

Studi e testi di dialettologia e varia linguistica

Collana diretta da
Francesco AVOLIO, Elisabetta CARPITELLI, Matteo RIVOIRA

Direzione

Francesco AVOLIO (Università dell'Aquila)
Elisabetta CARPITELLI (Université Grenoble Alpes)
Matteo RIVOIRA (Università di Torino)

Comitato scientifico

Giovanni Abete (Università di Napoli "Federico II")
Neri Binazzi (Università di Firenze)
Maria Carosella (Università di Bari)
Pilar García Mouton (Consejo Superior de Investigaciones Científicas,
Madrid)
Simone Pisano (Università per Stranieri di Siena)
Antonio Romano (Università di Torino)
Federico Vicario (Università di Udine)

I volumi pubblicati nella Collana sono sottoposti a un processo
di *peer review* che ne attesta la validità scientifica

Transumanza:
cultura, lingua e memoria.
Percorsi di valorizzazione
di un patrimonio immateriale

a cura di

Guido Canepa, Matteo Rivoira



Edizioni dell'Orso
Alessandria

La pubblicazione di questo volume è realizzata nell'ambito del progetto NODES, finanziato dal MUR sui fondi M4C2 - Investimento 1.5 Avviso "Ecosistemi dell'Innovazione", nell'ambito del PNRR finanziato dall'Unione europea – NextGenerationEU (Grant agreement Cod. n.ECS00000036).



Volume pubblicato con il patrocinio di



© 2026

Copyright by Edizioni dell'Orso s.r.l.

Sede legale: via Legnano 46 - 15121 Alessandria (Italy)

Sede operativa e amministrativa: Viale Industria, 14/A - 15067 Novi Ligure (AL)

Tel. 0143.513575

e-mail: info@ediorso.it

<http://www.ediorso.it>

Immagine di copertina di MIRIAM RUBEIS

Realizzazione grafica a cura di ARUN MALTESE (biblioteca.bear@gmail.com)

Grafica della copertina a cura di PAOLO FERRERO (paolobit@icloud.com)

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno e didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della Legge n. 633 del 22.04.41

ISSN 2724-6647

ISBN 978-88-3613-684-1

Indice

Saluti istituzionali

SARA TOMATIS, *Assessora a Manifestazioni, Turismo e Metro Montagna del Comune di Cuneo* p. 3

LORIS EMANUEL, *Presidente Unione Montana Valle Stura* 5

Introduzione

GUIDO CANEPA, MATTEO RIVOIRA 7

I. La pratica della transumanza ieri e oggi

Armenti e montagna: tratti di un rapporto fondante

LAURA BONATO 17

Transumanza e cultura immateriale

ALESSANDRO CROSETTI 31

La transumanza sulle Alpi oggi: benefici e ostacoli di una pratica da salvaguardare

LUCA BATTAGLINI 57

II. Voci di pastori transumanti dall'Europa

L'emergere del rumeno in una cultura transumante

THOMAS KREFELD 71

Voci seminomadi: echi linguistici e culturali della pastorizia in Corsica

FRANCESCU MARIA LUNESCHI 97

Paraulo de pastre sus lei draio de Prouvènço

(Paroles de bergers sur les chemins de transhumance de Provence)

JEAN-LUC DOMENGE 111

III. *I risvolti linguistici della transumanza
dagli Appennini alle Alpi occidentali*

<i>Transumanza e dinamiche di contatto: riflessioni teoriche a partire da casi di studio campani</i>	
GIOVANNI ABETE E CESARINA VECCHIA	129
<i>Da Castel del Monte a Pescasseroli e oltre. Nuovi appunti geo- ed etnolinguistici sulla transumanza appenninica</i>	
FRANCESCO AVOLIO	147
<i>Il lessico della transumanza e della monticazione in Valle d'Aosta</i>	
GIANMARIO RAIMONDI	173
<i>Il paesaggio culturale della transumanza nel Piemonte montano tra termini geografici e nomi di luogo</i>	
FEDERICA CUGNO E FEDERICA CUSAN	191
 IV. <i>La valorizzazione di un patrimonio immateriale: dalla ricerca alla documentazione, dalla narrazione al turismo</i> 	
Introduce e modera:	
MATTEO RIVOIRA	209
Interventi in ordine di:	
GIORGIO SABAUDO, STEFANO MARTINI, MIRIAM RUBEIS, FRANCESCO AVOLIO, FRANCESCO MARIA LUNESCHI, ROSELLA PELLERINO, VALENTINA RETARO, GIOVANNI ABETE, GIANMARIO RAIMONDI	210
<i>Lista contatti</i>	245

Il territorio della provincia di Cuneo è caratterizzato dalla presenza imponente delle montagne e l'identità della Città di Cuneo è fortemente connotata da questo legame con le valli che verso di essa confluiscono. Con questa consapevolezza la nostra amministrazione nel 2022 ha introdotto la delega alla Metro Montagna: una scelta che afferma la volontà di voler costruire un nuovo patto tra la città e le "terre alte". In coerenza con questo percorso, la città di Cuneo, nel 2024, è stata insignita del titolo di Città Alpina dell'Anno, dato che ha permesso di valorizzare e accrescere i frutti di questo rapporto più che mai stretto.

La transumanza, con i suoi risvolti storici, sociali e linguistici, rientra appieno nel delinearsi di questo rapporto come un aspetto significativo. Infatti, nel 2024 il progetto franco-italiano de *La Routo*, percorso escursionistico che collega sulle vie della transumanza la Provenza alla Valle Stura, ha avuto come ultima tappa proprio la Città di Cuneo, come suggellamento di tale legame. La transumanza è perciò un fattore determinante anche nel contesto della valorizzazione e della promozione turistica del nostro territorio.

Ringrazio quindi le autrici e gli autori di questo prezioso volume che contribuisce a mettere in luce l'identità del nostro territorio e a valorizzare la transumanza non solo come percorso storico, ma come attività presente anche sulle "Alpi di oggi".

Sara Tomatis

Assessora a Manifestazioni, Turismo e Metro Montagna del Comune di Cuneo

In qualità di Presidente dell'Unione Montana Valle Stura sono lieto di accogliere l'importante pubblicazione che scaturisce dai lavori del Convegno internazionale di studi *Transumanza: lingua, memoria e innovazione. Ricerca e valorizzazione di narrative culturali per un turismo sostenibile dall'Italia al Nord-Ovest*, organizzato dal Dipartimento di Studi Umanistici (StudiUM) dell'Università degli Studi di Torino anche con il supporto e con il cofinanziamento dell'Unione Montana e dell'Ecomuseo della Pastorizia di Pontebernardo.

Per la Valle Stura, che custodisce uno spazio ecomuseale dedicato alla pratica della transumanza e che riconosce la propria identità storico-geografica nella civiltà alpina sud-occidentale di lingua e cultura d'oc, il tema è di cruciale importanza, in quanto la pastorizia e l'allevamento della pecora Sambucana sono attività economiche tradizionali ancora oggi significative per il nostro territorio. Il tema della transumanza, ampiamente discusso nel volume, si intreccia alla necessità di promuovere un dialogo tra l'Università e gli Enti locali per sviluppare "narrative culturali" finalizzate ad un turismo sostenibile, tematica di grande rilievo per dare nuova linfa alla promozione delle cosiddette "terre alte".

Questo volume è, quindi, un'importante occasione non solo per rafforzare e consolidare una conoscenza più ampia di una pratica rappresentativa per il territorio della Valle Stura, ma anche per proporre nuovi modelli di promozione turistica, traducendo la ricerca scientifica in un'opportunità per lo sviluppo anche della nostra valle e delle sue microeconomie.

Lo sforzo editoriale rientra quindi pienamente nella missione dell'Unione Montana Valle Stura di tutela e promozione della montagna e del suo patrimonio culturale, e per questo ringrazio chi ne ha curato la pubblicazione e le autrici e gli autori dei contributi in esso contenuti.

Loris Emanuel
Presidente Unione Montana Valle Stura

La transumanza tra ricerca scientifica e valorizzazione del territorio

Questo volume miscelaneo sviluppa i contenuti emersi nel corso del convegno internazionale di studi *Transumanza: lingua, memoria e innovazione. Ricerca e valorizzazione di narrative culturali per un turismo sostenibile dall'Italia al Nord-ovest*, organizzato nell'ambito del progetto NODES (Nord Ovest Digitale e Sostenibile) - Spoke 3: Industria Culturale e Turismo (finanziato dal MUR sui fondi PNRR) presso la sede di Cuneo dell'Università di Torino e l'Ecomuseo della pastorizia di Pontebernardo nell'alta Valle Stura di Demonte, tra il 21 e il 22 giugno del 2024.

Il convegno, frutto della collaborazione tra il Dipartimento di Studi Umanistici (StudiUm) dell'Università degli Studi di Torino e l'Unione Montana Valle Stura con l'Ecomuseo della Pastorizia di Pontebernardo, si è avvalso del supporto di Espaci Occitan e del Centro di Documentazione Valle Stura di Sambuco e ha ricevuto il patrocinio del Centro di Studi sull'Arco Alpino Occidentale (CSSAAO) e di Cuneo – Città Alpina dell'Anno 2024. L'evento è stato finanziato con le risorse di StudiUm e dell'Unione Montana Valle Stura e ha ricevuto il sostegno dei fondi del progetto NODES e il contributo della Fondazione Cassa di Risparmio di Cuneo.

L'obiettivo dell'incontro è stato quello di valorizzare i contenuti scientifico-culturali relativi alla pratica della transumanza, favorendo il confronto fra studiosi che si sono concentrati sui riflessi linguistici, storici e antropologici di questa pratica e gli Enti che ne promuovono il valore turistico per la restituzione sul territorio. Questo volume intende quindi dar conto di questa riflessione e al contempo sviluppare alcuni contenuti condivisi in quell'occasione.

Come dichiarato dall'UNESCO¹, che ha inserito nel 2019 la transumanza nella Lista del Patrimonio Culturale Immateriale grazie ad una candidatura transnazionale presentata da Italia, Austria e Grecia (nel 2023 estesa anche da Albania, Andorra, Croazia, Francia, Lussemburgo, Romania e Spagna), è evidente l'importanza culturale che questa «tradizione» – riconosciuta nelle due tipologie di *orizzontale*, nelle regioni pianeggianti, e *verticale*, tipica delle aree di montagna

¹ Cfr. <https://ich.unesco.org/en/RL/transhumance-the-seasonal-droving-of-livestock-01964>.

– ha avuto nel modellare «le relazioni tra comunità, animali ed ecosistemi, dando origine a riti, feste e pratiche sociali che costellano l'estate e l'autunno, segno ricorrente di una pratica che si ripete da secoli con la ciclicità delle stagioni in tutte le parti del mondo»².

La transumanza, in entrambe le sue declinazioni, appartiene dunque a pieno titolo al *cultural heritage*, e segnatamente a quello del Nord-Ovest – come anche intende documentare questo volume attraverso i suoi contenuti –, la cui valorizzazione è stato uno degli obiettivi fondamentali dello Spoke 3 del progetto NODES³. Inoltre, la tematica, trattata sotto vari punti di vista, intreccia uno dei macro temi d'indagine individuati in particolare dal *Flagship Project* dello Spoke 3, TOEP (Tourism Open-ended Experimentation Platform), vale a dire il *turismo sostenibile*⁴.

In tal senso è maturata la volontà di intavolare un confronto fra l'università e gli enti locali su questo elemento del patrimonio culturale, nella consapevolezza che l'incontro tra la ricerca e la valorizzazione debba nascere dalla convergenza di molteplici competenze legate ai diversi compiti che le istituzioni coinvolte si prefiggono. L'ambito accademico è quello nel quale principalmente si sviluppa la ricerca di base, anche se non è suo appannaggio esclusivo, ma l'università è anche chiamata a fornire contenuti che possano sostanziare gli interventi rivolti alla cittadinanza nel suo complesso. Se la ricerca è considerata la “seconda missione” dell'università (la prima è rappresentata dalla didattica), il coinvolgimento nella società si configura quindi come “terza missione” e necessariamente essa deve intercettare le attività di altri enti, locali come nel nostro caso o sovralocali, pubblici o privati, che hanno le competenze per valorizzare questi contenuti.

Il volume rispecchia i momenti fondamentali di questo dialogo: da un lato l'inquadramento del tema dal punto di vista scientifico-teorico, secondo diverse discipline di orientamento possibili (con una predilezione in questo caso per gli aspetti linguistici), accompagnato da una riflessione su come possa essere svolto il lavoro di ricerca e documentazione sul patrimonio culturale rappresentato dalla pratica della transumanza – anche portando alcuni esempi provenienti da casi europei. È questo il tema di fondo che innerva le prime tre sezioni del volume che costituiscono la parte di presentazione e di aggiornamento dei contenuti scientifici relativi al tema indagato. Dall'altro, il confronto aperto e interdi-

² Cfr. <https://www.unesco.it/it/iniziative-dellunesco/patrimonio-culturale-immateriale/la-transumanza/>.

³ Cfr. <https://ecs-nodes.eu/3-industria-del-turismo-e-cultura>.

⁴ Cfr. <https://ecs-nodes.eu/3-industria-del-turismo-e-cultura/spoke-3-flagship-projects/progetto-toep>.

sciplinare fra l'università e gli operatori/enti attivi sul territorio, occasione per elaborare strategie possibili per la valorizzazione e la condivisione del patrimonio immateriale; tale confronto è il centro della "tavola rotonda" intitolata *Ecomuseo e valorizzazione* tenutasi in alta Valle Stura nel corso della seconda giornata dei lavori, qui rimodellata per la pubblicazione, di cui costituisce la quarta sezione. Nonostante la sostanziale rielaborazione, abbiamo voluto conservare l'articolazione del confronto e la struttura dialogica di quel momento come documento di una prassi condivisa di costruzione dei contenuti, alla quale hanno partecipato sia ricercatrici e ricercatori sia operatori e operatrici culturali attivi nell'ambito della divulgazione o, più in generale, della restituzione dei risultati della ricerca al di fuori dei circuiti accademici.

Più nel dettaglio, la prima sezione del volume, intitolata *La pratica della transumanza ieri e oggi* presenta tre contributi relativi alle discipline dell'antropologia, del diritto e della zootecnica e si configura come un'introduzione e un inquadramento di alcune questioni, in particolare le ricadute economiche e sociali della transumanza rispetto al territorio alpino del Nord-Ovest, sia storicamente sia nella contemporaneità. Il primo saggio, di Laura BONATO (*Armenti e montagna: tratti di un rapporto fondante*), si concentra sulla rielaborazione degli elementi rituali che caratterizza(va)no alcuni momenti festivi legati a particolari periodi della transumanza: la partenza delle greggi per i pascoli e il loro rientro, sia nel caso di transumanze orizzontali sia per quelle verticali legate alla pratica della monticazione. Questi momenti nel corso del tempo hanno potuto essere conservati nel quadro di una società in evoluzione ridefinendo le loro valenze, in particolare valorizzandole anche in senso spettacolare, come è il caso della *bataille des reines* 'la battaglia delle regine' in Valle d'Aosta, e inserendoli in circuiti socio-economici che trascendono la pratica transumante. La studiosa, inoltre, porta all'attenzione un caso concreto di gestione economico-ambientale legata alla monticazione, proveniente da un'azienda agricola situata nella Valle Stura di Demonte, presso la quale ha recentemente svolto un'inchiesta. Segue il contributo di Alessandro CROSETTI (*Transumanza e cultura immateriale*) che offre un inquadramento normativo della valorizzazione culturale della pratica della transumanza, analizzando la questione in una prospettiva storica di lunga durata e trattando nello specifico il contesto montano, caratterizzato da debolezze strutturali ma anche da potenzialità di sviluppo inedite. Nelle pagine dello studioso emerge come nel contesto degli squilibri e delle problematiche sociali ed economiche che hanno investito le aree montane, soprattutto nel secondo Dopoguerra in seguito allo spopolamento, le pratiche della transumanza e dell'"alpeggio" abbiano assunto un ruolo chiave nella tutela ambientale, territoriale e paesaggistica, contribuendo a mantenere "vive" le "terre alte". Chiude la sezione il saggio di Luca BATTAGLINI (*La transumanza sulle Alpi oggi: benefici e ostacoli di una pratica da salvaguardare*) che analizza come nel contesto alpino la pratica della transumanza, al di là delle difficoltà intrinseche legate al contesto montano,

possa rappresentare un elemento di sviluppo socio-economico sia in termini di valorizzazione dei prodotti della filiera dell'allevamento, sia in termini di valorizzazione socio-culturale del territorio. Battaglini evidenzia, infatti, come sia necessario riconoscere la natura intrinsecamente multifunzionale e sostenibile della transumanza, con i suoi numerosi "servizi ecosistemici" legati non solo al sostentamento economico delle comunità, ma anche alla sostenibilità ambientale e alla promozione turistica e culturale.

La seconda sezione, intitolata *Voci di pastori transumanti dall'Europa*, ambisce a restituire uno sguardo più ampio sulle ricadute culturali della transumanza, presentando alcuni casi provenienti da aree esterne ai confini nazionali. Tre sono gli interventi che analizzano i riflessi linguistici della transumanza nelle comunità pastorali in altrettante regioni caratterizzate dalla forte presenza di questa pratica, la Romania, la Corsica e la Provenza. Il primo intervento è di Thomas KREFELD (*L'emergere del rumeno in una cultura transumante*) che si sofferma sul processo di formazione della lingua rumena, mettendo in rilievo come le antichissime pratiche transumanti degli antenati dei rumeni contribuiscano a far luce, dal suo punto di vista, sulla formazione dello spazio linguistico attuale, per il quale si pone la questione della continuità linguistica con la lingua della Dacia romana dell'attuale Romania. Attraverso l'analisi del lessico rumeno relativo alla pastorizia – e non solo –, lo studioso mette in evidenza come questo sia ricco di elementi probabilmente originari del *substrato* pre-latino, riflesso di un processo di acquisizione e "acculturazione" da parte della comunità di origine romana di stili di vita della tradizione pre-romana legati al mondo pastorale. Segue l'intervento di Francescu Maria LUNESCHI (*Voci seminomadi: echi linguistici e culturali della pastorizia in Corsica*) che si sofferma sulle dinamiche interne alla Corsica evidenziando come le pratiche transumanti abbiano contribuito in modo rilevante a determinare le complesse relazioni che hanno delineato l'assetto linguistico e culturale della regione. Luneschi, a tal proposito, sviluppa un'analisi di alcuni ambiti lessicali relativi alla transumanza e al pastoralismo basandosi sui dati raccolti recentemente nell'ambito dei progetti del *Nouvel Atlas Linguistique et Ethnographique de la Corse* (NALC) e della *Banque de Données Langue Corse* (BDLC), dimostrando come la documentazione linguistica possa contribuire anche alla valorizzazione del patrimonio culturale dell'isola. Chiude la sezione l'intervento di Jean-Luc DOMENGE (*Paraulo de pastre sus lei draio de Prouvènço*), il cui obiettivo è quello di evidenziare come il lessico dei pastori della Provenza abbia esercitato delle significative influenze nello spazio linguistico occitano alpino, interagendo lungo i tratturi della transumanza anche con le comunità cisalpine. Le ipotesi avanzate si basano sul confronto tra i dati rilevati con inchieste linguistiche condotte sul campo in anni recenti e quelli documentati dall'*Atlas Linguistique de la France* (ALF) e dall'*Atlas Linguistique de Provence* (ALP), a cui vengono aggiunti, per il versante italiano, quelli di area occitana

dell'*Atlante Italo-Svizzero* (AIS) e del più recente *Atlante Linguistico ed Etnografico del Piemonte Occidentale* (ALEPO).

La terza sezione, intitolata *I risvolti linguistici della transumanza dagli Appennini alle Alpi occidentali*, raccoglie quattro interventi dedicati allo studio delle tracce linguistiche lasciate dalla transumanza nella lingua di alcuni territori montani in Italia, partendo dagli Appennini dell'Irpinia e dell'Abruzzo e arrivando alle Alpi della Valle d'Aosta e del Piemonte occidentale. Il primo intervento è di Giovanni ABETE e Cesarina VECCHIA (*Transumanza e dinamiche di contatto: riflessioni teoriche a partire da casi di studio campani*) e descrive alcuni tratti generali delle ricadute linguistiche della transumanza sul territorio, prendendo in esame esempi di area campana, regione storicamente caratterizzata dalla presenza di numerosi tratturi. Nello specifico vengono analizzate le dinamiche di innovazione che hanno caratterizzato il dialetto dei pastori transumanti di Bagnoli Irpino (AV) rispetto alla varietà dei contadini locali, riconducendole alle influenze determinate dai contatti avvenuti nell'area vesuviana, meta di svernamento dei gruppi di pastori. Dall'altro, vengono presentate le peculiarità del dialetto di alcune località dell'area vesuviana, dove la transumanza dei pastori Irpini ha contribuito a cementare legami fra le comunità stanziali e i gruppi mobili, determinabili anche in una certa solidarietà linguistica di tipo conservativo rispetto ad altri centri dell'area. Segue il contributo di Francesco AVOLIO (*Da Castel del Monte a Pescasseroli e oltre. Nuovi appunti geo- ed etnolinguistici sulla transumanza appenninica*), nel quale lo studioso prende in esame gli aspetti linguistici ed etnografici relativi alla transumanza in area abruzzese e, più in generale, appenninica. Dopo aver rilevato l'assenza del dialetto – la lingua effettivamente parlata dai pastori – nella documentazione, Avolio riflette sulla necessità di accostarsi al tema della transumanza e ai suoi riflessi culturali attraverso la prospettiva delle *parole e cose*, adottata dagli atlanti linguistici del primo Novecento, con l'intento di restituire il “nome” a oggetti e manufatti che altrimenti rimarrebbero “muti”. Avolio propone inoltre un'analisi etnolinguistica e geolinguistica delle dinamiche di trasmissione e contatto avvenute verso sud, lungo i tratturi della transumanza appenninica, in particolare portando come esempio il caso dei “tratturi regi” che da Pescasseroli (AQ) discendevano verso la Puglia. Il contributo successivo è di Gianmario RAIMONDI (*Il lessico della transumanza e della monticazione in Valle d'Aosta*) e ha come obiettivo la descrizione delle tracce linguistiche che la transumanza – soprattutto nella forma della monticazione legata agli armenti bovini – ha lasciato nel lessico delle varietà francoprovenzali e nella toponimia dell'area valdostana. In particolare, lo studioso riflette sull'ampia diffusione di una particolare radice lessicale, *arp* ‘alpeggio’ – voce avente radici antiche da cui il nome stesso della catena delle *Alpi* –, ampiamente presente nel lessico relativo alla transumanza verticale, pratica che ancora oggi contribuisce non solo a connotare linguisticamente il paesaggio ma anche a caratterizzare sul

piano etno-socio-antropologico la Valle d'Aosta. Chiude la sezione il contributo di Federica CUGNO e Federica CUSAN (*Il paesaggio culturale della transumanza nel Piemonte montano tra termini geografici e nomi di luogo*), con il quale le studiose evidenziano come le pratiche della transumanza e della monticazione siano testimoniate nella designazione del paesaggio messa in atto dalle comunità situate nella Valle Stura di Demonte, nonostante la progressiva riduzione o scomparsa di queste attività. Nello specifico, Cugno e Cusan, attraverso l'analisi dei dati toponimici raccolti nell'ambito del progetto dell'*Atlante Toponomastico del Piemonte Montano* (ATPM) in 11 località situate tra la bassa, la media e l'alta valle, rilevano come le attività pastorali abbiano contribuito a costruire il "paesaggio culturale" della Valle Stura – inteso come esito dell'azione (anche nominativa) dell'uomo sul territorio –, oggi elemento patrimoniale da conservare e valorizzare.

La quarta e ultima sezione, dal titolo *La valorizzazione di un patrimonio immateriale: dalla ricerca alla documentazione, dalla narrazione al turismo*, come anticipato, sviluppa i contenuti discussi durante la tavola rotonda tenutasi a Pontebernardo nella seconda giornata del convegno NODES (v. *supra*). La sezione vede intrecciarsi le voci di coloro che in diverse realtà si dedicano alla promozione culturale e turistica della transumanza e, più in generale, del territorio che le ospita, con quelle delle studiose e degli studiosi che, parallelamente alla loro attività accademica, hanno intrapreso diversi progetti di divulgazione, valorizzazione, promozione e restituzione del patrimonio culturale. Al dialogo partecipano in successione Giorgio SABAUDO, esponente del MACIL – *Centro Itineranza e Lana di Malonno*, attivo nella documentazione e nella valorizzazione della cultura della pastorizia nella bresciana Val Camonica; Stefano MARTINI, già responsabile del servizio turistico-culturale della Comunità Montana Valle Stura ed ex-presidente dell'Ecomuseo della Pastorizia di Pontebernardo, che ha contribuito a fondare; Miriam RUBEIS, attuale direttrice dell'Ecomuseo della Pastorizia di Pontebernardo e curatrice per l'Unione Montana Valle Stura della progettazione e dell'animazione culturale; Francesco AVOLIO dell'Università degli Studi dell'Aquila, da tempo collaboratore con vari enti territoriali per la promozione turistica in Abruzzo; Francescu Maria LUNESCHI dell'Università di Corsica, attivo collaboratore con *A reta di i musei di Corsica*, istituzione che raggruppa le iniziative museali e di promozione turistica dell'isola; infine Rosella PELLERINO, direttrice scientifica di Espaci Occitan, istituzione che si occupa della divulgazione e dell'insegnamento della lingua occitana, nonché responsabile del Centro di Documentazione Valle Stura di Sambuco. Il dialogo prende vita essenzialmente dai contenuti emersi negli interventi di questi sei interlocutori e interlocutrici, rispettando così l'organizzazione originaria della tavola rotonda di Pontebernardo. Segue, quindi, una più breve parte di dibattito in cui prendono parola Valentina RETARO dell'Università di Udine, che in più occasioni ha collaborato e tutt'ora

collabora a progetti di divulgazione dei risultati della ricerca scientifica, Giovanni ABETE dell'Università di Napoli Federico II, coinvolto nella conservazione e valorizzazione del patrimonio linguistico orale e Gianmario RAIMONDI dell'Università della Valle d'Aosta, attivo nella divulgazione scientifica e coinvolto direttamente nell'ambito dello Spoke 3 del progetto NODES.

Proprio fra i temi affrontati nella tavola rotonda ve ne sono alcuni di particolare salienza nel più ampio quadro degli obiettivi che si poneva il convegno e che qui si intendono portare nuovamente all'attenzione. Tra questi indubbiamente la necessità di integrare sempre più, e in modi possibilmente sempre più articolati, i risultati della ricerca scientifica e della riflessione museale alla costruzione di quella che oggi siamo soliti chiamare la "narrazione" del territorio, vale a dire un discorso che sappia parlare verso l'esterno, ma nel quale – come ci ha ricordato Miriam Rubeis – la comunità deve potersi riconoscere. È questo in verità il suo primo e più rilevante momento di verifica e rappresenta una sfida molto impegnativa, poiché presuppone un terzo interlocutore, la comunità appunto, che spesso viene lasciato sullo sfondo e interpellato solo nei limiti dell'approccio documentario, pur essendo proprio i suoi saperi e le sue memorie i dati che dialettologi e antropologi (tra gli altri) indagano e cercano di descrivere e classificare. Solo in tempi relativamente recenti infatti è andata diffondendosi una cultura della responsabilità – altra parola chiave, evocata da Francesco Maria Luneschi – che sollecita i ricercatori alla "restituzione".

In verità, come è stato messo in evidenza – ad esempio dal gruppo di ricerca dell'Atlante Linguistico Siciliano⁵ – il dato stesso (dialettale ed etnografico, in particolar modo) è il risultato di una co-costruzione che nasce dall'interazione tra ricercatore e informatore. Da questo consegue, tra le altre cose, che la comunità deve essere coinvolta non solo nella fase di condivisione dei saperi, ma anche in quella di verifica dei risultati della ricerca e nel modo in cui essi vengono descritti; in questa prospettiva è anch'essa chiamata a responsabilizzarsi in quanto partecipante attiva a un processo di costruzione identitaria.

In questo quadro è da collocarsi lo "spirito militante" nell'accostarsi a queste tematiche più volte rivendicato da Giorgio Sabaudò. Un approccio, cioè, orientato dalla disposizione da parte di chi fa ricerca e di chi si occupa di divulgazione a tenere alta e viva l'attenzione nel costruire, coltivare e favorire dei rapporti "responsabili" e di reciproco scambio, sia gli uni con gli altri sia con la comunità

⁵ Cfr. D'AGOSTINO M./PATERNOSTRO G. (2006), *Questionario, intervista, parlanti, spazio linguistico: l'esplosione del dato*, in EAD. (a cura di), *Costruendo i dati. Metodi di raccolta, revisione e organizzazione della banca dati nella sezione sociovariazionale*, Palermo, Centro di studi filologici e linguistici siciliani, pp. 25-46.

stessa. Tanto il ricercatore quanto il divulgatore possono, in altre parole, sentirsi chiamati a prendere posizione e questo non deve essere liquidato in modo semplicistico come atteggiamento ascientifico o parascientifico, ma può essere certamente accolto come un posizionamento intrinseco alla ricerca e alla divulgazione stesse.

Chi conosce più da vicino le nostre realtà montane sa bene, tuttavia, che anche una volta introiettate queste necessità i problemi non sono finiti, anzi. Innanzitutto perché le comunità rurali, in particolare in alcuni ambiti alpini, sono state drammaticamente indebolite dallo spopolamento che dalla seconda metà del Novecento – in alcuni casi già nei decenni precedenti – le ha ridotte a presidi di poche famiglie, sempre più anziane e senza ricambio generazionale. In secondo luogo perché in questa dinamica generale, anche dove i numeri dello spopolamento non sono così drammatici, l'evoluzione dei modi di vita tradizionali, il rinnovamento del sistema di produzione con l'abbandono di un'agricoltura di sussistenza e, per una parte consistente degli abitanti, l'arrivo di un benessere reso possibile dal pendolarismo, è l'idea stessa di "comunità" a entrare in crisi. Chi ne fa parte? Coloro che risiedono tutto l'anno, spesso anziani e a riposo? Quelli che ci tornano durante le vacanze e magari sono responsabili del mantenimento (quando non della riattivazione) di determinati momenti rituali e coesivi⁶?

Non abbiamo, ovviamente, le risposte a tutti questi interrogativi, ma crediamo che sia bene averli in mente se vogliamo che le nostre ricerche, oltre a fornire informazioni che arricchiscano le nostre conoscenze delle cose umane, possano offrire elementi su cui si possa costruire una "narrazione" che in primo luogo non rifugga la complessità ma la sappia gestire e valorizzare. Tra le "semplificazioni" ricorrenti rientra ad esempio il silenzio, denunciato con chiarezza da Avolio, dei musei etnografici – e non solo – rispetto alla lingua che ha espresso i saperi e le visioni del mondo che si prefiggono di documentare.

⁶ Cfr. BRAVO G:L: (1984), *Festa contadina e società complessa*, Milano, Franco Angeli.

PARTE I

LA PRATICA DELLA TRANSUMANZA IERI E OGGI

LAURA BONATO

Università degli Studi di Torino

laura.bonato@unito.it

Armenti e montagna: tratti di un rapporto fondante

Abstract: The migratory practices of farmers moving their livestock between summer and winter pastures is a phenomenon that has shaped the cultures and ecosystems of many mountain regions and is intrinsically linked to cultural identity, environmental management and social relations. Transhumance is deeply rooted in local culture, as will be argued with regard to the battle of the queens of the Valle d'Aosta, so its preservation is crucial for keeping the cultural heritage alive; but it is also crucial for the sustainability of the territory, to ensure its ecological balance.

Keywords: mobility; territory; cultural identity; cultural heritage; environment; resources.

1. Movimento

La transumanza sarà qui interpretata attraverso gli strumenti dell'antropologia, che ci permetteranno di apprezzarne la complessità e il valore, considerando che tale fenomeno coinvolge movimenti tra pascoli estivi e invernali, spesso in risposta a fattori ecologici, economici e sociali. L'antropologia offre infatti una prospettiva complessa sulle interazioni tra uomo e natura e sulle dinamiche socio-culturali che definiscono le vite delle comunità pastorali. Un'approfondita analisi antropologica della transumanza permette di comprendere non solo la resilienza delle comunità pastorali ma anche l'importanza della cultura e della sostenibilità ambientale. La preservazione di questa pratica è cruciale per mantenere vitali i patrimoni culturali e per garantire un equilibrio ecologico nelle regioni montane.

La transumanza, oltre ad avere una valenza economica, è stata ed è ancora una fonte di sostentamento per molte famiglie, rappresenta – tuttora – un importante elemento culturale per molte comunità in tutto il mondo, perché lungo i percorsi migratori ha sempre favorito non solo scambi commerciali ma anche culturali. La transumanza è quindi un fenomeno profondamente radicato nelle tradizioni delle comunità pastorali ed è un elemento centrale della loro identità. Ogni sua fase è accompagnata da pratiche rituali, feste e tradizioni che, celebrando il ciclo delle stagioni, rafforzano il legame comunitario e mantengono viva la memoria storica. Inoltre le storie legate alla transumanza vengono spesso narrate nelle

lingue locali, contribuendo a una ricca tradizione orale che trasmette conoscenze su territorio e pratiche pastorali. Ad esempio, in molte regioni dell'Italia centrale le feste della transumanza sono momenti di grande partecipazione comunitaria, in cui si celebrano l'arrivo e la partenza delle mandrie con musiche, danze e banchetti. Valga per tutti l'esempio del rito della *turniata*, che si svolge nell'Alta Valle del Sele, in particolare nei paesi di San Gregorio Magno e Ricigliano, in provincia di Salerno, a pochi chilometri da Eboli.

La *turniata* è il rito più antico di questi territori; esso cristallizza il tempo e contemporaneamente sembra resistere ai cambiamenti generazionali e socio-economici, che sicuramente non sono pochi. Protagonisti sono pastori e pastore con le loro greggi che ogni anno, il 15 giugno, giorno che la Chiesa cattolica dedica a San Vito Martire, si preparano a *turniare*, cioè a compiere tre giri in senso antiorario intorno alla cappella dove si trova la statua del santo come segno di devozione e di fedeltà. Questo evento, specchio sociale in cui la comunità si riconosce e viene riconosciuta pur abitando uno spazio quotidiano e abituale diverso, nel 2021 ha ricevuto il riconoscimento IPIC, Inventario del Patrimonio Culturale Immateriale Campano, proprio perché è stato individuato il suo valore storico e culturale (cfr. COMENTALE 2022).

Procedendo in ordine cronologico e sequenziale, la preparazione della *turniata* conosce varie tappe. Subito dopo la primavera, nel mese di maggio circa, si parte con il bagno delle pecore, delle capre o delle mucche: gli animali vengono portati presso gli affluenti del fiume Sele, dove la tradizione vuole che essi si tuffino dalla costa in acqua. Successivamente inizia la tosatura. A pochi giorni dall'evento, o alla sua vigilia, i pastori addobbano a festa il bestiame che si vuole far scendere in paese: colorano, tingono, abbelliscono gli animali che devono presentarsi al cospetto di San Vito. Sui loro corpi i pastori esprimono la propria fantasia, a partire dalle iniziali dei loro nomi – cioè del proprietario del capo stesso –; e poi ogni pecora indossa un rumoroso campanaccio, quasi a voler richiamare l'attenzione della popolazione ad accorrere.

Il giorno della festa, il 15 giugno, i pastori e le greggi scendono dalla montagna dirigendosi verso la cappella dedicata al santo e lì attendono di *turniare*. Mentre le pecore e i pastori girano, la tradizione vuole che le porte della chiesa rimangano aperte, così è possibile intravedere la statua del santo, collocata su un piedistallo al suo interno. È risaputo che se durante il giro l'animale entra in chiesa questo diventerà proprietà del santo e potrà essere riscattato dal proprietario economicamente (cfr. *Ibidem*).

Per i pastori «partecipare alla *turniata* rappresenta una sorta di riscatto e di orgoglio a fronte di un lavoro di pastorizia molto faticoso e impegnativo» (*Ivi*: 70). La fase più emozionante del rito «è sicuramente lo svolgimento dei giri intorno alla cappella in cui il pastore mette alla prova tutta la preparazione e verifica la risposta del manzo ai suoi comandi» (*Ibidem*). Ecco, quindi, che la *turniata*

diventa un palcoscenico su cui viene rappresentato e apprezzato il lavoro del pastore. È un collante che unisce non solo le generazioni ma anche persone provenienti da ogni dove e soprattutto esseri umani e animali.

2. *Incontri e percorsi*

Se in molte regioni del mondo la transumanza è ancora una pratica vitale, quella italiana nel 2019 è stata riconosciuta come patrimonio culturale immateriale dell'umanità dall'UNESCO, sottolineando l'importanza di preservare queste tradizioni. Nelle Alpi occidentali è una pratica tradizionale che ha modellato non solo il paesaggio, ma anche la cultura e l'economia delle comunità locali e continua ad essere un elemento centrale della vita pastorale, con percorsi tradizionali che vengono seguiti da generazioni e un movimento stagionale del bestiame tra i pascoli invernali nelle valli e i pascoli estivi in alta montagna.

A dimostrazione di quanto questa pratica sia intrinsecamente legata all'identità culturale, alla gestione ambientale e alle relazioni sociali, prenderò in esame due diversi territori: la Valle d'Aosta e la Valle Stura, in provincia di Cuneo.

Della Valle d'Aosta analizzerò un fenomeno di tradizione locale collegato alla transumanza che nel contesto attuale si diffonde e si promuove attraverso le tecnologie più recenti, le grandi manifestazioni dello spettacolo e i circuiti commerciali: la *bataille des reines*, la battaglia delle regine¹. Si tratta di un complesso sistema cerimoniale legato ad un comportamento istintivo delle bovine, una lotta accanita ma incruenta tra mucche, il cui obiettivo non è eliminare l'avversaria ma ottenerne la sottomissione. Si distinguono due diversi tipi di battaglie: quelle spontanee, determinate dalla necessità per animali della stessa specie di dover convivere nel medesimo territorio, e quelle organizzate dall'uomo, codificate e programmate per favorire l'allevamento e tutelare le razze bovine autoctone attraverso programmi specifici e registri genealogici.

La battaglia delle regine, la cui diffusione contrasta con la contrazione del mondo rurale della montagna (cfr. GIGLIO 2019), oggi sembra essere la risorsa che la comunità locale utilizza per affermare la propria identità e per promuovere i prodotti locali e il territorio; attualmente coniuga tradizione e innovazione, mescolando in maniera creativa passato e presente, innestando nuove valenze su

¹ La *bataille des reines* si disputa in Valle d'Aosta e in Piemonte; e poi in Svizzera, nel Vallese, e in misura minore in Savoia e nella regione francese di Fancigny, ai piedi del Monte Bianco (cfr. BONATO 2017).

vecchi modelli, attribuendo nuovi significati a simboli del passato (cfr. BONATO 2021).

La scansione temporale dell'allevamento valdostano è determinata da tre significativi momenti: *decorda*, *enarpa*, *desarpa*. A primavera inoltrata per le bovine termina il lungo periodo di stabulazione e si preparano a tornare sui pascoli: la permanenza nella stalla inizia infatti a fine ottobre-metà novembre e si protrae solitamente fino a maggio inoltrato. Ogni anno la scadenza è determinata dall'andamento climatico e dalla crescita dell'erba: nei villaggi di alta montagna i tempi di stabulazione sono ovviamente più lunghi. Nei giorni immediatamente precedenti alla salita all'alpeggio gli allevatori aprono le stalle e fanno uscire le mucche, per consentire loro di riabituarsi alla vita all'aria aperta: questa pratica viene chiamata *lo dzor de la decorda*, ovvero il giorno della slegatura, che ogni allevatore sceglie autonomamente. La *decorda* implica per l'allevatore varie incombenze: pulire e strigliare gli animali, allacciare al collo i campanacci, preparare il recinto in prossimità della stalla in cui verranno lasciate libere le bovine.

L'*enarpa*, in patois valdostano, è il trasferimento degli armenti in alpeggio, che dura all'incirca 100 giorni, dalla metà di giugno alla fine di settembre, ovvero, nella formulazione tradizionale, da San Bernardo (15 giugno) a San Michele (29 settembre)²; un proverbio piemontese recita: *le vache San Bèrnard a-j pija e san Michel a-j rend* (le mucche San Bernardo le prende e San Michele le restituisce). È interessante rilevare che San Bernardo, nell'iconografia popolare, tiene in catene il diavolo. Tale immagine rappresenta non solo una vittoria religiosa sul male ma anche, nel sentire popolare, la capacità del santo di "domare" le forze negative, intese sia come pericoli soprannaturali sia come disgrazie concrete quali malattie del bestiame, incidenti, solitudine dell'alpe. San Bernardo ha dunque il compito di proteggere il lungo periodo dell'alpeggio che i pastori si apprestano a trascorrere in luoghi isolati (cfr. GRIMALDI 1996). Un altro momento di riferimento per la salita è l'8 giugno, San Medardo, che i valdostani considerano un giorno di "marca", un giorno cioè in cui sono in grado di pronosticare il tempo dal punto di vista meteorologico, come ricorda questo proverbio: *se piut lo dzor de San Medar per caranta dzor ne fei par* (se piove il giorno di San Medardo, pioverà per quaranta giorni).

Malgrado il trasferimento delle bovine venga oramai organizzato per un certo tratto con i camion, il giorno dell'*enarpa* ha mantenuto intatto il suo fascino per

² La salita può avvenire anche nella ricorrenza di San Giovanni, «quando l'erba giunge a maturazione e si benedicono i pascoli» (GRIMALDI 1996: 269). Allo stesso modo, la discesa può essere anticipata al 22 settembre, giorno di San Maurizio, a seconda delle condizioni meteorologiche.

gli allevatori, per i pastori, gli *arpian*, e il *montagnard*, il conduttore dell'alpeggio, ai quali le mandrie vengono affidate³. Tutti attendono con trepidazione il momento in cui centinaia di capi di bestiame provenienti da stalle diverse si mescoleranno e, inevitabilmente, si affronteranno per stabilire chi guiderà la mandria per l'intera stagione estiva.

Appena giunti in alpeggio i pastori hanno cura di mantenere ancora separate le diverse mandrie; ma nel pomeriggio, dopo la mungitura, le mucche vengono condotte al pascolo e lasciate libere fino a sera: è il segnale d'inizio della battaglia delle regine. Il formarsi della nuova mandria rimette infatti in discussione le gerarchie già stabilite all'interno di ogni singola stalla, quindi le mucche devono ripristinare i ruoli dominanti acquisiti (cfr. BONATO 2021).

Le bovine più aggressive si confrontano in duelli generalmente incruenti ed estremamente rapidi, al massimo dieci minuti: si studiano a lungo, quindi grattano furiosamente il terreno con gli zoccoli per intimidire l'avversaria, poi si scontrano spingendosi con le corna; vince la mucca che riesce ad allontanare l'avversaria. L'animale più debole abbandona la lotta e solamente di rado le mucche si feriscono, e in genere solo superficialmente. In questi confronti valgono doti quali l'agilità e la caparbità, oltre alla buona muscolatura e alle forti corna, che devono essere ricurve in avanti.

Al termine dei combattimenti sarà riconoscibile la "regina delle corna", la *reina* della mandria, anche se non sempre il verdetto è definitivo: gli scontri possono infatti continuare nei giorni successivi e «talvolta si riaccendono anche negli ultimi giorni dell'alpeggio, determinando il rovesciamento delle posizioni precedentemente conquistate» (GIARDELLI 1997: 72). Questi scontri suscitano negli allevatori sentimenti di speranza, di febbrile attesa per i risultati delle lotte, ma anche di delusione, come sottolinea un allevatore: «possedere la *reina* dell'alpeggio rappresenta un grande vanto e riveste anche un notevole riscontro economico: la *reina* non rivaluta solo se stessa, ma tutta la mandria ed esalta la capacità del proprietario» (riportato in CUMINOTTO 2005: 21).

La transumanza estiva si conclude con la *desarpa*, la discesa a valle della mandria, guidata dalla "regina delle corna" e dalla "regina del latte", la bovina maggior produttrice di latte, tradizionalmente incoronata dalla pesata del 29 giugno, giorno di San Pietro. La presenza delle due regine, proclamate per motivi

³ Attualmente in Valle d'Aosta, come in altre vallate delle Alpi, si registra la presenza di pastori e casari marocchini, albanesi, rumeni che contribuiscono «alla conduzione degli alpeggi e alla produzione delle forme di fontina e di toma, pregiati formaggi DOP. Questa componente sembra destinata a fornire una nuova generazione di *arpian*, nuovi montanari che si sono già radicati nella comunità valdostana» (GIGLIO 2019: 31). La passione per le *reines* e le *batailles* è per alcuni di loro occasione di integrazione nella comunità locale.

assai diversi, la forza e l'attitudine al comando da un lato e la produttività dall'altro, «traduce la volontà di non separare la dimensione del combattimento da quella della produzione, rivela la riluttanza a operare una distinzione fra l'aspetto utilitario della vacca (la produzione lattiera) e l'aspetto simbolico (il valore nel combattimento)» (KILANI 1997: 162).

La *desarpa* segue un rituale ben preciso: i pastori hanno il compito di spazzolare e strigliare le bovine, soprattutto le due *reines*, che guideranno l'intera mandria attraverso i paesi e i villaggi; al collare del campanaccio delle *reines* inseriranno il *bosquet*, una punta di pino addobbata con nastri e fiori: di colore rosso con l'aggiunta di uno specchietto per la regina delle corna, bianco con un piccolo secchiello scolpito nel legno per quella del latte. I proprietari delle due regine, saliti in alpeggio per accompagnare la discesa, aggiungeranno al *bosquet* una grossa campana per segnalare il loro arrivo da lontano agli abitanti dei villaggi che attraverseranno: la gente accorre infatti al richiamo dei campanacci, ammira le regine e offre da bere ai pastori.

In Valle d'Aosta negli ultimi decenni si è registrata la spettacolarizzazione della *bataille des reines*⁴, che si svolge e continua anche al di fuori degli alpeggi: si organizza un vero e proprio campionato con una ventina di gare locali eliminatorie, in primavera, estate e autunno, nella valle e negli alpeggi. Dalla fine del mese di marzo, ogni domenica, con una pausa a giugno-luglio per la salita agli alpeggi, le regine si affrontano nelle arene allestite in diverse località della regione⁵. La finale, o *combat final*, ha luogo la penultima domenica di ottobre ad Aosta, nel 'vaccodromo' della Croix Noire, una struttura costruita appositamente alla periferia della città per questa manifestazione, che ogni anno ospita migliaia di appassionati⁶. Poche sintetiche note per sottolineare che le bovine, per essere ammesse a combattere, devono possedere i seguenti requisiti:

- essere gravide di almeno quattro mesi: ciò garantisce lo spontaneo ritiro della bovina meno forte;

⁴ L'esempio degli allevatori di bovini è stato seguito anche da quelli di capre, che dal 1981 organizzano le *batailles des chèvres*. Si tratta di incontri incruenti tra capre divise in categorie a seconda del peso; lo svolgimento del combattimento è in tutto analogo a quello delle *reines*.

⁵ Le *batailles des reines* sono programmate, mediante calendario, dall'Assemblea regionale e suddivise in concorsi eliminatori: a) primaverili, da effettuarsi entro il 30 maggio; b) estivi, dal 1° luglio al 31 agosto; c) autunnali, dal 1° settembre dalla domenica antecedente il concorso finale regionale; d) concorso finale regionale (cfr. BONATO 2017).

⁶ Della tradizione pastorale della Valle d'Aosta è iniziata da alcuni anni una parziale diffusione in zone limitrofe del Piemonte, nell'alto Canavese e nelle Valli di Lanzo, dove vengono organizzati due tornei diversi: quello di Cantoira, che prevede cinque eliminatorie e una finale propria; quello denominato "del Piemonte", che organizza dieci confronti e una finale (cfr. *Ibidem*).

- appartenere a proprietari e allevatori residenti in Valle d'Aosta;
- non avere corna troppo appuntite sia naturalmente sia artificialmente⁷;
- produrre latte: la mucca che non produce latte, per motivi diversi, non è ammessa a partecipare ai concorsi eliminatori primaverili.

Per “fare” una regina sono necessari anni di selezione e, una volta individuata, essa deve essere preparata, così come si prepara un atleta, ma con l'accortezza – e la necessità – di scegliere la mucca da una discendenza di alto lignaggio; importante sarà poi curare l'alimentazione, al fine di assicurare un perfetto sviluppo muscolare. Da queste premesse l'allevamento trae un grosso vantaggio perché le bovine sono oggetto di particolare cura e si instaura tra l'animale e il proprietario un insolito rapporto di amicizia a beneficio del benessere della stalla: la *reina* è una presenza sentita al tempo stesso come umanizzata e femminile, familiare e apprezzata, i bambini la avvicinano e le stanno accanto senza paura. E così come si fa con gli animali domestici, le «si attribuiscono nomi graziosi, si portano porzioni di cibo o leccornie della famiglia, si fanno le coccole» (BRAVO 2013: 100).

Quindi un comportamento spontaneo è diventato uno sport e uno spettacolo appassionante. Ma rappresenta anche l'occasione per gli allevatori di confrontare il frutto della loro selezione presentando alla finale le bovine che sono riusciti a qualificare durante i concorsi eliminatori. Colui che riesce ad avere la più bella e più agguerrita bovina si assicura una posizione di prestigio nella società rurale cui appartiene: e della sua *reina* «conserva le foto e i trofei e, almeno fino a tempi recenti, il cranio con le corna dopo la [...] morte, da mettere in mostra sulle facciate o nelle stalle, mentre in famiglia si usa narrarne le imprese» (*Ibidem*). Parecchi giovani valdostani e piemontesi hanno intrapreso l'attività dell'allevamento bovino grazie anche all'opportunità di sentirsi valorizzati e protagonisti durante queste manifestazioni. Considerato il prestigio che ottengono le bovine vincitrici, e attirati dal prezzo che raggiungono sul mercato, molti allevatori investono esclusivamente su di loro, trasformando la stalla in una vera e propria scuderia.

La diminuzione del numero dei combattimenti in alpeggio a favore degli incontri organizzati ha generato negli ultimi anni dissapori tra gli allevatori favorevoli agli scontri in altura e quelli che promuovono le battaglie in pianura. I combattimenti in alpeggio vengono considerati più autentici perché consoni al temperamento delle bovine; inoltre coinvolgono le mandrie intere e non mettono in gioco solo pochi esemplari come accade negli scontri organizzati. Questi ultimi sembrano poi unire persone provenienti da mondi diversi e che non condividono

⁷ L'allevatore si preoccupa di modellare le corna con una raspa nelle notti di luna crescente.

gli stessi valori. Per l'allevatore di montagna la conquista del titolo da parte della sua regina non ha un mero significato economico: è la ricompensa per il duro lavoro svolto, i sacrifici, le paure, le aspettative. Spiegava già anni fa l'allevatore A. Serafino:

la conquista del titolo di regina ha per il proprietario un valore altissimo sia dal punto di vista venale sia da quello psicologico: la reina vincitrice, soprattutto in prima categoria, può infatti raggiungere quotazioni molto elevate, di diversi milioni. Certamente però non vi è prezzo per la gratificazione e il prestigio ottenuti dal proprietario. Soprattutto per questo motivo è difficile che il proprietario di una regina ceda alle offerte di chi la vuole acquistare. Per gli allevatori è una grande soddisfazione avere una reina vincitrice, al di là di tutti i soldi che si possono guadagnare. Ovviamente non mancano coloro che hanno speso cospicue fortune per possedere una regina del torneo. Spesso però questi allevatori non hanno il riscontro sperato: la bovina si ritira dai confronti perché, smarrita, cerca il suo vero proprietario (riportato in CUMINOTTO 2005: 36).

Spostandoci in Piemonte, prenderò in esame l'azienda agricola di Giorgio Arnaudo⁸ che ha sede a Demonte. Qui la transumanza, la monticazione – *moun-tanhà* in occitano – avviene generalmente intorno al 24 giugno, la discesa dall'alpeggio – *desmountanhà* – verso fine settembre. Arnaudo sottolinea che la transumanza dei capi – 200 nel suo caso – non è solo uno spostamento dall'azienda all'alpeggio ma un dislocamento graduale e continuo, fino ad arrivare a 2500 metri e poi cominciare la progressiva discesa.

Per poco più della metà dei chilometri da percorrere per salire le mucche vengono trasportate con i camion perché, afferma Arnaudo, «la marcia sarebbe troppo lunga, impegnando 2 giorni, e gli animali arriverebbero stanchi: vengono scaricati la notte e ripartono all'alba, con temperature fresche». La discesa avviene con molta tranquillità e dura diversi giorni, con varie soste in diversi pascoli.

Giorgio Arnaudo da 40 anni alpeggia all'Orgials, l'alpe che il Comune di Vinadio aveva destinato a tutti gli allevatori del paese: era dunque un alpeggio collettivo gestito dalla Cooperativa Alpina Vinadiese, a cui la famiglia di Arnaudo era iscritta, dalla fine degli anni '50 ai primi anni '90. Arnaudo racconta che la prima volta che ha portato all'Orgials le sue mucche – nell'84 – «la situazione era caotica perché si raccoglievano 15-20 mandrie, di conseguenza per 2 o 3 giorni gli animali si scontravano fintanto che non primeggiavano le regine e si stabiliva un equilibrio». Attualmente solo due soci, tra cui lo stesso Arnaudo, usano questo alpeggio e non ci sono combattimenti, perché «l'altra mandria conta solo 10 capi».

⁸ Le informazioni riportate in questo paragrafo sono desunte dall'intervista con Giorgio Arnaudo registrata in data 13 giugno 2024.

Se in alpeggio la presenza umana è fondamentale, perché le mucche vengono spostate sui pascoli quotidianamente, oppure ogni 2-3 giorni, e si controlla l'apporto del sale, l'acqua ecc., non c'è più quel contatto diretto con l'animale e questo fa sì che i due mondi tendano a staccarsi un po'. Gli animali sono allevati a stabulazione libera, per questo motivo non hanno un rapporto stretto con l'uomo ma ciò non significa meno cura, meno attenzione. Anzi: il benessere della bovina è fondamentale, per questo le si garantiscono opportuni metri quadrati a livello di spazio, punti di abbeveraggio comodi ecc.: queste accortezze, se da un lato contribuiscono al benessere e alla prosperità animale, dall'altro compromettono però il contatto con l'essere umano. Arnaudo sostiene che «più dai spazio e meno ti avvicini: l'animale a stabulazione libera è sempre libero, ci si può avvicinare per una vaccinazione, per un controllo sanitario». L'amore nei suoi confronti non si esprime con una carezza ma con le attenzioni che gli si prestano, che sono strettamente legate alla gestione del territorio: un pastore ha un compito fondamentale, perché un corretto governo comporta disponibilità di erbe "buone". Con una gestione poco oculata il terreno tenderà a impoverirsi, la vegetazione si diraderà, in certi punti ci sarà troppo calpestio, un danneggiamento, un cumulo di azoto in un posto fisso. Inoltre se un'alpe è ben pascolata, la mandria deve muoversi regolarmente, quasi quotidianamente.

Un problema sollevato da Arnaudo è quello relativo alla presenza del lupo in alpeggio, che

potrebbe significare la fine della transumanza. Perché il lupo non lascia più vivere. Noi fortunatamente non abbiamo ancora avuto attacchi, però ieri sera sono andato a vedere la mandria che ho a un 1 chilometro da casa e c'era un lupo fermo nel campo che guardava le mucche che al mio arrivo è scappato [...] Oggi ci sono delle leggi assurde: il lupo è protetto, però il pastore e l'animale non sono protetti, tu se vuoi andare in alpeggio devi chiudere gli animali in una rete o in un recinto ma, come dicevo prima, l'animale vuole stare libero. Noi abbiamo allevato anche pecore: la pecora per natura in estate la sera va a dormire sulle punte, hai la pecora nell'alpe nella bassa parte dell'alpe, quando cala la notte la pecora va a dormire su una punta. Adesso, invece, la pecora l'ammucchiamo in un recinto, perché se va sulla punta il lupo la uccide. Ma non c'è molto spazio per creare recinti, quindi spesso le pecore devono passare la notte ammassate, e magari anche più notti. Quello fa sì che si sviluppino forme di zoppia [...] Quindi aumentano i problemi e i costi della gestione e gli animali non stanno più bene perché non sono nel loro *habitat*.

Arnaudo insiste che tutto questo è "contronatura":

se io ho un appezzamento di 20 ettari, 50 ettari recintati, la vacca fa un giro, quando capisce che i confini sono quelli che sono, lei si mette a pascolare, si corica, fa quello che deve fare nel suo mondo. Ma se io quella vacca la sera la ammasso, la

chiudo in una baracca, quando avrebbe invece bisogno, per esempio, di 10 metri quadrati per riposare, e io la metto in 2 metri quadrati, lei passa la notte in piedi; alla mattina queste vacche saranno stanche e invece di pascolare dovranno riposare, perché non si saranno coricate. È lì che nasce la competizione: quando c'è estensione non vedi mai nessun animale che si incorna. La competizione nasce quando metti gli animali in un punto pericoloso o in un punto troppo stretto [...] Gli animali che si vedono chiusi sviluppano delle forme di competizione che non sono cose da poco.

Ancora relativamente alla tutela dell'ambiente il mio informatore ha poi parlato del Piano Pastorale Aziendale (PPA), a cui egli partecipa, «uno strumento professionale che definisce i criteri e il percorso tecnico da seguire per la corretta gestione di una superficie a prevalente utilizzazione pascoliva» il cui obiettivo è «la gestione delle risorse pastorali di un alpeggio per la loro conservazione e valorizzazione produttiva, ambientale, paesaggistica e fruitiva»⁹. L'allevatore sceglie un agronomo che conosce bene il territorio, insieme analizzano nel dettaglio le risorse vegetazionali dell'alpeggio, valutano le potenzialità pastorali, evidenziando le corrette scelte gestionali e le relative motivazioni in un'ottica di miglioramento e/o conservazione delle risorse pascolive. Afferma Arnaudo che «se l'alpeggio è ben gestito, negli anni la qualità delle erbe tende a migliorare: certe erbe povere, strane che non valgono o valgono poco tendono a sparire e vengono sostituite da altre con valori foraggieri migliori, con positive ricadute sul benessere delle mucche».

3. *Sfide*

La pratica della transumanza permette l'uso ottimale delle risorse naturali, riducendo il rischio di sovrapascolamento e garantendo la sopravvivenza degli animali durante tutto l'anno. I movimenti stagionali consentono una rotazione naturale delle aree di pascolo, promuovendo la salute del suolo e la crescita vegetale. Tuttavia, con l'evolversi delle condizioni economiche e sociali, la transumanza ha dovuto adattarsi, affrontando sfide come la competizione con l'agricoltura intensiva, la perdita di terreni pastorali e l'allevamento stanziale, che spesso ricevono maggiori sussidi e supporto dalle politiche agricole nazionali ed europee. Se si considerano poi il cambiamento climatico, il quale ha determinato alterazioni nei modelli meteorologici, con inverni più rigidi ed estati più calde,

⁹ Cfr. il sito www.regioneapiemonte.it (ultima consultazione 22.10.2024).

che influenzano la disponibilità di risorse idriche e di pascoli, e le nuove politiche agricole che la mettono a rischio. Le comunità che praticano la transumanza spesso sviluppano strategie per adattarsi ai cambiamenti climatici, come la selezione di razze animali resistenti e la gestione oculata delle risorse idriche. Inoltre l'espansione delle aree urbane e delle infrastrutture riduce la disponibilità di pascoli e interrompe i tradizionali percorsi migratori dei pastori. In molte regioni la pressione per utilizzare il terreno per scopi agricoli o industriali ha portato alla riduzione delle terre destinate alla pastorizia.

Sono da tenere in conto anche le politiche di gestione del territorio che possono limitare l'accesso ai pascoli e alle risorse necessarie per la transumanza. La regolamentazione dell'uso del suolo, le tasse e altre misure economiche possono costituire ulteriori ostacoli. Il futuro della transumanza dipenderà dalla capacità degli allevatori di bilanciare tradizione e innovazione: diverse comunità pastorali hanno iniziato ad usare nuove tecnologie, come sistemi di monitoraggio satellitare e GPS che aiutano i pastori a pianificare i loro movimenti e a gestire meglio le risorse disponibili.

La transumanza ha un impatto significativo sull'ambiente, contribuendo a modellare il paesaggio montano, creando una relazione profonda tra cultura e ambiente. Se la sua ricaduta deve essere analizzata considerando il riscaldamento globale e la necessità di fornire prodotti animali a una popolazione mondiale in crescita, questa è però diversa in contesti ambientali differenti. Per quanto concerne i sistemi di allevamento tradizionali nelle Alpi, questi erano per lo più basati sulla fruizione di prati e pascoli e, oltre a latte e carne, producevano anche altre fondamentali esternalità positive e servizi ecosistemici, come la conservazione delle risorse genetiche, la regolazione dei flussi idrici, l'impollinazione, la regolazione del clima, la manutenzione del paesaggio, la ricreazione e l'ecoturismo e il patrimonio culturale. Negli ultimi decenni, l'allevamento di montagna, rappresentato principalmente dai bovini da latte, è stato interessato da una drastica riduzione delle aziende agricole, da un forte aumento dei capi per azienda, da un incremento dei sistemi di produzione al chiuso, da un uso più estensivo di razze bovine specializzate non autoctone e da un crescente utilizzo di concentrati extra-aziendali invece di prati e pascoli per l'alimentazione (cfr. BATTAGLINI *et al.* 2014). Le pratiche di conservazione dei sistemi pastorali delle aree montane

are crucial to maintaining ecosystems characterised by high biodiversity, as demonstrated by mixed livestock systems based on traditional pasture and forage, which are still present in a number of semi-natural habitats in Europe. Encouraging the development of these systems will allow activities linked to livestock production and provide different externalities and ecosystems, thereby supporting the environment-supporting programmatic indications of the future Common Agricultural Policy (*Ivi*: 438).

Quando praticata in modo sostenibile, la transumanza può concorrere alla conservazione della biodiversità e alla gestione sostenibile dei pascoli. Tuttavia, il suo abbandono in alcune regioni ha portato a problemi come l'invasione di specie arbustive e la perdita di *habitat* aperti. La gestione attenta e sostenibile delle risorse pastorali è quindi cruciale per mantenere l'equilibrio ecologico.

La conservazione delle tradizioni culturali legate alla transumanza è fondamentale per garantire la continuità di questa pratica: iniziative di educazione e sensibilizzazione sono essenziali per trasmettere alle nuove generazioni la sua importanza. Programmi educativi nelle scuole, documentari e progetti di ricerca possono contribuire a mantenerne viva la memoria storica e culturale. Inoltre la promozione della transumanza come patrimonio culturale immateriale può favorire l'agnizione e il supporto a livello nazionale e internazionale. Il riconoscimento UNESCO della transumanza italiana è un esempio di come la valorizzazione culturale possa contribuire alla preservazione della pratica.

Tralasciando consapevolmente la dimensione economica della transumanza – i suoi prodotti, come formaggi e carne di alta qualità, possono sostenere l'economia locale, promuovendo pratiche agricole sostenibili – un'ultima nota riguarda il riverbero di tale pratica nel settore turistico. Negli ultimi anni molte regioni montane hanno sviluppato un turismo basato sulla transumanza, attirando visitatori interessati a esperienze "autentiche" e alla cultura locale. «C'è sempre più interesse anche a livello turistico per queste cose, il problema è che siamo due mondi un po' diversi e noi per lavorare nei nostri campi abbiamo bisogno di tranquillità, non possiamo avere tutti i giorni persone che vogliono girare in mezzo, disturbano. Però c'è sempre più gente che chiede notizie, informazioni sul nostro mondo», afferma Giorgio Arnaudo. In alcune regioni è possibile praticare trekking lungo le vie percorse dai pastori, accompagnati da guide ambientaliste con competenze della cultura locale, e con soste ristorative nei borghi: ad esempio i tratturi di Abruzzo e Molise offrono itinerari unici. Prendendo spunto dall'eredità lasciata dai pastori transumanti, e in particolare dalle loro capanne «ricavate dal pendio della montagna e coperte da legno e paglia» (GOLLO 2024: 60), uno studio di progettazione di Garessio, Officina82, ha progettato delle StarsBox offrendo esperienze di soggiorno nella natura e in un'atmosfera che rimanda al passato agro-pastorale della Valle Tanaro. In Valle d'Aosta la battaglia delle regine occupa un posto privilegiato nelle politiche di sviluppo del territorio e di promozione turistica e in generale rientra in quell'asset che si definisce turismo esperienziale, che attraverso *tour* culturali, attività naturalistiche o sportive, scoperta delle proprie radici e laboratori artigianali propone ai turisti di immergersi in momenti di vita quotidiana cercando di trasmettere in tal modo le peculiarità del territorio.

Bibliografia

- BALLACCHINO K./BINDI L. (a cura di) (2017), *Cammini di uomini, cammini di animali. Transumanze, pastoralismi e patrimoni bio-culturali*, Campobasso, Campobasso, Il Bene Comune Edizioni.
- BATTAGLINI L. (2019), *Transumanza in Piemonte: un'opportunità multifunzionale?*, in CORTI M. (a cura di) (2019), *La transumanza tra storia e presente*, Bergamo, Edizioni Festival Pastoralismo, pp. 220-230.
- BATTAGLINI L./BOVOLENTA S./GUSMEROLI F./SALVADOR S./STURARO E. (2014), *Environmental Sustainability of Alpine Livestock Farms*, in «Italian Journal of Animal Science», 13(2) [consultabile al sito <https://doi.org/10.4081/ijas.2014.3155>].
- BINDI L. (a cura di) (2020), *Le vie della transumanza. Un patrimonio bio-culturale per la rigenerazione territoriale*, Campobasso, Palladino.
- BONATO L. (2017), *Antropologia della festa. Vecchie logiche per nuove performance*, Milano, FrancoAngeli.
- BONATO L. (2021), *Transumanza alpina e rituali comunitari: la bataille des reines*, in BASSO E. (a cura di), *All'incrocio di due mondi. Comunità, ambiente, culture, tradizioni delle valli alpine dal versante padano a quello elvetico*, Cherasco, Centro Internazionale di Studi sugli Insediamenti Medievali, pp. 277-290.
- BRAVO G.L. (2013), *Italiani all'alba del nuovo millennio*, Milano, FrancoAngeli.
- COMENTALE M.V. (2022), *Greggi e pastori in festa: la turniata di san Vito, un'analisi antropologica*, tesi di laurea, Università di Torino, Dipartimento Culture, Politica e Società.
- CORTI M. (a cura di) (2019), *La transumanza tra storia e presente*, Bergamo, Edizioni Festival Pastoralismo.
- CUMINOTTO D. (2005), *La battaglia delle regine: aspetti di tauromachia in Piemonte e Valle d'Aosta*, tesi di laurea Università di Torino, Facoltà di Lingue e Letterature Straniere.
- GENOVESE D./BATTAGLINI L. (2021), *La percezione conflittuale del paesaggio nella pratica del pascolo vagante in Piemonte: un giuoco di ruolo come strumento di analisi*, in CASTIGLIONI B./PUTTILLI M./TANCA M. (a cura di), *Oltre la convenzione: pensare, studiare, costruire il paesaggio vent'anni dopo*, Firenze, Società di Studi Geografici, pp. 220-230.
- GIARDELLI P. (1997), *Santi e diavoli. Le tradizioni popolari valdostane*, Genova, Sagep.
- GIGLIO P. (2019), *Etnografia visiva di un rituale comunitario nelle Alpi occidentali*, tesi di laurea, Università di Torino, Dipartimento di Culture, Politica e Società.
- GOLLO A. (2024), *Oltre i margini: suggestioni antropologiche dalla Valle Tanaro*, in «I quaderni di Alpivive», 0, pp. 57-62.
- GRIMALDI P. (1996), *Tempi grassi tempi magri*, Torino, Omega.
- KILANI M. (1997), *L'invenzione dell'altro. Saggi sul discorso antropologico*, Bari, Dedalo, trad. it. di *L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique*, Lausanne, Payot, 1994.

ALESSANDRO CROSETTI

Università degli Studi di Torino (CSSAAO)

prof.a.crosetti@gmail.com

Transumanza e cultura immateriale

Summary: 1. *The mountains and the challenging issues of valorization and sustainability*; 2. *Origins, nature, and legal aspects of transhumance in the context of the mountain environment*; 3. *Transhumance as an intangible cultural asset: evolution of domestic law and the recent recognition of UNESCO*; 4. *The mountain pasture as a landing point for transhumance: the various legal models of organization and management*; 5. *The importance of transhumance and its positive effects of environmental sustainability in mountain areas*.

Keywords: *transhumance; mountains; valorization; sustainability; intangible cultural heritage; law*.

1. *La montagna e i difficili problemi di valorizzazione e di sostenibilità*

Le aree montane (ma anche le zone collinari), da tempo, registrano gravi problemi e squilibri di carattere economico e sociale rispetto ai territori non montani. Le cause di questi problemi hanno origini lontane, ma si sono acuite dopo il secondo conflitto mondiale e sono principalmente riconducibili all'esodo e relativo abbandono e spopolamento delle c.d. "terre alte", con il progressivo impoverimento demografico e relative diseconomie¹. Il constatato declino delle

¹ Su tale fenomeno rimangono importanti i dati e le conclusioni dell'inchiesta del Comitato della geografia e dell'Istituto Nazionale di economia agraria: INEA, *Lo spopolamento montano in Italia*, 8 voll., Roma, 1932-38; nonché M. FULCHERI, *Lo spopolamento delle valli*, Ufficio della Montagna, Cuneo, 1930; R. TONIOLO, *Per uno studio sistematico delle vallate italiane*, in *Atti del XI congresso geografico italiano*, Napoli, 1930, vol. II; S. JACINI, *Nuovi lineamenti di una politica dell'emigrazione*, in *Idea*, 1945, I, n. 1, pp. 6 e ss.; S. SORGNONI, *Ripercussioni demografiche e sociali della emigrazione italiana*, in *Prev. soc.*, 1956, pp. 1273 e ss.; v. inoltre C. BARBERIS, *L'esodo: conseguenze demografiche e sociali*, in *L'esodo rurale e lo spopolamento della montagna nella società contemporanea. Atti del convegno italo-svizzero*, Roma, UNESCO, 24-25 maggio 1965, Milano, 1966, pp. 25 e ss.; G. TAGLIACARNE, *Spopolamento montano ed esodo rurale: misure e prospettive*, *ivi*, 6 e ss.; tra i giuristi, con particolare attenzione, S. CASSESE, *Aspetti giuridici della legislazione sulla montagna*, in *L'esodo rurale e lo spopolamento della montagna nella società contemporanea*, Milano, 1966; E. MARTINENGO, *Montagna oggi e domani*, Torino, 1968; nonché

zone montane, generalmente collegato a quello demografico, è stato assunto come specchio della marginalità economico-sociale di quei territori. Tale declino è venuto assumendo espressioni specifiche anche nel regresso delle attività produttive, specie quelle agro-silvo-pastorali, con conseguente impoverimento del tessuto sociale mettendo a nudo una grave crisi di civiltà e di identità².

A fronte di questo quadro alquanto negativo e desolante, da sempre, resistono strumenti e attività che, a vario titolo, continuano a fare “vivere” le zone montane e a costituire veicoli per lo sviluppo di economie non solo a valenza meramente interna ma anche a valenza culturale, ambientale e paesaggistica.

Questi strumenti secolari di sostegno e valorizzazione della economia montana sono la *transumanza* e l'*alpeggio* che sono stati studiati principalmente quali attività agro-zootecniche ma, come tutte le attività umane, sono caratterizzati anche da regole e principi giuridici con sottese valenze sociali, antropologiche e culturali.

2. *Origini, natura e profili giuridici della transumanza nel contesto dell'ambiente montano*

L'*alpeggio* è solitamente considerato come l'attività agro-zootecnica che viene svolta in montagna durante i mesi estivi. La nozione non va confusa con il termine *malga* o *alpe*, che sta, invece, a significare l'insieme dei fattori produttivi, fissi

gli Atti del Convegno internazionale Cuneo 1-3 giugno 1984 su *Migrazioni attraverso le Alpi occidentali*, Regione Piemonte, 1988 con vari contributi. Un quadro statistico desolante dello spopolamento delle aree montane, ancorché datato e riferito agli anni 1910-1961 si trova in M. TOFANI, *L'ambiente economico e sociale*, nel volume *L'Italia forestale nel centenario della fondazione della scuola di Vallombrosa*, Accademia Italiana di Scienze forestali, Firenze, 1970; per dati più aggiornati *Convenzione delle Alpi* (a cura di), *Cambiamenti demografici nelle Alpi. Relazione sullo stato delle Alpi*, Innsbruck, 2015, Segretariato permanente della Convenzione delle Alpi.

² Sulle problematiche presenti nelle zone montane e sulle ricadute e relativi profili giuridici, sin dalle previsioni contenute nell'art. 44 della Costituzione, a mero titolo indicativo: già C. DESIDERI, *Montagna*, in *Enc. dir.*, Milano, 1970, XXVI, pp. 883 e ss.; E. FAVARA, *Territori montani*, in *Nov. Dig. it.*, Torino, 1974, XIX, pp. 176 ss; quindi F. MERLONI, *Montagna*, in *Enc. giur. Treccani*, Roma, 1990, XX, *ad vocem*; M. TAMPONI, *Zone montane (proprietà delle)*, in *Enc. giur. Treccani. Aggiorn.*, Roma, 1995, pp. 5 e ss.; nonché A. CROSETTI, *Il difficile governo dei territori montani in Italia: percorsi e sviluppi normativi*, in *Riv. giur. ed.*, 2017, 4, pp. 177-220; per i profili antropologici, a vario titolo: P.P. VIAZZO, *Comunità alpine. Ambiente, popolazione, struttura sociale nelle Alpi dal XVI secolo a oggi*, Bologna, Il Mulino, 1990; C. ARNOLDI, *Tristi montagne. Guida ai malesseri alpini*, Scarmagno, 2006; per altri profili problematici delle aree montane già R. ALMAGIÀ, *Montagna*, in *Enc. it. Treccani*, Roma, 1934, XXIII, pp. 711 ss.

e/o mobili, in cui avviene l'attività di monticazione, cioè l'inizio della *transumanza*: fabbricati, terreni, attrezzature, animali, lavorazione dei prodotti. La transumanza è, in effetti, un'attività diversa in quanto strumentale e servente all'alpeggio (v. *infra*).

Come noto, la transumanza³ è una forma di pastorizia caratterizzata dalla migrazione stagionale delle greggi, delle mandrie e dei pastori che si spostano da pascoli situati in zone collinari o montane verso quelli delle pianure (nella stagione invernale) o viceversa (nella stagione estiva) percorrendo le vie naturali dei c.d. *tratturi*⁴.

Tale processo è scandito da spostamenti dettati da antiche regole, non solo consuetudinarie, ma anche da precise esigenze stagionali e climatiche. Per descrivere le fasi in cui si compiono gli spostamenti che danno luogo alla transumanza, vengono generalmente utilizzati i termini di *monticazione* e *demonticazione* (di chiara matrice etimologica riferita alla montagna). Con il termine *monticazione*, parola che deriva dal verbo *monticare*, si indica la fase iniziale della transumanza che si compie nel periodo primaverile, quando avviene il trasferimento degli armenti e dei pastori dalle zone di pianura (di ricovero invernale) ai pascoli di alta quota dove ha inizio l'alpeggio (v. *infra*). Con *demonticazione* si definisce il successivo trasferimento inverso che, nel periodo autunnale, riporta gli animali dai pascoli in quota a quelli di pianura nella fase successiva al periodo estivo dell'alpeggio.

Tale usanza è antichissima⁵, nei secoli passati, aveva pesantemente condizionato la vita dei pastori che non potevano contare sulla presenza di strutture tipiche dell'allevamento moderno, quali la stalla e gli impianti di foraggiatura, mungitura

³ Il termine transumanza, sotto il profilo etimologico, deriva dal verbo *transumare*, ossia "attraversare", "transitare sul suolo". Il verbo è costituito con l'accostamento del prefisso latino *trans* nel significato di "al di là" "attraverso" e della parola latina *humus* che vuol dire "suolo/terreno". V. voce *Transumanza*, in *Vocabolario Treccani on line*.

⁴ Si possono distinguere due grandi tipi di transumanza quella orizzontale, in regioni piane o pianeggianti, e quella verticale, tipica delle regioni montane.

⁵ Affonda le sue radici nella preistoria ed è diffusa in tutto il mondo. Ne abbiamo riprova in numerose incisioni rupestri presenti nel nostro arco alpino dalla Valcamonica alle Alpi Marittime nella zona del Monte Bego con raffigurazioni di armenti (sia bovini che caprini) e di recinti per il ricovero. Nella letteratura antica ci sono espliciti riferimenti già in Marco Terenzio Varrone (georgico latino del I secolo a.C. nella sua opera didascalica *De re rustica*) che riferisce già l'usanza di portare le greggi di pecore dalla Puglia verso il Sannio durante il periodo estivo per evidente convenienza dei pascoli. Anche Virgilio nelle *Georgiche*, Plinio il Giovane e Columella hanno rilevato la descrizione di pastori che conducevano greggi di pecore in pascoli molto distanti. Ulteriori dati in G. LUZZATO, *Pastorizia*, in *Enc. it. Treccani*, Roma, 1935, XXVI, pp. 485 e ss.; cui *adde* A. SALTINI, *Storia delle scienze agrarie*, Roma, 1984, vol. I, pp. 101-118.

e refrigerazione del latte. Ancora oggi gli armenti vivono in genere all'aperto in appositi recinti (chiamati stazzi e anche *gias*, dal latino per 'giacere', e *vastere*), i pastori un tempo soggiornavano in dimore rustiche attualmente in strutture più confortevoli.

In Italia questa antica usanza ha contrassegnato importanti percorsi, nel corso del tempo collaudati, costituiti da una rete di trame viarie denominati "tratturi"⁶ che hanno finito per diventare noti strumenti di collegamento tra montagna e pianura e tra le diverse vallate.

La transumanza anche oggi è diffusamente presente sia in tutto l'arco alpino che in quello appenninico ed è retta ancora attualmente da regole consuetudinarie dettate essenzialmente e principalmente da esigenze climatiche e stagionali⁷.

⁶ I tratturi erano inizialmente sentieri assai larghi, forgiati dal progressivo passaggio delle mandrie che seguivano le curve di livello sfruttando le pendenze più lievi. Vi erano poi delle diramazioni longitudinali (i tratturelli) e trasversali (i bracci). Il viaggio durava diversi giorni, anzi la monticazione eran tarata sui tempi di scioglimento delle nevi e sulla disponibilità della nascita di nuova erba primaverile molto apprezzata per le qualità organolettiche per la produzione casearia. Ai pastori erano ben note soste in luoghi prestabiliti, noti come riposi o "stazioni di posta". Ulteriori riferimenti in A. PELLICANO, *Geografia e storia dei tratturi del Mezzogiorno. Ipotesi di recupero funzionale di una risorsa antica*, Aracne, 2007, pp. 20 e ss.

⁷ Gli usi e le consuetudini, intesi quali comportamento uniforme e costante, praticato nella diffusa convinzione che corrisponda ad un obbligo giuridico, hanno, da sempre, avuto rilevanza nelle fonti della regolamentazione di comportamenti locali. A tale rilevanza, non solo nel diritto privato, ma segnatamente anche nel diritto pubblico hanno dedicato attenzione importanti contributi, tra i molti: v. già A. LONGO, *Della consuetudine come fonte di diritto pubblico*, Palermo, 1892; O. RANELLETTI, *La consuetudine come fonte del diritto pubblico interno*, in *Riv. dir. pubbl.*, 1913, V, pp. 30 e ss.; M. REGLADE, *Le coutume en droit public international*, Bordeaux, 1919; quindi N. BOBBIO, *La consuetudine come fatto normativo*, Padova, 1942; G. MIELE, *Profilo della consuetudine nel sistema delle fonti del diritto interno*, in *Stato e diritto*, 1943, pp. 20 e ss.; S. ROMANO, *Consuetudine*, in *Frammenti di un dizionario giuridico*, Milano, 1946, *ad vocem*; M. S. GIANNINI, *Sulla consuetudine*, in *Riv. int. fil. dir.*, 1947, pp. 10 e ss.; MORI-CHECCUCCI, *Gli usi normativi*, Milano, 1948; G. FERRARI, *Introduzione ad uno studio sul diritto pubblico consuetudinario*, Milano, 1950; per i profili privatistici: E. BALOSSINI, *Consuetudini, usi, pratiche e regole del costume*, Milano, 1958; Id., *La rilevanza giuridica delle regole sociali*, Milano, 1965; A. PAVONE LA ROSA, *Consuetudine (usi normativi e negoziali)*, in *Enc. dir.*, Milano, 1961, IX, pp. 513 e ss.; C. ESPOSITO, *Consuetudine*, *ivi*, IX, pp. 472 e ss.; L. BOBBIO, *Consuetudine*, *ivi*, IX, pp. 426 ss.; C. E. BALOSSINI, *Usi (teoria degli)*, in *Noviss. Dig. it.*, Torino, 1975, XX, pp. 200 e ss.; A. PIZZORUSSO, *Consuetudine*, in *Enc. giur. Treccani*, Roma, 1988, VIII, *ad vocem.*; da ultimo G. DE MURO, *Consuetudine*, in *Dizionario di diritto pubblico* diretto da S. CASSESE, Milano, 2006, II, pp. 1363 ss. Per un riscontro di tali profili consuetudinari nell'alpeggio v. già G. PESCE, *I contratti consuetudinari per l'alpeggio o del bestiame sul Monte Baldo*, in *Arch. Vittorio Scialoja*, 1937, IV, pp. 52 e ss.

Come sempre nel mondo e nel mercato giuridico il *termine*, inteso quale momento del tempo, dal quale cominciano a verificarsi, o fino al quale durano, gli effetti di un negozio giuridico ha enorme rilevanza⁸, ciò in quanto talvolta il termine è concepito come la fissazione di un limite nel tempo da cui si fanno dipendere gli effetti di un negozio (durata ed estinzione di un diritto che sorge dal negozio); altre volte esso è soltanto lo strumento per fissare nel tempo il momento di adempimento o dell'esercizio di un diritto. Entrambe queste circostanze sono presenti nella vicenda della transumanza. Secondo tali regole consuetudinarie la transumanza ha, in genere, inizio il 15 giugno (festa di San Bernardo) e si conclude il 29 di settembre (festa di san Michele) eventi denominati nel patois valdostano *enarpa* e *desarpa* o in francese *inalpe* e *desalpe* per indicare l'ascesa e la discesa all'alpeggio⁹.

È appena il caso di evidenziare che queste due date coincidono con rilevanti fatti climatici, l'inizio della stagione estiva e l'inizio della stagione autunnale con palesi ripercussioni sulle condizioni ottimali per l'alpeggio delle mandrie.

Oltremodo originali e significative dei rapporti nel mondo agrario e contadino, storicamente e tradizionalmente contrassegnati dal modello del *baratto* e della *permuta*¹⁰, sono sempre state le regole consuetudinarie presenti nella demonticazione. L'abbandono dei pascoli di alta montagna e la discesa in bassa valle e/o in pianura è regolato da patti consuetudinari secondo i quali il ricovero invernale delle mandrie e la relativa ospitalità con il fieno veniva barattata con la cessione del letame (segnatamente di pecora ma non solo) considerato un ottimo concime per i campi. Altra forma di accordo pattizio tra la cascina ospitante ed il pastore del gregge (anche per evitare possibili conflitti) è stato l'istituto del *compascolo*

⁸ Sulla rilevanza del termine temporale nel negozio giuridico a vario titolo: già L. RAMPONI, *La determinazione del tempo nei contratti*, in *Arch. giur.*, 1890; quindi E. RUSSO, *Il termine nel negozio giuridico*, Milano, 1973; E. SARACINI, *Il termine e le sue funzioni*, Milano, 1979.

⁹ Così nella letteratura francese: J. C. DUCLOS, *La transhumance, modèle de complémentarité entre la montagne et la plaine*, in *Histoire des Alpes*, 1998, 3, pp. 179-187.

¹⁰ Come ben noto nella sua struttura essenziale, che non si differenzia dalla tradizionale permuta, il baratto è il contratto (anche solo verbale) a prestazioni corrispettive a titolo oneroso, consensuale, commutativo di natura traslativa ed avente ad oggetto la fornitura di beni o servizi a fronte della corresponsione di altri beni o servizi. Più propriamente nel baratto si ha lo scambio tra cosa e cosa, cioè tra bene di natura ed altro bene di natura. V. art. 1552 c.c. in dottrina per tutti v. A. TRABUCCHI, *Istituzioni di diritto civile*, XX ediz. Padova, 1988, pp. 756 e ss.; per dati sull'utilizzo anche risalenti: F. GIANNATASIO, *Permuta (dir. vigente)*, in *Nov. Dig. it.*, Torino, 1965, XII, pp. 996 ss.; G. RICCA, *Permuta (Dir. privato)*, in *Enc. dir.*, Milano, 1983, XXXIII, pp. 125 e ss.; O. CAGNASSO, *Permuta*, in *Trattato di dir. civ.*, a cura di Rescigno, Torino, 1984, XI, tomo, III, pp. 381 e ss. ed *ivi* per ulteriori richiami bibliografici. L'istituto è stato da sempre oltremodo utilizzato nei rapporti negoziali tradizionali del mondo agricolo e contadino.

denominato anche *pascipascolo*, che poteva ammettere il libero pascolo delle rispettive greggi su specifiche porzioni di terreno messe in comune¹¹ e che ne consentiva una forma indiretta di concimazione¹².

Attraverso questi modelli, giuridici di tipo *pattizio*¹³, la transumanza ha, da sempre, rappresentato una rilevante pratica nell'economia, non solo montana ma anche di pianura, con positivi impatti nelle dinamiche sociali delle popolazioni, lasciando una traccia profonda nel paesaggio e nella biodiversità¹⁴. Tale aspetto positivo non è tuttavia l'unico e nei tempi recenti la transumanza è venuta ad arricchirsi anche di valenze culturali e tradizionali, anche tramite celebrazioni quali la *festa della transumanza*, ormai diffusamente presente al rientro dall'alpe.

¹¹ L'istituto del compascolo, di origini antichissime, era già ben noto nel diritto romano, inteso come rapporto di diritto privato che si stabiliva quando due soggetti potevano esercitare un diritto di pascolo su un terreno comune perché potesse servire al bestiame di entrambi i fondi (*Dig.*, VIII, 5 cfr. B. BRUGI, *Dei pascoli comuni nel diritto romano, germanico e italiano*, in appendice al *Commentario delle Pandette* di F. GLUCK, Milano, 1900, pp. 307 e ss.). Il pascolo reciproco o compascolo nel diritto moderno è una forma di comunione di erbe da pascolo fra proprietari (o affittuari) di un fondo nella stessa zona, per cui a ciascuno di essi è consentito liberamente il pascolo del proprio bestiame sul fondo altrui per il tempo in cui i fondi non sono coltivati (sulla diffusione di tale modello contrattuale nel mondo agrario v. già F. BASSANELLI, *Affitto e contratto di pascolo*, in *Riv. dir. agr.*, 1942, II, pp. 27 e ss.; C. FRASSOLDATI, *Erbe per il pascolo*, in *Nov. Dig. it.*, Torino, 1960, VI, pp. 649 e ss.; F. COLASURDO, *Natura giuridica del contratto di pascipascolo*, in *Giur. agr. it.*, 1965, pp. 140 e ss.; A. MOSCHELLA, *Pascipascolo*, in *Enc. dir.*, Milano, 1982, XXX, pp. 27 e ss.). Il modello è quello esattamente utilizzato dai pastori nel periodo invernale della monticazione in pianura.

¹² L'effetto positivo del pascolo era ed è esplicito nel fatto che le deiezioni caprine (letame o liquami), possono fornire molti macro e micro elementi positivi per la coltivazione dei terreni agricoli, segnatamente azoto utile per la crescita delle piante.

¹³ Il diritto pattizio è l'incontro delle volontà di uno o più soggetti volto a regolare una determinata sfera di rapporti giuridici ma anche economici, già presente fin dal diritto romano (cfr. G. MANENTI, *Contributo alla teoria generale dei pacta*, in *Studi senesi*, VII-VIII, (1890-91), pp. 20 e ss.; G. PATURINI, *Pactes et contracts*, in *Rev. gen. du droit*, XXXVII-XL, 1913-16; P. BONFANTE, *Sui contractus e sui pacta*, in *Scritti giuridici*, Torino, 1924, III, pp. 135 e ss.). Nei giuristi è consolidata la distinzione dal diritto consuetudinario che, a differenza del diritto dei patti, ha carattere cedevole. Molta incidenza su tali accordi pattizi, come dianzi rilevato, hanno gli usi locali, che, anche in deroga alla tipicità dei contratti agrari (già sostenuta in passato da G. CARRARA, *I contratti agrari*, in *Trattato di dir. priv.*, a cura di F. VASSALLI, Torino, 1959), tanto da portare a compilare una *Raccolta sistematica degli usi agrari*, a cura di A. CARROZZA - E. BASSANELLI, Bologna, 1985.

¹⁴ A riprova di tale rilevanza nell'economia e nella società, è stato calcolato che, nella metà del XV secolo, non meno di tre milioni di ovini e tremila pastori percorressero annualmente i tratturi e che l'impatto che la pastorizia esercitava era tale da fornire sussistenza, direttamente o indirettamente, a metà della popolazione abruzzese, cfr. L. PICCIONI, *La transumanza nell'Abruzzo montano tra Seicento e Settecento*, Cerchio, L'Aquila, 1997, pp. 30 e ss.

La rilevanza di questi profili è stata da tempo percepita e recepita nel processo di affermazione dell'esistenza di tali valori culturali fin dalla Convenzione UNESCO sul *Patrimonio culturale mondiale*, adottata a Parigi il 16 novembre 1972, nella quale è stato evidenziato che il patrimonio culturale e naturale, rappresenta il punto di riferimento, l'identità di un popolo e costituisce l'eredità del passato da trasmettere alle generazioni future¹⁵. Come noto, infatti, tale Convenzione, all'art. 1, ha considerato il *patrimonio culturale e ambientale* come «creazione congiunta dell'uomo e della natura» e quale «combinazione dell'ambiente naturale con le esigenze culturali, economiche e sociali» e come tale «un legame tra il nostro passato, ciò che siamo ora e ciò che passeremo alle generazioni future». L'affermazione di tali principi e linee guida, anche per l'autorevolezza della stessa UNESCO nel contesto internazionale¹⁶, ha avuto una grande rilevanza anche con riferimento alla tutela e valorizzazione delle aree montane (v. *infra*).

3. *La transumanza come bene culturale immateriale: evoluzione del diritto interno ed il recente riconoscimento dell'UNESCO*

La transumanza ha, da sempre, contribuito a modellare ed arricchire le relazioni umane e a fecondare i rapporti tra persone, animali ed ecosistemi tra valli e pianure¹⁷. Tale processo ha comportato, nel corso del tempo, pratiche sociali

¹⁵ Per la rilevanza della Convenzione UNESCO del 1972 a tutela del patrimonio culturale e naturale mondiale v. W. CORTESE, *Il patrimonio culturale. Profili normativi*, Padova, 2007, p. 102 ss, e attualmente i diversi contributi della Giornata di studi di Roma del 13 settembre 2022 promossa dal CNR nel 50° della Convenzione ed il recente convegno, *Patrimonio dell'umanità. 50 anni dalla Convenzione Unesco: prospettive e riflessioni*, Bologna, 2022.

¹⁶ Sarà sufficiente sul ruolo e la rilevanza dell'UNESCO, quale organizzazione internazionale, rinviare a contributi specifici: già A. TAMBORRA, *UNESCO*, in *Enc. it. Treccani Appendice II*, Roma, 1949; G. THOMAS, *L'UNESCO*, Paris, 1952; ARSCOTT, *The U. N. Educational, Scientific and Cultural Organisation*, Manchester, 1957 ed ivi specifici riferimenti bibliografici; per il profili giuridici G. CANSACCHI, *UNESCO*, in *Nov. Dig. it.*, Torino, 1975, XX, pp. 5 ss.

¹⁷ La letteratura in argomento è ormai molto fitta, anche per i profili sociologici ed antropologici, v. a titolo meramente indicativo: per dati risalenti L. OLLIVERO, *Una consuetudine pastorizia delle Alpi piemontesi*, in *Archivio Vittorio Scialoja*, 1934, I, pp. 172 e ss.; N. TORTORELLI, *Pastorizia*, Roma, 1939; G. PULLÈ, *La pastorizia transumante nell'Italia centrale*, Milano, 1940; A. PRACCHI, *Il fenomeno della transumanza sul versante italiano delle Alpi*, Como, 1943; N. FRANCIOSA, *La transumanza nell'Appennino centro-meridionale*, Napoli, 1951; quindi: D. BARSANTI, *Allevamento e transumanza in Toscana. Pastori, bestiame e pascoli nei secoli XV-XIX*, Firenze, 1987; AA. VV., *Pecore. Percorsi di cultura alpina*, Torino, Museo della montagna, 1992; R. COLAPIETRA, *Transumanza e società*, L'Aquila, 1993; E. PETROCELLI (a cura di), *La civiltà della*

condivise e modelli comportamentali diffusi e partecipati contribuendo in questo a consolidare quella che nel linguaggio comune è conosciuta come “tradizione”¹⁸.

Prendersi cura e allevare animali, gestire terreni, foreste, pascoli e risorse idriche, collaudare percorsi ed affrontare i pericoli ed i disagi naturali, sono tutti fattori che hanno contribuito a costruire una “cultura” della transumanza con una rilevante ricaduta di carattere socio-economico nell’ambiente montano, che testimonia, oggi come ieri, un rapporto di equilibrio tra uomo e natura ed un uso sostenibile delle risorse naturali (v. *infra*).

I pastori transumanti sono venuti acquisendo un patrimonio conoscitivo straordinario, con una consapevolezza unica dell’ambiente montano, del suo rispetto, dell’equilibrio ecologico e dei cambiamenti climatici e dei vari aspetti agro-silvo-pastorali delle montagne.

La transumanza ha portato, infatti, all’affermazione di uno dei metodi di allevamento più sostenibili ed ecologici nel non sempre facile rapporto tra ambiente ed economia¹⁹.

La cultura della transumanza è venuta, nella sua evoluzione, elaborando e raffinando competenze specifiche relative ai vari tipi di produzione alimentare,

transumanza. Storia, cultura e valorizzazione dei tratturi e del mondo pastorale in Abruzzo, Molise, Puglia e Basilicata, Cosmo, 1999; M. AIME, S. ALLOVIO, P. P. VIAZZO, *Sapersi muovere. Pastori transumanti di Roaschia*, Roma, Maltemi, 2001; D. IVONE, *La transumanza. Pastori, greggi, tratturi*, Torino, 2002; L. VIERO, *La vera transumanza. Mondo della malga e altro*, Monselice, 2005; W. CAPEZZALI, *La transumanza nella storia e nella bibliografia*, in *Tratturi e transumanza: arte e cultura*, L’Aquila, 2008, 65 e ss.; da ultimi K. BALLACCHINO e L. BINDI (a cura di), *Cammini di uomini. Cammini di animali. Transumanze, pastoralismi e patrimoni bio-culturali*, Campobasso, Ed. Il bene comune, 2017; M. CORTI (a cura di), *La transumanza tra storia e presente. Studi sulla transumanza e l’alpeggio*, s.l., 2019; M. SENTIERI, *L’ultima transumanza. Dagli Appennini appunti per il domani*, Roma, Rubbettino, 2021.

¹⁸ Il termine deriva dal latino *traditio* dal verbo *tradere*: consegnare, trasmettere, antropologicamente intesa come la trasmissione nel tempo all’interno di un gruppo umano della memoria di eventi sociali, storici, economici, delle usanze, delle ritualità. Fin dall’inizio del Novecento studiosi come Giuseppe Pitrè, Ernesto de Martino, Alberto Maria Cirese hanno operato importanti ricerche su usi, costumi, dialetti, cultura materiale, consuetudini di diritto, pratiche religiose, canti, poesie, musiche, tradizioni orali e vari altri profili di quella che è comunemente percepita come “cultura popolare”. Oltremodo utile ancora lo studio di G. PITRÈ, *Bibliografia delle tradizioni popolari d’Italia*, Torino-Palermo, 1894; recentemente R. GUENON, *Scritti (1910-1938)*, A. GROSSATO (a cura di), *La tradizione e le tradizioni*, Edizioni Mediterranee, 2008.

¹⁹ Il difficile rapporto tra ambiente ed economia e la relativa sostenibilità è stato oggetto di puntuali contributi critici, tra i quali: G. PANELLA, *Economia e politiche dell’ambiente*, Roma, 2002; L. MUSU, *Introduzione all’economia dell’ambiente*, Bologna, 2003; G. BOLOGNA, *Manuale della sostenibilità*, Milano, 2005; M. FONTANA, *La valutazione economica dell’ambiente*, Milano, 2005; T. TIETENBERG, *Economia dell’ambiente*, Milano, 2006.

segnatamente nella produzione lattiero-casearia, con prodotti a denominazione di origine protetta e controllata²⁰.

Come spesso avviene nel mondo delle relazioni umane, l'inizio e la fine della transumanza sono progressivamente venute acquisendo una valenza sociale. Le festività di primavera ed autunno, che scandiscono i momenti del movimento stagionale delle mandrie, hanno costituito momenti di festa e di aggregazione. Questi momenti di condivisione hanno introdotto rituali e scambi di esperienze tra vecchie e nuove popolazioni, avvicinando il mondo della montagna a quello della pianura con positive ricadute generazionali. Tali forme culturali della transumanza sono state inizialmente ascritte nella categoria dei c.d. *beni demo-etno-antropologici*.

Con l'acronimo D.E.A. (già presente nelle edizioni del Testo unico dei beni culturali del 1999), sono stati tradizionalmente indicati quei beni, appartenenti al patrimonio culturale nazionale, che si distinguono per essere «legati alle culture locali ed alla vita della gente comune in quanto costituiscono espressione delle tradizioni oggetto di studio dell'antropologia». Invero, la categoria in questione riunisce tre ambiti disciplinari che, in Italia, erano rimasti divisi: la *demologia* comprensiva delle tradizioni popolari e del folklore, l'*etnologia* relativa allo studio dei costumi delle società extraeuropee e infine l'*antropologia* con più recente attenzione all'analisi delle invarianti dell'uomo e delle società complesse²¹.

Al di là delle distinzioni presenti all'interno delle specifiche discipline che si sono occupate di tali beni, si è progressivamente affermato un modo di intendere siffatta componente del patrimonio culturale quale *insieme*, ossia come complesso di eterogenei beni idonei a costituire oggetto di tutela da parte dell'ordinamento dei beni culturali in quanto, a prescindere dalla specificità delle diverse categorie, costituiscono tutti *espressione e testimonianza della cultura popolare e della vita della gente comune*, nei suoi più diversi aspetti: dai dialetti alla gastronomia, dall'artigianato agli stili di vita tradizionale familiare e comunitario, dagli oggetti

²⁰ Come ben evidenziato da M. AIME, *Alpeggi a fontina, alpeggi a toma: tra Valle d'Aosta e Alpi marittime*, in *La Ricerca Folkloristica*, 2001, n. 43, pp. 63-70. Tra i molti può essere citato il Castelmagno formaggio italiano di alpeggio di origine protetta (DOP) della Val Maira in Provincia di Cuneo. Su cui v. M. FERRARI, C. EANDI, E. BERNARDI, *Alla corte di Re Castelmagno*, Cuneo, 2000.

²¹ Sulla genesi ed evoluzione dei beni demo-etno-antropologici già A. M. CIRESE, *Le discipline demoetnoantropologiche in Italia*, Roma, 1991; per i profili giuridici: P. CLEMENTE-I. CANDELORO, *I beni culturali demo-etno-antropologici*, in *Manuale dei beni culturali*, a cura di N. ASSINI e P. FRANCALACCI, Padova, 2000, pp. 191 e ss.; nonché per un più ampio inquadramento A. CROSETTI, *I "beni demo-etno-antropologici": origine e parabola di una categoria di beni culturali*, in *Diritto e Società*, 2014 n. 2, pp. 355-388 ed ivi ulteriori riferimenti bibliografici.

di vita quotidiana alle pratiche simboliche, fino a giungere alle musiche, le danze, i giochi, le mitologie, i riti, le abitudini e le credenze popolari²². Già in questa primitiva plurivalenza di aspetti culturali, la transumanza si poneva a pieno titolo in questa categoria di beni proprio per le sue arcaiche e persistenti peculiarità.

Si tratta di una categoria di beni tutt'altro che unitaria, anzi assai ampia ed eterogenea, relativamente alla quale l'evoluzione del riferimento normativo non ha avuto una specifica e percepibile influenza in grado di determinare una significativa evoluzione nella problematica che ha riguardato il più generale problema della tutela dei beni culturali c.d. immateriali²³, in quanto non sempre dotati di un substrato materiale fisicamente percepibile, dall'inerenza ad una *res* che li renda, anche sul piano giuridico, concretamente tutelabili, conservabili, valorizzabili, fruibili da parte dell'intera collettività nazionale²⁴.

Ora, è emerso che molte delle espressioni della cultura popolare, delle tradizioni, delle manifestazioni dell'*ethnos*, sono suscettibili di divenire, e sovente divengono, prodotti materiali, aventi corporalità, che li rende idonei oggetti delle

²² Tali atteggiamenti e comportamenti hanno assunto rilevanza anche nella storia del *folclore* (dall'inglese *folk* e *lore* sapere, termine coniato nel 1840 dall'archeologo inglese W.J. Thoms) inteso come l'insieme delle tradizioni popolari di una regione, di un paese assai diffuse anche nel nostro Paese. Per tutti v. G. R. CORSO, *Folklore. Storia, oggetto, metodo, bibliografia*, Roma, 1923; segnatamente A. VAN GENNEP, *Le folclore*, Paris, 1923; G. TOSCHI, *Guida allo studio delle tradizioni popolari*, Torino, 1962, nonché *Il folclore. Tradizioni, vita e canti popolari*, Touring Club Italiano, 1967; più recentemente F. DEL, *Cultura popolare in Italia*, Bologna, 2018.

²³ Come noto i beni immateriali sono beni, per loro natura, che non presentano un'identificazione materiale, concreta e corporale, ma acquistano rilevanza per l'ordinamento giuridico in relazione all'applicazione concreta di essi, a cui viene riconosciuta tutela e legittimazione giuridica. Per la nozione di beni immateriali in generale nella dottrina v. per tutti v. P. TRIMARCHI, *Istituzioni di diritto privato*, Milano, 1995, X. ediz., 103 e ss.; nonché per dati risalenti già T. ASCARELLI, *Teoria della concorrenza e dei beni immateriali*, Milano, 1960; VOLTAGGIO LUCCHESI, *I beni immateriali*, Milano, 1962; M. ARE, *Beni immateriali*, in *Enc. dir.*, Milano, 1959, V, pp. 251 ss.; più recentemente D. MESSINETTI, *Beni immateriali*, in *Enc. giur. Treccani*, Roma, 1988, vol. V. pp. 1 e ss.

²⁴ Il modello sul quale si è fondato l'assetto della normativa italiana sui beni culturali (sin dalle leggi del 1939, per approdare al citato T.U. del 1999 e poi confluire nel Codice dei beni culturali del 2004-2006), è stato il criterio della *materialità*, nel quale è costante sia il riferimento ad un *substrato materiale*, alla necessaria presenza di una *res* che sia in grado di compenetrare e trasmettere quei valori di testimonianza avente valore di civiltà. Su tale criterio della c.d. "concezione reale". P.F., FERRI, *Beni culturali e ambientali nel diritto amministrativo*, in *Dig. (Disc. publ.)*, Torino, 1987, II, pp. 93 e ss. sottolineava che l'identità del bene culturale « è connessa ad un valore ideale che risulta profondamente compenetrato dall'elemento materiale»; sul processo evolutivo: E. FOLLIERI, *Il diritto dei beni culturali e del paesaggio, I Beni culturali*, Napoli, 2005, spec. p. 53; nonché A. CROSETTI. D. VAIANO, *Beni culturali e paesaggistici*, Torino, 2018, V. ediz. spec., p. 37.

funzioni di tutela e di valorizzazione ed offerta alla pubblica fruizione così come ormai acquisita nella normativa in materia di beni culturali. Nel caso della transumanza gli armenti e le mandrie costituiscono espressione di tale materialità.

La categoria dei beni in esame, può ritenersi caratterizzata, anzi, in prevalenza, da beni realmente e diffusamente immateriali: beni che, com'è stato esattamente avvertito «potrebbero dirsi “volatili”»: tradizioni, feste o spettacoli, cerimonie, riti, racconti, canti, che non sono né mobili né immobili, in quanto per poter essere fruiti devono essere “ri- eseguiti” o “rifatti”»²⁵. La periodicità stagionale della transumanza richiede esattamente questa “riproduzione” del rito tradizionale dell'andare e del ritornare dall'alpe.

Delle esigenze di riconoscimento e di tutela di tali beni culturali immateriali, la primitiva stesura del Codice dei beni culturali, nella originaria formulazione del 2004, non aveva ritenuto di doversi fare carico e ciò nonostante che la questione della tutela del *patrimonio culturale immateriale* fosse ormai all'attenzione anche dei più importanti organismi internazionali operanti nel settore.

A questo proposito non può essere sottaciuto come fosse stata da poco adottata una raccomandazione dell'UNESCO, in esito ad una tavola rotonda svoltasi sul tema a Torino nel marzo del 2001, che aveva auspicato la creazione di strumenti normativi internazionali finalizzati alla protezione giuridica di tale tipologia di beni, che pur nella loro immaterialità, devono ritenersi appartenere comunque al patrimonio culturale mondiale.

A tale raccomandazione, come noto, ha poi fatto seguito il 17 ottobre del 2003 la sottoscrizione a Parigi di una vera e propria Convenzione UNESCO per la *salvaguardia del patrimonio culturale immateriale*, cui è stata data esecuzione in Italia con la legge 27 settembre 2007 n. 167²⁶.

²⁵ In tal senso CIRESE, *Le discipline demoetnoantropologiche*, cit., pp. 20 e ss.

²⁶ Detta Convenzione ha assunto una importanza fondamentale ai fini di una effettiva evoluzione della problematica in questione, poiché in essa gli Stati contraenti «considerando la profonda interferenza fra il patrimonio culturale immateriale e il patrimonio culturale materiale», si sono detti «consapevoli della volontà universale e delle preoccupazioni comuni relative alla salvaguardia del patrimonio culturale immateriale dell'umanità». Essi, di conseguenza, «notando che tuttora non esiste alcun strumento per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale» sono addivenuti alla seguente definizione comprensiva di tale patrimonio: «le prassi, le rappresentazioni, le espressioni, le conoscenze, il know-how, come pure gli strumenti, gli oggetti, i manufatti e gli spazi culturali associati ad essi, che le comunità, i gruppi, gli individui riconoscono in quanto parte del loro patrimonio culturale...trasmesso di generazione in generazione... costantemente ricreato dalle comunità, dai gruppi in risposta al loro ambiente, alla loro interazione con la natura ed alla loro storia, dando loro un senso d'identità e di continuità». Su tale Convenzione, a titolo generale anche per le valenze antropologiche, M. CENTINI, *Il patrimonio immateriale dell'UNESCO. Cultura e tradizioni dell'umanità*, s.l., 2019, pp. 20 e ss.

In tale Convenzione veniva altresì precisato che il patrimonio culturale immateriale di cui sopra si manifesta, tra l'altro, nei seguenti settori: «tradizioni orali, ivi compreso il linguaggio; le arti dello spettacolo; le consuetudini sociali, gli eventi rituali e festivi; le cognizioni e le prassi relative alla natura e all'universo»²⁷.

Proprio per questi motivi, la transumanza è stata inserita nel 2019 dall'UNESCO nella lista del Patrimonio Culturale Immateriale che ne ha riconosciuto il valore della pratica sulla base di una candidatura transnazionale presentata da Italia, Austria e Grecia. L'UNESCO ha evidenziato l'importanza culturale di una tradizione che ha modellato le relazioni tra comunità e animali ed ecosistemi, dando origine a riti, feste e pratiche che costellano l'estate e l'autunno, testimonianza ricorrente di una pratica che si ripete da secoli con ciclicità delle stagioni in varie parti del mondo.

Come dianzi anticipato, la Convenzione UNESCO, in origine, disciplinava solo i beni culturali aventi il carattere della materialità, valorizzando e favorendo la diffusione dell'idea di un patrimonio culturale universale. Successivamente la nozione di bene culturale è stata ampliata includendo anche i beni immateriali espressivi di una «testimonianza materiale avente valore di civiltà», ovvero rappresentativa delle tradizioni orali, delle manifestazioni del folklore e, in generale, portatori di un valore culturale²⁸.

Il legislatore italiano ha preso atto delle innovazioni provenienti dalla Convenzione UNESCO del 2004 sui beni immateriali, provvedendo ad innovare la disciplina nella revisione del d.lgs. correttivo n. 62/2008 del Codice dei beni

²⁷ In relazione a tale definizione gli Stati firmatari hanno assunto formali impegni di salvaguardia e cooperazione, anche attraverso l'adozione di «misure volte a garantire la vitalità del patrimonio culturale immateriale, ivi compresa l'identificazione, la documentazione, la ricerca, la preservazione, la promozione, la valorizzazione, la trasmissione, in particolare attraverso un'educazione formale ed informale.

²⁸ Per la evoluzione della nozione di bene culturale anche in senso immateriale: già M. S. GIANNINI, *I beni culturali*, in *Riv. trim. dir. pubbl.*, 1976, pp. 3 e ss.; T. ALIBRANDI-P. FERRI, *I beni culturali e ambientali*, Milano, 2001, pp. 39 e ss.; M. AINIS-M. FIORILLO, *I beni culturali e ambientali*, in *Trattato di diritto amministrativo* a cura di S. CASSESE, in *Diritto amm. speciale*, Milano, 2003, II, pp. 1067 e ss.; L. CASINI, *Beni culturali (dir. amm.)*, in *Dizionario di diritto pubblico*, a cura di S. CASSESE, Milano, 2006, I, pp. 679 e ss.; A. L. TARASCO, *Beni, patrimonio e attività culturali. Attori privati e autonomie territoriali*, Napoli, 2004, pp. 11 e ss.; W. CORTESE, *Il patrimonio culturale.*, cit., pp. 102; da ultimi A. BARTOLINI, *Beni culturali (diritto amministrativo)*, in *Enc. dir. Annali*, Milano, 2013, vol. VI, pp. 93 e ss.; L. CASINI, *Beni culturali*, in *Il Diritto. Enciclopedia giuridica del Sole 24 Ore*, Milano, 2017, 2, pp. 483 e ss.; nonché per la rilevanza dell'immaterialità: G. MORBIDELLI, *Il valore immateriale dei beni culturali*, in *Aedon*, n. 1/2014; A. GUALDANI, *I beni culturali immateriali: una categoria in cerca di autonomia*, in *Aedon*, n. 1/2019.

culturali di cui al d.lgs. 22 gennaio 2004 n. 42, includendo la nuova formulazione dell'art. 7 bis (*Espressione di identità culturale collettiva*)²⁹. Il testo dell'articolo, tuttavia, ha introdotto una visione riduttiva del bene culturale immateriale rispetto alla Convenzione UNESCO, ancorando la rilevanza giuridica alla possibilità di «testimonianza materiale» quale attività culturale³⁰.

Il riconoscimento giuridico dei beni culturali immateriali rappresenta, oltre alla presa di coscienza della testimonianza storica di un determinato evento sociale, anche un rilevante valore economico e di commercializzazione³¹. Questi importanti riconoscimenti portano, infatti, a ricomprendere la dimensione immateriale di patrimoni culturali come uno strumento significativo per la crescita e lo sviluppo sostenibile della montagna, anche in termini di prosperità economica. È appena il caso di evidenziare che tale patrimonio culturale è anche risorsa per una produzione alimentare sostenibile e di grande qualità e per un supporto al turismo rurale (v. *infra*).

4. *L'alpeggio come punto di approdo della transumanza: i vari modelli giuridici di organizzazione e di conduzione*

Come dianzi anticipato, la transumanza è funzionale e servente per raggiungere l'*alpeggio* che consiste nell'attività agro-zootecnica che si svolge in montagna durante i mesi estivi. Il termine non va confuso con altri termini come *malga* o *alpe* con in quali si fa riferimento, invece, all'insieme dei fattori produttivi, fissi o mobili, in cui avviene l'attività di monticazione, cioè l'inizio della transumanza: fabbricati, terreni, attrezzature, animali, lavorazione del latte prodotto. Durante l'alpeggio gli animali, che in genere occupano gli alpeggi in periodi differenti

²⁹ Il testo di tale art. 7 bis ha, infatti, previsto che «Le espressioni di identità culturale collettiva contemplate nelle Convenzioni UNESCO per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale e per la protezione e la promozione delle diverse culture, adottate a Parigi, rispettivamente, il 3 novembre 2003 ed il 20 ottobre 2005, sono assoggettabili alle disposizioni del presente codice qualora siano rappresentate da testimonianze materiali e sussistano i presupposti e le condizioni di applicabilità dell'articolo 10».

³⁰ Sulla valenza di tale novella dispositiva e relativi limiti: G. SEVERINI, *Disposizioni generali*, in *Codice dei beni culturali e del paesaggio*, a cura di M. A. SANDULLI, Milano, 2019, III ediz, spec. pp. 27 e ss.

³¹ In tal senso le attente considerazioni di G. MORBIDELLI-A. BARTOLINI, *L'immateriale economico nei beni culturali*, Torino, 2018; v. pure le osservazioni critiche di A. L. TARASCO, *Diversità e immaterialità del patrimonio culturale nel diritto internazionale e comparato: analisi di una lacuna più solo italiana*, in *Foro amm. CdS*, 2008, pp. 2261 e ss.

della stagione, vengono anche suddivisi tra le malghe di bassa quota, quelle di alta quota e le baite. Ogni montagna destinata ad alpeggio conserva queste tappe di risalita per ottimizzare l'utilizzo prativo dei terreni pascolivi.

L'alpeggio, rientra, *latu sensu*, nell'attività zootecnica nell'accezione riconducibile all'allevamento degli animali³²: essa, tuttavia, rappresenta una tipica espressione della pastorizia caratterizzata dall'allevamento del bestiame in ambiente naturale ovvero con il pascolo allo stato brado. Nell'alpeggio si viene a creare una forte simbiosi che si instaura tra gli animali ed il pastore(i) che si occupa di loro a tempo pieno, non limitandosi ad accompagnarli e a seguirli nelle aree di pascolo, ma fornendo loro protezione dai predatori (con il tradizionale ausilio dei cani), cure sanitarie e assistenza varia³³. Una particolarità di questo tipo di allevamento (segnatamente nell'alpeggio) è che la persona che si occupa degli animali è generalmente la stessa che provvede alla trasformazione del prodotto (dalla tosatura della lana, alla mungitura, alla produzione dei derivati dal latte).

Allo sviluppo ed alla valorizzazione degli alpeggi in generale, si è dedicata la disciplina dell'*alpicoltura* quale settore scientifico che studia le caratteristiche di funzionamento delle aziende pastorali in montagna, negli aspetti agronomici, zootecnici ed economici, al fine di individuare le tecniche da adottare per migliorarne l'efficienza e la produttività³⁴. In particolare, costituiscono oggetto

³² L'allevamento degli animali è considerato dall'art. 2135 cod. civ., come complementare dell'attività agricola anche se spesso è svincolato dal possesso del fondo agricolo, quale è il caso appunto dell'alpeggio; sul punto M. BIONE, *Allevamento del bestiame, fondo, impresa agricola*, in *Riv. dir. civ.*, 1968, I, pp. 537 ss; M.G. GIUFFRIDA, *Imprenditore agricolo*, in *Enc. dir.*, Milano, 1970, XX, pp. 553 ss. Sulla nozione di zootecnica nel linguaggio giuridico, segnatamente volta allo studio alimentare e genetico degli animali: R. IANNOTTA, *Zootecnica*, in *Nov. Dig. it.*, Torino, 1975, XX, pp. 1208 ss; M. CARRÀ, *Zootecnica*, in *Enc. dir.*, Milano, VI, pp. 122 e ss.; da ultimo F. ADORNATO, *Agricoltura e zootecnica*, in *Enc. giur. Treccani. Aggiorn. XVI*, Roma, 2008, *ad vocem*; sulle politiche a favore del patrimonio zootecnico e dell'allevamento: già A. PIROCCHI, *Per la tutela e l'incremento del patrimonio zootecnico*, in *L'Italia agricola e il suo avvenire*, Piacenza, 1920, II; G. FOTTICCHIA, *La zootecnica italiana*, in *L'Italia agricola*, 1929; L. LENTI, *L'industria zootecnica italiana*, in *Annali d'Economia*, gennaio, 1930.

³³ In tema v. M. GUBBIOTTI, *Zootecnica e parchi. Costruire un futuro di sostenibilità ambientale e sociale per un nuovo rapporto tra persone, natura e animali*, Roma, 2022. Un fattore di elevata criticità che ha reso l'alpeggio dei pastori oltremodo più difficile e rischioso è il ritorno spontaneo del lupo sulle Alpi e sull'Appennino. La presenza del predatore ha richiesto ai pastori più strette misure di protezione e sorveglianza degli animali, soprattutto durante le ore notturne.

³⁴ I primi studi e contributi risalgono ai primi del '900: G. SPAMPANI, *Coltura montana. Con speciale riguardo all'alpicoltura*, Milano, Hoepli, 1910; L. PICCIOLI, *Note di alpicoltura*, Firenze, 1913; Id., *Alpicoltura. Economia alpestre. Prati e pascoli di monte. Governo dei pascoli*, *Enciclopedia agraria italiana*, Torino, Utet, 1923; L. GORI MONTANELLI, *Selvicoltura e alpicoltura*,

di studio dell'alpicoltura le modalità di sviluppo e le esigenze delle essenze foragere, gli effetti della permanenza in montagna sullo sviluppo e sulla produttività del bestiame, le connessioni tecniche ed economiche tra le aziende zootecniche montane, dove il bestiame è allevato durante il periodo estivo e le aziende di fondo valle o di pianura, dove il bestiame trascorre il resto dell'anno³⁵.

Non va sottaciuto che l'alpicoltura, intesa quale disciplina agraria, è di genesi abbastanza recente. I metodi usati nel governo dei pascoli alpini, nella selezione dei terreni più adatti, nella realizzazione di opere di miglioramento sono obiettivi rimasti a lungo arretrati sino al XIX secolo³⁶. A queste carenze, soprattutto dopo i conflitti mondiali, hanno pesantemente contribuito il diffuso spopolamento dei territori montani e la mancata ricomposizione fondiaria, sopra segnalati, che hanno gravemente ridotto la possibilità dell'alpicoltura, con riflessi negativi sia sul governo e la salvaguardia dei pascoli³⁷.

Va, infatti, registrata una modesta attenzione negli interventi di politica amministrativa e legislativa a favore della promozione e valorizzazione dei pascoli montani, per troppo lungo tempo limitati a meri interventi finanziari e di spesa³⁸,

Faenza, 1939; L. VEZZANI, *Verso una nuova alpicoltura*, Torino, Sten, 1944; E. BERNARDINI, *Nozioni di selvicoltura e alpicoltura*, Bologna, 1963, solo recentemente la disciplina si è fortemente evoluta ed aggiornata anche in funzione ambientale.

³⁵ In Italia l'alpeggio si svolge tra un'altitudine minima di 600 m s.l.m. e una massima di 2500-2700, ha una durata di circa 40-50 giorni nelle zone alpine e fino a 120 giorni nell'area appenninica.

³⁶ Un particolare impulso agli studi sulla flora e l'ecologia delle piante foragere fu dato dai Giardini botanici alpini (quale ad esempio in Italia Chanousia al Piccolo San Bernardo).

³⁷ Su queste carenze sia consentito il rinvio a A. CROSETTI, *Abbandono dei terreni rurali e associazionismo fondiario*, in *Mondi montani da governare* a cura di R. LOUVIN (Collana Diritto e ambiente), Milano, 2017, pp. 57 e ss.; Id., *Il difficile governo dei territori montani in Italia: percorsi e sviluppi normativi*, cit., pp. 220.

³⁸ L'interesse pubblico alla conservazione e valorizzazione dei pascoli montani ha sviluppato, nel tempo, vari provvedimenti legislativi che hanno trattato, direttamente o indirettamente, dell'alpeggio. Si è trattato prevalentemente di normativa di sostegno tecnico e finanziario e di funzioni di controllo e di vigilanza tecnico amministrativa, esercitate un tempo dal Ministero dell'Agricoltura e passate con il decentramento alle Regioni. Sarà sufficiente citare la legge organica sulla produzione zootecnica (29 giugno 1929 n. 1366) che aveva già previsto possibili contributi dello Stato per incrementare e migliorare la produzione bovina e il R.D. 31 gennaio 1929 n. 200 che aveva autorizzato la costituzione di consorzi per le stazioni di alpeggio. Infine con L. 9 aprile 1990 n. 87 era stato costituito presso il Ministero delle risorse agricole un fondo per la ristrutturazione e il risanamento del settore zootecnico, al fine di erogare finanziamenti in conto capitale o contributi su mutui a favore delle imprese di allevamento, produzione, trasformazione commercializzazione dei prodotti zootecnici o di prodotti derivanti dall'allevamento degli animali. Ulteriori dati in M. ATHENA LORIZIO, *Alpeggio*, in *Digesto. Leggi d'Italia*, 1987, ad vocem.

nel quadro di una politica agraria alquanto frammentata³⁹. Sotto il profilo istituzionale, purtroppo, scarso effetto hanno contribuito nel tempo, sia la costituzione delle Comunità montane (L. n. 1102 del 3 dicembre 1971 e le disposizioni integrative contenute nella L. n. 93 del 23 marzo 1981 e 97 del 31 gennaio 1994)⁴⁰ e neppure la direttiva 268/CEE del 28 aprile 1975 per gli interventi nelle aree agricole delle terre montane c.d. “svantaggiate”, pur recepita a livello nazionale con la L. n. 352 del 10 maggio 1976)⁴¹. Più utili contributi ha cercato di apportare la legislazione regionale⁴².

Nonostante tali carenze per la salvaguardia e la protezione delle zone montane, che in Italia occupano circa il 40% della superficie agricolo-forestale, l'alpeggio, quale modello contrattuale antichissimo, e pur non senza difficoltà, non ha mai smesso di essere diffusamente praticato, sia nelle aree alpine che in quelle

³⁹ La storia politico-amministrativa dell'agricoltura in Italia è in gran parte da riscrivere, avendo avuto il fattore politico, nel governo e nella gestione amministrativa del settore, un'importanza enorme ma assolutamente inadeguato. A conferma di queste lacune vi sono i rari contributi già di V. PRESUTTI, *L'Amministrazione pubblica dell'agricoltura*, in V.E. ORLANDO (a cura di), *Trattato di diritto amministrativo*, Milano, 1902, I, 1, pp. 183; una breve sintesi anche in L. ACROSSO, *Agricoltura (disciplina amministrativa)*, in *Enc. dir.*, Milano, 1958, I, pp. 907 ss; F. BENVENUTI, *Gli aspetti giuridici degli interventi pubblici in agricoltura*, Bologna, 1971; P. CALANDRA, *L'amministrazione dell'agricoltura*, INEA-ISAP, Bologna, 1972; nonché R. PEREZ, *Vicende organizzative dell'amministrazione dell'agricoltura*, in F. MERUSI (a cura di), *La legislazione economica in Italia dalla fine della guerra al primo programma economico*, Milano, 1974, pp. 557 e ss.; dopo l'avvento dell'ordinamento regionale: C. DESIDERI, *L'amministrazione dell'agricoltura*, Roma, 1981; E. ROMAGNOLI, *Agricoltura*, in *Nov. Dig. it. Appendice*, Torino, 1982, I, pp. 165 e ss.; dati più recenti in A. FIORITTO, *Agricoltura (amministrazione della)*, in *Dig. (Disc. pubbl.)*, Torino, 1987, pp. 108 e ss.; *amplius* Id., *Agricoltura*, in *Dizionario di diritto pubblico*, a cura di S. CASSESE, Milano, 2006, I, pp. 181 e ss.

⁴⁰ Sul ruolo poco incisivo delle Comunità montane nell'agricoltura v. A. CROSETTI, *Le Comunità montane dalla legge 142/90 alla legge 97/1994: analisi e prospettive*, in *Riv. dir. agrario*, 1994, (3), pp. 416-432.

⁴¹ Per valutazioni più dettagliate sulle politiche comunitarie nell'ambito dell'agricoltura: G. OLM, *Agricoltura in diritto comunitario*, in *Dig. (Disc. pubbl.)*, Torino, 1987, I, pp. 118 e ss.; M. GARBAGNATI, *La politica agricola comunitaria*, in U. DRAETTA, *Elementi di diritto comunitario (parte speciale)*, Milano, 1995, pp. 108 e ss.

⁴² Possono essere qui solo segnalati i contributi ancorché datati di F. BENVENUTI, *Le competenze delle regioni in materia di agricoltura e foreste*, in *L'intervento pubblico in agricoltura tra Stato e Regioni*, Milano, 1971, pp. 25 e ss.; S. CASSESE, *Le Regioni nel governo dell'agricoltura*, *ivi*, pp. 39 e ss.; A. BRANCASI, *I finanziamenti pubblici in agricoltura tra programmazione e regioni*, Milano, 1974; proprio a significare la crescente attenzione da parte del legislatore regionale a queste espressioni di cultura immateriale va segnalata la recentissima L. R. del Piemonte n. 12 del 8 aprile 2024 recante “*Disposizioni regionali per la tutela e la valorizzazione del pastoralismo, della transumanza e per la diffusione dei relativi valori culturali e sociali*”.

appenniniche⁴³. Lungi dal rappresentare un ambito economico marginale, l'alpeggio ha costituito per molte comunità alpine il bene più prezioso, da gestire direttamente o da affittare a qualificati imprenditori in grado di garantire, da un lato, prodotti di pregio e di qualità, dall'altro lato, di assicurare una razionale utilizzazione del pascolo e conseguentemente una importante funzione di salvaguardia e tutela ambientale del territorio.

Nel diritto vigente, l'alpeggio prende il nome di *affitto delle montagne* ed assume regolamentazioni diverse nelle varie località con contenuti funzionali alle esigenze pascolive⁴⁴.

L'alpeggio è prevalentemente oggetto di un contratto di affitto di *diritti di pascolo* sia su proprietà private ma anche su proprietà pubbliche.

In alcuni casi si tratta di terreni di *uso civico* che sono un residuo di antiche forme di diritti collettivi⁴⁵. Attualmente sono per lo più diritti spettanti alla proprietà altrui (sia pubblica sia privata) ad una collettività di persone. Possono

⁴³ Sulle origini storiche dell'alpeggio e sulla sua diffusione: G. P. BOGNETTI, *Alpeggio. a) Premessa storica*, in *Enc. dir.* Milano, 1958, II, pp. 74 e ss.; nonché G. BOLLA, *Alpeggio*, in *Nuovo Dig. it.*, Torino, 1937, I, pp. 356 e ss.; nonché *Alpeggio e Alpicoltura*, in *Enc. agraria it.*, Roma, 1952, I.

⁴⁴ I contenuti prevalenti sono: la stipula può durare più anni; l'affittuario corrisponde un canone ed assume a suo carico tutti gli oneri di conservazione; a carico dell'affittuario (in molte regioni alpine detto malghiere) ricade la custodia dei pascoli e dei boschi; a tal fine è vietato asportare la deiezione degli animali o il letame ammonticchiato; entro aprile deve essere dichiarato il carico della montagna, ossia la quantità di bestiame portato all'alpeggio; per fare beneficiare tutta la superficie pascoliva della letamazione, deve essere periodicamente spostato il luogo della pastura (e della mungitura), come quello del riparo notturno; l'affittuario è espressamente tenuto a rispettare i confini, impedendo ogni turbativa di terzi. Accordi più specifici possono riguardare la rotazione dei pascoli per il migliore utilizzo del manto erboso, le modalità di concimazione naturale del terreno, la lavorazione e distribuzione del prodotto, la manutenzione dei fabbricati del pastore e del bestiame, l'uso delle sorgenti, fontanili, ruscelli per l'abbeveraggio del bestiame, l'uso del legname del bosco, ecc. Cfr. G. CERVATI, *Alpeggio. Diritto vigente*, in *Enc. dir.*, cit., II, pp. 77 e ss. ed *ivi* ulteriori riferimenti bibliografici segnatamente G. BOLLA-PIAZZA, *Alpeggio*, in *Nov. Dig. it.*, Torino, 1957, I, pp. 523 e ss., nonché ATHENA LORIZIO, *Alpeggio*, cit. Molto spesso la disciplina dei contenuti è esito di disposizioni molto antiche denominate "regole", su tali particolari fonti: G. ROMAGNOLI, *Regole dell'arco alpino*, in *Nov. Dig. it. Appendice*, Torino, 1986, pp. 605 e ss.

⁴⁵ La genesi storica e le diverse configurazioni dell'espressione sono state affrontate in trattazioni specifiche da studiosi italiani fin dalla fine dell'ottocento, tra i molti, v. C. CALISSE, *Storia del diritto italiano*, Firenze, 1891, vol. III, pp. 188 e ss.; G. RAFFAGLIO, *Diritti promiscui ed usi civici*, in *Enc. giur. it.*, 1905, vol. IV, pp. 899 e ss.; F. QUARTA, *Relazione negli atti della Commissione per la riforma della legge sugli usi civici*, Roma, 1908; L. RATTO, *Le leggi sugli usi e demani civici*, Roma, 1909; A. GRANITO, *Usi civici*, Milano, 1911; Id., *Concetto fondamentale degli usi civici*, in *Riv. dei demani*, 1925, pp. 145 e ss.; G. BENEDEUCE, *Stato della legislazione sui demani comunali*, Roma, 1913.

essere cittadini di un Comune che hanno diritto di pascolare il gregge in un determinato possedimento (c.d. diritto di pascolo) o di tagliare l'erba (c.d. diritto di erbatico) o di fare legna in un bosco (c.d. diritto di legnatico), o di praticare la pesca in una zona fluviale-lacustre. Sono più numerose di quanto comunemente si crede le terre che, a titolo di antiche derivazioni, vengono sottoposte a diritti collettivi di diretto o indiretto riferimento pubblicistico⁴⁶. Si fa distinzione tra veri e propri diritti di uso civico, così come definiti già dalla vecchia legge 16 giugno 1927 n. 1766⁴⁷, che riguardano diritti delle popolazioni su proprietà altrui (sottoposti ad una normativa e a un'amministrazione di carattere pubblicistico) e i beni civici o di demanio universale che sono formati da terre di proprietà collettiva o di una comunità che sono affidati alla generalità degli utenti⁴⁸.

In questi casi, l'alpeggio viene ad essere condotto su terreni che rientrano nella locuzione dei "demani civici". Alla luce del combinato disposto degli artt. 1 e 11

⁴⁶ La locuzione "domini collettivi" è risalente, e si collega alla tradizione dell'Italia centrale, ove compariva nella L. 4 agosto 1894 n. 397, relativa all'ordinamento dei domini collettivi nelle province dell'ex Stato Pontificio; su tale nozione v. già L. FREZZINI, *Domini collettivi*, in *Dig. it.*, Torino, 1902, IX; e soprattutto G. CURIS, *Domini collettivi*, in *Nuovo Dig. it.*, Torino, 1938, V, pp. 182 e ss.; E. CORTESE, *Domini collettivi*, in *Enc. dir.*, Milano, 1964, XIII, pp. 913 e ss.; v. recentemente A. GERMANÒ, *I domini collettivi*, in *Dir. agr.*, 2018, pp. 85 e ss.; nonché S. ROSATI, *La categoria dei domini collettivi nella cultura giuridica italiana a cavaliere tra ottocento e novecento*, in *Historia et jus*, 2019, pp. 15 e ss.

⁴⁷ Sulla disciplina dei terreni di uso civico così come dettata dalla L. 1766/1927, a vario titolo, già G. CURIS, *Gli usi civici*, Roma, 1939; G. RAFFAGLIO, *Diritti promiscui, demani comunali ed usi civici*, Milano, 1939, III ediz.; R. TRIFONE, *Gli usi civici*, in *Trattato di diritto civile e commerciale*, a cura di CICU e MESSINEO, Milano, 1963, XI, t. 2, pp. 147 e ss.; cui *adde* per contributi più recenti, anche per i profili storici, G. PALERMO, *Usi civici*, in *Nov. Dig. it.*, Torino, 1975, IV, pp. 209 e ss.; M. ZACCAGNINI-A. PALATELLO, *Gli usi civici*, Napoli, 1984; U. PETRONIO, *Usi civici*, in *Enc. dir.*, Milano, 1992, XLV, pp. 930 e ss.; da ultimi F. MARINELLI, *Gli usi civici*, in *Trattato di dir. priv. Cicu e Messineo*, Milano, 2013; F. MACARIO-C. MARSEGLIA, *Usi civici*, in *Commentario Cod. civ.*, diretto da E. GABRIELLI, *Della proprietà. Leggi collegate*, Milano, 2013, IV, pp. 965 e ss.; L. DE LUCIA, *Usi civici*, in *Dig. (Disc. pubbl.)*, Torino, 1999, XV, spec. 594 e ss.; e segnatamente V. CERULLI IRELLI, *Proprietà pubblica e diritti collettivi*, Padova, 1983, pp. 3 e ss.; L. FULCINITI, *I beni di uso civico*, Padova, 2000; fondamentale su tali diritti rimane lo studio di P. GROSSI, *Un altro modo di possedere. L'emersione di forme alternative di proprietà alla coscienza giuridica postunitaria*, Milano, 1978 (rist. 2017); id., *Usi civici: una storia vivente*, in *Archivio Scialoja Bolla*, 2008, pp. 20 e ss.

⁴⁸ La legge sulla montagna del 3 dicembre 1971 n. 1102 aveva regolato alcune proprietà collettive come "comunioni familiari montane", espressamente indicando che esse non fossero sottoposte alla disciplina degli usi civici. La presenza è circoscritta ad alcuni settori delle aree montane occidentali. Su tali comunioni: C. MARZUOLI, *Comunità montane, comunioni familiari e usi civici*, in *Riv. dir. agr.*, 1974, I, pp. 669 e ss.; ROMAGNOLI-TREBESCHI, *Comunioni familiari montane*, Brescia, 1975; M.A. LORIZIO, *Demani civici e comunità montane*, Bologna, 1979.

della citata L. n. 1766 del 1927, i terreni pervenuti ai Comuni, quali successori delle antiche comunità, i terreni posseduti dai Comuni, frazioni, università ed altre associazioni agrarie, comunque denominate, su cui sono esercitati antichi usi civici, vanno a costituire il c.d. *demanio civico*⁴⁹. Si tratta comunque di proprietà collettive, in cui la titolarità sostanziale dei beni appartiene alla collettività, anche se nelle intestazioni catastali, i terreni risultino dei Comuni in quanto enti esponenziali delle collettività locali interessate.

L'utilizzazione di tali beni collettivi agro-silvo-pastorali è stata recentemente rivisitata e oltremodo rivalutata dalla L. 20 novembre 2017 n. 168 recante "*Norme in materia di domini collettivi*", che ha sancito il dovuto riconoscimento degli assetti collettivi fondiari, più correttamente denominati *domini collettivi* e dei diritti dei cittadini di uso e di gestione dei beni di godimento collettivo, con impegno da parte dello Stato di conseguente tutela e valorizzazione degli stessi⁵⁰. Tale novella legislativa potrà portare ad avere positive ricadute anche per gli alpeggi, in quanto l'art. 2 di tale legge ha avuto modo di precisare che i *domini collettivi* costituiscono strutture «eco-paesistiche del paesaggio agro-silvo-pastorale» funzionali «per la vita e lo sviluppo delle collettività locali e degli aventi diritto». In particolare, il demanio, o meglio il patrimonio civico dianzi ricordato, che può costituire oggetto di alpeggio, è costituito dai beni collettivi espressamente riconosciuti dall'art. 3 della legge n. 168/2017, in quanto oggetto di una proprietà collettiva intergenerazionale⁵¹.

⁴⁹ Va solo notato che il termine "demanio" è assolutamente improprio, in quanto dal tenore letterale dell'art. 119 Cost., come novellato dalla L. Cost. n. 3 del 2001, non si parla di demanio con riferimento agli enti territoriali, ma solo di *patrimonio*, riconosciuto a Comuni, Province, Città metropolitane e Regioni. Il termine è arcaicamente utilizzato per evidenziare la titolarità pubblica del bene. Per tale nozione S. BUSCEMA, *Patrimonio dello Stato e degli enti pubblici*, in *Dig. IV (Disc. pubbl.)*, Torino, 1996, XI, pp. 28 e ss.

⁵⁰ In ordine alla portata innovativa di tale legge in rapporto alla pregressa normativa sugli usi civici anche in relazione ai terreni di pascolo montani: M. CONSULICH, *La legge 20 novembre 2017 n. 168 "Norme in materia di demani collettivi". Osservazioni a prima lettura*, in *Riv. dir. agr.*, 2017, pp. 691 e ss.; S. ORRÙ, *Usi civici*, in *Dig. (civile), Aggiornamento*, anno, 2018, pp. 3 e ss.; M. VACCARELLA, *Considerazioni sulla legge n. 168/2017 di tutela e valorizzazione dei domini collettivi*, in *Giustamm.*, 2018; nonché i contributi nel volume collettaneo di P. NERVI, E. CALICETI, M. JOB, *Beni e domini collettivi. La nuova disciplina degli usi civici*, Milano, 2019, cap. I; da ultimi F. MARINELLI e P. POLITI (a cura di), *Domini collettivi e usi civici. Riflessioni sulla legge n. 168 del 2017*, Pisa, 2019; A. CROSETTI, *Nuove prospettive per i domini collettivi*, in *Diritto e processo amministrativo*, n. 2 /2020, pp. 323 e ss.

⁵¹ In punto ORRÙ, *Usi civici*, in *Dig.*, cit., v. inoltre G. PAGLIARI, *Prime note sulla legge 20 novembre 2017 n. 168 ("Norme in materia di domini collettivi")*, in *Dir. econ.*, 2019, n. 98, pp. 11 e ss.

A seconda delle varie esigenze geografiche e territoriali, si sono sperimentate forme giuridiche, economiche organizzative oltremodo diverse⁵².

Sotto il profilo dei modelli giuridici, si sono registrati sia formule organizzative di carattere privatistico (consorzi, cooperative, associazioni⁵³) sia (anche se più raramente) interventi e consorzierie di matrice pubblicistica da parte di Comuni e Unioni di Comuni⁵⁴.

Per quanto riguarda i sistemi di conduzione, oltre al tradizionale contratto stagionale di affitto⁵⁵, assai diffuse ed utilizzate sono le concessioni prevalentemente in presenza di terreni di proprietà pubblica comunale⁵⁶. La costanza

⁵² La dottrina che si è occupata di tali rapporti (v. già G. CARRARA, *I contratti agrari*, in *Trattato di dir. civ.* a cura di F. VASSALLI, Torino, 1959 cit.) ha, da sempre, evidenziato il carattere atipico e peculiare contrassegnato dagli usi locali che tradizionalmente variano a seconda delle zone geografiche del nord e del sud. La scelta del sistema di conduzione del pascolo avviene, in genere, con conduzione diretta da parte di un unico proprietario o affittuario o di una cooperativa. Tale metodologia si è rivelata, soprattutto nel lungo termine, economicamente ed ecologicamente più utile e conveniente rispetto alla conduzione dei pascoli in proprietà collettiva (università agrarie e comunanze, pur se assai storicamente diffuse), basata sul diritto di una comunità di allevatori di far pascolare il proprio bestiame. In questi casi, infatti, si è verificato il rischio di un eccessivo carico di bestiame e di un uso non razionale delle erbe.

⁵³ Sulla funzione dei consorzi in agricoltura e sulla relativa varietà; già A. CALLEGARI, *I consorzi nel campo dell'agricoltura*, Torino, 1940; cui *adde* L. ACROSSO, *Consorzi in agricoltura*, in *Enc. dir.*, Milano, 1961, IX, pp. 389 e ss.

⁵⁴ Sono i casi degli alpeggi su terreni di appartenenza delle comunità locali. Gli utenti possono esercitare, anche in forma associativa diritti propri in rappresentanza della collettività, secondo i regolamenti dei terreni di uso civico (artt. 42 e ss. del R.D. 26 febbraio 1928 n. 332 approvativo del Regolamento di cui alla citata L. 1766/1927 sul riordinamento degli usi civici). Il diritto civico di pascolo ha natura diversa a seconda che sia esercitato su beni aperti all'uso di tutti i *cives* (art. 26 L. n. 1766/1927), nel qual caso è soggetto alla disciplina dei beni civici (art. 42 cit.), oppure se sia rivendicato come diritto proprio da talune comunità originarie titolari di antichi diritti di contenuto agro-silvo-pastorale della stessa. cfr. M. ATHENA LORIZIO, *Alpeggio*, cit. v. anche quanto accennato nel testo.

⁵⁵ Si tratta comunque di un affitto *sui generis*, in quanto è un modo di regolare l'uso dei pascoli montani (alpe o malga) da parte degli allevatori di bestiame proprio od altrui, con durata stagionale. Il bestiame può essere bovino o ovino a seconda della particolarità dei terreni pascolivi e delle regioni agrarie.

⁵⁶ In questi casi di beni di proprietà comunale l'assegnazione dell'alpeggio avviene (ancora oggi), con il sistema del pubblico incanto o asta pubblica. L'aggiudicazione viene pronunciata a favore di colui che ha presentato l'offerta più vantaggiosa e competitiva da confrontarsi con il prezzo base indicato nell'avviso di asta ovvero con l'offerta segreta da confrontarsi con il prezzo minimo prestabilito. Sul sistema del pubblico incanto: G. PITTALIS, *Asta pubblica*, in *Dig. (Disc. pubbl.)*, Torino, 1987, I, pp. 510 e ss. La Regione Piemonte, ad esempio, con L. R. n. 6 del 2013 ha stabilito una disciplina omogenea per l'affitto o la concessione degli alpeggi (malghe) di proprietà pubblica.

dell'utilizzo dell'alpeggio ha portato il legislatore a rivisitare il modello contrattuale nell'art. 52 della legge sui contratti agrari 3 maggio 1982 n. 203 s.m.i. (c.d. testo unico) disciplinando modalità e durata di tali contratti tipici dei terreni montani destinati ad alpeggio⁵⁷.

Va peraltro evidenziato che un tempo l'alpeggio veniva gestito in base alla personale sensibilità ed esperienza del pastore-allevatore, attualmente tali operazioni rispondono a vere e proprie doti imprenditoriali, perché gestire l'alpe e l'alpeggio richiede competenze professionali non dissimili dal condurre una piccola azienda agricola in quota⁵⁸.

5. *L'importanza della transumanza e gli effetti positivi di sostenibilità ambientale nelle aree montane*

Anche alla luce delle pagine che precedono, risulta evidente che la presenza dell'uomo e dei suoi animali ha, da sempre, svolto un rilevante ruolo multifunzionale nelle aree montane. Tale ruolo va dal recupero di fonti alimentari per il bestiame altrimenti inutilizzabili, all'ottenimento di prodotti trasformati di pregio (formaggio e burro e latticini vari), alla tutela della biodiversità, attraverso l'alpe-

⁵⁷ Agli obblighi tipici dell'affitto e della soccida ex art. 2170 c.c. (canone annuo anche in quota di prodotto o per capo di bestiame), si aggiungono talora oneri specifici di custodia del manto erboso o del bosco nonché la manutenzione degli edifici ed attrezzature per il ricovero del bestiame ove esistenti: in questi casi la durata minima del contratto non deve essere inferiore a sei anni v. art. 52 L. sui contratti agrari n. 203 del 1982. Non va sottaciuto che l'autonomia negoziale è stata fortemente limitata dal processo di omogeneizzazione introdotta da tale normativa. Su tale specifica normativa v. tra i molti: M. TAMPONI, *Terreni montani destinati ad alpeggio*, in *La riforma dei contratti agrari. Commentario alla L. 3 maggio 1982 n. 203*, a cura di C.A. GRAZIANI, P. RECCHI, L. FRANCIOSI, Napoli, 1982, sub. Art. 52, pp. 425 e ss.; A. CAROZZA, L. COSTATO, A. MASSAIT (a cura di), *Commentario alla legge sui contratti agrari*, Padova, 1983, sub. Art. 52; A. GERMANÒ, E. ROOK BASILE (a cura di), *I contratti agrari*, Torino, Utet, 1990, M. G. GIUFFRIDA, spec. 97 e ss.; più recentemente M. TAMPONI, *Contratto agrario*, in *Enc. dir. Aggiornamento*, Milano, 2001, V, spec. 283; in giurisprudenza Cass. Civ. Sez. III, 28.VIII.2007 n. 18162, in *Dir. e giur. agr.*, 2008, (2), p. 107 con nota di Busetto a commento dell'art. 52.

⁵⁸ Va solo rilevato che l'azienda agricola corrisponde alla disciplina generale di cui all'art. 2555 c.c. ma inquadrata nella figura dell'imprenditore agricolo. Tale azienda è pertanto un complesso di beni e di persone organizzato per l'esercizio dell'impresa agricola. Sulla figura e requisiti dell'imprenditore agricolo dopo la riforma di cui alla L.20 febbraio 2000: tra i molti: D. GALLONI, *Impresa agricola. Disposizioni generali: artt. 2135-2139*, in *Commentario Cod. civ. Scialoja-Branca*, Bologna-Roma, 2003; N. ABRIANI-C. MOTTI (a cura di), *La riforma dell'impresa agricola*, Milano, 2003; da ultimo A. JANNARELLI, *Imprenditore agricolo*, in *Il Diritto. Enciclopedia giuridica del Sole 24 Ore*, Milano, 2017, 7, pp. 400 e ss.

vamento di razze locali. In queste diverse valenze, l'alpeggio è venuto, progressivamente ad assumere un ruolo, a volte anche inconsapevole, di tutela dell'ambiente, del territorio e del paesaggio montano nel suo insieme in funzione ecologica⁵⁹.

Sarà sufficiente evidenziare come la scarsa utilizzazione delle superfici pascolive per abbandono o per sottocaricamento ha determinato, nel tempo in molti casi, la variazione e l'alterazione degli sviluppi floristici degli alpeggi con decadimento della qualità dei pascoli per diffusione di specie erbacee poco appetite e a basso valore nutritivo e la diffusione di vaste aree cespugliate (e formazioni boschive).

Il progressivo peggioramento della qualità dei pascoli, sia in termini di valore nutritivo della copertura vegetale sia in termini di pascolabilità, ha, a sua volta, disincentivato l'utilizzo di taluni alpeggi, con perdita per le aziende zootecniche di una importante risorsa alimentare e contrazione delle produzioni casearie anche di pregio. Inoltre, la sospensione e diradazione degli interventi antropici sul territorio montano, in particolare per quanto riguarda la regimazione delle acque, ha spesso favorito l'alterazione dell'equilibrio idrogeologico delle montagne, innescando, in alcuni casi, gravi fenomeni di dissesto. L'alpeggio, in questa sua dimensione, svolge un'importante funzione di presidio del territorio montano e di prevenzione delle calamità naturali (valanghe, frane, incendi). È un dato di oggettiva rilevazione che i pascoli abbandonati o non utilizzati regrediscono velocemente ad aree cespugliate e, successivamente, se la quota lo consente, il bosco prende il sopravvento coprendo vaste aree dell'alpe⁶⁰.

Per queste diverse motivazioni, incentivare e promuovere la presenza dell'uomo e delle mandrie sugli alpeggi rappresenta un obiettivo fondamentale per la conservazione e la valorizzazione dei territori montani in funzione della concreta attuazione del principio dello sviluppo sostenibile o meglio della sostenibilità ambientale⁶¹.

⁵⁹ Non è inutile rilevare che solo nel 1992 alla Conferenza mondiale delle Nazioni Unite sull'Ambiente e sviluppo (UNCED) di Rio de Janeiro, è stata riconosciuta per la prima volta, a livello globale, l'importanza delle montagne quali habitat naturali ambientali, con il Capitolo 13 dell'Agenda 21: Gestione degli ecosistemi fragili, sviluppo sostenibile delle zone montane. Sull'importanza di tale riconoscimento: G. C. GARAGUSO, S. MARCHISIO (a cura di), *Rio 1992. Vertice per la terra*, Milano, 1993; nonché N. OLIVETTI RASON, *La disciplina dell'ambiente nella pluralità degli ordinamenti giuridici*, in A. CROSETTI, R. FERRARA, F. FRACCHIA, *Introduzione al diritto dell'ambiente*, Roma-Bari, 2018, pp. 8 ss. Per i profili giuridici dell'equazione ambiente-ecologia v. D. BORGONOVO RE, *Ecologia*, in *Dig. (disc. pubbl.)*, Torino, 1990, V, pp. 352 e ss.; R. VIGOTTI, *Ecologia*, in *Dig. Aggiorn.*, Torino, 2000, pp. 199 e ss.

⁶⁰ Su tali fenomeni di degrado v. le riflessioni di A. VAROTTI, *Territori abbandonati. Pastorizia e paesaggio agrario*, Roma, 2000.

⁶¹ Tale principio, come noto, costituisce il principio cardine del diritto internazionale dell'am-

Tale esigenza appare oggi tanto più vera ed impellente anche in relazione alla recente modifica dell'art. 9 della nostra Costituzione (avvenuta con legge costituzionale n. 1 del 2022) che, in modo innovativo, ha stabilito che “la Repubblica

biente più recente, così come recepito nel nostro diritto interno dall'art. 3 *quater* del Codice dell'ambiente di cui al d. lgs n. 152 del 2006 s.m.i. La definizione del principio comunemente è fatta risalire al *Rapporto Brundtland* del 1987, anche se era già presente, allo stato embrionale ed in modo diffuso, in molti principi della Dichiarazione di Stoccolma del 1972. Tale Rapporto definisce lo “sviluppo sostenibile” come lo sviluppo che soddisfa i bisogni della generazione presente senza compromettere la possibilità, per le generazioni future, di soddisfare a loro volta i loro bisogni presenti. I parametri di riferimento sono pertanto le *risorse*, che costituiscono l'oggetto dello sfruttamento e delle utilizzazioni, il rapporto tra *generazioni*, con la considerazione di soggetti “potenziali” che non sono veri e propri soggetti di diritto, ma a cui sono riconosciute posizioni di vantaggio, e la relazione tra *bisogni* e *limiti* alle possibilità di soddisfarli. *L'uso equo e sostenibile* delle risorse comporta in sé un limite allo sfruttamento delle risorse in funzione di garanzia alle future generazioni. In sostanza, il principio dello sviluppo sostenibile richiede una precisa *integrazione tra politiche di sviluppo* (economico e sociale) e *politiche di protezione ambientale* in un non sempre facile temperamento e anzi conflitto tra *conservazione e sviluppo*. Il principio ha trovato riscontro anche in recenti disposizioni normative dove si è evidenziata la necessità della salvaguardia dei diritti delle generazioni presenti e future (v. già art. 3 *quater* del d. lgs n. 152 del 2006 c.d. Codice dell'ambiente); su tale principio in dottrina, tra i primi contributi, già F. SALVIA, *Ambiente e sviluppo sostenibile*, in *Riv. giur. amb.*, 1998, pp. 235 e ss.; M. A. SANDULLI, *Tutela dell'ambiente e sviluppo economico e infrastrutturale: un difficile ma necessario temperamento*, in *Riv. giur. ed.*, 2000, II, pp. 3 e ss.; B. CARAVITA, *Diritto dell'ambiente e diritto allo sviluppo: profili costituzionali*, Milano, 1993; Id., in *Scritti in onore di A. Predieri*, Milano, 1996, II, pp. 343 e ss.; nonché V. PEPE, *Lo sviluppo sostenibile tra governo dell'economia e profili costituzionali*, in *I “nuovi diritti” nello stato sociale in trasformazione. I. La tutela dell'ambiente tra diritto interno e diritto comunitario* a cura di R. FERRARA e P.M. VIPIANA, Padova, 2002, pp. 249 e ss.; Id., *Lo sviluppo sostenibile tra diritto comunitario e diritto interno*, in *Riv. giur. amb.*, 2002, pp. 209 e ss. e A. LANZA, *Lo sviluppo sostenibile*, Bologna, 2002; F. MATTASOGLIO, *Le funzioni amministrative ambientali tra sviluppo sostenibile ed esigenze di mercato*, Roma, 2008. Sulla rilevanza di tale principio e sulle sue applicazioni tra i contributi più recenti, rimane fondamentale il libro di F. FRACCHIA, *Lo sviluppo sostenibile. La voce flebile dell'altro tra protezione dell'ambiente e tutela della specie umana*, Napoli, 2010; Id., *Sviluppo sostenibile e diritti delle generazioni future*, in <http://www.rqda.eu>; Id., *Il principio dello sviluppo sostenibile*, in *Diritto dell'ambiente*, a cura di G. ROSSI, Torino, 2015, pp. 175 e ss.; Id., *Introduzione allo studio del diritto dell'ambiente. Principi, concetti e istituti*, Napoli, 2013, spec. pp. 143 e ss.; *Trattato di diritto dell'ambiente*, a cura di R. FERRARA- M. A. SANDULLI, I, *Politiche ambientali, lo sviluppo sostenibile e il danno*, Milano, 2014, ed ivi i contributi di R. FERRARA, *Etica, ambiente e diritto: il punto di vista del giurista*, pp. 19 e ss.; e di C. VIDETTA, *Lo sviluppo sostenibile: dal diritto internazionale al diritto interno*, pp. 221 e ss.; v. inoltre G. DI PLINIO-P. FIMIANI (a cura di), *Principi di diritto ambientale*, Milano, 2008, spec. 53 e ss.; M. CAFAGNO, *Principi e strumenti di tutela dell'ambiente*, Torino, 2007, pp. 205 e ss.; M. MONTINI-F. VOLPE, *La scienza della sostenibilità e la necessità di regolazione*, in *Riv. giur. amb.*, 2011, pp. 157 e ss.; N. LUGARESÌ, *Diritto dell'ambiente*, Cedam, 2015, pp. 18 e ss.

tutela l'ambiente, la biodiversità e gli ecosistemi *anche nell'interesse delle future generazioni*"⁶². Il richiamo costituzionale, appare tanto più vero nel caso della transumanza e dell'alpeggio che si reggono proprio sulla reiterazione e la riproposizione di attività motorie e di usi tradizionali non meno che di saperi che si perpetuano solo grazie alla trasmissione orale tra generazioni⁶³.

L'ambiente montano, per sua stessa vocazione, costituisce un importante habitat che, nel crescente timore di un inesorabile degrado degli habitat naturali, ha formato oggetto di particolare attenzione nella politica ambientale della UE. Infatti, come noto, già, con la direttiva 92/43/CEE del Consiglio delle Comunità europee del 21 maggio 1992, denominata *Direttiva Habitat*, il legislatore europeo aveva inteso garantire la salvaguardia della biodiversità mediante la conservazione degli habitat naturali (quelli meno modificati dall'intervento umano) e seminaturali (quali appunto le aree agro-silvo-forestali)⁶⁴.

⁶² Per una prima lettura delle valenze del nuovo testo costituzionale: M. DELSIGNORE, A. MARRA, M. RAMAJOLI, *La riforma costituzionale e il nuovo volto del legislatore nella tutela dell'ambiente*, in *Riv. giur. ed.*, 2022, pp. 1 e ss.; C. SARTORETTI, *La riforma costituzionale dell'"ambiente": un profilo critico*, *ivi*, 2022, n. 2, pp. 119 e ss.; F. FRACCHIA, *L'ambiente nell'art. 9 della Costituzione: un approccio in "negativo"*, in *Dir. econ.*, n. 107, 2022, pp. 15-30; R. BIFULCO, *Principali riflessioni alla l. cost. 1/2002 in materia di tutela dell'ambiente*, in *Federalismi.it.*, n. 11/2022; P. LOGROSCINO, *Economia e ambiente nel "tempo della Costituzione"* in *Federalismi.it.*, n. 29/2022, pp. 86 e ss.; per l'impatto sulle future generazioni: D. PORENA, *Anche nell'interesse delle future generazioni. Il problema dei rapporti intergenerazionali all'indomani della revisione dell'art. 9 Cost.*, in *Federalismi.it.*, n. 15, 1.06.2022; L. BARTOLUCCI, *Le "future generazioni" sono entrate in Costituzione. Conseguenze giuridiche e politiche*, Roma, Luiss, 2022.

⁶³ Il valore dei rapporti intergenerazionali è proprio costituito dall'insieme degli usi, costumi, comportamenti che ogni generazione, dopo aver appreso, conservato, modificato e perfezionato dalla precedente, trasmette alle generazioni successive con conseguenti responsabilità (su cui R. BIFULCO, *La responsabilità giuridica verso le generazioni future tra autonomia morale e diritto naturale laico*, in *Teoria del diritto e dello Stato*, Milano, 2002, III, pp. 353 e ss.). Tale elemento è ben presente anche nella tradizione giuridica come l'insieme dei modi di pensare, insegnare e applicare regole comportamentali, storicamente acquisite e profondamente radicate. Sul valore anche della tradizione giuridica v. già S. PEROZZI, *La tradizione*, in *Annali Università Perugia*, 1886; nonché E. ALBERTARIO, *Tradizione (Diritto)*, in *Enc. It. Treccani*, Roma, 1937, XXXIV, pp. 140 e ss.

⁶⁴ Sulla valenza della *Direttiva Habitat* per la tutela e conservazione degli habitat naturali e seminaturali: già A. SIMONCINI, *Ambiente e protezione della natura*, Padova, 1996; G. GRECO, *La direttiva Habitat nel sistema delle aree protette*, in *Riv. dir. pubbl. comun.*, 1999, 5, pp. 1297 e ss.; R. FUZIO, *Aree naturali protette di origine comunitaria, quale tutela per gli "habitat" naturali e di specie?*, in *Ambiente*, 2004, pp. 471 ss.; L. ECCHER, *La strategia europea per la gestione delle risorse naturali quale esempio dei nuovi sviluppi nel diritto ambientale europeo*, in *Riv. giur. amb.*, 2012, pp. 485 e ss.; da ultimo A. FARÌ, *Beni e funzioni ambientali. Contributo allo studio della dimensione giuridica dell'ecosistema*, Napoli, 2013, pp. 119 e ss.

Accanto a queste direttive europee per il sostegno e la promozione di queste aree marginali alpine e relative economie è intervenuto anche il diritto internazionale con l'importante *Convenzione delle Alpi* del 1995 che ha, in uno scenario più ampio, inteso evidenziare l'importanza di costruire sinergie comuni tra gli Stati per favorire il ripopolamento e la sostenibilità socio-economica delle zone alpine⁶⁵. L'obiettivo è mirato a valorizzare il patrimonio comune delle Alpi e preservarlo per le future generazioni attraverso la cooperazione transnazionale tra i Paesi alpini, le Amministrazioni territoriali, le autorità locali, coinvolgendo la comunità scientifica, il settore privato e la società civile⁶⁶. Secondo quanto indicato nella Convenzione quadro i Paesi alpini si sono impegnati ad adottare misure specifiche in 12 ambiti tematici (popolazione e cultura, pianificazione territoriale, qualità dell'aria, difesa del suolo, acqua, protezione della natura e del paesaggio, agricoltura di montagna, foreste montane, turismo, trasporti, energia e rifiuti) seguiti da alcuni protocolli attuativi. Le normative dei singoli Stati sono chiamate e tenute a rispettare gli obblighi siglati nella Convenzione.

In questa ottica, non può essere sottaciuto che l'alpicoltura odierna è chiamata a svolgere un ruolo importante nella tutela del paesaggio e nella conservazione del patrimonio culturale alpino nel più ampio quadro dell'attenzione al paesaggio agrario⁶⁷.

⁶⁵ La Convenzione delle Alpi, come noto, è un trattato internazionale sottoscritto dai Paesi alpini (Austria, Francia, Germania, Italia Liechtenstein, Monaco, Slovenia e Svizzera) e dall'Unione europea per lo sviluppo sostenibile e la protezione delle Alpi. Siglata nel 1991 ed entrata in vigore nel 1995, la Convenzione delle Alpi è il primo Trattato per protezione di aree montane al mondo ad essere vincolante in conformità al diritto internazionale. Per la prima volta, infatti, un territorio montano transnazionale viene considerato in base alla sua continuità geografica e come spazio comune che deve affrontare problematiche comuni. Sulle politiche, leggi e misure di attuazione della Convenzione delle Alpi: F. ANGELINI (a cura di), *La Convenzione delle Alpi. Politiche, leggi e misure di attuazione in Italia*, Bolzano, Eurac, 2006; M. ONIDA (a cura di) *The Alpine Convention. Reference Guide*, Permanent Secretariat of the Alpine Convention, Innsbruck, 2010; *Alpine Convention. Demographic Changes in the Alps. The Fifth Report on the State of the Alps*, Permanent Secretariat of the Alpine Convention, Innsbruck, 2015; v. anche W. BATZING, *Le Alpi: una regione unica al centro dell'Europa*, trad. it., Torino, Bollati Boringhieri, 2002.

⁶⁶ *The Alps. People and pressures in the mountains, the facts a glance e Environmental Protection and Mountains* nonché *Le Alpi-Otto paesi, un solo territorio*, tutti presenti sul sito della Convenzione.

⁶⁷ Come emerge nelle sollecitazioni da parte della dottrina più recente: M. BROCCA, *Paesaggio e agricoltura. Riflessioni sulla categoria del "paesaggio agrario"*, in *Riv. giur. ed.*, 2016, 1-2, pp. 3 e ss.; sulle importanti valenze antropiche del paesaggio agrario v. inoltre: P. URBANI, *Governo del territorio e agricoltura. I rapporti*, in *Riv. giur. ed.*, 2006, 3, pp. 122 e ss.; Id., *Le aree agricole tra disciplina urbanistica e regolamentazione dell'attività economica*, ivi, 2010, n. 1, pp. 44 e ss.; N. FERRUCCI, *Riflessioni di una giurista sul tema del paesaggio agrario*, in *Dir. giur. agr. e amb.*, 2007, n.7-8, pp. 453 e ss.; E. PICOZZA, *La tutela del paesaggio nelle zone agricole tradizionali*, in

In conclusione, il corretto e costante mantenimento delle aree a pascolo costituisce garanzia di conservazione della cosiddetta biodiversità vegetale ma anche della diversità paesaggistica e contribuisce alla più adeguata salvaguardia delle aree interne e della montagna nel perseguimento della sostenibilità ambientale⁶⁸.

G. CUGURRA, E. FERRARI, G. PAGLIARI, (a cura di), *Urbanistica e paesaggio, Atti del VIII Convegno nazionale AIDU*, Milano, 2005, pp. 81 ss; N. FERRUCCI, *La tutela del paesaggio e il paesaggio agrario*, in L. COSTATO, A. GERMANÒ, E. ROOK BASILE (a cura di), *Trattato di diritto agrario*, Torino, 2011, II, pp. 202 e ss.; da ultimo M. BROCCA, *Il paesaggio "espressione di un ritrovato equilibrio tra società ed ambiente": il caso del paesaggio agrario*, in *Scritti in onore di Maria Immordino*, Napoli, 2022, II; per la rilevanza del paesaggio agrario nell'ampia nozione ambiente e territorio acutamente già A. PREDIERI, *Paesaggio*, in *Enc. dir.*, Milano, 1981, XXXI, pp. 503 e ss.

⁶⁸ In questa prospettiva va evidenziato che l'attuazione dell'Agenda ONU 2030 richiede espressamente di occuparsi di aree interne e di montagna perché in queste realtà, di per sé fragili per condizioni fisico-geografiche e ambientali, si manifesta maggiormente l'esigenza di una sostenibilità ambientale. A tal fine l'Alleanza italiana per lo sviluppo sostenibile (AsviS) ha pubblicato, nel 2002, un importante rapporto *Le aree interne e la montagna per lo sviluppo sostenibile*, nel quale viene evidenziata la necessità di dotarsi di una «Agenzia per lo sviluppo sostenibile delle aree interne e della montagna», già elaborato dal CIPRESS, Comitato interministeriale per la programmazione economica e lo sviluppo sostenibile presso la Presidenza del Consiglio dei Ministri. Sulla esigenza di politiche di sostenibilità ambientale nelle aree montane anche recentemente sono comparsi specifici contributi, tra cui: G. QUARANTA (a cura di), *Montagna e sviluppo. Le politiche, la governance e il management per la valorizzazione delle risorse*, Milano, 2008; M. CIANI SCARNICCI, A. MARCELLI, P. PINELLI, *Economia, ambiente e sviluppo sostenibile*, Milano, 2016; G. CEPOLLARO, B. ZANON (a cura di), *Il governo del territorio montano nello spazio europeo. Innovare gli sguardi e gli strumenti per lo sviluppo sostenibile della montagna*, Milano, Ets, 2020.

LUCA BATTAGLINI

Università degli Studi di Torino - DISAFA

luca.battaglini@unito.it

*La transumanza sulle Alpi oggi:
benefici e ostacoli di una pratica da salvaguardare*

Abstract: Alpine pastoralism, historically characterized by a self-sufficient, family-based system reliant on seasonal forage (grass or hay) and transhumance, has undergone significant transformation. The industrial development of the 20th century led to widespread depopulation, land fragmentation, and the reduction or marginalization of traditional farming in disadvantaged Alpine areas. Consequently, many pastoral resources have been abandoned, resulting in forest invasion, hydrogeological instability, and a loss of biodiversity. Despite these trends, certain expressions of vertical transhumance (seasonal ascent to high mountain pastures) persist, embodying a resilient practice that yields sustainable food and serves as a vital cultural factor for local communities. Furthermore, itinerant (or nomadic) pastoralism – long-distance sheep grazing along extensive routes – continues to optimize the use of complementary and diverse pastoral resources. This ancient practice was recognized in 2019 as a UNESCO Intangible Cultural Heritage Site. However, this practice is increasingly perceived as anachronistic and faces numerous challenges, including regulatory obstacles, conflicts with conventional agriculture, and, critically, the resurgence of large carnivores, specifically the wolf. This results in reduced utilization of pastures, lower production performance, increased animal diseases, and significant economic and socio-psychological strain on shepherds. Ultimately, this phenomenon has led to the abandonment of many pastoral areas and the over-exploitation of others, causing evident losses of plant and animal biodiversity. The core necessity is to recognize the multifunctional and inherently sustainable nature of transhumance by highlighting the numerous Ecosystem Services (ES) it provides. Beyond the provisioning services (food, fiber), the practice offers essential, yet hard-to-monetize, regulating services (e.g., forest fire prevention through grazing, erosion control, and carbon sequestration/sink effect) and cultural services (maintaining a human-created cultural landscape of high aesthetic and biocultural value). Transhumance is fundamental for conserving mountain territories. Its future requires not only valuing its products but, more importantly, acknowledging and supporting its essential role in the stewardship and maintenance of the Alpine landscape.

Keywords: *transhumance; farming; Alps; education; training.*

1. *L'allevamento sulle Alpi: evoluzione e attuali ostacoli*

Le Alpi sono state per secoli contraddistinte da forme di sviluppo insediativo, principalmente pastorali, basate su sistemi autosufficienti e funzionali. Attività fondate sulla tradizionale organizzazione della famiglia, secondo un modello patriarcale e dipendenti da risorse prato-pascolive stagionali collocate ad altitudini differenti, attraverso la pratica della transumanza (cfr. BÄTZING 2005).

Lo sviluppo industriale del XX secolo ha determinato anche in Italia evidenti fenomeni di spopolamento e si sono osservate emigrazioni dalle vallate alpine con un conseguente frazionamento fondiario determinato dalle successioni ereditarie, portando anche alla riduzione delle attività di transumanza.

In alcuni ambienti alpini queste espressioni di *governance* pastorale sono tuttavia ancora presenti mantenendo un paesaggio culturale realizzato dall'uomo. Un paesaggio che ha però subito, in quasi due terzi di secolo, una evidente trasformazione a seguito della riduzione degli allevamenti originari, tendenzialmente piccoli, e a crescenti pratiche di intensificazione produttiva (cfr. RAMANZIN/BATTAGLINI 2014).

L'allevamento sulle Alpi, specie se in condizioni particolarmente svantaggiate per pendenza e clima, è stato così marginalizzato, confermando anche negli anni più recenti, tale andamento.

Nonostante ciò, in alcuni areali connotati da pascoli di alta quota e non ancora integralmente compromessi dalle dinamiche sociali, le monticazioni stagionali, pur condizionate dal cambiamento climatico, esprimono ancora oggi una certa resilienza. Si tratta di attività che sono peraltro in grado di assicurare alimenti integralmente sostenibili. A queste produzioni è però urgente, più che mai oggi, riconoscere valori non facilmente monetizzabili che vanno oltre la qualità del prodotto, trattandosi anche di espressioni a difesa e tutela dell'ambiente e della cultura locale.

Si ritrovano ancora, pur ridottesi in modo preoccupante nel tempo, alcune tradizionali transumanze, cosiddette "verticali", che in passato erano orientate principalmente alla produzione di latte e alla trasformazione di formaggi locali. Molte di queste produzioni casearie hanno dato origine, nel solo territorio delle Alpi occidentali, a innumerevoli prodotti DOP (a Denominazione di Origine Protetta: ad es. Fontina, Castelmagno, Bra, Raschera, Toma Piemontese, Ossolano).

Tradizionalmente il bestiame veniva trasferito nei vari siti ad altimetrie differenti a seconda della stagione. Nella maggior parte dei casi, data l'economia di sussistenza, l'allevatore era un piccolo proprietario in grado di mantenere pochi bovini e alcuni capi ovini e caprini. Il foraggio necessario a soddisfare i fabbisogni dell'allevamento veniva prodotto nelle zone più favorevoli delle aree a prato e a prato-pascolo, di fondovalle o di mezza montagna, spesso area pastorali alternate

a castagneti, e veniva conservato nei fienili ricavati, generalmente sopra le stalle. L'alpeggio era il luogo in cui, dalla tarda primavera all'inizio autunno, l'alpigiano si trasferiva con il bestiame. Le salite all'alpeggio e le ridiscese a valle rappresentano occasionalmente, ancora oggi, momenti rituali, feste tradizionali, celebrati in molti ambienti alpini (monticazione: *inarpa*, *montegada*; demonticazione: *desarpa*, *desmontegada*).

Negli ultimi decenni, molte di queste risorse pastorali hanno subito un progressivo abbandono, con una imponente avanzata del bosco d'invasione, originando sovente estesi dissesti idrogeologici, incendi e perdita di biodiversità.

A queste pratiche di transumanza, più stagionali, se ne aggiungono altre, attraverso sistemi di allevamento ad esclusivo impiego di erba, rappresentati prevalentemente da pascolo con greggi di ovini, in continua migrazione, lungo percorsi anche molto lunghi. Queste "lunghe transumanze" vengono anche descritte come nomadismi.

Le movimentazioni continue di greggi e mandrie sono componenti rilevanti di questi sistemi di "transumanza" che dal 2019 sono iscritti nella Lista Patrimonio Immateriale dell'Unesco. Una antica pratica che mantiene l'obiettivo di ottimizzare l'uso delle risorse pastorali in funzione della variabilità ambientale stagionale e della conseguente produzioni di biomasse, in ecosistemi differenti e complementari (cfr. NORI/DE MARCHI 2015).

La transumanza in genere si presenta come un'attività connessa ecosistemicamente con le altre pratiche agricole, inserendosi coerentemente dove queste ultime stagionalmente interrompono la produttività o dove le terre non sono utilizzate. Pur non avendo particolari finalità di miglioramento della qualità foraggera delle cotiche, il pascolo vagante ha comunque ricadute di carattere ambientale, paesaggistico, ecologico, culturale (cfr. OTEROS-ROZAS *et al.* 2014).

Storicamente, lungo il percorso, il pascolo transumante era valorizzato anche da scambi economici (cfr. CRISTOFERI 2017). In particolare, il vantaggio per l'agricoltore proveniva da forme di compensazione onerosa che prevedevano il pagamento di un affitto, in denaro o in natura (latte, formaggio, soggetti da riproduzione, carne, lana, pellame, cuoio), dalla collaborazione ai processi di allevamento e dalla restituzione alla terra di parte di quanto sottratto dalle mandrie con la "pastura" attraverso lo stallatico prodotto o mediante la restituzione di fertilità derivante dalle deiezioni degli animali pascolanti (cfr. ARCHETTI 2011). Alcuni di questi vantaggi si esprimono ancora oggi, ma l'agricoltura più diffusa, di tipo convenzionale, pare meno orientata a valorizzare le ricadute ecologiche ed ambientali del pascolo ed è più preoccupata dalla difesa da potenziali danni e da rischi biologici connessi alle attività pastorali.

Nelle vallate alpine, come accennato, questi sistemi di allevamento hanno sempre rappresentato un importante fattore identitario per le comunità locali e per la valorizzazione del territorio (cfr. VERONA 2006). La produzione ovina,

seppur di limitato valore economico e di difficile collocazione sul mercato, presenta alcune peculiarità, connesse all'allevamento di razze autoctone, ancora diffuse nella regione alpina: una vera e propria biodiversità da salvaguardare (cfr. FORTINA *et al.* 2017).

Il pascolo "itinerante" ha comunque sempre manifestato limiti e criticità, conseguenti ai complicati rapporti normativi che lo regolano, ai diverbi ad essi collegati, a occasionali danni portati al sistema agricolo locale e a inevitabili abusi e comportamenti scorretti nelle campagne, con furti nei campi e negli arboreti o con pratiche di pascolamento abusivo (cfr. AIME *et al.* 2001).

Questo genere di transumanza è percepita oggi come un'attività anacronistica e residuale di una pastorizia che assorbe stereotipi e paure del nomadismo che gli attuali sistemi di governo del territorio sembrano incapaci di integrare.

Gli spazi marginali lungo i grandi fiumi di pianura restano aree di passaggio e di sosta ideali per le greggi, grazie alla presenza di acqua, di frescura e di risorse foraggere lontane dalle colture, ma le politiche di conservazione della natura hanno portato negli ultimi decenni una nuova centralità sugli ecosistemi fluviali e hanno inasprito i conflitti tra espressioni di pastorizia transumante e tutela della fauna e della flora (cfr. VERONA 2016, GENOVESE *et al.* 2022).

Aspetto recentemente non poco rilevante per le greggi, per le Alpi italiane e non solo, è la ricomparsa da alcuni decenni di grandi carnivori, in particolare il lupo. Ciò ha determinato conseguenze gravi, in particolare, durante il periodo di transumanza. Criticità che sono state messe in luce dalle valutazioni dell'incidenza delle difficoltà gestionali riconducibili alla predazione e ai nuovi criteri gestionali imposti dalle esigenze di difesa passiva. Si osserva con evidenza una sensibile ridotta possibilità di sfruttamento quanti-qualitativo delle risorse di pascolo (orari limitati, difficoltà di accesso ad alcune superfici), un calo delle produzioni e un peggioramento delle *performance* riproduttive, nonché un aumento di incidenza di patologie effetto delle nuove condizioni di allevamento (malattie agli arti, parassitosi). Il fenomeno predatorio ha infatti indotto gli allevatori ad accorpate gli animali in poche grandi greggi impiegando recinzioni elettrificate e adottando cani da guardiania, cambiando radicalmente le tecniche di allevamento. Molte sono le espressioni di impatto economico e sociopsicologico sul "pastore" imposte da questo nuovo scenario caratterizzato da una ormai estesa e consolidata presenza dei predatori (cfr. NICOLAS/DORÉ 2022, LASSEUR/GARDE 2009).

Nonostante qualche attenzione da parte delle amministrazioni regionali ed alcuni sostegni attraverso misure di politica comunitaria a queste attività di allevamento, si è comunque arrivati all'abbandono di molte di queste superfici pastorali, con un pesante sfruttamento di poche aree, più ampie e ipoteticamente più facili da gestire: questo ha portato ad evidenti perdite di biodiversità vegetale e animale.

2. I servizi ecosistemici della transumanza

L'esigenza di una corretta ed esauriente comunicazione sulla transumanza è oggi più che mai evidente. Se intendiamo allontanarci da stereotipi o da pregiudizi vi è la necessità di mettere in luce le numerose componenti positive di ordine sociale, culturale, tecnologico nonché di valorizzazione multifunzionale di un'attività di allevamento da considerarsi pienamente sostenibile.

Le attività pastorali sono sempre state importanti per le funzioni di mantenimento di *habitat* preziosi e per l'armonizzazione tra la dimensione urbanizzata e quella rurale, tra la pianura e la montagna. Come più sopra richiamato, si osserva tuttavia una preoccupante concentrazione di allevamenti con elevate densità animali e una contrazione o azzeramento di piccole e medie realtà pastorali. Questa trasformazione avviene specialmente per gli ovini e per le mandrie con bovini da latte, spesso convertite in mandrie da carne, secondo la cosiddetta "linea vacca-vitello", portando a conseguenze di sovrautilizzazione o sottoutilizzazione delle risorse pastorali. Tali realtà vengono così penalizzate mentre dovrebbero essere rilanciate alla luce di espressioni di riconosciuta sostenibilità ambientale e per quelli che attualmente vengono definiti "servizi ecosistemici".

Per servizi ecosistemici (cfr. MILLENNIUM ECOSYSTEM ASSESSMEN 2005) si intendono i «benefici diretti e indiretti che gli ecosistemi forniscono all'umanità», suddivisi in quattro categorie. I servizi di fornitura (*provisioning*) che includono la "produzione" di materiali, acqua ed energia, comprendendo alimenti, legname, fibre, risorse medicinali, minerali, ecc. I servizi di regolazione (*regulating*) ovvero benefici di controllo di vari processi con effetti di mantenimento degli equilibri ecologici come la mitigazione del clima, il sequestro del carbonio, il contenimento dei dissesti idrogeologici e altri eventi catastrofici, la depurazione dagli inquinanti (nelle acque, nei suoli, nell'aria), il controllo di specie (vegetali e animali) invasive e di malattie ecc. I servizi socioculturali (*cultural*) comprendo invece i benefici di tipo scientifico (ricerca in genere), culturale (patrimoni, paesaggio, ispirazione per l'arte, folklore ecc.), ricreativo (come ad es. attività sportive, escursionismo, osservazione naturalistica) e spirituale (ad es. senso di appartenenza, pratiche religiose) che vengono percepiti dall'uomo in relazione ai diversi ecosistemi. Globalmente la quarta e ultima espressione, denominata servizi di supporto (*supporting*), include i vari processi che consentono agli ecosistemi di funzionare e quindi di alimentare le altre categorie (cicli dei nutrienti, formazione dei suoli, fotosintesi, impollinazione ecc.).

I servizi ecosistemici di regolazione, culturali e di supporto sono spesso raggruppati come *non provisioning* e sono "pubblici", dato che, diversamente dai servizi di fornitura, non sono privatizzabili: tutti possono usarli e il loro impiego da parte di un individuo non ne riduce la disponibilità per gli altri (cfr. COOPER *et*

al. 2009). I servizi di approvvigionamento sono generalmente beni con un mercato, quindi agevolmente misurabili e quantificabili dal punto di vista del valore economico, mentre i servizi non *provisioning* sono difficilmente monetizzabili in quanto molto più complessi sia nella quantificazione che nella valutazione del valore indiretto.

Se ci riferiamo alla transumanza, tra i ruoli di regolazione appartenenti a questa pratica, si richiama spesso la funzione di prevenzione degli incendi boschivi, per il contenimento da parte degli animali della crescita naturale di specie arbustive invasive. Un pascolo ben gestito esprime dunque un impatto positivo sulla biodiversità e sulla qualità del paesaggio, ostacolando, grazie alla densità e alla qualità e biodiversità vegetale dello strato erboso, lo scorrimento di masse nevose e i rischi di dissesto idro-geologico. Come favorevole ricaduta si può anche aggiungere l'effetto di *carbon sink* ovvero il contenimento delle emissioni di gas serra grazie alla cattura del carbonio a livello radicale da parte delle specie erbacee (cfr. NEMECEK *et al.* 2011).

La valenza culturale di un paesaggio creato da secolari pratiche di transumanza deriva da un processo di interazione tra uomo e natura, pratiche di governo del territorio e dinamiche ecologiche. La diversità botanica di una risorsa pastorale, le caratteristiche nutrizionali e organolettiche del latte o della carne, la rusticità e la resilienza di una razza allevata, sono da interpretarsi come espressioni finali di processi di evoluzione appartenenti alla dimensione “bioculturale” dell'allevamento transumante (cfr. BINDI 2022). Si tratta di processi originali, determinati dalle condizioni ambientali e dalle conoscenze delle comunità di appartenenza. In questo contesto le pratiche di transumanza tali sistemi sono parte integrante della rete diffusa degli insediamenti umani e rappresentano il risultato dell'economia di sussistenza dell'allevamento. È per tale ragione che alcuni piani paesaggistici regionali riconoscono i sistemi di pascolo come fattori caratterizzanti il paesaggio promuovendo iniziative di mantenimento delle zone a prateria e a prato-pascolo (cfr. FERRARIO *et al.* 2023). Il pastore che pratica la transumanza svolge pertanto un ruolo di “manutenzione” del territorio non solo attraverso la gestione dei suoi animali ma anche mediante la fienagione e la pulizia di canali, favorendo una regolare regimazione delle acque superficiali e mantenendo vitale l'ambiente nel suo complesso. A tale proposito sono interessanti le transumanze con greggi di ovini di razza Biellese nell'area protetta del Po e della Collina torinese (Programma MAB UNESCO, Riserva di Biosfera), transumanze che da questi areali di pianura, percorrendo il fiume Po, raggiungono i pascoli di territori alpini ai confini tra Italia e Francia. Attività che confermano il forte legame tra attività pastorali e ambiente, generando servizi ecosistemici che contribuiscono alla formazione ed al mantenimento di un paesaggio culturale (cfr. GENOVESE *et al.* 2022)

3. *Transumanza, rapporti sociali ed empatia*

Attraverso ricerche che hanno adottato interviste strutturate e questionari rivolti ad allevatori che praticano la transumanza estiva, nonché a non residenti e a frequentatori di alcune valli delle Alpi occidentali, è stato possibile giungere ad alcune considerazioni sulla percezione dei servizi ecosistemici che le attività di allevamento esprimono concretamente e potenzialmente per il territorio (cfr. MONTRASIO *et al.* 2020). Esse innanzitutto si declinano in modo differente agli occhi degli allevatori rispetto a quelli di osservatori esterni alla filiera di produzione. I produttori, consapevoli e orgogliosi del proprio ruolo di custodi del paesaggio pastorale, lamentano una scarsa riconoscibilità per la propria attività e una difficoltà di interazione con i flussi turistici, ritenendo che le aziende che praticano forme di allevamento più vicine alla tradizione, come l'alpeggio, vengano ormai poco considerate sul piano sociale. Pur richiamando il loro fondamentale ruolo nella gestione del territorio, gli allevatori non sembrano tuttavia capaci di comunicare adeguatamente la vocazione della propria attività, anche sul piano empatico, a favore della montagna. I “non residenti”, quando si tratta di turisti “escursionisti”, che raggiungono gli alpeggi attraverso la sentieristica, mantengono e apprezzano una visione più autentica del paesaggio zootecnico restituito dall'allevamento pastorale. Il turismo “di massa” non esprime invece sufficiente volontà e capacità nel leggere gli elementi del paesaggio dell'allevamento. Si ritiene invece questo un passaggio fondamentale per comprendere che le risorse pastorali sono patrimonio storicamente costruito da pratiche di allevamento consolidate da secoli. Le comunità montane locali, seppure in minoranza, con famiglie di allevatori, manifestano ancora e costantemente un importante legame con il territorio, meno condizionato da espressioni contaminanti di matrice urbana. In questo caso i servizi forniti dall'allevamento sono percepiti con maggior chiarezza e con particolare riguardo alle prospettive di gestione sostenibile del territorio (cfr. FASSIO *et al.* 2014).

Dalla comprensione “scientifica” del contesto di allevamento pastorale e dei relativi servizi ecosistemici, emerge la percezione positiva dell'allevamento, grazie alla condivisione empatica di questa attività da parte di allevatori e fruitori consapevoli. Si tratta di una premessa socioculturale che ha posto le basi per proposte di gestione e promozione di prodotti caseari dell'allevamento, come per il Maccagno, la Toma di Gressoney, la Toma di Lanzo, mettendo al centro l'impresa zootecnica familiare di montagna per merito della tradizione e del suo vissuto (GENOVESE/BATTAGLINI 2020). Una sapiente valorizzazione dei servizi offerti dall'allevamento alla comunità locale diventerebbe pertanto l'opportunità di una corretta gestione e pianificazione del territorio. Nei territori alpini il calo delle aziende, sicuramente rilevante, è forse meno marcato nel confronto con altre

regioni montuose in Italia, come l'Appennino, facendo rilevare una certa consapevolezza sull'importanza nel mantenere vitali queste realtà. Non si osserva in questi casi un'applicazione puramente economica dell'impresa ma si mantengono relazioni più empatiche fra figure attive nel settore all'interno degli ecosistemi e nella loro dimensione umana.

4. *Prospettive: la formazione*

La transumanza è pratica ancora oggi a prevalente base familiare; questi sistemi di allevamento devono però basarsi su solide reti intessute con le comunità locali e dovrebbero sostenere la valorizzazione di animali, prodotti, lavorazioni e saperi a rischio di scomparsa (cfr. FASSIO *et al.* 2014). Riferendoci ai saperi, benché prevalga la componente tradizionale, occorre favorire anche percorsi innovativi. In alcuni contesti territoriali si osserva che le giovani generazioni si riavvicinano a queste attività, dopo che i loro genitori le avevano abbandonate per altri impieghi in differenti contesti territoriali (cfr. BATTAGLINI *et al.* 2013). Le caratteristiche ecologiche, economiche e socioculturali, di una pastorizia transumante, pur libera dallo stereotipo che nel passato l'aveva connotata come attività povera ed arretrata, per le molte potenzialità richiamate, deve rigenerarsi superando le criticità condizionate dai mutamenti dell'economia, dell'ambiente e della società in generale.

Nel nostro contesto nazionale, a differenza da altri paesi dove le pratiche pastorali sono più riconosciute, questo fondamentale ricambio generazionale richiede capacità imprenditoriali e innovative per la sostenibilità di questa attività che, all'interno di una logica di multifunzionalità, sia in grado di far esprimere pienamente le potenzialità del settore coniugando obiettivi di reddito, corretta gestione degli ecosistemi e difesa dell'identità culturale.

Diventa pertanto necessario affrontare in maniera consapevole ed organizzata le difficoltà di questo settore che si stanno riscontrando in molti territori dove esse hanno storicamente svolto un ruolo di presidio territoriale. Fondamentale contribuire con progetti che includano una appropriata formazione, non solo tecnica, di conoscenze e pratiche, adeguati alle sfide attuali, preparando gli operatori ad affrontare al meglio i cambiamenti in corso, sapendo gestire le difficoltà, sfruttando convenientemente le molteplici potenzialità e rispondendo in maniera propositiva alle domande della società. Per questo motivo una formazione dedicata alla pastorizia si posiziona, da alcuni anni, al centro di varie proposte. Il settore pastorale, consapevole dei ricorrenti problemi che vanno dalla scarsa capacità attrattiva al mancato riconoscimento anche culturale e sociale, senza chiari riferimenti normativi, ha recentemente trovato una opportunità progettuale rappresentata dalla SNAP, la Scuola Nazionale di Pastorizia. L'idea nasce nel

2019 attraverso una collaborazione tra diversi attori (*in primis* operatori del mondo pastorale) grazie ad Appia, Rete della Pastorizia italiana, che aveva da poco aggregato a sé varie figure, incluse associazioni, università ed enti di ricerca. Il progetto della SNAP aveva previsto fin dall'inizio moduli tematici settoriali, metodi e contenuti di orientamento nazionale ed europeo, organizzati in relazione al profilo dei destinatari, al territorio di formazione e all'interesse degli attori locali. La prima sperimentazione, denominata "Scuola Giovani Pastori", coordinata dall'associazione Riabitare l'Italia (in partenariato con il CREA, la Rete Rurale Nazionale e alcuni soggetti, incluse agenzie formative, attivi sul territorio piemontese) aveva visto nell'autunno del 2022 sulle Alpi occidentali (provincia di Cuneo) lo sviluppo di attività di formazione innovative con momenti di teoria in aula alternati a periodi di attività pratiche grazie a soggiorni di alcune settimane presso pastori "tutor" in luoghi di particolare significato per la transumanza e per la pastorizia in genere (Valle Stura di Demonte, sede dell'Ecomuseo della Pastorizia di Pontebernardo). Successivamente sono partite analoghe iniziative, con diversi attori locali, anche accademici, in Sardegna (Sassarese), in Toscana (Casentino) e in Sicilia (Madonie).

L'obiettivo comune di fondo dei diversi progetti è sempre stato una formazione con una adeguata "narrazione" della figura del pastore in grado di valorizzarne la figura e l'operato anche da un punto vista culturale, sociale ed economico. Per realizzare questo cambio di paradigma il gruppo SNAP (che per il suo impegno ha ricevuto nel 2022 la Bandiera Verde di Legambiente) ha concentrato i suoi sforzi sulla definizione di un'offerta di corsi in grado di formare figure specializzate per lo sviluppo di questo settore a misura di territorio con il proposito di affrontare criticità e introdurre innovazioni nei diversi contesti dove la pastorizia va rafforzata, sostenuta o nuovamente introdotta. Questo anche per contrastare lo scarso ricambio generazionale e la limitata redditività di un settore di fondamentale importanza per i valori ecosistemici erogati in aree caratterizzate da fragilità. È da richiamare infine l'internazionalizzazione del progetto SNAP grazie a numerosi incontri avvenuti in alcuni contesti europei finalizzati alla collaborazione tra le diverse scuole di pastorizia esistenti da più tempo in Francia e in Spagna.

5. Considerazioni finali

Le diverse forme di transumanza sulle Alpi hanno per secoli rappresentato attività fondamentali per la conservazione dei territori montani. Il paesaggio alpino, composto da prati, pascoli e insediamenti, legato a queste pratiche pastorali è stato significativamente modificato da dinamiche di spopolamento dagli anni Sessanta del secolo scorso. Il risultato è stato in parte l'abbandono, con la banaliz-

zazione della risorsa a causa dell'invasione di vegetazione incontrollata, e dall'altro la concentrazione di attività avulse dalla pastorizia, anche connesse al turismo, compromettendone le funzioni di conservazione di habitat e di biodiversità.

Nonostante i cambiamenti socioeconomici, politici ed ambientali la transumanza può ancora esprimere sulle Alpi le numerose "esternalità" derivanti dai suoi servizi ecosistemici. È risaputo che turismo, artigianato, cultura, formazione, possono influire in modo positivo aumentando la sostenibilità sociale e la qualità della vita per chi opera in questo ambito.

Occorre consentire a questi sistemi di allevamento di esprimere nuovi significati, con adeguate letture in un contesto politico e socioculturale. Favorirne un futuro richiederà non solo la giusta valorizzazione dei suoi prodotti ma anche la capacità di esprimere il ruolo di custodia e manutenzione di questi paesaggi. Il ritorno di giovani a queste pratiche, fenomeno auspicabile e del quale si osserva qualche primo segnale, richiederà non solo il miglioramento della dimensione tecnica ma dovrà includere aspetti propri della qualità ambientale e della vita, anche sul piano socioculturale, con una dimensione etica profonda.

Dopo il riconoscimento della "Transumanza" come patrimonio immateriale UNESCO (2019) ci si attende sia stata raggiunta la consapevolezza sull'importanza della conservazione di queste pratiche. Il 2026, dichiarato anno internazionale del pastoralismo (IYRP.info) sarà per la transumanza una ulteriore occasione per condividere ancora di più la necessità di valorizzare questa eredità e allo stesso tempo garantirne un futuro.

Bibliografia

- AIME M./ALLOVIO S./VIAZZO P.P. (2001), *Sapersi muovere. Pastori transumanti di Roaschia*. Milano, Meltemi.
- ARCHETTI G. (2011), «*Fecerunt malgas in casina*». *Allevamento transumante e alpeggi nella Lombardia medievale. Storia e diritto (secoli XI-XX)*, in MATTONE A./SIMBULA P. (a cura di), *La pastorizia mediterranea*, Roma, Carocci, pp. 486-509.
- BATTAGLINI L./PORCELLANA V./VERONA M. (2013), *Restare, tornare, resistere: storie di giovani pastori nelle montagne piemontesi*, in VAROTTO M. (a cura di), *La montagna che torna a vivere: testimonianze e progetti per la rinascita delle Terre Alte*, Portogruaro (Venezia), Nuova Dimensione, pp. 39-52.
- BÄTZING W. (2005), *Le Alpi: una regione unica al centro dell'Europa*, Torino, Bollati Boringhieri.
- BINDI L. (a cura di) (2022), *Grazing Communities Pastoralism on the Move and Biocultural Heritage Frictions*, New York and Oxford, Berghahn.
- COOPER T./HART K./BALDOCK D. (2009), *Provision of Public Goods through Agriculture in the European Union, Report*, Institute for European Environmental Policy, London.
- CRISTOFERI D. (2017), *I conflitti per il controllo delle risorse collettive in un'area di*

- dogana (Toscana meridionale, XIV-XV secolo)*, in «Quaderni storici», 2, pp. 317-348.
- FASSIO G./BATTAGLINI L./PORCELLANA V./VIAZZO P.P. (2014), *Families in mountain pastoralism today: persistent centrality or broken traditions? Ethnographic evidence from the Western Italian Alps*, in «Mountain Research and development», 34, pp. 336-343.
- FERRARIO V./ROSSI L./FABBRIZIOLI M. (2023), *Transumanza e conservazione del paesaggio nel Nord-est italiano. Una questione aperta*, in «Documenti Geografici», 3, pp. 291-316.
- FORTINA R./CORNALE P./RENNI M./BATTAGLINI L.M. (2017), *Gli animali domestici delle Alpi*, Torino, Blu Edizioni.
- GENOVESE D./BATTAGLINI L. (2020), *Percezione delle potenzialità turistiche del proprio lavoro tra gli allevatori dell'arco alpino nord-occidentale. Produttori di Toma di Lanzo, Toma di Gressoney e Agnello Sambucano*, in FERRARIO V./MARZO M. (a cura di), *La montagna che produce. Productive mountains*, Mimesis Edizioni, Sesto San Giovanni (Milano), pp. 173-185.
- GENOVESE D./OSTELLINO I./BATTAGLINI L.M. (2022), *The Conflict of Itinerant Pastoralism in the Piedmont Po Plain (Collina Po Biosphere Reserve, Italy)*, in BINDI L. (a cura di), *Grazing Communities Pastoralism on the Move and Biocultural Heritage Frictions*, New York and Oxford, Berghahn, pp. 44-60.
- LASSEUR J./GARDE L. (2009), *Consequences of the presence of wolves on the reorganization of on-pasture sheep farming activities*, in «Options Méditerranéennes», serie A (Séminaires Méditerranéens), 91, pp. 135-140.
- MILLENNIUM ECOSYSTEM ASSESSMENT (2005), *Ecosystems and human well-being: our human planet-summary for decision-makers*, Washington DC, Island Press.
- MONTRASIO R./MATTIELLO S./ZUCARO M./GENOVESE D./BATTAGLINI L. (2020), *The Perception of Ecosystem Services of Mountain Farming and of a Local Cheese: an Analysis for the Touristic Valorization of an Inner Alpine Area*, in «Sustainability», 12, p. 8017.
- NEMECEK T./HUGENIN-ELIE O./DUBOIS D./GAILLARD G./SCHALLER B./CHERVET A. (2011), *Life cycle assessment of Swiss farming systems: II. Extensive and intensive production*, in «Agricultural Systems», 104, pp. 233-245.
- NICOLAS F./DORÉ A. (2022), *Face aux Loups. Étude socio-anthropologique des effets de la présence des loups sur la santé des éleveurs et bergers*, INRAe, UMR AGIR, France.
- NORI M./DE MARCHI V. (2015), *Pastorizia, biodiversità e la sfida dell'immigrazione: il caso del Triveneto*, in «Culture della sostenibilità», 8 (15), pp. 78-101.
- OTEROS-ROZAS E./MARTÍN-LÓPEZ B./GONZÁLEZ J.A./PLIENINGER T./LÓPEZ C.A./MONTES C. (2014), *Socio-cultural valuation of ecosystem services in a transhumance social-ecological network*, «Regional Environmental Change», 14 (4), pp. 1269-1289.
- RAMANZIN M./BATTAGLINI L. (2014), *Il paesaggio agro-zootecnico e silvo-pastorale della montagna alpina*, in RONCHI B./PULINA G./RAMANZIN M. (a cura di), *Il paesaggio zootecnico italiano*, Milano, FrancoAngeli, pp. 47-76.
- VERONA M. (2006), *Dove vai pastore? Pascolo vagante e transumanza nelle Alpi Occidentali agli albori del XXI secolo*, Scarmagno, Priuli e Verlucca.
- VERONA M. (2016), *Storie di pascolo vagante*, Bari, Laterza.

PARTE II

VOCI DI PASTORI TRANSUMANTI DALL'EUROPA

THOMAS KREFELD

Ludwig-Maximilians-Universität München

Thomas.Krefeld@romanistik.uni-muenchen.de

L'emergere del rumeno in una cultura transumante

Abstract: It is highly controversial whether Romanian originated north of the Danube, i.e. in the area of present-day Romania and the ancient Roman province of Dacia. The reason for this is ancient reports of the withdrawal of the Roman population (ca. 271 AD) and, above all, the complete absence of Latin toponyms. There is no evidence of any continuity of Roman infrastructure. However, most of the hydronyms are actually of pre-Roman origin and have been passed down through regional tradition. It is also striking that, unlike other Romance languages, Romanian terminology relating to sheep farming and transhumance contains numerous substrate words. It therefore stands to reason that a remaining Roman population strongly acculturated itself to traditional, pre-Roman ways of life and specialised in sheep farming. Given the pronounced mobility of such a culture, it makes no sense at all to claim that the Romanian language originated in a precisely localisable location either north or south of the Danube.

Keywords: transhumance; geo-linguistics; transhumant culture; Romanian language.

1. Transumanza e geolinguistica

La storiografia linguistica in genere, e la geolinguistica diacronica in particolare, presuppongono degli assiomi che, tuttavia, spesso non sono formulati esplicitamente e forse non sono neanche oggetto di riflessione metodologica. Ne fa parte la presupposizione che un ambiente di vita mobile, rispetto a uno immobile, abbia un impatto formativo sulla variazione spaziale delle lingue coinvolte. Per quanto riguarda le lingue romanze basta accennare all'espansione del latino assieme all'infrastruttura romana in antichità e alle invasioni medievali di popolazioni slave, germaniche, arabe ecc. Ne sono emersi contesti di contatto linguistico e culturale che richiedono una ricostruzione etnolinguistica. Tuttavia, tali studi sono rari. Anche il possibile impatto di pratiche culturali mobili che sono diffuse e molto antiche, come la cultura pastorale, sulla storia delle lingue romanze è completamente trascurato. Questo è il punto di partenza del presente articolo, che si occupa del ruolo della transumanza nel passaggio dalla società romana tardo-antica a quelle medievali con particolare attenzione all'Europa sud-orientale.

Non c'è dubbio che l'allevamento ovino aveva già una funzione importante in tempi romani (cfr. NISSEN *et al.* 2006). Così la designazione della pecora, lat. ŌVIS, compare accanto a quelle del maiale, lat. SŪS, e del toro, lat. TAŪRŪS, nel nome dell'importante rito sacrificale dei SŪŌVĒTAURĪLĪA:



Figura 1. Rilievo romano dei SŪŌVĒTAURĪLĪA (1^a metà del I sec.; fonte https://de.wikipedia.org/wiki/Suovetaurilia#/media/Datei:Suovetaurile_Louvre.jpg; 19/12/24)

In linea di massima, si possono distinguere tre forme di allevamento ovino (cfr. *Ibidem*): (1) senza transumanza sui terreni di una villa rustica; (2) transumanza tra pascolo estivo e invernale in stretta connessione con l'agricoltura stabile di una villa rustica; (3) transumanza di gruppi nomadi all'interno dell'impero o ai suoi margini.

However, in the Balkans, in Anatolia and on the southern shores of the Mediterranean (from Mauretania Caesariensis and Tingitana to Syria), on the borders between the temperate zone and the desert, the line between nomadism and transhumance can be difficult to draw (cfr. Ibidem).

Per quanto riguarda la *Romània orientale*, è importante che anche i Balcani siano esplicitamente citati in questo contesto. La transumanza di origine molto

antica, dunque, continuava in tempi romani, ma le fonti non sono molto numerose come dice la seguente panoramica:

The only precise description of the transhumance of sheep, book 2 and some passages from book 3 of Varro's Res rusticae, refers to central Italy during the last century of the Republic. An essential passage (Rust. 2,1,16) is evidence both for the existence of long-distance movements from Apulia to Samnium, and for the obligation to declare (i.e. make professio of) the number of sheep to the publican before access to the pasture is granted – and thus for the payment of a uectigal, known elsewhere as scriptura. It is not by coincidence therefore that transhumance on the Adriatic side (the only form described in these texts) has been studied more than that on the side of the Tyrrhenian Sea, where it also took place. Pliny the Younger (Epist. 2,17,3) mentions seeing herds of sheep, but also of horses and cattle, 'driven from the mountains by winter', near his villa at Laurentium. Varro (Rust. 2, 2, 20) also speaks of migrations of sheep flocks in Epirus in his time. Strabo (4, 6, 2), on his part, implies the practice for the Ligurians – in the form of inverse transhumance, of mountain dwellers driving their flocks to the coastal plains. In connection with the Crau Plain (in Gallia Narbonensis), an area whose pastoral use is confirmed by Strabo (4, 1, 7), Pliny the Elder (HN 21, 57) remarks in passing on 'thousands of sheep coming there from distant regions' (Ibidem).

2. Le lingue romanze sud-orientali e la continuità locale

Le lingue romanze sono nate in regioni dell'ex *Imperium Romanum*, dove sono parlate grosso modo ancora oggi. Esse sono quindi caratterizzate in Europa, cioè nella cosiddetta *Romània antica*, da una forte continuità storico-locale. A parte alcuni dialetti, esiste un solo caso in cui questa continuità è fortemente contestata, ovvero nel caso del rumeno per quanto sia parlato a nord del Danubio. Va ricordato che il termine 'rumeno' è ambiguo, in quanto si riferisce da un lato, a nord del Danubio, alla lingua rumena standard della Romania e della Moldavia e ai relativi dialetti, dall'altro, ai dialetti degli aromuni, dei meglenorumeni e degli istrorumeni, che vivono sparsi nell'Europa sud-orientale a sud del Danubio. Tutte queste varietà a nord e a sud del Danubio sono talmente simili che le loro regioni di origine devono essere state molto vicine.



Figura 2. La Romània orientale

(Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/f0/Map-balkans-vlachs.png>)

L'argomento più importante contro la continuità a nord del Danubio è la totale assenza di toponimi latini che sono massicciamente diffusi anche nell'attuale *Romània perduta* (Paesi Bassi, Svizzera alemannica, Germania, Austria). Anche la storiografia tardo-antica parla esplicitamente dell'evacuazione della provincia di Dacia da parte dei Romani sotto il regno dell'imperatore Aureliano (214-275). Eutropio († dopo 390) scrive a proposito di Aureliano:

Provinciam Daciam, quam Traianus ultra Danubium fecerat, intermisit, vastato omni Illyrico et Moesia, desperans eam posse retinere, abductosque Romanos ex urbibus et agris Daciae in media Moesia collocavit appellavitque eam Daciam, quae nunc duas Moesias dividit et est in dextra Danubio in mare fluenti, cum antea fuerit in

Abbandonò la provincia della Dacia, che Traiano aveva fatta al di là del Danubio, dopo aver devastato tutto l'Illyrico e la Mesia, disperando di poterla conservare, e presi i Romani dalle città e dalle terre della Dacia, la pose al centro della Mesia, e la chiamò Dacia, che ora divide le due Mesie, ed è sulla destra del Danubio nel mare che

laeva (EUTROPIUS 1992 [ca. 369 d.C.], 9, 15; cfr. https://www.gottwein.de/Lat/eu_trop/eutrop09.php) scorre, mentre prima era sulla sinistra (trad. T.K.)

Tuttavia, vale la pena considerare anche il numero piuttosto elevato di parole di sostrato preromano che tutte le varietà romanze citate hanno in comune con l'albanese (cfr. RUSSU 1981 e le tabelle sotto). Questa costellazione geolinguistica suggerisce a priori un'origine a sud del Danubio.

La continuità a nord del Danubio è rivendicata in particolare dalla storiografia linguistica rumena anche per motivi ideologici, al fine di giustificare una priorità storica rispetto alla popolazione di lingua ungherese in Transilvania.

3. Un'indicazione di continuità mobile nella storiografia medievale

Non esistono fonti antiche che attestino la presenza dei Romani dopo il 271 d.C. a nord del Danubio, nell'attuale territorio rumeno. La loro prima menzione esplicita (cfr. WINDISCH 1981, 2020) si trova nelle *Gesta Hungarorum* (1200 d.C. ca.), scritte da un anonimo notaio (detto Anonymus P.) alla corte del re ungherese Béla III (regno 1172-1196). Il seguente passaggio, discusso in dettaglio da WINDISCH (2020: 15), è particolarmente rilevante:

Dicebant enim, quod ibi confluerent nobilissimi fontes aquarum, Danubius et Tyscia et alii nobilissimi fontes bonis piscibus habundantes, quam terram habitarent Sclavi Bulgarii et Blachii ac pastores Romanorum. Quia post mortem Athile regis terram Pannonie Romani dicebant pascua esse eo, quod greges eorum in terra Pannonie pascebantur, et iure terra Pannonie pascua Romanorum esse dicebatur, nam et modo Romani pascuntur de bonis Hungarie (cit. secondo *Gesta Hungarorum* 1932, 9, 96-98)

Dicevano infatti che lì confluivano le nobilissime sorgenti d'acqua, il Danubio e il Tibisco, e altre nobilissime sorgenti ricche di buon pesce, e che il paese era abitato da Slavi Bulgari e Blachii, e pastori dei Romani. Perché dopo la morte del re Attila [nel 443 d.C.; T.K.] i Romani dicevano che la terra della Pannonia era un pascolo perché i loro greggi pascolavano nella terra della Pannonia, e fu giustamente detto che la terra della Pannonia era il pascolo dei Romani, poiché anche i Romani pascolavano alla mercé dell'Ungheria (trad. T.K.)

La citazione si riferisce all'immigrazione degli ungheresi nella loro attuale area di insediamento e in particolare al fatto che essi furono indirizzati in questa zona dai capi della Rus' di Kiev (soggetto di «*dicebant...*» all'inizio della citazione). Va da sé che non ci si deve fidare ciecamente di tali fonti, ma le informazioni fornite meritano comunque di essere prese in considerazione seriamente.

Il riferimento cronologico del testo è complesso; esso non solo riporta la fine del IX secolo, cioè il periodo dell'immigrazione ungherese, ma fa anche esplicito riferimento alla tarda antichità, cioè al V secolo, e forse voleva anche trasmettere un riferimento all'epoca di composizione (ca. 1200 d.C.). Il periodo in questione comprende quindi circa 700 anni.

Viene descritta l'area in cui il Tibisco confluisce nel Danubio («*ibi confluerent nobilissimi fontes aquarum, Danubius et Tyscia*») e presumibilmente anche l'adiacente pianura del Tibisco a nord. In quest'area sono individuati diversi gruppi di abitanti, in particolare: «*Sclauī, Bulgarii et Blachii ac pastores Romanorum*» e viene precisato che i "Romani" sfruttavano l'area indicata come pascolo sin dalla morte del re Attila (ca. 395 - 453 d.C.). Si noti che l'area indicata si trova tra le antiche province di Pannonia e Dacia e non era quindi romanizzata nell'antichità; si esclude allora ogni continuità locale di infrastrutture romane.



Figura 3. L'impero romano sotto Traiano (115-117) e l'area indicata nelle *Gesta Hungarorum* (mappa originale https://de.wikipedia.org/wiki/R%C3%B6misches_Reich#/media/Datei:Roman_provinces_trajan_2.svg; mod. TK)

4. Due etnonimi molto discussi: blachii e romani

In generale, non si deve pensare che gli etnonimi attestati in scritti antichi o medievali si riferiscano a gruppi omogenei, ma il già citato doppiopone *Blachii ac pastores Romanorum*, con cui la popolazione presumibilmente di lingua romanza

viene indicata, richiede un commento. Alla luce delle conoscenze storiche sulla *Pannonia* e su *Attila* che Anonymus P. rivela nel passo citato, la lettura contestuale di “Romani” come ‘popolazione (latinoфона) dell’Impero Romano’ da un lato e come ‘popolazione romanzofona discendente dai Romani antichi’ dall’altro, è quasi ovvia, perché la parola è perfettamente chiara come derivato di *Roma* per qualsiasi scrittore che abbia familiarità con il latino. Al contrario, *blachii* è un’espressione la cui etimologia probabilmente non era chiara allo scrittore. Il tipo esiste in ungherese, nelle lingue slave occidentali e meridionali e in greco con due significati diversi ma strettamente correlati.

In origine e ancora oggi, il tipo *blachii* indica popolazioni romanze in generale o forme specifiche di romanzo in numerose varianti, come l’antico slavo orientale *Волохъ*, il polacco *włoch* ‘italiano’, il ceco *vlašský* ‘italiano’, l’ungherese *olász* ‘italiano’, l’ungherese antico *oláh* ‘rumeno’, il turco ottomano *eflaki* ‘romanzo, rumeno’ (cfr. WINDISCH 2020: 6 e ss., su queste forme), ma anche il tedesco *walachisch/Walachei* ‘valacco/Valacchia’. Soprattutto gli aromuni a sud del Danubio sono spesso indicati collettivamente come *Влахъ* ‘vlacchi’ (in diverse varianti fonetiche come *vlahi*, *vlas*) o greco *Βλάχος*. Ma questo tipo di termine non è affatto limitato all’Europa centro-orientale e sud-orientale; come dimostrano il fr. *wallon/Wallonie*, lo svizzero tedesco *welsch* ‘svizzero francese’, il bavarese *welsch* ‘italiano’, si trova lungo tutto il confine linguistico romanzo-germanico. A parte *wallon*, sono tutti esonimi che occasionalmente hanno una connotazione negativa (come bavarese *welsch* in contrasto con l’uso neutro di *welsch* in svizzero tedesco).

È solo nel contesto dell’Europa orientale e sud-orientale che si è sviluppato il significato di ‘pastore’, come sottolinea Thede KAHL (2008: 85 e ss):

Come sottolineano NAUMOVIĆ e PAVKOVIĆ (2005: 101), si può ipotizzare che una parte degli attuali slavi del sud, greci e albanesi abbia avuto origine da vlacchi, che furono assimilati a partire dal Medioevo. L’assimilazione dei vlacchi a diversi popoli nel Medioevo ha fatto sì che il termine “vlacco” subisse un cambiamento e non si riferisse più solo alle popolazioni romanze, ma venisse applicato anche agli abitanti non romanzi che esercitavano le professioni tipiche dei vlacchi, ossia erano principalmente pastori (KRANDŽALOV 1969: 221), ma anche guardie di frontiera e trasportatori di merci. In slavo meridionale (Vlah) e in greco (Βλάχος), l’etnonimo è diventato un termine ambiguo che poteva indicare sia una categoria etnica sia una categoria sociale, mentre in albanese la designazione del mestiere çobën (pastore, < turco çoban ‘pastore’) ha preso il posto dell’etnonimo e çobën è ora usato per indicare gli aromuni. Identificando il vlacco con il pastore, si può trovare un’autoidentificazione come vlacco anche laddove non si possono attestare conoscenze dell’arumeno o di altre lingue romanze: i pastori greci del Pindo meridionale (GrP2,3,4) e della Grecia centro-occidentale si autodefiniscono vlacchi e chiamano la loro esistenza di pastori come vita di vlacchi (gr. βλάχικηζωήος, βλαχοζωή), anche se parlano solo greco. Tra tutti i pastori dell’Europa

sud-orientale, i vlcchi sono quelli che si sono maggiormente specializzati nel vivere quasi esclusivamente di transumanza. Il sistema di allevamento dei vlcchi ha influenzato fortemente quello dei montenegrini, dei serbi, dei macedoni, degli albanesi e dei greci e ha svolto un ruolo importante nella storia di tutti i popoli balcanici. MATKOVSKI (1987: 215, 220) afferma addirittura che non c'è nessuna nazione nei Balcani in cui l'elemento vlcaco non sia stato assimilato e per la quale la creazione dei katun (insediamenti risalenti a tribù nomadi) non abbia giocato un ruolo (trad. TK)

Come spiega Thede Kahl, il significato di 'pastore' è indubbiamente derivato dal significato primario di 'romanzo'; tuttavia, ciò non esclude affatto la possibilità che il significato secondario abbia avuto origine già nel Medioevo. È proprio in questo senso che può essere interpretata la formula «*blachii ac pastores romanorum*» delle *Gesta Hungarorum*: se lo scrivano colto associava al termine *blachii* entrambi i significati, compreso quello tipico dell'Europa orientale (meridionale), e allo stesso tempo sapeva che questo termine, per lui immotivato, non era affatto comune in latino, allora *pastores romanorum* può essere facilmente interpretato come una parafrasi latina generalmente comprensibile, nel senso di 'Blachii, cioè pastori romani/romanzi'. È stato obiettato (cfr. GRZESIK 2016: 29 e ss.) che questa lettura è contraria al significato del latino *ac*; ma uno sguardo al dizionario di GEORGES (1998) fornisce esempi abbastanza simili¹. La forma usata nel testo con <ɫ> dopo la labiale iniziale prima della vocale e non dopo la vocale come in tedesco *walch/welsch* indica che si tratta di una latinizzazione di un input slavo con metatesi della liquida. In ultima analisi, tutte le forme «risalgono all'etnonimo celtico Volcae documentato da Cesare (*De bello gallico*, 6, 24)» (WINDISCH 2020: 7; trad. TK), che fu poi trasferito come esonimo ai celti romanizzati e infine ai Romani in generale.

Per quanto riguarda il dibattito sulla continuità rumena, esiste una sostanziale differenza tra la regione del Danubio-Tibisco, e anche della *Dacia* antica, da un lato e le aree dell'Europa occidentale e centrale dell'*Imperium Romanum* dall'altro. Nell'Europa occidentale e centrale, l'antica romanizzazione si riflette ancora oggi in una rete più o meno fitta di toponimi conservati. I toponimi si riferiscono direttamente a luoghi e spazi e allo stesso tempo conservano informazioni storico-spaziali che, tuttavia, non sempre possono essere svelate. Va notato che la continuità dei toponimi può essere osservata non solo nelle aree in cui si parla ancora oggi un idioma romanzo, cioè nella cosiddetta *România continua*, ma anche in quelle in cui si è verificato un cambiamento linguistico dopo una fase più o meno lunga di bilinguismo, cioè nella cosiddetta *România submersa*

¹ Cfr. <http://www.zeno.org/nid/20002234831>; data ultima consultazione 20/12/2024.

(ossia 'perduta'). Nei toponimi della zona di lingua olandese o tedesca è chiaramente riconoscibile l'infrastruttura spaziale del periodo romano, che comprende strutture militari (*castelli, castrae, burgi*), insediamenti civili (*villae rusticae, vici, bagni*), strade, gruppi di popolazione pre-romane integrati (*civitates*) e siti di insediamento (vedi le mappe interattive in KREFELD 2020)². In diversi luoghi con – ma anche senza – continuità toponomastica, gli archeologi hanno provato la continuità d'uso di antichi insediamenti nel Medioevo (vedi KREFELD 2020: cap. 5³).

In relazione alla continuità dei toponimi e all'uso continuato delle strutture insediative, vanno visti i numerosi prestiti latino-romanzi in aree onomasiologiche corrispondenti, come *l'edilizia (in pietra)* o *l'orticoltura e la viticoltura*:

<i>Edilizia (in pietra)</i>	
tedesco, alto ted. antico. (a.ted. ant.)	lat.
<i>Fenster</i> , a. ted. ant. <i>fenstar</i> 'finestra' (cfr. AWB ⁴)	< FĒNĒSTRA (cfr. REWOnline 2022: 3242)
<i>Kalk</i> 'calce, calcare'	< CALCEM, acc. per CALX (cfr. Ivi: 1533)
<i>Kamin</i> 'camino'	< CAMĪNUS 'forno' (cfr. Ivi: 1549)
<i>Kammer</i> , a. ted. ant. <i>kamara</i> 'camera' (cfr. AWB ⁵)	< CAMĒRA (cfr. Ivi: 1545)
<i>Pfalz</i> , a. ted. ant. <i>phala(n)za</i> 'sede regale' (cfr. AWB ⁶)	< PĀLĀTĪUM (cfr. Ivi: 6159)
<i>Pflaster</i> , a. ted. ant. <i>phlāstar</i> 'lastrico' (cfr. AWB ⁷)	< EMPLASTRUM (cfr. Ivi: 2863)
<i>Pforte</i> , a. ted. ant. <i>phorta</i> 'porta' (cfr. AWB ⁸)	< PÖRTA (cfr. Ivi: 6671)
<i>Mauer</i> 'muro' a. ted. ant. <i>mûra</i> 'muro' (cfr. AWB ⁹)	< MŪRUS (cfr. Ivi: 5764)

² Liberamente consultabile al sito: <https://www.kit.gwi.uni-muenchen.de/?band=spaetantik-fruehmittelalterliche-kontinuitaet-in-der-romania-submersa&v=3>.

³ Liberamente consultabile al sito: <https://www.kit.gwi.uni-muenchen.de/?band=spaetantik-fruehmittelalterliche-kontinuitaet-in-der-romania-submersa&v=3#chapter:sprachliche-und-archaeologisch-vermutete-kontinuitaet-in-der-synopse>.

⁴ Cfr. awb.saw-leipzig.de/AWB?lemid=F00739; data ultima consultazione 19/12/2024 e così anche per i successivi.

⁵ Cfr. awb.saw-leipzig.de/AWB?lemid=K00097.

⁶ Cfr. awb.saw-leipzig.de/AWB?lemid=P00314.

⁷ Cfr. <https://awb.saw-leipzig.de/?sigle=AWB&lemid=P00484>.

⁸ Cfr. awb.saw-leipzig.de/AWB?lemid=P00528.

⁹ Cfr. awb.saw-leipzig.de/AWB?lemid=M02461.

<i>Mörtel</i> , a. ted. ant. <i>mortâri</i> ‘calcina’ (AWB ¹⁰)	< MÖRTĀRIUM ‘mortaio, malta’ (cfr. <i>Ivi</i> : 5693)
<i>Pfeiler</i> , a. ted. ant. <i>phîlâri</i> ‘pila’ (AWB ¹¹)	< PĪLĀRIUM (cfr. <i>Ivi</i> : 6502)
<i>Pfette</i> ‘terzera’ (DWDS ¹²)	< *PATĪNA (cfr. <i>Ivi</i> : 6293)
<i>Pfosten</i> , a. ted. ant. <i>phosto</i> ‘palo’ (AWB ¹³)	< PÖSTIS (cfr. <i>Ivi</i> : 6693)
<i>Pfütze</i> , a. ted. ant. <i>phuzza</i> ‘pozza’ (AWB ¹⁴)	< PŪTEUS (cfr. <i>Ivi</i> : 6877)
dial. renano <i>Pütt</i> ‘miniera’ (DWDS ¹⁵)	
<i>Sölller</i> , a. ted. ant. <i>solâri</i> ‘solaio’ (DWDS ¹⁶ ; 19/12/2024[<i>note</i>])	< SÖLARIUM (cfr. <i>Ivi</i> : 8083)
<i>Strasse</i> ‘strada’, a. ted. ant. <i>strāza</i> (cfr. DWDS ¹⁷)	< STRĀTA (cfr. <i>Ivi</i> : 8291)
<i>Ziegel</i> , a. ted. ant. <i>ziegal(a)</i> ‘tegola’ (cfr. DWDS ¹⁸)	< TĒGŪLA (cfr. <i>Ivi</i> : 8618)
u.a.	
<i>Orticultura / Viticultura</i>	
<i>Birne</i> (cfr. KLUGE/SEEBOLD 2015: 126), a. ted. ant. <i>bira</i> ‘pera’ (cfr. AWB ¹⁹)	< PĪRA (cfr. <i>Ivi</i> : 6524)
<i>Kappes</i> , a. ted. ant. <i>kabuz</i> ‘cavolo’ (AWB ²⁰)	< CAPUTIUM, cfr. anche CAPĪTIUM (cfr. <i>Ivi</i> : 1637), derivato di CAPUT ‘testa’
<i>Kirsche</i> ‘ciliegia’ (cfr. KLUGE/SEEBOLD 2015: 493), a. ted. ant. <i>kirsa</i> , <i>kersa</i> (AWB ²¹)	< CĒRĀS(I)UM (cfr. <i>Ivi</i> : 1823)
<i>Kohl</i> (cfr. KLUGE/SEEBOLD 2015: 512), a. ted. ant. <i>kôl(i)</i> , <i>chôlo</i> ‘cavolo’ (AWB ²²)	< CAULEM, acc. da CAULIS (cfr. <i>Ivi</i> : 1778)
<i>Kümmel</i> (cfr. KLUGE/SEEBOLD 2015: 548), a. ted. ant. <i>kumil</i> , <i>chumil</i> ‘cumino’ (AWB ²³)	< CUMĪNUM (cfr. <i>Ivi</i> : 2442)

¹⁰ Cfr. awb.saw-leipzig.de/AWB?lemid=M02103.

¹¹ Cfr. awb.saw-leipzig.de/AWB?lemid=P00456.

¹² Cfr. <https://www.dwds.de/wb/Pfette>.

¹³ Cfr. awb.saw-leipzig.de/AWB?lemid=P00533.

¹⁴ Cfr. awb.saw-leipzig.de/AWB?lemid=P00573.

¹⁵ Cfr. <https://www.dwds.de/wb/P%C3%BCtt>.

¹⁶ Cfr. <https://www.dwds.de/wb/S%C3%B6ller>.

¹⁷ Cfr. <https://www.dwds.de/wb/Stra%C3%9Fe>.

¹⁸ Cfr. <https://www.dwds.de/wb/Ziegel>.

¹⁹ Cfr. awb.saw-leipzig.de/AWB?lemid=B01429.

²⁰ Cfr. awb.saw-leipzig.de/AWB?lemid=K00016.

²¹ Cfr. awb.saw-leipzig.de/AWB?lemid=K00866.

²² Cfr. awb.saw-leipzig.de/AWB?lemid=K01279.

²³ Cfr. awb.saw-leipzig.de/AWB?lemid=K01797.

<i>Kürbis</i> (cfr. KLUGE/SEEBOLD 2015: 551), a. ted. ant. <i>kurbiz, churbiz</i> 'zucca' (AWB ²⁴)	< (CŪ)CŪRBĪTA (cfr. <i>Ivi</i> : 2365)
<i>Lattich</i> , a. ted. ant. <i>lat(t)uh(ha), lat(t)ih(ha)</i> 'lattuga' (AWB ²⁵)	< LACTŪCA (cfr. <i>Ivi</i> : 4833)
<i>Petersilie</i> , a. ted. ant. <i>petarsilli</i> 'prezzemolo' (AWB ²⁶)	< PĒTRŌSĒLĪNUM (cfr. <i>Ivi</i> : 6448)
<i>Pfeffer</i> (cfr. KLUGE/SEEBOLD 2011: 697), a. ted. ant. <i>pfeffar</i> 'pepe' (AWB ²⁷)	< PĪPER (cfr. <i>Ivi</i> : 6521)
<i>Pfersich</i> (cfr. KLUGE/SEEBOLD 2011: 698), a. ted. ant. <i>phersih</i> 'pesca' (AWB ²⁸)	< (MĀLUM) PĒRSĪCUM (cfr. <i>Ivi</i> : 6427)
<i>pflanzen, Pflanze</i> (cfr. KLUGE/SEEBOLD 2011: 698), a. ted. ant. <i>phlanzōn</i> (AWB ²⁹), <i>phlanzunga</i> 'piantare, pianta' (AWB ³⁰)	< PLANTĀRE (cfr. <i>Ivi</i> : 6568), PLANTA (cfr. <i>Ivi</i> : 6575)
<i>Pflaume</i> (cfr. KLUGE/SEEBOLD 2015: 699), a. ted. ant. <i>phrūma</i> 'prugna' (AWB ³¹)	< lat. volg. *PRUMA
<i>pfropfen</i> 'innestare (una pianta)' (AWB ³²)	< PRŌPĀGO (cfr. <i>Ivi</i> : 6780)
<i>pflücken</i> 'cogliere' (cfr. KLUGE/SEEBOLD 2015: 699)	< *PĪLŪCCĀRE (cfr. <i>Ivi</i> : 6506)
<i>Rettich</i> 'rafano' (cfr. KLUGE/SEEBOLD 2015: 763)	< RĀDĪCEM, acc. da RĀDĪX (cfr. <i>Ivi</i> : 7000)
<i>Quendel</i> 'timo selvatico' (cfr. KLUGE/SEEBOLD 2015: 738), a. ted. ant. <i>q(u)enala, qenula</i> (AWB ³³)	< CUNĪLA 'maggiorana' ³⁴
<i>Sichel</i> 'falce' (cfr. KLUGE/SEEBOLD 2015: 847)	< SĪCĪLEM, acc. da SĪCĪLIS (cfr. <i>Ivi</i> : 7900)
<i>Veilchen</i> 'violetta (pianta)' (cfr. KLUGE/SEEBOLD 2015: 948)	< VIŌLA (cfr. <i>Ivi</i> : 9357)
<i>Zwiebel</i> , a. ted. ant. <i>cibulli, zibolla</i> 'cipolla' (AWB ³⁵)	< CĒPŪLLA, diminutivo da CĒPA (cfr. <i>Ivi</i> : 1820)

²⁴ Cfr. awb.saw-leipzig.de/AWB?lemid=K01981.

²⁵ Cfr. awb.saw-leipzig.de/AWB?lemid=L00272.

²⁶ Cfr. awb.saw-leipzig.de/AWB?lemid=P00239.

²⁷ Cfr. awb.saw-leipzig.de/AWB?lemid=P00386.

²⁸ Cfr. awb.saw-leipzig.de/AWB?lemid=P00428.

²⁹ Cfr. awb.saw-leipzig.de/AWB?lemid=P00481.

³⁰ Cfr. awb.saw-leipzig.de/AWB?lemid=P00483.

³¹ Cfr. awb.saw-leipzig.de/AWB?lemid=P00552.

³² Cfr. awb.saw-leipzig.de/AWB?lemid=P00549.

³³ Cfr. <https://awb.saw-leipzig.de/?sigle=AWB&lemid=Q00150>; 19/12/2024.

³⁴ Questa parola non si è bene conservata nelle *Romania continua*; REW: 2397a cita solo il cat. *conill* 'pisciacane' e il lig. *kornabūdza* 'origano' (< lat. CUNĪLA BŪBŪLA).

³⁵ Cfr. <https://awb.saw-leipzig.de/?sigle=AWB&lemid=C00473>; 19/12/2024.

Tutti i vecchi prestiti presuppongono una forma o l'altra di bilinguismo. Questa fase bilingue è ben visibile nei toponimi con le varianti *Walch-*, *Waal-*, *Waller-* e altre, che etimologicamente appartengono al tipo *blachii* (< lat. VOLCAE); questi erano ovviamente utilizzati dalla popolazione di lingua germanica per designare luoghi con una popolazione residua di lingua romanza. Si veda la mappa seguente:

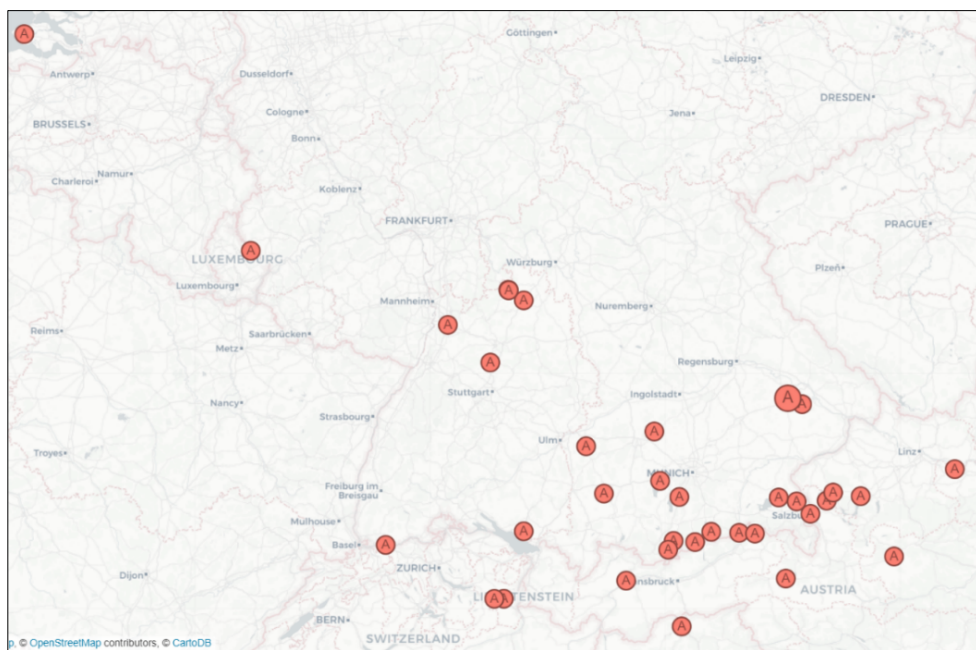


Figura 4. *Toponimi con la base Walch- nella Romània submersa di lingua neerlandese e tedesca (fonte: KREFELD/LÜCKE 2014-, liberamente consultabile al sito https://www.verba-alpina.gwi.uni-muenchen.de?page_id=133&db=232&tk=5161)*

In sintesi, si può affermare che nella *Romània submersa*, ora di lingua neerlandese e tedesca, nonostante il cambiamento linguistico dal latino-romanzo al germanico, si è verificata una chiara acculturazione delle popolazioni germaniche alle tecniche culturali romane.

Un quadro completamente diverso emerge nella regione del Danubio-Theiss; *blacchii* non compaiono da nessuna parte nella toponomastica ungherese di quest'area prevalentemente magiarizzata. L'assenza di riferimenti toponomastici alle infrastrutture romane non sorprende, in quanto quest'area nell'antichità era solo debolmente romanizzata; ma lo stesso vale per la provincia della Dacia, invece intensamente romanizzata. GIURESCU (1938) ha già sottolineato che non è sopravvissuto nemmeno un nome delle antiche *Coloniae* e *Municipii* confermati; cfr. il seguente elenco basato su Giurescu:

Toponimi delle Dacia antica e corrispondenti moderni		
status amministrativo antico	toponimo antico	toponimo rumeno
<i>coloniae</i>	Ulpia Traiana Augusta Dacica Sarmizegetusa ³⁶	<i>Gradiște</i> (oggi: <i>Sarmizegetusa</i>)
	Apulum ³⁷	<i>Alba Iulia</i>
	Napoca ³⁸	<i>Cluj</i> (oggi: <i>Cluj-Napoca</i> , ungh. <i>Kolozsvár</i>)
	Patavissa/Potaissa ³⁹	<i>Turda</i>
	Aquae ⁴⁰	<i>Călan</i>
	Romula (prelat. Malva) ⁴¹	<i>Reșca</i>
	Drobeta ⁴²	<i>Severin</i> (oggi: <i>Drobeta- Turnu Severin</i>)
	Dierna ⁴³	<i>Orșova</i>
<i>municipii</i>	Ampelum ⁴⁴	<i>Zlatna</i>
	Tibiscum ⁴⁵	<i>Caransebeș</i>
	Porolissum ⁴⁶	<i>Moigrad</i> (comune di <i>Mirșid</i>)

Il presupposto della scomparsa di tutte le forme di vita specificamente romane legate alle città o ai grandi latifondi (VILLAE RUSTICAE) è quindi ovvio; è quasi un luogo comune della storiografia linguistica romena:

Il III° secolo fu un secolo di crisi per l'intero Impero Romano. [...] Quanto alla Dacia, che fu poi lasciata ai barbari, la vita cittadina fu completamente distrutta (IVĂNESCU 1980: 89; trad. dei Curatori)

Constantin Frâncu dipinge un quadro un po' più differenziato, ma in sostanza molto simile:

³⁶ Cfr. il sito https://pleiades.stoa.org/places/207527/ulpia-traiana-sarmizegetusa/?searchterm=ulpia%20traiana%20*; data ultima consultazione 20/12/2024, e così per i seguenti.

³⁷ Cfr. https://pleiades.stoa.org/places/206927/?searchterm=apulum*.

³⁸ Cfr. <https://pleiades.stoa.org/places/207304?searchterm=napoca>.

³⁹ Cfr. <https://pleiades.stoa.org/places/207362?searchterm=potaissa>.

⁴⁰ Cfr. <https://pleiades.stoa.org/places/206928?searchterm=aquae+calan>.

⁴¹ Cfr. <https://pleiades.stoa.org/places/216958?searchterm=romula+malva>.

⁴² Cfr. <https://pleiades.stoa.org/places/207100?searchterm=drobeta>.

⁴³ Cfr. https://pleiades.stoa.org/places/207078/?searchterm=dierna*.

⁴⁴ Cfr. https://pleiades.stoa.org/places/206917/?searchterm=ampelum*.

⁴⁵ Cfr. <https://pleiades.stoa.org/places/207495?searchterm=tibiscum>.

⁴⁶ Cfr. <https://pleiades.stoa.org/places/207361?searchterm=porolissum>.

Le invasioni dei popoli migratori portarono alla distruzione delle città a nord del Danubio (in particolare l'invasione unna del 374-375 portò alla scomparsa delle ultime tracce della civiltà urbana romana a nord del Danubio), di conseguenza la popolazione urbana cercò rifugi nascosti e si mescolò con la popolazione rurale (FRÂNCU 1995: 9; trad. T.K.)

Anche in questo contesto, non si può escludere completamente la possibilità che in Dacia siano rimaste popolazioni romane/romanze; in ogni caso, però, esse avranno subito massicci processi di deculturazione al di là della scomparsa delle infrastrutture tipiche delle province romane. Esse si riflettono chiaramente nel lessico romeno, in quanto mancano numerose espressioni più o meno panromanze che denotino concetti fondamentali nei campi della *città* e dell'*edilizia* (*in pietra*) – si noti che la maggior parte di esse sono state trasferite in tedesco nel corso dell'acculturazione germanica:

Cognati lessicali panromanzi e continuità lessicale mancante in rumeno						
tedesco	<i>Markt</i>	<i>Weil(-er)</i>	<i>Straße</i>	<i>Platz</i>	<i>Glas</i>	<i>Mauer</i>
	↑	↑	↑	↑		↑
latino	<i>mercatus</i>	<i>villa</i>	<i>strata</i>	<i>platea</i>	<i>vitrum</i>	<i>murus</i>
	↓	↓	↓	↓	↓	↓
italiano	<i>mercato</i>	<i>villa</i>	<i>strada</i>	<i>piazza</i>	<i>vetro</i>	<i>muro</i>
sardo	<i>mercau</i>	<i>bidda</i>	<i>istrada</i>	<i>piatta</i>	<i>bidru</i>	<i>muru</i>
engad.	<i>marshò</i>		<i>streda</i>	<i>plazza</i>	<i>vaider</i>	<i>mür</i>
friulano	<i>marçjat</i>	<i>vile</i>	<i>strade</i>	<i>platse</i>	<i>veri</i>	<i>mur</i>
francese	<i>marché</i>	<i>ville</i>	<i>estrée †</i>	<i>place</i>	<i>verre</i>	<i>mur</i>
prov.	<i>mercat</i>	<i>villa</i>	<i>estrada</i>	<i>plasa</i>	<i>veire</i>	<i>mur</i>
catalano	<i>mercat</i>	<i>villa</i>	<i>estrada</i>	<i>plassa</i>	<i>vidre</i>	<i>mur</i>
spagnolo	<i>mercado</i>	<i>villa</i>	<i>estrada</i>	<i>plaza</i>	<i>vidrio</i>	<i>muro</i>
port.	<i>mercado</i>	<i>vila</i>	<i>estrada</i>	<i>praça</i>	<i>vidro</i>	<i>muro</i>
rumeno	<i>târg</i> (< slav.)	<i>vilă</i> (< fra., ita.); <i>oraș</i> (< ungh.)	<i>stradă</i> (< ita.)	<i>piață</i> (< ita.)	<i>geam</i> (< ungh.), <i>sticlă</i> (< slav.)	<i>zid</i> (< slav.)

Naturalmente, esistono anche espressioni latine di questi campi onomasiologici che sono state mantenute in rumeno, come il lat. FĒNĒSTRA > rum. *fereastră* ‘finestra’. Ma è il riflesso lessicale del cambiamento culturale che domina, e quasi emblematico di questo «[p]rocesul de rusticizare a limbii» (IVĂNESCU 1980: 184) è il cambiamento semantico del latino PĀVĪMENTUM da ‘pavimento a massetto fatto di piccole pietre, terra o calce’ (cfr. GEORGES 1998) > rum. *pământ* ‘terra’,

che – come ted. *Erde* – non designa un prodotto artigianale, ma la materia e anche metonimicamente il nostro intero pianeta. La designazione del concetto di ‘strada’, rum. *cale*, va in una direzione simile: risale al latino *CALLIS*, che non si riferisce a una costruzione stradale elaborata, ma a un sentiero di montagna o forestale, spesso accessibile solo al bestiame (cfr. GEORGES 1998⁴⁷).

5. Un attributo etnografico rivelatore: pastores

Su questo sfondo, la caratterizzazione dei *blachii* come *pastores* nel brano della *Gesta Hungarorum* citato sopra assume un significato particolare. Infatti, la cultura pastorale altamente mobile si pone in netto contrasto con l’idea di un continuo sfruttamento delle infrastrutture romane immobili, come è evidente (v. *supra*) persino nella *România submersa*: la cultura mobile, per sua stessa definizione, non è storicamente tangibile in insediamenti fissi. Thede Kahl sottolinea giustamente che essa ha sviluppato anche un’affinità molto più scarsa con la scrittura ed entra rapidamente in conflitto con gli stati territoriali, soprattutto di carattere nazionale:

Le società pastorali in migrazione, invece, sfuggono in gran parte alla documentazione scritta. [...] Le culture e le idee dei ‘popoli erranti’ sono molto più difficili da ricostruire rispetto a quelle dei popoli sedentari, perché solo questi ultimi utilizzavano la scrittura e redigevano fonti scritte, mentre i popoli ‘erranti’ trasmettevano le loro idee oralmente. Le culture dei pastori migranti dell’Europa sud-orientale sono sfuggite per molto tempo ai legami regionali e alle classificazioni nazionali e hanno quindi conservato molte delle loro tradizioni fino alla moderna epoca industrializzata (KAHL 2008: 61; trad. T.K.).

Il contrasto elementare tra ambienti di vita e culture mobili e immobili che appare in questo caso è probabilmente riscontrabile in modo più o meno evidente ovunque nel mondo ed è quindi praticamente universale. Tuttavia, il significato del tutto particolare della tradizione pastorale mobile per la storia rumena è evidente in contesto europeo ed è noto da molto tempo: «la pastorizia tradizionale ha svolto un ruolo importante nella vita e nella storia del popolo rumeno, essendo un fattore essenziale per mantenere la nostra coesione nazionale e linguistica» (BASKERVILLE 2020: 16; *trad. dei Curatori.*). Finora l’analisi scientifica è stata condotta principalmente da geografi, etnografi e/o antropologi culturali.

⁴⁷ Cfr. <http://www.zeno.org/nid/20002258005>; data ultima consultazione 19/12/2024.

A partire da E. de Martonne (1904), la regione rumena, l'area della pianura valacca (Oltenia e Muntenia), nonché la Dobrugia e i Carpazi meridionali come area di pascolo estivo [...], è stata considerata una terra di transumanza quasi classica. [...] Così, nella 'transumanza ascendente', i contadini della Muntenia (Valacchia) tenevano le loro mandrie di bestiame sui prati delle regioni montane e subalpine dei Carpazi meridionali durante i mesi estivi; i contadini rumeni della Transilvania, invece, inviavano le loro mandrie verso i pascoli di pianura della steppa di Baragan, verso le paludi del Danubio a sud di Calafat, verso la Dobrugia o fino alla Bessarabia in una 'transumanza discendente'. Prima dell'inizio del secolo [scorso; T.K.], il termine 'Transilvania errante' era diventato un nome familiare per queste migrazioni (BEUERMANN 1967: 56; trad. T.K.).

Per i romani al sud del Danubio, che (a parte le regioni costiere e insulari dell'Istria e della Dalmazia) sono generalmente anche loro classificati come 'rumeni', le tradizioni pastorali in altri contesti regionali non erano meno importanti (cfr. KREFELD 2003a). Per quanto riguarda in particolare gli Aromuni, Thede Kahl ipotizza addirittura che fossero originariamente nomadi:

mentre tra i Dacorumeni, gli Istrorumeni e i Megleno-Rumeni predominano forme di pascolo a lunga distanza transumanti e alpeggianti, gli Aromuni erano originariamente nomadi. Gli Aromuni che hanno abbandonato l'allevamento tendevano a diventare commercianti e artigiani. Il pascolo a lunga distanza è ancora oggi di grande importanza per gli Aromuni (KAHL 2007: 86; trad. T.K.).

BASKERVILLE (2020) fornisce una panoramica ottimamente documentata dell'attuale cultura pastorale rumena. Da un punto di vista dialettologico ed etnografico, la mappatura dei percorsi delle mandrie è fondamentale; la mappa seguente ne dà un'idea:



Figura 5. Tratturi della transumanza dei romani/rumeni in Europa sud-orientale (fonte https://ro.wikipedia.org/wiki/Transhuman%C8%9B%C4%83#/media/Fi%C8%99ier:Transhumance_ways_of_the_Vlachs.jpeg; data ultima consultazione 20/12/2024)

Sebbene, le fonti della mappa non siano del tutto chiare, i documenti in base ai quali essa è costruita sono descritti da DAVID (2019). Un esempio di questo lavoro è l'analisi dettagliata della transumanza dei pastori di Săliște e Săcel, due località situate a ovest di Sibiu, ai margini dei Carpazi, nella cosiddetta Mărginea Sibiului (cfr. DRAGOMIR 1926, 1938, 2014 e MORARIU 1942); anche le frecce nere della *Figura 5* sono concentrate in quest'area della Transilvania sud-occidentale. Emanuel de MARTONNE (1904: 237) afferma che le mandrie stesse attraversavano il Danubio e un altro geografo, Simeone Mehedinți, lo conferma:

la stretta relazione tra la steppa del Baragan e quella della Dobrugea è dovuta anche allo stesso stile di vita migratorio degli allevatori. Prima che i rumeni conquistassero quest'area (1877), i pastori transilvani avevano già condotto le loro greggi in riva al mare (Vadul oilor = guado per le pecore alla foce dello Ialomița e Vadul Cailor = guado per i cavalli indicano sulla mappa i vecchi percorsi di questa migrazione) (MEHEDINȚI 1904: 254).

5.1. Transumanza e continuità

È ormai chiaro che la questione della continuità di insediamenti regionali o locali dei romani/romanzi a nord del Danubio (o Dacoromeni) è superata se si ipotizza già per l'antichità una transumanza generale a lungo raggio o addirittura un nomadismo pastorale. Ci sono argomenti a favore di questa tesi. Degno di nota, ad esempio, è un passo del VII libro del *De re rustica* di Lucio Iunio Moderato Columella (*a Gades [Cádiz], † intorno al 70 d.C.); dopo aver elogiato la grande utilità della pecora come fonte di lana, latte/formaggio e carne, i Geti vi sono menzionati come nomadi prototipici:

Quibusdam vero nationibus frumenti expertibus victum commodat, ex quo Nomadum Getarumque plurimi galaktopotai [gr. 'bevitori di latte'; T.K.] dicuntur (Lucio Iunio Moderato Columella)⁴⁸.

Per alcuni popoli che non hanno grano, questa [la pecora] rappresenta una fonte di sussistenza, ed è per questo che la maggior parte dei nomadi e i Geti sono chiamati galaktopotai (*trad. T.K.*).

Sebbene le conoscenze sui Geti citati dagli storiografi greci siano estremamente scarse, si sa che vivevano su entrambe le sponde del basso Danubio, nel sud-est dell'attuale Romania; è controverso se debbano essere classificati come Daci e/o Traci. Uno dei più importanti specialisti del substrato preromano in Dacia, I.I. Russu, parla di "traco-daci" e "geto-daci" (cfr. RUSSU 1969) e di "traco-geti" (cfr. RUSSU 1981), il che è adeguato alla incertezza storica. Tolomeo (II secolo d.C.) descrisse la popolazione nomade degli Sciti, anch'essi situati a ovest del Mar Nero, come γαλακτοφάγοι 'mangiatori di latte' (cfr. LÜCKE 2020⁴⁹). La lingua (o le lingue) dei Traci/Daci/Geti è (sono) in gran parte sconosciuta(e); tuttavia, il romeno contiene numerosi elementi lessicali che non provengono da nessuna delle lingue di contatto sopravvissute e che possono quindi essere

⁴⁸ Cfr. <https://www.thelatinlibrary.com/columella/columella.r7.shtml>; data ultima consultazione 19/12/2024.

⁴⁹ Liberamente consultabile al sito https://www.fsk.gwi.uni-muenchen.de/?p=864#chapter:f_ruehste-schriftliche-zeugnisse; data ultima consultazione 19/12/2024.

attribuiti con un certo grado di probabilità alle lingue di sostrato preromane di questi gruppi. Nel contesto del dibattito sulla continuità, sono ora decisivi aspetti geolinguistici, etnolinguistici e idronimici del presunto sostrato.

5.1.1. *L'aspetto geolinguistico*

Dal punto di vista geolinguistico, gli idiomi romanzi al sud e al nord del Danubio, ossia l'aromeno, il megleno-rumeno e il dacoromeno, hanno molti tratti caratteristici in comune (cfr. PUȘCARIU 1943 e KREFELD 2003). Tra questi figurano nella fonetica: la centralizzazione della A latina atona (> *ă/ə*), il rotacismo della -L- latina (> -r-); nella morfologia: la generalizzazione della desinenza plurale -uri in senso generico (*iarbă* 'erba' > *ierburi* 'erbe'), la flessione con due casi morfologici (nominativo/accusativo vs. dativo/genitivo), i numeri da 11 a 19 secondo il modello UNUS SUPER DECEM (ad. es. *unsprezece* 'undici'), il suffisso -va per la formazione di pronomi interrogativi e indefiniti (*cineva* 'qualcuno', *ceva* 'qualcosa', *câtva* 'qualche'); nella sintassi: l'articolo definito posposto (tipo *domnul* 'il signore'), due congiunzioni complementari (*să* + congiuntivo e *că*), il tipo *cel (mai) frumos* 'il (più) bello'; nel lessico: alcuni slavismi (*babă* 'vecchia', *coș* 'cesto', *colac* 'ciambella', *clopot* 'campana', *trup* 'corpo', *slab* 'debole') e il grecismo *frică* 'paura'.

Tuttavia, sono numerose le voci che hanno un equivalente albanese, per cui si deve ipotizzare o un sostrato comune a entrambi i gruppi linguistici, oppure prestiti di elementi genuinamente albanesi in romanzo/rumeno. L'ipotesi di una direzione di prestito inversa, dal romeno all'albanese, non porta a nulla, poiché non spiega l'origine storica del lessico di sostrato in romanzo/rumeno. Inoltre, a quanto pare gli albanesi non praticavano una transumanza a lunga distanza paragonabile alla tradizione rumena. La derivazione storica di tutte le varietà romanze/rumene dell'Europa sudorientale da una continuità antico-medievale a nord del Danubio non è quindi un'opzione plausibile.

5.1.2. *L'aspetto etnolinguistico*

Da un punto di vista etnolinguistico è notevole che alcuni campi onomasiologici emergano chiaramente all'interno del lessico di sostrato; questi includono proprio concetti centrali della *cultura pastorale* (cfr. DAHMEN 2020), come mostra la seguente tabella incompleta basata su RUSSU (1981)⁵⁰:

⁵⁰ L'autore discute ogni tipo in modo molto dettagliato e su una solida base lessicografica.

Lessotipi di sostrato nella terminologia della <i>pastorizia</i>		
Caciaio	dacorum.	<i>baciu</i>
	istrorum.	<i>bațe</i>
	aromun.	<i>baciu</i>
	meglenorum.	<i>baciu</i>
	alban.	<i>batsë, baç</i>
Capanna del pastore	dacorum.	<i>stână</i>
	istrorum.	
	aromun.	<i>stână</i>
	meglenorum.	
	alban.	<i>stan</i>
Recinto da mungere	dacorum.	<i>strungă</i>
	istrorum.	
	aromun.	<i>strungă</i>
	meglenorum.	<i>strungă</i>
	alban.	<i>shtrungë</i>
Recinto	dacorum.	<i>țarc</i>
	istrorum.	
	aromun.	<i>țarcu</i>
	meglenorum.	
	alban.	<i>thark</i>
Agnello	dacorum.	<i>daș</i>
	istrorum.	
	aromun.	<i>daș</i>
	meglenorum.	<i>daș</i>
	alban.	<i>dash</i> ‘montone castrato’
Senza corna	dacorum.	<i>șut</i>
	istrorum.	
	aromun.	<i>șut</i>
	meglenorum.	<i>șut</i>
	alban.	<i>shut</i>
Caglio, abomaso	dacorum.	<i>rînză</i>
	istrorum.	
	aromun.	<i>rîndză</i>
	meglenorum.	
	alban.	<i>rëndës</i>

Agretto, giallastro	dacorum.	<i>sarbăd</i>
	istrorum.	
	aromun.	<i>salbit</i>
	meglenorum.	
	alban.	<i>tharbët</i>
Verme del formaggio	dacorum.	<i>strepede</i>
	istrorum.	
	aromun.	<i>strepede</i>
	meglenorum.	<i>strepîj</i>
	alban.	<i>shrep</i> 'verme'
Zecca della pecora	dacorum.	<i>căpușă</i>
	istrorum.	
	aromun.	<i>căpușe</i>
	meglenorum.	<i>căpușă</i>
	alban.	<i>këpushë</i>
Vello	dacorum.	<i>bască †</i>
	istrorum.	
	aromun.	<i>bască</i>
	meglenorum.	<i>bască</i>
	alban.	<i>bashkë</i>
Palude, specchio d'acqua	dacorum.	<i>baltă</i>
	istrorum.	
	aromun.	<i>baltă</i>
	meglenorum.	<i>baltă</i>
	alban.	<i>baltë</i>
Collina	dacorum.	<i>măgură</i>
	istrorum.	
	aromun.	<i>măgură</i>
	meglenorum.	
	alban.	<i>magullë</i>

Sono degne di nota anche le presunte parole di sostrato delle aree *sentimenti* e *famiglia*, come le seguenti:

Paralleli albanese-rumeni nel lessico di sostrato		
Neonato	dacorum.	<i>prunc</i>
	istrorum.	
	aromun.	<i>pruncu</i>
	meglenorum.	
	alban.	
Bambino	dacorum.	<i>copil</i>
	istrorum.	
	aromun.	<i>copil</i>
	meglenorum.	<i>cópil</i>
	alban.	<i>kopil</i> [illegittimo, bastardo]
Vecchio	dacorum.	<i>moş</i>
	istrorum.	<i>moş</i>
	aromun.	<i>moşu</i>
	meglenorum.	<i>moş</i>
	alban.	<i>mo(t)shë</i>
Gioire	dacorum.	<i>bucura</i>
	istrorum.	
	aromun.	<i>bucur(are)</i>
	meglenorum.	<i>bucur</i>
	alban.	<i>bukurë</i> ‘bello’
Focolaio	dacorum.	<i>vatră</i>
	istrorum.	<i>vatră</i>
	aromun.	<i>vatră</i>
	meglenorum.	<i>vatră</i>
	alban.	<i>vatrë</i>

Infine, va segnalato il cambiamento di significato del lat. FĀMĪLĪA > rum. *femeie* ‘donna’, che riflette la frequente assenza degli uomini in ambito pastorale.

5.1.3. Gli idronimi sostratici

È stato sottolineato sopra che in Romania non si sono conservati toponimi romani e che questo deve essere visto come un indice di discontinuità degli insediamenti. Tuttavia, l’abbandono dell’infrastruttura fissa non esclude necessariamente che l’ex territorio romano fosse utilizzato in modo mobile o transumante. Questo è evidenziato dai nomi dei grandi fiumi, che svolgono un ruolo importante per l’orientamento, soprattutto in una prospettiva di lunga

distanza, perché portano nomi antichi, prevalentemente di origine preromana, di cui conosciamo le varianti latine e/o greche:

Idronimi di sostrato preromano in Romania			
Attestazioni antiche		Rumeno	Ung. Tedesco
lat. <i>Pathissus</i> , <i>Tisia</i> ⁵¹	>	<i>Tisa</i>	<i>Tisza</i> <i>Theiß</i>
lat. <i>Crisia</i> ⁵²	>	<i>Criş</i>	<i>Körös</i> <i>Kreisch</i>
lat. <i>Maris</i> , gr. Μάρισος ⁵³	>	<i>Mureş</i>	<i>Maros</i> <i>Mieresch</i>
lat. <i>Tibiscus</i> , gr. Θίβισις ⁵⁴	>	<i>Timiş</i>	<i>Temes</i> <i>Temesch</i>
lat. <i>Alutus</i> (< ? lat. LŪTUM ‘fango, melma, argilla’) ⁵⁵	>	<i>Olt</i>	<i>Olt</i> <i>Alt</i>

6. Conclusione: Romània emersa

Dalla specializzazione culturale nella pastorizia transumante e dal lessico di sostrato corrispondente si ricava una sola conclusione: se il latino-romanzo si è conservato a nord del Danubio, allora i Romani si sono acculturati alle tecniche colturali e ai modi di vita pre-romani, senza continuare le infrastrutture romane, soprattutto i centri di insediamento. In una certa misura, questa transculturazione dei romani riflette – sotto opposti auspici – la pressione culturale che i Romani esercitarono sulle tribù germaniche sempre più dominanti nella *Romània submersa* nonostante il cambiamento di lingua, cioè nonostante la rottura della continuità linguistica; non solo nella *Romània continua*, ma anche nella *Romània submersa*, la continuità degli insediamenti è evidente in numerosi luoghi. A differenza di questo, il rumeno rappresenta un terzo tipo, ovvero una *Romània nec continua, neque submersa, sed emersa*.

⁵¹ Cfr. <https://pleiades.stoa.org/places/207332>; data ultima consultazione 20/12/2024, e così per i seguenti.

⁵² Cfr. https://pleiades.stoa.org/places/207053/?searchterm=crisia*.

⁵³ Cfr. https://pleiades.stoa.org/places/207269/?searchterm=marisos*.

⁵⁴ Cfr. <https://en.wikipedia.org/wiki/Timi%C8%99>.

⁵⁵ Cfr. <https://pleiades.stoa.org/search?SearchableText=alutus&submit=Search>.

Bibliografia

- AA.VV., (2006), *Transhumance*, in «Brill's New Pauly Online», Brill.
- BASKERVILLE I. (2020), *Carpathian Transhumance – element of traditional pastoralism. Inventarul național al elementelor vii de patrimoniu cultural imaterial*, estratto pubblicato il 01/09/2020, liberamente accessibile al sito: <https://patrimoniu.ro/images/imaterial/Transhumanta/Carpathian-tanshumanceelement-of-traditional-pastoralism.pdf>.
- BEUERMANN A. (1967), *Fernweidewirtschaft in Südosteuropa: ein Beitrag zur Kulturgeographie des östlichen Mittelmeergebietes*, Braunschweig, Westermann.
- BRATHER S. (2000), *Ethnische Identitäten als Konstrukte der frühgeschichtlichen Archäologie*, in «Germania», 78, pp. 139-177.
- BRATHER S. (2004), *Ethnische Interpretationen in der frühgeschichtlichen Archäologie. Geschichte, Grundlagen und Alternativen*, Berlin-New York, De Gruyter.
- BREDOW I. von/NIEHOFF J./BOROFFKA N. (2006), *Thrakes, Thrake, Thraci*, in «Der Neue Pauly Online», Brill.
- BRODERSEN K. (2020), *Dacia felix. Das antike Rumänien im Brennpunkt der Kulturen*, Mainz, wbg Philipp von Zabern.
- COLUMELLA L.I.M., *De re rustica libri XII* [consultabile al sito www.thelatinlibrary.com; data di ultima consultazione 20/12/2024].
- DAHMEN W. (2020), *Berge – Schafe – Käse in einem multilingualen Umfeld. Betrachtungen zum Sprachatlas der Karpaten*, München, LMU [consultabile al sito <https://www.fsk.gwi.uni-muenchen.de/?p=11080>; data di ultima consultazione 20/12/2024].
- DRAGOMIR N. (1926), *Din trecutul oierilor mărgineni din Săliște și comunele din jur*, Cluj, Institutul de Arte Grafice „Ardealul”.
- DRAGOMIR N. (1938), *Oierii mărgineni în Basarab, Caucaz, Crimeea și America din Nord*, in «Lucrările Institutului de geografie al universității din Cluj», 6, pp. 159-302.
- DRAGOMIR N. (2014), *Oierii mărgineni*, a cura di A. PĂCURAR, Cluj-Napoca, Editura Argonaut.
- DWDS (2004) = *Das digitale Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften.
- EUTROPIUS (1992), *Eutropius Evtropii Breviarivm ab vrbe condita (ca. 369 n.Chr.)*, Stuttgart [consultabile al sito <https://www.gottwein.de/Lat/eutrop/eutrop01.php>, data di ultima consultazione 20/12/2024].
- FÖLDES L. (a cura di) (1969), *Viehwirtschaft und Hirtenkultur. Ethnographische Studien*, Budapest.
- FRÂNCU C. (1995), *Rumänisch*, in «Lexikon der romanistischen Linguistik», 2.2, pp. 1-32.
- GEORGES K.E. (1998), *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch. Aus den Quellen zusammengetragen und mit besonderer Bezugnahme auf Synonymik und Antiquitäten unter Berücksichtigung der besten Hilfsmittel ausgearbeitet. Unveränderter Nachdruck der achten verbesserten und vermehrten Auflage, von Heinrich Georges, 2 Bände 1998 (Reprint der Ausgabe Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1913/1918)*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft [consultabile al sito <http://www.zeno.org/georges-1913>; data di ultima consultazione 20/12/2024].

- GESTA HUNGARORUM (1932), *P. agister qvondam bele regis hvngarie notarivs gesta hvngarorvm*, a cura di L. JUHÁSZ, Budapest [consultabile al sito <https://mek.oszk.hu/19800/19808/19808.pdf>; data di ultima consultazione 20/12/2024].
- GIURESCU C.C. (1938³), *Din cele mai vechi timpuri până la moartea lui Alexandru cel Bun (1432)*, in Id., *Istoria românilor*, vol. 1, București, Fundația Regală Pentru Literatură și Artă.
- GRZESIK R. (2016), *Blasi and Pastores Romanorum in the Gesta Hungarorum by an Anonymous Notary*, in «Res Historica», 41, Lublinie / Lublin, pp. 25-34.
- HOLTUS G./METZELTIN M./SCHMITT C. (1989), *LRL*, in «Lexikon der romanistischen Linguistik», M. Niemeyer.
- IVĂNESCU G. (1980), *Istoria limbii române*, Iași, Junimea.
- KAHL T. (2008), *Hirten in Kontakt, Sprach-und Kulturwandel ehemaliger Wanderhirten (Albanisch, Aromunisch, Griechisch)*, Münster, Lit.
- KLUGE F. (1989), *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin.
- KLUGE F. (2015²⁵ [1883]), *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, a cura di E. SEEBOLD, Berlin/Boston, De Gruyter.
- KRANDŽALOV D. (1969), *Zur Frage des Ursprungs des Hirtenwesens und seines Wortschatzes in den Karpaten*, in «Földes» 1969.
- KREFELD T. (2003), *Rumänisch - mit 'Abstand' ein Unicum*, in BUSSE W./SCHMIDT-RADEFELDT J. (a cura di), *Rumänisch und Romanisch, Festschrift für Rudolf Windisch zum 60. Geburtstag*, Rostock, pp. 73-90.
- KREFELD T. (2020), *Spätantik-frühmittelalterliche Kontinuität in der Toponymie der Romania Submersa*, in «Korpus im Text», 12, München, LMU [consultabile al sito <http://www.kit.gwi.uni-muenchen.de/?p=65884&v=3>; data di ultima consultazione 20/12/2024].
- KREFELD T./LÜCKE S. (a cura di) (2014-), *Verba Alpina. Der alpine Kulturraum im Spiegel seiner Mehrsprachigkeit*, München, online, LMU [consultabile al sito <http://dx.doi.org/10.5282/verba-alpina>; data di ultima consultazione 20/12/2024].
- LITTLE L.K./ROSENWEIN B.H. (a cura di) (1998), *Debating the Middle Ages: Issues and Readings*, London, Blackwell.
- LUCIAN D. (2019), *Sheep Roads. Transhumance Itineraries Of Romanian Shepherds*, in «International Journal of Engineering Research and Applications (IJERA)», 9, pp. 12-17.
- LÜCKE S. (2020), *Milch und Milchverarbeitung in Vorgeschichte und Antike*, München, LMU [consultabile al sito <https://www.fsk.gwi.uni-muenchen.de/?p=864>; data di ultima consultazione, 20/12/2024].
- LUKAN W. (a cura di) (2005), *Serbien und Montenegro. Raum und Bevölkerung, Geschichte, Sprache und Literatur; Kultur, Politik, Gesellschaft, Wirtschaft, Recht*, in «Österreichische Osthefte», 47/1-4 (Ländersonderband).
- MARTONNE E. de (1904), *La vie pastorale et la transhumance dans les Karpates méridionales, leur importance géographique et historique*, in *Zu Friedrich Ratzels Gedächtnis: Geplant als Festschrift zum 60. Geburtstage, nun als Grabspende dargebracht*, Leipzig [consultabile al sito https://archive.org/details/bub_gb_z2U_AAAAYAAJ/page/n239/mode/2up; data di ultima consultazione 20/12/2024].

- MATKOVSKI A. (1987), *About the Wallachian Livestock Breeding Organization in the Balkans. With Special Attention to Katun*, in «Review», 31/2, Skopje, pp. 199-221.
- MEHEDIŢI S. (1904), *Die rumänische Steppe, eine anthropogeographische Skizze*, in *Zu Friedrich Ratzels Gedächtnis: Geplant als Festschrift zum 60. Geburtstage, nun als Grabspende dargebracht*, Leipzig, Seele, pp. 248-255 [consultabile al sito https://archive.org/details/bub_gb_z2U_AAAAYAAJ/page/n261/mode/2up; data di ultima consultazione 20/12/2024].
- MORARIU T. (1942), *Păstoritul în Alpii Francezi și în Carpați*, in «Sociologie românească. Revista Secției Sociologice a Institutului Social Român», 4, pp. 375-393.
- NAUMOVIĆ S./PAVKOVIĆ N. (2005), *Zur geschichtlichen Anthropologie: Traditionelle rechtliche sowie gesellschaftliche Institutionen und Normen auf dem Gebiet des heutigen Serbien und Montenegro*, in «Lukan», 47 (2005), pp. 91-121.
- NICOLAE C./NICOLAE V. (2006), *Vadul Dunării de la Hârșova și rolul său în epoca romană și romano-bizantină*, in «Pontica», 39, pp. 297-293 [consultabile al sito <https://revistapontica.files.wordpress.com/2009/10/pontica-39-pag-279-293.pdf>; data di ultima consultazione 20/12/2024].
- NISSEN H.J./RENGER J./RUFFING K. (2006), *Schaf*, in «Der Neue Pauly Online», Brill.
- POHL W. (1998), *Conceptions of Ethnicity in Early Medieval Studies*, in LITTLE L.K./ROSENWEIN B.H., *Debating the Middle Ages: Issues and Readings*, New Jersey, Blackwell Publishers, pp. 13-24.
- PUȘCARIU S. (1943), *Die rumänische Sprache, ihr Wesen und ihre volkliche Prägung*, traduzione in tedesco a cura di H. KUEN, Leipzig, Harrassowitz.
- REWOnline = ZACHERL F. (a cura di) (2022), *Digitale Aufbereitung des Romanischen etymologischen Wörterbuches von Wilhelm Meyer-Lübke*, München [consultabile al sito <https://www.rew-online.gwi.uni-muenchen.de>; data di ultima consultazione 20/12/2024].
- RUSSU I.I. (1969), *Die Sprache der Thrako-Daker. Nach der zweiten Auflage aus dem Rumänischen übersetzt von [...] Hildegard Beer*, București, Editura științifică.
- RUSSU I.I. (1981), *Etnogeneza Românilor. Fondul traco-dacic și componenta latino-romanică*, București, Editura științifică și enciclopedică .
- WINDISCH R. (1981), *Teza lui Robert Roesler – o sută de ani mai târziu*, in DIETRICH W./GECKELER H. (a cura di), *Logos Semantikos. Studia in honorem Eugenio Coseriu*, vol. 1, Madrid/Berlin, Gredos, pp. 405-415.
- WINDISCH R. (2021), *Blachii ac pastores Romanorum - Rumänische Schafhirten?*, in LÜCKE S./PIREDDA N./POSTLEP S./PUSTKA E. (a cura di), *Linguistik grenzenlos: Berge, Meer, Käse und Salamander 2.0 – Linguistica senza confini: montagna, mare, formaggio e salamandra 2.0*, «Korpus im Text» 14 [consultabile al sito <https://www.kit.gwi.uni-muenchen.de/?p=74910&v=1>; data di ultima consultazione 20/12/2024].

FRANCESCO MARIA LUNESCHI

Università di Corsica Pasquale Paoli, UMR CNRS 6240 LISA

luneschi_f@univ-corse.fr

Voci seminomadi: echi linguistici e culturali della pastorizia in Corsica

Abstract: This contribution analyzes the importance of transhumance in Corsican pastoralism and its interaction with the linguistic and cultural practices of the island. It examines how the seasonal movement of herds between plains and villages and between villages and mountains has been accompanied by a rich technical lexicon and has influenced contact dynamics among different dialectal variants for centuries. The study delves into the linguistic designations related to bells, the phenotypic characteristics of animals, and the naming practices of shepherds, highlighting how transhumance serves as an element of intangible heritage preservation in Corsica.

Keywords: transhumance; corsican pastoralism; lexicon; dialectal contact.

1. Introduzione

Le pratiche culturali e sociali della pastorizia sono presenti in Corsica da millenni (cfr. RAVIS-GIORDANI 2001 e MARTINETTI 1986). Oltre alla produzione lattiero-casearia incentrata sulla figura del pastore allevatore e trasformatore, che resta il cardine economico di questa attività, la pastorizia si è sviluppata seguendo il ciclo della transumanza, ossia il movimento stagionale delle greggi e degli uomini. Con una doppia transumanza, tra pianure villaggio e tra villaggio e montagne, le pratiche pastorali in Corsica si fondano su tre aspetti ricorrenti: la gestione quotidiana delle greggi in semi-libertà, l'uso di pascoli o la permanenza in pianura e in montagna e la valorizzazione delle razze locali che ha segnato profondamente la cultura dell'isola.

La vita semi-nomade dei pastori in passato si può ricostruire seguendo le attestazioni dialettali e il modo in cui i pastori interagiscono con l'ambiente. Lo studio dei riflessi linguistici e culturali del pastoralismo rivela interessanti dinamiche linguistiche e territoriali, per cui questa ricerca si iscrive nella continuità del lavoro condotto nell'ambito del *Nouvel Atlas Linguistique et Ethnographique de la Corse* (NALC) e della *Banque de Données Langue Corse* (BDLC). A partire dalle fonti geolinguistiche ed etnografiche raccolte, analizziamo espressioni linguistiche che riguardano la transumanza corsa, articolando l'analisi in tre parte: geolinguistica, sociolinguistica e onomastica.

2. Geolinguistica e riflessi linguistici del lessico pastorale

La transumanza e la pastorizia concorrono a definire l'identità culturale dell'isola anche dal punto di vista linguistico con lo sviluppo di lessici tecnici, ma anche per quanto riguarda alcune delle strutturazioni geolinguistiche o le rappresentazioni associate. Gli spostamenti stagionali delle greggi tra le pianure e le montagne hanno generato un lessico ricco e variegato, offrendo un punto di vista privilegiato sulle dinamiche di contatto tramite lo studio di diverse variazioni linguistiche (cfr. LUNESCHI 2019).

Vengono esaminate in queste pagine alcune designazioni relative ai campanacci, necessari per la conduzione del gregge libero, e alle caratteristiche fenotipiche che costituiscono le razze locali (cfr. SANTUCCI/FRANCESCHI 2009). Le designazioni degli animali e degli strumenti pastorali sono il risultato dello sviluppo tecnico in base alle scelte di gestione e al tipo di ambiente praticato (pianura, media montagna, bosco) o al tipo di produzione casearia (formaggi freschi, a pasta lavata, a pasta pressata, formaggi derivati dalla ricottura del latticello) (cfr. BIANCARELLI 2015).

2.1. *I campanacci corsi: tintenn(ul)a è schilla*

Uno degli strumenti più caratteristici della conduzione in semi-libertà è il campanaccio. La sua funzione principale è pratica, poiché consente di udire il gregge a distanze più o meno lontane e di riconoscerlo tramite il suono singolare prodotto dalla combinazione dei campanacci scelta dal pastore. Così si può identificare il proprio gregge o il gregge dei colleghi precisando il nome, il cognome, il soprannome familiare o individuale, *a banda di Jean Jean, a banda di i Pina-chjini, a banda di l'Ucanesu* (etnonimi del villaggio d'Ocana) ecc (cfr. BDLC). Gli animali all'interno di un gregge che indossano il campanaccio sono pochi, generalmente maschi castrati, selezionati o cresciuti a questo fine o femmine mansuete. I campanacci devono essere accordati per produrre quindi un suono distintivo, evitando qualsiasi frastuono che potrebbe risultare irriconoscibile. I campanacci non solo aiutano i pastori a localizzare il bestiame, ma servono anche a distinguere le diverse specie di animali.

*[...] u beccu castru chì no chjamàvami [...] Era quillu chì purtava i tintenni grossi, *tu vois, passendu, eppo... L'animalu, *quel qu'il soit, ch'ellu sii capra o pècura... suvètani a so tintenna, cunnòscenu... Dunqua circàvamu sempri d'avè tintenni chì si sintianu più o menu da luntanu, è soprattutto dopu ci ni sirviàmu dinò... Par qualchì capra ch'un figliava micca ind'a vera figliera... o ch'arristava à figlià pà avelli sott'à l'ochji è pà sèntali, li mittiamu una tintenna... Ma ind'una banda di trecentu capri, dui... o menu trè becchi, dui altri becchi castru, ogni banda... è*

*certi volti quattru o cinqui... Ma ùn ci vulia micca à mèttani troppu sinò dopu faciàni i so taglioli da par elli...*¹ (BDLC: comune di Calcatoghju).

Accanto al tipo lessicale pancòrso *tintenn(ul)a*, è attestato il tipo *schilla* per designare in còrso ‘la campanella’ a *Filicetu*, *Moltifau*, *Petralba*, *Ascu* e a *a Riventosa* (BDLC)². L’area di diffusione di *schilla* testimonia una zona compatta di condivisione di lessico e di usi pastorali.

Questo termine è un prestito dal gotico **skilla*³. BERTONI (1980: 41) propone invece un’origine longobarda basandosi sul criterio del vocalismo⁴. Le modalità attraverso le quali è avvenuto il prestito sono difficili da precisare così come il percorso per cui il termine si è diffuso in Corsica⁵. Si può ipotizzare una penetrazione tramite i dialetti della Toscana (cfr. AIS: c.1190), ma non si escludono forme derivate direttamente dalle parlate germaniche⁶. Il DEI ipotizza una diffusione nell’area galloromanza attraverso il provenzale *esquilla* specificando che i dialetti dell’Italia settentrionale che presentano la forma *schila* ‘sonaglio’ possono derivare direttamente dal gotico⁷. In Toscana, in particolare nella provincia di Pisa, si ha *squilla* con una variante *schila* in Garfagnana (cfr. AIS c.1190).

D’altra parte, l’aggettivo derivato *schillatu* corrisponde a un ‘suono acuto’ nell’espressione *sonu schillatu* (cfr. SICURANI 2013: s.v. *schillàtu*). Il percorso semantico evidenziato da SICURANI (*Ibidem*) è quello della forma italo-romanza

¹ «[...] il caprone castrato che chiamavamo [...] Era quello che portava il campanaccio grosso, **tu vois*, passando, e poi... L’animale, **quel qu’il soit*, che sia capra o pecora... seguono il loro campanaccio, lo riconoscono... Quindi cercavamo sempre di avere campanacci che si sentissero più o meno da lontano, e soprattutto poi le usavamo anche... Per qualche capra che non partoriva nella vera mandria... o che ritardava a partorire per tenerle sotto controllo e sentirle, le mettevamo un campanaccio... Ma in un gruppo di trecento capre, due... o meno tre caproni, due altri caproni castrati, ogni gruppo... e talvolta quattro o cinque... Ma non bisognava metterne troppe altrimenti poi facevano i loro movimenti per conto proprio...».

² Cfr. ALEIC c.1088. Bottiglioni raccolse questo termine a *Belgudè* e ad *Ascu* e con la variante *squilla* a *Santu Petru di Tenda*. *Schilla* non è attestato nella lessicografia dialettale di FALCUCCI (1915), di ALFONSI (1932) o di CECCALDI (1982).

³ Cfr. DELI (s.v. *squilla*²) e REW 7092.

⁴ Cfr. BERTONI (1980: 41): «Un’altra caratteristica, desunta dal vocalismo può servire in qualche caso a distinguere le voci longobarde dalle gotiche. Il longobardo dinanzi a *l* ha volentieri *i* e *u* invece di *e* e *o* (per es. *skilla* che significa “campana”) [...]».

⁵ Si veda a proposito quanto riportato in BEZZOLA (1925: 169). Cfr. anche DEI s.v. *iskil’a*, DES s.v. *iskil’a* e REW: 7992. Le forme sarde *iskil’a* ‘campana, sonaglio’ e *iskil’are* sarebbero prestiti dai dialetti iberoromanzi.

⁶ Si veda a proposito quanto riferito da ROHLFS (1990: 187-190) e da MEDORI (2009: 80).

⁷ Cfr. DEI (s.v. *squilla*³) e AIS c.1190.

squilla, di uso antico e letterario, che designa alla fine del XIII secolo una ‘campana’ di piccole dimensioni e, per metonimia, il ‘suono della campana particolarmente acuto’ (cfr. GDLI: s.v. *squilla* e TLIO: s.v. *squilla*).

Una parte del lessico dei campanacci può essere motivato dal suono emesso e queste voci presentano una notevole varietà lessicale, considerando le diverse aree del continuum dialettale, che lascia intravedere una strutturazione geolinguistica e culturale del territorio. Le varianti linguistiche che si riferiscono al suono costituiscono quindi un secondo paradigma, dopo a quello che richiama le specie, e sono interessanti dal punto di vista motivazionale.

Nelle aree montane, come il Tàravu, i pastori preferiscono campanacci con un suono più acuto, che permette di sentire gli animali anche a grandi distanze (cfr. BDLC). Al contrario, nelle zone di sottobosco, talvolta si privilegia un suono sordo, *bordu* o *rogu*, specialmente quando non si vuole essere sentiti⁸.

Oltre alla funzione pratica, i campanacci assumono anche un valore estetico. In alcune regioni della Corsica, i campanacci sono apprezzati non solo per la loro dimensione o il materiale, ma soprattutto per il loro suono.

[...] *E tintènnule vanu à i castrati, pè purtà e tintènnule, ci vòlenu e tintènnule latine, a tintènnula secca, a tintènnula grossa, u frangone. U frangone, bububububu. Si sente, eppo cunniscia i frangone... cunnosciu ancu l'animali [...]. Glinglin, quessa hè a tintenna latina, dopu ci hè a tintènnula secca, tototòn tototòn tototòn, si sente di più, si dipende [...]*⁹ (BDLC, comune di Ascu).

Ad esempio, *a tintenna latina* si riferisce a campanacci dal suono chiaro e squillante, caratteristici degli strumenti più pregiati. Il termine *latinu* (< LATĪNUS; cfr. REW 4937) in questo contesto significa ‘chiaro’ o ‘nitido’ (cfr. GDLI: s.v. *latino*). La forma maschile *latinu*, che in alcuni dialetti della Corsica settentrionale viene utilizzata per descrivere campane o batacchi che emettono un suono chiaro, è particolarmente associata alle celebrazioni della Settimana Santa (cfr. CECCALDI 1982: s.v. *latinu*).

Questa motivazione richiama l’uso di *chjarina* nelle regioni del Capo Còrso che rimanda sempre all’idea di ‘chiaro’ o ‘intelligibile’ (cfr. BDLC). Nella parte

⁸ Bisogna ricordare che fino alla fine del XIX secolo, animali come la capra sono considerati una minaccia per la foresta (cfr. ROTA/CANCELLIERI 2001: 107). Talvolta, infatti, il loro accesso alle foreste era vietato.

⁹ «[...] E i campanacci vanno sui castrati, per portare i campanacci ci vogliono i campanacci “latini”, il campanaccio “secco”, il campanaccio grosso, il “frangone”. Il “frangone”, *bububububu*. Si sente, e poi si riconosce il “frangone”... riconosco anche gli animali [...]. *Glinglin*, questo è il campanaccio “latino”, poi c’è il campanaccio “secco”, *tototòn tototòn tototòn*, si sente di più, dipende [...]».

meridionale, la variante *lattina* < *latte* potrebbe essere il risultato di una rimotivazione dove il campanaccio è interpretato come un oggetto che emette un suono ‘chiaro’ come il latte.

2.2. *Il campanaccio e il suo suono: un oggetto “vivente”*

Il campanaccio è molto più di uno strumento funzionale ed evolve con l’uso e con il tempo. Alcuni pastori modificano la forma del campanaccio battendo il ferro per tutta la durata della vita dell’oggetto per aggiustare il suono o per ripararlo dopo un danno subito. Durante le lotte tra i maschi del gregge, ad esempio nel periodo di riproduzione (tra maggio e giugno per gli ovini e i caprini), può accadere che la campana si deformi a seguito di un colpo di corna, alterando il suono emesso.

In questi casi, il pastore può intervenire per ristabilire la tonalità originale o adattarla a nuove condizioni. Questo processo di adattamento del suono fa sì che il campanaccio non sia solo un oggetto statico, così come la sua denominazione. Alcuni termini, come *a trastagliula* (dal verbo *trastaglià*, ‘balbettare’), descrivono campanacci che emettono un suono irregolare, difficilmente apprezzati dai pastori perché privi di valore estetico e acustico, benché sempre funzionali¹⁰.

All’interno della categoria dei campanacci si trovano diverse denominazioni, basate sia sulla dimensione del campanaccio sia sul tipo di suono che produce. I campanacci più grandi sono chiamati *e grosse*, quelli con suono più acuto *e linde*, che sono di piccola taglia o di taglia media, mentre quelli dal suono grave sono noti come *e roghe*. Le campane con un suono piatto, meno vibrante, sono invece chiamate *e secche*. Questo sistema di classificazione riflette una tassonomia linguistica di complessa stratificazione, dove il nome del campanaccio è direttamente legato alla sua funzione acustica, alla qualità del suono che produce e alla sua forma (cfr. BDLC).

Dal punto di vista geolinguistico, sono le opposizioni tra un suono ‘acuto’ e suono ‘grave’ che consentono di rivelare la continuità e la rottura linguistica: *latina* e *borda* per il meridione e *latina* e *roga* per il settentrione.

La nomenclatura dei campanacci può riflettere il tipo d’allevamento. In Corsica ogni specie animale ha un campanaccio prototipico adatto alla sua morfologia: per esempio *a tintenn(ul)a vaccina* per le vacche, *a tintenn(ul)a picurina* per le pecore e *a tintenn(ul)a capruna* per le capre. Nella regione come la Castagniccia (Nord-Est), persino i maiali potevano indossare campanacci, piccoli sonagli chiamati *tintennule purcine*, che testimoniano quanto fosse importante per l’alle-

¹⁰ Si vedano a proposito FALCUCCI (1915) e BDLC.

vatore mantenere il controllo sul bestiame, anche quando gli animali erano in libertà (cfr. BDLC).

2.3. *Dicotomia, etimologia e geosinonimia: caratteristiche fenotipiche*

Un altro aspetto del lessico pastorale còrso è il sistema di identificazione dei fenotipi degli animali. L'evoluzione semantica di termini utilizzati dai pastori e legati alla pastorizia derivano dal latino e la loro evoluzione semantica riflette l'adattamento della lingua alle pratiche locali. Un esempio chiaro di evoluzione etimologica è rappresentato dal termine *ruviata*, che descrive un animale con una colorazione rossiccia sul mantello. Questo termine appartiene alla famiglia etimologica legata al latino *RUFUS* (cfr. REW 7425), che significa 'rosso fuoco', e si riferisce alla colorazione ruggine o rossiccia che si trova in alcuni animali, specialmente nelle greggi della Corsica settentrionale. Oggi però il termine *ruviata* descrive un animale con una parte posteriore più chiara ed è utilizzato principalmente nei dialetti settentrionali della Corsica¹¹. Le testimonianze raccolte nelle campagne dialettali del BDLC rivelano che presso i comuni di Petralba e Siscu, si usano anche le varianti *rovia* e *ruviata*, per indicare sia capi di bestiame con una parte del mantello più chiara sia un animale rossiccio, che riecheggia il significato etimologico e il suo percorso semantico fino ad oggi. Il significato 'rossiccio', in sincronia, può essere interpretato come un tratto conservativo, in cui l'aspetto motivazionale, condizionato dall'osservazione del gregge e la conoscenza delle razze locale, ha favorito la sua trasmissione. L'analisi etimologica di questi termini permette di comprendere come il lessico pastorale si sia evoluto nel tempo. Questa associazione tra la colorazione del mantello e il colore rossiccio del fuoco è particolarmente interessante, poiché riflette la percezione visiva dei pastori e la loro capacità di descrivere in modo dettagliato le caratteristiche fisiche degli animali. Il termine *ruviata* si è evoluto nel corso del tempo, mantenendo però il riferimento alla radice latina originaria e adattandosi alle esigenze della lingua còrsa (cfr. BDLC).

L'altro geosinonimo, sempre settentrionale, *lotina* si riferisce al mantello di alcuni animali, in particolare capre, con tonalità grigie o biancastre. Il termine *lotina* è attestato nelle regioni centrali della Corsica, come Poghju di Vènacu e Antisanti, e deriva dal latino *LUTUM*, 'fango' o 'argilla', che consente di mettere in evidenza uno slittamento semantico. L'associazione tra il colore del mantello e il fango o l'argilla non è più sentita perché il processo di creazione non è sempre

¹¹ Si veda a proposito LUNESCHI (2017).

riconoscibile per il parlante: *ruviu* (cfr. *infra*) era in disuso come aggettivo di colore e *lotu* ha preso il senso di ‘sporcizia’¹². Il termine *lotina* è particolarmente diffuso nelle regioni centrali dell’isola, come Poghju di Vènacu e Antisanti, dove il colore grigiastro del mantello degli animali è associato alla terra. In queste aree, il termine *lotina* è talvolta usato per formare il nome proprio per designare animali, indicando una continuità tra le caratteristiche fisiche e il nome dell’animale o una continuità nella genealogia, nonna, madre, figlia (cfr. *infra*). Questo trasferimento semantico dal colore della terra alla colorazione del mantello è uno degli esempi che riflette la forte connessione tra la lingua, la cultura e il territorio.

In numerose regioni del sud della Corsica, si usa il termine *culisgia* per indicare un animale con la parte posteriore più chiara, un geosinonimo di *ruviata* (cfr. *supra*). Questo termine deriva da *culu*, che appartiene alla famiglia etimologica del latino *CŪLUS* ‘coda’ o ‘parte posteriore’, e che si riferisce qui alla disposizione cromatica del mantello. Nella stessa area, in opposizione a *culisgia*, si trova il termine *palisgia*, che descrive un animale con la parte anteriore più chiara, che si può connettere a latino *PĀLA*, che significa ‘spalla’ o ‘parte anteriore’ (cfr. REW 2384). Come nella coppia *ruviata* / *lotina*, il termine *palisgia* è riconosciuto in opposizione a *culisgia*, essendo il secondo chiaro per il parlante nella sua formazione morfologica, laddove invece il primo si è opacizzato. Questi aggettivi non sono usati solo per descrivere la colorazione degli animali, ma anche per distinguerli nel contesto della transumanza, poiché la parte bianca del manto è visibile da lontano, e non crea equivoci nella percezione del colore. La tassonomia linguistica che ne deriva permette ai pastori di comunicare in modo preciso riguardo ai capi di bestiame, soprattutto quando il gregge si muove in semi-libertà e gli animali devono essere riconosciuti a distanza.

Sempre riguardo i fenotipi degli animali, il termine *coccia* è un esempio di evoluzione etimologica che si riferisce specificamente a capre ‘senza corna’. Questo termine deriva dal latino *CŌCHLEA* (cfr. REW 2011), che significa ‘conchiglia’, e richiama la forma del cranio dell’animale, che in assenza di corna appare arrotondato come una conchiglia. Il termine *coccia* è utilizzato nelle comunità del sud della Corsica, come Livia, Vighjaneddu e Calcatoghju, e designa specificamente capre prive di corna. Questo trasferimento semantico è ricorrente poiché riflette un processo di analogia tra la forma fisica del cranio e la forma di una conchiglia.

In altre regioni settentrionale della Corsica, come Capo Corso, si trova il geosinonimo *mòtina*, derivato da *MŪTĪLUS* ‘mutilato’ (cfr. REW 5791): in questo caso, l’assenza di corna diventa un segno distintivo per gli animali, in opposizione con la bestia con le corna.

¹² Si vedano DELL (s.v. LŪTUM) e REW 5189.

La cristallizzazione o la demotivazione di questi aggettivi vengono accelerate in sincronia, con lo sviluppo di schemi di selezione che tengono conto della diversità fenotipica delle razze locali ma che spingono verso un impoverimento delle caratteristiche osservabili, insieme al regresso dell'uso del dialetto o dei contatti con pastori dovuta alla sedentarizzazione in pianura o allo sviluppo delle tecnologie agricole che non necessitano più una collaborazione tra pari (tosatura meccanica, meccanizzazione del lavoro dei campi).

I pastori devono poter identificare ogni capo di bestiame all'interno del gregge, soprattutto durante il periodo del parto e della transumanza e tale lessico si ritrova nel sistema onomastico degli animali. Questa pratica di denominazione ha anche una valenza pratica, dato che i nomi attribuiti riflettono le caratteristiche fisiche e comportamentali degli animali¹³. Un esempio si trova nella descrizione della colorazione del bestiame. Il percorso etimologico può aiutare nel descrivere le razze locali: dare un nome a un animale è un'operazione fondamentale, che risponde a esigenze pratiche ma anche sociolinguistiche.

3. *Sociolinguistica della pastorizia còrsa: contatti, interferenza e strategie onomastiche*

Oltre all'interesse per quello che riguarda l'aspetto geolinguistico e semantico, la pastorizia còrsa rappresenta un osservatorio importante per alcuni fenomeni sociolinguistici. Nell'ambito del regresso dell'uso del còrso in contesti vernacolari, all'interno delle famiglie di pastori l'uso del dialetto avviene con gradi diversi (cfr. COLONNA 2013). Per coloro che la praticano stabilmente, la transumanza porta i pastori a spostarsi in una regione o tra diverse regioni dell'isola, entrando in contatto con comunità che parlano la stessa varietà dialettale o varietà dialettali diverse. Questo contatto linguistico genera una serie di interferenze fonetiche e morfologiche, che ha un impatto sulle rappresentazioni.

3.1. *La transumanza come spazio di contatto linguistico*

Durante la transumanza, nel periodo estivo i pastori si muovono verso la montagna dalle pianure che occupano dall'autunno fino alla fine della primavera, seguendo percorsi che li portano a interagire con comunità linguistiche diverse.

¹³ Si veda a tal proposito lo studio di SANTUCCI/FRANCESCHI (2009).

Questo fenomeno ha prodotto una competenza metalinguistica che si ritrova nelle pratiche linguistiche, dato che i pastori possono adottare termini locali a seconda della regione in cui si trovano. Questo movimento genera un contatto dialettale che si manifesta su vari livelli della lingua, dai fenomeni fonetici a quelli lessicali. Le varianti che emergono da questo contatto, spesso sottovalutate dai parlanti stessi, contribuiscono a costruire una dinamica sociolinguistica molto interessante.

Ad esempio, dal punto di vista fonetico, nelle pianure del Taravu, i pastori di Bastelga utilizzano la forma *taddolu* per designare il gregge, mentre nel loro dialetto nativo si usa il termine *tagliolu*. Questa alternanza riflette l'adattamento linguistico che si verifica quando i parlanti si trovano in una regione diversa dalla loro (cfr. BDLC) e questa interferenza fonetica può avvenire senza che i parlanti percepiscano una chiara separazione tra le due forme, vista la natura mobile del loro modo di vivere lo spazio. Tuttavia, nonostante queste variazioni apparentemente occasionali, in alcune famiglie di pastori si cerca di mantenere la coerenza con il dialetto locale, come testimonia il caso di un pastore di Bastelga che correggeva i propri figli quando usavano termini della varietà taravesa, imponendo loro di ristabilire la forma dialettale originaria (cfr. BDLC).

La transumanza rappresenta quindi uno spazio di mediazione linguistica, dove le differenze dialettali possono essere facilmente superate o adattate a seconda del contesto geografico e sociale. Questo non implica necessariamente una perdita dell'identità dialettale, ma piuttosto una gestione della diversità linguistica che si adatta alle esigenze delle situazioni di comunicazione, mantenendo al tempo stesso un forte legame con le condizioni culturali della comunità d'origine. Questo è evidente nei rapporti tra le comunità di montagna e quelle di pianura, in cui le varianti lessicali e fonetiche vengono utilizzate per facilitare la comunicazione tra pastori che condividono lo stesso spazio di lavoro, ma appartengono a comunità linguistiche diverse (cfr. BDLC).

3.2. *L'imitazione come coscienza dialettale*

In alcune regioni della Corsica, il contatto tra dialetti ha anche dato origine all'imitazione linguistica. Nei villaggi vicini a Bastelicaccia, è comune sentire i residenti locali imitare l'accento o alcune espressioni tipiche dei pastori di Bastelga, dicono *biffemi i bastilicacci* per descrivere questa pratica. Questo tipo di imitazione, spesso scherzoso, riflette una coscienza dialettale molto sviluppata, in cui le varianti linguistiche vengono utilizzate per giocare sui tratti distintivi delle comunità vicine.

Ad esempio, fin dai primi studi di linguistica corsa (cfr. FALCUCCI 1875), il trattamento di -LL- è stato oggetto di un'analisi molto approfondita. La restitui-

zione di un suono dentale è oggi maggioritaria nei dialetti di Bastelga e dei comuni della Gravona o del Prunelli, circondante¹⁴. Da questo punto di vista, i dialetti più meridionali dei pastori dell'Urnanu (area taravesa), che frequentano la stessa zona di transumanza in montagna, sembrano a priori più conservativi perché, in gran parte dei dialetti meridionali (area taravesa e area meridionale estrema), si può osservare una realizzazione cacuminale che porta a /dd/ nella serie *agneddu* vs *agnellu* 'agnello', *viteddu* vs *vitellu* 'vitello', *beddu* vs *bellu*. Nell'alpeggio di Esi Verdanesi, l'articolazione cacuminale è attualizzata puntualmente anche nei dialetti di Tavera e Bucugnanu confinanti con Bastelga, ma la posizione geografica dell'area è a questo proposito singolare, poiché si trova, da un lato al limite dei dialetti settentrionali dell'isola (per Bucugnanu e Bastelga), e dall'altro al limite con l'area linguistica taravesa (solo per Bastelga). Questa zona di contatto e di pressione può spiegare l'oscillazione negli stessi parlanti dalla realizzazione di /dd/ cacuminale a /ll/ (cfr. NALC1: c. 255), che si distinguono solo per il grado di occlusione (cfr. DALBERA-STEFANAGGI 1991: § 289). Per i giovani pastori di Bastelica, la realizzazione /ll/ laterale, si generalizza e diventa un marcatore identitario del dialetto, confinando /ll/ ad una realizzazione stereotipica della generazione più anziana che viene imitata. Il declino della pratica linguistica del corso unito al declino della pratica della transumanza nelle piane storiche dell'alpeggio, oggi soggette a una forte pressione fondiaria, rende difficile il proseguimento di questa ricerca.

Nonostante le differenze fonetiche o lessicali, i pastori corsi condividono un forte senso di appartenenza alla lingua corsa, tramite l'attività di pastorizia che era un tempo domestica e che si è mano a mano professionalizzata. Questo sentimento è particolarmente evidente negli alpeggi, dove i pastori, pur utilizzando termini e varianti diverse, si riconoscono come membri di una stessa comunità linguistica. Ad esempio, i pastori che praticano la transumanza tra la montagna del Verdanese e le pianure della Gravona possono facilmente alternare l'uso di termini come *stazzu* e *pastricciali*, che indicano entrambi il 'borgo pastorale' (cfr. BDLC). Mentre *stazzu* è più comune nel nord dell'isola, *pastricciali* è diffuso nelle regioni meridionali come registro confidenziale. Queste osservazioni mostrano come la variazione linguistica non rappresenti un ostacolo alla comprensione reciproca tra i pastori, ma piuttosto un arricchimento del patrimonio dialettale corso. I pastori si mostrano consapevoli delle varianti fonetiche e lessicali dei colleghi provenienti da altre zone, ma ciò non pregiudica la loro capacità di interagire e collaborare nei contesti comuni, come gli alpeggi o le fiere del bestiame.

¹⁴ Si veda a questo proposito quanto emerso dalle analisi di DALBERA-STEFANAGGI (1991: § 289).

La coscienza della diversità linguistica e la sua gestione diventa quindi un elemento, che può essere valorizzato o sminuito a seconda del contesto sociale. Nelle generazioni più anziane questa diversità era ben compresa e utilizzata consapevolmente, come dimostrano le interviste condotte dal NALC e dalla BDLC nei quali sono raccolte testimonianze di membri di famiglie di pastori che, nonostante non fossero direttamente coinvolti nelle attività, conoscevano bene il lessico pastorale e lo utilizzavano nei loro scambi quotidiani (cfr. LUNESCHI 2017). Con il declino dell'uso della lingua corsa tra le nuove generazioni, tuttavia, questa ricchezza linguistica rischia di andare perduta, e in tal senso sarebbe necessaria l'adozione di politiche di valorizzazione che tengano conto della trasmissione intergenerazionale.

3.3. *Aspetti onomastici della pastorizia: nomi di animali e di pastori*

Il sistema onomastico utilizzato per battezzare le bestie non è solo una questione pratica di conoscenza e di riconoscimento, ma riflette anche una serie di tradizioni culturali e linguistiche che sono state tramandate di generazione in generazione. Il sistema di denominazione segue strutture precise, basate spesso sulle caratteristiche fisiche, comportamentali e genealogiche degli animali.

*Ebbè cascavi nant'à una vacca rossa, un pocu brusca, a chjamavi Fiametta... un rossa un pocu più cosa, a chjamavi Spanetta... Una facciata a chjamavi Facciulina, quill'altra a chjamavi Capusgella... Tutti i nomi, sè tù voli, chì vinianu ind'è tutti i pastori, c'era sempri à pocu pressu i listessi nomi... Parchi u nomu u davi, sia à a vista di l'animalu, sia pà i capri... I pècuri nò... In generali ùn aviani micca nomu... Ma i capri quandu aviu trècentu capri, aghju avutu trècentu capri pendanti trent'anni, ogni capra avia u so nomu... Ma u so nomu u li dàvamu à u vedi di l'animalu... Una capra rossa a chjamavi Rossa Morta, o sinò a chjamemu Murtinuccia, una capra rossa chjara a chjamavi Bella Rossa... Una capra cù un corru tortu a chjamavi Strambella... Sicondu l'animalu, a fisionomia di l'animalu, li davi u nomu... [...] *enfin i più chì ti vènini faciulamenti hè quand'è tù sè à meza banda... Quand'hè tù sè à meza banda pà i nomi, vistu l'animalu, da a manera com'ell'hè fattu, da a manera ch'ella viaghja, da a manera ch'ella t'hà i corri, li metti u nomu... è dopu vidarè cunnòscenu u so nome...¹⁵ (BDLC, commune di Calcatoghju)*

¹⁵ «Ebbene, avevi una vacca rossa, un po' fosca, la chiamavi Fiametta... una rossa un po' più particolare, la chiamavi Spanetta... Una con una faccia particolare la chiamavi Facciulina, quell'altra la chiamavi Capusgella... Tutti i nomi, se vuoi, che venivano da tutti i pastori, c'erano sempre più o meno gli stessi nomi... Perché il nome lo davi sia dall'aspetto dell'animale, sia per le capre... Le pecore no... In generale non avevano un nome... Ma le capre, quando avevo trecento

In molte comunità pastorali della Corsica, il nome attribuito a un animale è dunque legato al suo fenotipo. I pastori utilizzano una serie di aggettivi per descrivere la colorazione del mantello o la disposizione dei colori sul corpo dell'animale, e questi termini diventano a loro volta nomi propri che permettono di identificare facilmente ciascun membro del gregge.

È il caso del rimpiego del termine *culisgia* già commentato (v. *supra*) e che descrive un animale con una parte posteriore più chiara. Le forme derivate come *culisgiola* sono state raccolte nella BDLC insieme alla variante maschile *culisgiolu*, che si riferisce a un cavallo bianco con sfumature di rosso e grigio, ma mai nero¹⁶. I pastori corsi utilizzano questi aggettivi per riconoscere e distinguere gli animali durante la transumanza, in modo che nessun animale si perda durante i lunghi spostamenti in montagna o in pianura.

Il sistema di denominazione degli animali in Corsica diventa anche più complesso per riflettere anche una sorta di continuità genealogica all'interno del gregge. Alcuni aggettivi che descrivono la colorazione o la disposizione delle corna diventano nomi propri che vengono tramandati da una generazione all'altra, soprattutto quando si tratta di animali particolarmente pregiati (secondo i criteri di bellezza, di comportamento etologico o in base alla produzione di latte) o che svolgono un ruolo centrale nella riproduzione del gregge. Come detto, alcuni animali con caratteristiche distintive, come un particolare tipo di corna o una colorazione unica, ricevono nomi che si riferiscono a queste caratteristiche (ad es. un cavallo con colorazione rossiccia e grigiastra può essere chiamato *culisgiolu* o un maiale o una capra con una parte anteriore chiara possono essere chiamati *Palisgiola*, *Palisgietta* ecc.) e, sebbene inizialmente siano basati su caratteristiche fisiche, possono trasformarsi in nomi propri che identificano l'animale per tutta la sua vita, creando una sorta di memoria collettiva del gregge.

Il soprannome del pastore, poi, è importante quanto quello degli animali, nella misura in cui questo si collega alle pratiche della transumanza (in riferimento al gregge o al luogo di pastura). Nelle comunità pastorali della Corsica, i nomi di

capre, ho avuto trecento capre per trent'anni, ogni capra aveva il suo nome... Ma il nome lo davamo vedendo l'animale... Una capra rossa la chiamavi Rossa Morta, oppure la chiamavamo Murtinuccia, una capra rossa chiara la chiamavi Bella Rossa... Una capra con un corno storto la chiamavi Strambella... In base all'animale, alla fisionomia dell'animale, gli davi il nome... [...] Insomma, i nomi che ti vengono più facilmente sono quando sei in mezzo al gruppo... Quando sei in mezzo al gruppo per i nomi, vedendo l'animale, dal modo in cui è fatto, dal modo in cui cammina, dal modo in cui ha le corna, gli dai il nome... e poi vedi che riconoscono il loro nome... ».

¹⁶ Si cfr. quanto riportato da FALCUCCI (1915: s.v. *culigiólu*). Il suffisso *-olu* con l'aggettivo *cùlusgiu* ha un valore vezzeggiativo (cfr. ROHLFS 1969: § 1085) e testimonia il passaggio tra un nome comune e un nome proprio.

famiglia sono spesso accompagnati da soprannomi che aiutano a distinguere i membri della stessa famiglia e questo fenomeno è particolarmente evidente nei villaggi di Bastelga e Bucugnanu, dove molti pastori dell'alpeggio condividono gli stessi cognomi e utilizzano soprannomi legati alle denominazioni delle caschine di montagna, *u Caseddu di i Pinachjini*, *u Caseddu di i Sgisgini*, *u Caseddu di i Chjicca*. Ad esempio, un pastore che conduce un gregge di pecore con una particolare colorazione potrebbe essere conosciuto con un soprannome che richiama le caratteristiche del suo gregge, mentre in altre comunità, invece, il soprannome può essere legato alla zona di transumanza o all'alpeggio di montagna in cui il pastore pratica la sua attività. Questo sistema onomastico riflette, dunque, la forte connessione tra il pastore, il suo territorio e il bestiame che alleva (cfr. BDLC).

4. Conclusione

La pastorizia còrsa è un fenomeno culturale che ha modellato profondamente l'identità linguistica dell'isola. Attraverso l'analisi dei fenomeni geolinguistici, sociolinguistici e onomastici, emerge un quadro complesso della variazione linguistica legata al pastoralismo e alla transumanza. Grazie al lavoro di documentazione condotto dal NALC e dalla BDLC, è possibile preservare e valorizzare questo patrimonio linguistico unico, garantendo che le voci seminomadi dei pastori corsi continuino a risuonare attraverso i secoli, mantenendo viva la memoria delle tradizioni e delle pratiche pastorali dell'isola.

Bibliografia

- ALFONSI T. (1932), *Il dialetto corso nella parlata balanina*, Sala Bolognese, Arnaldo Forni Editore.
- BDLC = DALBERA-STEFANAGGI M.-J./RETALI-MEDORI S. (a cura di), *Banque de Données Langue Corse*, Corti, Università di Corsica Pasquale Paoli – CNRS, 1986-.
- BERTONI G. (1980 [1914]), *L'elemento germanico nella lingua italiana*, Sala Bolognese, Arnaldo Forni Editore, ristampa anastatica.
- BEZZOLA R. (1925), *Abbozzo di una storia dei gallicismi nei primi secoli (750-1300)*, *saggio storico-linguistico*, Heidelberg, Carl Winters.
- BIANCARELLI B. (2015), *Une histoire qui reste à faire*, in SORBA J./CASALTA E./SANTUCCI P./PAOLI J.C. (a cura di), *Casgi, furmagli è brocci. Les fromages*, Ajaccio, Albiana.
- CECCALDI M. (1982 [1974]), *Dictionnaire corse-français*, *Pieve d'Evisa*, Paris, Ed. Klincksieck.
- COLONNA R. (2013), *Les paradoxes de la domination linguistique, la diglossie en question*, coll. Sociolinguistique, Paris, L'Harmattan.
- DALBERA-STEFANAGGI M.-J. (1991), *Unité et diversité des parlers corses*, Alessandria, Edizioni dell'Orso.

- DEI = BATTISTI C./ALESSIO G. (1950-1957), *Dizionario etimologico italiano*, Firenze, Barbera, 5 voll.
- DELI = CORTELAZZO M./ZOLLI P. (1979-1988), *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Zanichelli, Bologna.
- DELL = ERNOUT A./MEILLET A. (2014 [1959]), *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Histoire des mots, Paris, Klincksieck.
- FALCUCCI F.D. (1875), *Saggi Moderni : Corsica*, in PAPANTI G. (a cura di), *I parlari italiani in Certaldo*, Livorno, Tipi F. Vigo, pp. 571-603.
- FALCUCCI F.D. (1915), *Vocabolario dei dialetti, geografia e costumi della Corsica*, Sala Bolognese, Arnaldo Forni Editore.
- GDLI = BATTAGLIA S. (fondato da) (1961-2009), *Grande dizionario della lingua italiana*, Torino, Utet, 21 voll.
- LUNESCHI F.M. (2017), *Le vocabulaire corse de l'élevage ovin et caprin: aspects lexicaux et onomastiques*, Tesi di dottorato inedita, Università di Corsica Pasquale Paoli.
- LUNESCHI F.M. (2019), *Per una geografia linguistica della Corsica: lungo le vie di transumanza*, in «Bollettino dell'Atlante Linguistico Italiano», 43, pp. 49-75.
- MARTINETTI J. (1986), *Réalités et mythifications géographiques d'un espace marginal en mutation. La Corse: étude de géographie politique*, Thèse de 3ème cycle, Nizza.
- MEDORI S. (2009), *Toponymie corse: études et matériaux*, in «Rivista Italiana di Onomastica», XV/1, pp. 71-88.
- NALC1 = DALBERA-STEFANAGGI M.-J. (2007 [1995]), *Nouvel Atlas Linguistique et Ethnographique de la Corse*, 1, Aréologie phonétique, Paris-Ajaccio, Editions du CTHS – Editions Alain Piazzola.
- RAVIS-GIORDANI G. (2001 [1983]), *Bergers corses, Les communautés villageoises du Niohi*, Ajaccio, Éditions Albiana.
- REW = MEYER-LUBKE W. (1935³), *Romanisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag.
- ROTA M.P./CANCELLIERI J.-A. (2001), *De la nature à l'histoire, Les forêts de la Corse*, Ajaccio – Genova, Editions Alain Piazzola / SAGEP.
- ROHLFS G. (1966-1969), *Grammatica storica della lingua italiana e dei suoi dialetti*, 3 voll., Torino, Piccola Biblioteca Einaudi.
- ROHLFS G. (1990 [1972]), *Studi e ricerche su lingua e dialetti d'Italia*, Firenze, Sansoni Editore.
- SANTUCCI P.M./FRANCESCHI P. (2009), *Coloration et nom des chèvres en élevage pastoral corse : Essai de transcription des savoirs*, in «Cahiers Techniques. Inra», 66, pp. 33-40.
- SICURANI J. (2012), *Dizziunariu corsu - francese, Dictionnaire corse – français*, Lormont, Le bord de l'eau, coll. Spondi.
- TLIO = BELTRAMI P.G. (a cura di) (1998-), *Tesoro della Lingua Italiana delle Origini*, Florence, CNR - Accademia della Crusca [consultabile al sito <http://tlio.ovi.cnr.it/> TLIO].

JEAN-LUC DOMENGE
Association Petra Castellana - Castellane
jeanluc.domenge@gmail.com

Paraulo de pastre sus lei draio de Prouvènço*

Abstract: This brief overview of pastoral vocabulary in Provence aims to demonstrate that certain linguistic dynamics and phenomena of the Occitan Alpine and Provençal area may be explained as originating from transhumant movements. After briefly presenting the characteristics of shepherds' vocabulary in Low and High Provence, the study highlights the topic of linguistic influences, seeking to understand the directions in which such linguistic penetrations may have occurred. Although it must be noted that these phenomena are complex and that no definitive answer can be claimed, this study attempts to provide solid material and to raise relevant questions concerning the linguistic effects of transhumance in the alpine area under analysis.

Keywords: geo-linguistics; transhumance; shepherds; sheep-tracks; Provence.

1. Peut-on expliquer certaines dynamiques linguistiques de l'espace occitan alpin et provençal, autour du thème de la transhumance? Y-a-t-il des phénomènes qui trouvent leur origine dans les mouvements transhumants? C'est ce que j'ai essayé de chercher ici, dans ce bref panorama du lexique pastoral en Provence. Je proposerai quelques pistes ou quelques suggestions, qui restent bien sûr à approfondir ou à élargir. J'ai travaillé à partir d'enquêtes linguistiques de l'*Atlas Linguistique de Provence* qui donnent des résultats collectés dans les années 1970, en essayant d'intégrer également les résultats des enquêtes de l'*Atlante Linguistico Italo-Svizzero* (AIS) et de l'*Atlante Linguistico del Piemonte Occidentale* (ALEPO) afin d'investiguer les deux versants d'oc des Alpes du Sud. Pour être plus complet dans mon approche, il m'aurait fallu avoir le temps de comparer les résultats recueillis dans les vallées du Piémont d'oc, au piémontais lui-même, ce que je n'ai pu faire.

J'ai également utilisé les enquêtes faites dans le Var par Paul Roux, et mes propres enquêtes orales menées en Provence orientale et dans les Alpes du Sud, depuis une quarantaine d'années.

* *Paroles de bergers sur les chemins de transhumance de Provence*. Tous les termes dialectaux cités et toutes les phrases en provençal sont en graphie mistralienne ou félibréenne.

Après avoir présenté brièvement les caractéristiques du lexique des bergers en basse et haute Provence, j'aborderai le thème des influences, et essaierai de comprendre dans quel sens les pénétrations ont pu se faire. Je précise ici que ces phénomènes sont complexes, et je ne prétends pas bien sûr avoir trouvé de réponse définitive, me contentant simplement d'apporter des matériaux solides et de poser les questions.

Tout d'abord, si l'on étudie le vocabulaire concernant le mouton en Provence et dans les Alpes du Sud, on est forcé d'y voir une certaine homogénéité: une bonne partie du lexique des bergers est la même partout. Du Dauphiné au Comté de Nice, du Queyras à la Crau, on trouve, aux variantes phonétiques près: la *maire* 'brebis ayant fait l'agneau', la *bèsti* ou *bèstio* 'brebis dans un troupeau', *banar(d)* 'cornu'¹, *agnéu* [*agnè(l)*, *agnèl*] 'agneau', *anouge* 'antenais', *tardoun* 'agneau né au printemps', *bessoun* 'jumeau'², *draio*, *drairo* 'chemin de transhumance'.

Ces mots, sont employés de surcroît aujourd'hui en français régional, langue des bergers actuels, souvent jeunes et provenant de tous les horizons. Ceux-ci, arrivant en Provence, se mettent tout de suite à parler la langue du métier: ils mettent les *bessonnères* dans des *gails*, constitués de *clèdes* etc.

Certains mots provenant de la Crau sont connus partout et plus ou moins employés par les bergers de métier, comme termes techniques, exemple:

- *l'escoussuro*: contremarque à l'oreille;
- *bistourna*: de bistourner, châtrer en tordant deux fois le canal séminal à la main;
- *lou pelo(t)*: propriétaire d'un grand troupeau.

J'ai connu un berger réputé, propriétaire d'alpages à Peyresc (04), village de ses ancêtres, qui vivait à Flassans (83), mais parlait comme à Saint-Martin-de-Crau (13) le rhodanien des grands bergers de Crau. On peut ainsi parler véritablement d'une *lengo dei pastre*³, sorte de koinè qui fait référence et qui est connue de tous, même si souvent le locuteur a l'acuité en permanence sur son propre terme local. Il choisira toujours son mot en fonction de son interlocuteur: mot local dans le village, au sein du groupe familial élargi, terme général entre bergers sur la foire. De nombreux témoins sont catégoriques et savent préciser: «*Nautres dian la feho es mancho, mès lei prouvençau te dien qu'es entesso. Eishi parlan dei lourts, se pouòl dire atout de calu ... mès acò es mai prouvençau*»⁴.

¹ Voir carte «cornu».

² Voir carte «jumeau».

³ *Langue de bergers*.

⁴ Nous, nous disons la brebis est "mancho" (elle a un trayon tari) mais les gens de basse Provence, disent qu'elle est "entesso". Ici nous parlons des "lourds" (moutons atteints du tournis), on peut dire aussi des "calus", mais c'est plus provençal.

Chez d'autres bergers originaires des Alpes, en revanche, la langue est composite et gomme autant que possible les différences dialectales entre sud-occitan (provençal maritime) et nord occitan (alpin).

C'est ici le cas contraire où une langue mêlée est parfaitement assumée et ne gêne ni le locuteur ni l'interlocuteur.

Il faut également distinguer dans le vocabulaire acquis et utilisé, l'opposition entre la grande richesse lexicale des dynasties de bergers de métier, et le vocabulaire plus restreint des très nombreux agriculteurs-éleveurs montagnards des Alpes du Sud. Ceux-ci, par exemple, n'utilisent pas forcément de *pas fourca* 'couloir de tri' ou *d'escoussuro* 'contremarque à l'oreille'.

Si l'on regarde maintenant les grandes zones linguistiques, on constate d'abord la partition nord-sud séparant l'ensemble provençal (rhodanien, maritime, niçois), sud-occitan de l'ensemble alpin (Alpes du Sud, Dauphiné, Piémont d'oc), nord-occitan. Entre les deux existe une zone de transition ou zone tampon soumise aux deux influences. Depuis des siècles, on a une remontée des isoglosses vers le nord, à cause du prestige du provençal (ou du niçois) sur les parlers alpins. Les oppositions y sont d'ordre phonologique comme pour *cabro/chabro* ou *migoun/misoun*⁵, ou d'ordre lexical comme:

- *de(s)mama(r)/desteta(r)* au sud et *destria(r)* au nord⁶.
- *abéurage/conco* au sud et *bachas* au nord: avec un sens particulier pour *bachas* d'abreuvoir creusé dans un tronc d'arbre.
- *calu* au sud, *lourt* au nord: atteint du tournis.

Parfois, un terme peut carrément manquer dans une des zones, faute d'avoir une existence ou d'être utilisé, tel le vocabulaire du beurre en Provence.

Dans certains cas, on observe également une nette partition est-ouest, de part et d'autre de l'axe durancien, qui rapproche entre eux les parlers de la Drôme et des Hautes-Alpes de ceux de la Provence rhodanienne. C'est ce que les cartes:

- troupeau transhumant: *abeié/abelié/escabouot*⁷;
- sans corne: *mòti/mout*⁸;
- bouc: *bòchi/bou(c)*;
- bergerie: *jassoljas*;

nous montrent assez bien.

On peut ensuite porter un focus sur des mots qui posent problème ou qui sont complexes car leur sens est variable. C'est le cas de *vaciéu* qui peut désigner un

⁵ Voir carte «fumier».

⁶ Voir carte «sevrer».

⁷ Voir carte «troupeau transhumant».

⁸ Voir carte «sans corne».

jeune mâle (< VACIVA ‘brebis vide’), opposé à *fedo* (< FÆTA ‘celle qui porte’) mais qui souvent désigne, collectivement, l’ensemble des bêtes du troupeau ne se reproduisant pas ou pas encore.

On trouve partout en Provence et des deux côtés des Alpes la dualité: *are(t)/moutoun* désignant le mâle reproducteur⁹ (tout comme en italien: *ariete/montone*). Le même phénomène existe pour le bouc: *bouc/menoun*, et pour le taureau: *tòrou (douai)/bòu*. On voit qu’ici, le mot désignant habituellement le mâle châtré est pourtant employé pour parler du mâle reproducteur. Le terme châtrer¹⁰ est intéressant: on observe l’opposition entre *castra/chastra* au nord et la forme avec métathèse *cresta* au sud, mais concernant le mouton, on a l’emploi un peu partout d’un euphémisme signifiant ‘arranger’, du type *arranja, ranja* ou *adouba, alouar* en Valle Stura.

Si l’on s’intéresse au mot «troupeau», générique en français, on doit distinguer plusieurs concepts propres au pastoralisme que les cartes de Atlas ne font pas apparaître, faute de les avoir préalablement pris en compte.

Il faut en effet distinguer: le troupeau, dans le sens grand nombre d’animaux (d’une espèce indéterminée). On a l’omniprésence du *troupèu*, surtout dans l’ouest de la Provence, les Alpes et le Piémont (avec la forme alpine *trop, estrop*)

A l’est, le mot est remplacé par *rai* (Var, Alpes-de-Haute-Provence), *assouort* et *batèl* dans le haut Comté de Nice. Le mot *bourra(s)*, quant à lui, est propre au massif des Maures.

Si l’on veut distinguer les animaux on emploie le terme suivi du nom de l’animal: *lou rai de cabro* (Var), *lou batèl de vachos* (Tinée), *la souor de fedo* (Grasse).

Si l’on veut évoquer le concept de troupeau de moutons appréhendé comme «cheptel ovin», «les ovins», on trouve partout: *l’avé, l’aver* (Alpes) (autrefois *average*).

On a aussi des termes désignant une sous-partie du troupeau, un ensemble de brebis séparées du gros du troupeau: *l’escarrado, la touarado*.

Enfin on a les termes désignant le troupeau transhumant qui est très spécifique, car souvent constitué de l’ajout de plusieurs troupeaux de particuliers, formant un seul grand troupeau montant en estive. Il s’agit de l’*escabot* et de l’*abeié/abelié* (dérivé de *bailia* ‘troupeau conduit par un “baile” chef berger’. De même, les résultats des enquêtes de l’Atlas sont peu fiables pour le terme “parc à moutons”, car il aurait là aussi fallu distinguer dans les questionnaires, les différents types de parcs, et les lieux où ils se trouvent. En effet on ne désigne pas de la même

⁹ Voir carte «bélier».

¹⁰ Voir carte «châtrer».

façon des parcs mobiles en bois (claiés), et des enclos en pierre sèche, ou des parcs situés devant les bergeries, isolés en alpage ou installés sous les oliviers ou dans les champs.

Les cartes de l'Atlas mettent aussi en évidence de petites poches linguistiques, des aires limitées:

- de type phonétique: comme l'exemple de traire¹¹ où sur le terme global *mouse*, s'individualisent une zone *móuse* rhodanienne, *mouire*¹² dans le Haut-Var et le sud-est des Alpes-de-Haute-Provence et *mounze* en Piémont;
- de type lexical: comme l'exemple *pendants* de la chèvre dominé par *pendin*, *pendoulin*, avec deux poches alpines: *sensinous* dans les Hautes-Alpes et *margele* en Piémont.

Concernant le mot transhumance lui-même, de création savante et récente en l'état, le terme générique manque souvent au vocabulaire de ceux qui la pratiquent. On a des termes précis bien sûr, mais qui ne correspondent pas forcément à l'idée globale de transhumance. Faire la transhumance, partir en transhumance, c'est-à-dire effectuer le périple à pied est partout *faire la routo*¹³.

Le séjour de quelques mois dans un pâturage est précisé par la saison:

- en été: *l'estivage ou estivaio*;
- en hiver: *l'ivernage ou uvernaio*;
- et même au printemps: *l'aprimàgi* (en Ubaye) pour les bergers qui partaient dans la Tinée voisine où l'herbe poussait plus tôt.

Enfin le berger provençal ou alpin, distingue systématiquement la montée à l'alpage en juin, l'*amountagnage*, de la descente en automne, *lou de(s)mountagnage* (on emploie d'ailleurs plutôt le verbe *amountagna*, *enmountagna* et *demountagna* que le substantif).

Citons pour les vallées du Piémont: *enmountagnar/desmountagnar* (Berzès – Valle Stura), *neipar/desneipar* (Blins/Bellino, Valle Varaita), *meira amoun/meira aval* (Oncino, Valle Po), *amountar/desmountar* (Canosio, Valle Maira).

2. On remarquera ici au passage que le concept d'alpage est rendu le plus souvent en Provence par les mots: *mountagno* et *aup*.

La dynamique qui saute aux yeux à la lecture des cartes de l'Atlas, est celle qui fait remonter, vers le nord, des termes provençaux, gardant "anormalement"

¹¹ Voir carte «traire».

¹² *Mouire* est sans doute un infinitif refait sur le radical du verbe ayant perdu son *s* inter-vocalique *mouse* > *móusi* - *mouòiou* > *mouire*.

¹³ 'Faire la route'.

leurs caractéristiques phonétiques sud-occitanes. Cette remontée se fait vers le nord et l'est en suivant une ligne diagonale Marseille-Gap, que j'ai déjà appelée "l'axe durancien". Ces termes provençaux franchissent même parfois la frontière, débordant dans les hautes vallées de la Stura, de la Maira et de la Varaita.

On a ainsi des mots non palatalisés, ressentis comme "plus provençaux" en pleine zone alpine.

Il n'y a qu'à observer les cartes de certains mots pour mesurer cette pénétration, qui n'est pas homogène certes, mais bien visible toutefois:

- non palatalisation de *ca/ga*:
 - cheptel: *capitau*
 - collier en bois: *gambis* (Ubaye), *gambis^{a/}* (Piémont) (au lieu de *chambis*, *achambis*)¹⁴;
 - parc en bois: *gai* (variante de *cast*);
 - édentée: *berco* (au lieu de *bercho*);
 - petite sonnaile: *pico*, *picoun*;
 - piste empruntée par les troupeaux: *carrairo*¹⁵.
- maintien du -g-, -d-, intervocalique:
 - peinture à marquer: *pego*;
 - troupeau transhumant: *rega* (Ubaye) (au lieu de *rea*, *riò*, *rié*);
 - grosse sonnaile: *redoun*, *roudoun* (alors que «rond» dérivé de lat. RÖTUNDUS se dit *reun*, *rioun*)¹⁶;
 - endroit où le troupeau se couche: *couchado*.
- Maintien de mots en *esc*-... (au lieu de *esch*-, *eish*-, *ish*- ... alpin)
 - Troupeau transhumant: *escabouot*;
 - Troupeau séparé: *escarraia*.

Citons le cas particulier sans doute de *cabano* qui, comme en français ou en italien, n'est presque jamais palatalisé dans l'usage, en tant qu'appellatif, mais assez souvent dans les toponymes: *chabanoun*, *chabanas*.

3. Dans les Alpes-de-Haute-Provence, on assiste également à la remontée vers le nord de l'isoglosse séparant *fedo*/de *feho*, *fié*. On voit que la limite pour «brebis» passe bien plus au nord que pour «avoine» (*civado/civau*), ou «journée» (*journado/journau*). Les marchés, les foires, ont évidemment fait préférer le mot "d'en bas", plus vendeur, au mot local.

¹⁴ Voir carte «collier».

¹⁵ Voir carte «piste».

¹⁶ Voir carte «sonnaile».

Un paysan de Chichilianne (Trièves -38), me disait un jour qu’il se faisait fort de tromper un acheteur à la foire de Sisteron ou de Gap, en parlant patois, mais qu’il n’y serait pas arrivé à celle de Vif, à quelques dizaines de kilomètres, de chez lui, car on y parlait français ou francoprovençal.

A l’inverse, on peut se demander si certains termes, employés en basse Provence, n’ont pas une origine alpine.

C’est le cas, me semble-t-il de *trouncho*, qui désigne un peu partout la brebis à petites cornes, appelée aussi *baneto*. C’est aussi le cas du verbe *chauma(r)*¹⁷, se reposer aux heures chaudes de la journée, qui n’est employé sous sa forme non palatalisée que dans le sud des Alpes-Maritimes jusqu’en Vésubie. Toute la Provence a emprunté *chauma*, alors que la toponymie garde les *Caume*, *Carme-jano*, *Charmeto*, *Chalp* et autres dérivés de *calmis*. Il s’agit peut-être ici d’une assimilation et d’une évolution ancienne, du même type que *chambro/cambro* avec influence du français: chômer.

La forme *bòchi* rhodanienne est probablement d’origine dauphinoise.

Un exemple intéressant est celui du mot *bet*¹⁸, colostrum, terme alpin unique et général des deux côtés des Alpes, qu’on retrouve étrangement dans une zone varoise près de Toulon et Hyères. Je pense que le mot a pu être introduit par les “vachers” piémontais qui depuis la fin du XIX^e s. se sont installés à la périphérie des villes côtières pour y élever des vaches et vendre du lait.

A Hyères aujourd’hui, ville d’intense émigration piémontaise en provenance entre autres de Val Stura, on dit encore couramment *lei bòdi* pour les pommes de terre.

Un autre exemple parlant est celui de “qui a le trayon tari”. Outre la remontée du mot *entesso*¹⁹ jusqu’en Ubaye, on constate une pénétration du mot piémontais *manch^a/o*, jusqu’à l’ouest des Alpes-Maritimes (bien qu’on retrouve *mancheto* dans la Drôme).

Pour achever mon propos, je voudrais évoquer le fait que de nombreux mots du vocabulaire pastoral sont tombés dans l’oubli au XX^e s., ou sont devenus rares, car ils étaient liés à des pratiques aujourd’hui disparues.

En voici quelques exemples recueillis dans la Tinée:

- faire un abcès de fixation à l’aide d’une tige d’hellébore fétide: *sistrar*;
- guérir une morsure de vipère au moyen d’une prière: *desserpatar*;
- l’huile de cade: *lou quatra*’;
- faire promener les brebis au printemps pour les habituer peu à peu à sortir: *remoullir*.

¹⁷ Voir carte «chômer».

¹⁸ Voir carte «colostrum».

¹⁹ Voir carte «qui a un trayon tari».

D'autres mots anciens ont pris un caractère historique et ne se retrouvent plus dans la langue parlée. Ils ne sont plus forcément compris et subsistent parfois dans la toponymie:

- *lou trentanié*: unité de comptage ancienne des troupeaux, par 30 bêtes;
- *lou relarguïé*: espace réservé à la halte des troupeaux transhumants;
- *lou devens*: pâturage soumis à des règlements.

Certains mots, souvent proches du français d'ailleurs, ont dans la langue des bergers, une acception particulière:

- *la plaço*: emplacement (bergerie et terre) loué pour aller passer l'hiver en basse Provence;
- *lou quartié*: partie du pâturage d'été. On parle en général de '*quartié de juiet et de quartié d'oust*';
- *lou biais*: dans l'expression *douna lou biais*, orienter le troupeau chaque matin à l'alpage, afin de gérer l'endroit qui sera pâturé.

Quelques néologismes enfin forment la dernière couche d'un lexique d'une richesse considérable qui mériterait d'avoir pour la Provence et le Piémont d'oc un glossaire digne de ce nom. On parle aujourd'hui d'*embala* (français régional: *emballer*) et *debala lou rai* (français régional: *déballer*) pour faire monter le troupeau dans les camions, et le faire descendre. On soigne avec *lou gresil* 'crésyl'.

On voit dans cette tentative d'approche du vocabulaire pastoral provençal et alpin l'étroite imbrication et les liens séculaires unissant depuis le Moyen-âge au moins, les bergers provençaux aux pâturages alpins.

Il conviendrait d'étudier plus attentivement cette double identité provençale et alpine, caractérisant nombre de lignées de bergers originaires de la montagne et désormais installés en basse-Provence.

Atlas consultés

AIS = JABERG K./JUD J. (1928-1940), *Sprach und Sachatlas Italiens und der Sudschweiz*, Zofingen, Ringier & Co [versione on line *Navigais* a cura di Tisato G.G., Padova, ISTC-CNR, 2009-2024; <https://www3.pd.istc.cnr.it/navigais-web>].

ALP = BOUVIER J.-C./MARTEL C., *Atlas linguistique et ethnographique de la Provence*, éditions du C N R S t III, 1986.

ALEPO = CANOBBIO S./TELMON T. (éditeurs), *Atlante linguistico ed Etnografico del Piemonte Occidentale*, vol. I (2008); vol. I-I (2005); I-II (2007); vol. I-III (2004), Pavone Canavese/Scarmagno, Priuli & Verlucca; vol. III (2013), Alessandria, Edizioni dell'Orso, vol. V (2019), Torino, Istituto dell'Atlante Linguistico Italiano.

ALF = GILLERÓN J./EDMOND E., *Atlas linguistique de la France*, Champion, Paris, 12 vol., 1902-1910.

Cartes

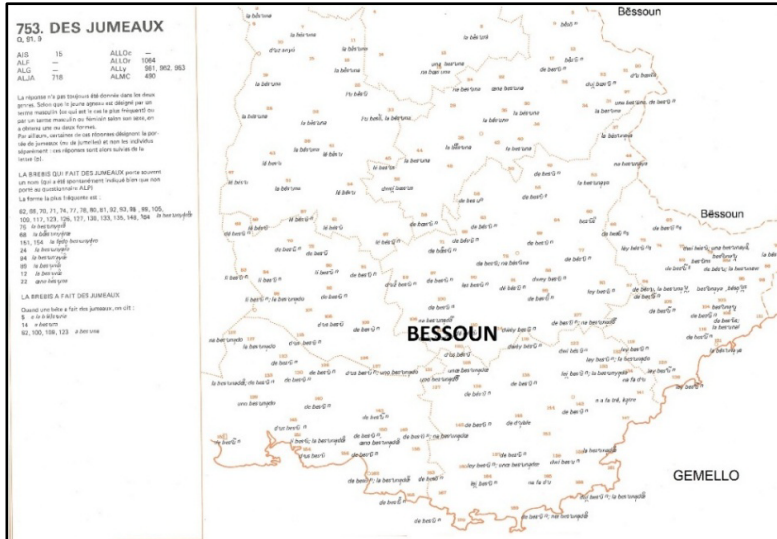


Figura 1. Jumeaux

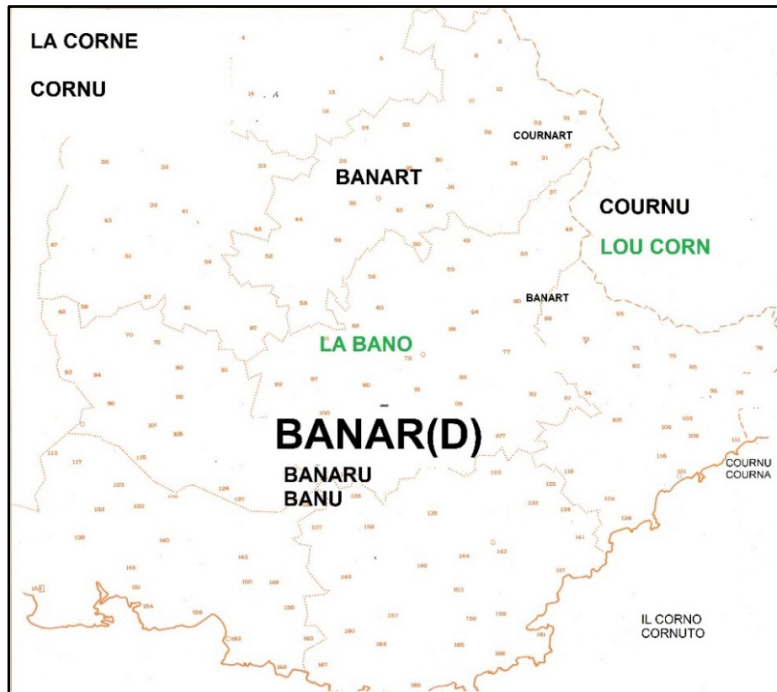


Figure 2. Corne/cornu

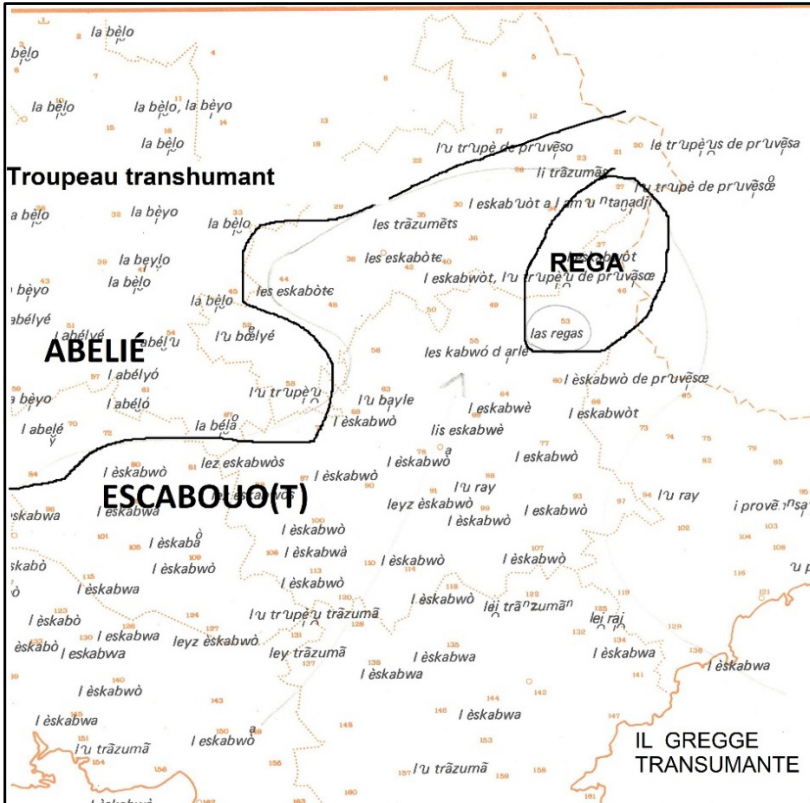


Figure 5. Troupeau transhumant

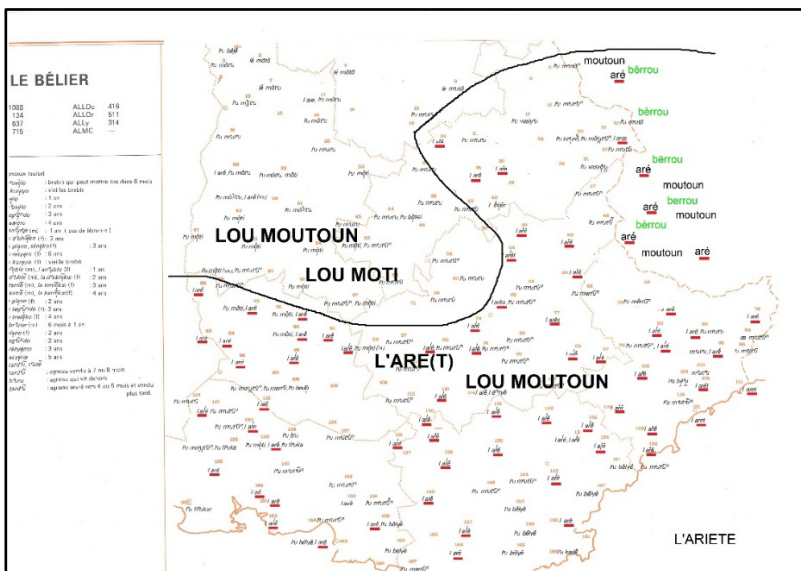


Figure 6. Bélier

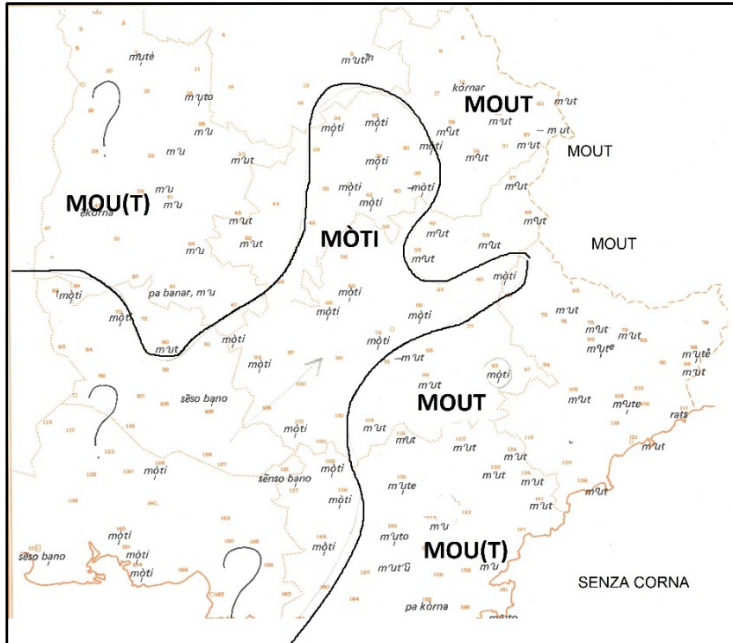


Figure 9. *Sans corne*

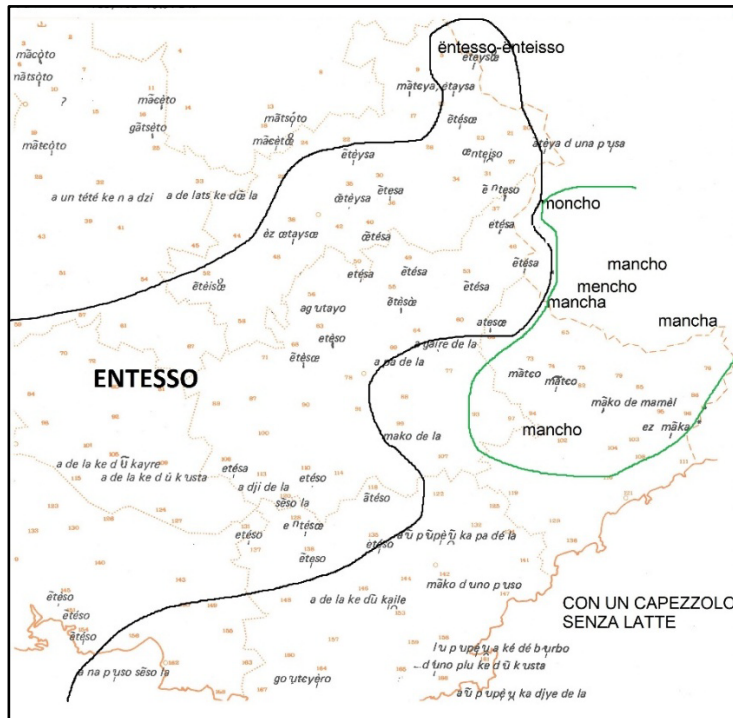


Figure 10. *Qui a un trayon tari*



Figure 11. Piste

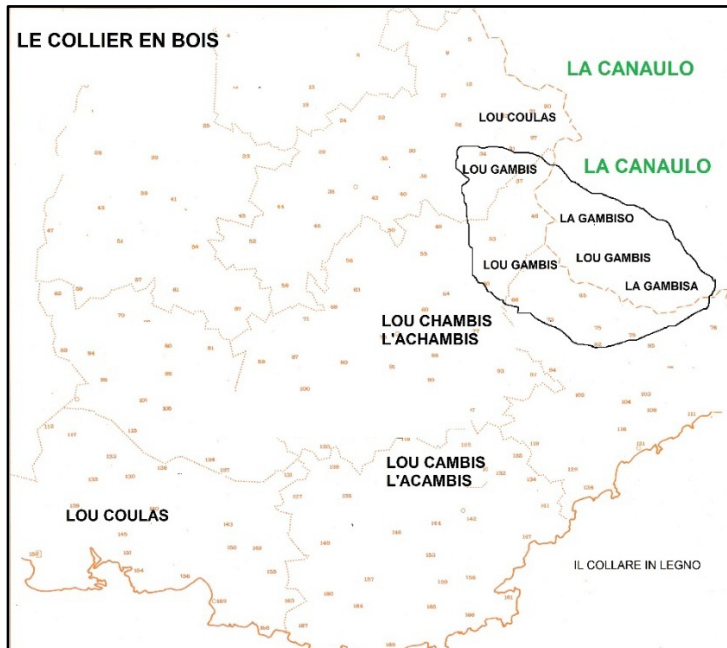


Figure 12. Collier

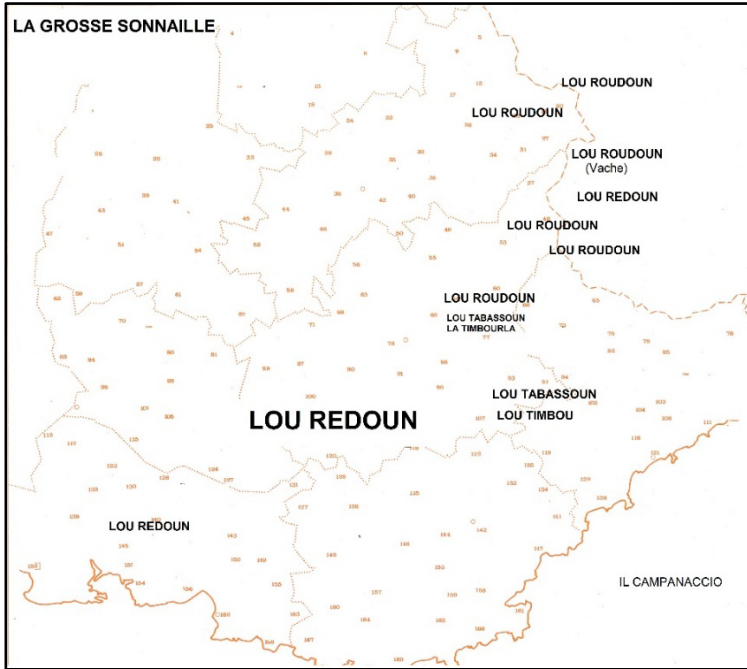


Figure 13. *Sonnaille*

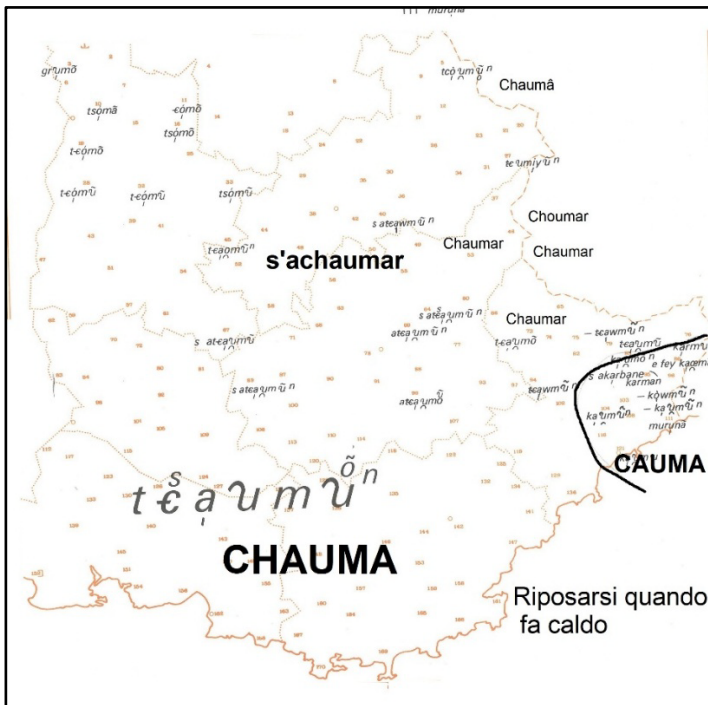


Figure 14. *Chômer*

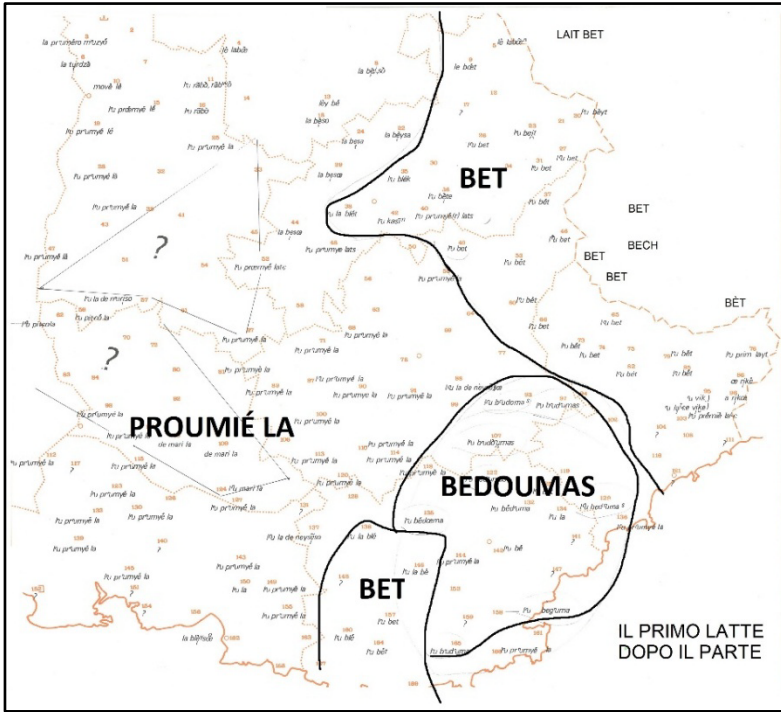


Figure 15. *Colostrum*

PARTE III

I RISVOLTI LINGUISTICI DELLA TRANSUMANZA
DAGLI APPENNINI ALLE ALPI OCCIDENTALI

GIOVANNI ABETE - CESARINA VECCHIA

Università degli Studi di Napoli Federico II

giovanni.abete@unina.it

cesarina.vecchia@unina.it

*Transumanza e dinamiche di contatto:
riflessioni teoriche a partire da casi di studio campani*

Abstract: The paper explores the dynamics of language contact arising from the practice of transhumance. In particular, we will propose a set of guidelines for analyzing the linguistic implications of this phenomenon, focusing on aspects such as the composition of the transhumant communities, the modality and type of transhumance undertaken, the structural differences between the linguistic varieties involved, and the relative prestige attributed to each variety. To this end, two case studies from the Campania region will be examined: the dialect of the transhumant shepherds of Bagnoli Irpino, who historically practiced transhumance towards the inland Vesuvian area, and the dialectological features of the inland Vesuvian area, a preferred wintering zone for shepherds from Irpinia.

Keywords: transhumance; language contact; linguistic innovation; dialects of Campania.

1. Introduzione¹

La transumanza è un fenomeno di grande importanza storica che ha condizionato profondamente l'ambiente e la cultura di molte aree d'Europa. In Italia questa pratica è attestata sin da epoca preistorica nei territori a ridosso delle due principali catene montuose, le Alpi e gli Appennini. Pur essendo una costante della storia del Mediterraneo, la transumanza ha conosciuto fasi di maggiore o minore espansione, in relazione a fattori ambientali e politici che potevano modificarsi nel tempo. In particolare, la transumanza su larga scala è stata favorita dall'esistenza di grandi organizzazioni statali, che fossero in grado di controllare ampi territori e garantire la sicurezza delle greggi. In Italia centro-meridionale, dopo un periodo di grande sviluppo durante l'Impero romano, la transumanza è tornata a raggiun-

¹ Sebbene questo articolo sia frutto del lavoro congiunto dei due autori, ai fini accademici i paragrafi sono da attribuirsi come segue: 1, 3 e 4 a Giovanni Abete; 2, 2.1 e 2.2 a Cesarina Vecchia.

gere dimensioni ragguardevoli sotto la dominazione dei Normanni e poi con Federico II, arrivando all'apice della sua crescita nel XV secolo durante il Regno aragonese, quando fu messa in piedi quella che viene considerata una vera e propria industria della pastorizia transumante (cfr. MARINO 1992). Fu in questo periodo che fu riorganizzato e ampliato il sistema dei cosiddetti "tratturi regi" che, sin da epoca antichissima, collegava i pascoli estivi delle montagne appenniniche con i pascoli invernali delle piane costiere, in particolare quelli del Tavoliere pugliese (cfr. PELLICANO 2007: 24-35).

A questo proposito, bisogna osservare che la Campania era toccata solo nella sua periferia nord-orientale dal sistema dei grandi tratturi regi di epoca aragonese²; tuttavia, una rete di tratturi minori copriva capillarmente tutto il territorio regionale. Di particolare importanza erano i tratturi che si dipartivano dai Monti Picentini, dove si trovano alcuni dei migliori pascoli estivi: questi tratturi conducevano non solo ad est verso i pascoli del Tavoliere pugliese, ma anche ad ovest verso i pascoli tirrenici, in particolare alle piane del Nolano, dell'Acerrano e dell'area vesuviana interna, nonché, più a sud, alla piana del Sele (cfr. ABETE 2016: 381; ABETE 2021: 180-190). Pur essendo meno noti, tali percorsi di transumanza emergono con chiarezza nelle testimonianze orali dei pastori irpini dell'alto Calore, e trovano conferma nelle fonti storiche disponibili, come è stato evidenziato in altri contributi (cfr. ABETE 2021; VECCHIA 2021). La transumanza in Campania è stata praticata fino a pochi decenni fa e, in qualche caso, è praticata ancora oggi (cfr. ABETE 2017: 122-126). È dunque possibile raccogliere testimonianze orali di uomini e donne che l'hanno vissuta in prima persona. Tali testimonianze sono di grande interesse sia per la ricostruzione storica, sia per la comprensione delle dinamiche linguistiche che hanno caratterizzato questo territorio.

Lo studio dei riflessi linguistici della transumanza è però ancora nella sua infanzia. Benché l'importanza di questo fenomeno come fattore che può condizionare gli sviluppi linguistici di un'area sia stata segnalata da diversi studiosi³, il problema è stato affrontato sporadicamente e in maniera piuttosto vaga. A

² Il Pescasseroli-Candela è l'unico regio tratturo a passare in territorio campano, nella parte nord-orientale della provincia di Avellino, dove tocca i seguenti comuni: Casalbore, Montecalvo, Ariano Irpino, Villanova del Battista e Zungoli. Per altri tratturi che attraversavano la Campania, si vedano ABETE (2017: 31-34) per i percorsi più orientali, e ABETE (2021) per quelli più occidentali.

³ Si veda in particolare AVOLIO (1990: 255-256) sulla rilevanza del tratturo Pescasseroli-Candela per l'andamento delle isoglosse che segnano il limite meridionale delle parlate molisane. Senza pretese di sistematicità, sul tema delle conseguenze linguistiche della transumanza si segnalano tra gli altri AVOLIO (2015ab), CARATÙ (1997), DE GIOVANNI (1999), LUNESCHI (2019), PISANO (2007, 2011, 2019), VITOLO (2008). Fuori d'Italia, sono di particolare interesse le riflessioni sviluppate

rallentare le ricerche in questo settore potrebbero esserci alcuni ostacoli di ordine metodologico. Un primo aspetto riguarda paradossalmente l'estrema diffusione storica e geografica di questa pratica, che non a caso è ritenuta un elemento di lunga durata della storia del Mediterraneo (cfr. BRAUDEL 1949: 5-50). Le aree interessate dalla transumanza, così come i percorsi tratturali, si trovano praticamente ovunque e c'è quindi il rischio che la transumanza resti un fenomeno di grande interesse generale ma poco utile sul piano operativo, quando si voglia procedere all'analisi di specifici fenomeni linguistici. Bisogna inoltre osservare che, al di là di certe costanti di lunga durata, la transumanza si concretizza in modalità specifiche che possono essere piuttosto diversificate nel tempo e nello spazio. La nota distinzione tra transumanza "orizzontale" e "verticale" coglie soltanto alcuni aspetti della questione, concentrando l'attenzione sulla distanza e la direzione degli spostamenti: più lunghi nella transumanza orizzontale, volta a raggiungere i pascoli invernali di aree più calde; più brevi nella transumanza verticale, diretta ai pascoli estivi di alta montagna (alpeggio). A questi aspetti ambientali, certamente importanti, vanno aggiunti aspetti propriamente antropici, che hanno a che fare con le caratteristiche della comunità transumante, la sua composizione e la sua numerosità. Ad effettuare la transumanza sono solo gli uomini, o si spostano intere famiglie? Le aziende transumanti sono di piccole dimensioni e perlopiù a conduzione familiare, o si tratta di grandi aziende con una forte organizzazione gerarchica e netta divisione dei compiti? Altri aspetti rilevanti riguardano le caratteristiche antropiche delle aree in cui ci si sposta: sono aree parzialmente disabitate, dove i pastori vengono in contatto essenzialmente con altri pastori? o aree più fortemente antropizzate, dove i contatti con altre comunità saranno più frequenti e intensi? Tali aspetti hanno una grande rilevanza per la comprensione dei fenomeni di transumanza e vanno quindi ricostruiti accuratamente integrando fonti storiche e testimonianze orali.

Questi diversi tipi di transumanze si riflettono sulla lingua in maniera differente, secondo modalità che sono in gran parte ancora da studiare. Un aspetto centrale della questione, finora poco considerato, riguarda le dinamiche di contatto che si vengono a creare in relazione alla transumanza. Tali dinamiche sono cruciali per le conseguenze linguistiche di questa pratica e dipendono da una molteplicità di fattori: il tipo di transumanza effettuata, la consistenza demografica delle comunità che vengono in contatto, il prestigio delle rispettive varietà linguistiche, la distanza strutturale tra le varietà. È quindi opportuno cominciare a ragionare

nell'ambito della linguistica rumena, in particolare POP (1966ab); per una sintesi delle discussioni sul ruolo della transumanza nella storia linguistica della Romania, si veda DUMISTRĂCEL (2006: 2463-2465) e il contributo di KREFELD nel presente volume (v. *sezione precedente*).

su questi aspetti, con l'obiettivo a lungo termine di sviluppare una tipologia delle situazioni di contatto attivate dalla transumanza.

In questo contributo si riflette su due casi di studio campani che sono strettamente legati tra loro e che costituiscono come due facce della stessa medaglia: il dialetto dei pastori transumanti di Bagnoli Irpino, che hanno a lungo praticato la transumanza verso i pascoli tirrenici, soprattutto dell'area vesuviana interna; e le caratteristiche dialettali dell'area vesuviana interna, quale area privilegiata per lo svernamento delle greggi irpine. Questi casi aiuteranno a sviluppare una prima tipologia delle dinamiche di contatto dovute alla transumanza e a riflettere su quali fenomeni linguistici possano essere attesi in queste particolari circostanze.

2. La transumanza dei pastori di Bagnoli Irpino

La pastorizia ha avuto un ruolo fondamentale nell'economia di Bagnoli Irpino e per lungo tempo ha rappresentato la principale fonte di reddito e sostentamento per gran parte delle famiglie del luogo⁴. Tale attività non è del tutto scomparsa, ma il numero di allevamenti, i capi di bestiame e la quantità di persone coinvolte risultano oggi decisamente ridotti.

Per le caratteristiche climatiche del territorio, i pastori bagnolesi hanno sempre praticato la transumanza. Il trasferimento verso località con clima mite e con disponibilità di pascoli era infatti necessario per salvaguardare gli animali dal freddo e dalle abbondanti nevicate invernali. Le greggi provenienti dall'Irpinia venivano condotte tradizionalmente verso i centri della provincia di Napoli e di Salerno. Alcuni storici locali riportano notizie sull'esistenza di accordi secolari per il passaggio e il pascolo del bestiame tra i centri dell'alta valle del Calore e le località della Terra di Lavoro e della piana di Salerno, della Puglia e dell'Abruzzo (cfr. SCANDONE 1911: 141; SANDUZZI 1924: 105 e 231)⁵. In particolare, la transumanza verso i centri dell'area vesuviana interna ha rappresentato a lungo una prassi comune tra i pastori di Bagnoli Irpino.

⁴ A riguardo si vedano i dati per Bagnoli Irpino riportati in ABETE (2017: 34-41).

⁵ Per ulteriori dati storici sulla transumanza dei pastori bagnolesi si vedano le sintesi proposte in VECCHIA (2021) e ABETE (2021).

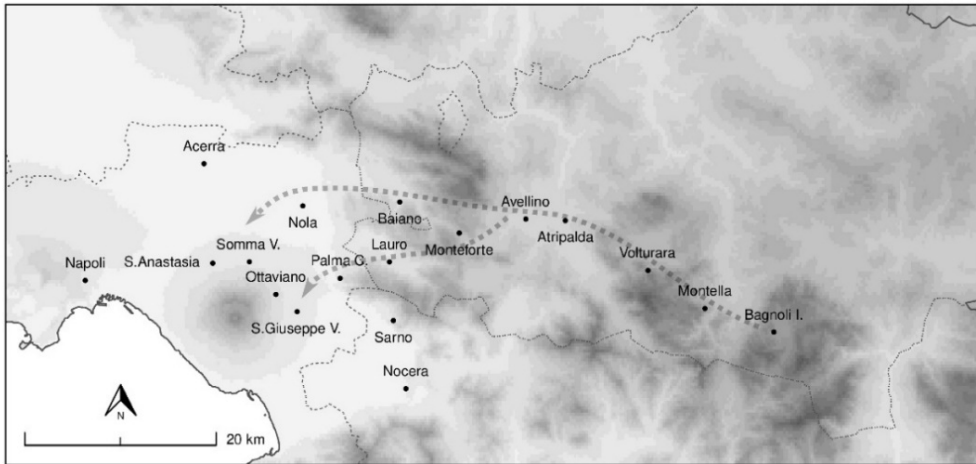


Figura 1. Percorsi di transumanza dei pastori di Bagnoli Irpino verso l'area vesuviana interna (modificata da ABETE 2021)

Le testimonianze orali raccolte a Bagnoli nel corso di diverse campagne di ricerca hanno fornito importanti informazioni sulle peculiarità della transumanza bagnolese⁶. Tra queste, l'aspetto di maggiore interesse è rappresentato dalla dimensione familiare del fenomeno. Nei centri di svernamento, infatti, i pastori erano accompagnati dalle mogli e dai figli, in età da lavoro e talvolta scolare. Questa caratteristica risulta fondamentale per comprendere le dinamiche del contatto tra pastori e comunità locali. La presenza dell'intero nucleo familiare, infatti, ha inevitabilmente ampliato le possibilità e la tipologia delle relazioni tra i bagnolesi e gli abitanti dei centri ospiti. La diversificazione dei contatti è legata in primo luogo alle differenti scelte abitative: le donne e i bambini alloggiavano in case coloniche, in cui risiedevano anche le famiglie locali; i pastori, invece, per far fronte alle necessità delle greggi, vivevano nelle aree adibite a pascolo in capanne mobili – i *pagliari* – che consentivano lo spostamento da un prato all'altro. Gli uomini, dunque, vivevano perlopiù con altri pastori transumanti, con contatti limitati con i locali e principalmente per esigenze legate al lavoro. I loro

⁶ Gli informatori, uomini e donne di età compresa tra i 70 e gli 80 anni, raccontano della transumanza in area napoletana come esperienza vissuta in maniera diretta in diverse fasi della vita, dall'infanzia fino all'età adulta. In altri casi sono state raccolte informazioni indirette, provenienti da famigliari, i figli o i nipoti di pastori, che non hanno proseguito l'attività lavorativa dei genitori, ma che hanno avuto la possibilità di ascoltare in famiglia le storie e i racconti legati ai periodi della transumanza.

famigliari, invece, avevano maggiori occasioni di incontro in contesti frequentati dalle persone del posto: negli spazi comuni delle abitazioni (ad esempio, forni e lavatoi), in parrocchia o nei negozi. Anche la scuola, almeno per i bambini che hanno avuto la possibilità di frequentarla, ha rappresentato uno spazio di relazioni quotidiane e continuative.

Ulteriori possibilità di interazione nei centri di svernamento erano garantite dal commercio. Le donne, in particolare, oltre alla cura della casa e alla gestione dei figli, aiutavano i mariti nella produzione dei formaggi e soprattutto gestivano il commercio a livello locale, nei mercati di zona o tramite vendita a domicilio, dei prodotti trasformati. Per le aziende più grandi e con un numero maggiore di capi di bestiame, i commerci potevano svilupparsi invece su più vasta scala. In questi casi, i pastori necessitavano di un'ampia rete di rapporti nei territori di svernamento. Con queste diverse figure professionali, quali mediatori commerciali, imprenditori locali, addetti alla macellazione e artigiani, i pastori avevano contatti diretti e continui, non solo nei mesi di permanenza nei centri di svernamento, ma durante l'intero anno.

Nei centri vesuviani, dunque, i pastori e le loro famiglie hanno instaurato delle abitudini di vita che richiedevano quotidianamente scambi e relazioni con gli abitanti dei centri vesuviani interni. Questa varietà di interazioni, diverse per la tipologia degli interlocutori e per gli obiettivi, ha avuto risvolti importanti anche sul piano strettamente linguistico.

2.1. Confronto fra le varietà a contatto: specificità del dialetto di Bagnoli Irpino

Bagnoli Irpino e i vicini centri di Montella, Cassano Irpino e Nusco rientrano nell'area denominata alta valle del Calore, zona interna della Campania a prevalenza montuosa, posta al confine con la provincia di Salerno. Sebbene non manchino significative differenziazioni interne, le varietà parlate in questo territorio sono accomunate da alcuni tratti linguistici, molti dei quali tradizionalmente considerati conservativi, che risultano assenti invece nei dialetti di area napoletana (VECCHIA 2017; VECCHIA 2018: 213-222)⁷. Di seguito verranno riportate alcune delle principali caratteristiche che distinguono le parlate dell'alto Calore dai dialetti di tipo "napoletano", gruppo in cui rientrano tra le altre anche

⁷ Con riferimento al quadro irpino, inoltre, i dialetti dell'alto Calore, pur condividendo numerose peculiarità dialettali, si distinguono per alcuni tratti sia dalle varietà orientali dell'alta Irpinia e sia dalle parlate dei centri vicini al capoluogo, situate nella parte occidentale della provincia di Avellino. Per i dialetti dell'alta Irpinia v. ABETE (2017: 44-57).

le varietà dei centri vesuviani interni. Nella trattazione, inoltre, si terrà conto delle differenze interne al territorio dell'alto Calore, con particolare riferimento alle peculiarità proprie del dialetto di Bagnoli Irpino.

La caratteristica che più contraddistingue i dialetti dell'alta valle del Calore è la presenza di vocali atone a timbro pieno in posizione finale di parola. Diversamente, negli altri dialetti della Campania, compresa gran parte di quelli irpini, la riduzione a *schwa* rappresenta un fenomeno diffuso⁸. Tra i centri compresi nell'area in esame sussistono tuttavia differenze notevoli nella composizione dei sistemi vocalici atoni. Da un lato, i dialetti di Montella e Cassano Irpino mostrano una generale tenuta dei segmenti atoni e una distribuzione degli stessi sostanzialmente coincidente con il tipo toscano, con neutralizzazione $O, U > /o/$ (es. mont. [a'jeri] 'ieri', ['kandi] 'canti', ['pere] 'piede', ['orpe] 'volpe', ['vakka] 'vacca', ['lana] 'lana', ['lupo] 'lupo', ['kapo] 'testa, teste', ['kwanno] 'quando'); dall'altro, le varietà di Bagnoli Irpino e Nusco, in diversa modalità, presentano evidenti tracce dell'azione di fenomeni di centralizzazione, che sembra aver interessato principalmente la vocale media -e⁹. In particolare, a Bagnoli, l'unico dei centri irpini considerati a presentare con regolarità [ə], si ha in posizione finale un sistema a quattro timbri -i, -ə, -a, -u: [a'jeri] 'ieri', ['kwiddi] 'quelli', ['mini] 'butti'; ['pəkura] 'pecore', ['prətə] 'pietre'; ['lana] 'lana', ['terra] 'terra'; ['lupɔ] 'lupo', ['iddu] 'egli', ['kwannɔ] 'quando').

Per il consonantismo un tratto tipico delle varietà in esame – utile anche in termini classificatori – è la retroflessione dell'antica laterale geminata -LL-¹⁰. Il fenomeno presenta in Irpinia e nella stessa valle del Calore un alto livello di variazione¹¹. A Cassano, Nusco e Montella l'esito attestato è l'occlusiva retroflessa (es. mont. [aɖ'ɖina] 'gallina', [ɖɖa] 'là', [ka'pidɖi] 'capelli'; [on'nɛɖɖa] 'gonna', [kur'tjɛɖɖo] 'coltello', ['idɖo] 'egli', [aɔʃid'ɖuttsi] 'uccellini'; cass. [na'sidɖo] 'nasino', [ɖɖa] 'là'; nusc. [ɖɖa] 'là', ['ŋgwɔɖɖɔ] 'addosso')¹²; a Bagnoli Irpino, invece, a fronte di processi di deretroflessione, lo sviluppo attualmente diffuso corrisponde a un'occlusiva dentale: [a'njɛddɔ] 'anello', [ka'pidɖi] 'capelli', [ramɛddɖa'nɛddɖa] 'piccola damigiana', [tʃuttʃa'rjɛddɔ] 'asinello',

⁸ Si veda tuttavia RETARO (2011) per i casi di resistenza alla centralizzazione nei dialetti di San Giuseppe Vesuviano e Ottaviano.

⁹ Per le specificità del vocalismo finale del dialetto di Nusco si vedano DE BLASI/FANCIULLO (2022: 632) e VECCHIA (2018: 217).

¹⁰ Sulle specificità del fenomeno nei dialetti dell'alta valle del Calore si veda VECCHIA (2017).

¹¹ Per la descrizione e analisi della distribuzione degli esiti di -LL- in Irpinia si veda ABETE/VECCHIA (2017: 453-457).

¹² Nei centri di Nusco e Cassano Irpino l'esito retroflesso è attestato oggi in modo estremamente marginale a favore del più diffuso sviluppo [ll] (cfr. VECCHIA 2017).

[ud'dia] [ud'duta] ‘bolliva, bollita’; [dda] ‘là’, [muntəd'disi] ‘montellesi’; [pa'nɛdda] ‘panella’, [pitʃi'redda] ‘bambina, piccolina’. Il dialetto di Bagnoli, inoltre, si distingue tra le varietà irpine per la diversa distribuzione lessicale del fenomeno. In gran parte dell'Irpinia nel dimostrativo di lontananza *quello* si ha esito rotacizzato della laterale latina (es. mont. ['kwiro], ['kwiri], ['kwera], ['kwere] ‘quello/-i/-a/-e’). A Bagnoli anche in questo contesto si rileva regolarmente lo sviluppo occlusivo dentale (es. ['kwiddɔ], ['kwiddi], ['kwedda], ['kweddə] ‘quello/-i/-a/-e’), con interessanti fenomeni di aferesi della sillaba iniziale negli usi aggettivali del dimostrativo: [ddi 'panni] ‘quei panni’, [dda 'kɔsa] ‘quella cosa’, [ddu 'stipɔ] ‘quel mobiletto’. Lo sviluppo rotacizzato della laterale a Bagnoli si ha infatti solo negli articoli determinativi e nei pronomi personali atoni.

Un ulteriore elemento di differenziazione tra le varietà dell'alto Calore, e in generale irpine, e i dialetti del napoletano riguarda la diversa resa di /s/ nei nessi con consonante bilabiale, labiodentale e velare. Mentre nelle varietà di tipo napoletano la fricativa in questi contesti presenta sempre realizzazione postalveolare, nei dialetti irpini l'articolazione resta alveolare (es. mont. ['skaoso] ‘scalzo’, [skummi'la] ‘scoprire’ ['spɔ'la] ‘brattee’, [aspet'ta] ‘aspettare’, [sfi'la] ‘sfilare’; nusc. ['skarpɔ] ‘scarpe’, ['spikɔ] ‘spighe’, [zbo'ta] ‘svuotare’, [pasku'la] ‘pascolare’, ['frasku] ‘frasche’, ['skuru] ‘buio, scuro’, ['spitʃati] ‘sbrigati’, ['zbatu] ‘sbatto’; cass. [skote'ka] ‘togliere la cotenna’, ['spao] ‘spago’, ['spike] ‘spighe’). In Irpinia la palatalizzazione di /s/ è tuttavia possibile nel gruppo con velare solo quando derivato da un antico *skj-* esito dei gruppi *skl-* o *spl-* (es. mont. ['ʃkuma] ‘schiuma’, ['ʃkando] ‘spavento’, ['iʃka] > ĪNSŪLAM top., [pef'kone] ‘masso’)¹³. Solo nel dialetto di Bagnoli la palatalizzazione di /s/ davanti a /k/ non incontra questa limitazione: ['ʃkopa] ‘scopa’, [ka'noʃkɔ] ‘conosco’, ['ʃkuru] ‘buio, scuro’, ['ʃpikə] ‘spighe’, ['ɔʃku] ‘bosco’, ['friʃku] ‘fresco’, ['ʃkarpə] ‘scarpe’, [ʃku'sivi] ‘scucivi’, ['vaʃka] ‘vasca’). Con le consonanti bilabiali e labiodentali, invece, anche nel bagnolese /s/ non presenta palatalizzazione: ['spiga] ‘spiga’, ['spitʃi] ‘spicci’, ['zbatti] ‘sbatti’, [sfri'ivi] ‘friggevi’, ['spworku] ‘sporco’¹⁴.

In relazione alla morfologia, si rileva l'assenza nelle varietà dell'alta valle del Calore di forme ridotte di articoli determinativi e pronomi atoni di III persona con funzione di oggetto diretto. In tali varietà, infatti, non si attestano elementi aferetici, come nei dialetti di tipo napoletano. Nel paradigma degli articoli determinativi si ha in tutte le varietà la laterale alveolare per le forme del maschile

¹³ A riguardo si veda anche ROHLFS (1966: §190).

¹⁴ Per altri sviluppi di nessi consonantici divergenti tra alto Calore e area napoletana si veda VECCHIA (2018: 214-217).

(*lo/lu* e *li*) e del femminile singolare (*la*); l'esito rotacizzato si attesta invece nel femminile plurale (*re/rə/ru*) e nel neutro (*ro/rə/ru*). Le forme del sistema dei pronomi atoni risultano pressoché identiche a quelle degli articoli, ad eccezione del maschile plurale che presenta anch'esso sviluppo in vibrante (*re/rə/ru*).

Come in altre varietà irpine e campane (cfr. ABETE 2017; RETARO/ABETE 2018: 961-962; RETARO 2021: 204-210), anche nell'alto Calore si rileva il tipo pronominale tonico di III persona singolare derivato dal latino *İLLE*. Mentre nella maggior parte delle varietà dell'area tale forma risulta oggi per lo più sostituita dal tipo innovativo proveniente dal latino *İPSE* (> *isso, issu*), comune nelle varietà napoletane, a Bagnoli il pronome *iddu* è ancora regolarmente attestato.

Per quanto riguarda i dimostrativi, le forme attestate nei dialetti dell'alta valle del Calore, *quistu/u* e *quiro/u* (< *ĔCCU + İSTU/İLLU*), come in altre parti dell'Irpinia (cfr. DE BLASI 2009: 51; ABETE 2017: 54-55), presentano mantenimento dell'approssimante labiovelare nel nesso /kw/ della sillaba iniziale. Diversamente, nei dialetti di tipo napoletano nei dimostrativi il gruppo /kw/ è di norma ridotto al solo elemento occlusivo davanti a vocale anteriore (cfr. ROHLFS 1966: §163, LEDGEWAY 2009: 118). Sporadicamente, inoltre, compare nell'alto Calore il dimostrativo *quisso/u* a testimonianza della parziale sopravvivenza di un sistema ternario dei dimostrativi anche in questo territorio.

Per la morfologia del verbo si rilevano per i dialetti di Montella e Bagnoli, le uscite in *-ia* nel paradigma dell'imperfetto indicativo per la I e la III persona singolare dei verbi con tema *-e-* e *-i-* (es. Bagn. [kju'via] 'pioveva', [fa'ʃia] 'facevo/faceva', [tə'nia] 'tenevo/teneva', [rur'mia] 'dormivi/dormiva'). Per la III persona plurale il bagnolese ha invece *-jevənə* ([mu'rjevənə] 'morivano', [met'tjevənə] 'mettevano', [ʃjevənə] 'andavano', [fa'ʃjevənə] 'facevano'), a Montella *-iano* ([ku'dʒiano] 'cucinavano', [u'liano] 'volevano', [attʃi'riano] 'uccidevano', [mit'tiano] 'mettevano'). Le altre varietà dell'alta valle del Calore attestano uscite in *-eva/-evano* come per le varietà napoletane. Per il perfetto si registra ovunque l'uscita *-au* o *-ao* per la III persona singolare dei verbi di I coniugazione (es. bagn. [ŋgja'naʊ] 'sali', [kat'ʃaʊ] 'cacciò', [pur'taʊ] 'portò', [piʎ'kaʊ] 'prese'), e *-i(v)u* e *-i(v)o* per quelli con tema *-e-* e *-i-* (es. bagn. [kju'riʊ] 'chiuse', [i:ʊ], [ivʊ] 'andò', [ʃin'niu] 'scese', [stivʊ] 'stette', [fu'nivʊ] 'finì', [rivu] 'diede', [es'sivu] 'uscì') e non l'alternativa analogica con uscita *-tt-* caratteristica delle varietà napoletane.

Tra i fenomeni sintattici di maggiore rilievo va menzionata l'estensione dei valori di *per* che ha di fatto ha sostituito *con* in tutti i suoi usi tipici. A Bagnoli, ad esempio, la preposizione *pə*, oltre che nei contesti funzionali solitamente associati ai continuatori di *PĒR* nelle varietà italo-romanze, si ritrova regolarmente anche alla testa di sintagmi preposizionali con valore comitativo, strumentale e di mezzo: [pə li kuk'kjari] 'con i cucchiari', [pə lu 'ʃuttʃu] 'con l'asino'; [pə 'ffratəmə] 'con mio fratello'.

2.2. *Innovazioni nel parlato dei pastori*

Il dialetto dei pastori che hanno vissuto l'esperienza della transumanza presenta alcuni elementi di innovazione assenti invece in altri parlanti bagnolesì. A parità di variabili sociolinguistiche quali età, livello di istruzione, gruppo socioeconomico e socioculturale di appartenenza, gli informatori con alle spalle un'attività lavorativa di tipo stanziale – tipicamente i contadini – parlano una varietà di dialetto più conservativa e sensibilmente più marcata in senso locale. Più nello specifico, l'emersione di tratti linguistici innovativi è collegata alla permanenza nei centri vesuviani. I pastori che hanno scelto altre mete di svernamento, in particolare la piana del Sele, non presentano infatti le stesse caratteristiche osservate nei pastori che hanno frequentato i territori del napoletano. L'analisi del parlato di questa tipologia di informatori dimostra due diverse direttrici di innovazione: (a) la cancellazione di alcune peculiarità linguistiche proprie del dialetto di Bagnoli Irpino e la selezione di varianti diatopicamente non marcate; (b) l'acquisizione di tratti dialettali caratteristici di altre varietà campane e in particolare dei centri vesuviani.

Per la prima casistica il fenomeno di maggiore interesse è rappresentato dalla sostituzione dello sviluppo della laterale geminata latina tipico del dialetto bagnolesì [dd] con la variante non connotata in senso locale e dialettale [ll]. La selezione della variante laterale è estremamente frequente nel parlato dei pastori, soprattutto nelle parole che presentano base etimologica comune con il corrispettivo italiano. Così, in luogo delle alternative propriamente bagnolesì [mud'dika] 'mollica', [dda] 'là', [kur'tjeddu] 'coltello', [ka'pidi] 'capelli' e ['oddə] 'bollire, bolle', nei testi prodotti dai pastori ricorrono a più riprese le varianti [mul'lika], [lla], [kur'tjellu], [ka'pilli], ['bbollə] o [bbul'lia] 'bolliva'. Anche il dimostrativo *quello* (< ĒCCU + ĪLLU), altamente frequente nel parlato, è attestato principalmente con variante laterale ['kwillu], ['kwilli], ['kwella]. Inoltre, lo sviluppo locale non è presente nel lessico tecnico della pastorizia. In parole come [funi'tjellu] 'corda sottile', [ʃku'djellə] 'piatto in legno', [fuʃ'ʃella] 'fiscella', [skan'nella] 'sgabello per la mungitura', [ʃku'della] 'contenitore per il latte', non è mai documentata la variante [dd]. È degno di nota che in questi contesti, anche nelle risposte a domanda diretta, tutti gli informatori hanno escluso la possibilità di varianti con oclusiva alveolare; tale opzione è invece sempre stata accettata per altri tipi lessicali¹⁵. Un certo interesse presenta anche il caso

¹⁵ Va sottolineato che le parole del lessico tecnico della pastorizia ricorrono con variante [ll] non solo nel parlato dei pastori che hanno avuto contatti con i territori vesuviani, ma anche nel testo dell'informatrice che ha frequentato i centri della Piana del Sele nel salernitano.

del tipo *fiscella*, che ricorre in tutti gli informatori di Bagnoli con variante [ll]. Mentre nel vicino centro di Montella l'esito locale della laterale geminata è regolarmente attestato (es. [foj'ʃɛdɔa], [foj'ʃɛdɔe]), i bagnolesi, pur ammettendo la possibilità di [fuʃ'ʃɛddə], riconoscono come propriamente dialettale anche [fuʃ'ʃɛllə]. Non è da escludere che a Bagnoli quest'ultima variante, proprio sotto la spinta dei pastori, si sia progressivamente generalizzata a sfavore dell'alternativa conservativa con regolare esito occlusivo.

Per quanto riguarda l'acquisizione di elementi dialettali innovativi riconducibili al contatto con le parlate vesuviane, un fenomeno rappresentativo è costituito dalla resa postalveolare di /s/ nei nessi con consonante velare, bilabiale e labiodentale. Come visto, diversamente da altre varietà irpine centro-orientali, per le quali la palatalizzazione è limitata ai lessemi in cui è presente un elemento palatalizzante nella trafila etimologica, nel dialetto di Bagnoli il fenomeno appare generalizzato ed esteso a tutti i contesti /sk/. Come nel resto dell'Irpinia, invece, anche nel dialetto bagnolese non si attesta mai palatalizzazione nei nessi con consonante bilabiale e labiodentale. I parlanti che hanno vissuto nei territori vesuviani presentano una caratteristica unica nel quadro irpino. Il fenomeno della palatalizzazione non coinvolge solo i nessi con velare, ma ha interessato anche altri gruppi consonantici, secondo condizioni tipiche delle varietà di tipo napoletano:

[ʒbu'tammə], ['ʒbwoti] 'svuotammo, svuoti', [ʃpur'ga] 'spurgare', [ʃpel'la] 'spellare', ['ʃpiga] 'spiga', [ʃpuɫ'la] 'spogliare', ['ʃpasə] 'vassoi in legno', ['ʃpworku] 'sporco', ['ʃparənə] 'sparano', [ʃpje'ga] 'spiegare', ['ʃpasə] 'stese', [ʃpar'tivi] 'spartivi', ['ʃpəʊ] 'spago', [ʃpun'dza] 'mettere in ammollo', ['ʃfrittələ] 'frittole', [ʒvo'ta] 'svuotare', [traʃfor'mammə] 'trasformavamo'.

La presenza del fenomeno solo negli informatori che hanno praticato la transumanza nei territori vesuviani, e non in altri parlanti bagnolesi, lascia supporre che questa caratteristica rappresenti un'innovazione di provenienza napoletana assunta dai pastori a seguito del contatto con le comunità di svernamento. È bene chiarire che la frequentazione assidua dei comuni vesuviani non può essere considerata *sic et simpliciter* una condizione di per sé valida – né tanto meno determinante – per la diffusione della palatalizzazione di /s/ tra i pastori. Il dato, sebbene importante, non è sufficiente a comprendere il processo e la dinamica di questa innovazione. Perché altrimenti proprio – e solo – questo tratto del napoletano tra i vari possibili ha avuto la possibilità e la forza di emergere? Non sono pochi, infatti, i fenomeni divergenti tra le varietà a confronto. Tra questi ricordiamo la riduzione del gruppo [kw] al solo segmento occlusivo davanti alle vocali anteriori, presente in tipi lessicali estremamente frequenti nel parlato come i dimostrativi *quello* e *questo* e l'avverbio *qua*. In nessun testo elicitato a Bagnoli Irpino di fatto compaiono forme in qualche misura riconducibili a quelle tipiche di area napoletana *chillə*, *chistə* o *ccà*. Gli articoli determinativi, anch'essi frequenti nel

parlato, non presentano mai fenomeni di aferesi consonantica per tutte le categorie grammaticali. Anche nella morfologia verbale che, come visto, conta nel dialetto di Bagnoli diversi elementi divergenti rispetto al napoletano, non si registrano discordanze tra i pastori e gli altri informatori.

Nel valutare il processo di diffusione del fenomeno, dunque, sono da considerare primariamente fattori di natura squisitamente linguistica. Pur con le restrizioni osservate, infatti, la palatalizzazione di /s/ preconsonantica non è un fenomeno del tutto estraneo al dialetto di Bagnoli. L'introduzione e soprattutto la diffusione di questo tratto tra i pastori è stata in qualche modo favorita dalle condizioni linguistiche di base del dialetto bagnolese che, almeno in parte, ammetteva la resa postalveolare della fricativa preceduta da consonante. A partire dalle possibilità offerte dal sistema di partenza, il fenomeno ha poi assunto nei pastori le specificità proprie del modello napoletano. Inoltre, è da tener presente che, diversamente da altri tratti dialettali, la palatalizzazione di /s/ preconsonantica trova riscontro anche nell'italiano regionale parlato in diverse aree della Campania (cfr. DE BLASI/FANCIULLO 2002: 644; DE BLASI 2009: 114). Per questa caratteristica il fenomeno potrebbe essere stato accolto favorevolmente da parlanti che – come visto per la sostituzione di [dd] con [ll] – tendono a selezionare varianti non connotate in senso prettamente locale e dialettale.

Infine, anche tenuto conto del numero considerevole di persone impegnate nella pastorizia, non è da escludere che la palatalizzazione incondizionata di /s/ davanti a consonante velare attestata nel bagnolese possa essere in qualche modo ricondotta al complesso di relazioni economiche, culturali e personali tra Bagnoli e i comuni vesuviani interni promosso e sostenuto dalla pratica della transumanza.

3. L'influenza della transumanza sui dialetti dell'area vesuviana interna

L'area vesuviana interna è stata per secoli una meta privilegiata per lo svernamento delle greggi irpine provenienti dalle aree montuose dell'alto Calore e del Partenio. Ciò è dimostrato da fonti storiche di vario tipo ed è confermato dai racconti degli ultimi pastori transumanti irpini, come documentato in ABETE (2021) e VECCHIA (2021). Inoltre, l'area vesuviana interna presenta alcune interessanti caratteristiche dialettologiche che sono state messe in luce da RETARO (2009, 2011), e riesaminate in relazione alle dinamiche di transumanza da ABETE (2016, 2021) e RETARO/ABETE (2018). Specificatamente, all'interno dell'area vesuviana interna, i dialetti di Ottaviano e San Giuseppe Vesuviano presentano caratteristiche peculiari che li contrappongono al dialetto napoletano e li accomunano invece, per diversi aspetti, ai dialetti del Vallo di Lauro e di parte dell'Irpinia occidentale fino all'alto Calore. Tra queste caratteristiche ricordiamo la presenza di un vocalismo atono finale a quattro membri /i, e, a, o/ che resiste

ancora alla riduzione a *schwa*; i pronomi tonici di III persona ['illo] 'lui' e ['ella] 'lei' in alternanza con le forme più tipicamente napoletane ['issə] e ['essə]; forme di passato remoto come [ka'rivo] 'caddi', [ʃʃen'nəmmo] 'scendemmo', [sen'tero/-erənə] 'sentirono', da confrontare con le forme napoletane [ka'rettə], [ʃʃən'nettəmə], [sən'təttənə]. In riferimento a tali corrispondenze dei dialetti di San Giuseppe e Ottaviano con i dialetti dell'Irpinia occidentale, RETARO (2009) ha proposto l'etichetta di "corridoio irpino-vesuviano".

È dunque legittimo chiedersi quale sia stato il ruolo della transumanza nella formazione di questo "corridoio" e nella particolare *facies* dialettologica che presentano i dialetti di San Giuseppe e Ottaviano nell'area vesuviana interna. A questo proposito, è necessario precisare che i fenomeni caratteristici dei dialetti di San Giuseppe e Ottaviano si configurano nella grande maggioranza dei casi come fenomeni conservativi: «erano infatti presenti nel napoletano antico, prima di essere soppiantati da forme più moderne. Non si tratta quindi di innovazioni condivise, che possano essere attribuite in maniera diretta a un'azione di diffusione da parte dei pastori transumanti irpini, ma di caratteristiche in gran parte preesistenti che hanno resistito all'influsso del napoletano» (ABETE 2021: 191). Questa interpretazione è corroborata da considerazioni sociolinguistiche: i pastori transumanti irpini che portavano le greggi a svernare nell'area vesuviana interna non avevano le caratteristiche demografiche e di prestigio sociale necessarie a diffondere innovazioni in questi territori.

Fatte queste premesse, si può ritenere che la pratica secolare della transumanza abbia favorito nei dialetti di San Giuseppe e Ottaviano la conservazione di tratti dialettali che in altri dialetti della provincia di Napoli sono scomparsi, per evoluzione spontanea e/o per la pressione del napoletano. In altre parole, la transumanza avrebbe contribuito a mantenere una rete di rapporti tra queste comunità dell'area vesuviana interna con le comunità dei pastori transumanti irpini, garantendo ai dialetti del "corridoio" una maggiore coesione interna e consentendo ad essi di resistere alle innovazioni diffuse soprattutto da Napoli. È stato infatti osservato che la pratica della transumanza richiede lo sviluppo di una rete di relazioni stabili, di amicizie e di parentele diffuse sul territorio attraverso le quali raccogliere informazioni sulla disponibilità dei pascoli, sui mercati, i foraggi, ecc. (cfr. MELONI 2011: 1073-1074). Inoltre, intorno alla transumanza si sviluppano attività economiche stabili che contribuiscono ulteriormente a rinsaldare i rapporti tra le aree interessate da questa pratica: nell'area vesuviana interna sono particolarmente rilevanti i casi dell'azienda casearia Auricchio, fondata a San Giuseppe Vesuviano nel 1877, e del mattatoio comunale di Sant'Anastasia, anch'esso di fine Ottocento, dove venivano macellati agnelli e capretti irpini. Non bisogna inoltre dimenticare che la pastorizia transumante è in stretta relazione con l'agricoltura delle aree di svernamento, soprattutto per come veniva praticata nell'area vesuviana interna. Qui, infatti, le greggi venivano fatte

pascolare nei terreni seminativi, per nutrire gli animali e concimare al tempo stesso il terreno con le loro deiezioni. Questo tipo di concimazione era considerato fondamentale anche per la coltura del nocciolo, che costituisce una fonte di reddito importante per l'area vesuviana interna, e accomuna ancora una volta quest'area ai territori dell'Irpinia.

Tutti questi aspetti possono aver contribuito al particolare orientamento dei dialetti di Ottaviano e San Giuseppe, favorendo una maggiore coesione con i dialetti irpini e mantenendo, di contro, una certa distanza rispetto al napoletano e agli altri dialetti della provincia di Napoli.

Bisogna tuttavia riconoscere l'impossibilità di stabilire una relazione deterministica tra la pratica della transumanza e l'andamento sul territorio di determinate isoglosse. La transumanza irpino-vesuviana interessava infatti anche altri centri dell'area vesuviana interna, quali Somma Vesuviana e Sant'Anastasia, i cui dialetti non condividono però le caratteristiche del "corridoio" irpino-vesuviano e sono maggiormente orientati verso Napoli (cfr. RETARO 2021). A condizionare gli sviluppi linguistici di un'area intervengono infatti molteplici fattori. Nel caso in questione, è significativo che in epoca medievale questi territori siano appartenuti a due feudi diversi, quello di Ottaviano, che amministrava anche i casali di San Giuseppe e Terzigno, e quello di Somma, che amministrava anche i casali di Sant'Anastasia, Pollena e Trocchia¹⁶.

4. Conclusioni

I due casi di studio che abbiamo esaminato mostrano gli effetti diversi che la transumanza può produrre sulle comunità transumanti, da un lato, e sulle comunità stanziali delle aree di svernamento, dall'altro. Per quanto riguarda il primo caso, abbiamo visto come il dialetto dei pastori transumanti di Bagnoli irpino presenti caratteristiche innovative riconducibili proprio alla pratica della transumanza e al contatto con le comunità delle aree di svernamento del versante tirrenico, in particolare quelle dell'area vesuviana interna. L'abitudine a spostarsi e ad avere contatti con persone di aree diverse dal punto di vista linguistico e culturale ha

¹⁶ Dal punto di vista ecclesiastico, i territori dell'area vesuviana interna appartenevano alla diocesi di Nola, con l'eccezione di Massa di Somma, Pollena e Trocchia, che appartenevano alla Chiesa di Napoli. È rilevante, però, come segnala RETARO (2021: 44), che Ottaviano sia appartenuta alla diocesi di Sarno dal 1066 fino al 1215, quando con una bolla di papa Innocenzo III furono ridefiniti i confini delle diocesi di Nola e Sarno, e Ottaviano ritornò a far parte della diocesi di Nola, mentre Trocchia andò a costituire il limite orientale della diocesi di Napoli (cfr. SAVIANO 1989).

spinto i pastori di Bagnoli Irpino ad attenuare certe caratteristiche più marcatamente locali della propria parlata, favorendo invece i tratti condivisi con le varietà delle aree di svernamento. In questo modo si possono spiegare fenomeni quali la forte prevalenza di esiti non alterati di -LL- e la palatalizzazione di /s/ preconsonantica con condizioni “napoletane”. Attraverso l’azione innovatrice dei pastori transumanti, alcune di queste caratteristiche potrebbero essere penetrate anche nella comunità stanziale di Bagnoli Irpino, il cui dialetto, come si è visto in § 2.1, presenta talvolta una *facies* meno conservativa se confrontato con gli altri dialetti dell’alto Calore. In questo contesto, è particolarmente interessante il caso della palatalizzazione di /s/ preconsonantica, che nel dialetto dei pastori transumanti si presenta regolarmente prima di consonanti velari, bilabiali e labiodentali, esattamente come nei dialetti di area napoletana, mentre nel dialetto dei bagnolesi stanziali si presenta solo davanti a consonanti velari. In questo caso, quindi, l’innovazione veicolata dai pastori transumanti potrebbe essere penetrata, in parte, anche nel dialetto della comunità di origine. Facendo da ponte tra aree linguistiche diverse, i pastori transumanti possono svolgere infatti il ruolo di vettori di innovazioni linguistiche, come prevede il modello di MILROY/MILROY (1985), che assegna ai cosiddetti legami “deboli”, che fanno da ponte tra reti sociali diverse, un ruolo fondamentale di trasmissione delle innovazioni.

Se nei pastori transumanti di Bagnoli Irpino la transumanza si manifesta attraverso la presenza di tratti linguistici innovativi, di contro, nei territori di svernamento dell’area vesuviana interna, la transumanza sembra aver avuto un ruolo nel mantenimento di tratti conservativi, in particolare nei dialetti di Ottaviano e San Giuseppe Vesuviano, che, come si è visto in §3, resistono alla pressione innovativa del napoletano e si orientano piuttosto verso i dialetti del Vallo di Lauro e dell’Irpinia occidentale, aree con le quali sono in collegamento secolare attraverso la pratica della transumanza. I tratti caratteristici dell’area vesuviana interna non sono quindi il risultato di innovazioni diffuse dai pastori transumanti nei dialetti delle aree di svernamento, una dinamica che, come abbiamo visto, non è plausibile né sul piano della storia della lingua, né sul piano sociolinguistico. Piuttosto, la transumanza potrebbe aver svolto un ruolo significativo nello stabilire e rafforzare legami economici e sociali tra comunità geograficamente distanti, facendo in modo che si sviluppasse tra di esse quella solidarietà e quella “vitalità linguistica” (cfr. TERRACINI 1981 [1937]: 266) che consentono di resistere all’influenza di modelli culturali esterni e di sviluppare una propria originale fisionomia.

I due casi di studio campani spingono quindi a tenere distinta l’azione linguistica diretta dei pastori transumanti, che si manifesta attraverso innovazioni che i pastori accolgono nella propria parlata e, eventualmente, trasferiscono alla comunità di origine, dall’influenza indiretta che la pratica della transumanza esercita su un ampio territorio costituito dall’insieme delle comunità che partecipano in vario modo alla sua economia.

I due casi non sono però in contraddizione ma costituiscono piuttosto due facce della stessa medaglia. In entrambi si assiste infatti a una parziale convergenza tra varietà linguistiche diverse, mediamente più conservative quelle dell'alto Calore, mediamente più innovative quelle dell'area vesuviana interna. Tale convergenza porta, da un lato, a una maggiore frequenza di tratti innovativi nella comunità transumante, che proviene dall'area linguisticamente più conservativa; dall'altro, favorisce il mantenimento di tratti più conservativi nell'area di svernamento, che si colloca invece in un'area linguistica più innovativa.

Entrambi i casi, inoltre, sono il frutto di dinamiche di contatto, osservate però da due visuali diverse, quella della comunità transumante, da un lato, e quella delle comunità di svernamento, dall'altro. Nello sviluppo di tali dinamiche hanno un ruolo cruciale fattori quali il tipo di transumanza praticata, la dimensione demografica delle comunità coinvolte, il prestigio associato alle rispettive varietà linguistiche e la distanza strutturale tra queste ultime. A proposito di quest'ultimo punto, i casi di studio analizzati mostrano come i fenomeni di contatto abbiano interessato le parti del sistema che presentavamo una maggiore vicinanza strutturale e un certo grado di "sovrapposizione". Più precisamente, i fenomeni di contatto sembrano aver riguardato parti del sistema caratterizzate già da una certa variabilità interna, andando dunque a rafforzare varianti che erano già a disposizione della comunità parlante.

Tali riflessioni si adattano particolarmente al caso della transumanza irpino-vesuviana, che, come si è visto, presenta delle marcate specificità storiche e sociali. È possibile che tendenze analoghe si manifestino in altre aree di transumanza, ma è troppo presto per tentare generalizzazioni in tal senso. Piuttosto, è necessario ampliare i casi di studio e descrivere accuratamente le specificità dei singoli casi. Nel farlo, bisognerà porre particolare attenzione alle dinamiche storiche e sociali che si sviluppano nelle situazioni di transumanza e, parallelamente, alle dinamiche di contatto linguistico che ciascuna situazione può comportare.

Bibliografia

- ABETE G. (2016), *La pratica della transumanza nella formazione dello spazio linguistico centro-meridionale: problemi e ipotesi di ricerca*, in MARCATO G. (a cura di), *Il dialetto nel tempo e nella storia*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Sappada/Plodn, 2-5 luglio 2015, Padova, Cleup, pp. 379-386.
- ABETE G. (2017), *Parole e cose della pastorizia in Alta Irpinia*, Napoli, Giannini.
- ABETE G. (2021), *Riflessi linguistici della transumanza in Campania. Sull'origine del corridoio Irpino-vesuviano*, in ABETE G./MILANO M./SORNICOLA R. (a cura di), *Dialettologia e storia: problemi e prospettive*, Palermo, Centro studi filologici e linguistici siciliani, pp. 167-196.
- ABETE G./VECCHIA C. (2018), *Variabilità degli esiti di -LL- in Irpinia: dettagli fonetici e*

- implicazioni diacroniche*, in ANTONELLI R./GLESSGEN M./VIDESOTT P. (a cura di), *Atti del XVIII Congresso Internazionale di Linguistica e Filologia Romanza, Roma 18-23 luglio 2016*, vol. 2., Strasbourg, EliPhi, pp. 448-459.
- AVOLIO F. (1990), *Il limite meridionale delle parlate molisane: considerazioni a proposito della linea Cassino-Gargano*, in «Contributi di Filologia dell'Italia Mediana», 4, pp. 225-277.
- AVOLIO F. (2005a), «*Pastori d'Abruzzo*» (e non solo). *Aspetti etnolinguistici della transumanza in area appenninica e meridionale*, in «Bollettino dell'Atlante Linguistico Italiano», 39, pp. 83-97.
- AVOLIO F. (2005b), *Barisciano e il suo dialetto*, L'Aquila, Colacchi.
- BRAUDEL F. (1949), *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin.
- CARATÙ P. (1997), *Garganico fracchia, 'torcione, falò'*. *Proposta di etimologia*, in HOLTUS G./KRAMER J./SCHWEICKARD W. (a cura di), *Italica et Romanica: Festschrift für Max Pfister zum 65. Geburtstag*, Tübingen, Max Niemeyer, pp. 115-124.
- DE BLASI N. (2009), *Profilo linguistico della Campania*, Bari, Laterza.
- DE BLASI N./FANCIULLO F. (2002), *La Campania*, in CORTELAZZO M./MARCATO C./DE BLASI N./CLIVIO G.P. (a cura di), *I dialetti italiani. Storia, struttura, uso*, Torino, UTET, pp. 628-678.
- DE GIOVANNI M. (1999), *Le voci della transumanza: la 'miscisc(hi)a'*, in PETROCELLI E. (a cura di), *La civiltà della transumanza. Storia, cultura e valorizzazione dei tratturi e del mondo pastorale in Abruzzo, Molise, Puglia, Campania e Basilicata*, Isernia, Cosmo Iannone, pp. 283-298.
- DUMISTRĂCEL S. (2006), *Histoire des dialectes dans la Roumanie: Roumanie du Sud-Est*, in ERNST G./GLESSGEN M.-D./SCHMITT CH./SCHWEICKARD W. (a cura di), *Romanische Sprachgeschichte / Histoire linguistique de la Roumanie*, 2 Teilband / Tome 2, Berlin / New York, De Gruyter, pp. 2459-2478.
- LEDGEWAY A. (2009), *Grammatica diacronica del napoletano*, Tübingen, Max Niemeyer.
- LUNESCHI F.M. (2019), *Per una geografia linguistica della Corsica: lungo le vie di transumanza*, in «Bollettino dell'Atlante Linguistico Italiano», 43, pp. 49-75.
- MARINO J. (1992), *L'economia pastorale nel regno di Napoli*, Napoli, Guida.
- MELONI B. (2011), *Le nuove frontiere della transumanza e le trasformazioni del pastoralismo*, in MATTONE A./SIMBULA P.F. (a cura di), *La pastorizia mediterranea. Storia e diritto (secoli XI-XX)*, Roma, Carrocci, pp. 1051-1076.
- MILROY J./MILROY L. (1985), *Linguistic change, social network and speaker innovation*, in «Journal of Linguistics», 21, pp. 339-384.
- PELLICANO A. (2007), *Geografia e storia dei tratturi del Mezzogiorno. Ipotesi di recupero funzionale di una risorsa antica*, Roma, Aracne.
- PISANO S. (2007), *Esiti della approssimante palatale j nella varietà di Orune (Nuoro): differenziazione fonetica su base sessuale*, in «L'Italia dialettale», 68, pp. 99-143.
- PISANO S. (2011), *Conservatorismo e innovazione nella varietà di Ovodda (Nuoro)*, in DEL PUENTE P. (a cura di), *Dialetti: per parlare e parlarne*, Atti del secondo convegno internazionale di Dialettologia, Potenza / Venosa / Matera, 13-15 Maggio 2010, Rionero in Vulture, Caliceditori, pp. 225-238.
- PISANO S. (2019), *Dinamiche di innovazione e conservazione connesse con la mobilità*

- di alcune varietà della Barbagia di Ollolai (Nuoro)*, in DEL SAVIO M./PONS A./RIVOIRA M. (a cura di), *Lingue e migranti nell'area alpina e subalpina occidentale*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 233-247.
- POP S. (1966a [1938]), *La vita pastorale riflessa nelle parlate della Romania*, in *Recueil posthume de linguistique et dialectologie*, Roma, Societas Academica Dacoromâna (Acta philologica IV), pp. 439-460.
- POP S. (1966b [1942]), *Terre et langue. Le mot Plaiu*, in *Recueil posthume de linguistique et dialectologie*, Roma, Societas Academica Dacoromâna (Acta philologica IV), pp. 155-163.
- RETARO V. (2009), *Dinamiche dialettali in area nord-vesuviana*, tesi di dottorato, Università degli Studi di Torino.
- RETARO V. (2011), *Oltre lo schwa. Le vocali atone di Ottaviano e San Giuseppe Vesuviano (Na)*, in «Rivista Italiana di Dialettologia», 35, pp. 51-84.
- RETARO V. (2021), *Dinamiche linguistiche in Campania. I dialetti dell'area nord-vesuviana*, Firenze, Cesati.
- RETARO V./ABETE G. (2018), *Sull'importanza delle aree intermedie: i dialetti del Vallo di Lauro*, in ANTONELLI R./GLESSGEN M./VIDESOTT P. (a cura di), *Atti del XVIII Congresso Internazionale di Linguistica e Filologia Romanza*, Roma 18-23 luglio 2016, vol. 2., Strasbourg, EliPhi, pp. 957-968.
- ROHLFS G. (1966), *Grammatica storica della lingua italiana e dei suoi dialetti. Vol 1: Fonetica*, Torino, Einaudi.
- SANDUZZI A. (1924), *Memorie storiche di Bagnoli Irpino. Dall'origine fino alla metà del secolo XIX*, Melfi, Tipografia editrice Antonio Liccione.
- SAVIANO L. (1989), *Storia di Ottaviano*, 7 voll., Napoli, Edizioni Copyright.
- SCANDONE F. (1911) *L'alta valle del Calore. I: Montella antica e medio-evale e le sue costituzioni municipali*, Napoli, Libreria Detken & Rocholl.
- TERRACINI B. (1981 [1937]), *Minima. Saggio di ricostruzione di un focolare linguistico (Susa)*, in BECCARIA G.L./PORZIO GERNIA M.L. (a cura di), *Linguistica al bivio*, Napoli, Guida, pp. 265-338.
- VECCHIA C. (2017), *La variazione fonetica degli esiti di -LL- in Irpinia. Processi di rotacizzazione e di retroflessione nelle varietà dell'Alta valle del Calore*, tesi di dottorato, Università degli Studi di Napoli "Federico II".
- VECCHIA C. (2018), *Dialetti e comunità dell'alta valle del Calore. Profilo linguistico e socio-culturale dei centri dell'Irpinia centro-meridionale*, in CRISCUOLO U. (a cura di), *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia Lettere e Belle Arti in Napoli*, N.S., Vol. LXXX, Napoli, Giannini, pp. 213-224.
- VECCHIA C. (2021), *La transumanza irpino-vesuviana: considerazioni sul contatto linguistico tra i pastori bagnolesi e le comunità di svernamento*, in ABETE G./MILANO M./SORNICOLA R. (a cura di), *Dialettologia e storia: problemi e prospettive*, Palermo, Centro studi filologici e linguistici siciliani, pp. 197-224.
- VITOLO G. (2008), *Dialettalità campano-pugliese lungo le vie armentizie della transumanza*, in «Bollettino Linguistico Campano», 13/14, pp. 187-229.

FRANCESCO AVOLIO

Università degli Studi dell'Aquila

francesco.avolio@univaq.it

Da Castel del Monte a Pescasseroli e oltre.

Nuovi appunti geo- ed etnolinguistici sulla transumanza appenninica

*Abstract: The contribution examines various linguistic and ethnographic aspects relating to transhumance in the Abruzzi and Apennine areas, focusing initially on their documentation in films, museum exhibitions and scientific publications. The first paragraph starts with the analysis of a valuable 1960 documentary dedicated to the figure of the shepherd Francesco Giuliani, from Castel del Monte, Abruzzi (L'Aquila), a self-taught writer and poet and wood craftsman, in which, however, the element that is actually set aside is the local dialect, i.e. the authentic language of the transhumant shepherds. The second paragraph goes on to note how limitations of a similar nature were present, still a decade later, in publications of a scientific nature that were also characterised by their innovative interdisciplinary approach and the attention paid to the anthropological context of transhumance (such as the volume *Monti d'Italia. L'Appennino centrale*, published in 1972 by ENI); here, in fact, with regard to both traditional cheesemaking tools and instruments and foodstuffs, it is noted how, several decades later, not even the lesson of the "words and things" method ("Wörter und Sachen") had been acquired, even their local names were missing altogether. The third paragraph reviews various ethno-linguistic facts closely linked to the centuries-old presence of the sheep-tracks, such as the phono-morphological differences between the men's and women's dialects still observable among the elderly of Pescasseroli (L'Aquila) and the more than plausible role played by the sheep-track that descended from Pescasseroli towards Candela (Foggia) in the southward diffusion of linguistic traits and certain objects of material culture (and not only), the limits of which today coincide surprisingly with the route of the sheep-track itself. Finally, a sort of very clear synthesis, on a visual level, of the linguistic and cultural contacts woven for centuries along the transhumance routes is offered by a comparison between two images of the Virgin present precisely at the two extreme poles of the sheep-track network, the one in the sanctuary of Picciano, near Matera, and the one kept in the small church of San Donato in Castel del Monte (L'Aquila).*

Keywords: transhumance; Apennines; italo-romance dialects; popular culture; ethno-linguistic documentation.

0. Premessa

Con questo contributo mi ricollego direttamente all'intervento che avevo presentato nel 2015 al convegno *Lingue e culture della montagna* di Torino e Bobbio Pellice, dal titolo "*Pastori d'Abruzzo*" (*e non solo*). *Aspetti etnolinguistici della transumanza in area appenninica e meridionale*, poi pubblicato sul n. 39 del BALI (cfr. AVOLIO 2017). Ad esso si rimanda anche per la bibliografia generale sulla transumanza orizzontale dell'Appennino.

1. Annotazioni a margine di un vecchio documentario dell'Istituto Luce

Ricominciamo quindi dal nostro *insider* di allora, e cioè Francesco Giuliani da Castel del Monte (Aq), detto *Cicchè ru quapràrè* 'Cecco il capraio' (1888-1970, *Figura 1*), particolarissima figura di pastore transumante, poeta e scrittore autodidatta che fu anche un abile artigiano e intagliatore del legno. La nipote Gabriella Giuliani – che da molto tempo si adopera per conservare, censire e valorizzare le opere, anche le più umili, del nonno, nonché gli studi e i documenti che lo riguardano – ha curato e pubblicato, nel 2019, un volume collettivo, *Francesco Giuliani. "Poesia sugli altipiani"* (cfr. GIULIANI 2019), ricco di spunti e approfondimenti di natura storica, antropologica e anche socio-economica, con in più un'ampia selezione dei suoi scritti, curata dal figlio Antonio. Il compianto Alessandro Clementi (1927-2018), per anni docente di Storia medievale nell'Ateneo aquilano, che è stato un profondo e finissimo conoscitore non solo della storia dell'Aquila e del suo territorio, ma anche del mondo pastorale abruzzese, di ieri e di oggi – e della cui stima, amicizia e coinvolgente simpatia ho potuto godere anch'io –, ha lasciato proprio qui quello che è stato forse il suo ultimo contributo scientifico, *Versi e prose di Francesco Giuliani pastore transumante di Castel del Monte. "Se ascoltar vi piace"*; e in esso c'è forse una delle migliori definizioni del valore e dell'importanza storico-antropologica di ciò che Giuliani è stato capace di realizzare e scrivere nella sua lunga vita:

Francesco Giuliani con quel che scrisse è la testimonianza di quella storia segreta rimasta scolpita per lo più nei volti erosi dalle tempeste e dalle sofferenze, e solo in quelli, ma ormai sepolti e muti. *Questa misera terra castellana / Forse non ebbe figli famosi / [...] ma certo in maggioranza rozzi incolti / E stanno nell'oblio tutti sepolti*. Da quell'oblio li ha tolti Francesco Giuliani fornendo pezzi di storia alla vera storia d'Italia che è ancora a ben vedere tutta da scrivere (CLEMENTI 2019: 33).

Ma, tra i tanti studi e documenti anche audiovisivi ormai disponibili¹, ce n'è uno custodito presso l'Istituto Luce e ancora non divulgabile: si tratta del documentario *Arte di pastori* (1960 circa, regia di Claudio Triscoli per la "Topazio Film"), preziosa testimonianza del lavoro artigiano di Giuliani, ma anche dei suoi scritti in versi e in prosa, nonché del suo passato di pastore transumante, che lui stesso narra, proprio all'inizio del filmato. Grazie alla cortesia e sensibilità di Gabriella Giuliani ho potuto visionarlo e presentarlo durante il mio intervento orale a Cuneo, allo scopo di mettere in luce quali possano essere i suoi pregi e quali le lacune agli occhi del ricercatore che lo guarda ed esamina a distanza di oltre sessant'anni. Certo, difficile non essere catturati dalla suggestione delle prime immagini a colori del borgo di Castel del Monte e delle sue antiche case di pietra; dalla voce narrante, inconfondibile, di Riccardo Cucciolla; dalle sequenze sui tanti, bellissimi oggetti di legno intagliato disseminati nella bottega di Giuliani, non tutti riconducibili ai canoni più comuni dell'arte popolare; dall'ascolto dello stesso pastore che ora racconta senza fronzoli la durezza e la fatica della vita sui tratturi, ora declama diversi passi delle sue opere. E però, terminata la proiezione, si può anche provare un pizzico di delusione. Che una testimonianza di questo tipo, pur così suggestiva, possa oggi apparire datata certo non stupisce: proviamo però a vedere meglio per quale motivo, e se per caso le nostre aspettative non siano in tutto o in parte ingiustificate. Dal punto di vista linguistico, metterei in rilievo soprattutto tre elementi:

- Il parlato di Giuliani nel filmato si colloca senz'altro su di un registro italiano formale, a tratti scolastico (*Nel Novecento andai [...] nelle Puglie, e ppoi per molti anni così. E i pastori, per non passare dei lunghi giorni in ózio, che le pecore dormivano, incominciai a lavorare il legno*)², che del resto riecheggia i livelli di lingua delle sue letture e dei suoi stessi scritti. Quello che parla e che si vede, insomma, non è il pastore Francesco Giuliani colto dalla cinepresa in vari momenti e frammenti della sua vera vita quotidiana.
- Intrecciato all'italiano formale, però, si nota anche un italiano regionale con diversi elementi dialettali, ad esempio nella frequente centralizzazione delle vocali atone finali e nella lenizione postnasale (*un ghilè dē panè* 'un chilo di pane', *ingratè* 'ingrato', *la produción del formagg'èra abbondandè* 'la produzione del formaggio era abbondante', *un bicchière dē lattè* 'un

¹ Ancora in GIULIANI (2019: 112-116) c'è un utile elenco dei documentari aventi ad oggetto il lavoro di intagliatore di Giuliani e il mondo pastorale castellano, conservati presso l'Archivio storico dell'Istituto Luce.

bicchiere di latte’, *më portàvë* ‘mi portava’ ecc.), negli esiti di -TJ- (*e mmë cumenzò insegnare l’arte dë custodire lë grègge* ‘e cominció ad insegnarmi l’arte di custodire le greggi’), come nella morfosintassi e nel lessico (*neànghe se a qualcuno stava malato* ‘neanche a qualcuno che era malato’, *andai prima vòta nelle Puglie* ‘andai la prima volta nelle Puglie’). Ovviamente il commento audio non si sofferma su questo, benché per noi oggi si tratti di spie involontarie di quella “autenticità” linguistico-antropologica che, pur visibile, rimane di fatto sottotraccia.

- Ma il motivo per cui si può rimanere maggiormente delusi è la constatazione che il grande assente, nel filmato, è proprio il dialetto locale, la lingua dei pastori transumanti. Le ragioni possono essere varie, e tra queste indicherei la volontà degli autori di sottolineare l’“emancipazione”, anche linguistica, del pastore autodidatta Giuliani; l’attenzione rivolta ai suoi scritti, da lui stesso, come si è detto, declamati davanti alla telecamera; la scarsa sensibilità, ancora normale in quell’epoca, per il reale modo di esprimersi delle classi popolari³.

Ripeto, a scanso di equivoci: non dobbiamo attenderci da un documentario di oltre sessant’anni fa, per giunta non di tipo specificamente etnografico, ciò che esso non poteva oggettivamente dare. È invece legittimo chiedersi, come abbiamo cercato di fare ora, da un lato cosa possiamo davvero aspettarci da questo tipo di documentazioni, e come possiamo utilizzarle al meglio oggi; dall’altro, per quali motivi fatti di immediata evidenza, come il radicamento del dialetto, accanto alla lingua, nelle fasce sociali più basse, potessero essere così facilmente omessi e trascurati.

² Si noti qui l’anacoluto, segno che comunque Giuliani non ha scelto di affidarsi alla memorizzazione di un testo già scritto – da lui o con l’aiuto di altri –, ma ricorre alle sue reali competenze della lingua italiana sul piano orale.

³ Chiare spie che le cose stavano cambiando, sulla scia della lezione di don Milani, Mario Lodi e altri, si manifesteranno, qualche anno dopo, nella straordinaria serie televisiva *I bambini e noi*, di Luigi Comencini (1970), sei episodi nei quali il regista indagò in modo efficacissimo la condizione infantile in diversi ambienti d’Italia, spesso socialmente disagiati. Ad esempio nel quarto episodio, *La bicicletta*, girato a Prima Porta, una borgata a Nord di Roma, Comencini così commenta la frase *quelli che hanno ’ndruppato*, pronunciata dal piccolo Maurizio Gualà (la cui famiglia era originaria di Campli, Te) riferendosi ad alcune notizie pubblicate sui giornali: «ha detto *quelli che hanno intruppato*. “Intruppato” sta per ‘si sono scontrati’, nella sua lingua, rispettabile quanto la nostra» (l’episodio è disponibile al sito <https://www.teche.rai.it/2015/11/i-bambini-e-noi-la-bicicletta-1970/>, minutaggio 14:50-15:12). Osservazioni analoghe sono poi rinvenibili anche più avanti e in altri episodi della serie.



Figura 1.

2. *Etnolinguistica della cultura materiale (oggettuale) e alimentare (inoggettuale) dei transumanti: ancora ai primordi?*⁴

2.1. Proprio i limiti linguistici di questo filmato, insomma – che pure, lo si è detto, resta, non solo relativamente alla sua epoca, del più grande interesse etno-antropologico –, ci portano, direi naturalmente, a rispondere a questo secondo interrogativo, e a riflettere su lacune (etno)linguistiche in larga parte analoghe che possiamo ritrovare anche in documentazioni scientifiche di poco successive, e che si ripetono copiosamente fino ad oggi. Il nostro punto di partenza questa volta è il volume collettivo *Monti d'Italia. L'Appennino centrale*, pubblicato dall'ENI nel 1972. Voglio dire esplicitamente che a questo grosso libro – prege-

⁴ La dicotomia *oggettuale* (durevole)/*inoggettuale* (volatile), proposta in varie occasioni da Cirese e ribadita in CIRESE (2002), se forse non ha avuto particolare fortuna nel dibattito scientifico, ha però il pregio, rispetto a quella (più comune e anzi di uso ufficiale) *materiale* (tangibile)/*immateriale* (intangibile), di mettere nel giusto risalto la rilevanza antropologica della durata nel tempo di un prodotto culturale, accanto al requisito della sua consistenza. La cultura alimentare, ad esempio, è certo fatta di prodotti “materiali” e “tangibili” (un pezzo di pane, un piatto di pasta ecc.), ma non “oggettuali” o “durevoli”; in modo simile la parola detta, che è perfino misurabile strumentalmente (e cioè “materiale”, anche se non “tangibile”), se non la si registra è destinata a svanire non appena viene pronunciata (“volatile”).

vole anche dal punto di vista grafico-editoriale, nonché parte di una collana che era a sua volta affiancata da un'altra, analoga e altrettanto valida, denominata *Coste d'Italia* – resto tuttora intimamente, profondamente legato, perché fu uno dei miei primi viatici, alla fine degli anni Settanta, verso la conoscenza prima e lo studio poi dell'Appennino e del suo mondo contadino e pastorale. Si tratta peraltro di un'opera che si collocava allora tra i migliori esempi di una nuova impostazione scientifica intelligentemente interdisciplinare⁵, alla quale contribuiscono alcuni dei più noti specialisti di quel periodo (tra di essi, Luigi Lombardi Satriani e Annabella Rossi per l'etnologia, Tullio Aymone per la sociologia, Errico Ascione e Italo Insolera per l'urbanistica, Fulco Pratesi per la zoologia), e che, proprio per questo, a differenza del documentario su cui ci siamo prima soffermati, a oltre mezzo secolo di distanza non mostra segni evidenti di invecchiamento. È stato proprio sfogliando questo volume, peraltro, che ho potuto “incontrare” per la prima volta Francesco Giuliani, scelto come personaggio emblematico di questa parte dell'Appennino e presente con scritti a lui dedicati proprio da Annabella Rossi – che aveva già parlato del suo *Diario di guerra* sulla rivista «Il Contemporaneo» nel 1961 (n. 40 del mese di settembre, pp. 58-95) – e soprattutto con la versione semi-integrale del *Diario* in versi, la *Storia antica del tratturo*, a cui abbiamo fatto qualche cenno nel 2015 (cfr. AVOLIO 2017: 86-87) e nella quale Giuliani narra con lo stesso metro di Ludovico Ariosto, l'ottava rima, il viaggio dei pastori transumanti lungo il “Regio tratturo” Campo Imperatore-Foggia (AA. VV. 1972: 9-15; la versione integrale è stata poi resa disponibile in GENTILE 1992: 67-106)⁶.

⁵ «Questo libro vuole essere un promemoria. Vuole ricordare a chi qui è nato e qui più non vive che gli Appennini non sono solo un ricordo di un antico modo di vivere e di lavorare, rifiutato per il confronto con un altro modo, urbano e “moderno”. Vuole ricordare ai turisti – che sempre più numerosi percorrono gli Appennini, ma ne conoscono soltanto alcuni punti isolati a cui si approda direttamente dalla città – che oltre le strade veloci ed i centri turistici esiste un territorio più ampio, più complesso, ricco di storia e di cultura. Il territorio appunto che questo libro intende documentare attraverso immagini e testi che forniscono una panoramica quanto più ricca possibile della bellezza e della varietà di questi monti. [...] Si tratta perciò di natura (geologia, ecologia, botanica, zoologia), e di come su questa natura l'uomo ha vissuto (archeologia) o vive (etnologia, sociologia, urbanistica, economia). Si tratta invece poco di storia e di arte tradizionalmente intese; si è preferito dedicare questo libro al “terreno”, non solo fisico, su cui l'una e l'altra si sono sviluppate» (AA. VV. 1972: 6). Si noti che nel volume i testi dei vari autori non sono firmati.

⁶ Scrive, a proposito di esso, Annabella Rossi (il testo, lo ripetiamo, non è firmato): «I fatti narrati nelle pagine che pubblichiamo si sono svolti nel primo decennio del '900, ma certamente sono stati scritti dopo il 1910 e probabilmente anche molto più tardi. Comunque la vita e il lavoro del pastore descritti da Giuliani sono validi in un tempo lunghissimo; se non ci fosse il riferimento a Carolina Invernizio il diario si potrebbe spostare addirittura di secoli. È per questo che difficilmente si sarebbe potuto iniziare questa serie di libri sugli Appennini con un testo più appropriato.

E tuttavia, se anche qui si può scorgere qualche limite, lo si vede proprio dalla nostra prospettiva, e in modo non troppo diverso da quanto si è appena osservato a proposito del documentario dell'Istituto Luce. Anche in questo caso, infatti, il grande assente è il dialetto, ma non solo e non tanto la parlata dialettale genericamente intesa, quanto il preciso rapporto tra oggetti di lavoro, contesto d'origine e modalità d'uso delineato inequivocabilmente dai nomi dialettali degli oggetti stessi, secondo la lezione di “*Wörter und Sachen*” (“parole e cose”) e dell'AIS, di Paul Scheuermeier (e Gerhard Rohlf) e del *Bauernwerk*, nonché di tutta l'esperienza dell'ALI⁷. Questi nomi, infatti, semplicemente non ci sono, o sono talvolta frettolosamente ripresi, in una veste fonetica italianizzata, da inchieste precedenti, oppure si riferiscono a cibi e oggetti non presenti nelle fotografie e negli schizzi illustrativi.

Diamo uno sguardo innanzitutto alle foto pubblicate, a colori, a p. 69 (*Figura 2*), e alle loro didascalie⁸: se da un lato si osserva, più che opportunamente, che «[q]uesti oggetti sono spesso identici a quelli usati dai pastori dell'antica civiltà appenninica», fornendo inoltre diversi dettagli di tipo tecnico sulla loro fabbricazione e il loro uso, dall'altro gli unici due casi in cui verrebbe fornita una variante italianizzata del nome locale sono per un oggetto della foto 4, a destra, «la “batterella” [...], che serve ad agitare il latte riscaldato nel paiolo, per separare la pasta solida dal siero: può essere un semplice bastone che termina a clava (Marche, Lazio), a forchetta con due o tre punte (Italia centrale in genere) o un ramo con più diramazioni naturali (monti Sibillini)», e per quelli della foto 5, definiti «vari tipi di “fiscelle”, canestri in giunco o vimini di varie forme per la ricotta». Nulla si dice invece per gli oggetti della foto 3, indicati genericamente

Non solo, per riprendere la famosa definizione di Gramsci, un testo “scritto dal popolo per il popolo”, ma scritto da un pastore, cioè da una categoria la cui lunga, eterna vicenda è sempre sfuggita alla possibilità e alla tentazione di diventare storia scritta e si è sempre svolta in luoghi estranei alla formazione e allo sviluppo di qualsiasi tradizione colta. Eppure questa pastorizia è la più costante e diffusa cultura dell'Appennino centrale da sempre a ieri [...]. Un documento eccezionale dunque, che a chi avrà quel minimo di pazienza per leggerlo tutto non potrà non provocare una grande emozione» (AA. VV. 1972: 8).

⁷ Cfr. su questo almeno GRASSI (1976) e SCHEUERMEIER (1980); per quanto riguarda specificamente l'Abruzzo, si rimanda ad AVOLIO/SEVERINI (2014).

⁸ Le foto dalla 3 alla 6, fra l'altro, riproducono gli oggetti raccolti a partire dal 1964 da Don Nicola Jobbi, parroco di Cerqueto di Fano Adriano, piccolo centro del Teramano ai piedi del Gran Sasso d'Italia, e poi confluiti nel locale *Museo del folklore* a lui intitolato, oggi divenuto, dopo diversi trasferimenti di sede e cambi di denominazione, *Museo della civiltà pastorale del Gran Sasso*. Numerosi oggetti analoghi sono presenti, ovviamente, anche in altre raccolte della regione, tra cui il *Museo delle Genti d'Abruzzo* di Pescara, ideato e promosso da Claudio De Pompeis e costituito fra il 1973 e il 1982.

come «forme per formaggi pecorini duri», anche se subito dopo si aggiunge che «sono costituite da un sottile listello elastico di legno, generalmente faggio, che si può stringere per dare al formaggio la consistenza necessaria».



Figura 2.

Se si vuole avere qualche indicazione etnolinguistica più precisa occorre insomma consultare il *Bauernwerk*, realizzato svariati decenni prima, dove, alle pp. 40-41 del primo volume, troviamo diverse xilografie dell'attrezzo usato per agitare il latte nel paiolo, detto in italiano *frangicagliata*, nelle sue varie versioni, quella a forma di bastone con un piccolo ingrossamento inferiore (fig. 103), quella a due o più punte (fig. 104a-b) o con diverse diramazioni (fig. 105) ecc. A p. 40 si specifica subito che i nomi «non possono essere distinti a seconda delle varie forme»; segue un lungo elenco delle denominazioni raccolte in tutta Italia, quasi sempre tipizzate, mentre le varianti dialettali vere e proprie si trovano nella carta 1213 dell' AIS, dove pure sono riprodotti alcuni schizzi delle diverse tipologie del *frangicagliata*, con alcuni piccoli simboli accanto a molte delle risposte cartografate che rimandano allo schizzo, cioè alla tipologia prevalente in quel punto. Nella

nostra zona come in altre si osserva una forte frammentazione lessicale, che vede convivere tipi assai diversi come (modifico leggermente la trascrizione originale) *mìstigu* (P. 616, Amatrice, prov. di Rieti, allora L'Aquila) e *mestegadurìgliu* (P. 625, Genzano di Sassa, Aq), entrambi derivati da *misticà* e simm. 'mescolare' (il secondo termine è *mestegadùru* 'che seve a mescolare', con il suffisso diminutivo *-igliu* '-ello', metafonetico), *squagjalàtte* (P. 645, Tagliacozzo, Aq, corrispondente allo schizzo I della carta e alla fig. 105 del *Bauernwerk*) o *squajjalàtte* (P. 615, Leonessa, oggi Ri, allora Aq, che corrisponde invece alla fig. 104a), e *rumbatùrë* (P. 656, Scanno, Aq, cioè 'che serve a rompere', e che designa il tipo più semplice, a forma di bastone). Nell'Abruzzo orientale (province di Teramo, Pescara e Chieti) prevale invece il tipo *cucchiàra*, che denota in molti casi un oggetto a forma appunto di cucchiaio, la cui presenza, come ci dice Scheuermeier, è tipica delle «aree dove la produzione del formaggio non ha grande rilievo», o «di una forma di *casera* elementare» (p. 40). Ad ogni modo, come si può vedere, non sembra esserci traccia del termine *batterella* riportato nel volume dell'ENI.

Per quanto riguarda i canestri in giunco o vimini per la ricotta della foto 5 dello stesso volume, sempre l' AIS (1216) ci mostra che l'intera Italia centro-meridionale presenta varianti del tipo *fiscèlla* (*fascèlla*, *fruscèlla*, *fuscèlla*, *voscèlla* ecc.), come ad esempio *friscèlla* a Tagliacozzo, comune dove però esiste, e ce lo mostra la stessa carta, anche la forma circolare di legno della fig. 3, che lì si chiama *jo casso*, mentre altrove (Leonessa, Amatrice, Genzano di Sassa) viene detta *cérchio* o *circhiiu*, e che corrisponde peraltro alla fig. 128 a p. 45 del *Bauernwerk*⁹.

2.2. Non molto diversa la situazione rinvenibile a p. 71 del medesimo volume dell'ENI, dove è riportato un elenco di nomi (anch'essi in gran parte italianizzati) di cibi che erano consumati di solito dai pastori, in paese o durante la transumanza (e che sono a volte ancora reperibili o ricordati in alcune famiglie). I dati sono tratti questa volta dai verbali (tuttora inediti) dei raccoglitori impegnati nell'organizzazione della mostra di etnografia italiana del 1911 (di cui peraltro non vengono citati i nomi), primo nucleo del *Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari* di Roma (oggi divenuto parte del *Museo delle civiltà*). Si tratta di (l'ordine delle parole è quello dell'originale):

⁹ Qui si precisa, inoltre, che il tipo di forma di cui parla anche *Monti d'Italia*, e cioè «il cerchio allargabile, che permette una compressione efficace come nessun altro stampo [...] [v]iene usato [...] in quasi tutta l'Italia settentrionale e centrale, a eccezione del Piemonte meridionale e degli Abruzzi, dove viene usato soltanto nella parte nordoccidentale» (SCHEUERMEIER 1980, I: 44-45), cioè proprio quella dove si trovano i quattro comuni appena citati.

- *Perrozzo* «panello di pane di tutta farina, del peso di un rotolo (850 grammi) che vien dato giornalmente ad ogni pastore»;
- *Pane cotto (Pancotto)* «pane bollito nell'acqua salata con foglie di lauro ed aglio, e poi condito con l'olio»;
- *Acqua sala (calla)* «nella scodella si mette del pane tagliato a fette, e sopra con lo Scummeaglione ci si versa dell'acqua che ha bollito con un po' di sale dentro»;
- *Acqua sala (fredda)* «è l'acqua fredda, dove spugnano¹⁰ il pane tagliato a fette, e condiscono con sale, olio ed aglio. Mangiano il pane e poi con il cucchiaino bevono l'acqua così condita»;
- *Musischia* «quando per una malattia non infettiva o per disgrazia od altro, muore o bisogna uccidere una pecora per non perdere la carne, l'animale viene scorticato, poi aperto, disossato, salato e quindi messo a seccare al sole. Quando è di agnello, è molto ricercata dai naturali Pugliesi e nell'inverno la mangiano i pastori ed altre persone del popolo (assortita)»;
- *Cucineglio* «carne di agnello o di pecora cotta alla cacciatora (si fa bollire dentro un tegame con poco grasso e poca acqua. Si chiude il tegame, in modo che la carne si cuoce con il proprio grasso, e col vapore acqueo dell'acqua)»;
- *Zenle* «sono dei pezzi di carne (che avanzano quando si fa la Musischia) salati e secchi. Si infilano a degli stecchi, si conservano appesi per aria nella camera dove dormono. Vengono mangiati arrosto»;
- *Abbote – Abbutino – Marruccio* «le interiora degli agnelli, fegato, milza ecc. – involtate con la “rezza” ed involto il tutto con le budella a più spire –. Si mangiano arrostiti appena fatti, non si conservano»;
- *Perlessa* «è un pezzo di milza o fegato di pecora o di agnello, cotto sulla bracia [sic]»;
- *Candiello* «pane abbrustolito, buttato nell'acqua bollente, condito con sale, olio ed aglio e nuovamente arrostito»;
- *Crusco* «è così chiamata una fetta di pane abbrustolito sul fuoco, e con sopra un poco di olio, o ci strofinano uno spicchio di aglio»;
- *Carrafa* «è un recipiente di ferro con manico, della capacità di scarso un litro. Serve per misurare l'olio che si dà ai pastori ogni mese. Agli agricoltori dell'Agro pugliese serve anche per misurarci il vino che si distribuisce ai lavoratori durante la campagna di raccolta e battitura dei cereali»;
- *Sponzata* «è il pane spugnato [cfr. la nota 10] sia nel latte che nel brodo od anche (in Abruzzo) con brodo di “pesca” (trota)».

Ciò che balza più agli occhi è il contrasto tra la dettagliata descrizione degli alimenti e degli oggetti e la scarsa attenzione riservata tanto ai nomi che questi

¹⁰ Cioè ‘inzuppano’; è una voce dialettale meridionale che passa all'italiano regionale, e che ci dice qualcosa sulle origini del raccoglitore.

sicuramente avevano nei vari dialetti dei pastori, quanto alla loro esatta area di provenienza. Non si può poi non rilevare che in questo volume, pur ricchissimo di pregi, dati inediti di oltre sessant'anni prima sono stati di fatto "copiati e incollati" senza procedere a una qualche loro contestualizzazione, ed evitando di precisarne chiaramente l'epoca e, non ultimo, il metodo di raccolta. Certo, va detto che, almeno per quanto riguarda gli oggetti della caseificazione visti prima, il *Bauernwerk* non era allora disponibile in traduzione italiana (sarebbe stato pubblicato nel 1980), ma è comunque abbastanza noto quanto il certosino lavoro di documentazione svolto da Scheuermeier sia stato a lungo trascurato o perfino ignorato dagli stessi antropologi¹¹, mentre l' AIS veniva a torto considerato uno strumento ad uso esclusivo di dialettologi e linguisti.

Ad ogni modo, dagli spogli che sono riuscito a compiere finora, per quattro di queste voci abbiamo riscontri precisi in area aquilana e abruzzese (oltre che in altri punti del Meridione), relativi al nome e al tipo di alimento, ad esempio nei due dizionari dialettali di Castel del Monte (Aq), e cioè GRAZIOSI (2004, indicato con 1) e MUCCIANTE (2007, con 2; mantengo le grafie originali):

- *acqua sala*: «**acquasàla** [...] (fog. *Acquasàle*) colazione dei pastori: pane rafferma tagliato a pezzetti, bollito in acqua salata» (1); «**Acquasala** [...] Acqua salata con qualche senso¹² di aglio, alloro, da versare sul pane» (2);
- *musischia*: «**musciscka** [...] (fog. *mesciske*, nap. *mesèsca*) carne di pecora tagliata a strisce e poi seccata al vento e al sole» (1); «**Muscisca** (prnz. *mušišca*) [...] Carne di pecora tagliata a strisce e seccata al sole» (2);
- *pane cotto*: «**panecôte** [...] (fog. *panecuôte*, *panecùtte*, nap. *panecuótto*, rom. *pancòtto*, aquil. *panecóttu*) pane lessato in acqua e sale, pasto patriarcale del pastore, condito con solo olio crudo. Esistono però condimenti alternativi: *che le fòggia* (con la verdura), *de l'ara* (preparato in occasione dei lavori di trebbiatura nell'aia e condito con sugo di carne e peperoni)» (1); più stringato MUCCIANTE (2007): «**Panecóttò** Pan cotto. Il piatto quasi giornaliero dei pastori» (2).
- il *marruccio* è invece noto nella variante *marrittè* (con cambio di suffisso): «**Marrittè** [...] Budella degli agnelli avvolte con sensi di alloro ed arrostite oppure in umido» (2); all'Aquila e negli immediati dintorni è invece il budellino dell'agnello da latte aromatizzato e cotto alla brace, ma senza avvolgerlo. Può senz'altro darsi che la variante a gomito o involtino di Castel del Monte sia quella influenzata dai prolungati contatti con la Puglia tramite la transumanza; del resto, l'*abbote* o *abbutino*, sinonimo di *marruccio*, dalla descrizione fornita

¹¹ Non a caso i due curatori dell'edizione italiana, Michele Dean e Giorgio Petrocco, sono stati rispettivamente docenti di Geografia e di Storia della scienza e della tecnica.

¹² *Sensi* sta per 'odori' nell'italiano della zona dell'Aquila.

nel volume ENI sembra proprio essere l'involtino arrostito, tuttora popolarissimo, che in Puglia e Lucania si chiama spesso *gnimmèrèddè* (Matera), *gliummerièllè* (Alianello, Mt) ecc., cioè appunto 'gomitolino'¹³, riscontrabile pure nell'area campana in senso lato (e infatti il nome *abbuótè*, da *abbutà* 'avvolgere', è stato da me raccolto per lo stesso tipo di piatto a Monte San Biagio, oggi in provincia di Latina, ma un secolo fa in quella di Caserta).

Forse non a caso, anche altre tre voci – malgrado siano pubblicate, assieme alle precedenti, in una pagina del volume che ha come intestazione *La conca aquilana* – sembrano provenire in realtà, per la loro fonetica (benché italianizzata), dall'area apulo-lucana, punto di arrivo dei tratturi, alla quale peraltro si fa qualche cenno, come si è visto, nella descrizione. Si tratta di *crùsco*, *carràfa* e *sponzata*: il primo è senza dubbio l'italianizzazione di *lu crùschèlè* 'pane abbrustolito' (cfr. AIS, 985 leg., P. 716, Ascoli Satriano, Fg)¹⁴; il secondo è il nome di recipienti di varia natura e forma, non solo di metallo, come ad esempio una brocca di terracotta alta, snella, con becco, manico ricurvo e una poco pronunciata bombatura centrale, in uso a Ripacandida (Pz, alle pendici del Vulture, cfr. AIS, 968, P. 726, schizzo A) e anche nella non lontana Trevico (Av), in alta Irpinia (P. 725), oppure, a Scanno (Aq, P. 656), una bottiglia della capacità di circa un litro (cfr. AIS, 1334)¹⁵; *sponzata*, infine, è sicuramente voce derivata da *spunzà*, *sponzà*, variante apulo-lucana dello *spugnà* 'inzuppare', 'bagnare con l'acqua' diffuso poco più a Nord e usato, come si è visto, anche dal raccoglitore (cfr. ad esempio, *spunzàri* 'inzuppare' in AIS, 989, leg., P. 742, Maratea, Pz, *spunzà* 'rammollire' ad Alianello, Mt).

In conclusione, non mancano neppure voci che restano di difficile identificazione, anche a motivo della trascrizione imprecisa e fortemente italianizzante, che finisce per stravolgerle (come *zenle*).

2.3. Su questo punto vorrei insistere: quella che abbiamo appena visto in *Monti d'Italia* e nei paragrafi precedenti è ancora la situazione in cui si trovano molti, per non dire quasi tutti i nostri, spesso benemeriti, musei contadini, da quelli della Valle Stura (Cn) alle case-grotta dei Sassi di Matera: in essi, difatti, gli oggetti

¹³ I dati di Matera e di Alianello sono tratti, con qualche piccola modifica nella trascrizione, rispettivamente da D'ERCOLE (2001) e MATTATELLI (1999).

¹⁴ Sono ormai molto noti, anche fuori dalla Lucania, i *peperoni cruschi*, cioè essiccati e poi scottati nell'olio per pochi secondi, in modo da farli diventare croccanti; sono una specialità originaria di Senise (Mt), paese il cui peperone è oggi un prodotto a marchio IGP.

¹⁵ Per una panoramica presso che completa dei diversi tipi di contenitori e recipienti tradizionali usati in Italia per l'acqua e il vino si veda SCHEUERMEIER (1980, II: 32-44).

sono muti, non “parlano”, e rimangono inoltre appiattiti su un indistinto passato, in una sorta di silenziosa mummificazione che solo assai di rado viene messa a confronto con la situazione odierna, alla ricerca non solo delle fratture, ma anche delle continuità, di quella vita sotterranea, quasi carsica, che tanti oggetti e procedure della tradizione continuano ad avere fra cucine, botteghe, laboratori, cantine e soffitte¹⁶. Constatere questo “immutabile mutismo” degli oggetti suscita obiettivamente un certo disagio: è come se nulla o quasi fosse riuscito a passare stabilmente, nell’arco di parecchi decenni, dall’ambito scientifico a quello istituzionale e locale¹⁷, non diversamente da quanto, per esempio, si può osservare a proposito del lungo e vivacissimo dibattito sulla presenza dei dialetti nella didattica scolastica, del quale ben poco è dato di ritrovare tanto nelle politiche linguistiche della scuola di base, quanto nel concreto lavoro degli insegnanti (cfr., su questo, RUFFINO/SOTTILE 2016: 62-63, AVOLIO 2019).

Cercare di riprendere oggi il filo del discorso è un compito ineludibile, sicuramente a portata di mano anche grazie all’uso attento delle nuove tecnologie multimediali e digitali applicabili alla museografia rurale, ma reso senz’altro più

¹⁶ Come osservano, infatti, fra gli altri, Giovanni Ruffino e Roberto Sottile, «la cultura tradizionale che – ripetiamo – è cultura dialettale, vive, si tramanda, declina e muore attraverso i più variegati percorsi, attraverso contrapposizioni e intrecci a volte tutt’altro che lineari, tutt’altro che prevedibili» (RUFFINO/SOTTILE 2016: 130).

¹⁷ Per quanto riguarda il primo, dopo le efficacissime, fondanti considerazioni di museologia etnografica contenute in CIRESE (1977), ricordiamo, non molti anni dopo, TOZZI FONTANA (1984), che dà conto in modo preciso dell’attenzione già allora attribuita dalla Regione Emilia-Romagna al rilevamento e alla corretta trascrizione fonetica del nome dialettale, osservando peraltro che «nel modello di schedatura proposto ai musei e alle raccolte della regione [...] il discorso dialettologico e lessicografico “taglia”, per così dire, orizzontalmente le altre voci comprese nella scheda», anche in considerazione dell’importanza cruciale del dato lessicale nell’ambito dell’identificazione e dello studio delle «aree di diffusione degli oggetti e delle loro varianti morfologiche e funzionali» (p. 90). Lo stesso Tozzi Fontana, del resto, assieme a Fabio Foresti, avrebbe poi prodotto in quello stesso periodo monografie di carattere chiaramente etnolinguistico (nel solco di CARDONA 1976) come quelle sui mulini ad acqua della valle dell’Enza (cfr. FORESTI *et al.* 1984), sul ciclo della vite e del vino (cfr. FORESTI/TOZZI FONTANA 1985) e sulle imbarcazioni del Po (cfr. FORESTI/TOZZI FONTANA 1999). Pubblicazioni esemplari per l’applicazione del metodo etnolinguistico allo studio della cultura popolare di varie aree italiane, o di taglio più generale, restano, tra le altre, SANGA (1979), FORESTI (1990), PLOMTEUX (2000), mentre TELMON (1992), proseguendo il discorso avviato in GRASSI (1976), segna, proprio in riferimento agli atlanti linguistici, un opportuno ampliamento della prospettiva di ricerca legata al rapporto (pur fondamentale) “Parole e cose”, aprendola anche in questo caso a una dimensione più propriamente etnolinguistica. Un’utile panoramica delle tendenze e di alcune iniziative in corso agli inizi degli anni Novanta è rinvenibile in AVOLIO (1994). Più di recente è da segnalare il notevole interesse, in questa prospettiva, di strumenti sperimentali di ricerca e analisi come il *Vocabolario-atlante* (cfr. RUFFINO 2009).

difficile dall'affievolirsi o dall'esaurirsi, a partire dagli anni Novanta, di quel fervore e di quell'entusiasmo (magari disordinato) per la "riscoperta" e la valorizzazione del mondo contadino e pastorale, dopo le storture e le contraddizioni degli anni del *boom*, di cui sono un'efficace testimonianza i brani qui citati alle note 5 e 6. Nell'ultimo ventennio quell'afflato sembra invece sostituito da velleitarie operazioni di "valorizzazione" che si risolvono non di rado in effimere e maldestre iniziative di "marketing turistico", in cui, sul piano della cultura, si mette dentro un po' di tutto, dalla storia locale ai personaggi illustri e alle tradizioni, e di cui dopo qualche tempo restano magari solo dei vecchi pannelli sbiaditi con codici QR ormai inservibili.

Un obiettivo minimo, essenziale, ma in realtà assai arduo – inutile nascondere –, dovrebbe invece essere quello di giungere (con un ritardo che, se ci si pensa, è ormai di un secolo) a un'adozione generalizzata del metodo "Parole e cose" in tutti i (o nel maggior numero possibile di) musei, collezioni e pubblicazioni etnografiche, garantendo una presenza costante quanto meno dei nomi dialettali correttamente registrati e trascritti (magari con le loro varianti) in didascalie, pannelli didattici e cataloghi, senza escludere, ovviamente, operazioni museologiche più complesse che utilizzino etnotesti e diano luogo a precise ricostruzioni etnolinguistiche di ambienti di vita e procedure di lavoro. Per ambire ad essere realmente un "metalinguaggio", insomma, secondo le indicazioni di CIRESE (1977), i musei dovrebbero farsi carico del compito di rappresentare e documentare il "linguaggio" delle comunità studiate, momento essenziale di quel processo di restituzione alle zone d'origine dei dati raccolti che viene spesso ridimensionato oppure dimenticato.

3. *Tratturi, variazione linguistica e isoglosse*

3.1. E, a proposito di linguaggio delle comunità dei transumanti, non è forse inutile riprendere in questa sede anche altre considerazioni di natura etno-geolinguistica che avevo già proposto nel 2015 e in altri contributi precedenti, e che adesso si arricchiscono di dati non nuovi in assoluto, ma certo meglio precisati, ed in grado comunque di integrare efficacemente il quadro che abbiamo cercato di delineare finora.

In riferimento, per esempio, a quelle differenze linguistiche di genere, fa uomini e donne, dovute *in primis* all'abituale, plurisecolare assenza dei transumanti dal paese d'origine nel periodo dell'anno che andava da settembre a maggio – e di cui avevo parlato a proposito delle località abruzzesi di Assergi, Bagno, Castel del Monte e Scanno (Aq) –, un recente saggio di Davide Boccia (cfr. BOCCIA 2022) ci dà conferma della loro esistenza, dopo le prime segnalazioni di

Ernesto Giammarco¹⁸, anche a Pescasseroli (Aq), località posta alla testata del Pescasseroli-Candela, il più meridionale dei quattro grandi tratturi che scendevano dall’Abruzzo alla Puglia (anzi, dagli “Abruzzi” alle “Puglie”, come avrebbe detto, fra gli altri, il nostro Francesco Giuliani; cfr. *Figura 3*). Secondo Boccia, a Pescasseroli le differenze dialettali fra uomini e donne – oggi comunque in regresso, anche se non del tutto scomparse¹⁹ – riguarderebbero non solo la fonetica, come nelle altre quattro località, ma anche la “morfologia”; per la verità, a ben guardare sembrerebbe piuttosto trattarsi, in tre casi su quattro, di un’unica divergenza di tipo fono-morfologico, che compare (mantengo la trascrizione IPA dell’originale):

a) nell’articolo determinativo maschile singolare, che tra gli uomini è [a] (con dileguo prima di parola iniziante per vocale), come in [ˈaːɔ] ‘l’aglio’, e tra le donne è invece [zə], [z], come in [z ˈaːɔ] (l’articolo femminile singolare è però sempre [la] e anche i plurali sono uguali: [ʎʎə] ‘gli, i’ e [lə] ‘le’)²⁰. Le stesse forme valgono per il pronome personale atono con funzione di oggetto: [a ˈviːdənə] ‘lo vedono’ per gli uomini vs. [zə ˈviːdənə] per le donne;

b) nelle preposizioni articolate maschili singolari, ad esempio in [da] ‘del’, [a] ‘al’ (uomini) rispetto a [də dːzə] ‘del’, [a dːzə] ‘al’ (donne);

c) nella forma maschile singolare del dimostrativo *quello*, che tra gli uomini suona [ˈkwiːa] e tra le donne [ˈkwiːzə]. Tutti gli altri dimostrativi sono uguali, comprese la forma maschile plurale [ˈkwiːʃkə] ‘questi’ – con una velarizzazione consonantica che sembra anticipare quanto accade nel vicino basso Lazio un tempo campano (dove spesso -/t/- passa a -/k/- o -/kj/-, come in *chióppechio* < *chióppeto* ‘piovuto’ ad Ausonia (Fr)²¹) – e quelle neutre (non metafonetiche e prive di plurale) [ˈkwestə] ‘questa cosa’ e [ˈkweːlə] ‘quella cosa’. Non è però affatto da trascurare l’assenza, negli uomini, della tripartizione dei dimostrativi stessi (per i maschili singolari, ad esempio, ci sono solo [ˈkwistə] ‘questo’ e [ˈkwiːa] ‘quello’, manca [ˈkwisːə], [sːə] ‘codesto’, usato invece dalle donne),

¹⁸ Cfr. GIAMMARCO (1979: 91, 136).

¹⁹ Per la situazione osservabile nelle generazioni di mezzo e più giovani si rimanda qui, per brevità, a BOCCIA (2022: 53-56).

²⁰ Se [zə] si può spiegare bene come una continuazione di lat. (IP)SU(M), secondo quanto già ipotizzato da ROHLFS (1966-69, II, § 420), DE GIOVANNI (1974: 97-98) e GIAMMARCO (1979: 136), più difficile accertare l’origine di [a]: secondo BOCCIA (2022: 49) la trafila sarebbe stata (IL)LŪ > *[lu] > *[lɔ] > *[ə] > [a], con un abbassamento della vocale centrale per la verità non sconosciuto ai dialetti meridionali (cfr. AVOLIO 1995: 41-42 e nota 47).

²¹ Cfr., ad esempio, la carta AIS 367, P. 710.

ancora ben presente e vitale in quasi tutte le parlate del Centro-Sud; un'assenza le cui possibili motivazioni restano da precisare;

d) per quanto riguarda infine gli aggettivi e i pronomi possessivi delle prime tre persone, tra gli uomini esistono forme uniche, per genere e numero, e cioè [ma] 'mio, mia, miei, mie'; [ta] 'tuo, tua, tuoi, tue'; [sa] 'suo, sua, suoi, sue', mentre nelle donne si ha ['maj:ə] 'mio, miei, mie'; ['taj:ə] 'tuo, tuoi, tue'; ['saj:ə] 'suo, suoi, sue', accanto ai femminili singolari ['maj:a] 'mia', ['taj:a] 'tua', ['saj:a] 'sua';

Il quadro d'insieme qui sintetizzato, dunque, non è certo privo d'interesse. Soprattutto, potrà servire da base e punto di riferimento per ulteriori, urgenti ricerche e approfondimenti anche in altre località legate ai percorsi della transumanza, nell'eventualità che nuovi esempi di divergenza fra parlate maschili e femminili possano emergere e andare ad aggiungersi ai dati già acquisiti.



Figura 3.

3.2. Se questa è, a grandi linee, la situazione relativa alle differenze linguistiche di genere, diretta conseguenza, come si è osservato, di una transumanza pluriscolare, Pescasseroli – o, meglio, il tratturo che partiva dagli immediati dintorni del paese – ha però certamente svolto funzioni di rilievo anche sul piano più specificamente geolinguistico, rimaste peraltro, nel loro complesso, poco note. Esiste, infatti, come scrivevo in un vecchio contributo del 1990, una serie di isoglosse che interessano il Molise e la Campania settentrionale, e il cui andamento ricalca molto da vicino il percorso del tratturo stesso, che dopo aver costeggiato le falde settentrionali del Massiccio del Matese, piega verso Sud-Est, scendendo attraverso la provincia di Benevento, lungo le valli del Tammaro, del Fortore e del Miscano, fino a sfiorare l'Avellinese, per poi raggiungere Candela, ai margini meridionali del Tavoliere, ormai in vista del Monte Vulture (Basilicata). Ci sarebbero quindi valide ragioni per ritenere che quest'ultimo abbia costituito

una delle direttrici di espansione verso Sud di tratti linguistici, e in particolare di alcuni tipi lessicali provenienti dall'area mediana e da quella alto-meridionale ad essa contigua. In più, all'incirca sugli stessi limiti si arrestano anche le aree di diffusione di oggetti tradizionali di uso domestico (e addirittura di fatti cinesici), i quali, anziché rappresentare varianti più arcaiche, rimaste sedimentate nella cultura agro-pastorale, si configurano invece piuttosto chiaramente come il frutto di una rielaborazione tecnologica più recente rispetto agli oggetti, aventi la medesima funzione, che erano adoperati più a Sud. Rivediamo allora brevemente tanto i limiti di tipo linguistico quanto quelli etnografici.

3.2.1. Limiti linguistici

- Fonetica

a) Mantenimento del nesso labiovelare sordo secondario vs sua riduzione: *qua* vs. *ccà* 'qui' (cfr. AIS, 1609; ALI, IX, 922; *Figura 4*, isoglossa 2);

- Morfologia

b) *štèngghë* vs *stóngghë* (e simm.) 'sto' (cfr. AIS, 1692; *Figura 5*, isoglossa 1);

- Lessico

c) *maddëmànë* (e simm.) vs *stammatinë*, *momànë* (e simm.) 'stamattina' (cfr. AIS, 337, leg.; ALI, VII, 640; *Figura 6*, isoglossa 1);

d) *masséra* vs *staséra*, *moséra* (e simm.) 'stasera' (cfr. AIS, 340, leg.; ALI, VII, 640; *Figura 6*, isoglossa 2);

e) *la còccia*, *lu capë* vs *la capë* 'la testa' (cfr. AIS, 93; ALI, I, 8; *Figura 7*)²²;

f) *štréca* vs *janàra* 'strega' (cfr. AIS, 814; *Figura 8*, isoglossa 1);

g) *ràchhënë* 'ramarro' vs *lacërtónë*, *laciértë* 'lucertolone in generale' (cfr. AIS, 450; *Figura 8*, isoglossa 3).

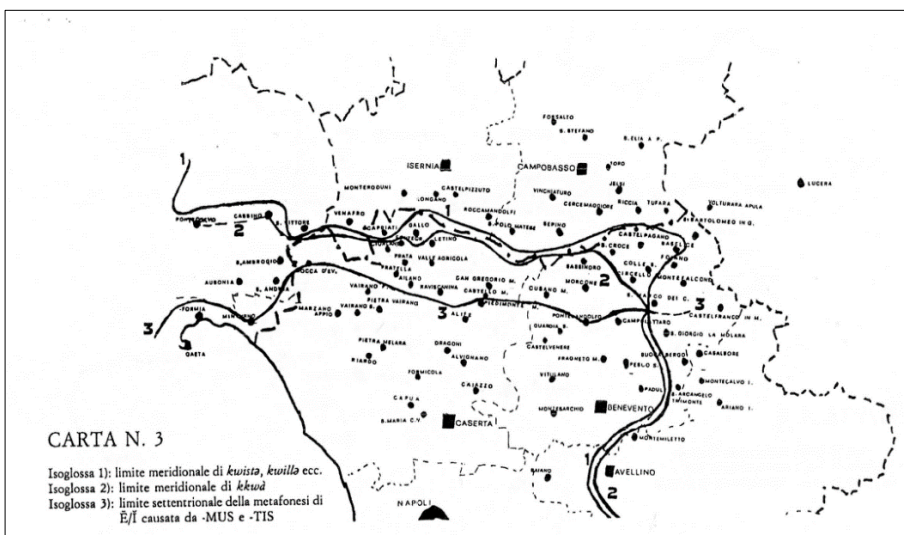


Figura 4.

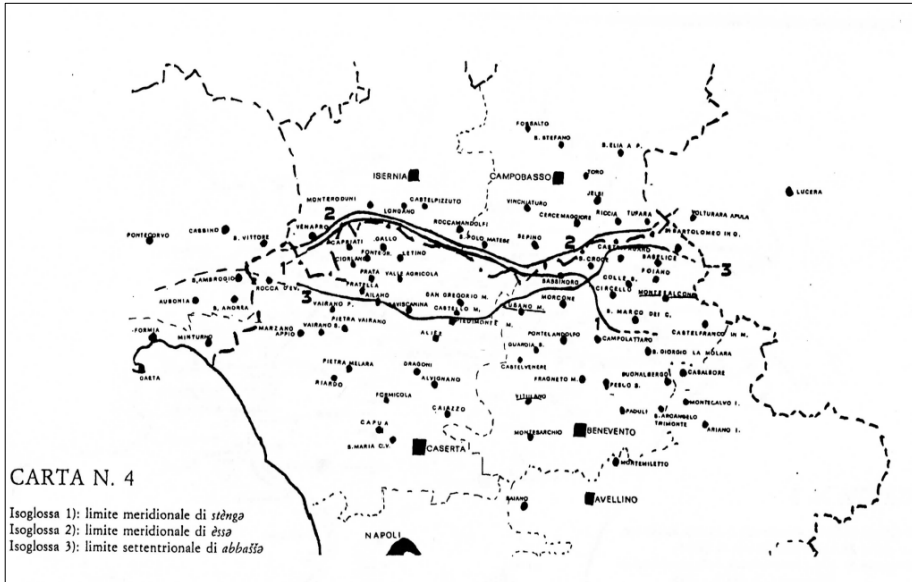


Figura 5.

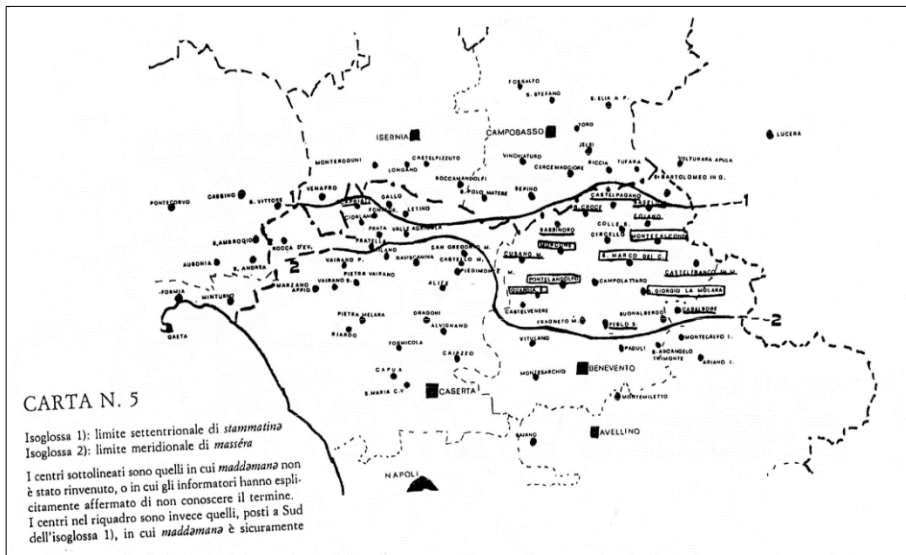


Figura 6.

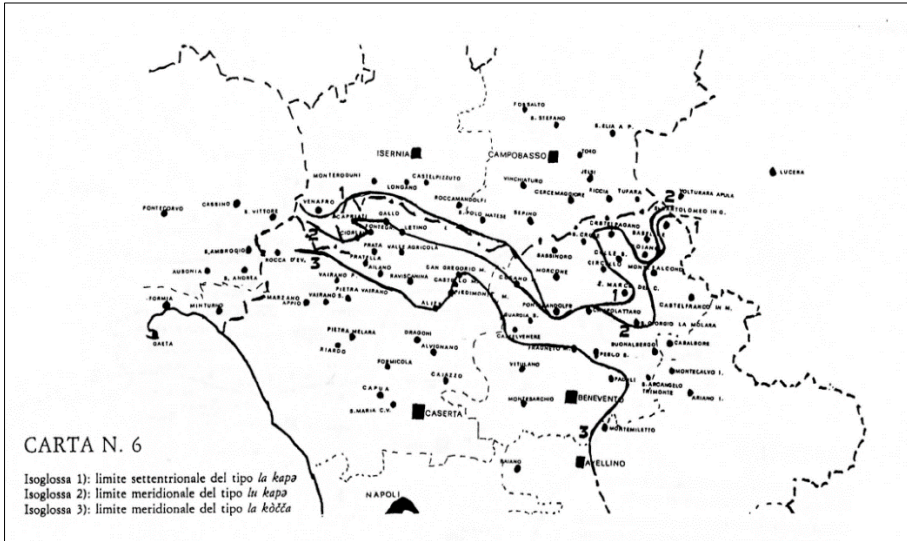


Figura 7.

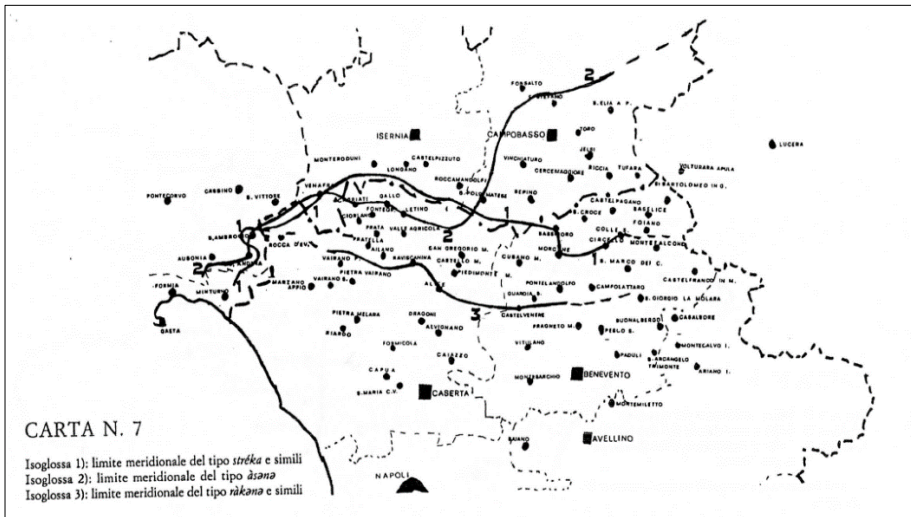


Figura 8.

3.2.2. Limiti etnografici

a) Il limite meridionale della conca di rame, con due manici ad ansa e un restringimento centrale (più o meno pronunciato), usata come recipiente per il trasporto dell'acqua (in genere chiamata, nel Molise, *tina*). Più a Sud si usano invece anfore di terracotta (dette spesso *langèlla*, ma anche *la quartàra* o *lu*

cicinë) o il barilotto di legno, che nel Beneventano si chiama *varrilë*. Qui, anzi, *tina* diventa il nome di un mastello in legno di media grandezza (cfr. AIS, 967; ALI, V, 501)²³;

b) il limite meridionale della madia a forma di cassapanca, costruita interamente con assi di faggio incastrate l'una nell'altra, senza chiodi o perni metallici, dotata di coperchio bombato e decorata con motivi ad intaglio (spesso semicerchi). I nomi sono vari e distribuiti a macchie di leopardo (fra i più diffusi, *arca*, *massa*, *mésa*, *màrtora* e *matàrca*). A Sud si usa invece in netta prevalenza un tipo più semplice, con trogolo trapezoidale e, spesso, coperchio piatto, chiamato *màttèrë* o *matrë* (< gr. μάκτρα) o, in area apulo-lucana, *fazzatòrë* (e simm.; cfr. AIS, 238 e 238a, ALI, V, 458, 458a; *Figura 9*, tratta da AIS 238a)²⁴;

c) il limite meridionale di strumenti musicali come l'organetto, fino all'Ottocento molto poco diffuso in Campania, Puglia e Lucania, regioni tuttora caratterizzate dall'uso prevalente delle zampogne e delle ciaramelle, oltre che da antichi strumenti a percussione, membranofoni e idiofoni, sconosciuti invece più a Nord (*tammòrre*, *triccaballàcche*, *putipù* o *cupa cupa* ecc.);

d) il limite meridionale originario della lavorazione della pasta fresca all'uovo, *fettuccine*, *strangozzi* e *maccheroni alla chitarra* (questi ultimi dal nome del telaio a corde su cui si pressa la pasta sfoglia)²⁵, sostituiti, più a Sud, da vari e multiformi tipi senza uova, dai *fusilli* ai *cavatelli* (diffusi in molteplici versioni e con diversi nomi, legati anche al numero delle dita usate per incavarli) e alle *orecchiette*. Il processo opposto di risalita verso Nord si osserva invece nel Chietino, dove sono molto popolari dei grossi spaghettoni freschi di sola farina, acqua e sale, detti spesso *rènrócèlë* o *rènrócènë* (secondo alcuni dal nome del mattarello dentellato con cui si preparano);

e) infine, il limite *setentrionale* del noto gesto di negazione consistente nel sollevare il capo articolando contemporaneamente un suono detto avulsivo dentale sordo o "click". Questo gesto, tipico delle popolazioni del Mediterraneo e dell'Africa, e comunissimo in Campania e in tutto il Mezzogiorno, è ancora noto nella valle del Tammaro (Bn) e nel Matese casertano, dove a volte convive con lo scuotimento del capo, per poi scomparire rapidamente subito più a Nord (dove rimane solo lo scuotimento)²⁶.

²² Si noti che a Ripacandida (Pz, P. 726) l'AIS testimonia la voce *còzzë* per 'testa', con lo sviluppo da -/tʃ/- a -/ts/- che si osserva oltre la linea Salerno-Lucera.

²³ Cfr. anche SCHEUERMEIER (1980, II: 32-36, figg. 65-67, 74; carta III e foto 54-56, 61, 119, 124), e GRASSI (1976: 454-455 e carta 8).

²⁴ Cfr. anche SCHEUERMEIER (1980, II:198-99, figg. 398 e 401, foto 302, 303).

²⁵ Qui, per ragioni di spazio, non si riportano le tantissime varianti dialettali dei nomi di questi formati.

²⁶ Per ulteriori dettagli, si rinvia ad AVOLIO (1990: 253 e ss.).

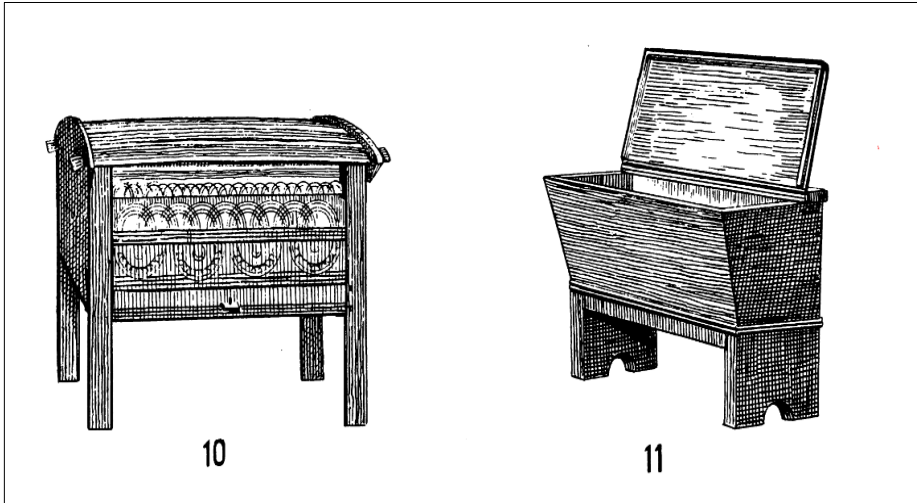


Figura 9.

3.2.3. Poche volte, forse, il rapporto “lingua-cultura” – cioè, di nuovo, *in primis* (ma non solo), “parole e cose” –, grazie alla cui analisi è cresciuta e si è sviluppata gran parte della dialettologia italiana, si vede in modo evidente come negli esempi che abbiamo appena riunito, esempi che delineano anche un quadro di interferenze e di contatti prolungati che ridimensionano e relativizzano l’immagine di un mondo pastorale quasi scontrosamente chiuso in sé stesso, rafforzando invece la prospettiva di ricerca basata sulla “continuità” e la “lunga durata” (che non sono, ovviamente, “immobilità”).

Per quanto riguarda poi l’interpretazione dei fatti linguistici in senso stretto, occorre tener conto che – come osservavo nel 1990 – «si tratta pur sempre (come spesso accade, nel nostro lavoro) di ipotesi non suffragate da documenti probanti, diversi dall’andamento di linee linguistiche fisicamente non oggettivate. Resta, comunque, il fatto che, in questi casi, non si ha altra scelta se non quella di cercare (con l’ausilio anche di altre discipline) di leggere attraverso i segni lasciati dalle generazioni nei territori che [...] ci interessa studiare» (AVOLIO 1990: 256).

4. Accanto ai fatti di lingua...

E, a proposito dell’“ausilio di altre discipline”, possiamo chiudere accennando a un fatto storico-culturale e artistico che ci offre una sintesi molto chiara, sul piano visivo, di quei contatti lungo la rete dei tratturi di cui abbiamo parlato finora. Si tratta delle due Madonne “gemelle” della *Figura 10*, la Madonna venerata nel santuario di Picciano, a circa 16 km da Matera (a sinistra, definita genericamente

“di fattura bizantina”), e quella situata nella chiesetta di San Donato a Castel del Monte (a destra)²⁷. Al di là delle differenze di epoca e di stile, l’affinità iconografica è evidente²⁸, e che tale affinità non sia frutto del caso ce lo dicono sia il fatto che il santuario di Picciano ha accolto per secoli, tra i suoi pellegrini e devoti, i transumanti abruzzesi, divenuti anzi, col tempo, i più attivi organizzatori dei festeggiamenti annuali in onore della Vergine²⁹, sia la tradizione orale castellana, ad esempio quella relativa alla presenza in paese di una statua della medesima Madonna di Picciano, tradizione raccolta e trascritta proprio da Francesco Giuliani, al quale cediamo di nuovo la parola:

la statua della madonna di Picciano che si porta in processione è di gesso, pesante. Si racconta, ma quasi che non si può credere, che la detta statua da un buon gruppo di veri fedeli dalla provincia di Matera fu portata a spalla a Castel del Monte. Dato che il cammino è abbastanza lungo, senza strade comode, senza ponti nei fiumi, e con un tale carico sulle spalle, si può dire che quel trasporto fu una fatica da Ercole. Ai nostri giorni se ne parla e ancora da tutti si crede, nessuno lo mette in dubbio (GIULIANI 2019: 81).

Quanto narrato da Giuliani sarebbe del resto confermato da altre fonti, riportate di nuovo sul sito del santuario materano, dove si dice che

ad un periodo piuttosto tardivo, forse inizio del sec. XVIII, si deve la costruzione e l’uso della **statua processionale della Madonna**. Di essa non si ha menzione alcuna nelle fonti antiche ed è presumibile che sia stata introdotta da pastori abruzzesi, divenuti gestori ufficiali della festa, almeno fino alla fine del ’700. Il

²⁷ Ringrazio di cuore la signora Franca Mucciante, sorella di Luigi, l’autore di uno dei due vocabolari di Castel del Monte, per avermi procurato le fotografie dei due dipinti, qui riprodotte nella *Figura 10*.

²⁸ Gli storici dell’arte ritengono che possa trattarsi dell’estrpolazione della figura della Vergine dal contesto più ampio di un’Annunciazione (a questo proposito ringrazio sentitamente la collega e amica Cristiana Pasqualetti, che mi ha fornito quest’indicazione interpretativa).

²⁹ Sul sito del santuario si legge infatti che «grande è la devozione che spinge molti abruzzesi a recarsi al santuario per la festività dell’Annunziata continuando una plurisecolare tradizione, sedimentata nel tempo da generazioni di pastori in transumanza sul territorio materano. Furono proprio costoro i più fervidi promotori della devozione e gli organizzatori dei festeggiamenti. A loro risale, tra il sec. XVII e il XVIII, la storia popolare, fissatasi nella cantilena, che narra del vaccaro abruzzese il quale, alla ricerca dei buoi smarriti, riceve l’apparizione della Vergine che gli confida di voler un tempio in suo onore sul colle. Impegnatosi alla ricerca di fondi e non riuscendo a concretizzare nulla presso i materani, a causa di una cattiva annata, il buon uomo si recò a questuare nelle contrade abruzzesi ove racimolò il necessario per la costruzione del santuario che sorse, come d’incanto, nel 1722».

Copeti, cronista materano, ci dà notizia di un dispaccio del 1785 che interdice agli abruzzesi la colletta per l'organizzazione della festa; l'incarico allora passò ai materani, anch'essi, per lo più gualani e pastori. A questa notizia si può collegare l'episodio che si racconta a **Castel del Monte** (prov. dell'Aquila, allorché, in conseguenza di un presunto torto subito, un signorotto del luogo indusse i pastori a prendersi la statua lignea della Madonna di Picciano, fatta costruire a loro spese, e a trasportarla a tappe nel loro paese, ove fu riposta nella chiesa di S. Caterina.



Figura 10.

5. Conclusioni

Volendo ora concludere, occorre oggettivamente constatare che una seria geo- ed etnolinguistica della transumanza appenninica resta in gran parte ancora da fare, malgrado le importanti premesse di oltre cinquant'anni fa (che pure tenevano scarso conto del precedente fondamentale di "*Wörter und Sachen*"), e malgrado la persistente validità delle indicazioni metodologiche elaborate fra gli anni Ottanta e Novanta.

Rimane centrale, come si diceva, la ricerca sul campo, che la scomparsa in questi anni degli ultimi testimoni diretti della tradizionale transumanza orizzontale non rende meno utile; occorrerebbe anzi programmare inchieste approfondite anche con chi si occupa oggi di allevamento ovino, e in particolare con la numerosa manodopera di origine straniera (soprattutto macedone e albanese) che ormai da oltre un trentennio ha in gran parte sostituito quella locale, non solo sul Gran Sasso. Essa, infatti, se da un lato si sposta, quando lo fa, con automezzi, e

utilizza in molti casi tecniche e strumenti diversi da quelli della tradizione, dall'altro dà origine agli stessi prodotti lattiero-caseari, adopera spesso parole italiane e dialettali, vive e lavora nel medesimo contesto geografico e ambientale in cui hanno vissuto e lavorato per secoli i nostri transumanti, ed è stata comunque coinvolta o anche solo sfiorata dalla presenza di questi ultimi nei decenni appena trascorsi.

La sfida dei prossimi anni sarà comunque quella di cercare di uscire da un persistente pressapochismo o sperimentalismo “estemporaneo”, che rappresenta ancora, come si è visto, la caratteristica più comune di tante, pur benemerite, operazioni di recupero e di “salvaguardia” a livello locale e anche ufficiale, facendo in modo che da molti dei dati esaminati (e da altri) sia possibile trarre validi elementi non solo per preservare la memoria collettiva delle nostre comunità, ma anche per dar vita a iniziative culturali e di sviluppo socio-economico in cui siano correttamente fruiti, e non soltanto “esibiti”.

Bibliografia

- AA. VV. (1972), *Monti d'Italia. L'Appennino centrale*, Roma, ENI.
- AIS = JABERG K./JUD J. (1928-1940), *Sprach und Sachatlas Italiens und der Sudschweiz*, Zofingen, Ringier & Co [versione on line *Navigais* a cura di Tisato G.G., Padova, ISTC-CNR, 2009-2024; <https://www3.pd.istc.cnr.it/navigais-web>].
- ALI = BARTOLI M. *et alii* (1995-), *Atlante Linguistico Italiano*, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato (voll. 1-8), Torino, Istituto dell'Atlante Linguistico Italiano (vol. 9-10) (10 voll. pubblicati al 2024).
- AVOLIO F. (1990), *Il limite meridionale delle parlate molisane: considerazioni a proposito della linea Cassino-Gargano*, in «Contributi di filologia dell'Italia mediana», IV, pp. 225-277.
- AVOLIO F. (1994) (a cura di), *Per la tutela, il recupero e la valorizzazione delle tradizioni rurali: un confronto interdisciplinare*, Atti del convegno (Torino, 15 ottobre 1993), «Bollettino dell'Atlante Linguistico Italiano», III Serie, 17.
- AVOLIO F. (1995), *Bommèspræ. Profilo linguistico dell'Italia centro-meridionale*, S. Severo, Gerni Editori.
- AVOLIO F. (2017) “*Pastori d'Abruzzo*” (e non solo). *Aspetti etnolinguistici della transumanza in area appenninica e meridionale*, in CUGNO F./MANTOVANI L./RIVOIRA M. (a cura di), *Lingue e culture della montagna. Prospettive di studio e modalità del trattamento dei dati etnolinguistici*, Atti del Convegno (Torino-Bobbio Pellice, 15-17 maggio 2015), in «Bollettino dell'Atlante Linguistico Italiano», III Serie, 39, pp. 83-97.
- AVOLIO F. (2019), *Insegnare il dialetto, insegnare in dialetto, insegnare per il dialetto*, in ID./NUZZACI A./SPETIA L. (a cura di), *Politiche e problematiche linguistiche nella formazione degli insegnanti*, Lecce-Rovato, Pensa MultiMedia Editore, pp. 147-156.
- AVOLIO F./SEVERINI A.R. (2014) (a cura di), *Paul Scheuermeier e Gerhard Rohlf's. Gli Abruzzi dei contadini. 1923-1930*, L'Aquila, Textus Edizioni.

- BOCCIA D. (2022), *Indagine (socio)linguistica sulla differenziazione morfologica su base sessuale nel dialetto di Pescasseroli (AQ)*, in «il 996 – Rivista del Centro Studi Giuseppe Gioachino Belli», XX, 3, pp. 47-58.
- CARDONA G.R. (1976), *Introduzione all'etnolinguistica*, Bologna, Il Mulino.
- CIRESE A.M. (1977), *Le operazioni museografiche come metalinguaggio*, in Id., *Oggetti, segni musei. Sulle tradizioni contadine*, Torino, Einaudi, pp. 35-56.
- CIRESE A.M. (2002), *I musei demologici: considerazioni di ieri e di oggi*, in *Il patrimonio museale antropologico. Itinerari nelle regioni italiane: riflessioni e prospettive*, a cura della Commissione nazionale per i Beni demotnoantropologici, Roma, Ministero per i Beni e le Attività culturali - Direzione centrale per il Patrimonio storico, artistico e demotnoantropologico, pp. 23-30.
- CLEMENTI A. (2019), *Versi e prose di Francesco Giuliani pastore transumante di Castel del Monte "Se ascoltar vi piace"*, in GIULIANI 2019, pp. 30-34.
- DE GIOVANNI M. (1974), *Studi linguistici*, Verona, Anteditore.
- D'ERCOLE A. (2001), *Voci di Sassi: racconti di vita quotidiana, proverbi, personaggi e soprannomi, il primo dizionario della lingua materana*, Matera, CentroStampa.
- FORESTI F. (1990), *Le parole del lavoro. Lessici dialettali e culture materiali*, Bologna, Clueb.
- FORESTI F./TOZZI FONTANA M. (1985) (a cura di), *La catalogazione della cultura materiale. Il ciclo della vite e del vino*, Istituto per i beni culturali della Regione Emilia-Romagna, Casalecchio di Reno, Grafis Edizioni.
- FORESTI F./TOZZI FONTANA M. (1999) (a cura di), *Imbarcazioni e navigazione del Po: storia, pratiche tecniche, lessico*, Bologna, Clueb.
- FORESTI F./BARICCHI W./TOZZI FONTANA M. (1984) (a cura di), *I mulini ad acqua della Valle dell'Enza. Economia tecnica lessico*, Istituto per i beni culturali della Regione Emilia-Romagna, Casalecchio di Reno, Grafis Edizioni.
- GENTILE M. (a cura di) (1992), *Se ascoltar vi piace. Dai quaderni di Francesco Giuliani*, Torino, Lindau Editore.
- GIAMMARCO E. (1979), *Abruzzo*, Pisa, Pacini ["Profilo dei dialetti italiani, 13"].
- GIULIANI F. (1972), *Diario*, in AA.VV. (1972), pp. 8-15.
- GIULIANI F. (2019), *"Poesia sugli altipiani"*, a cura di G. GIULIANI, L'Aquila, One Group Edizioni.
- GRASSI C. (1976), *Parole e strumenti del mondo contadino*, in *Storia d'Italia*, vol. 6, *Atlante*, Torino, Einaudi, pp. 429-478.
- GRAZIOSI S. (2004), *Parole e cose della transumanza*, L'Aquila, presso la Camera di Commercio.
- MATTATELLI F.P. (1999), *Alianello tra fatti e parole*, Matera, Grafiche Paternoster.
- MUCCIANTE L. (2007), *Una finestra aperta sul borgo. Castel del Monte e il suo dialetto. Vocabolario*, San Gabriele (Teramo), Editoriale Eco.
- PLOMTEUX H. (2000), *Cultura contadina in Liguria. La val Graveglia*, Genova, Sagep (rist. del volume del 1980).
- RUFFINO G. et alii (2009), *Vocabolario-atlante della cultura dialettale. Articoli di saggio*, Palermo, Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani ["Materiali e ricerche dell'Atlante Linguistico della Sicilia", 23].
- RUFFINO G./SOTTILE R. (2016), *La ricchezza dei dialetti*, Firenze-Accademia della Crusca-

- Roma, Gruppo Editoriale L'Espresso ["L'italiano. Conoscere e usare una lingua formidabile", 5]
- SANGA G. (1979), *Mondo popolare in Lombardia, 5, Dialetto e folklore. Ricerca a Cigole*, Cinisello Balsamo, Silvana Editoriale.
- SCHEUERMEIER P. (1980), *Il lavoro dei contadini. Cultura materiale e artigianato rurale in Italia e nella Svizzera italiana e retoromanza*, ed. italiana a cura di M. DEAN e G. PEDROCCO, Milano, Longanesi (2 voll.).
- TELMON T. (1992), *Il trattamento dei dati etnografici*, in RUFFINO G. (a cura di), *Atlanti linguistici italiani e romanzi. Esperienze a confronto*, Atti del Congresso Internazionale (Palermo, 3-7 ottobre 1990), Palermo, Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani, pp. 43-78.
- TOZZI FONTANA M. (1984), *I musei della cultura materiale*, Firenze, La Nuova Italia Scientifica.

GIANMARIO RAIMONDI

Università della Valle d'Aosta

g.raimondi@univda.it

Il lessico della transumanza e della monticazione in Valle d'Aosta

Abstract: After having outlined the geographical, historical and economical frame of the seasonal transhumance in Aosta Valley (a practice that goes back to the pre-historical ages and deeply characterize this context also from an anthropological point of view), the contribution focuses on the emerging lexical items in Franco-Provençal pertaining to the two domains of sheep's transhumance and, more in detail, bovine cattle drive to mountain pastures, based on first-hand data coming from linguistic resources (Atlas des Patois Valdôtains, Enquête Toponymique en Vallée d'Aoste). For this second domain, the local names for the different stages of the alp (montagne, mayen, tramaille and others) are considered, also in their relationship with place names which are no more understood. A final insight is given on the fortune of arp, a lexical item which is highly representative of the local transhumance context.

Keywords: Aosta Valley; Franco-Provençal; transhumance; lexicon; toponymy.

1. Transumanza e monticazione nelle "Terre Altissime": quadro geografico e antropologico

Definibile in termini geografici come "il bacino di displuvio dell'alto e medio corso della Dora Baltea", la Valle d'Aosta si estende intorno a un fondovalle che va dai 350 m sul livello del mare del suo imbocco (Pont-Saint-Martin) ai 1.224 della sua testa (Courmayeur), superando come sappiamo i 4.000 metri alla testa della valle principale (dove si colloca il Massiccio del Monte Bianco) e di diverse sue valli laterali. Il territorio valdostano registra un'altitudine media di ben 2.100 metri: solo il 20% della sua superficie è al di sotto dei 1.500, mentre il 59% si situa fra i 1.500 e i 2.700 e il 21% è al di sopra di tale quota, che rappresenta storicamente il limite sfruttabile a pascolo (cfr. CECCARELLI 2016). La qualificazione di "Terre Altissime" (riprendendo dall'antropologia la fortunata definizione di *Terre Alte* per il paesaggio antropico alpino) si confà quindi molto bene al territorio di cui si tratta nel presente contributo.

Sulla base dei parametri fissati dall'archeologia preistorica, le altitudini alpine al di sopra dei 2.000 metri registrano fin dal Mesolitico (in ambiente alpino centrale con le culture di Sauveterre e Tardenoise, fra il 6500 e il 4000 a.C.; cfr.

CURDY 2007: 100-102) i segni di una presenza umana contraddistinta dall'uso di accampamenti stagionali di cacciatori-raccoglitori. È tuttavia solo con il Neolitico (e quindi con l'adozione sistematica delle pratiche agricole e di allevamento) che in tali spazi si ritrovano i segni del dissodamento e del pascolo e poi, in una lenta progressione che si estende fra Neolitico Finale e Bronzo Antico (nelle Alpi, fra il 4000 e il 2000 a.C.) e che si accompagna spesso allo sfruttamento minerario, le attestazioni di insediamenti stabili a carattere agricolo nella fascia fra gli 800 e i 2.000 metri. Tali insediamenti si pongono in stretta relazione da un lato con quelli posti sul fondo valle, dall'altro con le pratiche di mantenimento dei terreni in altura collocati al di sopra dei 2.000 metri, funzionali all'agricoltura ma soprattutto al pascolo del bestiame. Per gli archeologi, questa *facies* rappresenta un modello tipico di insediamento definibile come "distribuzione per altitudine", caratterizzata da distinzioni funzionali di diversi livelli insediativi tutti riconducibili a un'unica comunità, ed è un modello che si riscontra con regolarità sulle Alpi.

Nelle descrizioni prodotte dall'archeologia alpina fin dagli anni Ottanta (riassunte ad es. nel citato CURDY 2007, studio incentrato sul Vallese svizzero), lo sfruttamento di questo modello produttivo, che si perpetua in assoluta continuità dalla Preistoria attraverso l'Antichità Classica e il Medioevo fino all'epoca contemporanea, si traduce per le comunità alpine in una mobilità verticale collegata alla stagionalità degli spostamenti sia di interi nuclei familiari sia di parti di essi, sia naturalmente del bestiame. Ad Anniviers, nel Vallese (citato nello studio in CURDY 2007 e basato sulla documentazione raccolta da GYR 1994 per gli anni Trenta del XX sec.), la famiglia è stanziale nel villaggio principale, situato a ca. 1.300 metri di altitudine, ma scende tutti gli anni nella valle del Rodano (700 metri) a marzo, nella parte finale del periodo di *hivernage* del bestiame (da marzo a maggio), prima di salire a fine maggio nelle stazioni intermedie di alpeggio (*mayens* nel fr. di Svizzera; cfr. TLFi s.v., corrispondente all'italiano (*pascolo maggengo*; cfr. DELI s.v.) e poi rientrare nel villaggio a giugno, mentre il bestiame sale agli alpeggi, accompagnato da singoli membri della famiglia che stazionano nei *mayens*, rimanendovi fino a settembre e raggiungendo a luglio-agosto quelli sommitali (2.500 metri). A ottobre e novembre la famiglia intera ritorna poi in pianura, per un nuovo invernaggio del bestiame e per le fiere, risalendo nuovamente a dicembre al villaggio principale (cfr. CURDY, 2007: 101).

Questo modello di mobilità determina un tipo particolare di transumanza, che si definisce più precisamente "monticazione", caratterizzata dalla forte verticalità, dal corto raggio degli spostamenti e da una serie di relazioni endocomunitarie volte a regolare l'utilizzo delle stazioni intermedie (i *mayens*) e di quelle in altura (gli alpeggi propriamente detti) e i rapporti economici che intercorrono fra proprietari del bestiame e proprietari delle stazioni, che possono coincidere come no.

È proprio questa struttura socioeconomica, basata sull'insediamento funzionalmente differenziato per altitudine e sulla stagionalità degli spostamenti, a generare

in gran parte dell'area alpina un tipo di insediamento (detto talvolta "a stella" o "a raggera") in cui la dialettica fra fondovalle e alture prende una forma a quattro livelli, che dall'insediamento principale del fondovalle si dirama verso una serie di insediamenti a mezza costa, da lì ai maggenghi di media altitudine, fino agli alpeggi posti al limite superiore dei terreni sfruttabili per il pascolo. Questo tipo di insediamento è attestato anche in Valle d'Aosta, con una particolarità però che risiede in due aspetti.

Il primo è una conseguenza dell'altitudine media generale della Valle, come abbiamo visto molto elevata. Nella *Figura 1*, l'immagine centrata sul comune di Pollein, situato nella conca glaciale di Aosta sul versante destro (quindi sud) della Dora (che si intravede in alto a sinistra, in corrispondenza del comune di Charvensod), evidenzia un fondovalle che parte già da 551 metri e terrazzamenti morenici (o piuttosto "coni di deiezione") che salgono ripidi alle sue spalle, raggiungendo nello spazio di meno di due km i 3.142 metri della Becca di Nona e i 3.559 del Monte Emilius retrostanti (fuori dalla cartina in basso). Questa conformazione fisica determina una prossimità kilomtrica tanto dei maggenghi (posti poco sopra i 1.000 metri: nella figura, gli insediamenti di Terre Blanche e Gorrettaz) che degli alpeggi (intorno ai 1.300-1.400: insediamenti di Marchaucy), prossimità che in Valle d'Aosta rende pletorico il concetto di "insediamento di mezza costa", poiché tale tipologia viene di fatto a coincidere per quota e funzione con quella dei maggenghi. Quando poi si prendano in considerazione i comuni situati alla testa delle valli laterali, che si strutturano in abitati significativi e già in altura, i maggenghi stessi perdono rilevanza e a rimanere attiva è soltanto la dialettica fra abitato principale e alpeggio¹.

Il secondo è connesso alla densità longitudinale dell'insediamento di fondovalle in Valle d'Aosta, motivato da una profondità storica che rimonta alla capillare centuriazione del territorio della *Augusta Praetoria* di epoca romana imperiale. Come si vede nuovamente in *Figura 1*, nella Conca di Aosta, ad esempio, in uno spazio di 5 km troviamo oltre a Pollein altri due nuclei abitativi di fondovalle, Brissogne a est, Charvensod a ovest, e anche per questo secondo comune è chiaramente visibile la medesima strutturazione dello spazio ("a banda", più che "a raggera"), nel quale ciascuna comunità gestisce la montagna che sale alle sue spalle.

¹ Si pensi ad esempio che il centro più importante della Val d'Ayas, Champoluc, si trova già a più di 1.500 metri di altitudine. Gli alpeggi di pertinenza (come quelli di Vascotchaz e di Nana) si collocano di conseguenza fra i 2.000 e i 2.200 metri.



Figura 1. Il versante sud della Conca di Aosta e il comune di Pollein, con i livelli di fondovalle (ca. 600 m), dei maièn (ca. 1000) e degli alpeggi (ca. 1400).

2. La movimentazione del bestiame in Valle d'Aosta: dal Medioevo al Novecento

Il settore dell'allevamento odierno in Valle d'Aosta è sicuramente caratterizzato dalla prevalenza assoluta della bovinicoltura, ma non è sempre stato così, come racconta Bernard JANIN (1994: 143-146, cui faremo riferimento, ove non diversamente indicato, in questa parte). L'orientamento pressoché esclusivo verso l'allevamento bovino (e l'estendersi contestuale della pratica di fabbricazione in alpeggio della “regina” dei formaggi grassi provenienti da questa filiera: la fontina)² comincia nella piccola regione alpina col XIX secolo e si compie definitivamente in quello successivo, mentre ancora nel XVIII secolo, nei censimenti

² La prima attestazione del nome *fontina* per il tipico formaggio valdostano da latte vaccino si trova nei conti dell'Ospizio del Gran San Bernardo per l'anno 1717 (cfr. DELFORNO 1981: 69). L'origine del nome (per cui cfr. RAIMONDI 2015) potrebbe risiedere nell'attitudine del formaggio a ‘fondere’ (fr. *fonte* ‘fusione’; cfr. il tipo *raclette* = ‘formaggio da *racler*’, cioè da ‘grattare’, per un'analogia motivazione di tipo “ergologico”) o, secondo altri (cfr. MATHIOU 1991), in un'indicazione toponimica da riferire alla denominazione di due villaggi (abbandonati alla fine del Settecento) situati nel comune di Saint-Marcel, nel bel mezzo dell'area tradizionale di produzione del formaggio (Media Valle). Sull'affermazione ottocentesca della fontina e sul rapporto di probabile filiazione di questa dalla *gruyère* svizzera si veda anche ALLOVIO (2001).

del Regno di Sardegna, il bestiame minuto (ovini e caprini) è registrato in misura pressoché doppia rispetto ai bovini³.

La prevalenza di pecore e capre come animali da allevamento è poi ancora più rilevante nella Bassa Valle (ovvero la sezione della regione ad est della Conca di Châtillon, che confina con il Canavese, le vallate del Biellese e la Valsesia), definito da JANIN (1994: 144) «le pays d'élection de la chèvre», mentre le greggi più numerose di pecore si trovano proprio in due delle maggiori località di montagna medio-alta di quest'area, Brusson, in Val d'Ayas (versante sinistro della Dora), e Champorcher nella valle omonima (versante destro), oltre che a Courmayeur, che si situa invece in testa alla Valle Centrale ai piedi del Monte Bianco.

È proprio ai greggi di pecore che fanno riferimento le più certe testimonianze storiche di transumanza a lungo raggio che interessano la Valle d'Aosta. La documentazione del XIV e XV secolo attesta infatti largamente la presenza di *pastores lombardi* (dicitura che indica la provenienza dalla Pianura Padana, soprattutto da Ivrea, Biella e Novara; cfr. anche AIME 2001: 65) in tutta la Bassa Valle d'Aosta, che contraevano accordi di *fidantia* (cioè contratti di estivazione) per l'utilizzo degli alpeggi, attestati anche da Fausta Baudin nel suo studio archivistico su Champorcher, contesto che abbiamo richiamato sopra come zona di particolare concentrazione ovina fino al XVIII secolo⁴. La pratica è stata imponente fra fine XIII e XV secolo e, come riferisce Alexis BÉTEMPS (2009), «i conti della castellania di Bard attestano il passaggio di 18.000 pecore discendenti dagli alpeggi di Champorcher nel corso dei 21 anni dell'ultimo quarto del XIII sec.»; un movimento destinato a decrescere dal XVI secolo in avanti, ma che ancora nel XVIII registra una media di 10.000 passaggi annui. Anche nella documentazione cinquecentesca dei conti della collegiata di Sant'Orso in Aosta e del castello di Issogne in Bassa Valle, si riscontra la presenza di antroponomi di aspetto dialettale gallo-italico (*Cravot*, *Cravé*, in cui si ravvisano cognomi piemontesi come *Cravotto* e *Cravero*) collegati alla vendita di ovini (cfr. RAIMONDI 2012: 117-118).

Minore per portata quantitativa, anche la rete di comunicazioni intervallive permessa dai colli in quota risulta storicamente essere stata interessata dai movimenti di bestiame, soprattutto ovino e caprino. Linee di transumanza a medio

³ JANIN (1994) censisce, per la Valle Centrale valdostana (quella che segue il corso della Dora) 116-140 capi ovini e caprini per 100 abitanti, a fronte di una media di 53 bovini, che salgono a 80 solo nei centri di Alta Montagna.

⁴ La BAUDIN (1999) registra ad esempio per Champorcher *Franciscus f. Rogerii Talliant de Eporedia* 'Ivrea' (1322), *Johannes Paleys de Canapitio* 'Canavese' (1356), ma anche a Lillianes (posta all'imbocco della Valle del Lys, sull'altro versante della Dora) un *Johanninus Mercatorii de Surdibulus* 'Sordevolo' (BI).

raggio sono attestate verso il Vallese e la Savoia attraverso i passi del Grande e Piccolo San Bernardo (cfr. JANIN 1994: 125-128), mentre sul versante sud è soprattutto Cogne a rappresentare un centro di transito rilevante, sia per i secolari legami con le valli piemontesi poste sul versante sud del Gran Paradiso (Valsoana e valle di Locana, biforcazione laterale della Valle dell'Orco all'altezza della Punta Ondezana)⁵, sia per rappresentare una sorta di snodo nei percorsi che permettevano il collegamento in quota (senza cioè dover scendere nella valle centrale) fra tutte le valli del versante sud della Dora, dalla Valgrisenche (la più occidentale) a Cogne, attraverso la Valle di Rhêmes e la Valsavarenche, e poi da Cogne a Champorcher, attraverso la Finestra di Champorcher, e da lì verso lo sbocco della Valle d'Aosta in Piemonte.

Un ulteriore legame fra Bassa Valle e pianura piemontese è poi collegato a pratiche di invernaggio (definibile anche come “transumanza inversa”) che comportavano lo spostamento delle greggi dei proprietari valdostani dalla Bassa Valle al Canavese per la stagione invernale; una mobilità che nel Settecento riguardava fra 5.000 e 6.000 capi di bestiame ovino e caprino, secondo l'intendente sabauda in Valle d'Aosta Vignet des Etoles (cfr. JANIN 1994: 144).

3. *La monticazione e la sua organizzazione territoriale*

Dall'inizio del XIX secolo in avanti, invece, lo sviluppo progressivo dell'allevamento bovino determina il consolidarsi della monticazione (detta anche “transumanza verticale”), con la conseguente e regolare organizzazione per livelli altimetrici degli insediamenti deputati a sorreggerne la pratica.

Se però nella Valle Centrale a guidare la strutturazione dello spazio è il modello a bande verticali illustrato in precedenza, corrispondente alla dialettica “insediamento di fondovalle-montagna di pertinenza”, nelle valli laterali spesso si assiste a una distribuzione degli insediamenti in una dimensione funzionale che è contemporaneamente verticale e orizzontale, occupando tutta l'estensione del solco vallivo dal suo sbocco nella valle centrale fino alla testa di quella laterale.

⁵ Al di là delle supposte origini piemontesi dell'insediamento antico di Cogne e delle sicure comunanze culturali fra Cogne e Campiglia Soana, rappresentate dal culto di San Besso indagato da Robert Hertz nel 1913 (pietra miliare nella nascita dell'antropologia alpina), i *cognein* hanno sicuramente sfruttato fino alla fine dell'Ottocento l'alpeggio di Ondezana, situato in val Locana sotto all'omonima punta, e probabilmente legata alla comunità cognense è anche la malga abbandonata situata intorno ai 2.400 metri di altitudine scoperta negli anni Ottanta in località Pian dei Morti, in Val Soana, in prossimità del sentiero del Colle della Nuva che metteva in comunicazione Cogne e Champorcher col bacino Orco-Soana (cfr. FEDELE 1984).

L'esempio in *Figura 2* si riferisce alla Val di Rhêmes, studiata sempre da Janin negli Anni Sessanta del Novecento (cfr. JANIN 2001), dove le strutture di insediamento assecondano appunto il modello delle valli laterali, con l'articolazione in *montagnes* (gli alpeggi in quota, cerchiati in rosso nella figura) e *mayens* (in verde), le prime ad occupare la testa della valle (alpeggio di Fos, il più grande della valle) e le alture maggiori dei due versanti (alpeggi di Feluma e Entrelor), i secondi le alture intermedie situate all'imbocco della valle (nel caso di Rhêmes all'inverso orografico). A questi, si aggiungono i *tramaill* (corrispondenti ai *tramuti* italiani, cfr. DELI; *remues* per Janin), cioè i piccoli edifici rurali che fanno da corona agli alpeggi principali e servono ad ospitare il bestiame negli spostamenti periodici a medio-breve raggio che questo compie all'interno del territorio circostante, al fine di sfruttarne per intero i pascoli.

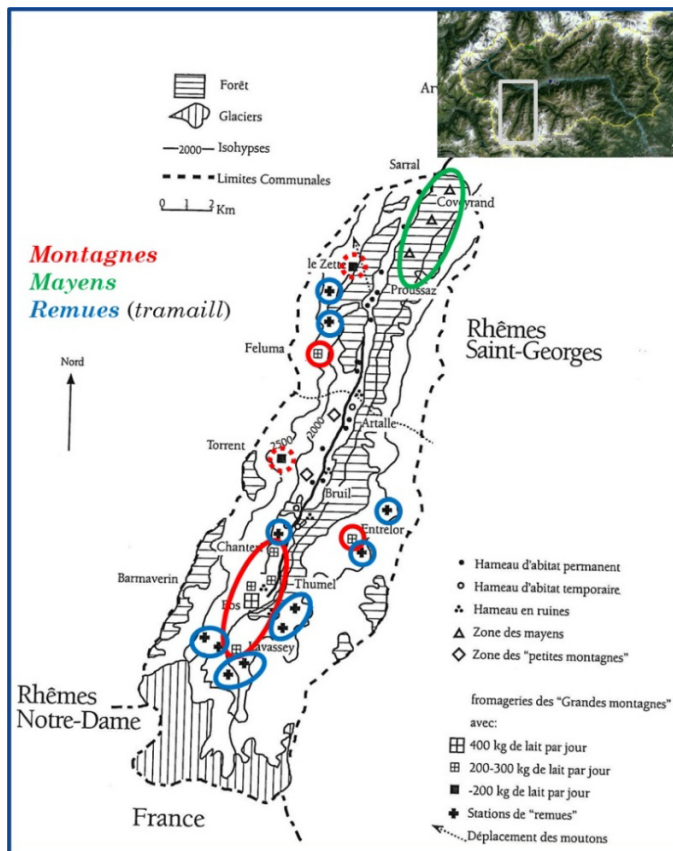


Figura 2. Il sistema degli alpeggi in Val di Rhêmes (elaborazione su JANIN 2001: 66).

Rispetto agli alpeggi, in Valle d'Aosta si assiste al consolidarsi progressivo di due forme distinte di organizzazione, che JANIN (2001) battezza *grande montagne*

e *petite montagne*, individuando nella prima gli alpeggi di grandi dimensioni (più di 50 capi ospitati) e notevoli capacità produttive (fra i 130 e i 400 kg di latte lavorati quotidianamente), indirizzati verso la produzione di fontina (o, fino all'inizio del XX sec., *gruyère*) e ricotta e, secondariamente, di burro. Questi alpeggi sono gestiti in modo imprenditoriale attraverso una struttura che integra proprietari degli alpeggi (privati o consortili) e imprenditori zootecnici che si servono di lavoro salariato per la produzione. La seconda tipologia (la *petite montagne*) si riferisce invece agli alpeggi più piccoli (in *Figura 2* Torrent e Le Zette, indicati dai cerchi rossi puntinati; Artalle e Bruil nella zona mediana dell'indiritto), frequentemente a gestione familiare o comunque legata ai nuclei abitativi di prossimità. In questi alpeggi, la quantità ridotta di latte indirizza piuttosto verso la produzione da un lato di burro (destinato soprattutto al consumo domestico), dall'altro di formaggio a latte scremato (*toma*), tanto che JANIN (1994: 146), basandosi sui *Livre d'estime* della fine del XVIII secolo, si spinge a disegnare per la Valle d'Aosta un quadro geografico che oppone a grandi linee le aree dove prevale la *grande montagne* (e la produzione di formaggi da latte intero) a quelle dove invece la produzione prevalente è quella dei *petit fromages* da latte scremato, localizzate quasi esclusivamente nella Bassa Valle⁶.

Nella *Grande Montagne*, la dimensione semi-industriale della produzione determina anche una maggiore complessità socioeconomica, con la presenza di contratti stagionali che regolano sia il rapporto fra proprietà dell'alpeggio (il *patrón* oppure il consorzio) e imprenditore (detto *locatéro* 'affittuario'), sia quelli fra imprenditore e proprietari delle vacche a lui affidate, calcolati in termini di equivalente economico a kg di fontina presumibilmente prodotti nell'arco della stagione estiva, stimati sulla base della pesata del latte per singola vacca, che viene effettuata all'inizio della stagione d'alpeggio. La stagione si estende fra giugno (il 14, San Bernardo, o il 21, San Giovanni) e fine settembre (il 22, San Maurizio, o il 29, San Michele).

⁶ La dicotomia si ripropone in molte parti delle Alpi Centrali e Occidentali e, nella geografia umana francese, viene declinata nei termini di *montagnes à gruyère* e *montagnes à tomme* (cfr. AIME 2001: 63). Proprio in territorio valdostano, lungo un asse che separa l'Alta dalla Bassa Valle all'altezza di una linea obliqua che va da Valtournenche a Cogne, passa secondo i geografi la linea di confine fra la prevalenza della prima e della seconda tipologia. In Valle d'Aosta, gli "alpeggi a fontina" si caratterizzano in primo luogo per la loro altitudine (fino a 2800 m) e per la distanza dai centri abitati di fondovalle, condizione che crea anche le premesse per una loro gestione comunitaria e non individuale, dando vita alla pratica degli "alpeggi consortili" (cfr. *Ivi*: 63-64). Sarà interessante notare come questa linea obliqua (oltre a riproporre la separazione geologica fra la placca europea del Monte Bianco e quella africana della pianura piemontese, lungo il cosiddetto "massiccio Sesia-Lanzo") coincide con una suddivisione dialettologica: quella fra i *patois* dell'Alta Valle ad ovest, più uniformi ed orientati verso il retroterra francoprovenzale d'Oltralpe, e della Bassa Valle ad est, più variegati e dotati di caratteri di transizione verso il francoprovenzale "cisalpino" e verso il piemontese (cfr. BENEDETTO MAS/RAIMONDI 2025).

4. *Il lessico della transumanza e della monticazione nel francoprovenzale valdostano*

Questo inquadramento geografico e antropologico delle pratiche collegate alla transumanza e alla monticazione in Valle d'Aosta ci introduce all'esame lessicale di alcuni settori del lessico francoprovenzale dell'area in relazione con questo importante ambito del suo ecosistema. Le fonti dei dati che forniremo sono in primo luogo i materiali dell'*Atlas des Patois Valdôtains* (APV), inediti per la parte relativa, che presenta una serie di domande interessanti perché espressamente dedicate alla transumanza, anche in connessione con l'alpeggio⁷. Ad esse aggiungeremo informazioni provenienti dal *Dictionnaire de patois valdôtain* di Aimé Chenal e Raymond Vautherin (cfr. CHENAL/VAUTHERIN 1997), dal già citato articolo di Marco AIME (2001), dall'approfondita monografia sul tema dell'alpeggio di Alexis BÉTEMPS (2009), infine, per la parte relativa alla toponomastica, dall'*Enquête Toponymique* condotta sempre dal BREL a partire dalla metà degli anni Ottanta (cfr. ETVdA)⁸.

4.1. *La transumanza orizzontale (e ovina)*

Della limitatezza (e anche della residualità, sul piano diacronico) delle pratiche di transumanza orizzontale, collegata essenzialmente all'allevamento ovino e al rapporto con il Piemonte, si è già detto. La residualità è in un certo senso confermata anche sul piano lessicale, almeno nei dati APV.

⁷ Le domande che richiameremo si trovano principalmente alle pp. 68 e 77 del questionario APV. I materiali inediti dell'atlante (di cui è stato finora pubblicato solamente un primo volume, dedicato alla filiera del latte; cfr. FAVRE/RAIMONDI 2020, cui si rimanda anche per la storia dell'impresa geolinguistica, avviata più di 50 anni or sono) sono depositati in formato elettronico presso la sede del *Bureau Régional pour l'Ethnologie et la Linguistique* (BREL), servizio della Regione Autonoma deputato alla tutela del francoprovenzale, ad Aosta (via Croce di Città, 16).

⁸ L'inchiesta è stata condotta in modo capillare su tutti e 74 i comuni valdostani, producendo un archivio digitale di circa 77.000 toponimi consultabile presso la sede del BREL e, al momento attuale, la pubblicazione di quattro volumi monografici sui comuni di Hône, Arnad, Lillianes e Valgrisenche. Sul progetto, cfr. FAVRE 2007 e il sito www.patoisvda.org/it/inchiesta-toponomastica-in-valle-d-aosta/. Su questo patrimonio documentario si è appoggiato il progetto "DE-TOURS", linea di ricerca interna alle azioni promosse dal più ampio progetto NODES - *Nord Ovest Digitale e Sostenibile*, sviluppata dal sottoscritto e da Aline Pons per l'Università della Valle d'Aosta con la finalità di raccordare la ricerca toponomastica alla valorizzazione turistica della Bassa Valle d'Aosta attraverso lo strumento della costruzione di "itinerari toponomastici" (cfr. PONS/RAIMONDI: *In stampa*).

Una delle nozioni tipiche dell'ambito, ovvero le 'piste per la transumanza ovina' (spostandoci in ambito italo-romanzo diremmo i *tratturi*) è infatti tradotta nei dati APV (068.07.A *les grandes pistes à moutons*, 068.07.B *les petites pistes [à moutons]*) con denominazioni generiche che afferiscono alla nozione di 'sentiero' (*senté*: Rhêmes, Sarre; *viòn* 'sentiero', cfr. CHENAL/VAUTHERIN 1997, s.v.: Emarèse e Valtournenche) o 'cammino' (*tsemeùn*: ancora Rhêmes, Saint-Oyen, Valsavarenche; *tcheumìn* Fénis), la riproposizione in qualità di prestiti dai corrispettivi francesi o italiani, a volte evidenti anche dal punto di vista fonetico, dei tipi fr. *piste*/it. *pista* (nuovamente Rhêmes, che aggiunge anche *trassa* < fr. *tracé*/it *traccia*, Sarre, Valsavarenche), o ancora con metafore geomorfologiche forse estemporanee e puramente descrittive (Quart *lé ressello* 'ripiani, sbalzi', Fénis *lé rèie* 'solchi'; cfr. CHENAL/VAUTHERIN 1997, *resseillon* e *reya*).

Solo in Bassa Valle, e in particolare proprio a Champorcher, che abbiamo già visto rappresentare storicamente il polo elettivo della transumanza dal Piemonte, si affaccia un tipo lessicale specifico e atteso (*draire*), che ci riporta alla voce galloromanza (soprattutto provenzale alpina, ma anche francoprovenzale) *draya*, ricondotta dal FEW (XIII: 175-176; e cfr. il fr. reg. *draille*) al deverbale **tra-gulam*, da un supposto *TRAGŪLARE, intensivo di *trahere*.

Un altro ambito lessicale interessante connesso alla transumanza ovina è quello relativo alle denominazioni per il 'pastore transumante' (APV 077.06.B *les bergers transhumants*). La denominazione è in tutta la Valle d'Aosta sempre distinta dal 'pastore' per antonomasia, che è il pastore di mucche (*berdzé/berdjé*), segno anche di una diversa collocazione sulla scala sociale delle due professioni. Laddove infatti il secondo è anche proprietario del *tropé* (la 'mandria'), il pastore di pecore è più un 'guardiano', per giunta di un animale meno "nobile" come la pecora. Come nota BÉTEMPS (2009: 154) «lo status del *féyàn* era ancora inferiore a quello, già molto svalutato, del *modzon-é* [giovane pastore di *modzon* 'vitelli']».

Ecco allora che alla denominazione più diffusa nelle varietà dell'Alta Valle, il tipo *féiàn* (derivato di *fèia* 'pecora' < lat. (ŌVIS) FĒTAM), fanno riscontro altre denominazioni che quasi sempre (a parte Champorcher e Oyace: *berdzi di fèye*) prescindono dalla base galloromanza *VERVICARIUS (alla base del fr. *berger* ma anche naturalmente del lessema *patois*) per adottare sinonimi come *pastour* (< lat. PASTŌREM: soprattutto in Bassa Valle, ad Ayas, Emarèse e Valtournenche, ma anche, più ad ovest, Rhêmes e Saint-Oyen; *pastour trémiòn*, cioè 'transumante' a Gaby), *pigouréi* (< lat. *PECŌRĀRĪUM: Cogne; *pigolé* ad Arnad) o *moouteri* (< *MŪLTŌNĀRĪUM: La Salle, nell'evoluzione fonetica tipica dei *patois* dell'alto versante destro della Dora, che comprende la rotacizzazione di /n/ intervocalico)⁹.

⁹ CHENAL/VAUTHERIN (1997) censiscono anche il tipo *coloché* 'pastore di pecore, di capre', attestato pure nel FEW (XXII/2, 61 fra gli etimi sconosciuti e glossato con più precisione «celui

È inoltre interessante notare la persistenza, ancora all'epoca delle inchieste APV (anni Settanta del Novecento), della connessione della transumanza ovina con il Piemonte, come si nota nei determinanti usati (Quart: *fèiàn di Bièlèiz*, Valtournenche: *pastour bièlèiz*) o nei commenti proposti (Cogne: «Ils viennent du Piémont»), che rimandano soprattutto al Biellese, territorio in comunicazione diretta con la Bassa Valle d'Aosta attraverso il Colle della Barma.

4.2. La monticazione e l'alpeggio

Venendo ora alla monticazione, che abbiamo visto essere la pratica di movimentazione del bestiame prevalente nel contesto valdostano, noteremo innanzitutto come essa produca nei *patois* valdostani un lessico molto stabile, probabilmente proprio in virtù della sua progressiva dominanza e forse anche in conseguenza di un modello linguistico che appare decisamente orientato verso la Galloromania. I referenti di cui abbiamo parlato prima nella descrizione geantropologica della monticazione, come 'alpeggio' (come termine generale per 'pascolo in altura e edifici collegati', ma anche in un senso specifico collegato alla maggiore altitudine), 'maggengo' ('pascolo e insediamento di mezza costa') o 'tramuto' ('alpeggio temporaneo in altura'), sono infatti piuttosto univocamente identificati in diatopia, fatta salva naturalmente la variazione fonetica.

Per 'alpeggio' (recensito in APV 068.01.A *un alpage (gén)*), al tipo *montagne*, corrispondente al passaggio metonimico da 'montagna' ad 'alpeggio' affermatosi anche nel francese regionale (Savoia e Svizzera; cfr. TLFi) e diffuso uniformemente su tutto il territorio, si affianca qua e là il sinonimo *alpadzo* (Fénis)/*alpadjo* (Gaby), esito francoprovenzale dell'altro tipo presente in francese, *alpage* (der. di *alper* 'conduire le bétail dans les pâturages de montagne pour y passer l'été', verbo anch'esso proprio del fr. regionale svizzero; cfr. TLFi), più che dell'it. *alpeggio* (der. per conversione da *alpeggiare*; cfr. DELI). Alla stessa radice etimologica (sulla quale torneremo in seguito) deve essere ricondotto anche l'altro tipo concorrente *ârp*, che ad Ayas indica più specificamente l'alpeggio privo di edifici (cfr. APV 004.09.A *un alpage*), localizzato nei dati APV in un'area della Bassa Valle che comprende la Valle di Ayas e le propaggini di questa che si affacciano sul medio versante della Dora (Emarèse).

Il concetto di 'maggengo' (cfr. APV 068.01.B *un alpage de mai*) è reso quasi dappertutto con il già citato tipo *maièn*, in continuità (come si è già detto) con il

qui garde le troupeau de chèvres, de brebis des gens du quartier»), in relazione con *coloche* 'troupeau de brebis, de chèvres'. Una sorta di 'guardiano', dunque, nuovamente in senso svalutativo rispetto al *berdzé*.

fr. regionale di Svizzera¹⁰. In alcuni punti fanno la loro comparsa anche diminutivi di *montagne* (Ayas: *montagnòn*; La Thuile, Arnad: *muntagnetta*), che qualificano il maggengo come una sorta di alpeggio “di rango inferiore” rispetto a quelli in altura¹¹. Ad Ayas, accanto al già citato diminutivo, viene proposto per il maggengo anche *lo piè* ‘il piede (dell’alpeggio)’, evidentemente nel quadro di una considerazione della monticazione come un processo unico di spostamento in altura del bestiame, all’interno del quale il maggengo è il primo passo.

La nozione di ‘tramuto’ non è invece indagata direttamente dal Questionario APV, ma la sollecitazione proposta dalla domanda 068.01.C *un alpage d’été* induce diversi informatori a differenziare la risposta rispetto al concetto generale di ‘alpeggio’ richiesto poco prima per la 01.A. Nelle sue varianti fonetiche (Ayas: *tramai*, Cogne: *tramouaill*, Gaby *tramuèill*, La Thuile *tramuèi*), il tipo *tramàill* (Sarre, Saint-Oyen e Champorcher) viene pertanto proposto in località tanto dell’Alta come della Bassa Valle e qualificato esplicitamente come «uno dei piani dell’alpeggio» (Cogne, La Thuile) o comunque messo in relazione enumerativa con altre parti del “sistema alpeggio” (Sarre, Saint-Oyen)¹².

Le relazioni tassonomiche fra queste tre nozioni sono in effetti piuttosto complesse e concorrono a definire l’organizzazione interna allo spazio complessivo dell’alpeggio, generalmente strutturato sulla base di una ripartizione verticale e “per piani”. A Gaby, all’imbocco della Valle del Lys nella Bassa Valle, l’alpeggio

¹⁰ Cfr. CHENAL/VAUTHERIN (1997), *mayen*, che sottolineano la sua natura “privata” e notano che «le mayen, à proprement parler, est une habitation de passage où l’on ne reste qu’au printemps et en automne; c’est la transition entre le village et l’alpage». Il richiamo all’uso autunnale è ricordato anche a Quart. Ad Arnad, la forma attestata *mouaièn* deriva probabilmente da interferenza di *maièn* col fr. *moyen* (< lat. MĒDIĀNUM), motivata semanticamente dal suo carattere di “stazione mediana” nel ciclo generale della monticazione.

¹¹ Il punto APV di Emarèse propone *montanetta* anche come denominazione generale per l’alpeggio, ma è probabilmente un errore di focalizzazione nella risposta, dato che in APV 004.09.A *un alpage* compare regolarmente *montagna*. Anche CHENAL/VAUTHERIN (1997) confermano per *montanetta* il significato di ‘maggengo’.

¹² Il lessema sta in relazione derivativa col verbo *tramà* (Bassa Valle), *tramé/tramoué* (Alta Valle) ‘spostare’ < lat. TRANSMŪTĀRE (cfr. CHENAL/VAUTHERIN 1997, *tramoué*). Il tipo *tramouail* è glossato dal FEW (XIII/2: 214) come «haut pâturage de montagne où les vaches vont habiter peu de temps», anche come «section, station d’alpage» in CHENAL/VAUTHERIN (1997, *tramouail/tramail*). A La Salle, la nozione di ‘alpeggio estivo’ richiesta da APV 68.01.C è resa con *montagne a groué* ‘alpeggio da *gruyère*’, denominazione che ripropone la dicotomia funzionale evidenziata in precedenza (cfr. Nota 6). Si noterà infine che il tipo *manda* ‘stazione d’alpeggio’ (cfr. Ivi 1997, variante di *muanda*, *mianda* < *MŪTANDA, da cfr. con l’occitano alpino *muando* ‘alpeggio transitorio per le greggi’; cfr. FEW VI/3: 287), possibile sinonimo di *tramail*, non è menzionato dagli informatori APV e si riscontra solo come residuo toponimico (cfr. Nota 15).

è ad esempio organizzato su tre piani e denominato attraverso una metafora parzialmente antropomorfica (cfr. APV 004.09.A e 068.01.C): un *preumi* ('primo') *trémuaill*, la parte bassa detta anche *lou pi (de la mountagna)* 'il piede dell'alpeggio', denominazione che invece ad Ayas è abbinata al concetto di 'maggengo' (v. sopra); una parte mediana e principale (il *trémuaill* propriamente detto); un *derrér* ('ultimo') *trémuaill*, detto anche *la tehta* 'la testa' o *lou cappel* 'il cappello', dove vi sono solamente pascoli senza edifici. Un'altra tripartizione è proposta anche a Quart e Sarre, nell'area centrale intorno alla Conca di Aosta, dove la parte bassa dell'alpeggio prende il nome di *ignarpa/égnarpa* (Sarre: anche *lo bâs*: «è il posto in basso, il più bello, il più grosso»); quella centrale è *lo tramaille* a Sarre, *lo tsòlèk* a Quart, dove si trova l'edificio principale circondato anch'esso di pascoli¹³; quella in alto è *la tsâ*, sezione d'alpeggio sovente priva di edifici e ospitante pascoli collettivi e non sottoposti a falciatura (cfr. CHENAL/VAUTHERIN 1997, *tsa*), che veniva raggiunta quando si esauriva l'erba delle sezioni inferiori¹⁴.

4.3. Il lessico d'alpeggio e la toponomastica

Molti di questi lessemi comuni finiscono per lasciare tracce, sul filo del tempo, anche nella toponomastica delle "terre alte" valdostane. Lo attestano tanto le informazioni che emergono dallo spoglio della domanda con cui l'*Atlas des Patois Valdôtains* indaga il tema (APV 070.05.A *toponymie des alpages*), quanto le voci

¹³ Cfr. Quart, APV 068.01.A: *lo prò l'è atòr, lo tsòlèk i mètèn* 'il prato è attorno, lo *tsòlèk* in mezzo'; Sarre, APV 68.01.C: *après peucon l'erba di tramaille* 'dopo [l'*ignarpa*] mangiano l'erba dei *tramaille*'. Il tipo *tsaleque* indica specificamente in *patois* i «pâturages situés sous les habitations d'une section d'alpage» (cfr. CHENAL/VAUTHERIN 1997: s.v.), particolarmente fertili per la vicinanza delle stalle. Contrariamente a quanto riporta il dizionario valdostano («Ce mot là [...] vient du patois *tsaoula* ['traccia di passo']»), si tratta però di un'estensione metonimica: dal nome originario della 'casa d'alpeggio', che è semplicemente il medesimo tipo del fr. *chalet*, ai prati circostanti. Il tipo *chalet* è attestato fin dal Medioevo come 'abitazione del personale d'alpeggio' nel francese di Svizzera, nella forma latinizzata *chaletus* ed è riconducibile alla base preindoeuropea *CALA 'riparo in montagna' (cfr. TLFi, *chalet*). In Bassa Valle (Ayas, Emarèse), l'edificio è normalmente *la tchavan-na*, coetimologico con l'it. *capanna* e il fr. *cabane* (di origine meridionale), da una base anch'essa prelatina (cfr. TLFi, *cabane*).

¹⁴ Cfr. Quart: «i pascoli più alti»; Sarre: *après van a la tsâ* 'dopo [lo *tramaille*] vanno alla *tsâ*'. Il termine è proposto anche a Saint-Oyen in opposizione a *tramaille*, come parte dell'alpeggio estivo (cfr. APV 068.01.C). *Tsâ* è la forma francoprovenzale del tipo lessicale galloromanzo attestato anche nell'occ. *ciauma* 'luogo per il riposo meridiano delle vacche', dal lat. tardo **cauma* 'calma di vento' (da cui anche l'it. *calma*), adattamento del gr. *kauma* 'vampa di calore' (cfr. FEW II: 538-540).

che CHENAL/VAUTHERIN (1997) dedicano ai lessemi più interessanti (perché meno “trasparenti”) fra quelli che abbiamo citato nella parte precedente (in particolare *arp*, *tsa* e *tsaleque*), quanto i materiali dell’*Enquête Toponymique* del BREL (cfr. ETVdA).

Nei dati ETVdA, le *montagne* (Arnad, Issogne, Bard; e le *montagnette*: Champdepraz), i *maièn* (Arnad, [lo Pra] *Maièn*), i *tramaill* (Challand-Sain-Victor, *Tramouèi*; Montjovet, [lo Greup] *de Tramouèn*; Challand-Sain-Anselme, *Tramouài*; Champdepraz, *Tramài*) e gli *tsalèc* (Champorcher, *Tsâlèquie*; Challand-Sain-Victor, *Tchalèhc*; Donnas, *Lo Tsalèh*; Verrès, *Tsalehtén*) costellano con grande frequenza (e in maniera trasparente per gli informatori, che ne individuano correttamente il significato) il paesaggio valdostano della Bassa Valle. Ma, per quanto riguarda l’ultimo tipo lessicale, ad esso saranno anche da ricondurre toponimi meno trasparenti (debitamente censiti da CHENAL/VAUTHERIN 1997, *tsaléque*, sulla scorta degli studi di Joseph-Marie HENRY 1964-1966), come *Les Challes* (Ollomont), *Challeby* (Saint-Barthélemy: ‘*le challe* di By’, frazione comunale), *Tchalàsc* (Fontainemore), *Challerèt* (Champorcher) o *Sallerèt* (Cogne), costruiti a partire da una forma non suffissata differente dal tipo transalpino *chalet* (+ lat. *-ĪTTŪ), che testimonia l’endemicità della base prelatina *CALA anche in Valle d’Aosta.

Analogamente, se il tipo *tsâ* ‘stazione più alta dell’alpeggio’ non offre riscontri nei dati ETVdA, in CHENAL/VAUTHERIN (1997, *tsa*) viene censito, in particolare per la Valpelline, l’utilizzo diffuso in microtoponomastica della forma *Chaz* (*Chaz Longue*, *Chaz Sèche*, *Chaz Plane*), nonché l’esistenza di diminutivi come *Charmette* o *Charmille*, nei quali si intravede con maggior evidenza la base originaria *CALMA (in forma rotacizzata **carma*) da cui il termine comune deriva.

Anche per il tipo *arp* ‘alpeggio (gen.)’ sono molti i microtoponimi trasparenti registrati da ETVdA per la Bassa Valle, nella forma base (Champdepraz: [lo *Tramai de*] *l’Arp*; Challand-Sain-Anselme: [lo *Pra de*] *l’Arpa*, dove *arpa* è però piuttosto ‘la salita in alpeggio’) ma più spesso in forme diminutive (con -ETTA: Champdepraz [lo *Crehtòn de*] *l’Arpetta*, Arnad [lo *Valei de*] *l’Arpetta*, Issogne *l’Arpetta*; -ĪTTU: Lillianes *l’Arpit*; -ĪLIA: Emarèse [lo *Pian de*] *Arpèie*, Fontainemore *Lli Arpie*, Lillianes *l’Arpie*). Sono però molti di più i toponimi correlati a questo tipo in cui, per ragioni di evoluzione fonetica, la forma parlata si è distaccata dalla base etimologica, perdendo trasparenza, come annotano ancora CHENAL/VAUTHERIN (1997, *arp*). In molti microtoponimi in altura, componenti come *Ar-* o, con agglutinazione dell’articolo, *Lar-* (o addirittura *La-* secondo HENRY 1964-1966), nasconderebbero infatti il tipo *arp*¹⁵, mentre in altre sub-aree dialettali, la forma fonetica assunta dal tipo è *Ors/Or*, oppure *Laures*¹⁶.

¹⁵ *Arnouva* ‘arp nuova’, Courmayeur; *Larvieille* ‘arp vecchia’, oggi *Arp Vieille*, Valgrisenche; *Lardamoun*, oggi *Arp Damon*, Pré-Saint-Didier. Per *La-*, HENRY (1964-1966) fa riferimento a *La*

5. Per concludere: la monticazione fra paesaggio geografico e paesaggio socio-antropologico

La pratica della transumanza, in particolare nella specifica forma della “monticazione” che essa ha assunto all’interno dell’ecosistema della montagna valdostana, ha indubbiamente lasciato tracce consistenti nel lessico delle sue varietà francoprovenzali, che, come si è visto, emergono anche nel suo paesaggio geografico sotto forma di segni toponomastici che ne costellano il territorio. Un caso emblematico di questo impatto è forse ravvisabile nella pervasività culturale di un tipo lessicale che abbiamo più volte evocato, e cioè di *arp* ‘alpeggio’, voce che affonda le sue radici molto indietro nella storia, come residuo di uno strato etimologico secondo alcuni prelatino e, secondo altri, addirittura preindoeuropeo, e che si ricollega al nome stesso (*Alpes*) con cui, comunque sia, i Latini impararono a chiamare la barriera montuosa che cinge la Pianura Padana.

A dispetto del suo uso diatopicamente circoscritto (come si è visto sopra) nel senso di ‘alpeggio’, ma in consonanza invece con la sua diffusione come relitto toponomastico, da *arp* derivano infatti nei *patois* valdostani una serie di termini del lessico comune (cfr. CHENAL/VAUTHERIN 1997: ss.vv.) collegati alla transumanza come la coppia di verbi *arpé* o *inarpé/désarpé* ‘condurre/condurre via la mandria all’alpeggio’; i deverbali *arpa* ‘monticazione’ e *arpà* ‘mandria d’alpeggio’; infine, il nome agentivo *arpian*, che identifica chi svolge il suo lavoro in alpeggio (il ‘montanaro’ o, più propriamente, il ‘malgaro’)¹⁷. Dai verbi (o direttamente da *arpa*), si consolidano poi nel lessico del *patois* la coppia opposta di

Nouva ‘l’*arp* nuova’ (Gressan), *Lagobin* ‘l’*arp* Gobin’ (non localizzata) e *La Manda* (vari alpeggi: Pontboset, Valtournenche, Brusson, Hône), ma la presenza di *arp* in questi casi, e soprattutto nell’ultimo, è piuttosto incerta: il già citato tipo *manda* ‘stazione d’alpeggio’ (cfr. Nota 12) appare infatti già sufficientemente autonomo come elemento toponimico, senza bisogno di essere accostato a *arp* in funzione di determinante.

¹⁶ *Tramail des Ors*, La Salle; *Lor du Seigneur*, *Lor des Fià* (cfr. HENRY 1964-1966), Avise; *Les Or Dessu/Désot*, Cogne; *Entrelor* (nome di un vallone e del torrente che vi scorre) ‘fra le *or*’ e *Orvieille* ‘l’*arp* vecchia’, Valsavarenche; *Les Laures*, vallone posto fra Brissogne e Saint-Marcel, sul versante est del Monte Emilius.

¹⁷ Un ulteriore segno della pervasività della monticazione nel contesto culturale valdostano è la costruzione di un altro sottoinsieme lessicale molto strutturato: quello della cosiddetta “gerarchia d’alpeggio” (esplorata da un’apposita domanda in APV 069.04.A *hiérarchie des gens dans un alpage*; cfr. anche AIME 2001 e BÉTEMPS 2009), ossia i nomi che venivano attribuiti ai diversi ruoli ricoperti dagli *arpian* nel quadro delle attività d’alpeggio, con particolare riguardo naturalmente all’articolazione del processo produttivo dei formaggi. Accanto al *patròn* o *mètre* ‘il proprietario d’alpeggio’, emergono così figure di primo piano come quella del *fruté* ‘casaro’ e del ‘primo pastore’ (*premi*, *devàn* o *mètre berdzé*, che decideva giornalmente l’indirizzamento delle vacche verso i diversi stadi dell’alpeggio ed era responsabile della mungitura) e figure intermedie con mansioni generiche di cura agli animali o di aiuto al casaro (*lo sécon berdzé* ‘il secondo pastore’,

sostantivi *inarpa/désarpa* ‘salita/discesa delle mandrie all’alpeggio’, momenti che, nella tradizione valdostana in particolare, danno corpo a pratiche di “ritualità stagionali” che, come si è visto, affondano le loro radici addirittura nella preistoria. Le manifestazioni spesso imponenti che, per quanto riguarda in particolare la *désarpa*, costellano tutta la regione nel periodo che va dalla fine di settembre all’inizio di ottobre (cfr. il sito www.lovevda.it/it/enogastronomia/eventi/desarpa) possono a buon titolo costituire un esempio di come la monticazione rappresenti ancora oggi un elemento portante del “paesaggio socio-antropologico” della Valle d’Aosta.

Spingendoci oltre, potremmo addirittura riconoscere oggi nel lessema *arp* ‘alpeggio’, che condensa in sé l’intero mondo della transumanza, la più riconoscibile marca identitaria e linguistica del territorio e della cultura valdostana. Nel contesto politico movimentista degli anni Settanta, esso è stato infatti addirittura assunto come bandiera della complessiva “identità francoprovenzale”, a seguito della proposta nel 1979 da parte del valdostano Joseph Henriet di identificare tutto il variegato gruppo linguistico galloromanzo posto a cavallo del confine franco-italo-svizzero con il glottonimo *arpitano* (neologismo creato a partire da *arp* e *arpian*) in sostituzione del tradizionale *franco-provenzale* (poi *franco-provenzale*), proposto come è noto da Graziadio Isaia ASCOLI (1878 [1874]), avvertito come poco soddisfacente in termini identitari (cfr. BICHURINA 2016).

Al di là di una certa sua “abusività ontologica”, dato che l’estensione in Francia del francoprovenzale copre territori che non sono affatto alpini, come il Lionese, il neologismo ha riscosso nei fatti un notevole successo (perlomeno fuori dall’ambito della dialettologia italiana, dove incontra ancora parecchie riserve). Chi volesse oggi documentarsi sul francoprovenzale, scoprirebbe infatti che uno dei maggiori siti di riferimento per le lingue minoritarie, e cioè *Ethnologue* (<https://www.ethnologue.com/language/frp/>), ha accolto proprio *arpitan* (che potremmo glossare come ‘lingua degli alpeggi’ e, quindi, della monticazione) come nome preferenziale per questa varietà linguistica. Si tratta naturalmente di una ricostruzione eminentemente culturale e quindi “artificiale”, ma è tuttavia vero che in questo glottonimo riemerge una accattivante saldatura fra il piano del linguaggio e quello antropologico; un binomio che, in chiave di “marketing identitario”, pare funzionare sempre.

lo valèt ‘il servitore’ e *lo sedjé* < SUBIËCTUM) o specifiche, quali l’irrigazione dei pascoli (*l’éviaou* < *éva* ‘acqua’; cfr. AIME 2001: 64) o la salatura e stagionatura delle fontine (*lo saillaou* ‘salatore’). Il panorama umano è inoltre completato dalla menzione di figure che raccontano anche della “funzione sociale” svolta dall’istituto dell’alpeggio, la quale includeva la presa in carico per la stagione estiva dei bambini (*lo tchitte* ‘il piccolo’ a La Thuile, il *lapabourra* cioè il ‘lecca-schiuma’ a Rhêmes) e finanche dei disabili del villaggio (i *matassòt* gli ‘stupidotti’), cui venivano affidati compiti semplici come portare col secchio l’acqua per le vacche.

Bibliografia

- AIME M. (2001), *Alpeggi a fontina, alpeggi a toma: tra Valle d'Aosta e Alpi Marittime*, in «La Ricerca Folklorica», 43, pp. 63-70 (Num. monografico: *L'alpeggio e il mercato*).
- ALLOVIO S. (2001), *L'imporsi della Fontina in Valle d'Aosta fra alpeggi e strategie di mercato*, in «La Ricerca Folklorica», 43, pp. 45-54 (Num. monografico: *L'alpeggio e il mercato*).
- APV = *Atlas des Patois Valdôtains*, archivio digitale, Bureau Régional pour l'Ethnologie et la Linguistique/RAVdA, Aosta.
- APV/1 = FAVRE S./RAIMONDI G. (dir.) (2020), *Atlas des Patois Valdôtains. 1: Le lait et les activités laitières*, Aosta, Le Château.
- ASCOLI G.I. (1878 [1874]), *Schizzi Franco-Provenzali*, in «Archivio glottologico italiano», 3, pp. 61-120.
- BENEDETTO MAS P./RAIMONDI G. (2025), *Variabilità diatopica, costruzioni culturali, convergenza linguistica: per una ridefinizione del continuum dialettale della Valle d'Aosta*, in CERRUTI M. et al. (a cura di), *Continuo e discreto nelle scienze del linguaggio. Atti del LVI Congresso internazionale SLI (Torino, 14-16 settembre 2023)*, Milano, Officinaventuno, pp. 133-153.
- BAUDIN F. (1999), *Champorcher: la storia di una comunità dai suoi documenti*, Aosta, Arti grafiche Duc.
- BÉTEMPS A. (2009), *La vita negli alpeggi valdostani nella prima metà del Novecento. Con una appendice di magia, immaginario e superstizione negli alpeggi d'antan*, Scarmagno, Priuli&Verlucchi.
- BICHURINA N. (2016), *'Le francoprovençal' et 'la langue arpitanne': aux origines des divisions concurrentes de l'espace linguistique et sociopolitique*, in «Cahiers de l'ILSL», 49, pp. 125-144.
- CECCARELLI D. (2016), *Un modello di classificazione territoriale della Valle d'Aosta. Nota tecnica*, Aosta, Regione Autonoma Valle d'Aosta.
- CHENAL A./VAUTHERIN R. (1997), *Nouveau dictionnaire de patois valdôtain*, Aosta, Musumeci.
- CURDY Ph. (2007), *Prehistoric settlement in middle and high altitudes in the Upper Rhone Valley (Valais-Vaud, Switzerland): a summary of twenty years of research*, in «Preistoria Alpina», 42, pp. 99-108.
- DELFORNO G. (1981), *I formaggi tipici del Piemonte e della Valle d'Aosta*, Savigliano, EDA.
- DELI = CORTELAZZO M./ZOLLI P. (1999), *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Bologna, Zanichelli.
- ETVdA = *Enquête Toponymique en Vallée d'Aoste*, archivio digitale, Bureau Régional pour l'Ethnologie et la Linguistique/RAVdA, Aosta.
- FAVRE S. (2007), *Les noms de villages, hameaux et autres localités au Val d'Aoste: toponymes récurrents entre oralité et tradition écrite*, in «Nouvelles du Centre d'Etudes Francoprovençales René Willien», 55, pp. 20-32.
- FAVRE S./RAIMONDI G. (dir. 2020), *Atlas des Patois Valdôtains. 1: Le lait et les activités laitières*, Aosta, Le Château.

- FEDELE F. (1984), *Pian dei Morti: studio interdisciplinare di un alpeggio abbandonato di alta quota nel Parco del Gran Paradiso (1979)*, in «Rivista Piemontese di Storia Naturale», 5, pp. 243-250.
- FEW = VON WARTBURG W. (dir.), *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, Bonn/Bale, Schroeder/Zbinden, 1922-2002, online al sito <https://lecteur-few.atilf.fr/index.php/page/view>.
- GYR W. (1994), *Le val d'Anniviers: vie traditionnelle et culture matérielle basées sur le patois de Saint-Luc*, Basel/Tübingen, Francke.
- HENRY J.-M. (1964-1966), *Vieux noms patois de localités valdôtaines*, in «Noutro Dzen Patoué», 2, pp. 9-23; 3, pp. 31-42; 4, pp. 121-153.
- JANIN B. (1994), *Le Val d'Aoste. Tradition et renouveau*, Aosta, Musumeci.
- JANIN B. (2001), *Aménagement du territoire en Vallée d'Aoste: recherches géographiques (1960-2000)*, Aosta, Musumeci.
- MATHIOU F. (1991), *Le fromage fontine. Origine, commerce et fabrication*, [s.l.], [s.ed.].
- PONS A./RAIMONDI G. (in stampa), *Paesaggio culturale, escursionismo e toponomastica in Valle d'Aosta. Il progetto «DE-TOURS»*. In *Toponomastica alpina*, atti del convegno (San Pietro di Cadore/Seravella di Cesiomaggiore, BL, 28-30 settembre 2023), Udine, Società Filologica Friulana/Fondazione Giovanni Angelini.
- RAIMONDI G. (2012), *I nomi di persona nella Valle d'Aosta fra XIV e XVIII secolo*, Aosta, Le Château.
- RAIMONDI G. (2015), *La fontina. La tradizione dal cuore delle Alpi*, in ARCANGELI M. (a cura di), *Le 100 parole italiane del gusto*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino/Dante Alighieri, pp. 124-130.
- TLFi = *Trésor de la langue française informatisé*, ATILF/CNRS, online al sito <https://www.cnrtl.fr/portail/>.

FEDERICA CUGNO - FEDERICA CUSAN

Università degli Studi di Torino

federica.cugno@unito.it

federica.cusan@unito.it

*Il paesaggio culturale della transumanza
nel Piemonte montano tra termini geografici e nomi di luogo*

Abstract: Dialectal toponymy often represents one of the rare documentary sources for reconstructing phases of human settlement in natural spaces that are no longer reflected in the current landscape. This is particularly true in areas where transformations in the socio-economic system have led to the disappearance or significant reduction of activities that were once widespread and practiced, such as alpine farming and, consequently, transhumance. From this perspective, the article provides a detailed illustration of place names related to this activity, recorded in the communities in the Stura Valley included in the research project of the Atlante Toponomastico del Piemonte Montano (ATPM). Specifically, the first section presents the toponymic terms indicating alpine pastures, with their various semantic nuances, and the structures intended for the shelter of humans and animals. This is followed by toponymic references to the human element and sheep and goat grazing, concluding with terms identifying the roads and stations of transhumance. The data presented show that the descriptions of the places reflect a situation characterized by the progressive abandonment of the higher-altitude alpine settlements or their conversion into sites for seasonal grazing for a short period of the year. Additionally, there is a marked reduction in the use of more inconvenient pastures or their complete abandonment, leading to the disuse of a significant number of buildings, shelters, huts, and enclosures. However, the quantity and persistence of toponymic traces related to transhumance confirm the pastoral vocation of this valley. Here, the practice of vertical transhumance, though differing in its methods, acts as a link connecting the past and present of the highlands.

Keywords: oral toponymy; transhumance; Stura valley.

0. Introduzione

Secondo un filone di ricerca focalizzato sull'analisi e il funzionamento dei sistemi toponimici di tradizione orale, che conta ormai una nutrita serie di studi, i nomi di luogo riflettono i meccanismi, cognitivi e linguistici, con cui una comunità si appropria di un territorio, domesticandolo e modificandolo: la trasformazione materiale di un ambiente insediativo è sempre accompagnata da

un'operazione cognitiva di segmentazione, organizzazione e categorizzazione degli spazi che si esprime e si esplica sul piano linguistico in un sistema di nominazione pattuito tra i membri di una comunità e da essi condiviso.

Nominare lo spazio significa dunque classificarlo, riconoscendo e identificando i suoi aspetti morfologici, ma anche economici, sociali e culturali più significativi. In tale prospettiva la toponimia dialettale rappresenta spesso una delle rare fonti documentarie per ricomporre fasi di antropizzazione degli spazi naturali ormai prive di riscontri nel paesaggio attuale. Una situazione che si manifesta con evidenza nelle aree montane del Piemonte, segnate negli ultimi secoli da intense trasformazioni del sistema socio-economico che hanno profondamente inciso sulle modalità di relazione uomo-territorio, con la conseguente scomparsa di attività un tempo assai diffuse e praticate – come la coltura della canapa (cfr. RIVOIRA 2017) o la produzione del carbone vegetale (cfr. CUGNO 2019) –, o la sensibile diminuzione di altre, quali l'alpicoltura e, di conseguenza, la pratica della transumanza.

In questo contesto acquistano una particolare importanza documentaria le tracce toponimiche conservate nei repertori dell'*Atlante Toponomastico del Piemonte Montano* (ATPM), frutto di una quarantennale esplorazione sistematica e capillare dei comuni della montagna piemontese. Quella dell'ATPM è una raccolta sul campo condotta secondo una precisa prassi escussiva messa a punto dall'ideatore del progetto, Arturo Genre, allo scopo di corredare ogni singolo toponimo di un ventaglio di informazioni (significato attribuito dagli informatori, motivazione sottesa all'atto di nominazione, descrizione del referente geografico e delle sue eventuali trasformazioni, notizie accessorie correlate al referente geografico) che ne definiscono il quadro linguistico ed extra-linguistico e, nel contempo, consentono di restituire una visione d'insieme dell'intero sistema di denominazione di ogni singola comunità¹.

Una quota importante dei 94.175 toponimi attualmente stoccati nel database dell'ATPM proviene dalle inchieste svolte in Valle Stura, che risulta essere la valle più fittamente esplorata, come mostrano in primo luogo le dieci monografie già pubblicate, dedicate ai comuni di Gaiola (ATPM 1), Aisone (ATPM 2), Roccasparvera (ATPM 6), Demonte (ATPM 12), Rittana (ATPM 16), Valloriate (ATPM 19), Moiola (ATPM 26), Sambuco (ATPM 29), Borgo San Dalmazzo (ATPM 53), Argentera (ATPM 60), Pietraporzio (ATPM 64), a cui si possono

¹ Per un quadro sintetico del Progetto si rinvia al sito <http://www.atpmtoponimi.it>, a CUSAN (2016), CUGNO (2018) e CUSAN (2023). Per approfondimenti su singoli aspetti relativi alla metodologia si vedano RIVOIRA (2013), CUSAN/RIVOIRA (2015), CUSAN/RIVORA (2016) e GHIA (2017).

aggiungere quella di Pietraporzio, in preparazione, e le indagini di Vignolo e Vinadio, la prima conclusa (con la registrazione di 513 toponimi), la seconda ancora in corso. Risultati per i quali dobbiamo ringraziare in primis Stefano Martini, prezioso collaboratore dell'ATPM sin dai suoi esordi, e poi l'Unione Montana Valle Stura, attenta ancora oggi alla questione della documentazione della toponimia tradizionale e capace di sostenere le giuste condizioni per la creazione di un esperto e dinamico gruppo di lavoro.

La promettente consistenza di dati relativi alla Valle Stura (8866 toponimi) e la loro distribuzione lungo l'intero solco vallivo qualificano quest'area come punto di osservazione privilegiato per osservare in che misura la pratica della transumanza abbia lasciato traccia di sé nel paesaggio toponimico locale.

1. *L'alpeggio*

Attualmente in Piemonte sono oltre 1000 gli alpeggi attivi che occupano una superficie di circa 190 mila ettari di pascoli montani, in continua regressione per l'avanzata del bosco. Ogni anno la monticazione in queste aree interessa quasi 200 mila capi, tra bovini e ovicaprini. L'importanza di tale pratica e la sua persistenza nel tempo sono confermate da questi numeri e ribadite dalle altrettanto numerose attestazioni toponimiche che identificano i luoghi legati, almeno in origine, al mondo pastorale.

Dal punto di vista linguistico con il termine di 'alpeggio' in Piemonte generalmente si identificano non tanto gli edifici (baite, stalle, locali per la lavorazione del latte e la trasformazione dei prodotti caseari) quanto piuttosto l'insieme dei pascoli, la 'montagna'². La 'montagna' è il referente morfologico di un ventaglio di tipi toponimici assai diversificati, di cui vogliamo osservare la distribuzione areale e, in particolare, l'articolazione semantica. Del resto, come osservato in CUSAN (2013), tali voci non presentano particolari difficoltà di ricostruzione etimologica, è piuttosto l'interpretazione del loro significato ad essere complicata, ovvero l'individuazione degli originali referenti, operazione resa ancor più complessa dai mutamenti che sono intervenuti nelle strutture d'alpeggio, nei loro accessi e nelle destinazioni d'uso degli spazi di pertinenza.

Anche limitando le nostre osservazioni alla toponimia della Valle Stura, la varietà onomasiologica e semasiologica delle voci indicanti l'alpeggio emerge con tutta evidenza³.

² Cfr. anche § 2 nel contributo di CROSETTI presente nella sezione 1 di questo volume [Ndc].

³ I toponimi sono citati secondo il sistema di trascrizione messo a punto da GENRE (1978, 1980) per la raccolta dei toponimi nelle zone di parlata occitana, con l'eccezione delle forme registrate a

A Demonte incontriamo il tipo *jas*⁴, testimoniato da 12 occorrenze toponimiche che rivelano un'ambivalenza di referenti: alla voce è genericamente attribuito il significato di 'alpe' / 'alpeggio', con riferimento a quella porzione di montagna, al di sopra del limite altimetrico di colture e boschi, caratterizzata da pascoli ai quali vengono condotti gli animali durante i mesi estivi; in alcuni casi la designazione toponimica estende il proprio significato fino a indicare anche i fabbricati destinati al ricovero di uomini e bestie o alle diverse attività produttive. Questa seconda accezione accompagna le attestazioni toponimiche raccolte a Sambuco, dove *jas* ricorre in prevalenza per identificare località contraddistinte dalla presenza di recinti per il bestiame (*i parc*) e di costruzioni per il ricovero dei bovini (dette *trunas*); in un solo caso si parla di 'meriggiaio', ovvero di quella parte in ombra del pascolo dove il bestiame trascorre le ore più calde (v. oltre). Le attestazioni toponimiche di Pietraporzio (14) si riferiscono nella quasi totalità a un'area per racchiudere le greggi recintata da un muretto in pietra. Ad Argentera e a Vinadio il significato attribuito rispettivamente alle 7 e alle 11 testimonianze toponimiche riscontrate è 'ricovero notturno', con riferimento ad aree pascolive riservate al riposo notturno degli animali (greggi o mandrie) al pascolo. Ad Aisone le 13 attestazioni di *jas* hanno il significato di 'meriggiaio', ad eccezione di *lou Jas dai Titéli* tradotto "la baita dei *Titéli*", che identifica un pianoro usato per l'alpeggio dalla famiglia *Titéli*⁵. Scendendo verso le località di bassa valle, come è lecito attendersi, le attestazioni toponimiche di *jas* si fanno più rade: ne troviamo una testimonianza a Valloriate, *ël Jas* "il giaciglio", che si riferisce a un luogo ora adibito a pascolo, ma anticamente zona di pernottamento per le pecore e le capre, in un avvallamento ben riparato, non esposto ai venti; a Moiola, Gaiola, Rittana, Roccasparvera non si rilevano attestazioni. Fuori dalla Valle Stura *jas* gode di un'ampia diffusione, oltre che nel lessico (cfr. AIS c. 1169), anche nella toponimia delle altre valli piemontesi, così come nelle aree alpine della Francia e della Svizzera Romanda (cfr. BESSAT/GERMI 2004: 174-178).

Più sporadiche in Valle Stura risultano essere, invece, le attestazioni del tipo *alpe*⁶, maggioritario lungo tutto l'arco alpino, nelle forme *alp/arp*, ma con un

Borgo San Dalmazzo, rese con la grafia impiegata nelle aree di parlata piemontese. I due sistemi sono consultabili al seguente link: www.atpmtoponimi.it/atlante/la-ricerca/metodologia-d-inchiesta.html.

⁴ La voce *jas* continua il basso lat. *JACIUM 'giaciglio di un animale', 'luogo dove ci si sdraia' < lat. IACERE 'giacere' (REW: 4566; FEW, V: 6a).

⁵ Nella parlata locale il termine *jas* è usato anche con il significato di 'lettiera degli animali nella stalla', 'raspate degli animali selvatici' e 'placenta degli animali espulsa dopo il parto' (cfr. CELAURO 2025: s.v.).

⁶ Come è noto, per quanto riguarda il profilo etimologico della voce *alpe*, prevale l'incertezza.

progressivo diradamento verso sud dove incontra la resistenza del tipo *jas*: *l'Arpét* “il piccolo alpeggio” di Pietraporzio individua sia la cima denominata ufficialmente Monte Arpetto, sia la cresta che si estende verso nord; *l'Arp* “l'alpe” di Rittana identifica una cima pascoliva al confine con il comune di Monterosso Grana; a Sambuco *l'Arpét dal Valounét* “l'alpe (dim.) del *Valounét*” è una denominazione che si riferisce sia alla vetta del monte (2126 m) sia all'alpeggio sottostante (1800 m), mentre *l'Arpét de la Picouniéra* “l'alpe (dim.) della *Picouniéra*” è il nome di un pascolo situato nei pressi dell'alpeggio *Picouniéra*; infine *l'Alpét* “l'alpeggio (dim.)” di Vinadio indica degli avvallamenti ricchi di foraggio, sfruttati come pascolo.

Un altro tipo toponimico documentato per indicare il territorio dove avviene la monticazione della mandria e del gregge è *mountanho*⁷, riscontrata a Pietraporzio (cfr. le due attestazioni di *la Mountanhéto* “la piccola montagna” che identificano due aree pascolive e *la Mountanho de Staou* “l'alpeggio di *Staou*”, nome di un alpeggio abitato da pastori provenienti dalla Provenza) e a Demonte (*Mountanha dël Manhin* “montagna dello stagnino”, denominazione di terreni un tempo utilizzati per l'alpeggio estivo). La voce, di limitata diffusione nella toponimia attuale, è assolutamente maggioritaria nei documenti alto medievali per indicare le aree pascolive dei due versanti delle Alpi occidentali.

Per quanto riguarda il già citato ‘meriggiatoio’ – termine che supponiamo coniato da Artuto Genre, che lo deriva dal letterario e non comune *meriggiare* ‘stare in riposo, all'aperto e all'ombra, nelle ore calde del meriggio’, da qui ‘luogo dove gli animali meriggiano’ – le attestazioni toponimiche riscontrate in Valle Stura riportano compatte il tipo *chaouma/charma*⁸, ad eccezione di Aisone dove, come abbiamo sottolineato, si preferisce la voce *jas*. Così a Pietraporzio si registrano *la Chaoumo* e *lou Pra de la Chaouméto*, a cui si potrebbe accostare anche il toponimo *Salcharm* di Argentera, di significato oscuro per gli informatori, che identifica un pendio prativo, un'area del pascolo destinata al riposo delle bestie. Le tre attestazioni di Sambuco confermano il portato semantico del termine, che compare nella stringa *Riba la Charm* “ripa (de)l meriggiatoio”, con cui si indica

Resiste l'ipotesi preindoeuropea che la vuole connessa al tipo *ALB- ‘altura’, poi ‘pascolo di alta montagna’, ma accanto a questa, altrettanto accreditata, è la ricostruzione proposta da Hubschmid secondo il quale il termine deriverebbe dal gallico *ALPIS, *ALPA ‘pascolo di montagna’, forma nominale dalla radice indeuropea *AL- ‘nutrire’.

⁷ Il termine deriva dal lat. volg. *MONTANĒA ‘luoghi montuosi’, n. pl. reinterpretato come f. sing., der. di MŌNS MŌNTIS ‘monte’, con uno slittamento semantico che lo conduce a indicare il territorio dove avviene la monticazione, tradizionalmente localizzato in quota.

⁸ Dal latino CAUMAM (dal gr.) ‘afa, calura, bollore’ da cui l'accezione ‘effetto del calore sul corpo animale’ e ‘luogo di riposo del bestiame al pascolo’.

un terreno scosceso, attualmente utilizzato per il pascolo di ovini, ma anche nella forma diminutiva *la Charmét(t)a* “il piccolo meriggiatoio (dim.)”, luogo in passato destinato a sosta per le pecore. Si aggiunge poi *lou Chaoumoour* “il meriggiatoio”, nome di una zona pianeggiante che è tuttora utilizzata quale pascolo di sosta per le pecore. Si osserverà che nella parlata di Sambuco i due termini coetimologici *chaoumoour* e *charm* trovavano una specializzazione referenziale determinata dalle dimensioni del luogo di sosta: più ampio quello indicato dalla voce *charm*, generalmente meno esteso il *chaoumoour* (cfr. ATPM 29: s.v. *lou Chaoumoour*). Le attestazioni continuano lungo la valle con *la Charm* di Aisone “il meriggiatoio”, dove però, come si è detto, prevale il tipo *jas*. A Rittana si registra solo il toponimo *Choumòou* “meriggiatoio”, che nomina un pascolo un tempo utilizzato per far merigiare gli animali.

Un’attestazione isolata a Pietraporzio è rappresentata dal toponimo *la Cuizhà*⁹ “il luogo dove pernottano le pecore”, che identifica un’area a monte della *Couosto de Staou*, con dei piccoli ripiani, a mo’ di scalini, che interrompono la ripidità del pendio. Qui, precisa il raccoglitore, le pecore si coricano e rimangono fino all’alba quando si spostano per pascolare nella zona medio-alta della costa.

2. Le costruzioni dell’alpeggio

2.1. La baita

Come abbiamo potuto rilevare in merito ad alcune delle voci già esaminate, nomi impiegati con il valore generico di alpeggio (pascoli ed edifici) possono restringere il loro portato semantico, arrivando a indicare ‘la baita’, ovvero l’edificio abitato dai pastori durante il periodo dell’estivazione. Anche questo concetto conosce nella Valle Stura un ventaglio di denominazioni. Il tipo toponimico che presenta il numero di attestazioni più elevato è senza dubbio *chabot*¹⁰, che però è diffuso nella rete toponimica della media valle a partire da Aisone (con 54 toponimi) dove identifica aree contraddistinte dalla presenza di costruzioni in pietra con muri a secco e tetto in paglia circondate da prati e pascoli. A Demonte

⁹ Derivato di *cuizhar* ‘coricarsi’ (cfr. AIS c.650 P.170 Pietraporzio) dal latino COLLŌCARE ‘disporre, far prendere posto’, ristretto al significato di ‘mettere disteso, mettere a letto’ (REW 2052; FEW II 905-910).

¹⁰ L’origine del termine non è certa; le fonti principali (REW 1624; FEW II: 244) rimandano al lat. CAPANNAM ‘piccola casa’ nell’accezione di ‘capanna di montagna con tetto di paglia’ con inserimento del suffisso -ÖTTUM.

con *chabot*, che concorre a formare 120 denominazioni di luogo, si indica sia una singola baita sia un insieme di costruzioni in pietra e legno; in particolare le denominazioni registrate si riferiscono a baite abitate tutto l'anno fino ai primi del Novecento, poi durante il periodo dell'alpeggio estivo fino agli anni Trenta e Quaranta, e oggi perlopiù in rovina. La voce *chabot* è altrettanto rappresentata nella rete toponimica dei comuni di Moiola (56 toponimi), Valloriate (48 attestazioni) e Rittana (60 toponimi): in questi punti di inchiesta si presta tuttavia a indicare sia un casotto, ovvero una costruzione rurale in pietra, generalmente adibita al deposito degli attrezzi o al ricovero di fieno e foglie, sia un essiccatoio per le castagne. Il riferimento alla destinazione pastorale di questa costruzione nella media e bassa valle è assai più sporadico, coerentemente con la diversa morfologia dei luoghi e delle attività produttive prevalenti: a Borgo San Dalmazzo, per esempio, soltanto per 3 delle 23 denominazioni di luogo nelle quali ricorre, la voce *chabot* indica dimore legate alla pratica dell'alpeggio.

Tra le voci riferite a costruzioni legate alle attività della transumanza risultate produttive a livello toponimico emerge anche il tipo *cabana/cabano* che a Argentera (8 toponimi), Pietraporzio (11 toponimi) e Vinadio (3 toponimi), identifica piccoli edifici con pareti e copertura in pietra, spesso seminterrati, adibiti a ricoveri per i pastori o talvolta per gli animali o più raramente per gli attrezzi, che si ritrovano nelle aree di alpeggio. Il tipo è documentato anche a Sambuco dai toponimi *la Cabana* "la capanna", *la Cabana de Juzepin* "la capanna di Giuseppe (dim.)" e *la Cabana de Vijou* "la capanna di Luigi (ipoc.)", dei quali solo il primo si riferirebbe a una costruzione simile a quella descritta nei punti di inchiesta dell'alta valle, mentre gli altri due avrebbero come referente un piccolo deposito per gli attrezzi agricoli. Sebbene il significato e l'etimo della voce siano chiari¹¹ sorprende la permanenza di queste denominazioni che resistono nella rete toponimica assai più delle costruzioni a cui fanno riferimento: è il caso riscontrato ad Argentera, dove, a memoria di informatore, non si ricordano costruzioni di questo tipo nei luoghi così nominati. È probabile che anticamente la voce *cabana* avesse un diverso significato: la ritroviamo, infatti, nei documenti trecenteschi inserita in un ventaglio di termini geografici (*chabannerie*, *chazal*, *chabanon*, *borderie*, *manses*) indicanti i terreni pascolivi o boschivi (e le loro ripartizioni quartierali) dati in concessione dal signore locale ai vari "particolari", da cui nel tempo si svilupperanno forme in comune della gestione dei pascoli, non sempre pacifiche, per cui comunità diverse rivendicheranno i diritti d'uso e di prelievo

¹¹ Dal latino medievale *CAPANNAM* 'capanna' diffuso in Piemonte nelle forme *cabana/gabana/cavana* col valore di 'capanna, baita o rifugio di montagna, costruzione rustica per riporre attrezzi o prodotti agricoli' (REP: s.v. *cabana*).

dei prodotti di uno stesso pascolo¹². Ad Aisone la voce compare, in forma suffissata, solo nel toponimo *lou Cabanas* “il capannaccio” in riferimento ad una costruzione rustica in pietra, un tempo adibita a fienile¹³.

Oltre a *cabana*, il riferimento all’edificio rustico, usato dai malgari, è espresso dalle voci *granja*¹⁴ (*las Grànjas* a Argentera; *la Granjo*, *li Granjoun* a Pietraporzio; *la Granja de la Bandia*, *la Granja dal Jas Soubeiran de la Chafréa*, *Granja Bastier*, *la Granja de Filipoun*, *la Granja de Piloun* a Sambuco; *la Granja* (2) a Valloriate) e *truna*¹⁵ (*la Truna*, *la Truna dal Coucù*, *lou Chabot ’d la Truna* a Demonte; *la Truno del l’Aouto*, *les Trùnos*, *la Truno* a Pietraporzio; *las Trùnas de la Picouniéra* a Sambuco).

Merita attenzione anche il tipo *fourest*¹⁶, che compare nei repertori toponimici delle valli occitane con il significato di ‘alpeggio intermedio’, da sfruttarsi nel periodo primaverile e autunnale¹⁷. In Valle Stura il termine si presenta con varie attestazioni, a cui gli informatori hanno attribuito un ventaglio di significati diversi, spia di una certa marginalizzazione del termine nel repertorio lessicale di alcune comunità: a Pietraporzio *lou Fourèst* indica un “luogo fuori dal centro abitato”, identificando una casa isolata, a 1350 metri, che sorge non distante dalla frazione *Chastél*; a Sambuco, dove si conta il numero più alto di attestazioni (8), e a Demonte, con due denominazioni, significa “baita estiva” e identifica luoghi contraddistinti da questo tipo di edifici; a Vinadio, dove si registra la sola occorrenza *lou Fourèst*, il toponimo, tradotto “il forestiero”, è stato rimotivato, assumendo un valore semantico svincolato dall’ambito pastorale e dall’antica

¹² Queste terre ‘promiscue’, ‘contese’ sono spesso segnalate nella toponimia da voci del tipo *countent* ‘conteso’ o *mitenc*. Ne sono un esempio i pascoli tra Valdeblore e Saint-Martin-Vésudie; la Terre de Cour tra Belvédère e Saint-Martin; Lantosque e Roquebillière; gli alpeggi fra Isola e Vinadio; quelli dell’alta Val Roya fra Tenda e Lione o ancora la zona di Finestra tra Saint-Martin e Entracque (cfr. il sito <https://www.marittimemercantour.eu/territorio/cultura/61> [ultima consultazione dicembre 2024]).

¹³ La voce è registrata anche da CELAURO (2025: s.v.) con l’accezione di ‘ricovero montano per il fieno’, mentre la forma non suffissata *cabano*, priva di riscontri toponimici locali, indica la baita d’alpeggio in cui si stabilivano le persone e il bestiame durante il periodo della monticazione.

¹⁴ Dal lat. *GRANĪCAM (FEW IV: 225) con passaggio da ‘luogo in cui si conserva/deposita il grano’ a ‘insediamento rurale’; per il ventaglio di significati in area alpina ‘fienile’, ‘fattoria’, ‘baita’ cfr. BESSAT/GERMI 2004: 212-216.

¹⁵ Dal lat. TRIBŪNAM ‘cantina; cripta’ a indicare genericamente una costruzione piuttosto spartana o, nello specifico, un locale sotterraneo per la conservazione dei formaggi (FEW XIII/2: 255).

¹⁶ La voce deriva dal lat. FORĒSTIS ‘che si trova fuori’ (REW 3432; FEW III: 707), da FŌRĀS ‘fuori’, a indicare un insediamento sorto a una certa distanza dal centro abitato principale.

¹⁷ Per altre accezioni che il termine può assumere nelle valli alpine si veda RIVOIRA (2012: 96-97).

destinazione d'uso, pur indentificando delle residenze estive realizzate in pietra a secco, ormai ridotte a ruderi. Il medesimo processo contraddistingue il toponimo *i Fourèst* “i (luoghi) solitari” di Gaiola, nome di una vasta area boschiva comprendente vari nuclei abitativi e tettoie, occupati per la maggior parte in estate; la serie di attestazioni si completa con *i Fourèst Soubiran* registrato a Aisone, dove vale “i boschi superiori” e identifica un bosco comunale di faggi e latifoglie.

2.2. *Il recinto*

La consuetudine di creare dei recinti all'aperto, costruiti in pietra e usati per il ricovero notturno degli animali durante l'alpeggio estivo si riflette in una serie di attestazioni toponimiche registrate soltanto nei repertori dell'alta valle. Oltre a *jas* visto prima, a Pietraporzio (*lou Parc de la Chalancho*, *lou Parc de la Quéo*), Sambuco (*li Parc*) e Vinadio (*lou Parc*) ricorre la voce *parc*; ad Argentera, secondo le informazioni raccolte in merito al toponimo *lou Parc de Jouanoun*, che si riferisce a un antico recinto per le bestie, i *parc* erano utilizzati soprattutto nelle stagioni intermedie, quando gli animali non erano ancora, o non erano più, in alpeggio; nel caso di *lou Parc de Gouloun Gros*, che identifica un giaciglio per le bestie, delimitato da un recinto realizzato con muretti a secco e situato in prossimità della località chiamata *Gouloun Gros*, l'informatore specifica che in questi recinti venivano portate le pecore o le vacche in attesa di partorire: le nascite venivano programmate in modo che gli agnelli e i vitelli venissero alla luce da marzo in poi, così che avessero modo di passare i loro primi mesi di vita all'aria aperta e non al chiuso della stalla; infatti le probabilità di sopravvivenza degli agnelli nati in inverno erano molto basse. Questa specifica destinazione d'uso è ricordata anche in relazione a *lou Parc di Anhèl* “il recinto degli agnelli”, destinato a contenere le pecore madri insieme agli agnelli in primavera, quando questi dovevano abituarsi all'aria aperta. Sempre ad Argentera *lou Parc de la Sanho* rimanda all'antica presenza, nei pressi della borgata Ferriere, di alcuni recinti comunali che potevano essere utilizzati a partire da una determinata data in primavera: il diritto di utilizzo era sancito dalla regola secondo la quale il primo pastore che fosse riuscito a mettere una propria porta come cancello al recinto ne avrebbe goduto della proprietà fino al termine della stagione (cfr. Dematteis in ATPM 60: 48).

3. *Gli uomini (e le donne) dell'alpe*

Non solo pascoli, edifici, recinti, l'alpeggio è fatto anche di uomini (e di donne) che spesso lasciano una traccia della loro esistenza nei nomi di luogo. A Pietraporzio si registra il toponimo *Couo Chabrìor* “terreno del pastore di capre”;

più precisamente il *chabrior* è il pastore incaricato di controllare il gregge nel quale confluivano capre di proprietà di diverse famiglie. *Chabrior* o *menoour*, come nella *Pèiro dal Menoour* “la pietra del conduttore di greggi”, nome di un grande torrione roccioso che svetta a Pietraporzio, la cui forma assomiglia a una gigantesca figura umana, un pastore che osserva immobile il suo gregge sparso nei pascoli circostanti: qui la pareidolia che è parte del comune processo percettivo che ci fa riconoscere volti o tratti umani negli oggetti inanimati è certamente amplificata dalla quotidianità dell’immagine e dalla sua perfetta coerenza con il contesto. L’etichetta *Menoour* è una rappresentazione tangibile della figura del pastore descritta da FABRE *et al.* (2012: 13): «Il pastore è per definizione un montanaro. [...] La sua arte consiste nel saper “condurre” le greggi: gestire, governare, far crescere un capitale e, infine, “saper fare”». Il pastore di capre è ricordato anche in un toponimo di Roccasparvera, *ël Chabré*, che nomina un terreno povero destinato, appunto, al pascolo delle capre¹⁸.

Più genericamente alla figura del pastore si riferiscono i toponimi documentati a Demonte, *lou Chabot dal Pastre* “la baita del pastore”, e a Moiola, *Pra di Bèrgi* “il prato dei pastori”: *pastre* e *bergé*, due parole per indicare il pastore, la prima occitana, la seconda piemontese presa dal francese *berger*, due parole che convivono nella Valle Stura e definiscono bene quello che è un mondo fatto di movimento, di scambi, di condivisioni tra versanti diversi, tra valli diverse, ma che le parole permettono di tenere uniti, come sottolinea DUCLOS (1989: 157) quando, riflettendo proprio sulla parole *pastre*, afferma che «le mot pastre fait référence à tout un territoire où, des sources du Pô jusqu’au delta du Rhône, le parler provençal a longtemps réuni les hommes, aussì longtemps peut-être qu’y a dominé l’élevage ovin».

Uomini, ma anche donne, accomunati dalla fatica dell’alpe e spesso da un tragico destino. A Valloriate si registra il toponimo *ël Simét ’d la Pastareula*¹⁹ “la piccola cima della pastorella”, che è la zona, un tempo pascolativa, più in quota del paese a cui erano soliti accedere solo i pastori; forse, con questa denominazione si è voluto ricordare una qualche pastorella. Ad Argentera *la Crous de la Bergéro* “la croce della pastora” è una croce che si trova nei *Pra dal Valoun* eretta a memoria di una giovane pastora, di cui non si conosce il nome, che trovò la morte in questo luogo. Nel toponimo *la Pourcalia* di Sambuco, invece, scopriamo un soprannome che resiste nel tempo, il soprannome di una pastorella uccisa in questo pascolo per ovini dalla caduta accidentale di un masso.

¹⁸ Come osserva RIVOIRA (2013: 100) a proposito della Val Pellice, la presenza di attestazioni toponimiche riconducibili al pascolo caprino risulta connessa al fatto che alle pecore erano assegnate aree di pascolo ben delimitate – generalmente le meno agevoli –, mentre i terreni più favorevoli venivano riservati alle vacche o ai montoni.

¹⁹ La forma *Pastareula*, foneticamente poco plausibile, corrisponde a quanto registrato dalla voce degli informatori.

4. Il bestiame. Bovini e ovini al pascolo

Non mancano poi tra i nomi di luogo della Valle Stura riferimenti diretti al bestiame condotto in alpeggio: rientrerebbe in questo gruppo di attestazioni toponimiche *la Funtana dël Türi* “la fontana del Türi” di Borgo San Dalmazzo, nome di una sorgente che alimentava un abbeveratoio per le vacche, che venivano fatte pascolare qui dai pastori delle borgate circostanti. Il termine *türi* richiama il toponimo *lou Tu(r)i* di Salbertrand dove indica l’insieme del bestiame radunato al momento della transumanza.

Anche accadimenti che coinvolgono il bestiame rimasti impressi nella memoria locale possono trovare un’eco nella toponomastica, come nel caso di *ël Quiot ’d la Bouchina* di Demonte, tradotto dagli informatori “il pianoro (del parto) della vacca”, che identifica un bosco di faggi un tempo adibito ad alpeggio. Deve invece il nome alla sua specifica destinazione ai piccoli tori – in modo che non fossero di disturbo alle vacche, condotte altrove – il pendio, un tempo sfruttato come pascolo, chiamato *ël Tourét* “il torello” di Valloriate. Ad Argentera *la Riba Vachaira* “la ripa della mandria” identifica un pendio erboso che era sfruttato (e in parte lo è ancora oggi) come pascolo per le vacche: tutti i proprietari un tempo consegnavano i loro capi (solitamente uno o due per famiglia) a un pastore che li raggruppava in un’unica mandria prima di salire all’alpeggio. Infine si richiamano alla funzione precipuamente pascoliva le denominazioni *lou Vacho* “il (monte) vacca” di Pietraporzio, *lou Vacha* “il (monte) vacca” di Sambuco, *lou Mounte Vacha* di Vinadio (CTR *Monte Vaccia*) rispettivamente attribuite dai parlanti di questi tre comuni ad un’ampia area arida, costituita da valloni e pendii sfruttati per il pascolo estivo di bovini e ovini, che si estende sul confine tra i tre comuni.

Oltre ai bovini, nella valle della pecora sambucana, razza che la FAO quarant’anni fa definiva ‘vulnerabile’ non contando in Valle che appena 80 capi, oggi rinata e portata avanti da 5000 esemplari e da quasi 10.000 agnelli²⁰, non potevano mancare i riferimenti agli ovini anche tra i nomi di luogo: *ël Fèi* “la pecora”²¹ a Demonte è il nome di una frazione, suddivisa in diverse borgate, dove un tempo sostavano i pastori per far pascolare le loro greggi; *Pra Moutoun* “prato (del) montone”, sempre a Demonte, indica un pendio erboso oggi destinato alla fienagione, ma un tempo pascolivo. A Sambuco il toponimo *lou Cueut de Regas* “il pianoro di Regas”, farebbe riferimento alla voce *rega*, razza di pecora francese con lana e orecchie corte; qui, infatti, erano soliti condurre le greggi al pascolo i pastori francesi.

²⁰ Si veda in proposito l’intervento di Stefano MARTINI nella *Parte IV* di questo volume [NdC].

²¹ La presenza dell’articolo maschile potrebbe indicare una risemantizzazione della voce *Fèi* con il significato di ‘pecora’, oppure un’influenza della forma italiana Fedio, registrata dall’IGM.

5. *I salatoi*

Altre tracce toponimiche meno comuni legate alla gestione del bestiame in altura sono rappresentate dall'indicazione dei luoghi dove veniva portato il sale per integrare l'alimentazione degli animali: *i Saléi* “i salatoi” a Vinadio, *lou Salé* “il salatoio” a Sambuco, *l'Asalè* “la saliera”, dal verbo *asalèar* ‘dare il sale alle bestie’ a Pietraporzio, che indica una zona prativa pressoché pianeggiante nei pressi del *Jas Subiran* dove venivano posizionate in modo sparso pietre più o meno grosse e piatte sulle quali il pastore metteva il sale per le pecore. Alla medesima pratica si riferiscono a Demonte *l'Asalèi* “il salatoio”, *èl Caire di Asalèi* “il versante dei salatoi”, *èl Pra la Sala* “il prato (de)l sale” e *Pra Salin* “prato salino”.

6. *Le strade e le stazioni della transumanza*

Come ci ricorda Aline PONS (2019: 153) nel suo saggio *Parole di Montagna* «la montagna porta i segni del passaggio di uomini e animali nelle tracce e nei sentieri che permettono di attraversarla». Tra questi assumono una rilevanza particolare i tracciati seguiti per raggiungere gli alpeggi. Si tratta spesso di una viabilità dedicata, talvolta dotata di veri e propri “posti tappa”, con ripiani e fontane per l'abbeverata e condurre un gregge, una mandria lungo questi itinerari richiede conoscenza ed esperienza dei luoghi attraversati come degli animali guidati. Scrive LEBAUDY (2000: 159):

La route relève d'une organisation complexe, qui nécessite un découpage spatial et temporel stricts, la connaissance des itinéraires, des heures où le troupeau va marcher ou s'arrêter. La conduite du troupeau en transhumance est un délicat exercice qui requiert savoir, calcul et expérience. [...] Si aujourd'hui la transhumance en camion a mis un frein à l'exercice et à la transmission de ces connaissances liées à la route, il n'en reste pas moins que la montagne et l'estivage, lieu et temps spécifiques, réclament des savoirs, savoir-faire, savoir-voir et savoir-prévoir.

Non deve stupire che anche i nomi dei luoghi partecipino a comporre la mappa delle transumanze, come degli indispensabili segnavia: ad Aisone *la Pisto* “l'area calpestata” designa la zona pascoliva dove le vacche che andavano all'alpeggio sostavano per riposarsi; a Demonte registriamo *l'Arpaouza* “il luogo per riposare”, dove non solo le vacche, ma anche i pastori che le conducevano, si fermavano per riprendere fiato; a Sambuco *lou Vir dal Charameias* “il giro del Charameias” (dal termine *charm*) è una curva della *Via Nasiounal* in corrispondenza della quale i pastori (provenienti o diretti in Francia) sostavano con le greggi durante le

transumanze. Ancora a Sambuco due nomi di luogo si riferiscono ad altrettanti ricoveri per uomini e bestiame in caso di maltempo: *la Barma de Sént Féas* “la balma delle cento pecore” e la vicina *Barma de Mila Féas* “la balma delle mille pecore”. A Gaiola *Via dël Pasqué* “via del pascolo” è il nome della strada sulla quale venivano avviate verso i pascoli le mandrie e le greggi che i maggiorenti del paese affidavano ai *pastre*. Anche a Borgo San Dalmazzo *Via d’Empesché* “via dei pascoli” è il nome del percorso che conduceva alla zona dei pascoli comuni, tra San Rocco Castagnaretta (quartiere del Comune di Cuneo) e la Stura.

I pastori che hanno compiuto una transumanza a piedi dicono di “aver fatto la *routo*, la strada” o di “aver fatto la *mountanha*, la montagna”. A Pietraporzio *la Routo* è il nome con il quale viene indicata la strada statale SS 21 della Maddalena che attraversa tutta la Valle Stura e *routo* è per metonimia la transumanza, lo spostamento di uomini e greggi lungo questo asse viario. *Routo*, *pisto* e *draio*, quest’ultimo è il termine che ricorre con maggiore frequenza nella toponimia delle valli occitane; la *draio* è il tratturo, ovvero la pista formata dal calpestio del bestiame: la voce ha un’ampia diffusione anche in area transalpina, dove è documentata a sud del Massiccio centrale, nel Delfinato, nella Provenza, nell’Alta Maurienne. In Piemonte è ben attestata in area occitana, almeno dall’Alta Valle di Susa alla Valle Stura; più a sud, nelle Alpi Marittime, è assai rara. Inoltre è una voce polisemica (PONS 2019:153-154): «Nelle aree indagate delle Alpi Cozie, l’accezione più diffusa sembra essere quella di ‘traccia del passaggio di uomini o animali nell’erba, nel grano o nella neve’, a cui si affiancano, in alcuni casi, i sensi di ‘sentiero tracciato dal ripetuto passaggio delle greggi o delle mandrie’ e di ‘mulattiera, ampio sentiero intrattenuto dall’uomo’». Quest’ultimo sembrerebbe essere il significato che ci restituiscono le attestazioni toponimiche relative alla Valle Stura: *la Draia*, *lou Champ de la Draia*, *lou Draiar*, *lou Draiar de la Seleta* a Vinadio; *la Draia dal Counh Larc*, *lou Draier de su las Fouòntes* a Sambuco. È evidente che la fortuna di questa voce sia strettamente collegata alla pratica della transumanza: la sua presenza a livello toponimico così come nelle mappe e nei consegnamenti antichi permette di individuare – o di supporre con una certa approssimazione – quelli che erano gli antichi cammini pastorali, in gran parte dismessi.

7. Per concludere

Le attività pastorali hanno lasciato tracce profonde nella toponomastica delle valli alpine e della Valle Stura in particolare; la pratica dell’alpeggio, insieme a quella secolare della transumanza, non solo hanno modellato un territorio, ma hanno contribuito a costruire un paesaggio che definiamo ‘culturale’, perché è un paesaggio nel quale la natura porta i segni dell’opera dell’uomo, ne racconta la

storia e il valore dei saperi e delle attività tradizionali. La mappa toponimica non fa che aderire a questo paesaggio facilitandone la lettura e permettendo di intravedere la sua stratificazione temporale, perché le denominazioni di luogo restano fissate nel tempo indipendentemente dalla permanenza delle attività o dalle modifiche funzionali intervenute nella gestione del territorio.

Anche in Valle Stura, come un po' ovunque nelle Alpi occidentali, le descrizioni dei luoghi riflettono ora una situazione contraddistinta da un progressivo abbandono degli insediamenti alpini più in quota o da una loro riconversione a sede di monticazione per un breve periodo dell'anno; allo stesso modo anche qui si assiste a una dismissione dei pascoli più scomodi o al mancato utilizzo e al conseguente abbandono di un elevato numero di edifici, ricoveri, baite e recinti. Tuttavia la quantità e la persistenza delle tracce toponimiche legate al mondo dei *pastre* conferma la vocazione pastorale di questa valle nella quale la pratica della transumanza verticale – dichiarata nel 2019 Patrimonio Culturale Immateriale dell'Unesco – pur diversa nelle modalità è un collante che unisce il presente e il passato delle terre alte; in questa ottica l'alpicoltura moderna è chiamata a rivestire un ruolo importante nella tutela del paesaggio e nella conservazione del patrimonio culturale alpino seguendo le tracce antiche dei saperi e delle conoscenze, le stesse che sono custodite nei nomi di luogo.

Bibliografia

- AIS = JABERG K./JUD J. (1928-1940), *Sprach und Sachatlas Italiens und der Sudschweiz*, Zofingen, Ringier & Co [versione on line *Navigais* a cura di Tisato G.G., Padova, ISTC-CNR, 2009-2024; <https://www3.pd.istc.cnr.it/navigais-web>].
 ATPM 1 = Atlante Toponomastico del Piemonte Montano, *Gaiola*, Alessandria, 1999².
 ATPM 2 = Atlante Toponomastico del Piemonte Montano, *Aisone*, Torino, 1993.
 ATPM 6 = Atlante Toponomastico del Piemonte Montano, *Roccasparvera*, Alessandria, 1995.
 ATPM 12 = Atlante Toponomastico del Piemonte Montano, *Demonte*, Alessandria, 1997.
 ATPM 16 = Atlante Toponomastico del Piemonte Montano, *Rittana*, Torino, 2000.
 ATPM 19 = Atlante Toponomastico del Piemonte Montano, *Valloriate*, Torino, 2001.
 ATPM 26 = Atlante Toponomastico del Piemonte Montano, *Moiola*, Torino, 2005.
 ATPM 29 = Atlante Toponomastico del Piemonte Montano, *Sambuco*, Torino, 2006.
 ATPM 53 = Atlante Toponomastico del Piemonte Montano, *Borgo San Dalmazzo*, Torino, Istituto dell'Atlante Linguistico Italiano, 2015.
 ATPM 60 = Atlante Toponomastico del Piemonte Montano, *Argentera*, Torino, Istituto dell'Atlante Linguistico Italiano, 2021.
 BESSAT H./GERMI C. (1993), *Lieux et mémoire de l'alpe. Toponymie des alpages en Savoie et Vallée d'Aoste*, Grenoble, ELLUG.

- BESSAT H./GERMI C. (2004), *Les noms du patrimoine alpin. Atlas toponymique II. Savoie, Vallée d'Aoste, Dauphiné, Provence*, Grenoble, ELLUG.
- CELAURO A. (2025), *L'Aizounenc. Dizionario etnolinguistico dell'occitano di Aisone*, Alessandria, Edizioni dell'Orso.
- CUGNO F. (2018), *L'Atlante Toponomastico del Piemonte Montano: storia, metodi e prospettive di ricerca*, in BOTOȘINEANU L. et alii (a cura di), *Clasic și modern în cercetarea filologică românească actuală*, Iași, Editura Universității «Alexandru Ioan Cuza», pp. 145-157.
- CUGNO F. (2019), *Memorie di luoghi e di mestieri: l'attività carbonifera nella toponimia orale del Piemonte montano*, in «Philologica Jassyensia», Vol. XV (1 [29]), pp. 39-53.
- CUSAN F. (2013), *La toponimia alpina in prospettiva geolinguistica*, in KREFELD T./LÜCKE S. (a cura di), *Berichte aus der digitalen Geolinguistik, Korpus im Text 6, Versione 2*, url: <http://www.kit.gwi.uni-muenchen.de/?p=8190&v=1>.
- CUSAN F. (2016), *L'Atlante Toponomastico del Piemonte Montano: un progetto per la montagna*, in FANTONI R. et alii (a cura di), *I nomi delle montagne prima dei cartografi e degli alpinisti (Atti dei convegni e guida all'escursione, Varallo, 16 ottobre - Milano, 24 ottobre - Val Vogna, 25 ottobre 2015)*, Torino-Varallo, Atlante Linguistico Italiano, Club Alpino Italiano, pp. 205-211.
- CUSAN F. (2023), *L'Atlante Toponomastico del Piemonte Montano: stato dell'arte*, in «Estudis Romànics», 45, pp. 295-303.
- CUSAN F./RIVOIRA M. (2015), *Conoscere i nomi, conoscere i luoghi: dinamiche di trasmissione dei saperi toponimici*, in PORCELLANA V./GRETTA A./ZANINI R.C. (a cura di), *Alpi in mutamento. Continuità e discontinuità nella trasmissione delle risorse in area alpina*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, pp. 79-109.
- CUSAN F./RIVOIRA M. (2016), *Restituire il sapere. L'esperienza dell'Atlante toponomastico tra ricerca scientifica e interesse comunitario*, in PORCELLANA V./STEFANI S. (a cura di), *Processi partecipativi ed etnografia collaborativa nelle Alpi e altrove*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, pp. 61-84.
- DUCLOS C. (1989), *Le berger, il pastore, lou pastre*, in JALLA D. (a cura di), *Les hommes et les Alpes, Actes du colloque du Turin (6-7 agosto 1989)*, Torino, Regione Piemonte, pp. 157-164.
- FABRE P./LEBAUDY G./MARTINI S./ROSSO M.E. (2012), *La Routu. Sulle vie della transumanza tra le Alpi e il mare*, Cuneo, Nerosubianco Edizione.
- FEW = VON WARTBURG W. (dir.), *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, Bonn/Bale, Schroeder/Zbinden, 1922-2002, online al sito <https://lecteur-few.atilf.fr/index.php/page/view>.
- GENRE A. (1978), *Appunti sulla grafia del piemontese*, in «Rivista Italiana di Dialettologia», 3, pp. 311-342.
- GENRE A. (1980), *Le parlate occitano alpine d'Italia*, in «Rivista Italiana di Dialettologia», 4, pp. 305-310.
- GHIA A. (2017), *La raccolta di toponimi di tradizione orale: riflessioni sulla scelta degli informatori*, in LUBELLO S. (a cura di), *In fieri. Ricerche di linguistica italiana (Atti della I Giornata dell'ASLI per i dottorandi (26-27 novembre 2015))*, Firenze, Accademia della Crusca, Firenze, Franco Cesati Editore, pp. 167-180.

- LEBAUDY G. (2000), *Dans les pas des bergers piémontais en Provence. Traces, parcours, appartenances*, in «Le Monde alpin et rhodanien – Migrances, marges et métiers», vol. 1-3, pp. 151-174.
- PONS A. (2019), *Parole di montagna. Il lessico geografico nelle Alpi Cozie*, Brepols, Turnhout.
- REP = A. CORNAGLIOTTI *et alii* (a cura di) (2015), *Repertorio Etimologico Piemontese*, Torino, Centro Studi Piemontesi
- REW = MEYER-LÜBKE W. (1935) *Romanisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter.
- RIVOIRA M. (2012), *Le parole dell'agricoltura. Saggio di un glossario da fonti latine medievali*, Alessandria, Edizioni dell'Orso.
- RIVOIRA M. (2013), *Système onymique et signification: le cas de la Coumba di Charbouni dans la Vallée du Pellice (Piémont)*, in BOUVIER J.-C. (a cura di), *Le nom propre a-t-il un sens? Les noms propres dans les espaces méditerranéens*, Aix-en-Provence, Press Universitaires de Provence, pp. 93-104.
- RIVOIRA M. (2017), *Tracce di memoria: la lavorazione della canapa nella toponimia alpina piemontese*, in BONATO L. (a cura di), *Aree marginali. Sostenibilità e saper fare nelle Alpi*, Milano, Franco Angeli, pp. 194-205.

PARTE IV

LA VALORIZZAZIONE DI UN PATRIMONIO
IMMATERIALE: DALLA RICERCA
ALLA DOCUMENTAZIONE,
DALLA NARRAZIONE AL TURISMO

Il testo che segue è la trascrizione rielaborata per la pubblicazione della tavola rotonda dal titolo “Ecomuseo e valorizzazione” tenutasi sabato 22 giugno 2024 presso l’Ecomuseo della Pastorizia di Pontebernardo nel contesto del convegno “Transumanza: lingua, memoria e innovazione. Ricerca e valorizzazione di narrative culturali per un turismo sostenibile dall’Italia al Nord-Ovest”, realizzato nell’ambito del progetto Nodes - Spoke 3: Industria del Turismo e Cultura e da cui ha preso vita questo volume (v. Introduzione).

MATTEO RIVOIRA, *Università di Torino*¹

Nel quadro del nostro convegno abbiamo pensato che fosse utile riservare un momento esplicitamente dedicato alla riflessione sulle modalità con le quali la ricerca di tipo accademico debba condividere i suoi risultati al di fuori dei circuiti attraverso i quali è solita comunicare, vale a dire le pubblicazioni e i convegni destinati di taglio squisitamente scientifico. Non è naturalmente un tema nuovo: da tempo, soprattutto nell’ambito dell’etnografia e dell’antropologia, è stata posta la questione della “restituzione” e la riflessione è proseguita riflettendo anche sulle modalità con le quali viene co-costruito il sapere nell’ambito di quelle discipline come la dialettologia (e, appunto, l’antropologia e l’etnografia), che studiano dati raccolti interrogando parlanti e comunità. Abbiamo voluto che intorno a questa tavola sedessero sia ricercatori – in verità scelti tra coloro che per sensibilità e orientamento scientifico più hanno mostrato di voler interagire con le comunità che hanno indagato – sia operatori culturali coinvolti a vario titolo nell’ambito della condivisione dei saperi tradizionali all’esterno della comunità, in particolare nell’ambito delle attività ecomuseali.

¹ matteo.rivoira@unito.it [tutte le note di questa sezione sono dei Curatori].

Il primo relatore chiamato a intervenire è Giorgio Sabauda, che ci presenta l'esperienza del *MACIL - Centro per l'Itineranza e la Lana di Malonno* in Val Camonica, un centro che per più di un aspetto si collega all'Ecomuseo della Pastorizia di Pontebernardo che ci ospita oggi. Giorgio Sabauda è un antropologo culturale che ha intrapreso varie esperienze sul campo anche in contesto extraeuropeo – soprattutto in Sudamerica – e sta trasferendo la sua esperienza in Val Camonica.

GIORGIO SABAUDO, *MACIL - Centro per l'Itineranza e la Lana di Malonno*²

Il centro MACIL nasce a Malonno, nella medio-alta Val Camonica, da un progetto avviato nel 2019 dalla Comunità Montana, dal Comune di Malonno e dall'associazione Coda di Lana³, che è composta da donne che impegnano le loro energie nel recupero della lana, appunto. Questa rete di realtà locali ha posto come oggetto di ricerca la centralità economica e sociale della pastorizia nella storia della Valle Camonica. Attorno al centro MACIL sono sorti propositi per alimentare l'indagine su vari ambiti della pastorizia. Tra questi, alcune ricerche si sono focalizzate sulla lingua transumante, ossia il *gai* (in Alta Valle chiamato *gavi*). Nonostante l'obiettivo principale della ricerca fosse studiare questo gergo dei pastori, utilizzato soprattutto da quelli dell'alta Val Camonica e delle valli bergamasche limitrofe (e del quale non si conoscono precisamente le origini), i suoi sviluppi si sono concentrati più sull'aspetto storico, culturale e sociale della pastorizia rispetto a quello linguistico – metto subito le mani avanti, visto che oggi mi trovo perlopiù tra linguisti.

MACIL sta per *Malonno Centro Itineranza Lana* ed è appunto un centro di documentazione e di ricerca sul pastoralismo e sulla lana; la sua sede si trova nel palazzo Martinengo, un palazzo storico nel cuore di Malonno costruito dalla famiglia Celeri di Lovere nel XVI secolo, quando la lana e il ferro erano il perno dell'economia valligiana. Questo progetto è servito anche per recuperare un palazzo che, pur non essendo abbandonato, era di proprietà privata e, di fatto, per la comunità rappresentava un non luogo. Il centro è in parte simile al posto in cui ci troviamo oggi, l'Ecomuseo di Pontebernardo, e vi si possono trovare diversi esempi di recupero della lana, tra i quali indumenti, mantelli, cappelli da pastore e altri manufatti.

Dal 2020 è stata avviata una serie di ricerche che hanno portato alla pubblicazione di tre libri: il primo, ad opera dello storico Giancarlo Maculotti, si intitola

² giorgio.sabauda@gmail.com.

³ Cfr. https://maraea.it/siti_partner/il-macil-centro-itineranza-e-lana-di-malonno/.

Volevamo andare vagando e pascolando e ruota attorno a un documento del 1592, nel quale viene trascritto un processo avente per imputati tre pastori dell’alta Val Camonica, colpevoli di avere invaso dei terreni agricoli in pianura. Questo volume quindi si interessa prevalentemente all’aspetto storico. La seconda ricerca, che si chiama *La via della lana*, è stata condotta da Alberto Bianchi ed è focalizzata sulla storia della lana in Valcamonica e sulle relazioni storiche, sociali ed economiche tra la valle e l’area bergamasca tra Lovere e Gandino. Questo è un tema centrale, perché la Valcamonica e le valli limitrofe bergamasche erano il cuore del pastoralismo e della filiera che nell’ultimo secolo si è interrotta bruscamente. Nel 1850 – sono gli ultimi dati che abbiamo trovato – a Gandino c’erano ben sei fabbriche che si occupavano del lavaggio della lana; una ventina di anni fa, invece, l’ultima che rimaneva, fondamentale perché la filiera della lana potesse continuare, è stata chiusa da un giorno all’altro. I pastori perciò si sono ritrovati a dover smaltire come rifiuto speciale quello che una volta era invece considerato “oro bianco”, ciò che in passato aveva permesso lo sviluppo della valle e il radicamento in pianura di molti pastori transumanti dell’alta Valcamonica. Il terzo libro, da me curato, è il risultato della ricerca nata da un bando di finanziamento della Regione Lombardia, a cui la comunità montana ha partecipato per investigare il *gai*. Il progetto si è sviluppato tra il 2019 e il 2020 e, purtroppo, è stato sospeso a causa della pandemia. Nonostante le difficoltà, grazie ai lavori precedenti e grazie soprattutto alla mediazione del compianto Tino Ziliani (che era il rappresentante dei pastori lombardi), mi è stato possibile, da antropologo, accedere alla vita e alla storia di una ventina di famiglie di pastori – dall’informatore più giovane, un ragazzino di 16 anni che ha deciso di tornare alla vita pastorale, ai membri più anziani –, che hanno raccontato la loro esperienza con la pastorizia.

La ricerca si è focalizzata soprattutto sull’aspetto culturale, storico e sociale. Il libro si intitola *Storie di pastori e transumanza tra Valle Camonica e terre di pianura*⁴, e si sviluppa in una quindicina di storie di vita di pastori. I temi che sono emersi riguardano principalmente la lingua, il *gai*, e la filiera della lana. Del *gai* – secondo quello che siamo riusciti a raccogliere – rimane veramente poco, purtroppo, perché il mondo della pastorizia è cambiato notevolmente, soprattutto a partire dal boom economico. Lo stato dell’arte ci consegna comunque alcune pubblicazioni importanti, tra passato e presente: *Il gergo dei pastori bergamaschi* di Antonio Tiraboschi del 1879, *La lingua dei gai* di Giuseppe Facchinetti del 1921, prima pastore, poi commerciante di bestiame – un passaggio, dal punto di vista pastorale, quasi “blasfemo”; e il libro di Giacomo Goldaniga *Antologia Gai*

⁴ Cfr. SABAUDO G. (a cura di) (2021), *Storie di pastori e transumanza tra Valle Camonica e terre di pianura*, collana *I quaderni del Macil a Tino Ziliani* 3, Breno, Tipografia Brenese.

delle Valli Bergamasche e della Valle Camonica, pressoché introvabile, ma che contiene undici racconti trascritti in *gai*, 2000 voci e 200 frasi⁵.

Oltre alla pubblicazione di questi libri, il MACIL ha promosso diversi incontri, uno dei quali ha visto come protagonista Anna Kauber, regista italiana che ha presentato il documentario vincitore al Torino Film Festival 2018 *In questo mondo*. Il film descrive il mondo della pastorizia dal punto di vista delle donne, quindi adottando una prospettiva particolare, presa in considerazione da pochi ricercatori⁶. Ogni anno viene organizzato anche il festival *Serate del MACIL*. Il centro inoltre è anche spazio per un progetto portato avanti dall'artista Monica Sgrò dell'Università Statale di Milano, che sta osservando il ruolo che la lana può assumere nell'arte contemporanea, lavorando anche con i ragazzi.

L'ultimo progetto che voglio presentare è simile a un'attività dell'Ecomuseo di Pontebernardo: si chiama *Trapelàr col timignöl* (in *gai* 'andare con il gregge') e prevede che giovani ragazzi delle scuole accompagnino una parte della transumanza, e vuole essere una sorta di pratica d'indagine sugli ecosistemi ancora esistenti, focalizzandosi sul riuso della lana. Questo progetto, oltre all'accompagnamento del pastore coinvolto, Vincenzo Bona – partito in transumanza qualche settimana fa dalla media valle –, è un invito a “camminare il territorio”, come dicono in Colombia, ossia a conoscere il territorio accompagnando persone chiave, richiamando l'attenzione su dinamiche specifiche, in questo caso quella del riutilizzo della lana collaborando con l'associazione *Coda di lana*, che è piccola e “di nicchia”, ma che fa un lavoro esemplare in questo senso. In primavera, quando avviene la tosatura, l'associazione installa dei centri di raccolta e di recupero della lana nei vari comuni dell'alta valle, che viene poi portata all'interno del Palazzo Martinengo dove viene lavorata: l'obiettivo è costruire un grande standardo di lana, sul quale verrà “tessuta” una frase o una parola in *gai* e che verrà poi appeso ed esposto fuori dal palazzo.

⁵ Cfr. TIRABOSCHI A. (1879), *Il gergo de' pastori bergamaschi*. Appendice al *Vocabolario dei dialetti bergamaschi*, Bergamo, Tipografia Editrice Fratelli Bolis; FACCHINETTI G. (1921), *Slacadùra di Tacolér. Battidùra per tòcc i Crösc, Fedér, Petaèla, Trolì, Sgalberù e Trol che i sama per ol Glöp*, Codogno, Cairo; GOLDANIGA G. (2021), *Antologia Gai delle Valli Bergamasche e della Valle Camonica: con dizionario, frasario, racconti in Gai e repertorio di immagini pastorali*, Esine, Tipografia Valgrigna. Sul *gai* dei pastori, parlato pressoché identico anche nelle valli bergamasche, esiste in realtà una bibliografia più ampia per cui, fra i tanti contributi, si cfr. TIRABOSCHI A. (1864), *Parre e il gergo dei suoi pastori*, Bergamo, Pagnoncelli; BERTONI G. (1936), *Nota sul gergo di Temù (provincia di Brescia)*, in «Archivum Romanicum», 20, pp. 279-280; SANGA G. (1977), *Il gergo dei pastori bergamaschi*, in LEYDI R. (a cura di), *Bergamo e il suo territorio*, Milano, Silvana Editoriale, pp. 137-255; GOLDANIGA G. (2016), *Il gai delle valli bergamasche e della Valle Camonica*, Esine, Tipografia Valgrigna.

⁶ Cfr. *In questo mondo*, Anna Kauber, Italia, 2018.

MATTEO RIVOIRA

Come dicevo, l'esperienza raccontata da Sabaudò trova piú di un parallelo in quella dell'Ecomuseo della Pastorizia di Pontebernardo, un'istituzione ormai consolidata che molto deve all'impegno di Stefano Martini, per lungo tempo attivo funzionario dell'Unione Montana e interlocutore fondamentale per le ricerche dialettologiche (e non solo) svolte in Valle Stura, come per esempio quelle realizzate dall'*Atlante Linguistico ed Etnografico del Piemonte Occidentale* (ALEPO) di cui è stato raccoglitore per il punto di inchiesta di Bersezio di Argentera, o quelle durate diversi decenni dell'*Atlante Toponomastico del Piemonte Montano* (ATPM) che proprio quest'anno ha pubblicato l'inchiesta realizzata nel comune di Pietraporzio (di cui Pontebernardo è frazione) proprio grazie alla sua ricerca sul campo.

STEFANO MARTINI, *Ecomuseo della Pastorizia - Pontebernardo*⁷

Intanto ringrazio tutti per la bella iniziativa che è stata organizzata ieri e oggi, con temi importantissimi per i nostri piccoli paesi di montagna. Ogni tanto qualcuno ci chiede "ma voi d'inverno quanti siete nella borgata?" e quando rispondi "una ventina di persone" rimangono colpiti. Insomma, i numeri dei paesi di montagna sono un po' questi. Una serie di iniziative nella borgata hanno fatto sì però che ci fosse qualche cambiamento e anche qualche abitante in piú: uno di queste è proprio l'Ecomuseo. Qui vicino a noi c'è una casa ristrutturata dove si è trasferita una famiglia, perché questo giovane che viveva in città vicino a Cuneo voleva fare il pastore. È venuto qui, ci ha cercati e ha incominciato a farlo; ma noi ci siamo detti "questo poi parte e se ne va ed è finito tutto lì". Bene, sono passati sette o otto anni, ha comprato la casa, è venuto a vivere qui a Pontebernardo con la sua compagna e la notizia piú bella è che quattro giorni fa è nata Rebecca, sua figlia. Si farà una bella festa in paese, perché voi capite, insomma, che queste cose sono importanti. Credo che questo sia proprio uno dei risultati dell'Ecomuseo; anzi, uno dei piú importanti. Lui è venuto qui a fare il pastore: ha sentito raccontare che cosa significasse fare questo mestiere, ed è venuto a visitare la mostra. Questo è un gran risultato.

Ma raccontiamo un po' cosa è stato fatto qui, nel corso degli anni. Negli anni '80, la Comunità Montana Valle Stura ha iniziato a impostare un progetto di valorizzazione del patrimonio culturale della valle. Chiaramente si è parlato di lingua e di tradizioni, e in questo contesto si è iniziato anche a parlare di pecore. In Comunità Montana, vicino a me che mi occupavo di attività culturali, c'era un tecnico che aveva anche la passione del vivere in montagna, e così abbiamo incominciato a chiacchierare sulle iniziative che potevano essere svolte – era partito in quegli anni il discorso della ricerca toponomastica confluita nell'*Atlante*

Toponomastico del Piemonte Montano, che rientrava pienamente nel progetto di valorizzazione del patrimonio culturale della valle⁸.

Abbiamo dunque iniziato a parlare di *pecora sambucana* e, nel frattempo, comparve una pubblicazione della Regione Piemonte che elencava una serie di pecore in via di estinzione: bene, in questo elenco c'era anche la pecora sambucana, cioè la nostra pecora. Noi non ce n'eravamo accorti. Queste cose sono sempre gli altri, gli esterni, che le vedono. Ci siamo messi allora a girare negli allevamenti della valle e in effetti abbiamo capito che le pecore presenti erano di altre razze. Vi dico anche il motivo: i commercianti guadagnano sul peso degli animali (più sono pesanti, meglio è), e quindi, siccome gli arieti di altre razze erano più pesanti, venivano inseriti nelle greggi della valle. Queste azioni stavano facendo sì che la pecora sambucana stesse scomparendo.

Per fortuna in alcune piccole borgate di montagna (per esempio a Podio di Vinadio) erano rimaste ancora greggi di razza sambucana, poiché chiaramente erano isolate e nessuno portava lassù arieti di altre razze. Bisognava dunque capire cosa fare. Il presidente ci ha consigliato di provare a sentire gli allevatori e così abbiamo organizzato una riunione, perché bisognava capire se fosse nel loro interesse salvare gli allevamenti: anche loro come noi non avevano riflettuto su questi argomenti. Effettivamente abbiamo constatato il comune interesse a salvare la nostra pecora e si è deciso così di creare un consorzio, per avere la possibilità di iniziare a lavorare sulla tutela. Il consorzio, che è vivo tuttora e continua ad operare, lo abbiamo chiamato *Escaroun*, che vuol dire 'piccolo gregge' (il gregge invece si dice *lou trop* o *escaboùot*)⁹. Il termine *escaroun* ha in realtà un significato ben preciso: indica il gregge di 10 o 12 pecore che quando è in alpeggio imbocca un canalone per cercare l'erba migliore. Allo stesso modo noi, allora, ci siamo detti che il nostro consorzio doveva essere un gruppo di allevatori che imbocca un'altra strada, per cercare di risolvere il problema della *pecora sambucana*. Così abbiamo iniziato a incontrarci per realizzare tante piccole iniziative e intanto abbiamo chiesto aiuto a tecnici dell'allevamento e a veterinari su come procedere.

⁷ stefano.martini.cn@gmail.com.

⁸ Sono infatti situate in Valle Stura le prime inchieste pubblicate dall'ATPM; cfr. Atlante Toponomastico del Piemonte Montano (1999 [1990]), *Gaiola*, 1, Alessandria, Centro Stampa della Giunta Regionale del Piemonte, e Atlante Toponomastico del Piemonte Montano (1993), *Aisone*, 2, Torino, Sargraf. Per il progetto si veda il sito www.atpmtoponimi.it.

⁹ Cfr. <https://www.visitstura.it/gustare-e-degustare/attrattive/agnello-sambucano/>; per i termini occitani della Valle Stura si può ora consultare CELAURO A. (2025), *L'Aizounenc. Dizionario etnolinguistico dell'occitano di Aisone*, Alessandria, Edizioni dell'Orso: nonostante le varietà parlate a Pietraporzio e ad Aisone differiscano per alcuni tratti, molto del lessico, anche di quello pastorale, è comune.

La soluzione che ci è stata proposta è stata quella di creare un centro di selezione (una “stalla”) dove in autunno venissero raccolti gli arieti di razza sambucana per essere valutati e messi al sicuro, e da cui, trascorso l’inverno, in primavera venissero distribuiti negli allevamenti partner del consorzio, cioè quelli decisi a recuperare la *pecora sambucana*, per la riproduzione.

Bisognava, dunque, cercare una stalla, ma non era facile, perché molti avevano altre attività e c’era chi non faceva più il pastore, ma a un certo punto a qualcuno è venuto in mente che proprio qui a Pontebernardo c’era un edificio che nell’Ottocento una famiglia del paese, non avendo eredi, aveva lasciato ai bambini in età scolare. L’edificio presentava la tipica struttura delle case di montagna: i nostri edifici hanno la parte seminterrata che è la stalla, poi la parte superiore per l’abitazione e poi il fienile. Questo edificio era stato anche la scuola del paese: c’era un piccolo ricetto per la maestra e poi due salette per la scuola, ma ormai i bambini andavano a scuola a Pietraporzio (più a valle). La struttura era gestita dal sindaco del paese, dal parroco e da un consigliere di Pontebernardo, ed era mantenuto dal paese. Li abbiamo incontrati per spiegare loro l’obiettivo del consorzio; trovandoli d’accordo, abbiamo ottenuto l’edificio che oggi è dell’Unione Montana (ex Comunità Montana)¹⁰. Così quell’anno abbiamo acquistato una ventina di arieti che poi sono stati portati qui a Pontebernardo nella stalla, dopodiché in primavera sono stati distribuiti fra i soci del consorzio. In un anno o due la pecora sambucana ha ripreso ad essere presente nelle stalle e quindi il progetto ha avuto fortuna e portato i suoi frutti.

Nel frattempo però, si voleva andare avanti con le iniziative e con momenti di festa in quel locale che era diventato tutto a nostra disposizione, e così abbiamo avuto l’occasione di inaugurare la festa del *Tarluc*, fenomeno particolare che coinvolge Pontebernardo: il sole esce al mattino, poi verso mezzogiorno scompare dietro la Cima dell’Ubac per poi ritornare nel pomeriggio nel vallone: il momento d’ombra si chiama *tarluc* (probabilmente dal latino *INTĒR LŪX* ‘tra la luce’), da cui il nome di questo momento di festa¹¹.

Un momento ancora più importante è stato però quando abbiamo cominciato ad intessere rapporti con gli amici francesi, con Patrick Frabre della *Maison de la transhumance*¹², e poi un passo alla volta con l’Università di Aix-en-Provence, perché abbiamo avuto la fortuna di conoscere lì l’antropologo Dionigi Albera, interessato alle nostre iniziative e a collaborare con noi.

¹⁰ Cfr. <https://www.visitstura.it/>.

¹¹ Cfr. Atlante Toponomastico del Piemonte Montano (2025), *Pietraporzio*, 64, Torino, Istituto dell’Atlante Linguistico Italiano, pp. 24-25, 125; cfr. anche il sito <https://www.visitstura.it/manifestazioni-tradizioni-lingua/attrattive/festa-del-tarluc/>.

¹² Cfr. <https://www.transhumance.org/>.

Il percorso che ho evocato, nei fatti, ha portato alla realizzazione, quasi inconsapevole, di quello che sarebbe diventato un ecomuseo grazie alla legge regionale del 1995 che prevedeva la costituzione degli ecomusei¹³. Il museo è stato ufficialmente inaugurato nel 2000¹⁴.

MATTEO RIVOIRA

Iniziative strutturate di questa portata possono incidere profondamente sul tessuto comunitario e, sebbene con numeri piccoli – ma come ci ha ricordato Stefano Martini – piccoli sono i numeri della montagna. Da sole, però, non vanno avanti e c'è necessità di persone che si impegnino per farle vivere. Far vivere un ecomuseo come questo consiste in prima battuta nel saper costruire una “narrazione” coinvolgente e inclusiva. Miriam Rubeis ha una formazione specifica nello sviluppo ambientale in una prospettiva socio-ambientale, ed è impegnata in prima persona nel lavoro di divulgazione e valorizzazione del territorio proprio nelle attività dell'Ecomuseo.

MIRIAM RUBEIS, *Unione Montana Valle Stura e Ecomuseo della Pastorizia - Pontebernardo*¹⁵

Un ecomuseo è innanzitutto un ecosistema, cioè un sistema di interazioni che permettono che esso esista e sia attivo sul territorio: l'ecomuseo, quindi, non è solo un “museo”, un'esposizione di oggetti, ma è anche tutto quello che sta attorno ed è per questo che possiamo benissimo andare fuori, fare una passeggiata e capire che cosa esso sia; possiamo andare sui pascoli, possiamo incontrare i pastori: tutto questo fa parte del sistema ecomuseale. Per spiegarlo in termini più tecnici, il senso dell'ecomuseo è quello di mettere al centro la comunità e raccontare una storia in cui la comunità si senta riconosciuta.

Ora, secondo me, è un nodo focale capire in che cosa una comunità si riconosce, perché può voler dire tante cose. Qui è stato fatto un percorso legato alla pastorizia, soprattutto in un periodo storico in cui si stava abbandonando il

¹³ Cfr. Legge regionale n. 31 del 14 marzo 1995 (Abrogata) in merito a “Istituzione di Ecomusei del Piemonte”: cfr. <http://arianna.consiglioregionale.piemonte.it/iterlegfo/elencoLeggi.do?annoLegge=1995>.

¹⁴ Cfr. <https://www.ecomuseopastorizia.it/>.

¹⁵ rubeismiriam@gmail.com.

mestiere del pastore e in cui tantissime persone sono scese a valle a lavorare nelle fabbriche: la pastorizia in valle stava diventando una “storia da raccontare”, ma non più un aspetto concreto del territorio.

La narrazione che c'è dietro alla costruzione dell'Ecomuseo, tuttavia, non è l'esito di un processo spontaneo per il quale la memoria diventa “storia da raccontare” da sola, ma è il frutto di una ricerca etnoantropologica realizzata dall'Università di Aix-en-Provence, che ha riportato alla luce un complesso di storie che aveva senso continuare a raccontare permettendo di valorizzarle.

L'ecomuseo vuole essere, infatti, un percorso di crescita culturale per la comunità locale, creativo e inclusivo, fondato sulla partecipazione attiva e la collaborazione di enti e associazioni. Il percorso espositivo dell'Ecomuseo di Pontebernardo *Na draio per vioure - Un sentiero per vivere* racconta l'impegno per la salvaguardia e il recupero della razza ovina autoctona, la *pecora sambucana*, oltre che narrare la storia della pastorizia e della pratica della transumanza in Valle Stura e la cultura legata al mondo rurale e montano. Il percorso è pensato, però, anche come punto di partenza per una più ampia riflessione su tematiche sempre più urgenti e attuali: la sostenibilità ambientale, il riabitare le “terre alte” e marginali in modo consapevole, la cura del paesaggio, la necessità di “transumare” – nel senso più ampio del termine, cioè di spostarsi verso luoghi e terre in cui sia possibile sperimentare in modo innovativo un nuovo e più coerente modo di vivere –, la necessità di immaginare e dare concretezza ad un futuro che sia più equilibrato, più rispettoso della natura e della qualità della vita.

Oltre al percorso di visita principale, fanno parte del progetto ecomuseale di Pontebernardo anche diverse altre realtà di promozione e valorizzazione del territorio e dei contenuti proposti dall'ecomuseo: un punto vendita per i prodotti lanieri e per le principali pubblicazioni dell'Unione Montana ; un caseificio di comunità, gestito da allevatori locali per la produzione di formaggio di pecora; il Centro di Selezione degli arieti di razza Sambucana, gestito dal Consorzio l'“Escaroun” – di cui si è già parlato; il punto di degustazione dell'ecomuseo Ortiche – Bistrot di montagna, cioè il presidio enogastronomico dell'ecomuseo che valorizza prodotti e materie prime locali e arricchisce l'offerta turistica dell'alta valle. Da Pontebernardo partono inoltre i sentieri dell'Ecomuseo, due percorsi escursionistici che si snodano sul territorio seguendo le vie dei pastori: uno da Pontebernardo a Sambuco, adatto alle famiglie; l'altro che collega Pontebernardo a Ferrere, invece adatto agli escursionisti.

L'ecomuseo serve, dunque, a condensare attorno a sé e a restituire tutto questo, ed è questa la base da cui partire per la programmazione degli eventi. Ovviamente l'organizzazione dipende anche molto dalla sensibilità e dagli interessi di chi ci lavora e sotto questo aspetto occorre considerare le tematiche e le attività che in generale un ecomuseo propone. Le attività svolte dall'Ecomuseo della Pastorizia, in tal senso, non avvengono solo nella borgata di Pontebernardo, ma sono pensate

per coinvolgere tutto il territorio della Valle Stura in modo tale da allargare l'azione di promozione e valorizzazione alle comunità dei diversi comuni facenti parte dell'Unione Montana.

Gli eventi che organizziamo presuppongono l'uso di diversi linguaggi, attraverso i quali vogliamo riflettere in modo più ampio sul presente e sul futuro delle comunità di montagna, e offrire così un'occasione di incontro e confronto, di scoperta e valorizzazione del patrimonio culturale del territorio. Abbiamo, infatti, ospitato presentazioni di libri sui temi a noi cari, come per esempio quella che lo scorso anno ha visto invitati il professor Battaglini e l'autore Gian Andrea Mencini per presentare il libro *Pascoli di carta*¹⁶. Vi è, dunque, una ricerca di contenuti che non necessariamente interessano la pastorizia *tout court*, ma che riguardano comunque tutto il mondo che ruota attorno alla montagna e all'abitare le "terre alte". Un altro strumento che sfruttiamo è la proiezione di documentari, cortometraggi o lungometraggi attinenti ai nostri temi, ma abbiamo anche laboratori, passeggiate guidate, a seconda del pubblico che vogliamo coinvolgere.

Per esempio, è stata inaugurata lo scorso anno una mostra fotografica – uno dei contenuti che tendenzialmente proponiamo ogni anno nel corso della stagione estiva – il cui tema è l'acqua, perché l'anno prima l'inverno era stato molto siccitoso e proprio alla partenza della transumanza, proprio mentre stavamo facendo gli scatti per la mostra di quell'estate – dedicata ai ritratti dei pastori e in generale a chi si occupa nella valle di agricoltura e pastorizia e in qualche modo si prende cura del paesaggio montano –, Andrea, pastore qui a Pontebernardo ci ha comunicato che i pastori non sarebbero stati tanto in alpeggio. Infatti, data la poca disponibilità di acqua, sarebbero stati impegnati a stendere i tubi per farla arrivare dove serviva. Quindi in quel momento abbiamo pensato al tema che avremmo indagato quest'anno: la mostra si è infatti intitolata *Cambiamenti in Terre Alte*, e ci siamo concentrati nuovamente sui custodi del paesaggio.

Un capitolo importante dell'ecomuseo della pastorizia è, inoltre, quello che riguarda la lana, anche se negli anni è stato un po' trascurato: dopo un esperimento con un lanificio di Biella, infatti, la lana non è più stata al centro delle nostre attività. Certamente saprete che i pastori tosano le pecore almeno una volta all'anno e, dato che nessuno compra la loro lana, sono fortunati se riescono a regalarla a qualcuno: la lana infatti è un rifiuto speciale e i pastori dovrebbero pagare per il suo smaltimento. Questo è quindi un tema di forte attualità e per affrontarlo negli anni abbiamo sviluppato una collaborazione con un'artista feltraia che vive ad Aisone, più in basso nella valle; con lei facciamo moltissimi laboratori

¹⁶ Cfr. MENCINI G. (2021), *Pascoli di carta: le mani sulla montagna*, Vittorio Veneto, Kellermann.

che effettivamente hanno una grande ricaduta sul pubblico, piacciono molto e sono molto seguiti, anche perché ci siamo resi conto in questi anni che è una modalità molto efficace di raccontare l'ecomuseo.

Nel corso della creazione delle opere esposte all'Ecomuseo della Pastorizia, ispirate per esempio alla piana della Crau di Van Gogh (la Crau, lo ricordo, era meta della transumanza invernale¹⁷), abbiamo visto realizzarsi un bellissimo momento di incontro comunitario: per tre giorni abbiamo tinto la lana insieme, anche attraverso il metodo dell'*ecoprinting*, che consiste nel raccogliere varie erbe e tamponarle direttamente sulla lana. Certamente con i nostri laboratori non riusciamo a raccogliere e utilizzare tutta la lana disponibile, ma per esempio dal 2024, grazie al finanziamento della Fondazione CRC e al sostegno di diversi partner territoriali, stiamo lavorando ad un progetto di valorizzazione della lana sambucana, chiamato *Lana Circolare*. L'obiettivo del progetto è quello di creare una filiera a km zero, etica e sostenibile per l'ambiente e le persone, che valorizzi la lana come risorsa economica, come materia artistica e come mezzo di inclusione sociale, sottraendola allo smaltimento come rifiuto speciale. Il tentativo è quello di recuperare un quantitativo di lana pari a 500 kg, anche se decisamente piccolo – se si pensa che in valle ci sono 5.000 pecore e ogni pecora produce circa 2,5 kg di lana a capo.

Nel primo anno di progetto, pensato per lavorare insieme alle fasce più fragili della popolazione, abbiamo deciso di pulire parte della lana raccolta dagli allevatori manualmente, per ottimizzare i costi di lavaggio (non esistono sul territorio dei lavaggi industriali che permettano di lavare la lana ad un costo contenuto, l'unico lavaggio è a Madonna dell'Olmo, frazione di Cuneo, e ha chiaramente dei costi meno competitivi). Abbiamo deciso così di produrre il feltro, che non necessita di un lavaggio particolarmente profondo, anzi è necessario che resti della materia grassa perché possa avvenire la reazione chimica che permette la trasformazione della lana in feltro. Abbiamo quindi pulito la lana manualmente coinvolgendo alcuni centri che lavorano con pazienti psichiatrici e con disabilità di diverso grado, anche assieme alla cooperativa Germinale¹⁸ che ha gestito la locanda *Pecora Nera*, il nostro punto di degustazione fino all'anno scorso. La lana così viene lavorata e trasformata in manufatti dalle persone coinvolte in questo progetto, che ha, dunque, un evidente risvolto sociale. Chiaramente non

¹⁷ Si veda quanto esposto al sito <http://larouto.eu/>; si confrontino anche le informazioni contenute in VIGLIOTTI M. (2023), *Innovazione e rigenerazione delle direttrici di transumanza. Lineamenti per la costruzione di un'infrastruttura verde*, tesi di dottorato inedita, Sapienza Università di Roma, XXXIV ciclo, supervisore prof. VALORANI C., pp. 167-171.

¹⁸ Cfr. <https://humusjob.it/aziende/cooperativa-agricola-di-comunita-germinale/>.

sappiamo se tutto questo sarà sostenibile nel lungo periodo: siamo riusciti a partire grazie al finanziamento, per il quale ovviamente abbiamo un piano economico che lega la sostenibilità alla vendita di tutto ciò che abbiamo prodotto, però siamo consapevoli che questa iniziativa è basata essenzialmente sulla sperimentazione, di cui l'Ecomuseo si fa carico.

MATTEO RIVOIRA

Dopo aver sentito la voce di alcuni di coloro che hanno saputo costruire progetti e iniziative sul territorio grazie a importanti interventi, anche strutturali, vorrei sentire l'opinione di due dialettologi, Francesco Avolio dell'Università dell'Aquila, e Francescu Maria Luneschi dell'Università di Corsica, poiché sono tra quelli che più intensamente hanno avuto modo di collaborare con importanti istituzioni museali. In particolare, Avolio ha lavorato con il *Museo delle Genti d'Abruzzo* di Pescara¹⁹ e Luneschi con *la Reta di i Musei di Corsica*²⁰. Il compito del dialettologo in questo caso si svolge in particolare sul piano della valorizzazione dei beni *inoggettuali*²¹, di cui lo stesso Avolio tratta nel suo intervento pubblicato nella prima sezione di questo volume. La questione riguarda dunque le modalità con le quali si instaura la collaborazione fra gli enti museali e l'ambito accademico.

FRANCESCO AVOLIO, *Università dell'Aquila*²²

Sono felice di poter rispondere a questa domanda. Perché la cosa bella è che qui stiamo parlando di recupero della lana e di tante altre cose che sembrerebbero entrarci poco con il nostro lavoro di linguisti – anche se la mia formazione di antropologo mi aiuta in questo senso –, e invece c'entrano. Il punto chiave sta proprio nel rapporto con i musei; anzi, con le dinamiche che hanno portato alla nascita di centri come l'Ecomuseo della Pastorizia, e potrebbero sembrare tante

¹⁹ Cfr. <https://www.gentidabruzzo.com/>.

²⁰ Cfr. <http://isula.corsica/musees/>.

²¹ Cfr. CIRESE A.M. (2002), *I musei demologici: considerazioni di ieri e di oggi*, in *Il patrimonio museale antropologico. Itinerari nelle regioni italiane: riflessioni e prospettive*, a cura della Commissione nazionale per i Beni demotnoantropologici, Roma, Ministero per i Beni e le Attività culturali - Direzione centrale per il Patrimonio storico, artistico e demotnoantropologico, pp. 23-30.

²² francesco.avolio@univaq.it.

storie slegate che poco hanno a che fare l'una con l'altra, ma in realtà un filo rosso – di lana – che le collega c'è, perché è un po' come quando consideriamo che cosa hanno vissuto negli ultimi decenni i nostri paesi alpini e appenninici e non solo: ognuno potrebbe sembrare una storia a sé, le situazioni tutte diverse ma poi, a ben guardare, si rivelano quasi del tutto simili. La cultura “tradizionale” (chiamiamola così, tanto per capirci, per semplificare un po') ha reagito in vario modo con numerosi stimoli venuti dall'esterno che hanno portato spesso a trasformazioni, all'abbandono eccetera. In molti casi però, a differenza di quanto sembrerebbe, non è scomparsa, ma ha saputo in qualche modo agire ed interagire con tutta una serie di soggetti, grazie anche alla possibilità offerte dalla legislazione regionale e nazionale. Quindi sono in realtà situazioni che hanno tanto in comune.

Vengo nello specifico al Museo delle Genti d'Abruzzo. Anche questa è una storia abbastanza esemplare – nel bene e nel male, nelle ombre e nelle luci – perché la struttura del museo è tra le più belle d'Italia: ha sede in un edificio di un certo interesse, il vecchio bagno penale borbonico di Pescara, sito proprio sul Porto Canale, in realtà la foce del fiume Aterno-Pescara, attorno al quale è sorto il nucleo della città. Grazie alla lungimiranza e all'entusiasmo di Claudio De Pompeis, che era interessato a valorizzare la storia e la storia antropologica e culturale della regione, è nato questo particolare museo. Se proprio si deve trovare un limite, De Pompeis ha scelto di sottolineare fin dall'inizio del percorso museale un elemento, la continuità, declinandolo nella cultura materiale, nei tipi di insediamento, e in tante altre forme di vita associata; questo elemento forse poteva essere messo in evidenza durante il percorso, portando il visitatore ad individuarlo e, appunto, a scoprirlo in tutte le sue manifestazioni. Sicuramente, però, l'allestimento del Museo delle Genti d'Abruzzo porta anche il segno del dibattito museografico molto forte sviluppatosi negli anni '70 e '80, quando ci fu la riscoperta del folklore e delle tradizioni, il cosiddetto *folk revival*, dal quale sono nate tante iniziative in Italia e non solo.

Claudio de Pompeis è scomparso una quindicina di anni fa e qui cominciano le note dolenti. Il museo, infatti, viene finanziato da enti locali, in primo luogo il Comune di Pescara, che spesso e volentieri erogano pochissimi fondi, e per questo motivo, sebbene sia una struttura per tanti aspetti esemplare, è poco valorizzata già a livello locale. Inoltre, l'allestimento ha un problema, che è poi quello che ho cercato di sottolineare anche nel mio contributo (*v. sezione precedente*), e cioè che molto spesso gli oggetti non parlano, ma sono semplicemente collocati nelle sale: il grande assente è il dialetto, cioè la lingua della vita quotidiana delle nostre comunità. Ci si chiede allora se questo sia accettabile dal punto di vista della documentazione del territorio. Ovviamente oggi le tecniche museografiche hanno fatto passi da gigante, per cui se ancora anni fa ci si poneva il problema delle didascalie, è arrivato in seguito quello dei punti audio, poi quello delle audioguide ecc., ma il museo per ora non ha nessuna di queste soluzioni.

Passando invece ai lati positivi dell'esperienza del Museo delle Genti d'Abruzzo, bisogna evidenziare come sia stato potenziato il discorso degli archivi. Per esempio, dopo il terremoto dell'Aquila nel 2009 – in cui personalmente ho perso purtroppo una parte, per fortuna piuttosto piccola, dei materiali che avevo raccolto fin da quando ho cominciato a lavorare all'Università nel '97 e anche da prima – abbiamo costituito un archivio che ha consentito anche di digitalizzare tutti i vecchi materiali analogici posseduti, vale a dire centinaia di vecchie audiocassette risalenti alla fine degli anni '80 e degli anni '90. È nato così l'archivio *Voci contadine*²³, oggi interamente digitalizzato in formato .mp3 e consultabile liberamente, e in occasione della sua costituzione abbiamo organizzato il convegno *Archivi etnolinguistici e multimediali* a Pescara, nel 2012²⁴. Poi, però, il discorso si è un po' fermato, ma non per cattiva volontà né di Ermanno De Pompeis, il figlio di Claudio, succeduto al padre, né del sottoscritto, ma perché purtroppo l'organizzazione che si è data il museo ha rappresentato di fatto un ostacolo – non nelle intenzioni ma appunto nelle conseguenze pratiche – per affrontare il problema della valorizzazione dell'archivio; questa operazione, ovviamente, implicherebbe un cambiamento dell'allestimento del museo e necessariamente l'uso di nuovi fondi, anche cospicui. L'archivio, quindi, c'è, ed è consultabile a richiesta, ma non c'è nessuna iniziativa volta a valorizzarlo e soprattutto a farlo interagire con le collezioni del museo; si tratta, come dire, di mondi separati che ancora non riescono a comunicare. Ermanno De Pompeis, di cui sono un buon amico, è stato un ottimo direttore per diversi anni, ma adesso fa parte di una struttura direttiva più ampia che ha visto l'ingresso di altri soggetti in rappresentanza dei diversi enti locali, e quindi la situazione resta in stallo. Si è tentato varie volte di sbloccarla, e probabilmente una via d'uscita si è cominciata ad intravedere solo quando abbiamo potuto focalizzare il discorso della valorizzazione anche sulle figure di Paul Scheuermeier e Gerhard Rohlfs, di cui tutti noi ci siamo occupati e che rappresentano forse ancora oggi, a distanza di un secolo, il punto più alto del rapporto tra studi sulla cultura oggettuale e inoggettuale e studi sul dialetto. La pubblicazione nel 2015 del volume *Gli Abruzzi dei contadini*²⁵ ha avuto un successo insperato a livello regionale: gran parte dei materiali sono stati portati in giro nelle località dove erano stati raccolti quasi un secolo prima, e alcune

²³ Cfr. <https://www.gentidabruzzo.com/archivio-sonoro/>.

²⁴ Cfr. AVOLIO F./CIGNO A. (a cura di) (2016), *Archivi Etnolinguistici Multimediali: dalla formazione alla gestione e al dialogo col territorio, Atti del convegno (Pescara, 6 ottobre 2012, Auditorium Leonardo Petrucci)*, Pescara, Fondazione Genti d'Abruzzo.

²⁵ Cfr. AVOLIO F./SEVERINI A.R. (2014) (a cura di), *Paul Scheuermeier e Gerhard Rohlfs. Gli Abruzzi dei contadini. 1923-1930*, L'Aquila, Textus Edizioni.

persone hanno perfino riconosciuto nelle fotografie i nonni, gli zii ecc.; abbiamo addirittura favorito il recupero della cottura tradizionale degli arrosticini, che Scheuermeier aveva documentato con una sua foto del 1930 e che a Civitavecchia (PE) adesso stanno riproponendo proprio grazie a questo lavoro²⁶. Insomma, abbiamo innescato una serie di reazioni che adesso possiamo sfruttare.

Qual è il motivo di questo successo? Le comunità si sono sentite più coinvolte. Non è, quindi, soltanto un discorso che riguarda Francesco Avolio, Ermanno de Pompeis, il Museo Nazionale delle Genti d'Abruzzo, il Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni popolari, eccetera: le comunità si sono sentite per la prima volta parte di un circuito, cioè hanno cominciato ad avere una certa sensibilità e a proporre loro stesse soluzioni creative e innovative per la valorizzazione del patrimonio culturale locale.

A questo punto, però, emergono, altre ombre: si pone il problema del rapporto con l'accademia. Dove si possono trovare le forze adatte? Dove si possono formare le persone che potrebbero fare questo tipo di ricerche, potenziare gli archivi e grazie alle quali finalmente fare in modo che ci sia, come si dice oggi, una "narrazione"? Se ci si pensa, peraltro, negli anni '70 e '80 non era questo il termine che si usava, si diceva "documentazione", tutto era documentazione e tutto era territorio, oggi si parla invece di "territori". Possiamo dire che comunque si vedono delle tendenze che grazie al cielo fanno ben sperare.

FRANCESCO MARIA LUNESCHI, *Università di Corsica Pasquale Paoli*²⁷

Per parlare dell'esperienza di collaborazione con *la Reta di i Musei di Corsica* è innanzitutto importante fornire alcune coordinate per poter collocare il discorso. La prima e più rilevante riguarda l'aspetto demografico: la Corsica è costituita da poco più di 300.000 abitanti per 8722m², perciò quando si devono sviluppare progetti che siano indirizzati agli ecomusei, oppure alla valorizzazione del prodotto locale o del turismo, non si può partire dall'università, ma dal territorio. L'Università di Corsica è stata valorizzata in un contesto universitario particolare, quello rappresentato dalla decentralizzazione che ha lo scopo di proporre un'università per tutti. Infatti, la presenza di un'università in Corsica è stata rivendicata attraverso l'iniziativa dei corsi chiamati "università d'estate", nel corso degli anni

²⁶ Il riferimento è a questo evento: <https://www.ditestaedigola.com/gli-arrosticini-una-famiglia-abruzzese-torna-alle-radici>.

²⁷ luneschi_f@univ-corse.fr.

'70 e apre nel 1981. Grazie, infatti, alla presidenza di Mitterand e alla legge di decentralizzazione viene aperta l'Università e contemporaneamente nasce la Regione Corsica, oggi Collettività di Corsica.

Volendo, quindi, dare valore alla concessione della competenza cultura, una delle prime idee è stata quella di dare vita al museo di Corte, cioè al Museo della Corsica, nella vicinanza diretta con l'università, sebbene ad oggi, in realtà, la gestione di entrambe sia decisamente separata e quindi il legame si manifesti solo quando si trovano dei punti di incontro tra le due organizzazioni.

Le campagne di raccolta di dati sul territorio, sviluppate lungo il XXesimo secolo hanno fatto emergere chiaramente il tema del pastoralismo. Oggi questo tema è per la Corsica un'opportunità: si potrebbe aprire un altro dibattito su quanto ci si possa spingere e su quali siano i traguardi a cui mirare per valorizzare la transumanza e il pastoralismo. Da vent'anni l'obiettivo fondamentale dei progetti è la documentazione, che avviene sia attraverso il punto di vista del museo e in prospettiva di patrimonializzazione, sia grazie all'INRAE (*Institut national de recherche pour l'agriculture, l'alimentation, et l'environnement*), sia ovviamente dalla prospettiva della dialettologia per accompagnare l'elaborazione linguistica del corso. Sono quindi tre vie, tre direttrici di ricerca che collaborano e si incontrano, ma che tuttavia seguono tre strategie molto diverse, e in questo contesto il punto di incontro per questa rete, forse, può proprio essere costituito dall'università. In questo senso è stata l'Università di Corsica ad impegnarsi con una certa autorevolezza ed essere la capofila per questo processo di valorizzazione del territorio, dopo vent'anni di museificazione, di documentazione e di elaborazione linguistica, aprendo una *unité mixte de recherche*, equivalente all'incirca dei vecchi dipartimenti di ricerca italiani.

Con la creazione nel 2006 dell'UMR Lisa²⁸ (*Laboratoire Lieux Identités eSpaces et Activités*) dell'Università di Corsica, comprendente tutte le scienze umanistiche e anche il dritto e l'economia, si è potuto rendere più strutturato il progetto della valorizzazione del territorio. In che modo? Una delle scelte operative di questo dipartimento è stata quella di chiamare il progetto "processi di patrimonializzazione", espressione che racchiude in sé tutti gli aspetti che interessano in questo tipo di ricerca, come un filo rosso che parte dalla documentazione e arriva fino all'archiviazione dei dati raccolti sul territorio, qualsiasi essi siano. C'è stata poi una tappa importante, la scelta di quello che "dà senso" al progetto, ed è qui che si è instaurato un rapporto con la comunità; spesso però questo è risultato problematico. Cosa dà senso alla documentazione fatta attraverso uno

²⁸ La sigla sta per *Unité de Formation et de Recherche*; grossomodo, è l'equivalente della facoltà universitaria italiana prima della riforma Gelmini.

sguardo scientifico? Per esempio non è proponibile rendere attuale e rilanciare la produzione della lana: si possono produrre indumenti, ma non hanno richiesta, perché il tessuto è difficile da indossare – banalmente perché provoca prurito; inoltre bisogna considerare che la produzione ha un vincolo, poiché la lana è un rifiuto speciale e necessita di particolare attenzione a livello legale per il suo smaltimento. Nonostante le criticità, l'argomento viene ciclicamente riproposto perché è la comunità a volerlo, perciò il rapporto con essa necessita sempre di una progettazione specifica.

Una situazione simile si verifica anche con il processo dell'elaborazione linguistica della lingua corsa, che vede la problematica della gestione delle varietà e della loro documentazione. Si trova sempre un riscontro e un'interazione molto forte da parte della popolazione a proposito di questo argomento, ma spesso non ci si riconosce nel modello ortografico o in generale nella descrizione della varietà. Allora è qui che deve avvenire la mediazione con la comunità, che consiste in pratica nel mettersi intorno a un tavolo, in uno spazio di dialogo per vedere come agire concretamente e insieme. In realtà, è chiaro che dietro c'è sempre anche un po' di politica (anche linguistica), un gioco che ha sempre avuto un ruolo in queste dinamiche. Ad esempio nel quadro del processo per l'elaborazione linguistica è stato formulato il concetto di 'lingua polinomica'²⁹. Però, ovviamente, si è dovuti passare attraverso un'inevitabile e necessaria mediazione fra l'accademia che propone questo tipo di concetti e la comunità a cui sono indirizzati.

Anche per la valorizzazione delle razze locali (caprine e ovine) sono sorti problemi simili a quelli raccontati per la Valle Stura, relativi all'introduzione di maschi esterni nelle greggi. Alcuni produttori hanno riscontrato aspetti positivi dal punto di vista economico in questa scelta: l'aumento della produzione di carne e il miglioramento della qualità della lana. Tuttavia questi aspetti positivi erano reali solo a livello individuale, perché a livello collettivo creavano, per converso, un problema di visibilità rispetto alla valorizzazione, all'adeguamento all'ambito europeo della tutela dei prodotti locali e alla domanda economica. Questo processo di coinvolgimento ampio della comunità è stato dunque il modo di lavorare e di collaborare ai progetti.

A livello di progetti, quindi, gli anni '80 in generale sono stati proficui, ma negli anni '90 e '00 è sorta una nuova problematica: le nuove generazioni non hanno più la competenza pratica. Infatti, pur esistendo marchi di riconoscimento e di

²⁹ Sul concetto si cfr. MARCELLES J.-B. (1983), *La définition des langues en domaine roman: les enseignements à tirer de la situation corse*, in «Sociolinguistique», 5, *Actes du Congrès de Linguistique Romane (Aix-en-Provence 1983)*, pp. 307-314.

caratterizzazione di quella che possiamo definire “identità dei territori”, non c’è più la competenza reale, e così si assiste a una sorta di iato tra la promozione del territorio e lo stile di vita quotidiano. Quindi il rapporto tra università e museo ha affrontato il problema della riscoperta della competenza, anche pratica, provando a lavorare sulle rappresentazioni. In questo senso l’università ha creato due possibili interfacce che fanno leva sul processo museale e sul rapporto tra università e territori. A questo scopo è stata creata una fondazione interna all’ateneo³⁰, con l’obiettivo di creare degli elementi patrimoniali nei territori, destinandoli al turismo e all’arte contemporanea, attraverso la creazione di residenze artistiche e altri eventi pubblici. Questo permette di coinvolgere nella pratica le competenze che spesso sono portate dall’esterno, come ad esempio nel caso di un artista ospitato in una residenza, per reinvestirle nella società. L’Università di Corsica si è dotata poi di un altro strumento, che si chiama *Fablab*, cioè una “fabbrica-laboratorio” di innovazione, integrato nella sede universitaria, che ha la missione precisa di fare ricerca su quei prodotti del territorio che non sono valorizzati, il legno, la pietra, la lana, anche gli scarti della produzione animale, favorendo una dinamica di recupero del gesto.

Arriviamo così anche alla lingua e al problema della didattica del corso. Abbiamo avuto una grande opportunità per l’elaborazione della lingua, che è entrata da quarant’anni nell’insegnamento ed è costantemente presente nei media. Però anche qui si assiste a un altro iato, cioè lo scollegamento dell’elaborazione linguistica dai territori. Anche nel lavoro di formazione linguistica per le aziende e per il pubblico si avverte il problema di una lingua scollegata dai territori e da un ambiente che negli anni di ricerca dialettologica abbiamo saputo conoscere e documentare, verso una direzione che è stata già menzionata qui, quella volta a collegare gli oggetti concreti alle parole. In questo senso, si è tentato di informare la Regione che la formazione linguistica può passare anche attraverso la valorizzazione dei mestieri tradizionali. Questo implica anche la creazione di un’economia della lingua, e questa, come l’economia dei territori, ha un aspetto militante al suo principio, che poi si struttura man mano, fino ad arrivare a compiere alcune scelte anche molto forti. Per esempio l’artigiano che diventa *medium* e trasmette la lingua in una sessione di formazione deve essere retribuito, in base al fatto che le competenze che egli veicola sono scarse nella società e quindi assumono un valore (di mercato) potenzialmente molto alto. Ma ovviamente, ad un valore economico più o meno forte si accompagna spesso il rischio di speculazione, e quindi in tal senso l’accademia deve agire ricordando che esistono posizioni diverse, come quelle del pubblico (che sono poi anche le

³⁰ Cfr. <https://fondazione.universita.corsica/>.

proprie), promuovendo discorsi di etica nella pastorizia, nella transumanza e a livello (eco)museale, cercando di raggiungere un equilibrio. Non so se sia presente qui (in Italia) e non so se la chiamiate così, ma in Corsica c'è il problema della mafia dei pascoli, quindi certo, noi qui facciamo un convegno dedicato alla transumanza – e questo è molto positivo –, però dobbiamo stare anche attenti alla grande responsabilità che abbiamo nel promuovere e nel valorizzare questa attività, che può essere legata a dinamiche di potere non eticamente sostenibili. Qui sta, dunque, il senso del coinvolgimento dell'accademia nella valorizzazione del territorio e, nel caso specifico della Corsica, della pratica della transumanza. Saper fare veramente terza missione significa, quindi, anche sapersi muovere fra questo tipo di equilibri e di problematiche.

MATTEO RIVOIRA

Luneschi nel suo intervento ha collegato la più ampia prospettiva della valorizzazione culturale con le più specifiche politiche linguistiche che, effettivamente, rappresentano un elemento spesso centrale – e problematico – nella valorizzazione della cultura di un territorio. Rosella Pellerino è direttrice scientifica di Espaci Occitan, una delle istituzioni che maggiormente contribuisce alla realizzazione di progetti sulla lingua occitana in Piemonte. Qui ci troviamo in un territorio particolare, dove il plurilinguismo è di casa, ma soprattutto dove la lingua autoctona è l'occitano – una varietà di occitano, per meglio dire –, una delle lingue tutelate dalla legge 482/99³¹. Un territorio, quindi, sul quale le azioni di politica linguistica – anche se forse è ottimistico parlare di “politica linguistica” –, in generale le azioni sulla lingua inevitabilmente si innestano molto fortemente su tutto quanto riguarda la valorizzazione culturale. In tal senso è impensabile scindere l'esperienza dell'Ecomuseo della Pastorizia dall'esperienza di ricerca sulla lingua, e anche per quanto riguarda l'esperienza del MACIL, come abbiamo sentito, tutto parte da una ricerca sul *gai*, il gergo dei pastori transumanti, quindi su un codice specifico.

Rosella Pellerino si occupa esattamente di questa tematica, cioè la valorizzazione della lingua, a lei quindi chiediamo di raccontare l'esperienza di Espaci e, in particolare del museo *Sòn de lenga* realizzato dall'associazione e ospitato nella sua sede, tra documentazione e promozione di un elemento che entra di fatto nel gioco dell'economia complessiva di un territorio.

³¹ Cfr. Toso F. (2008), *Le minoranze linguistiche in Italia*, Bologna, il Mulino.

ROSELLA PELLERINO, *Espaci Occitan e Centro di Documentazione Valle Stura*³²

L'Espaci Occitan di Dronero è un'associazione di enti pubblici fondata nel 1999 da comuni e comunità montane del territorio occitano alpino³³. Il moderno polo culturale, inaugurato e aperto al pubblico nel 2002, da allora ha perseguito come obiettivo la promozione linguistica, culturale e turistica delle valli occitane, collaborando con altri enti o associazioni non solo in Val Maira, ma su tutto il territorio occitano, in Italia e all'estero. La sua biblioteca, appartenente al sistema bibliotecario nazionale, mette a disposizione di studenti, studiosi e appassionati migliaia di testi specialistici, riviste, tesi, incisioni musicali e documentari. L'Istituto di Studi ospita lo Sportello Linguistico Occitano della Valle Maira, cui ci si può rivolgere per consulenze, traduzioni, indicazioni bibliografiche o toponomastiche. Attività molto seguita è quella dei corsi di lingua occitana, sia a distanza su una piattaforma dedicata, sia in modalità frontale. Numerose sono le collaborazioni con le scuole: oltre alle visite didattiche in sede, sono svolti laboratori in istituti di tutto il Piemonte (dalla scuola dell'infanzia sino alle facoltà universitarie) dedicati a lingua, musica, danze, astronomia, mitologia, architettura, letteratura occitane. Per il pubblico, vengono organizzate in sede e in tutte le valli presentazioni di libri, vernissage, proiezioni di film, teatro in occitano, concerti e conferenze. Un'attrazione dell'associazione è il Museo interattivo *Sòn de Lenga*, strutturato in dieci postazioni multimediali, nel quale è possibile compiere un viaggio virtuale tra letteratura, musica, geografia, storia e vita materiale e folklorica del territorio di lingua d'òc. Le lingue del museo sono occitano, italiano, francese e inglese, e lungo tutto il percorso un'installazione di pannelli e vetrine offre informazioni curiose o poco note e presenta oggetti legati al mondo occitano a integrazione della consultazione virtuale. Dal 2016 Espaci Occitan coordina Maraman, una rete di 32 musei e spazi espositivi nelle valli Maira, Grana e Stura, uniti dalla volontà di lavorare insieme per organizzare un'offerta culturale dinamica e unitaria, rappresentativa del paesaggio linguistico e culturale del territorio.

Dal 2023 Espaci Occitan ha anche in gestione il Centro di Documentazione della Valle Stura di Sambuco, con gli stessi obiettivi di tutela, valorizzazione e diffusione della lingua e della cultura occitane. Allestito nelle ex-scuole elementari del paese, il Centro è stato fondato nel 1988 con lo scopo di raccogliere la documentazione, sviluppare la ricerca, collaborare alla tutela e organizzare iniziative di valorizzazione del patrimonio storico e culturale della Valle. Il Centro

³² segreteria@espaci-occitan.org.

³³ Cfr. <http://www.espaci-occitan.org/>.

costituisce un punto di riferimento per la raccolta e lo studio di tutto il materiale documentario che riguarda la valle, in ogni settore di attività ed interesse. Agisce inoltre come organismo propulsore per l'attività culturale della valle, ospitando seminari di studio, stage di ricerca e di produzione. Il suo piccolo archivio custodisce testi della e sulla Valle Stura risalenti a diversi periodi e un'esposizione permanente dedicata alla *Baia* di San Giuliano, tradizionale festa locale; ospita inoltre mostre temporanee ed eventi culturali come proiezioni di film, concerti e presentazioni di libri, legati alla lingua e alla cultura d'òc non solo della Valle Stura ma anche di tutto il territorio occitano alpino.

L'obiettivo di Espaci Occitan e dei suoi operatori è tutt'ora quello di costituire degli interpreti culturali, e come tutti gli interpreti bisogna tradurre una lingua che i visitatori e i fruitori non parlano, cioè l'occitano, ma anche sapere trasmettere la cultura occitana per chi ne è estraneo o esterno. Questo è un compito sempre molto stimolante, ma che a volte può presentare diverse complicazioni.

Quando è stato creato fisicamente il centro si è deciso di creare contemporaneamente il museo *Sòn de Lengà*, in parte diverso dai musei tradizionali, perché privo di una vera e propria collezione da esporre – quindi non solo un po' utopistica, ma anche un po' folle l'idea di creare un museo senza avere neanche un oggetto di collezione. Il museo è multimediale e informatizzato e ha avuto un primo allestimento inaugurato nel 2003, composto esclusivamente da postazioni per contenuti multimediali. Questa soluzione presentava indubbi vantaggi, quali la possibilità di presentare al pubblico musiche, filmati, documenti sonori, senza alcun vincolo dimensionale, poiché l'implementazione della proposta culturale non avrebbe dovuto scontrarsi con la creazione di nuovi spazi fisici, ma esclusivamente con l'espansione della memoria informatica. Tuttavia, se ai bambini e alle giovani generazioni tutto ciò risultava stimolante, i visitatori più *âgès* commentavano – in piemontese – talora, al termine della visita *l'è bel, ma i è niente!* 'è bello ma è vuoto', perché se non si è abituati a manipolare il computer, effettivamente ci si trovava di fronte un museo senza oggetti.

Nel 2013 si è però deciso di aggiornare il museo, inserendovi anche degli oggetti, senza però lasciare, come è già stato detto, che si realizzasse un museo muto. Perciò si è tentato di proporre attraverso le diverse postazioni multimediali un viaggio virtuale in tanti aspetti della lingua e della cultura occitane che spesso nemmeno gli abitanti del nostro territorio, i droneresi della Valle Maira o gli abitanti delle altre valli, conoscono – non sempre si è consapevoli del fatto che la *lingua d'òc* viene parlata anche in Spagna o in diversi territori della Francia. Questo nuovo percorso multimediale, quindi, si muove di postazione in postazione tra la geografia del territorio occitano, la storia, le feste e la cultura, la musica, che ovviamente non può mancare, la letteratura e così via. È stata pertanto inserita una piccola galleria etnografia tematica, legata ai soggetti proposti nelle varie sale espositive, focalizzata su temi forti e comuni al territorio occitano, in particolar

modo a quello alpino: l'emigrazione stagionale e le vie del pellegrinaggio nella sala dedicata alla geografia, personaggi famosi e invenzioni di uso comune nati in terra occitana in quella avente per oggetto la storia, *et similia*. Gli oggetti museali, con i loro nomi unici, desueti, talora musicali, sono divenuti così catalizzatori di esperienze e conoscenze pregresse, promuovendo in tutte le generazioni ricordi e associazioni personali. La multimedialità è rimasta importante e predominante, ma l'interazione con gli oggetti museali ha influenzato preziose riflessioni interculturali, soprattutto nei visitatori provenienti da realtà culturali e linguistiche molto differenti. Semplici oggetti – e i loro nomi – sono stati in grado di provocare un interesse e un'attenzione qualitativamente diversi rispetto alla parola scritta e di coinvolgere tutti i sensi, portando i visitatori ad interagire con la guida e con il resto del pubblico, condividendo il proprio patrimonio di lingue e memorie, recuperando espressioni e nomi delle proprie lingue madri.

È stato quindi un tentativo di coniugare tradizione e innovazione attraverso degli strumenti, delle tecnologie che li rendessero più empatici, quindi che rendessero anche temi come la storia, la storia religiosa, la letteratura o la lingua più fruibili anche dai non specialisti. Nel primo allestimento infatti, la lingua occitana – innanzitutto una delle lingue di fruizione del museo, assieme all'italiano, il francese, l'inglese e il tedesco – costituiva un contenuto del museo. Si è cercato però in seguito di trasformarla anche in uno strumento per fare in modo che l'occitano fosse il linguaggio del museo. La lingua infatti è un bene *inoggettuale* o immateriale, come si è già detto, che spesso – e soprattutto qualche anno fa – male o poco si prestava alla narrazione, mentre è più adatto alla documentazione. Tuttavia la documentazione è qualcosa che rimane chiuso in sé, rimane terreno per gli specialisti: si documenta, si archivia, si conserva perché magari un giorno non ci sarà più.

Lo scopo di Espaci Occitan è, invece, proprio quello di trasmettere, di cercare di raccontare il sapere. Ci si è accorti, così, inizialmente anche con sorpresa dal riscontro dei fruitori del museo e del centro (studenti dalla scuola materna all'università, turisti, vari frequentatori assidui delle Valli), che la lingua può essere un eccezionale veicolo di narrazione di contenuti culturali, anche per coloro che non la parlano. Perciò nel corso delle nuove installazioni che nell'arco degli anni si sono create, si è tentato di trasformare la lingua occitana nello strumento stesso del museo – e qui per altro sorge un altro aspetto problematico per un museo multimediale, perché da un certo punto di vista consente di ampliare all'infinito i contenuti e le proposte, senza bisogno di spazi fisici, ma d'altro canto diventa obsoleto anche molto rapidamente, soprattutto per le nuove generazioni che sono abituate a grafiche e tecnologie sempre molto più innovative. In ogni caso nelle nuove installazioni, nei video, addirittura nella postazione introduttiva, si è resa la lingua protagonista: è l'occitano a spiegare sé stesso. Ad esempio, nella postazione iniziale una dozzina di parlanti di diverse valli e località – tra

cui anche il nostro Stefano Martini – è protagonista di una clip della durata di dieci minuti in occitano con sottotitoli, in cui si spiega nella propria variante linguistica ai visitatori di qualsivoglia provenienza ciò che si scoprirà. Una lingua quindi che connota culturalmente tutto il territorio. Questo strumento, questo modo di raccontare attraverso l'occitano, è sempre molto apprezzato, anche da chi non parla la lingua, da chi non conosce nulla sulla storia e la cultura del territorio.

Questo quindi è l'obiettivo che si è cercato di perseguire, peraltro ripropo-
nendolo anche nei tentativi di modernizzare il Centro di Documentazione di Sambuco, che porta già nel nome i limiti di essere figlio del suo tempo. Il rischio, nel caso di spazi potenzialmente dinamici ma poco fruiti, è simile a quello che è stato menzionato per i musei etnografici, cioè che nel tempo divengano una “casa muta”. Il proposito è divenuto, quindi, quello di affiancare alla documentazione (libreria e di oggetti legati alla Baia di San Giuliano) anche la narrazione, divenendo un luogo capace di raccontare ai visitatori lo *spiritus loci* della valle, che forse risiede proprio nella sua lingua. La volontà è stata proprio di trasformarlo da “centro di documentazione” a “centro di narrazione” del territorio, affinché non fosse soltanto consacrato ad esporre oggetti o mostre, ma potesse andare davvero nella direzione del narrare. Affidandosi anche a poche parole, infatti, si può aprire un mondo, quello linguistico, che poi può portare a dei contenuti (un costume, una danza, eccetera); la lingua, quindi, davvero può essere un veicolo di comunicazione di contenuti, anche per chi non è specialista, anche per chi non ha alcuna dimestichezza con il tema delle minoranze linguistiche o del plurilinguismo, e può esserlo in maniera anche inaspettata, capace di incuriosire le diverse generazioni (dai più piccoli ai più anziani).

MATTEO RIVOIRA

I temi toccati in questo primo giro di tavolo sono davvero tanti. Francescu Maria Luneschi ha esplicitamente evocato la Terza Missione, il “nuovo” compito dell'università di oggi, e lo ha fatto usando una parola molto bella, che è “responsabilità”. L'accademia ha la sua responsabilità. Quando l'accademia si apre a fare la Terza Missione, se è onesta, deve riconoscere anche che spesso non sa bene come farla, che si tratta di muoversi al di fuori del suo ambito consueto: si è formati per fare ricerca (e didattica, ma per questo non vi è una vera formazione), e solo con una certa fatica – e tanta passione – si riesce a interagire con il territorio e con chi sa davvero costruire i contenuti da veicolare cioè gli operatori culturali che in esso agiscono.

Mi piacerebbe, quindi, che discutessimo su quale debba essere o possa essere il ruolo della ricerca scientifica in ambito umanistico (e non solo) in relazione

alla valorizzazione dei patrimoni culturali: cos'è che fa e dà senso alla valorizzazione? Come si crea una storia in cui la comunità si riconosce, per riprendere l'espressione usata da Miriam Rubeis?

GIORGIO SABAUDO

Sono abbastanza giovane nel mondo della ricerca e l'ho sempre condotta attraverso il metodo della "ricerca partecipata", sin dagli studi in Colombia. Ho iniziato a lavorare con comunità contadine indigene anche in contesti conflittuali e il mio modo di ricerca, mi sento di dirlo, è stato spesso anche di tipo "militante", inteso come partecipante. Se penso alla Val Camonica, avendo fatto ricerca per diversi enti e istituzioni (Comunità Montana, Regione, Unione Europea) nel contesto rurale e pastorale, percepisco la nostalgia come sentimento comune a tutte le esperienze: un sentimento che spesso, quando si tratta di restituire quanto si è investigato – anche a livello accademico –, non emerge. Uno dei fini della ricerca dovrebbe essere, almeno per il lavoro compiuto con i pastori, quello di restituire dignità. Focalizzandosi sulla pastorizia – non sulla ricerca in generale – si capisce che non è soltanto un mestiere ma un vero e proprio stile di vita, che oggi significa anche "andare contro i mulini a vento". Chi fa ancora il pastore in alta Valcamonica è uno degli ultimi romantici.

Però in che modo si può restituire dignità? La lingua ha in questo una funzione centrale. Sarà una generalizzazione e sarà anche banale, e forse non è proprio così, ma ricorrendo a una sorta di slogan, potremmo dire che bisogna leggere i morti, ma ascoltare anche i vivi. La lingua assume un ruolo centrale nel restituire dignità, soprattutto se si lavora sul territorio.

Per non rimanere nella dimensione museale, per incentivare il recupero, non si può partire solo dall'accademia, è necessaria anche la politica. Se manca l'interesse politico, l'accademia non può caricarsi da sola il peso della valorizzazione, poiché il rischio è che si rimanga in una prospettiva di documentazione, come è già stato detto, o che si resti in una dimensione unicamente museale.

Se posso, proprio per restituire dignità alle voci del territorio, richiamo due passaggi riguardanti il tema della lana, centrale nella ricerca compiuta in Val Camonica, e sul *gai*. A parlare è una pastora, Mina Carminati; qui è in pianura e racconta di come la lana una volta fosse oro. Se si volesse restituire qualcosa al mondo del pastoralismo e al territorio, la lana sarebbe uno dei temi centrali da cui partire.

Una volta la lana era oro. Ricordo che, da bambina, la lana veniva venduta a mille lire al chilo. Le nonne la lavavano a mano, poi la mettevano insieme alle reti ad asciugare e la filavano. La usavano maggiormente per i materassi, ma facevano anche le calze, le coperte, i mantelli. Oggi è un rifiuto speciale e la tosatura è una

spesa. Una volta i pastori si aiutavano tra loro, non c'erano i tosatori e se c'erano non li chiamavano neanche. Adesso i greggi sono più consistenti di un tempo, molto di più, e tutti ricorrono ai tosatori: è una spesa anche perché poi non la compra più nessuno, la si deve buttare. Da piccola prendevamo mille lire al chilo e con il ricavato pagavamo l'estate in montagna! Quando entrò in circolazione l'euro, quelli di Gandino la lana cominciarono a pagarla quaranta, cinquanta centesimi al chilo. Gli ultimi sei anni venivano a caricarla e non pagavano, lasciavano un "pagherò", ma poi non pagavano mai. Poi è saltata in aria la ditta, era l'unica rimasta a ritirare. Ora non la ritira quasi più nessuno ed è un peccato sia un rifiuto: si potrebbe utilizzare per raccogliere il petrolio, come intercapedine per limitare l'umidità delle case... Usatela no? La lana di questo autunno l'ho data a un signore mai visto prima. Voleva che gli dividessi quella nera da quella bianca: quando è venuto a caricarla, erano non so quanti quintali, mi ha fatto un assegno di mille euro. Ma l'altr'anno detti ad un altro privato un camion rimorchio: non mi pagò nemmeno un caffè, ma almeno mi portò le sacche da riempire. Quello di quest'anno no. Una volta la lana era un patrimonio, era oro, la lana era oro³⁴.

L'altro passaggio riguarda il *gai*, il gergo dei pastori, codice che purtroppo si sta perdendo. Parla Debora Carminati, figlia di Mina.

Il Gai è una cosa, ormai, che si sta perdendo. Non si usa più. Una volta si usava. Per esempio se si avevano due figli, a quello che faceva il pastore gli insegnava il gai ma a quello che non lo faceva no. Era una lingua che doveva sapere solo il pastore. Non ha senso insegnarla agli altri. (Interviene la madre) Per me è una lingua come quella degli zingari. Lo sai che loro hanno un dialetto? Ecco, alcune parole si assomigliano molto. Gli zingari a casa mia, alla casa di mio papà e mia mamma, ogni tanto arrivavano: venivano, parlavano, bevevamo il caffè insieme. È un popolo nomade anche il loro. Nel dialetto zingaro ci sono tante parole che sono uguali al nostro Gai. Ogni zona ha le sue varianti di Gai, ogni paese: da un paese all'altro cambia qualche parola, qualche accento. Ci sono delle parole che si innescano nel discorso. Ormai lo parlano un po' solo i pastori, quando si trovano fra loro, ma i più vecchi però, i giovani poco ormai. (Continua Pier Giacomo Gussardi, marito di Debora) Si sta perdendo, alcuni riescono a capirlo perché i vecchi e i genitori lo parlavano in casa, ma parlarlo è difficile perché sempre meno lo fanno. Si parla se c'è un discorso, non lo si fa dal nulla. Non si fa un discorso completamente in Gai: nel discorso si mettono dentro delle parole in Gai, si innestano. Il Gai non saprei dirti come è nato³⁵.

³⁴ SABAUDO G. (a cura di) (2021), *Storie di pastori...*, op. cit., pp. 56-57.

³⁵ *Ivi*, p. 68.

MATTEO RIVOIRA

L'idea di restituire la dignità sembra un ottimo punto di partenza per ragionare attorno alle responsabilità dell'accademia. Continuiamo il nostro giro con Stefano Martini e Miriam Rubeis. La Valle Stura, si è già detto, è stata l'interlocutrice di una Terza Missione *ante litteram*, sin dai tempi dell'Atlante Toponomastico del Piemonte Montano (ATPM), un progetto di ricerca che prevede programmaticamente il coinvolgimento della comunità nella fase di raccolta e documentazione e ha come obiettivo principale la pubblicazione di volumi i cui primi destinatari sono i membri della comunità e per questo evitano di usare le categorie metalinguistiche scientifiche o parti di analisi dialettologica³⁶.

STEFANO MARTINI

Prima ho detto che la Comunità Montana della Valle Stura ha voluto un progetto sulla valorizzazione del patrimonio linguistico e più in generale culturale. Ho anche detto che il progetto è partito dalla ricerca toponomastica, quindi con un importante coinvolgimento dell'accademia. Direi che l'impegno e le ricadute hanno riguardato non solo chi, come noi, lavorava in prima persona dentro al progetto, ma proprio anche in generale le persone della valle, come per esempio i comuni coinvolti in questo tipo di ricerca e interessati, ancora oggi, alla valorizzazione e alla promozione del proprio territorio, e, chiaramente, della propria lingua, anche per chi non la conosce o non la parla. Il risultato, credo, del coinvolgimento dell'accademia – l'Università di Torino – è stato questo crescere dell'impegno del territorio per il territorio.

MATTEO RIVOIRA

Nella costruzione delle narrazioni di un (eco)museo la ricerca scientifica può fornire quindi degli elementi utili?

³⁶ Alcune delle ultime pubblicazioni dell'ATPM riguardano proprio località della Valle Stura, per cui cfr. Atlante Toponomastico del Piemonte Montano (2021), *Argentera*, 60, Torino, Istituto dell'Atlante Linguistico Italiano, e Atlante Toponomastico del Piemonte Montano (2025), *Pietraporzio*, 64, Torino, Istituto dell'Atlante Linguistico Italiano.

MIRIAM RUBEIS

È una domanda complessa, alla quale forse non esiste veramente una risposta, ma si può provare a ragionare attorno alla questione. Se penso a come è nato l'Ecomuseo della Pastorizia, effettivamente senza la ricerca accademica non sarebbe stato possibile dare vita a questa realtà. Certo, ci sarebbe tutta la parte dedicata al recupero e alla valorizzazione della pecora sambucana (*v. supra*), ma continueremmo a guardarci le punte dei piedi. L'università ha permesso di guardare all'esterno e sicuramente la metodologia di ricerca del mondo accademico è fondamentale per riuscire a raccogliere le informazioni, a documentare, come si è detto.

Quello che può fare paura, però, è quando il mondo accademico vuole occuparsi di cose che non tocca con mano. La cosa fondamentale, quindi, per fare in modo che la ricerca serva alla comunità è che i ricercatori la vivano, vi “stiano in mezzo” e per tanto tempo, perché effettivamente senza quel contatto la ricerca non “dà senso”. Per ovviare, infatti, al dualismo e alla contrapposizione fra chi vive la montagna e chi no, penso sia fondamentale l'approccio antropologico, fondamentale per leggere una comunità stando nella comunità e lavorando per e con essa. In tal modo il metodo scientifico diventa uno strumento di analisi e raccolta di dati prezioso, se parte da una conoscenza approfondita del contesto e della comunità per cui intende farsi strumento.

Personalmente non ho una formazione da ricercatrice, ma in un periodo della mia vita ho svolto formazioni in contesti di lavoro sulla comunità e, riflettendoci adesso, le ricerche che abbiamo compiuto in quegli anni sono anche quello che vorrei raccontare attraverso l'Ecomuseo della Pastorizia. Ritorna sempre il tema della comunità e in che cosa si riconosca. È difficilissimo rispondere, ma forse bisogna partire da un sentimento di responsabilità nel restituire l'identità di un luogo – anche se “identità” è un concetto molto problematico. Le narrazioni attraverso le quali restituire una comunità sono molte, per fortuna, non sono solo la pastorizia o la castanicoltura, per non fare che due esempi. Ogni persona che appartiene alla comunità ha da raccontare una vita vissuta, che può anche essere simile a quella di qualcun'altro, però, in certi casi è veramente difficile trovare una narrazione nella quale si riconoscano tutti i membri della comunità o un territorio più vasto – penso alla Valle Stura. In questo l'apporto della ricerca scientifica può certamente essere di grande aiuto, purché, come detto, adotti un approccio non “calato dall'alto”, ma si faccia strumento di ascolto dei bisogni della collettività.

MATTEO RIVOIRA

Uno dei momenti imprescindibili dell'intero processo riguarda evidentemente la fase di documentazione, tema sul quale aveva chiuso l'intervento precedente Francesco Avolio. C'è un contributo specifico della ricerca scientifica su questo aspetto?

FRANCESCO AVOLIO

Diciamo che in una certa misura la documentazione compete all'accademia, però non si deve pensare che sia di sua competenza esclusiva; anzi, dovrebbe essere una competenza il più possibile inclusiva. Forse stiamo vivendo una fase cruciale, perché i dialettologi sono una razza in estinzione: in Francia, per esempio, credo che lo siano ancora di più, lì la dialettologia è ormai sul viale del tramonto perché si è data preferenza quasi esclusiva al *français régional* rispetto ai vecchi *patois*. Questo è oggettivamente un dato che non va a favore delle iniziative della documentazione – continuo, scusate, a preferire il termine “documentazione” al termine “narrazione”, perché quest'ultimo fa anche tanto pensare alla fantasia, mentre credo che qui si debba rimanere sul dato concreto, e che debba essere poi il fruitore a rielaborarlo.

Penso si possa uscire da questa *impasse* rispolverando alcune delle vecchie parole d'ordine degli anni '70 e '80 e attualizzandole. *In primis* il rapporto con il territorio, per esempio cercando gli interlocutori giusti che molto spesso si trovano per caso, e la vicenda narrata da Stefano Martini è in questo senso per tanti aspetti esemplare – ci si può ritrovare anche con l'esperienza di tante realtà dell'Italia meridionale e centrale. Certo, l'università molto più burocratizzata in cui viviamo oggi è spesso poco adattabile allo sviluppo di queste tematiche, cioè all'elaborazione di progetti non a tempo limitato. Forse proprio le esperienze transfrontaliere di cui si è parlato possono essere d'esempio, perché sempre più spesso l'interlocutore non deve essere solo nazionale, ma va trovato anche a livello europeo; è quindi necessario sviluppare competenze nei rapporti con le fonti europee di finanziamento, che contribuiscano anche a promuovere una visione diversa, un po' meno localistica.

Questa tavola rotonda è una buona occasione di confronto e, rispolverando un'altra vecchia parola d'ordine, ci consente in un certo senso di *fare rete* – per esempio ognuno dei presenti ha le sue esperienze, ha le sue realtà alle spalle e prima di questo convegno molti di noi non si conoscevano. Creare una rete può essere sicuramente utile anche per cercare opportunità di finanziamento, per realizzare progetti più mirati che facciano tesoro anche delle esperienze altrui.

Infine, ritorno qui a quello che è un po' il mio cruccio, e cioè che è necessario arrivare a soluzioni sufficientemente stabili, perché, come diceva anche la dottoressa Pellerino, la tecnologia galoppa, non si fa in tempo a concludere un allestimento che già bisogna ricominciare da capo o quasi. Tali soluzioni dovrebbero fare in modo che i musei finalmente “parlino”, parlino le lingue locali e si ricrei quel rapporto tra “parole e cose” che era stato così fecondo nel '900 e che oggi potrebbe essere chiamato “rapporto etnolinguistico”. Non cioè un rapporto instaurato soltanto fra la singola parola e la singola cosa, ma la valorizzazione del modo in cui ogni comunità interpreta l'esperienza. Non è un compito facile, però è il nostro mestiere o, almeno, credo che dovrebbe esserlo, oggi e nel prossimo futuro.

MATTEO RIVOIRA

Anche nell'esperienza corsa mi pare che questa fase sia stata determinante.

FRANCESCU MARIA LUNESCHI

Trovo importante, come si è detto, mantenere separata la documentazione dalla narrazione, perché il rischio è che non si faccia più vera documentazione; l'università deve documentare e non lo può fare da sola. Quindi credo vada riaffermato che la documentazione deve essere un lavoro continuo, ma anche che bisogna trovare il modo di instaurare un dialogo costante tra l'università e le altre strutture che si occupano di narrazione, perché il rischio è forse quello di creare prodotti che non siano valorizzabili.

Su cosa possa fare la ricerca a proposito dell'innovazione, invece, emerge un aspetto problematico. È stato detto di quanto sia importante aggiornare le strutture in questo senso, anche se sulla tecnologia è sempre il privato, più che il pubblico, a portare avanti l'innovazione. Tuttavia l'università riesce a fornire dei contenuti qualitativi, per esempio sul trattamento automatico delle lingue. Sono stati avviati, infatti, diversi progetti che provano a proporre contenuti a vantaggio delle intelligenze artificiali: l'università è in grado di costituire corpora organizzati che possano rispondere alla necessità di miglioramento degli strumenti e che possano integrare delle nozioni virtuose, invece di opporvisi. In questo senso, l'accademia è capace, certo non solo con la dialettologia ma insieme ad altre discipline, di creare dei modelli per compiere percorsi virtuosi e innovativi verso la valorizzazione del patrimonio di un territorio. Però, per raggiungere questi obiettivi, come si è detto, credo sia fondamentale la presenza di una rete fra le realtà, per capire

le esigenze della comunità e per catalizzare le idee possibili di valorizzazione, ma anche per conoscere come possano agire e quale contributo possano dare le varie discipline in questo contesto.

MATTEO RIVOIRA

L'ultima battuta prima di aprire la discussione, a Rosella Pellerino.

ROSELLA PELLERINO

Anche per me è imprescindibile che ci sia questo dialogo tra l'accademia, tra la ricerca, e "noi" divulgatori, proprio perché, come si è detto, la ricerca universitaria ha il compito di "fare" documentazione, ma noi abbiamo il compito di divulgarla, sta a noi trasmettere questo sapere.

È uscita in questo dialogo la parola rete. Il museo *Sòn de lenga* è stato contattato nel 2016 per aderire alla rete mondiale di musei dedicati alle lingue, l'International Network of Language Museums³⁷. Esistono infatti oltre 65 musei in 31 Paesi di tutti i continenti e 15 musei virtuali: tra i più antichi vi è l'Ivar Aasen Centre di Ørsta, fondato nel 1898 e dedicato al fondatore della lingua norvegese, che propone un ricco programma culturale e promuove mostre itineranti sulla lingua e sulla letteratura. Alcuni musei sono dedicati alle lingue in generale, come il Grimmwelt e il Museum der Sprachen der Welt in Germania, il Linguistic Educational Museum in Ucraina, il francese Mundolingua, il National Museum of Language negli Stati Uniti o il Taalmuseum in Olanda. Tuttavia gran parte delle esposizioni si concentrano su una lingua o su un gruppo di lingue (afrikaans, guaraní, lituano, nü shu, ungherese). Anche l'Italia presenta un'esposizione permanente dedicata alla lingua italiana realizzata dalla Società Dante Alighieri, e per le lingue locali il Museum Ladin Cíastel de Tor, il Museo del dialetto dell'Alto Lario Occidentale e il Museo della lingua greco-calabra "Gerhard Rohlfs". L'idea, quindi, è proprio quella di promuovere la conoscenza e il ruolo della lingua nella società e i valori che esprime la società multilingue.

Per quanto riguarda le attività che proponiamo, nel nostro piccolo, vi propongo un esempio da Dronero, sede del nostro centro. Dronero è un paesino al fondo della Valle Maira dove sono presenti classi plurilingui, la maggioranza di bambini proviene da famiglie non italiane da più generazioni. In un contesto di questo

³⁷ Cfr. <https://languagemuseum.org/wp-content/uploads/Language-museums-of-the-World.pdf>.

tipo, l'approccio alla conoscenza di una lingua minoritaria attraverso un museo, o dei laboratori come quelli di Espaci Occitan che propongono un'idea della lingua, come può essere l'occitano, è un modello a mio avviso molto moderno. Questo non perché si ripiega nel guardare al passato, cioè per capire come parlavano i nonni o i bisnonni, ma perché guarda alla società di oggi, che è una società plurilingue, pluriculturale. Partendo, così, da concetti o laboratori sulla lingua locale, come l'occitano o il piemontese, passando per la lingua dello stato che ospita, l'italiano, e le lingue che si studiano solitamente a scuola (francese, inglese, spagnolo, tedesco), si arriva, infine, alle classi plurilingui, che uniscono bambini provenienti da tanti paesi diversi e che parlano tante lingue diverse.

Quindi un museo che fa della lingua il proprio contenuto, lo può utilizzare non solo per essere custodi di un passato, ma anche per lanciare potenzialmente la scoperta di un modo di (ri)proporre la società del futuro. In questi anni, quindi, abbiamo avuto buoni riscontri su questo modo di operare, cioè partire dal particolare per poi aprirsi alla società, ma senza l'università fare tutto ciò non sarebbe possibile, perché la divulgazione ha sempre bisogno della ricerca, e questa è sempre una speranza per nuove collaborazioni.

MATTEO RIVOIRA

A questo punto possiamo aprire il dibattito sui molteplici stimoli che abbiamo ricevuto. Do innanzitutto la parola a Valentina Retaro, dell'Università di Udine, che a lungo ha lavorato in ambito campano, tra documentazione e valorizzazione della cultura orale.

VALENTINA RETARO, *Università di Udine*³⁸

La tavola rotonda è stata veramente molto ricca di spunti di riflessione. A proposito di documentazione, valorizzazione e narrazione del territorio, alcuni anni fa, con i fondi FESR (Fondi Europei di Sviluppo Regionale), su iniziativa di tre gruppi di ricerca del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università "Federico II" di Napoli fu realizzato il progetto "Voci, parole e testi della Campania. Un archivio sociolinguistico ed etnografico digitale per la promozione culturale del territorio", finanziato dal Programma Operativo Regionale (POR) Campania FESR 2007-2013 nell'ambito degli interventi dell'Obiettivo Operativo

³⁸ valentina.retaro@uniud.it.

1.10 “La cultura come risorsa - Sviluppo di tecnologie per la digitalizzazione e messa in rete di archivi e biblioteche”, diretto da Rosanna Sornicola, con l’obiettivo di raccogliere e conservare testimonianze parlate e scritte della vita sociale, culturale ed economica della Campania e della sua storia. Con il coinvolgimento del Politecnico di Milano, furono digitalizzati alcuni materiali dell’archivio ADICA e raccontati, attraverso soluzioni innovative, sviluppando vere e proprie narrazioni multimediali. A tale scopo, il Politecnico di Milano mise a disposizione una piattaforma per lo sviluppo di tali narrazioni multimediali e furono realizzati quattro punti di accesso decentrati in quattro piccole località della Campania: Greci, Ariano Irpino e San Mango sul Calore in provincia di Avellino e Sessa Aurunca in provincia di Caserta. Il gruppo di ricerca diretto da Rosanna Sornicola si occupò di due di queste località, Greci (AV), l’unica minoranza alloglotta della Campania, di lingua *arbëreshë*, e Ariano Irpino. In particolare, in quest’ultima sede le narrazioni multimediali trattarono di alcune attività tradizionali, come la pastorizia e la castanicoltura. L’idea di fondo del progetto fu, dunque, quella di raccontare un territorio attraverso le fonti orali e di far interagire l’archivio con le comunità locali. I punti di accesso e le installazioni delle narrazioni multimediali nei diversi comuni campani, chiamati, secondo una felice intuizione di Rosanna Sornicola, *mnemoteche*, hanno rappresentato un primo esperimento di valorizzazione di un archivio di fonti orali in Campania. E a proposito di fonti orali va forse sottolineato il richiamo ai patrimoni linguistici presente in alcune leggi regionali sugli ecomusei. Mentre nella legge regionale piemontese si parla esplicitamente di patrimonio linguistico del Piemonte, al contrario nella legge campana sugli ecomusei, vale a dire la Legge Regionale 5 luglio 2023, n. 13, l’unico riferimento al patrimonio linguistico è alle “minoranze linguistico-dialettologiche della regione”. La legge, infatti, recita che la Regione favorisce e sostiene, tra le altre cose, “il recupero del patrimonio linguistico-dialettale delle minoranze storiche presenti nel territorio”. Cosa abbia inteso il legislatore con tale espressione non è chiaro, considerato che l’unica minoranza alloglotta della Campania è quella *arbëreshë* di Greci. Forse che si siano volute includere anche le varietà dialettali della Campania, nella legge considerate come *minoranze linguistiche*? E qual è stato il ruolo, se c’è stato, degli esperti del settore nell’elaborazione della legge sugli ecomusei? Non è questa la sede per affrontare tali complesse questioni, ma credo che i linguisti, i dialettologi, gli storici della lingua (e la regione Campania è particolarmente ricca di personalità di primo piano in tali settori scientifici) possano dire la loro e fare la differenza quando si vogliano attuare programmi di valorizzazione del territorio tanto nei suoi aspetti materiali, quanto soprattutto in quelli immateriali.

GIOVANNI ABETE, *Università di Napoli Federico II*³⁹

Se posso aggiungere una considerazione sulle narrazioni di cui si parlava a proposito dell'archivio ADICA: il cuore del progetto erano gli etnotesti, quindi le fonti orali, cioè le persone che vivono il territorio, e secondo me devono essere sempre loro a raccontare. La dialettologia, del resto, deve sapere come raccogliere questi materiali, come fare un'intervista – che non è banale –, come archiviare, come conservare, come rispettare tutti i principi etici, legali, eccetera. Se si pensa alla pastorizia e alla transumanza, sono attività spesso non riconosciute, non valorizzate e spesso le persone che le praticano sentono di non avere dignità, ma per valorizzare questi materiali e per cambiare questo stato di cose bisogna riuscire a raccontare la profondità storica di queste attività, quindi raccontare tutti gli elementi contestuali, storici, antropologici, economici che il pubblico effettivamente spesso non conosce. Nel caso specifico, quando mi occupai della narrazione sulla transumanza in Irpinia (v. *supra*), in un progetto che si chiamava *Tratturi e antiche vie della terra di mezzo*, quella fu l'occasione per parlare dei tratturi, innanzitutto, dei quali molti non conoscono la storia molto antica. Essi, infatti, affondano le loro radici nella preistoria e su alcuni di essi sono nate poi alcune importanti strade romane, come la Via Appia che attraversa la gran parte dell'Irpinia, o la Via Traiana, che era una sua variante; su queste stesse vie, poi, si è innestata nel Medioevo la *Via Sacra Langobardorum* che portava al santuario di San Michele e al Gargano, che apre quindi al discorso dei pellegrinaggi. Insomma, il filo conduttore della transumanza consentiva di raccontare tutta l'Irpinia e di far capire quanto importante e antica fosse questa attività, e far emergere le importanti tracce lasciate sul territorio.

La sfida di quell'esperienza è stata quindi la ricerca di un equilibrio tra gli etnotesti prodotti dagli informatori, che devono essere giustamente valorizzati, e le narrazioni elaborate dal ricercatore, necessarie per fornire tutte le coordinate utili alla comprensione di queste testimonianze. Un altro aspetto, più tecnico che concettuale, riguarda il format utilizzato: era stato costruito con strumenti che nel frattempo si sono evoluti rapidamente e ora richiederebbe un aggiornamento significativo. Lo stesso sito, infatti, non funziona più in modo ottimale e un intervento di revisione comporterebbe probabilmente una riprogettazione complessiva.

Però, ecco, rimane l'idea, che era buona e molto interessante; dopo il bel dialogo di oggi verrebbe anche la voglia, forse, di rimettersi a lavorare a quel progetto. Però è importante la lezione data, cioè la necessità che al centro restino le persone, che raccontano la loro vita, la loro storia, il loro lavoro, in dialetto, se

³⁹ giovanni.abete@unina.it.

possibile, ma anche la necessità di fornire tutte le coordinate contestuali, storiche, geografiche, per far capire e restituire a pieno questi materiali al pubblico.

GIANMARIO RAIMONDI, *Università della Valle d'Aosta*⁴⁰

Grazie per questo interessante dialogo e per gli spunti emersi. Mi sono venuti in mente diversi aspetti della questione, e uno è quello della narrazione: è vero che forse non è tanto il mestiere dell'accademia, ma forse lo dovrebbe anche un po' diventare, perché tendenzialmente l'università dovrebbe saperlo fare meglio – per esempio, meglio dell'intelligenza artificiale, che in tal caso dovrebbe diventare strumento.

In che cosa l'accademia è più capace? Le esperienze di ricerca, le reti di conoscenze e, detta in modo quantomai semplice, la capacità di creare collegamenti che possono essere inaspettati. Per esempio, si è parlato della lana come rifiuto speciale, e credo sia stupido che diventi un problema smaltire questo materiale, perché, com'è stato detto, ha numerose proprietà (è fonoassorbente, è un materiale isolante ecc.). A tal proposito, mi viene in mente il caso di un collega dell'Università della Valle d'Aosta, un biologo, che si è reinventato architetto di bioedilizia e che ha lavorato e lavora su questi aspetti. Il mondo della bioedilizia, che per adesso è un mondo di nicchia, si sta muovendo anche in quella direzione, verso il recupero di materiali come la lana, e sta diventando un tema di tendenza. Ecco, quindi, che grazie all'accademia e alla sua rete e alle sue intuizioni si possono costruire dei progetti che aiutino in questo senso il territorio.

A questo proposito, rispetto a chi lavora realmente sul territorio e ci rimane – a differenza dell'università che invece si muove – mi verrebbe da chiedere (forse sarò provocatorio) se non si abbia la sensazione sgradevole di rappresentare un'élite che si muove in comunità che non hanno la stessa sensibilità. Prima si avanzava il discorso sul compito dell'accademia nell'accompagnare il territorio e le comunità (e forse in qualche misura educarli): credo che abbia un valore rilevante per il tema della valorizzazione.

GIORGIO SABAUDO

Prima ho utilizzato parole “ruvide” per il mondo accademico, come “militanza” e “restituire dignità alle comunità”: vorrei precisare che queste parole radicano

⁴⁰ g.raimondi@univda.it.

nelle esperienze di lavoro avute. Nelle Ande colombiane ho lavorato con alcune comunità contadine e indigene che si oppongono all'estrattivismo (principalmente di oro) in un contesto conflittuale, spesso caratterizzato dal dominio e dalla minaccia della violenza; in Valcamonica ho avuto l'opportunità di avvicinarmi ad un altro mondo, quasi ermetico, per certi versi antico ma moderno, un mondo come si è detto e come tutti credo lo riteniamo, ai margini, ai limiti della società e per questo unico. Quello della pastorizia e più in generale quello rurale.

Come ricercatore la prima impressione avuta, sia in Colombia che in Val Camonica, è stata quella di essere visto e ricevuto con diffidenza, con sfiducia, con reticenza. Le porte delle comunità, come spesso accade, le ho potute varcare grazie a figure chiave interne ad esse, che mi hanno permesso di portare avanti un lavoro che altrimenti avrebbe impiegato molto più tempo per essere terminato o che non sarebbe proprio stato possibile condurre, in Colombia soprattutto.

Quello che ho potuto capire durante le indagini, che ho percepito da dentro le comunità, è che quella sfiducia nasce proprio dal fatto che il ricercatore spesso rappresenta, coscientemente o meno, un'élite, colui che va a osservare le persone e gli ambienti delle comunità come se fossero dei "pezzi da museo", nella migliore delle ipotesi. Pezzi da museo che rappresentano le "società dei vinti", coloro che hanno perso la "strada per il progresso", soprattutto per quanto concerne il mondo rurale e artigianale. È in questo senso che rivendico le parole 'militanza' e 'dignità'.

In Colombia, grazie a una borsa di studio, ho svolto le ricerche presso l'Università de Los Andes di Bogotá, considerata l'"università delle élites". Dopo le indagini sul campo, nel Massiccio colombiano, raccolti i risultati, scrissi la tesi e la discussi. Durante la discussione un membro della commissione contestò uno dei propositi espressi nella mia tesi, uno di quelli che allora credevo – e credo ancora – fosse centrale alla ricerca, quello di "dare voce a chi non ce l'ha", o "a chi ce l'ha ma è fatto tacere". Commentò che non è compito del ricercatore e dell'accademia dare voce agli altri, perché tutti hanno diritto alla parola. Ne nacque una discussione dove sostenni la necessità del dover restituire dignità e protagonismo alle comunità, ciò che ho tentato brevemente di tratteggiare oggi.

Lista contatti

ABETE Giovanni = giovanni.abete@unina.it
AVOLIO Francesco = francesco.avolio@univaq.it
BATTAGLINI Luca = luca.battaglini@unito.it
BONATO Laura = laura.bonato@unito.it
CANEPA Guido = guido.canepa@unito.it
CROSETTI Alessandro = prof.a.crosetti@gmail.com
CUGNO Federica = federica.cugno@unito.it
CUSAN Federica = federica.cusan@unito.it
DOMENGE Jean-Luc = jeanluc.domenge@gmail.com
KREFELD Thomas = thomas.krefeld@romanistik.uni-muenchen.de
LUNESCHI Francescu M.= luneschi_f@univ-corse.fr
MARTINI Stefano = stefano.martini.cn@gmail.com
PELLERINO Rosella = segreteria@espaci-occitan.org
RAIMONDI Gianmario = g.raimondi@univda.it
RETARO Valentina = valentina.retaro@uniud.it
RIVOIRA Matteo = matteo.rivoira@unito.it
RUBEIS Miriam = rubeismiriam@gmail.com
SABAUDO Giorgio = giorgio.sabaudo@gmail.com
VECCHIA Cesarina = cesarina.vecchia@unina.it

Studi e testi di dialettologia e varia linguistica

ISSN 2724-6647

Collana diretta da
Francesco AVOLIO, Elisabetta CARPITELLI, Matteo RIVOIRA

Comitato scientifico

Giovanni Abete (Università di Napoli “Federico II”)

Neri Binazzi (Università di Firenze)

Maria Carosella (Università di Bari)

Pilar García Mouton (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid)

Simone Pisano (Università per Stranieri di Siena)

Antonio Romano (Università di Torino)

Federico Vicario (Università di Udine)

1. Aniello AMATO, *Costruzioni verbali e discorso riportato nei generi narrativi del Cilento*, 2021, pp. IV-216, € 20,00, 978-88-3613-146-4.
2. *L'occitano dell'alta Valle Stura (CN). Appunti morfologici e note linguistiche*, a cura di Matteo RIVOIRA, Andrea CELAURO, Gianpiero BOSCHERO, 2022, pp. VI-234, € 20,00. 978-88-3613-235-5.
3. Caterina FERRINI, *Scritto-migrato. Analisi linguistica e riflessioni culturali sulla comunicazione scritta in contesto migrato*, 2022, pp. IV-132, € 16,00. 978-88-3613-324-6.
4. Francesca VALCAMONICO, *Il Perfetto Composto nei volgari veneti antichi. Tra testi e diacronia*, 2024, pp. IV-268, € 35,00. 978-88-3613-516-5.
5. Angelico Federico GAZZO, *Arpa zeneise*, a cura di Stefano LUSITO, 2024, pp. IV-334, € 35,00. 978-88-3613-539-4.
6. Nadia PRANTERA, Antonio MENDICINO, *La complementazione frasale nelle aree di transizione tra calabrese meridionale e settentrionale*, 2025, pp. IV-188, € 25,00. 978-88-3613-562-2.
7. Margherita DI SALVO, *La scrittura come pratica etnolinguistica*, 2025, pp. VIII-204, € 30,00. 978-88-3613-651-3.
8. *Lupi e orsi tra paesaggio, memoria e comunicazione*, a cura di Federica CUGNO, Federica CUSAN, 2026, pp. XII-132, € 20,00. 978-88-3613-693-3.

Finito di stampare nel gennaio 2026
da Litogì S.r.l. in Milano
per conto delle Edizioni dell'Orso