

LA RIVOLTA DELL'OGGETTO

VI.

LA SOCIETA' PASTORALE

«Mare Bloch, segnando le originalità del passato sardo, a proposito di studi sulla Sardegna, nota che il Medioevo vi “conobbe una società largamente signorilizzata, non feudalizzata”, poiché l'Isola "a lungo sottratta alle grandi correnti d'influsso che percorrevano il continente". Ciò torna a porre l'accento sull'insularità della Sardegna, una forza permanente e decisiva nel passato sardo. Al suo fianco però, non meno potente, c'è la montagna. responsabile, quanto se non più del mare, dell'isolamento delle popolazioni. Se in Sardegna, come in Lunigiana, come in Calabria, l'osservazione (se possibile) ci rivela un *hiatus* con le grandi correnti della storia, l'arcaismo sociale (e tra gli altri quello della vendetta.) perdura, lo si deve anzitutto alla semplice ragione che la montagna è la montagna. Cioè un ostacolo. Ma in pari tempo anche un rifugio, un paese per uomini liberi».

(Fernand Braudel, *Civiltà e imperi*, cit., pp. 22-23)

«Si confronti il bello, puro e schietto linguaggio orgolese con il gergo di qualsiasi malavita europea o americana; si paragoni l'innocenza e l'ingenuità della vita dei 'banditi' sardi con la tetra e ottusa depravazione dei *gangsters*, e si capirà facilmente come l'accusa di criminalità sia dovuta a un'ignoranza piena di presunzione e di fretta».

(Alberto Moravia, in Franco Cagnetta, *op. cit.*, p. 301) (*)

6.1. SOCIETA' PASTORALE E SOCIETA' CONTADINA NELL'ANEDDOTICA DELLA PRIMA SULLA SECONDA.

Per quanto riguarda i problemi cadenti nella sfera dell'attività politica, valgono anche per la Barbagia le considerazioni svolte da Maurice Godelier sulle società senza stato, nella misura in cui l'assenza di quest'ultimo, fino ad epoca recente, può essere ipotizzata, se non accertata. Anche in questa direzione si avverte la esigenza di nuove ricerche storico-antropologiche.

È certo che la società barbaricina non era, sino al secolo scorso, una società contadina (il contado è tale in relazione ad una città); non aveva le caratteristiche attribuite da Godelier e dall'antropologia economica in genere alla società contadina.

Quella barbaricina era una società di pastori. Ancora all'inizio del secolo circolava a Bitti una ricca aneddotta sullo stupore che nel passato suscitava la vista dei campi di grano del Logudoro: *Miih 'itzu me'. su tricu* = guarda e ammira, figlio mio, il grano.

Neppure oggi a Bitti è frequente la figura dei *massajos* (contadini), di gente cioè che si limiti a coltivare la terra senza avere bestiame; una figura che è invece prevalente da tempo nel Campidano e nel Logudoro. Neppure durante la «battaglia del grano» i raccolti bittesi (*sas incuntzas*) erano molto brillanti; i pastori aravano qualche pezzo di terra e lo seminavano ma solo per aver il grano in provvista, non per commerciarlo o per versarlo all'ammasso. La coltivazione era un'attività marginale rispetto all'allevamento; lo è tuttora. Tutt'al più è da segnalare come novità la comparsa dell'erbaio; una novità che però si inquadra nella, e rafforza l'attività pastorale e perciò non è considerata un'attività contadina, come la semina del grano che era la *coltura* per eccellenza nel Campidano.

Le attività contadine, fino agli anni Cinquanta, a Bitti erano svolte a valle del paese dalle donne che ne ricavano provviste di pomodori, patate, fagioli.

Ma la mietitura era considerata di fatto una mansione delle donne e degli uomini baroniesi, della pianura. La cultura bittese raccomandava alle donne di non andare a mietere, perché il sole cuoce (brucia) la bellezza: *Bella mia non bandes a messare ca su sole ti coche' sa bellea*.

Neppure la viticoltura creava una categoria contadina: anzi si pensava che «tutti» avrebbero dovuto possedere e curare un vigneto, anche se i vigneti erano tenuti soprattutto dai *viddaresos*, prima solo artigiani e poi anche impiegati, che vivendo nel paese potevano dedicare ai vigneti il tempo libero. La donna andava orgogliosa dei prodotti del «suo» orto, il calzolaio, il falegname e il fabbro del loro *bruschette* (un vino che dura fino a Pausa), ma il motivo specifico e unificante dell'orgoglio del paese era ed è ancora oggi l'economia pastorale.

Il pastore bittese che seminava un campo a grano - e ripeto erano rari quelli che lo facevano, molti anzi non sapevano neppure aggiungere i buoi e il carro, e neppure ne possedevano - quand'era il momento della mietitura si faceva aiutare da mietitori itineranti, e giornalieri generalmente provenienti dalla Baronia, cioè dalla pianura più vicina, che appunto aveva conosciuto il barone ed era contadina. Degli abitanti di questa zona contadina i cittadini-pastori della «libera repubblica bittese» raccontano aneddoti impietosi per le misure di ingenuità e di servilismo che li caratterizzerebbero. Si raccontano le umiliazioni alle quali i contadini baroniesi erano sottoposti da un certo conte fino a quando non fecero la loro apparizione in Baronia i primi liberi pastori bittesi, che avevano preso in affitto proprio i terreni del conte, al quale tutti si inchinavano felici di ricevere ordini e di poterli eseguire al meglio e in fretta. Un giorno costui chiede ai pastori bittesi «suoi» affittuari di mettersi a disposizione immediatamente con i loro cavalli per un trasporto di cose «sue». L'ordine è dato nella piazza della chiesa la domenica mattina quando è maggiore l'affollamento. Gli affittuari rispondono che non possono privarsi né dei cavalli né del personale e che trovi altri che provveda al trasporto delle «sue» cose. I baroniesi si fanno intorno non potendo

credere ai loro orecchi: gli affittuari bittesi osano fare obiezioni al conte; che sarà di loro? Si stringono intorno a lui in attesa dei suoi fulmini. Il conte è gelido: lo non ho da cercare nessuno: l'ho detto a voi, e basta.

I baroniesi credono che la faccenda sia chiusa. Ma c'è una replica bittese: E noi abbiamo detto che non lo facciamo: e basta.

Lo stupore contadino è rappresentato da bocche aperte ma senza parole. Che farà il conte? Li incenerirà col suo sguardo? La voce del conte si altera, il suo sguardo fa paura: Voi siete i miei affittuari; e da sempre, qui, tutti, non solo i miei affittuari, ma proprio tutti, tutti mi devono obbedienza; nessuno si è mai sognato di disobbedire ad un mio ordine; andate a prendere i cavalli.

I pastori rispondono: Per l'affitto dei terreni noi paghiamo secondo il contratto; non ti dobbiamo altro che questo e questo avrai.

I contadini ora passano dall'incredulità e dallo stupore alla curiosità: i bittesi non solo non vogliono fare quel che il conte ordina; gli danno del tu, alzano la voce quanto lui. Che farà il conte? Chi è perduto? Lui o i pastori? Come andrà a finire questa «storia» ?

Il conte raccoglie tutte le sue riserve di burbanza e solennità e decide: farete come ho detto, perché io sono quello che sono, il conte di...

La risposta è « storica»: *E pro more chi ses conte e fatt'a conte no' nche pone' sal bar-ras in culu* (posto che sei conte, per amore del fatto che sei conte, e fatto a conte, ci metti la faccia in culo). L'esito di questo scontro storico tra nobiltà e nascente borghesia convinse i baroniesi che anche loro, volendo, potevano mandare il loro conte a quel paese? No, non subito: secoli di asservimento producono interiorizzazioni di codici servili, che non si cancellano in un giorno né in decenni.

Maria Giacobbe (1) racconta un aneddoto, diffuso in tutta la zona pastorale, di un baroniese che, spinto dalla fame, tenta l'avventura ed entra nell'orto del vicino per prendere (ma per lui è rubare) qualche melone. Ma la paura contadina ha la meglio: lo sfintere del baroniese non regge all'emozione. Aggiunge la Giacobbe: «al nuorese che si sente, in modo più o meno inconscio, crede e continuatore fiero di coloro che per millenni difesero contro gli invasori il loro feroce attaccamento alla libertà» il contadino baroniese continua ad apparire «un oggetto di scherno come l'uomo che passivamente permise a malaria e padroni di impoverirgli un sangue già anemico. Implicito, crudele giudizio che sottintende la fedeltà alla regola che il vinto ha sempre torto». Lo stesso aneddoto raccontato dalla Giacobbe spiega il canto delle donne barbaricine: «*Baroniesu non nde cherzo amare / ca mi prena' sa domo 'e melone: / pustis, cando si cacca' sos carzones / non bastat in saponne a lu lavare*» (Un baroniese non voglio amarlo, perché mi riempie la casa di meloni - anziché di formaggio o di carne non pagata -: poi quando si sporca i pantaloni, non basta a lavarlo una quantità di sapone pari a lui).

Ho udito spesso pastori bittesi scandalizzarsi molto del fatto che i contadini del Logudoro si degradassero al punto di rubare covoni di grano; e divertirsi molto all'idea di un covone che opponga la resistenza che può opporre al laccio solo un animale provvisto di corna («Che paura le incornate del covone»).

La paura contadina baroniese è esemplificata da un altro aneddoto normativo che presenta uno sposino alla prima notte di nozze, incapace di accompagnare la moglie fuori di casa dove lei lo prega di uscire. Egli chiede spiegazioni di questo desiderio e lei esita a darle, ma alla fine spiega che deve liberarsi del superfluo. Il contadino messo con le spalle al muro, vista l'impossibilità di sottrarsi al dovere di accompagnarla, occulta la paura con una motivazione galante: *Ahi Mmaria, Mmaria, chi de cant'is bella, credia chi non caccais* (ahi Maria Maria, che da quanto eri bella credevo non andassi di corpo). Si noti l'improvvisa coniugazione all'imperfetto della bellezza della sposa.

In una poesia di Montanaru, un vecchio porcaro conclude il racconto della sua vita di valoroso difensore del suo branco dicendo: *Bides, como so 'ezzu e pili canu / eppuru*

como ancora chest ancora / cando bi cola' tziu Bustianu / tzerta tzente non piscia' mancu fora (vedi ora son vecchio e canuto - di pelo bianco - eppure ancora oggi quando ci passa zio Bastiano lui, certa gente non osa uscire di casa neppure per pisciare). Prodezza questa certo non richiesta nelle città, ma indispensabile fino a qualche decennio fa in Barbagia (2).

Ma che cosa accadde quando un ceto di padroni incominciò ad emergere dall'interno della stessa società pastorale? Dovette fare i conti con la millenaria ideologia egualitarista.

A pochi chilometri da Bitti esiste una sorgente detta di Don Bardigliu (se ne parla anche nel secondo volume del *Diario Asproni*). La sorgente deve il nome al suo proprietario, don Bardigliu appunto, un signore che aveva vietato ai pastori di servirsene. Poiché i pastori non rispettavano il divieto egli stesso si premurò di sorvegliare la sorgente. Sorpreso un pastore che procedeva all'abbeverata, lo frustò. Il pastore riuscì a sbalzarlo di sella e, preso il sopravvento, gli immerse la testa nella sorgente fino ad affogarlo, dicendogli: *bie cusinu* (bevi, signore) espressione passata a significare la rivolta contro ogni sopruso.

Nel secolo scorso, il poeta analfabeta Raimondo Delogu (Remunnu) compose satire di fuoco contro i *cusinos* di Bitti che incominciavano a definirsi come ceto:

*Miseru chie s'arrambat a cusinu
ca s'arrambat a truzzu formicosu:
male su riccu e peus su bisontzosu,
no sind'iffatta' de lu cumandare.
Si lu chircana a s'ora 'e pacare
nde Perdet s'amistate pro continu.*

(Misero chi si appoggia ad un signore, che s'appoggia ad un tronco formicoso: cattivo il ricco e peggio il bisognoso, non si stanca di dare ordini. Ma se lo si cerca all'ora in cui dovrebbe pagare si perde la sua amicizia per sempre) (3).

6.2. CAPI E PADRONI NELL'IDEOLOGIA PASTORALE E IN QUELLA CONTADINA (LUSSU E GRAMSCI).

La società pastorale montanara, a differenza di quella contadina di pianura, non aveva conosciuto per secoli né gerarchie efficaci né stratificazioni sociali stabili. Era una società gentilizia, di liberi e di uguali, almeno nei suoi miti, nella sua ideologia.

Lo storico che meglio ha capito le società pastorali montanare è Fernand Braudel. Nel secolo scorso il campione di questa ideologia montanara nel suo proiettarsi verso l'esterno fu Giorgio Asproni, nel nostro secolo Emilio Lussu. Non per caso Lussu ha spesso creduto di poter dire di aver trascorso la sua infanzia in «una società senza classi» (4). Il suo paese, Armungia, era, sì, fuori della Barbagia (egli anzi lo considerava situato nelle estreme propaggini della Barbagia), nella parte montana meridionale dell'Isola, ma era anch'esso una repubblica montanara. Lussu ricorda una severa punizione e una lucida lezione inflittagli dal padre per aver osato rivolgersi ad un «servo» anziano col tono del padroncino. Il fatto che Lussu ragazzo tendesse ad assumere l'atteggiamento padronale rivela che il modello «servo-padrone» era già penetrato, sostituendosi a *tzeracu-mere*, dall'esterno, nella cultura armungese. Ma il fatto che egli fosse stato punito dimostra che lo schema servo/padrone veniva respinto non soltanto e forse non tanto dagli armungesi (il «servo» di Lussu era infatti un contadino della pianura) declassati alla condizione servile, bensì anche e forse di più dai «padroni» che dovevano essere custodi più gelosi dei valori della tradizione locale nella quale essi si sentivano non già padroni, ma qualcosa di più, capi: derivavano la loro autorità non dalla logica borghese (urbana e «civile») e dunque non dal fatto di possedere beni e mezzi di produzione che altri non possedevano ancora perché giovani o non possedevano più perché così va il mondo, ma dal fatto di avere prestigio, autorità personale acquisita con un insieme di prove difficili di indipendenza, di coraggio, di saggezza, di fermezza, di equilibrio etc. Sia ben chiaro che quella descritta era un'ideologia destinata ad occultare la reale contrapposizione di classe e a risolverla appunto solo ideologicamente. Nella società pastorale neppure il figlio di un capo nasceva a sua volta capo, poteva soltanto diventarlo ripercorrendo interamente l'itinerario del padre (egli non partiva dal punto al quale era arrivato il padre). Solo perciò di lui si poteva dire *'itzu 'e babbu* (figlio del padre) non per riconoscergli automaticamente il prestigio che il padre si era conquistato; infatti quel prestigio non era ereditabile (sempre secondo l'ideologia). Si potevano ereditare delle attitudini (il sangue non è acqua, si diceva) imputandole alla natura e non alla cultura. Il resto era tutto da costruire. La sola condizione di privilegio nella quale veniva a trovarsi il figlio di un capo era il fatto di avere nel padre un buon maestro.

Lussu ebbe questo privilegio dal quale, può dirsi, fu per tutta la vita impegnato a dare nella cultura italiana ed europea l'immagine di sé che il padre aveva saputo dare nella cultura armungese: quella di un vero uomo (durante l'esilio in Francia scrisse che uomini si diventa, e aggiunse che se anche egli non lo fosse diventato, avrebbe fatto quanto necessario almeno per morire da uomo) (5). E probabilmente sono da spiegare anche in relazione alla loro diversa provenienza non tanto certe caratteristiche psicologiche e individuali quanto talune scelte politiche diverse di Lussu e di Gramsci: l'uno espressione, come si è detto, di una società-cultura montanara, gentilizia (Lussu, s'è detto, la immaginava addirittura come una «società senza classi») non ancora del tutto vinta, anzi, ancora resistente alla logica della stratificazione borghese; l'altro, Gramsci, cresciuto a Ghilarza, che pur essendo un paese non lontano dalla Barbagia, ed anzi influenzato dalla cultura barbaricina, dagli abitanti della Barbagia è già considerato un paese del Campidano che per loro incomincia ad Ottana, cioè dove incomincia la pianura, la zona delle loro razzie (6). Nel paese prevalentemente contadino di Gramsci gli effetti e gli assetti di classe erano più facilmente leggibili che ad Armungia; risultando chiari già nel confronto con la non lontana società barbaricina. Gramsci poi trovò il modello di classe pienamente sviluppato nei rapporti di

fabbrica a Torino e qui prese piena coscienza di sé e della storia, ma ai contadini sardi del secondo decennio del secolo l'occasione di una presa di coscienza, di una «rivoluzione nella loro psicologia», fu offerta dalla partecipazione alla guerra. «La trincea - scrisse nel 1938 Emilio Lussu su «Giustizia e Libertà» (7) - aveva insegnato ai contadini quanto la fabbrica aveva insegnato agli operai».

Al suo ritorno dall'esilio, Lussu quando era ministro della Assistenza Postbellica disse scherzosamente, presente Nenni (il quale, da quel grande cronista politico che era, pubblicò l'aneddoto sull'*Avanti*), che a lui il fatto di essere esposto alla tentazione di appropriarsi di una montagna di denaro non aveva mai fatto né caldo né freddo, rispetto all'inclinazione ancestrale a rubare bestiame, come Agamennone. Armungia e la cultura pastorale spiegano il fascino che in Lussu ostile ai letterati moderni esercitava l'*Odisseo* (in Francia durante l'occupazione tedesca, dovette nascondersi in un villaggio con la sua compagna, e coltivare un orticello: in quella circostanza gli accadde di sentirsi insieme «Ulisse ed Eumeo»).

Le caratteristiche della società pastorale non sono ancora state tutte individuate.

Certo tra di esse vi era l'aspirazione a capi che avessero uno spiccatissimo e trasparentissimo senso della comunità e che quanto alla eventualità che potessero usare a scopi personali il potere (prestigio, rispetto, attribuzioni etc.) ad essi riconosciuto fossero assolutamente immuni da ogni possibile sospetto, come la moglie di Cesare. E nell'ambito angusto dei villaggi questo genere di capi evidentemente non doveva scarseggiare, forse anzi era addirittura sovrabbondante, al punto che, riconoscendo ognuno il capo nel proprio padre, restava poco spazio per la crescita del potere degli altri. Ma non è da escludere che anche nella generazione dei padri ad alcuni fossero riconosciute capacità normative maggiori che ad altri. Si era anche capi dei capi, re dei re, a seconda del genere di impresa nella quale doveva impegnarsi la comunità: probabilmente al più abile nel canto e nel ballo non si affidava il compito di guidare il gruppo nelle razzie in pianura, né a chi aveva questa capacità si affidava il compito di dirigere i grandi riti della fecondità.

La *cheflerie* però non doveva essere né stabile, né unica, né tanto meno ereditabile.

Questo fatto ha sempre messo in imbarazzo le sovranità esterne quando hanno cercato alleati locali per la propria penetrazione in Barbagia.

Gli invasori della Sardegna non conoscevano la parola d'ordine attribuita a Malinowski per la nazionalizzazione della colonizzazione inglese attraverso l'amministrazione indiretta mediante l'utilizzazione delle strutture tradizionali: *Find the chief!*. Tuttavia cercarono anch'essi i capi barbaricini coi quali accordarsi. Ma li cercarono invano: in ogni modo gli eventuali accordi stabiliti con qualcuno, non valevano per tutti gli altri; e questi altri erano tanti che non si poteva trattare con tutti. Gregorio Magno poteva intrecciare una corrispondenza con Ospitone, ma costui quale potere reale aveva e quanti lo riconoscevano come loro capo? Come Ampsicora era stato a suo tempo un capo fantoccio dei cartaginesi, forse Ospitone fu un capo fantoccio inventato dal Papa. E per un capo che tradiva, o che si accordava anche in buona fede, cento altri erano pronti a prenderne il posto per seguire un'altra strada.

6.3. OMOLOGIA DI DIALETTO, VILLAGGIO E PARENTELA NELLE SOCIETA' DELLE EGEMONIE A BASSA DEFINIZIONE.

Come Saussure dice che la lingua, lasciata a se stessa, conosce soltanto dialetti, così è da dire che la politica lasciata a se stessa conosce soltanto la parentela, la famiglia, e tutt'al più il villaggio.

Le lingue lasciate a se stesse non hanno espansione nello spazio e nel tempo, tuttavia sono lingue (nel senso tecnico della linguistica interna che, appunto, non distingue tra dialetti e lingue); svolgono tutte le funzioni proprie di una lingua, ma appunto non coprono una grande distanza nello spazio e nel tempo, cioè non sono lingue nel senso politico (della linguistica esterna). I guai incominceranno quando le popolazioni che parlano queste lingue lasciate a se stesse, cioè questi dialetti, saranno coinvolte prima in eventi e messaggi e poi in strutture che impongono distanze più lunghe.

Allora sorgerà il problema dell'uso e dello sviluppo ulteriore del proprio codice e/o dell'acquisizione di altri *media* e di altro codice, già adatti a coprire quelle distanze.

Può aggiungersi che né la politica né la lingua erano del tutto lasciate a se stesse neppure nelle piccole comunità barbaricine. Erano infatti «lasciate» a queste comunità; non erano state ancora espropriate da un principe esclusivo, da una fonte normativa esclusiva: tutti i parlanti della comunità, come provvedevano insieme a conservare, trasmettere e modificare la lingua, così provvedevano insieme a definire l'interesse comune. Infatti il dire che una lingua è lasciata a se stessa è dunque come dire che essa non è egemonizzata da una classe dirigente.

Nell'ordine politico una comunità lasciata a se stessa è una comunità libera, nella quale tutti sono capi e nessuno lo è veramente per tutti; nessuno può usurpare il potere normativa spettante agli altri. Una società lasciata a se stessa conosce in politica solo l'unanimità e poiché questa è sempre difficile e lenta da conseguire (le sfere di competenza normativa dei singoli capi non consentendo la strumentalizzazione del potere dei *media* degli altri) non consente il conseguimento di obiettivi che non siano quelli modesti raggiungibili col limitato potere di ciascun capo.

Mumford dice a proposito dell'equilibrio del villaggio neolitico che esso era fondato sul fatto che il villaggio non aveva capi né grandi né piccoli che gli ponessero traguardi ambiziosi; o, che è lo stesso, non aveva ambizioni tali da richiedere la presenza dei capi che imponessero le normative richieste per conseguirlo.

Nel reame di Napoli poche tasse e poche strade; ma chi se ne lagnava? Pare non le comunità che non sentivano il bisogno di strade. Se ne lagnava chi sentiva (a voler essere maliziosi, si potrebbe dire il bisogno di imporre tasse e di specularvi sopra; chi tiene grano e vino ha da essere giacobino, ma non si vuole essere maliziosi; e perciò si dice): il bisogno di avere strade. E questi erano... Già chi erano costoro? I mercanti che dovevano offrire la loro mercanzia alle popolazioni dell'interno, insomma la borghesia. Chi ha avuto bisogno di trasformare l'Atlantico in una via d'acqua tra l'Europa e le Americhe? Certo non gli Incas, certo non gli Atzechi ai quali bastavano le «loro strade».

Anche ai villaggi barbaricini bastavano i loro sentieri «usati». Non ne volevano di nuovi, perché sapevano che questi non sarebbero stati «loro» bensì di chi aveva interesse ad aprirli. Bastavano anche i loro dialetti, i loro capi, le loro scuole improprie. Questo quando? e fino a quando? Fino a quando essi riuscirono ad essere «a tu per tu con se stessi», fino a quando «tutta la storia» fu per loro la loro storia: cioè fino a quando la dimensione dei loro eventi poté cadere tutta all'interno della loro cultura, della loro società, dei loro villaggi e della loro lingua. Cioè mai, del tutto, perché anche nel corso della «lunga durata» della loro chiusura e fuga dal contatto con gli altri, ebbero dei contatti. Persino il senso della chiusura e delle fughe sfugge se lo si cerca al di fuori di un'analisi relazionale, cioè dei rapporti della Barbagia con cartaginesi, romani, bizantini, pisani, genovesi, spa-

gnoli, piemontesi, italiani, americani. Non c'è possibilità di porre il chiudersi se non in relazione ad un aprirsi: chiudersi *versus* aprirsi (che devono costituire coppia associativa, oltre che oppositiva).

6.4. LA CONCEZIONE DEL TEMPO.

Venivano da lontano, ancora nella prima metà del secolo XX, nei villaggi barbaricini, personaggi strani che, dopo *Cento anni di solitudine*, sarà bene chiamare Melquíades. Per secoli, come Melquíades venivano a *intardos*, cioè di rado; ogni quanti anni o decenni, non si può stabilire. Ma venivano. Avevano con sé ogni volta cose mai viste prima da «*ammustrare*», appunto *monstra* da svelare. Si crede ancora, nell'immaginario collettivo locale, di ricordare quella volta (quando fu? Fu allora: il tempo dell'evento non ha altro termine di riferimento se non l'evento stesso) che Melquíades venne a mostrare un animaletto metallico che batteva con regolarità come il cuore dei bambini e di ogni essere vivente. Ai più audaci o fantasiosi egli offrì anche il modo di ascoltarlo.

Se poi all'animaletto si apriva la pancia - cosa che solo Melquíades sapeva fare, con delicatezza mirabile - potevi vedere i suoi intestini metallici, e vedevi il suo cuore di ruote d'oro o d'argento palpitare, un animaletto senza sangue che Melquíades nutriva sfregando pollice e indice intorno alla testa rotonda dentata. Le sue gambette restavano sempre sottovetro e non lo portavano da nessuna parte; o se erano braccia, erano braccia con le quali non poteva far niente, poteva soltanto girarle una più velocemente una più lentamente con regolarità sino ad esplorare con entrambe, con quella svelta e con quella pigra, tutto il suo campo circolare perfettamente sigillato.

Era un animaletto curioso, ma che non serviva a nulla. Melquíades diceva che serviva per misurare e figurare il tempo. Diceva proprio così: misurare il tempo, come se fosse stata una cosa possibile e come il farla a quel modo avesse avuto un senso. Ed invece era una cosa impossibile perché il tempo è eterno: va e viene, ma è eterno; c'è sempre stato e ci sarà sempre; non verrà mai meno. L'animaletto infatti non misurava altro che il proprio tempo, la propria rappresentazione del tempo. E poi a che pro' misurarlo? Era un'impresa stupida, come quelle del lodeino che una volta si era messo in testa di contare le stelle, e un'altra volta di contare i granelli di sabbia sulla spiaggia di Siniscola, e un'altra volta ancora di contare i barili d'acqua del mare; e uno di Siniscola che lo aveva visto intento a compiere quella follia gli aveva chiesto:

- Che fai?
- Misuro l'acqua del mare.
- Ma ce ne saranno più di cento barili.

E il lodeino poveretto aveva risposto: ti sbagli: quella che c'è in più la vorrei a casa mia.

L'uomo che accettò di scambiare non si sa quante forme di cacio con l'orologio di Melquíades fu chiamato Lodeino. Lui giustificava l'acquisto dicendo che l'animaletto gli faceva compagnia.

Più tardi fu soprannominato *Lodeinu Itoraèste* (Lodeino Cheoresono), perché se ne stava sempre stranito e incantato a contare le ore. La gente diceva che era ormai schiavo di Melquíades anche se Melquíades era ripartito e nessuno sapeva quando sarebbe ritornato.

Non bastava un orologio da solo, neppure quando ne fu collocato uno nel campanile, a modificare la concezione del tempo che rimase ancora a lungo, e per molti resta ancora quello organico e reversibile, scandito dalla pendolarità degli eventi cosmici e naturali (il sorgere e tramontare quotidiano del sole e della luna, l'alternarsi del giorno e della notte, l'andare e venire delle stagioni) (8).

Ma gradualmente la concezione meccanica del tempo irreversibile ha finito col prevalere, anche nei villaggi più sperduti. «*Palchi non torri, di', tempu paldutu? / palchi non torri, di, tempu passatu... Cantu utilosu mi saristi statu. / Tempu, haénditi a tempu cunnusciutu*», cantò nel Settecento don Baingiu Pes, il «Catullo gallurese» (9), quando la crisi del tempo organico investe la sua coscienza (Perché non torni, di', tempo passato-

<http://www.webalice.it/ilquintomoro>

Perché non torni, di', tempo perduto?... Quanto mi saresti stato utile, tempo, se a tempo t'avessi conosciuto).

ilquintomoro@alice.it

6.5. II PRENDERE NON È RUBARE.

Le testimonianze della sopravvivenza di un'etica egualitaria residuale sono numerose. Ne citiamo soltanto qualcuna. Persino nella ormai mite Gallura si ricordano ancora versi come questi registrati agli inizi del secolo XIX, dunque certamente anteriori alla legge delle Chiudende, da Antoine Claude Pasquin Valery (10).

*Dimmi tu Petru d'Achena
chi ti oddu priguntà:
si no aggiu chi magnà
e incontru chi piddà;
Piddaraggiu cos'angena?
- Si cun mecu ti consididi,
bé' ti oddu considà:
si non hai chi magnà
e incontri chi piddà;
maccu sei si no lu piddi
- Li to' consididi' so' boní,
però m'Incontr'imbrugliatu:
di lu chi araggiu piddatu
saraggiu poi obligatu
a la restituzioni?
- A nn'hai a fa di diuni
si chistu contu ti fai.
Maccu sei si tu non sai
chi in la nizissidai
tutti li bé' so' communi.*

Si tratta di un dialogo tra un Pietro d'Achena, evidentemente depositario della saggezza locale, ed un interrogante indeciso tra la fame e il furto. Dimmi tu Pietro d'Achena / che ti voglio interrogare: / se non ho di che mangiare / e trovo qualcosa da prendere, / dovrò prendere una cosa altrui?

- Se con me ti consigli, / bene voglio consigliarti: / se non hai di che mangiare / e trovi qualcosa da prendere / sei matto se non la prendi.

- I tuoi consigli sono buoni, / però mi trovo imbarazzato: / di quello che avrò preso / sarò poi obbligato / alla restituzione?

- Ne avrai da fare di digiuni / se ti fai questo scrupolo (calcolo). / Tu sei matto se non sai / che nella necessità / tutti i beni sono comuni.

Si noti bene che il furto nell'emergenza non è mai chiamato rubare (*furare*), ma semplicemente «prendere» (*piddà* in gallurese, *piccare* o *pinnicare* in barbaricino, *leare* in logudorese, *pigai* in campidanese). «Una tale moralità - commentava il Valery, riferendosi ai versi citati può sembrare ardita e non punto civile». Era invece indiscutibile in Sardegna, poteva non essere condivisa solo da uno stolto. Lo stesso Valery la trovava affine a pensieri di Pascal e ad affermazioni fondamentali di Rousseau, concludendo che la «canzone del montanaro sardo non è che l'espressione del pensiero evangelico intorno al diritto della propria conservazione, adottato come norma dai casistici e dai teologi, più umana e più liberale di tutti i nostri codici» (11).

Ad Oschiri (dunque ancora fuori dalla Barbagia) si racconta di un poveraccio trovato moribondo ai margini della strada che porta ad Ozieri da un ricco («*prinzipale*») appunto ozierese, il quale scese da cavallo e gli chiese se avesse un qualche malore o se per caso fosse ubriaco. Il poveretto con un fil di voce rispose: *no, so molzend' 'e famine* (no, muoio

di fame). Il ricco gli disse: *coscadili*, *cosca* e rimontò a cavallo, cioè gli disse, antifrasticamente, di non arrendersi (coricarsi) alla fame, perché è da imbecilli in quelle condizioni non procurarsi ciò di cui si ha bisogno, anche a costo di «prenderlo» ad altri.

Nei paesi della Barbagia il giovane considerato incapace di provvedere ai bisogni della famiglia, anche con l'abigeato, difficilmente poteva trovar moglie. Di lui si diceva nel respingerlo: *est unu chi si morit in sa chisina* = è uno che si lascerebbe morire nella cenere, cioè che aspetterebbe la fortuna senza allontanarsi dal focolare, dove la fortuna non può arrivare da sola.

Proverbi e aneddotica convergono nella esaltazione di una normativa che impone all'uomo di provvedere ai propri bisogni, anche mediante il furto se necessario.

Ovviamente però l'area che non condanna il furto di bestiame si è venuta sempre più restringendo soprattutto in questo secolo (12). L'abbandono della pratica de *sa fura* (il furto) è ormai quasi generalizzato; il furto viene sempre meno raccomandato anche dai ristretti gruppi familiari o di coetanei; non è più posto come ideologia comunitaria, ma tutt'al più come prova «sportiva».

Già a Bitti il furto è - anche all'interno dell'educazione impartita dalle famiglie - giudicato negativamente, mentre a Orune, ancora sul finire degli anni Cinquanta, quando Pigliaru vi svolgeva l'inchiesta sul codice locale, la qualificazione della pratica dell'abigeato, quando compiuta in certe forme, non era considerata offensiva nei confronti della persona che subiva il furto del bestiame.

A Bitti in realtà le poche famiglie che ancora praticavano l'abigeato erano già allora colpite da un giudizio negativo, anche se «rispettavano», se cioè si allontanavano abbastanza dal territorio del paese, cioè non erano *curtzos* = brevi. I vecchi abigeatari ormai in pensione non incoraggiavano la fioritura di leggende intorno alle loro imprese (*balentias*) di un tempo che consideravano ormai definitivamente chiuso, non solo nella loro storia personale, ma anche nella storia del paese. A Orune invece ancora negli anni Cinquanta circolava un'epopea in versi composta da un calzolaio nella quale venivano celebrate le *balentias* compiute dagli orunesi nelle regioni più lontane: gli stessi protagonisti si compiacevano di ascoltare i versi che li riguardavano e che descrivevano il modo in cui avevano portato via bestiame dal Logudoro o dalla Gallura, e come era stato speso il bottino in (modesti) miglioramenti delle abitazioni.

I bittesi sono molto loquaci quando si tratta di fare confronti fra i loro costumi e quelli di Orune e di descrivere le rivalità tra i due paesi. «Il male di Bitti è Orune» dicono spesso, per sostenere che i pastori devono guardarsi dai furti compiuti dagli orunesi. Gli orunesi replicano che i loro vicini si sono imborghesiti e non conoscono più i segreti dell'arte dell'abigeato; li accusano anche di parteggiare per i conquistatori e di vantarsi di avere «sangue romano» nelle vene (*sor vithichesos de sambe' romanu*). A sentire gli uni e gli altri sembrerebbe che i due paesi non siano separati da una decina di chilometri, ma da distanze incolmabili.

«Vedi - mi dice un bittese di mezza età a commento di un recente fatto di sangue avvenuto nel paese vicino -: gli Orunesi non la vogliono capire che è tempo di finirla con l'abigeato e con la vendetta. Sono fermi al punto in cui eravamo noi mezzo secolo fa, quando mio padre e un suo nemico incontrandosi a cavallo in una strada di campagna - l'uno che veniva e l'altro che andava al proprio ovile - si guardavano a lungo negli occhi senza salutarsi. E mio padre mi diceva che si doveva fare così per confermarsi l'odio reciproco, la muta promessa di uccidersi un giorno o l'altro. Non lo fecero. Ma vissero così tutta la vita, ciascuno in attesa della fucilata dell'altro; ciascuno tormentato dall'idea di non essere un vero uomo perché non aveva ancora sparato all'altro. Ma allora si viveva così. Oggi queste cose sono ridicole. Oggi si va e si viene dall'ovile senza paura di essere fatti fuori o di non ritrovare il bestiame o di trovarlo sgarrettato».

Obietto:Ma non più tardi di un mese fa anche qui c'è stato uno sgarrettamento di dieci vacche.

- È gente che non ha capito ancora un accidente. *Argas* (spazzatura). Come dicono a Orune: *in donzi vidda bi nd'at bonos e malos* -- in ogni paese ce ne sono buoni e cattivi.

Un giovane bittese mi dice che la pastorizia nei secoli passati doveva essere una sorta di hobby dei guerriglieri barbaricini, la cui attività principale doveva essere invece la caccia e la razzia. Allevavano pecore e anche le mungevano, ma per tenere occupati i più anziani e gli inabili, e tanto per fare qualcosa nel loro tempo libero. In tutta la Barbagia è diffuso l'aneddoto del padre che rientra dal paese in ovile e trova che i ragazzi hanno macellato un maiale. Si complimenta per la loro abilità, ma quando scopre che la bestia era del branco familiare e non di provenienza furtiva li redarguisce aspramente per il loro tralignare: è forse questa l'educazione moderna?

Fino a quando i bittesi non ebbero messo da parte la pratica dell'abigeato, gli orunesi si guardavano bene dal compiere imprese nel salto di Bitti. Ad un furto di una decina di vacche da parte degli orunesi, i bittesi una volta avevano reagito trasferendosi nelle campagne di Orune e portando via molte decine di capi vaccini, tutti quelli che avevano trovato. Così in luogo di un riscatto (*s'abbonamentu*) per riavere il proprio bestiame, offrono la restituzione di quello che essi avevano portato via, avvertendo che per ogni giorno di ritardo nel rientro del bestiame bittese avrebbero «sacrificato» un capo orunese.

Negli anni Cinquanta a Bitti esisteva un'efficiente compagnia *barracellare*, che non solo impediva i furti ai danni dei proprietari bittesi, ma anche l'attraversamento del territorio da parte degli orunesi con bestiame rubato altrove. Queste vicende sono da studiare meglio di come non si possa fare in questa sede, perché consentono e impongono una ricostruzione storica del lento trapasso del paese da una condizione di isolamento e di assedio a rapporti di apertura e di alleanza con altri paesi più o meno vicini come quelli del Logudoro, della Gallura e dell'Olbiense dove, nei primi decenni del secolo, il bestiame in eccedenza nel territorio di Bitti aveva finito per trovare buoni pascoli e dove si trasferirono stabilmente, via via, numerose famiglie.

6.6. ALLA RICERCA DI NUOVI PASCOLI E FORSE DI NUOVE PATRIE.

Esaurite le possibilità di assorbimento della pastorizia in Sardegna, sul finire degli anni Cinquanta e per tutti gli anni Sessanta l'esodo dei pastori bittesi e barbaricini in genere ha preso la via del Lazio, della Toscana, dell'Umbria, delle Marche e della Romagna, dove essi hanno occupato, acquistandole, grandi estensioni di terreno a pascolo abbandonate dai contadini. Il patrimonio ovino della Barbagia, se si tien conto di queste emigrazioni, è in netta espansione; così che la pastorizia anziché estinguersi si rafforza.

Ho spinto la mia indagine fino a visitare aziende agro-pastorali dei bittesi e dei barbaricini emigrati sugli Appennini ed ho potuto constatare qui una rinascita dell'orgoglio del pastore e fenomeni di accantonamento linguistico e culturale di grande interesse. In chi con la rabbia di chi ha visto spopolarsi in pochi lustri la più gran parte delle campagne sarde, giunge nei casolari delle colline appenniniche ripopolate da pastori barbaricini, nel ritrovare taluni «segni» specifici della cultura pastorale sarda (il *furcarium* per es., che 'è una sorta di appenditoio per indumenti e per attrezzi da tenere all'aperto, ricavato da un albero; ritratti di anziani in costume, certi lavori in legno etc.), è assalito da una onda di sentimenti pari a quelli di Enea nel ritrovare la ricostruzione di Ilio fatta nell'Epiro da Eleno e Andromaca.

C'è in questi pastori un orgoglio esplicito e forte quando ti mostrano i magazzini pieni di formaggio, i frigoriferi, l'erba alta del pascolo, le stalle, le mungitrici, le loro case con l'impianto di riscaldamento, quando ti presentano i loro bilanci attivi, le loro automobili e i loro figli che imparano la lingua italiana a scuola ma capiscono e parlano anche il sardo e guardano ai paesi di origine della Sardegna come alla loro «patria vera», dove non mancano mai di tornare una o due volte all'anno per le «feste grandi» e per confrontare i loro progressi e la loro condizione con quelli di chi è rimasto e degli altri che come loro si sono trapiantati nella Penisola.

Raccontano come fu difficile per i loro genitori e per loro la decisione di lasciare la Sardegna (un giovane che oggi è sulla trentina ma che al momento dell'emigrazione aveva una quindicina d'anni mi racconta come il padre avesse dovuto accettare la condizione da lui posta per il trasferimento: che si portassero dietro, con le pecore, anche un asinello al quale era affezionato. E neanche ora è disposto a ridere di quella sua resistenza infantile; dice anzi che il padre fu saggio ad accontentarlo, perché così la prova del distacco fu per lui meno atroce).

Chiedo a questi emigrati se è stata trasferita qui anche la pratica dell'abigeato e mi rispondono che no, «questo è il paradiso, nessuno ti ruba il bestiame e dunque non devi moltiplicare le tue energie per custodirlo. L'erba cresce spontanea e tu devi solo pensare a mungere e a "fare formaggio". Questo è il paradiso».

Un ragazzo di 16 anni al quale chiedo se conosce qualcuno dei sardi accusati di un sequestro di persona compiuto qui nella Penisola (ad uno degli accusati è stata trovata una decina di milioni sporchi, provenienti dal riscatto): «Ha detto di averli trovati in un fossato nei pressi di Rimini - mi dice e ride divertito -. Io li conosco uno per uno quei fossati e li ho anche frugati uno per uno, ma milioni non ve ne ho trovato, neanche cento lire». La sua condanna del furto e dell'abigeato è tranquilla. Eppure parla sempre in dialetto con una voluttà da morto di fame che finalmente ha sotto i denti una salsiccia. Gli chiedo se preferisce stare qui o nel paese. Qui è molto più bello - risponde ma mi tira di più il paese e ogni volta che posso ci ritorno per ritrovare la compagnia, andare per serenate e sbronzarmi come si conviene alla gioventù.

Da uno di questi casolari-ovili non mi volevano assolutamente lasciar partire; volevano che restassi con loro sino a notte per farmi ascoltare i campani delle pecore al pascolo sotto la luna in modo da convincermi che ero proprio capitato in un angolo di Barbagia. Erano molto delusi dal fatto che rinunciassi a quell'occasione magica, per andare invece a

Urbino: «Che cosa c'è ad Urbino? Ci siamo stati tante volte. Non darei il corso di Bitti per tutti i palazzi di Urbino».

Il loro orgoglio è ancora la pecora grassa e generosa di latte. La pecora alla quale la cultura pastorale barbaricina aveva eretto attraverso i secoli un vero e proprio altare, antropomorfizzandola, ponendola sempre come termine di confronto con la donna amata. «*S'anzone pili aneddata / mariane no la toccat / issa s'intundat e giocat / maccari sol'in sa matta*. L'agnella dal pelo ricciuto / la volpe non la tocca / lei si rigira e gioca / anche se sola nella bosaglia.

S'anzone mia est una bianca nida (13)... Nadelì bell'a s'anzonedda mia. (La mia agnella è una bianca candida ... Ditele bella all'agnellina mia etc.).

Un giovane pittore di Bitti (Giulio Albergoni) ha dato con una pecora che allatta la rappresentazione più intensa dell'esperienza barbaricina della maternità.

6.7. UN PAESE AL BIVIO TRA GUERRE TRIBALI E «INCIVILIMENTO».

Il distacco della cultura bittese dall'abigeato come *balentia* è avvenuto gradualmente nel nostro secolo. Ancora ai primi del Novecento i bittesi andavano fieri di alcuni versi che così li descrivevano: *Vithi est in donzi locu mentovato / massimamente in Oschiri e Berchidda: / non de nche lis vocare su domatu / nche l'han boccatu vinzas sa pupidda* (= Bitti è celebre dappertutto / ma specialmente ad Oschiri e a Berchidda / (dove) non che portargli via il (bestiame) domito / gli han portato via anche la moglie).

Ma già agli inizi del secolo un poeta bittese componeva un contrasto inedito in ottave tra lui e un presunto poeta di Berchidda nella bocca del quale metteva severe condanne dei costumi del proprio paese e in particolare dell'abigeato e della rapina. Proprio allora il paese incominciava ad aprirsi a contatti più frequenti con i paesi del Logudoro. La voce antagonista imputava all'istinto, alla natura, le *balentias* e le *hominias* che rimproverava ai bittesi e delle quali ancora essi si gloriavano.

All'aspro stato di natura, selvaggio, nel quale vivevano i montagnini «duri di cuore» venivano contrapposti i costumi pacifici ed evoluti del Logudoro, dove ogni cosa poteva essere lasciata all'aperto, nella strada, senza paure.

Nei paesi del Logudoro era già comparso il ballo c.d. «civile» a coppie.

In Barbagia sopravviveva ancora il ballo tondo molto saltato; quello civile prendeva il nome dei paesi sardi nei quali lo si era visto.

A Bitti la polka era il ballo di Buddusò.

L'immaginario poeta di Berchidda descrive così il ballo bittese:

*Brincana e ruen a cuccur'a pare
e chie na' ch'ha' bidu sa faina
no ha' bidu peus pantomina.*

(Saltano e cadono l'uno sull'altra / e chi dice di aver visto la faccenda / non ha visto peggior pantomima). La voce bittese replica con un rigetto del ballo in assoluto, come costume corruttore:

*In bidda mea non balla' niune
non bamur ballo' nen carrasecare;
si a bithichesa das capu'e fune
l'accatar vona pro interessare;
cussas ch'ar vistu rughere e bríncare
den'essere sar feminar de Orune,
chi sempres chi' s'idea son continu
de mi 'urare un bittichervinu.*

Nel paese mio non balla nessuno (*niune* è neutro) non abbiamo balli, né carnevale: / se ad una bittese dai capo di fune (cioè di che appigliarsi) / la trovi buona per fare gli interessi della propria famiglia; / quelle che hai visto cadere e saltare / devono essere le donne di Orune / che sempre sono con l'idea fissa / di trovar marito a Bitti - di rubarmi un bitti-cervino, perché «bitti» in dialetto sardo significa giovane-cervo.

Effettivamente a Bitti, nel periodo in cui fu composto il contrasto, l'autorità pubblica aveva proibito i balli in piazza perché nel 1906 proprio nel corso dei balli del carnevale era stato ucciso in maschera da un altro uomo mascherato il sindaco, capo del partito «democratico-progressista» e titolare di una delle due farmacie del paese (il partito avverso faceva capo alla famiglia proprietaria dell'altra farmacia). L'uccisione del sindaco diede luogo ad un processo che coinvolse tutto il paese. Le colorazioni politiche dei due partiti erano piut-

tosto pretestuose, in quanto le ragioni del contrasto erano vissute come tutte interne al paese, in termini di lotta tra due gruppi borghesi per la supremazia locale. Un'analisi degli atti di questo processo, se condotta non più con i criteri partigiani con i quali se ne parlò per quasi tutta la metà del secolo, dovrebbe consentire qualche interessante considerazione sul rapporto tra la politica interna al paese e le organizzazioni politiche esterne provinciali e nazionali. Nella voce bittese che parla dell'abolizione dei balli e del carnevale, a parte la strumentalizzazione polemica del fatto, affiora una punta di acuto rimpianto per i costumi comunitari sospesi. L'accento alle donne di Orune che cercavano marito a Bitti è polemico, ma riflette un sentimento di difesa della chiusura all'ambito locale dello scambio delle donne. Lo stesso poeta autore del contrasto di cui ci stiamo occupando scrisse altro componimento contro i matrimoni di donne bittesi con uomini di Lula (altro paese vicino a Bitti):

*Sos de Lula azzardados
benin incarchinados
a bie' s'aba nostra cristallina
de sos peus fiados
restan incantados
basta' chi tenza' lumen de femina...
a sonos e a tiros
a ballos e andiros
nche las colades in sa Penetessa
e de Lula s'intrada
li 'achen sa parada
no ischin s'e' seccada o sest intera
ma pare' Leonora de Arborea.*

- Quelli di Lula temerari / vengono coperti di calce (la calce si produceva appunto a Lula e di qui veniva portata a Bitti) / a bere la nostra acqua cristallina / dei peggiori capi / restano incantati / purché abbiano il nome di femina... / con suoni e spari (di giubilo) / con balli e canti le fate passare nella Penitenza (che era una località di passaggio tra i due paesi) / e all'ingresso di Lula / le fanno la parata / non sanno se (la sposa) è rotta o intera / ma a loro sembra Eleonora d'Arborea (la giudicessa, che sul finire del secolo XIV promulgò la *Carta de Logu*, assunta a simbolo di tutte le virtù della donna). C'è nella violenza della condanna di questi matrimoni di donne bittesi con uomini di altro paese tutto l'insorgere delle ragioni della chiusura della comunità locale ai contatti con le comunità vicine. Del resto perfino Diego Mele, principe dei poeti satirici barbaricini anch'egli bittese, aveva condannato quando era parroco di Olzai i matrimoni dei maschi di questo paese con donne di Ottana, ma lo aveva fatto con mano più leggera e con ironia più sottile (14).

Il contrasto tra la voce bittese e quella berchiddese era stato concepito per indurre i bittesi ad accettare costumi più civili, ma fu interpretato come una difesa in blocco del paese, i cui punti di forza venivano indicati nei personaggi che si erano fatti onore fuori del loro paese, non con furti e rapine, ma nella politica e nell'amministrazione. Si citavano il deputato Giorgio Asproni e il senatore Giuseppe Musio, alcuni magistrati e perfino un prefetto (detti «cime»), considerati proiezioni dell'intera comunità nel quadro di una accettazione acritica della scala di valori indotta dalla borghesia esterna e fatta propria e imposta come gerarchia assoluta dalla borghesia locale, da considerare perciò capace di porsi essa stessa come valore assoluto e come punto di forza nella difesa del buon nome del paese.

Tutto ciò non deve sorprendere. Ancora negli anni Trenta poteva accadere che anche i morti di fame di un determinato paese, in polemica con gli abitanti di paesi vicini, portassero a titolo di gloria l'elenco dei «loro milionari». Il disvelamento del carattere mistificatorio di queste vanaglorie è avvenuto soltanto negli ultimi decenni sotto la spinta di prese di co-

scienza stimolate dal contatto con altri messaggi ideologici esterni e rese possibili dall'accesso agli studi di un sempre più considerevole numero di elementi provenienti dalle classi oppresse, i quali hanno lentamente, faticosamente, contraddittoriamente, riscoperto le sovrapposizioni ideologiche e strumentali effettuate dalle classi dominanti sugli strumenti e sugli istituti di coesione delle comunità locali.

6.8. LA CRIMINALIZZAZIONE DELLA SOCIETÀ PASTORALE.

Neppure la Commissione parlamentare d'indagine sul banditismo ha saputo cogliere le ragioni della vitalità della società pastorale. Essa anzi è caduta in profonde contraddizioni imputando il fenomeno del banditismo ora alle «strutture in disfacimento» della società pastorale, ora alla tenuta di quelle strutture. Tutta l'analisi ha oscillato tra la considerazione del banditismo come fenomeno specifico della società pastorale, eliminabile solo con l'eliminazione di questa, e il banditismo invece originato dalla decomposizione della società e della cultura pastorale da ricomporre e da salvare. Anche quando si riconosceva che «la fenomenologia criminosa corrisponde in modo diretto e specifico alle vettorialità motivazionali, ai sistemi dei valori, ai *patterns* comportamentali dei gruppi pastorali delle zone interne, e in particolare, di quelli barbaricini» non si aveva la coerenza intellettuale necessaria per andare a vedere il positivo dei «valori», dei «patterns» etc.. La debolezza teorica di tutta la ricerca della Commissione parlamentare derivava dall'assunzione di un *a priori* dall'esterno: in quanto esprime forme tipiche di criminalità, la società pastorale non può che essere condannata. Anche la società borghese urbana e continentale esprime forme tipiche di criminalità, ma nessuno si è mai sognato di suggerire come rimedio alle rapine nelle banche l'eliminazione del sistema bancario, come invece si è proposto di eliminare il banditismo sardo con la cancellazione dell'economia, della cultura e della società pastorale.

«Incidere nelle strutture, nelle infrastrutture e nelle sovrastrutture» era la parola d'ordine della Commissione Medici. Ma come? Creando una zona industriale nella Sardegna centrale. Tutto il grande apparato di ricerca mobilitato dalla Commissione in realtà doveva servire soltanto ad elaborare i supporti «razionali» di una risposta che era stata già data in anticipo e che coincideva non con i bisogni di ulteriore sviluppo e di ulteriore esperienza di se medesima della cultura barbaricina, ma con le esigenze dello sviluppo capitalistico nazionale e internazionale insediato nel comparto petrolchimico.

Il banditismo era ancora una volta assunto come pretesto per giustificare la condanna di una società nel suo complesso in nome di un'altra società. Perciò furono strumentalizzate anche ricerche serie come quelle del gruppo Rudas, Camba, Puggioni apparse nella «Rivista sarda di criminologia» a partire dal 1965, che registravano alcune corrispondenze significative tra isolamento, criminalità grave e patologia mentale, ma non davano giustificazioni automatiche alle scelte acculturanti e colonialiste dell'industrializzazione della Sardegna centrale.

La frequenza dei matrimoni tra consanguinei (7,4 a Bitti) poteva anche essere invocata come concausa dei bassi Q.I. e di fenomeni di criminalità grave come l'omicidio, ma il banditismo non è assolutamente connesso a bassi Q.I. Il banditismo è anzi dotato di un Q.I. alto, se naturalmente non gli si propone un *test* americano o «di acculturazione» ma un *test* barbaricino (15). Lodé ha il 15,85 per cento di matrimoni tra consanguinei ma non è un paese di accentuato banditismo. Essendo però un paese di pastori e voleridosi colpire la società pastorale, non era il caso di andare per il sottile.

Il vero scandalo infatti non era il banditismo ma la resistenza della società pastorale a modelli di vita e a modi e rapporti di produzione che dovevano affermarsi. L'unità produttiva specifica della Barbagia, l'azienda pastorale a conduzione familiare, sopravvissuta nel tempo ad ogni genere di assalti condotti contro di lei dall'esterno, questo era il vero scandalo. Si deve ad essa quella che Lilliu ha chiamato «*la costante resistenziale sarda*»; si deve ad essa se le repubbliche montanare di cui ha parlato Braudel con riferimento ad una lunghissima durata (tanto lunga da far pensare ad un'immobilità storica), pur avendo subito le degradazioni familistiche messe in luce da Lilliu (16) e da altri non sono ancora del tutto spente nell'inconscio collettivo delle popolazioni barbaricine.

Nella misura delle loro più recenti acquisizioni di conoscenza storica i pastori possono anzi irridere a progetti studiati dal potere politico, in ogni tempo, per farli sparire. Essi han-

no visto fallire i progetti di «rifiorimento» (17) elaborati dai dominatori piemontesi della Sardegna nel sec. XVIII e dal riformismo borghese ancora piemontese espresso nella prima metà del sec. XIX con la legge delle Chiudende, con l'evasione feudale e con l'abolizione degli ademprivi. Sono sopravvissuti alla stessa penetrazione capitalistica che colpì l'azienda pastorale con la rendita fondiaria (effetto delle Chiudende) (18) e con l'intervento degli industriali e dei commercianti del formaggio, della lana e degli agnelli. Hanno visto fallire le velleità fasciste di porre lo stato come organizzatore dell'economia (qui anche i militi della battaglia del grano furono sconfitti dai guerriglieri del formaggio) e le declamazioni della Riforma Stralcio perché le case di Pratobello, nelle campagne di Orgosolo, costruite dall'Ente di Riforma (l'Eftas) non sono mai state popolate, non sono mai diventate un «villaggio», che è fatto non soltanto dalle cose ma soprattutto dalla gente, come già sapeva Rousseau.

A Pratobello gli abitanti di Orgosolo hanno saputo battere anche i progetti governativi italiani di trasformare i loro pascoli in zona militare (19). Non per caso l'unico tentativo riuscito di colonizzazione esplicita in Sardegna, tra i molti posti in essere nel Settecento dal governo di Torino, fu quello dell'isola di San Pietro, che era appunto un'isola e che fu popolata da una comunità già costituita di pescatori tabarchini; mentre gli altri tentativi fallirono perché dovettero scontrarsi, come a Montresta (20), con la popolazione preresidente costituita soprattutto da pastori.

Nella Barbagia più profonda neppure la Regione, cioè neppure la rappresentanza politica locale, è riuscita a far passare progetti di smantellamento della pastorizia, come quello relativo al Parco del Gennargentu (21). La Regione stessa, qui, è stata accettata strumentalmente, cioè solo come dispensatrice di provvidenze destinate a rafforzare le capacità di resistenza dell'azienda pastorale: mangimi, abbuoni di cambiali, riduzioni di canoni di affitto dei pascoli, finanziamento a cooperative. Ma «le stesse cooperative cui la categoria ha dato vita - rilevava la relazione Medici - si sono rivelate lente e fragili, nonostante le provvidenze disposte dallo Stato e dalla Regione». Perché? Perché erano state create soltanto per poter fruire di quelle provvidenze, non come struttura alternativa dell'azienda pastorale, la quale non ammette alternative se non quella che si cercherà di illustrare più avanti.

L'unità produttiva contadina familiare del Campidano, del Logudoro, del Meilogu, della Trexenta, della Planargia, dell'Oristanese ha fatto naufragio in questi ultimi vent'anni: indebitatasi con la meccanizzazione nei primi anni Cinquanta e incapace di utilizzare a fini effettivamente produttivi le provvidenze regionali (le campagne sono costellate di case coloniche abbandonate) è stata in seguito schiacciata dalla nefasta politica agraria nazionale, che ha travolto agricolture ben più agguerrite di altre regioni italiane. I contadini hanno anche qui abbandonato la terra per cercare lavoro in città nell'industria e nei servizi, nel triangolo Torino-Milano-Genova o all'estero, meridionalizzando l'isola fino a spremere mezzo milione di emigrati. L'azienda pastorale invece non solo ha resistito fino a battere, con la legge De Marzi-Cipolla, la rendita fondiaria, ma ha avuto anche un'espansione nel Lazio, in Toscana, in Umbria, in Emilia-Romagna, come s'è già visto.

Occorre chiedersi il perché di questa resistenza e di questa vittoria; trovarne la ragione strutturale all'interno della stessa azienda pastorale, che non ha avuto la sua arma nel banditismo, il quale se mai è stato l'arma offerta a tutto il resto della Sardegna, città, intellettuali e politici compresi, per imporre allo Stato il rispetto dell'art. 13 dello Statuto speciale, il quale prevedeva la predisposizione di un piano di rinascita economica e sociale dell'isola da parte dello Stato d'intesa con la Regione. Non per caso il primo dibattito in Senato sul piano di rinascita avvenuto su una mozione Lussu (22), Monni, Spano, fu provocato nel 1953 dall'acuirsi del fenomeno ciclico del banditismo barbaricino; e non per caso anche la legge di rifinanziamento del piano di rinascita scaturita dalle conclusioni della Commissione d'inchiesta sulla criminalità può dirsi anch'essa strappata dal banditismo barbaricino.

Sic vos non vobis mellificatis apes, diceva un vecchio avvocato nuorese nella seconda metà degli anni Sessanta quando incominciava ad essere chiaro che i fondi della rinascita non sarebbero arrivati in Barbagia, ma se li sarebbero spartiti altrove industriali continentali, mediatori e burocrati sardi.

La ragione che ha consentito all'azienda pastorale di resistere a tanti insulti, deve essere cercata nel rapporto stretto esistente al suo interno tra funzione produttiva e funzione educativa, tra funzione dirigente e funzione esecutiva, nella mancanza di rapporti di sfruttamento interni tra padrone e salariato (infatti le aziende zootecniche che avevano bisogno di salariati hanno anch'esse fatto fallimento).

6.9. LE RIVINCITE DEL PASTORE.

L'azienda pastorale ha saputo opporsi unitariamente allo sviluppo capitalistico. Gli ha pagato tributi onerosi (al proprietario terriero, all'industriale del formaggio che era anche un commerciante e fissava i prezzi del latte, della lana e degli agnelli), ma, contraendo i propri bisogni talvolta fino alla sussistenza, è rimasta alquanto impermeabile ai modelli culturali produttivi e soprattutto di consumo esterni, ai quali ha sempre saputo opporre la sua autosufficienza o (che è lo stesso), la sua capacità di controllare non soltanto i propri mezzi ma anche i propri fini (la dimensione dei bisogni) rapportando questi a quelli con un rigore morale che l'on. La Malfa, se lo avesse conosciuto, avrebbe indicato ad esempio per tutte le categorie di produttori del Paese, scatenate invece da un'economia di scialo al perseguimento dei fini più vani, più dispendiosi e più improduttivi (23).

In una intera pagina di «Tuttoquotidiano» (24) dedicata ai mutamenti sociali e culturali in corso a Bitti, tre giovani studiosi, Andrea Ruju, Nicola Asproni e Lorenzo Dedola, in polemica soprattutto con la tesi di Barbiellini Amidei sostenuta ne *Il minusvalore* e da lui verificata, con Bachisio Bandinu, proprio a Bitti per *Il re è un feticcio*, insistono sulla persistenza nel paese di un modo di produzione o di un sistema agro-pastorale, considerato «non soltanto predominante» ma anche tale da «essere la 'cultura' da esso sottesa in una condizione di perfetta egemonia rispetto a tutte le altre ipotesi 'culturali' degli altri settori produttivi del paese» (Andrea Ruju). Ruju non riesce a spiegare l'ostilità dei pastori per le cooperative. Egli l'attribuisce alla carenza di iniziative politiche da parte dei partiti autonomistici, che «non sono riusciti a far cuneo nella resistenza locale». Ruju osserva che «la forma della gestione cooperativa non ha mai trovato favore presso l'uomo bittese, pur essendo sicuramente uno strumento che avrebbe esaltato la potenzialità del luogo e la costanza e la versatilità dell'uomo pastore bittese arrecando un maggior beneficio economico a tutta la società». Non si cerca la ragione di questa contraddizione. L'unica alla quale si accenni, peraltro per negarla senza discuterla, liquidandola semplicemente come «un luogo comune», è che la cooperazione «negherebbe le capacità individuali». In realtà è vero che il successo dell'azienda pastorale è dovuto innanzitutto ad un impegno individuale-familiare del pastore produttore che non può riprodursi in nessuna altra struttura produttiva (non nell'ente di sviluppo, non nella cooperativa) che non sia in netta contraddizione col modo di produzione capitalistico.

Perciò in questo libro si crede di prospettare come alternativa: un modo di produzione scolastico, o socialista.

Dal citato lavoro dei giovani di Bitti ricavo alcuni dati sull'economia del paese: il numero degli abitanti è sceso dai più che 7.000 del 1951, a 5.774 nel 1961, a 4.645 nel 1971. Di passata può rilevarsi che l'esodo è stato meno grave che nei centri agricoli della Sardegna. L'emigrazione da Bitti c'è sempre stata, perché da sempre il numero degli abitanti in più di quello che poteva essere assorbito nella pastorizia veniva fisiologicamente espulso col trasferimento di aziende pastorali bittesi in altre zone dell'Isola ed ora della Penisola. Si calcola che i bittesi fuori del paese siano circa 2.000. La maggior parte di essi è probabilmente occupata sempre nell'attività pastorale, ma mancano dati certi. La superficie dell'agro viene calcolata in 21.254 ettari. La popolazione attiva al 1971 era intorno alle 1400 unità, di cui oltre 1100 maschi. «Il rapporto tra gli addetti all'agricoltura e alla pastorizia era di 4 a 1 rispetto agli addetti all'industria e al commercio, e di 4 a 2 rispetto agli addetti alle costruzioni e alla pubblica amministrazione». La componente dell'industria è venuta in seguito crescendo in conseguenza della installazione di quattro stabilimenti tessili (Alfatex, Betatex, Gammatex e Deltatex) da parte di un industriale bergamasco. Secondo i calcoli di un altro giovane studioso bittese, Diego Carru, il numero degli addetti al comparto agro-pastorale oscillerebbe tra i 2500 e i 3000. «L'agricoltura in se stessa si può dire che sia ormai un'attività non più praticata (viene praticata a livello 'giornaliero' da alcuni pensionati o

'invalidi', nei *pastineddos* e nelle vigne) mentre i pastori già da tempo (anzi in questo si può dire che siano stati in qualche modo precursori) hanno adottato una pratica di dissodamento dei fondi per miglioramento pascoli ed erbai: a Bitti ci sono infatti dagli 80 agli 85 trattori di proprietà familiare, oltre due ditte di trattoristi-dissodatori forniti di più trattori e mezzi meccanici speciali per il dissodamento. Nell'anno in corso ci sono state 240 domande di integrazione prezzo sementi e fertilizzanti per un totale di 2.300 ettari di erbaio; in realtà l'estensione destinata ad erbaio è dai 3.000 ai 4.000 ettari. La produzione del formaggio nell'anno 1976 è stata di 12.000 quintali, venduti al prezzo-record di 4000-4500 lire il chilo. I capi ovini raggiungono la considerevole cifra di 50.000 e i bovini non superano quella di 500».

La conclusione dei giovani studiosi di Bitti è la seguente: «Non è dimostrata l'asserzione secondo cui i ritmi di vita del sistema di produzione pastorale sarebbero mutati e non sarebbero più misurati su tempi-spazio come l'estrazione del sughero, la durata della pecora, la durata della capanna, o la durata degli utensili e degli strumenti che sono funzionali a quel modo di produzione; pertanto è da rigettare l'affermazione che i nuovi oggetto-messaggio avrebbero travolto quella 'sistematizzazione del tempo'; oggetti nuovi che parlerebbero contro il 'tempo-durata' e predicherebbero il 'tempo-consumo'». La polemica è condotta nei confronti del libro di Bandinu e Barbiellini Amidei. «In realtà - così proseguono Asproni e Dedola - la disciplina ferrea di un sistema di produzione affermiamo essere l'elemento ancora duro a morire del modo di produzione arcaico, marginale, dell'interno della Sardegna, che coesiste persino alla grande trasformazione industriale di tipo petrolchimico. Finché non verrà trasformato radicalmente questo sistema di produzione le operazioni 'sovrastrutturali' (tra le quali vanno comprese, a nostro parere, quelle che vengono dal mondo della pubblicità e indotte dal sistema dei consumi) saranno inadeguate a rovesciare la logica imposta dalla 'disciplina ferrea' di un sistema di produzione, fondato ancora sull'allevamento brado del bestiame ovino, sul suo sfruttamento 'ciclico', sulla trasformazione individuale del prodotto in formaggio di tipo romano, o sul conferimento di esso ad industriali del ramo. È chiaro che il modo di pensare sotteso a questo sistema di produzione non può che essere ancora quello tradizionale, che dà molto spazio all'individualismo, che mostra ancora esistente una cultura anche giuridica (come più di vent'anni fa ebbe a scoprire Pigliaru) e che riconosce come proprie di quel tipo di esistere quei comportamenti anormali (denotati come *balentia* da quella cultura) che talvolta sono anche antiggiuridici».

In realtà noi sappiamo che l'antigiuridicità è tale solo in relazione al codice esterno. La stessa incertezza e ambiguità con cui il termine è stato usato da Asproni e Dedola riflette un'incertezza di fondo sul codice da privilegiare; non tanto ovviamente un'incertezza loro, quanto un'incertezza della massa sociale di cui si parla. Infine io non credo che il bersaglio critico debba essere l'individualismo, perché la struttura portante del modo di produzione pastorale è non l'individuo ma la famiglia. Ma nel complesso questa ricerca - nonostante quel che i suoi autori credono - non mi pare smentire la sostanza delle rilevazioni effettuate da Bachisio Bandinu, il quale non ha perso di vista i modi e i rapporti di produzione (in fondo la sua ricerca descrive appunto gli effetti che quelli capitalistici hanno sulla cultura della società pastorale).

6.10. L'EGUALITARISMO IDEOLOGICO-RESIDUALE.

Nel lungo viaggio della società della Sardegna interna dalla semplicità verso la complessità, dalla *Gemeinschaft* alla *Gesellschaft* (25) i barbaricini hanno portato con sé i propri penati che continuano a privilegiare l'obiettivo dell'egualitarismo e la ricerca di una fonte normativa comunitaria che lo consegua.

L'ideologia comunistica era stata intaccata dagli effetti dell'applicazione della legge delle Chiudende che creava in Sardegna la perfetta proprietà terriera autorizzando i privati a chiudere e ad appropriarsi dei terreni (26). Dopo le lotte cui il provvedimento aveva dato luogo nel secolo scorso da parte degli esclusi, ha finito col prevalere uno strato di borghesia agraria divenuta ben presto parassitaria che (finalizzata più alla rendita che alla coltivazione diretta) ha eretto altari ideologici alla proprietà privata dei terreni e dunque anche ai detentori di questa.

L'essere o il non essere proprietari della terra era col tempo divenuta una discriminante sociale esplicita, col suo bravo corteo di implicazioni morali e culturali dislocate al vertice di una gerarchia di valori *sa tzente vona* (la gente bene) avente proprietà, parenti istruiti, case ben tenute e ben piene, una certa disponibilità di moneta e così via, e in basso *sa tzente de pacu bene*, priva di fortune e di censo, di santi a corte, detta anche *bassa plebe*.

Ma nonostante l'affermarsi di questa ideologia borghese esiste e resiste soprattutto nella cultura barbaricina, un residuale rifiuto dei privilegi e della stratificazione derivanti dalla disuguale distribuzione della disponibilità dei mezzi di produzione e dei beni materiali e culturali. È un rifiuto che ha radici, non del tutto dimenticate anche se più o meno abilmente occultate, nell'inconscia memoria collettiva di secoli di godimento comunistico dei terreni comunali o demaniali in genere. A questa memoria sono da connettere sia forme esasperate di rivolta individuale sfocianti in delitti contro la proprietà e contro i titolari di questa e dunque nel banditismo (ed in questo senso ha un fondamento la tesi sostenuta da E. Hobsbawm (27) che vede nel banditismo sardo l'ultimo residuo di banditismo sociale europeo), sia in forme più immediatamente connotate come rivolte politiche come se ne ebbero già nel secolo scorso (28), la più esplicita delle quali fu quella nuorese inalberante la bandiera del ritorno *a su Connottu* cioè al ripristino dell'accesso comunistico ai beni demaniali. Questo movimento comunistico residuale ancora straordinariamente vivace sul finire del sec. XIX, tende a saldarsi direttamente con gli obiettivi della rivoluzione sociale guidata dal movimento operaio e a guardare più che al passato ormai sempre più lontano a un avvenire che si vuol sempre più vicino.

Il minimo comune denominatore dell'ideologia comunistica residuale ed implicita da una parte, e del movimento politico rivoluzionario moderno dall'altra un'irriducibile domanda di eguaglianza portata sia dalle nuove aggregazioni socio-culturali dei lavoratori promosse dal movimento operaio (sindacati e partiti) sia dal residuale inconscio collettivo, entrambi tendenti a porsi (e a saldarsi) come fonti normativa antagoniste di quella costituita dalla borghesia locale ed esterna.

Via via che si allontana il ricordo dell'antica e per certi versi mitica disponibilità comune dei mezzi di produzione (essenzialmente la terra) se ne accresce la suggestione nella sfera dell'immaginario. La rivendicazione dell'uguaglianza posta dalla fonte normativa residuale è attenta però più alla disuguale distribuzione dei beni nell'emergenza, che alla disuguale distribuzione dei mezzi di produzione, alla quale invece si riferisce la fonte normativa moderna coerente alle posizioni teoriche e alla prassi del movimento operaio.

Le due fonti tendono, come s'è detto a saldarsi, ma sono ancora lontane dal conseguire questo obiettivo.

NOTE

(*) V., per un più ampio discorso sul rapporto tra devianza e linguaggio, Ernesto Ferrero, *I gerghi della malavita*, Mondadori, Milano 1972. Il linguaggio dei banditi sardi non ha bisogno di assumere caratteristiche gergali, perché coincide con la lingua di una società al bando.

(1) *In Sardegna* 1963, cit.

(2) Montanaru (Antioco Casula), *Tiu Bustianu Sale*, in *Cantigos d'Ennargentu*, Cagliari 1922, p. 76 ss.

(3) Cfr. *Canzoni popolari inedite storiche e profane in dialetto sardo centrale ossia logudorese*, a cura di Giovanni Spano, Cagliari 1870, p. 209.

(4) E. Lussu, *Il cinghiale del diavolo*, cit.

(5) V. M. Brigaglia, *Emilio Lussu e « Giustizia e libertà »*, op. cit. (a cura di M. Brigaglia) Emilio Lussu, *Per l'Italia dall'esilio*, op. cit.

(6) Michele Columbu, *L'aurora è lontana*, cit.

(7) M. Brigaglia, *Emilio Lussu e «Giustizia e libertà»*, cit., p. 221.

(8) Edmond R. Leach, *Nuove vie dell'antropologia*, Il Saggiatore, Milano 1973, gli ultimi due saggi sulla rappresentazione simbolica del tempo. V. anche L. Mumford, *Tecnica e cultura*, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 28 c Il monastero e l'orologio >; dello stesso, *Il mito della macchina*, Il Saggiatore, Milano 1969. Sul modo di sentire la diacronia e lo spazio da parte di una cultura orale come quella barbaricina sarà opportuno riprendere il discorso in altra sede e dopo altre ricerche, per es. nella prospettiva di rivalutazione della «stereopatia», del «sistema», della «stabilità» come garanzia della significanza delle intersezioni dialettiche poste in essere dall'atto di parola e dunque dei processi di mutamento (v. le conversazioni di Paolo Caruso con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, Mursia, Milano 1969).

(9) *Il meglio* etc., cit., p. 92.

(10) V. *I viaggiatori dell'Ottocento*, cit., p. 119, dove è riprodotto un brano sulla Gallura, *Voyage en Corse, à l'île d'Elbe et en Sardaigne*, Paris 1835, prima traduzione it. 1842.

(11) *Ibidem*.

(12) Il più autorevole penalista barbaricino della prima metà del secolo, il sen. Pietro Mastino, in due articoli apparsi su «Il Solco» del 24 maggio e del 26 giugno 1951, anno VII, nn. 2 e 4, fondava proprio sul restringersi storico della «zona delinquente» la prova di «solo buon senso» della inconsistenza della tesi di Alfredo Niceforo che «legava la delinquenza dei sardi ad una naturale ed insopprimibile inferiorità della razza», tesi dimostrata fallace dagli studi del Colajanni, del Coletti e dello stesso Sergi. «Il delitto per futili motivi - scriveva Mastino - è, da noi, molto raro, mentre se fosse giusta la teoria del Niceforo dovrebbe essere frequente... Un breve

sguardo a taluna delle zone dell'Isola ed alla storia di un passato non molto lontano persuadono ancora della verità di quanto andiamo sostenendo. Le campagne del contado di Sassari e la maggior parte dell'Ozierese sono oggi fra le zone più tranquille e sicure, mentre in tempo non lontano erano funestate da delitti numerosi e popolate di famosi banditi. La coltura più intensiva delle campagne ed una più alta densità di popolazione hanno, da un lato, rese minori e meno frequenti le spinte al delitto, dall'altro lo hanno reso più difficile. *Non sembri elementare ripetere in questo articolo che il fenomeno della delinquenza è legato a ragioni e situazioni d'ambiente e che il progresso civile di un popolo procede di pari passo con l'elevazione della sua vita economica».*

(13) Questo verso è del Pisurzi, cfr. *Il meglio*, cit., p. 50.

(14) Diego Mele, in *Il meglio*, op. cit., p. 157 e ss.

(15) V. *Culture a confronto* a cura di Douglass R. Price-Williams, Boringhieri, Torino 1975; Roger Bastide, in *Noi e gli altri*, op. cit., pp. 175-176, sottolinea come molti tests di Q.I. che si presumono neutri siano invece da considerare «tests di acculturazione».

(16) V. G. Lilliu, *La degradazione storica*, cit.

(17) (A cura di) Luigi Bulferretti, *Il riformismo settecentesco in Sardegna*, vol. II, Francesco Gemelli, *Il rifiorimento della Sardegna*, Fossataro, Cagliari 1966. Le ambizioni piemontesi di introdurre la lingua italiana riflettevano tutte le altre, da quelle di infeudare l'Isola a quella di imporre ai barbaricini di tagliarsi le, barbe come stabiliva un pregone del 1738 in lingua spagnola del marchese di Rivarolo, viceré in Sardegna, il quale credeva che la stessa denominazione di Barbagia derivasse dall'uso dei suoi abitanti di portare appunto le barbe («que por lo barbaro de tal uso se levaron la denominación de Barbagias, y sus habitadores de Barbarichinos») cfr. Giovanni Todde, *Storia di Nuoro e delle Barbagie*, Fassataro, Cagliari 1971, p. 34. È da tener presente che gli abitanti delle Barbagie, c.d. dai cartografi e dalle culture osservanti, non si sono mai chiamati tra di loro e nella loro lingua «barbaricini», ma più semplicemente «montagnini» (*muntagninos*).

(18) La letteratura sulle chiudende è vastissima. Acute osservazioni sociologiche sono state fatte di recente da Marcello Lelli, in *Proletariato e ceti medi in Sardegna*, op. cit. Negli anni Cinquanta gli effetti delle chiusure avevano fortemente colpito Guido Piovene che così ne scrisse in *Sardegna* 1963, cit., p. 7: «La pianura era scritta. Scritta in un modo indecifrabile, come geroglifici, e i segni fitti consistevano in siepi spinose di cactus. Queste siepi a perdita d'occhio dividevano la pianura in un numero di stanze chiuse che sembrava infinito. Facevano talvolta anello intorno ad un albero isolato. Era l'assurdo, un vasto e misterioso labirinto. Un assurdo lo era, non però misterioso. Le siepi difendevano proprietà divise. La superficie di alcune non era più vasta di quella invasa dalle siepi destinate a proteggerla». Quella che Foucault chiama la «qualificazione dello spazio» (v. *Sorvegliare punire*, cit.) forse trova in Sardegna la migliore esemplificazione sulla terra. Con le *Chiudende*, la classe dominante piemontese creò nell'Isola una classe fedele, quella dei proprietari terrieri; ed introdusse un elemento di stratificazione sociale esasperata mai conosciuta prima. Questa situazione di spezzettamento della terra era già presente anche prima delle Chiudende. I «catasti» e Parlamenti del '700 per es. ci rivelano la

divisione della terra. La legge delle Chiudende trasformò il possesso in proprietà per fini di politica economica e interesse fiscale, eliminò gli *usi* come il diritto di pascolo e stabili che sui terreni comunali non doveva più accampare diritti il feudatario (cfr. C. Sole) ma lo Stato. Tanto è vero che in coincidenza delle Chiudende fu ripreso il programma del 1799 sui catasti, come poi in coincidenza dell'abolizione dei feudi.

(19) *La Rivolta di Pratobello*, Feltrinelli, Milano 1969.

(20) V. Giulio Piroddi, *La Colonia dei greci a Montresta*, Gallizzi, Sassari 1967.

(21) V. *Sardegna oggi: No! al Parco del Gennargentu – No! al Piano Regionale della pastorizia*, Milano, libreria Feltrinelli 1969. Giuliano Cabitza, *Sardegna: rivolta contro la colonizzazione*, Feltrinelli, Milano 1968.

(22) Di particolare interesse il discorso pronunciato da Lussu nella seduta del Senato del 16 dicembre 1953. Oltre che nei Resoconti stenografici del Senato, vedilo in Emilio Lussu, *Sul brigantaggio in Sardegna*, Cagliari, Fossataro, a cura del Comitato regionale sardo del PSIUP, s.d. ma certamente dei 1967, insieme con altro discorso tenuto da Lussu il 3 febbraio di quell'anno nel Senato in risposta al Ministro dell'Interno, Taviani. Del brigantaggio isolano Lussu diceva: «Ha origini lontane. Credo si possa affermare, a somiglianza di quanto fa il grande storico Augustin Thierry nella Storia dell'Inghilterra del Medio Evo, che esso rappresenti l'ultima discendenza e la degenerazione e la corruzione di quella che è stata per tanti secoli - si tratta di millenni - la resistenza nazionale isolana, la resistenza delle comunità dei pastori della montagna. Io stesso, nato in un villaggio di montagna tra Cagliari e la costa orientale, ultime propaggini meridionali delle Barbagie, ricordo nella mia infanzia i vecchi pastori patriarchi che rievocavano in forma omerica le leggende tramandate da padre in figlio, sempre in famiglia, le spedizioni lontane, le ultime compiute nella metà del XVIII - regno sardo piemontese - spedizioni di preda e di rapina, considerate azioni eroiche di guerra nazionale. I baroni feudali, fino ai tardi esattori piemontesi, non sempre potevano riscuotere i tributi, nelle nostre montagne» (p. 8). Sulle guerre di razzia come prodotti storico-culturali delle civiltà pastorali v. anche Vittorio Lanternari, *La grande festa*, cit., p. 476 ss.

(23) Il pastore barbaricino definisce il bilancio della propria azienda con categorie diverse da quelle usate dall'economista borghese. Ecco qualche esempio di bilancio di azienda pastorale dal punto di vista degli stessi pastori. Si tratta di bilanci di aziende fornitomi dagli stessi pastori secondo «i loro schemi».

1) Entrate ed uscite (caso di pastore proprietario di 100 pecore, senza proprietà terriera, che non applica la legge De Marzi-Cipolla.

A) Entrata: 100 pecore per L. 85.000 = £ 8.500.000

B) Uscite:

a) affitto terreni in litri 5.000 di latte per £ 330	=	£	1.650.000
b) mangime: q.li 45 per £ 20.000.....	=	£	900.000
c) aratura erbaio: £ 40.000 per 10 ettari.....	=	£	400.000
d) concime erbaio: q.li 10 per £ 20.000.....	=	£	200.000
e) sementi: q.li 10 per £ 20.000.....	=	£	200.000

Totale uscite.....= £ 3.350.000

2) Entrate ed uscite (di un pastore proprietario di 100 pecore, senza proprietà terriera ma che applica la legge De Marzi-Cipolla)

A) Entrate: 100 pecore per £ 85.000.....= £ 8.500.000

B) Uscite:

a) 1/5 di 5.000 litri di latte pari a litri 1.000 per £ 330.....= £ 330.000

b) mangime: q.li 45 per £ 20.000.....= £ 900.000

c) aratura erbaio: £ 40.000 per 10 ettari.....= £ 400.000

d) concime erbaio: q.li 10 per £ 20.000.....= £ 200.000

e) sementi: q.li 10 per £ 20.000= £ 200.000

Totale uscite.....= £ 2.030.000

3) Entrate ed uscite di un pastore proprietario di un gregge di 100 pecore che pascolano terreni di sua proprietà.

A) Entrate: 100 pecore per £ 85.000.....= £ 8.500.000

B) Uscite:

a) mangime: q.li 45 per £ 20.000.....= £ 900.000

b) aratura erbaio: £ 40.000 per 10 ettari.....= £ 400.000

c) concime erbaio: q.li 10 per £ 20.000.....= £ 200.000

d) sementi: q.li 10 per £ 20.000.....= £ 200.000

Totale uscite.....= £ 1.700.000

Reddito di una famiglia tipo (genitori, due figli pastori, un terzo studente universitario, più un servo-pastore). Unità lavorative: 4 (genitore) due figli e servo-pastore. Ettari di terreno 300, di cui 150 di proprietà della famiglia e 150 in affitto, con applicazione della De Marzi-Cipolla.

A) Entrate:

a) pecore 600 per £ 85.000.....= £ 51.000.000

b) vacche n. 10, latte litri 9.000 per £ 300.....= £ 2.700.000

vitelli kg. 800 per £ 2.500.....= £ 2.000.000

c) scrofe: n. 7 con sei maialetti l'una per carne kg. 252 per £ 2.800 = £ 705.600

d) maiali da ingrasso: n. 3, producono 200 kg. di salsicce a £. 8.000 £ 1.600.000

Totale entrate.....= £ 58.005.000

B), Uscite:

a) affitto terreno ettari 150, per litri 1.000 ad ettaro litri 15.000 per £ 330 £ 4.950.000

di cui ex De Marzi-Cipolla sono da pagare £ 990.000

b) mangime- q.li 300 per £ 20.000 £ 6.000.000

c) aratura erbaio: £.40.000 per ettari 50 £ 2.000.000

d) concime erbaio: q.li 50 per L. 20.000 £ 1.000.000

e) sementi: q.li 50 per L. 20.000 £ 1.000.000

f) servo-pastore n. 1) salario	£ 3.600.000
n. 2) assicurazioni sociali	£ 360,000
n. 3) vitto	£ 720.000
g) figlio universitario: pensione	£ 1.170.000
tasse	£ 70,000
libri	£ 200,000
spese personali	£ 500,000
A) mutua coldiretti	£ 400,000
Totale uscite	£ 18,010,000

Entrate.....L. 58.005,600
Uscite.....L. 18.010.000
Utile.....L. 39.995.600

Bilancio del paese nel suo complesso redatto da pastori:

1) Entrate:

a) Coldiretti (70%)ovini n. 60.000 per	£ 85.000	£ 5.100.000.000
bovini n. 4.000 per	£ 470.000	» 1.880.000.000
maiali n. 1.500 per	£ 300.000	» 450.000.000
b) commercianti e artigiani (6%)		» 400.000.000
c) operai industria. (12%)		» 720.000.000
d) impiegati (7%)		» 480.000.000
e) pensionati (5%).		» 250.000.000

Totale entrate » 9.280.000.000

2) Uscite:

a) mangime: q.li 27.000 per £ 20.000.....	£ 520.000.000
b) aratura erbai: ettari 3.000 per £ 40.000	» 120.000.000
c) concime erbai: q.li 6.000 per £ 20.000.....	» 120.000.000
d) sementi: q.li 6.000 per £ 20.000.....	» 120.000.000
e) spese per studenti.....	» 200.000.000
f) contributi previdenziali e assistenziali.....	» 280.000.000

Totale uscite » 1.360.000.000

Entrate £.....9.280.000.000
Uscite £.....1.360.000.000
Netto £.....7.920.000.000

che diviso per 5.000 abitanti dà un reddito pro-capite di £ 1.584.000.

Da questi bilanci risulterebbe che ancora i barbaricini non pagano le tasse e che anno solo spese vive, retribuiscono soltanto il lavoro salariato e insomma non sono ancora entrati nella logica del capitalismo. Essi fanno i pastori ma non si considerano addetti alla pastorizia, perché per loro la pastorizia non è un lavoro, ma un'attività. il modo stesso dell'uomo di essere uomo qui. Occorrerebbe credo una specifica ricerca di antropologia economica per spiegare la «logica nascosta» del modo barbaricino di rappresentare il bilancio di un'azienda pastorale. Il lavoro del pastore, sotto molti aspetti, qui non è ancora assunto come una categoria reale, come invece avviene già nella società contadina. Il pastore non

dice di sé «sono un lavoratore» (*travagliatore*); lavoratore è per lui il bracciante, o il servopastore (la figura del salariato fisso nell'azienda pastorale si è definita solo di recente, peraltro). Marshall Sahlins e Maurice Godelier direbbero che nel caso del pastore l'«essere lavoratore non è uno statuto in sé» (cfr. Godelier, *L'antropologia economica, in Antropologia culturale* di AA.VV., cit., p. 187). il pastore non vede una soluzione di continuità tra il momento della mungitura e i momenti che trascorre seduto a cantare o meditare osservando il gregge al pascolo Non mette nel conto dei costi di produzione quel che spende per i campani delle pecore, più di quanto un impiegato non metta sui conti di produzione del proprio reddito quel che spende per andare ad un concerto. Si tocca qui una delle questioni teoriche più interessanti dell'antropologia, trattata da Godelier in chiave marxista nel saggio citato e altrove.

[\(24\)](#) Del 13 marzo 1977.

[\(25\)](#) Si tratta di categorie usate dai sociologi. P. A. Allum ha descritto In questi termini il movimento della società napoletana nell'ultimo trentennio: *Potere e società a Napoli nel dopoguerra*, Einaudi, Torino 1975.

[\(26\)](#) Si tramanda che un alto personaggio sardo, informato preventivamente del provvedimento che stava per essere preso a Torino, riunì tutti i suo parenti, li mise al corrente della nuova legge e concluse: *Tanchedebonde* (chiudetevi quanta più terra potete).

[\(27\)](#) V. E. Hbsbawm, *I banditi*, Einaudi, Torino 1971, p. 19. Foucault potrebbe denominare il banditismo sardo come residuo di «illegalismo» di classi sociali sconfitte. V. anche Marx, Engels, Weber, Lévy-Bruhl, Durkheim, Merton, Lewis, Horkheimer, Adorno, *Capitalismo, criminalità e devianza*, Savelli' Roma 1973. V. anche Federico Bozzini, *Il furto* con prefazione di Vittorio Foa, Dedalo, Bari 1977: *Il furto campestre* (è visto) come «forma di lotta di massa». Ma in questa direzione sono importanti soprattutto le ricerche di Pigliaru e di Lombardi Satriani.

[\(28\)](#) V. BoscoLo, Brigaglia, Del Piano, *La Sardegna contemporanea*, cit.