



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea
Magistrale
in Antropologia culturale,
etnologia, etnolinguistica

Tesi di Laurea

Bette agreste

Antropologia del paesaggio e tutela del territorio
fra i caprari nella Barbagia di Nuoro

Relatore

Ch. Prof. Gianluca Ligi

Correlatore

Ch. Prof. Felice Tiragallo

Laureanda

Susanna Latini

Matricola 867604

Anno Accademico

2020/2021



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale in Antropologia
culturale, etnologia, etnolinguistica

Tesi di Laurea

Bette agreste

Antropologia del paesaggio e tutela del territorio fra i caprari
nella Barbagia di Nuoro

Relatore

Ch. Prof. Gianluca Ligi

Correlatore

Ch. Prof. Felice Tiragallo

Laureanda

Susanna Latini
Matricola 867604

Anno Accademico

2020/2021

INDICE

<i>Ringraziamenti</i>	5
Introduzione.....	8
Capitolo 1: Inquadramento teorico e inquadramento dell'area di ricerca	18
Inquadramento teorico.....	18
1.1 La prospettiva ecologica.....	19
1.2 La teoria della pratica.....	21
1.3 Abitare e spostarsi.....	23
1.4 Il paesaggio rappresentato	27
1.5 Alcuni aspetti del rapporto uomo-animale.....	30
1.6 Il pastoralismo in Sardegna tra letterature ed etnografie.....	32
1.7 Il paesaggio tra promozione e tutela	34
Inquadramento dell'area di ricerca.....	40
1.8 «Un paese che non ha motivo di esistere».....	40
1.9 L'Atene della Sardegna.....	46
1.10 Nuoro e il monte Ortobene.....	55
1.11 Il monte Corراسi e Oliena.....	60
1.12 Il Sistema Carta Natura.....	66
Capitolo 2: Aspetti antropologici del paesaggio pastorale	72
2.1 «Mi sa che non capisci»: il dialogo con gli elementi naturali.....	76
2.2 Il paesaggio tra apprezzamento estetico ed utilità.....	83
2.3 Lo spazio.....	88
2.4 «Torni in <i>bidda</i> ?».....	93
2.5 « <i>Bette agreste</i> »: il paesaggio e la solitudine.....	97
2.6 Il <i>soundscape</i>	102
2.7 Rappresentare il paesaggio.....	110
Capitolo 3: Le modalità dell'“abitare” presso i caprari della Barbagia di Nuoro	116
3.1 La prospettiva dell'abitare.....	116
3.2 Recintare, costruire, conservare.....	121
3.3 La temporalità del paesaggio.....	132
3.4 Il rapporto tra allevatori e animali.....	140
3.5 I saperi della mano e le tecniche del corpo come mezzo del lavoro.....	149
3.6 Lo spostarsi.....	154

Capitolo 4: Aspetti antropologici della promozione e della tutela del paesaggio barbaricino.....	160
4.1 Utilizzare i saperi locali.....	160
4.2 Lo stato della salvaguardia ambientale nell’area di ricerca.....	167
4.3 Il pascolo caprino contro gli incendi.....	170
4.4 La “vera” Sardegna.....	177
4.5 L’Azienda Mannalita.....	184
Conclusioni.....	194
APPENDICE I – Breve storia di Nuoro: dall’età prenuragica alla città.....	202
APPENDICE II – Intervista a Danilo Farina.....	208
Bibliografia.....	214
Sitografia.....	220
Filmografia.....	223

RINGRAZIAMENTI

Questa tesi viene discussa nel mese in cui cade la giornata nazionale dedicata alla conoscenza e alla prevenzione dei disturbi alimentari. All'inizio del mio percorso universitario mi trovavo in una condizione fisica ormai al limite, ma i miei genitori, nel più grande atto d'amore della loro vita, mi hanno accompagnata e lasciata a Mestre. Non so se quella fosse la mia ultima possibilità, so soltanto che l'ho colta e dopo cinque anni sono qui, in salute, a scrivere questi ringraziamenti. Forse è stato grazie al loro coraggio, o alla mia forza, ma alla fine, guardando indietro, riconosco che questa forza è tutta figlia loro. Mamma, papà, grazie per il vostro sostegno, per avermi insegnato ad appassionarmi alle cose, a commuovermi e soprattutto a credere nelle mie capacità. Vi amo infinitamente.

Questa tesi corona il lavoro svolto sotto la guida del prof. Ligi che in questi anni è stato per me un esempio di professionalità e disponibilità. Grazie per avermi insegnato, dalla prima lezione del corso introduttivo della laurea triennale, all'ultimo ricevimento durante la stesura di questa tesi, a innamorarmi delle vite degli Altri, ad avvicinarmi alle loro storie con rispetto e a trarre dallo studio tutti gli strumenti utili per farlo. Sotto il suo insegnamento l'antropologia è diventata per me un modo di stare al mondo, e soprattutto una ragione per restarci.

Al mio correlatore, il prof. Tiragallo, vanno i miei sentiti ringraziamenti per aver accettato con entusiasmo e gentilezza di seguire lo svolgimento di questo lavoro e per avermi aiutata a tracciare il percorso da seguire.

A tutti i pastori e i caprari incontrati nel corso della mia ricerca, e a Danilo e Daria. Spero di sapervi dimostrare tramite le mie parole l'immensa gratitudine che nutro per voi. Siete il cuore di questa ricerca e vorrei che i frutti di questo studio, e di quelli che spero arriveranno in futuro, valorizzino al meglio le vostre conoscenze e il vostro essere custodi di paesaggi meravigliosi.

Ai colleghi e alle colleghe non solo di Ca' Foscari, ma di tutti gli atenei italiani, con cui negli anni mi è capitato di confrontarmi. Nella magia dei nostri scambi per me brilla un futuro roseo. Alla mia *mbare*, Jessica, per essermi stata collega e amica, e per avermi infinite volte ispirato.

Alla mia grande famiglia sarda, in particolare a zio Salvatore, zia Maddalena, zia Munnedda, Giulia e Marco per essere stati la mia casa dove tornare durante i mesi di ricerca. Non sarebbe stato lo stesso senza di voi. E a zia Rita, per essere il gioiello più prezioso del suo laboratorio, e per essersi presa cura di me con un affetto che custodirò per sempre.

Ginevra, sei la persona più luminosa che conosca e non c'è lontananza che possa scalfire il bene che nutro per te, anche quando siamo distanti nella stessa stanza. Elisa, sei la mia strada che "*porta con sé impeccabili innumerevoli domani*".

Alla Sardegna tutta, alle sue greggi, all'Ortobene, all'Albo e al Supramonte, a Capo Caccia (e a Francesco, che lo ama senza poesie), alle radici di Lula, a tutti i graffi che mi ha regalato cercando di arrampicarmi, a tutto il formaggio mangiato, a tutto il vento preso in faccia, a chi la abita e a chi augura *chentannos*.

Amici e amiche, sparsi/e per tutta Italia. Pur nella consapevolezza di dover passare la mia vita lontana da voi, di non poter mai godere della vostra presenza ogni giorno, il vostro affetto mi accompagna in ogni momento. Vi celebro tutti e tutte con me, per essere gli amici e le amiche di un'emigrata in direzione contraria alla vostra, per avermi salvata tante volte, per tutta la condivisione e l'empatia che mi regalate.

Vorrei chiudere questi ringraziamenti con una dedica vera e propria, perché realizza il pensiero che più di tutti ha guidato la mia ricerca e la scrittura di questa tesi, e a cui sento di dover, in qualche maniera, rendere onore.

A mia nonna, Luigina Dora Boe. Per avermi fatta tornare.

Così, questo scritto, che non è né un saggio, né un'inchiesta, né un romanzo, ma un semplice, laterale capitolo di quella storia presente che tutti viviamo, o scriviamo, in noi e fuori di noi, mi sembra possa assomigliarsi piuttosto a un ritratto, a un tentativo, soltanto accennato e parziale, di ritratto di una persona conosciuta nel tempo, il cui viso racconta e comprende, oggi, i diversi momenti della sua storia. (Levi, 1964: 4)

INTRODUZIONE

Nel 1964 con Einaudi Carlo Levi pubblica il suo ultimo racconto di viaggio *Tutto il miele è finito!*. Ambientato in Sardegna riprende i quaderni di viaggio realizzati durante i sue due soggiorni nell'isola, il primo nel 1952 e il secondo, dieci anni dopo, nel 1962. Differentemente dallo sguardo poco pietoso rivolto agli abitanti della Lucania in *Cristo si è fermato a Eboli*, dove «nessun messaggio umano o divino si è rivolto a questa povertà refrattaria.» (Levi, 1945: 4), per Levi l'isola sta vivendo un momento di cambiamento, in cui la storia fa il suo corso e porta i pastori a trasformarsi, alcuni, in contadini. Nelle avvertenze al lettore l'autore descrive la propria opera simile ad un "ritratto parziale" di una persona il cui viso è in grado di raccontare i diversi momenti della sua storia. Pur con tutti i richiami all'arcaicità della terra e della gente sarda la Sardegna non è descritta come uno spazio vuoto, privo di storia, al contrario

«nel chiuso dell'isola, mille aspetti diversi stanno insieme, e condizioni umane diverse, e diversi visi e attitudini [...] un paese oscuro di riserbo, che rifiuta i luoghi comuni e le idee ricevute, ma apre, a chi lo guardi con amoroso interesse, il dubbio di problemi delicati, del nascere e del muoversi primo.» (Levi, 1964: 10)

Questa introduzione non vuole addentrarsi nella Sardegna leviana, piuttosto iniziare cogliendo nell'incipit all'opera degli elementi che reputo interessanti per presentare le linee guida di questo elaborato, anch'esso definibile come "semplice, laterale capitolo" di una storia. Oggetto di questa tesi è il paesaggio pastorale della zona compresa tra i monti Ortobene, Corراسi e Montalbo, nella parte nord orientale della Sardegna. Come ogni paesaggio, anche questo è

descrivibile come un complesso «processo di relazioni» (Cfr. Lai, 2000: 9) tra le comunità locali e il territorio. Se il paesaggio è “un processo”, ciò che ne consegue è che esso non possa mai considerarsi concluso: : «L’aspetto fondamentale della vita è che non comincia qui e finisce lì, ma che continua sempre. Per la stessa ragione, un ambiente non è mai dato ma è sempre in costruzione» (Ingold, 2016: 111). Esso si perpetua ed esiste solo nel fitto sistema di relazioni tra ambiente e i suoi organismi. Questo suo non essere mai concluso e sempre e comunque in movimento gli attribuisce il carattere della temporalità, di una storia che è sempre leggibile nel suo “viso” perché su di esso rimangono impresse le azioni esercitate e ancora in funzione. Il presente lavoro guarda a questo viso e cerca di ascoltare i suoi racconti.

Questa tesi prende avvio da una ricerca etnografica che ho svolto nella provincia di Nuoro in un periodo compreso tra il 1° aprile 2021 e il 1° ottobre 2021. Durante questo lasso di tempo ho più volte visitato due caprili della zona, uno collocato sul monte Ortobene e il secondo sul monte Corrasì, dove risiedono le capre dell’azienda di Oliena “Mannalita”. Sono stata ospitata dai caprari che hanno voluto prendere parte a questa ricerca con interesse ed entusiasmo. Insieme a queste attività ho visitato diversi ovili nei dintorni di Nuoro, più precisamente a Bitti, Buddusò, Lula e Posada (vedi fig.1), attività che si è rivelata utile a distinguere i tratti caratteristici che differenziano il lavoro del pastore da quello del capraro e di conseguenza il diverso rapporto in cui queste due figure si collocano in relazione all’ambiente in cui operano. La scelta di orientarmi verso i caprili è stata dettata da motivazioni pratiche, quali l’aver trovato nei due caprili vicino a Nuoro degli interlocutori interessati a partecipare alla ricerca e disposti a incontrarmi più volte, e da motivazioni legate alla maggior coerenza di cui l’elaborato avrebbe beneficiato se mi fossi concentrata su soltanto una delle due figure incontrate, pur non dimenticando il contributo fondamentale che la visita agli ovili è riuscita a darmi in termini di studio ed esperienza personale.

Le domande che mi hanno guidata all'inizio della ricerca, e che sono sorte nel periodo di permanenza sul campo, erano relative alla natura del paesaggio di questa particolare zona a vocazione pastorale, un dato che si può cogliere con estrema facilità osservando i monti intorno a Nuoro dove sono chiaramente visibili i pascoli, le reti e i muretti a secco atti a delimitare le zone di pascolo. Durante la ricerca di campo ho osservato e dialogato con i caprari mentre erano coinvolti nelle attività quotidiane nel tentativo di rintracciare quali fossero per loro gli elementi del paesaggio più importanti, e con quali di questi si potesse parlare di una vera e propria "relazione". Da questo rapporto inoltre emerge una serie di pratiche che si realizza in specifico accordo con l'ambiente circostante, come ad esempio la ricerca delle capre smarrite in montagna, che è portata avanti con l'utilizzo di tecniche impossibili da replicare per chi non facente parte del mestiere o per chi non abitante del territorio. Il paesaggio in cui i caprari si trovano immersi rispecchia quella serie di azioni che insieme compongono il loro lavoro il quale, pur rispettando tutti i criteri di tutela del territorio e della biodiversità, inevitabilmente lascia traccia di sé nei luoghi abitati e frequentati dagli animali e da chi li governa. La posizione dei caprari rispetto a concetti come la tutela o la salvaguardia dell'ambiente è stato un ulteriore terreno fertile in cui condurre la mia ricerca seguita da domande relative al concetto stesso di salvaguardia e a quali siano le pratiche messe, o meno, in atto da enti locali e caprari affinché il territorio e la sua biodiversità siano preservati da pericoli di varia natura. È stato inevitabile cogliere anche, in un'ottica ecologica, che ambiente e umani non erano i soli protagonisti della "storia" che stavo ascoltando: c'erano le capre, gli altri animali presenti al caprile e tutti gli animali da tenere lontani. Ne consegue che durante la ricerca non ho potuto astenermi dall'interrogarmi sul rapporto tra allevatori e animali e le modalità attraverso le quali questo rapporto viene creato e rinsaldato. La relazione tra capraro e i suoi animali è incredibilmente salda, viene consolidata per tutta la durata della vita dell'animale attraverso gesti e saperi

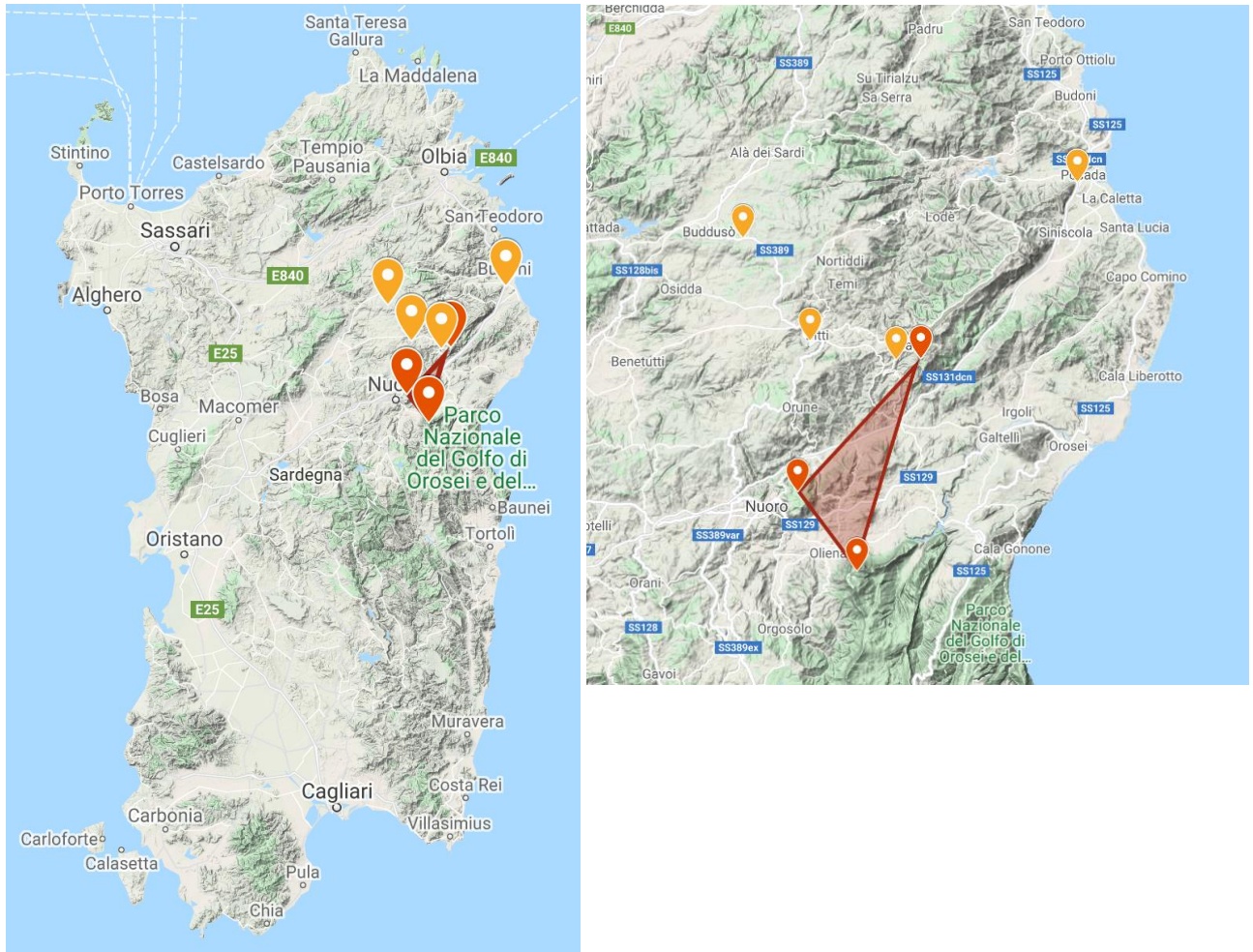


Figura 1, Mappa della Sardegna e dettaglio della mappa dove viene evidenziata con delle linee rosse l'area individuata per la ricerca avente ai vertici il monte Ortobene, il Corrasi e il monte Albo. In arancione è indicata la collocazione degli altri ovili visitati durante la permanenza sul campo. Fonte: My Maps, v.sitografia

particolari e tramandati sempre e solo oralmente. Va inoltre aggiunto che «l'addomesticamento delle capre, nella sua dimensione di "tecnica culturale", rivela come il binomio natura-cultura non rappresenti un'opposizione ma si esprima secondo dinamiche sistemiche e funzionali in cui si combinano attività umane e ad animali » (Maxia, 2005: 101). Un elemento che concorre alla realizzazione di questo rapporto sono i campanacci che riescono a fornire un documento di identità sonora del gregge (Cfr. Maxia 2005: 101) che il capraro sa interpretare per agire di conseguenza venendo incontro alle necessità dei suoi animali. Questa nota sui campanacci mi permette di inserire e presentare un ulteriore aspetto del paesaggio che è stato incluso all'interno dei miei quesiti di ricerca: il *soundscape*. L'aspetto sonoro del paesaggio non è scollegato dal paesaggio osservabile attraverso la vista, anzi, lo arricchisce di significati altrimenti invisibili. Entrando nella prima sala del Museo Etnografico di Nuoro si viene accolti, prima ancora che dalle immagini e dalle didascalie nei pannelli, da suoni registrati che riproducono incessantemente campanacci di animali, voci e il rumore degli attrezzi da lavoro. Si è adoperata quindi la scelta di raccontare uno degli aspetti del paesaggio attraverso l'audio ai visitatori del museo e ai turisti. La visita al museo assieme alle numerose iniziative sotto il profilo della promozione dei prodotti tipici svolta dall'azienda Mannalita hanno infine arricchito i quesiti di ricerca portandola sotto l'ala dell'antropologia del turismo. Nel tentativo di rispondere alla domanda "con quali modalità e in quali termini si parla di paesaggio ai turisti?" è stato impossibile non interessarsi a tutti quegli elementi che insieme compongono la narrazione che i caprari producono sui luoghi che essi abitano.

Il mio interesse verso questa tematica di interesse si lega all'intento di voler approfondire un aspetto della cultura pastorale che ho spesso visto trattare in maniera marginale. L'unico caso in cui il paesaggio non solo entra a far parte del discorso, ma risulta il protagonista, è l'opera del ricercatore Antoon Cornelis Mientjes *Paesaggi pastorali. Studio etnoarcheologico*

sul pastoralismo in Sardegna (2008). Nella restante letteratura, pur con tutti i riferimenti ai saperi tecnici, il dialogo tra pastori o caprari e ambiente non viene descritto in maniera approfondita e sicuramente in maniera lontana da una prospettiva ecologica. Questa prospettiva, applicata da Tim Ingold nel corso dei suoi studi e delle sue pubblicazioni, non solo incontra il mio interesse e risulta adeguata a parlare di paesaggio in Sardegna, ma segnala, almeno dal mio punto di vista, quanto la tutela del paesaggio sia un'operazione critica che deve tenere conto di molteplici aspetti, e di cui l'uomo fa e deve fare parte se l'intento è quello di applicare una tutela che sia sostenibile non solo dal punto di vista ambientale ma anche sociale. Come l'uomo venga "tagliato fuori" dagli spazi sottoposti a tutela è un tema in grado di pormi innumerevoli interrogativi e mi suggerisce una prospettiva di ricerca che anche dopo questa tesi avrei interesse ad approfondire. A questi interessi prettamente accademici si aggiungono quelli personali. La famiglia di mia madre è emigrata fuori dall'isola negli anni '80 e la Sardegna è sempre stata al centro di numerosi racconti su queste origini che per tanto tempo ho percepito come lontane e arcaiche, vittima di una narrazione sulla Sardegna come paese "imbrigliato" tutt'oggi da tradizioni incomprensibili e carnevali dalle maschere mostruose. Il mio percorso di studi in Antropologia Culturale aveva già cancellato in me tanti filtri con i quali osservavo da lontano e pensavo l'isola, recarmi davvero lì mi ha permesso di osservare in quel nodo imbrigliato non un limite, ma una ricchezza leggera che non appesantisce e non incatena ai tempi remoti. Sono stata accolta dalla famiglia di mia madre in una maniera che mai avrei potuto sperare così accogliente e affettuosa, e, lasciandomi tornare per un attimo a Levi, ho forse sperimentato il richiamo che la Sardegna esercita su chi la guarda, costretto ad interrogativi tutti rivolti verso se stessi, «nell'isola dei Sardi, ogni andare è un ritornare» (Levi, 1964: 6).

Avendo preso un appartamento in affitto a Nuoro per recarmi nei vari ovili e caprili mi sono spostata con la mia auto. I viaggi che ho intrapreso sono stati una delle tante modalità con cui ho potuto entrare in contatto con il paesaggio al centro del mio interesse. A questi si sono aggiunti le numerose escursioni in vari siti naturalistici nei dintorni di Nuoro e le frequenti visite a Talai, nei pressi di Lula, la tenuta in campagna dei miei zii, durante le quali ho avuto l'occasione di parlare con loro e di imparare molto su tanti aspetti del paesaggio. Per quanto riguarda la mia permanenza nei caprili il metodo di ricerca principalmente utilizzato è stato l'osservazione partecipante, a volte sostituita dalla sola partecipazione essendo arrivata ad un punto di confidenza tale con i miei interlocutori da ricevere mansioni da svolgere totalmente in autonomia. Avevo inizialmente ipotizzato un uso consistente delle interviste registrate che, tuttavia, una volta sul campo non ho ritenuto uno strumento efficace al fine di reperire informazioni qualitativamente interessanti per la ricerca. Ho quindi preferito orientarmi attraverso conversazioni di tipo informale, in cui a scambi piuttosto brevi di risposte seguite alle mie domande si sono alternate anche risposte più lunghe e profonde. Spesso gli spunti di conversazione sono stati tratti da notizie di cronaca o dall'osservazione di alcune situazioni all'interno del caprile. L'unica intervista registrata è stata quella a Danilo Farina, il proprietario dell'azienda "Mannalita", con cui ho voluto approfondire l'aspetto della proposta commerciale che la sua azienda offre ai clienti. Durante la ricerca ho anche raccolto un'ampia documentazione fotografica e audiovisiva che ho realizzato con mezzi piuttosto esigui, il mio cellulare e un GoPro Hero 7 che però ho usato poco essendo adatta a registrare solo ampi spazi o azioni di movimento. Il termine di ogni giornata di ricerca è stata da me annotata sul diario di campo che non ho mai utilizzato direttamente mentre mi trovavo nei caprili: da una parte non mi sembrava rispettoso verso i miei interlocutori interrompere il discorso per scrivere, dall'altra

l'essere impegnata assieme ai caprari nelle attività di governo degli animali non mi ha permesso concretamente di fermarmi a scrivere.

In conclusione, questo lavoro spera di cominciare ad osservare un aspetto della relazione tra allevatori e ambiente che in Sardegna è ad oggi un sentiero poco battuto. Lo fa prendendo a piene mani dalla prospettiva ecologica di Tim Ingold che ritengo sia la più indicata per tentare di comprendere le complesse dinamiche attraverso cui si costituiscono le relazioni tra allevatori, animali e territorio in cui si trovano. Aggiungo infine che questo lavoro guarda sempre, in un'ottica di rilevanza, all'importanza che le comunità umane possono avere in pratiche di tutela e salvaguardia del territorio, quando esse non vengono tagliate fuori da una visione che non percepisce come il paesaggio esista e esista soltanto nel suo essere guardato e nel suo essere abitato : «through living in it, the landscape becomes a part of us, just as we are a part of it ». (Ingold, 2000: 191)

CAPITOLO 1

INQUADRAMENTO TEORICO

«Perché non vai a fare la ricerca lì? Ci sono tanti bei paesaggi...»

Con questa frase tante persone incontrate prima, durante e dopo la ricerca hanno voluto commentare il mio lavoro, suggerendomi di visitare località di indubitabile bellezza. Tuttavia in questa frase risiede il vero discrimine tra il paesaggio, associato al panorama e alla bellezza estetica e il concetto di paesaggio in antropologia che non si configura solo come territorio o ambiente “bello da guardare”, ma come un processo che si realizza all’interno delle relazioni che le comunità locali con quei luoghi intraprendono. I luoghi non si limitano mai ad essere semplici perimetri in cui muoversi, sono invece zone del sentire a cui ci leghiamo simbolicamente ed emotivamente. Essi hanno un preciso *stemning*, ovvero «il continuum dell’esperienza sensoriale in cui con la percezione del paesaggio, lo stato d’animo, i ricordi e l’immaginazione si realizza sempre una sorta di comprensione affettiva dei luoghi» (Ligi 2016: 27). Secondo la Convenzione Europea adottata dal Comitato dei Ministri del Consiglio d’Europa a Strasburgo il 19 luglio 2000 il paesaggio designa una determinata parte di territorio, così come è percepita dalle popolazioni, il cui carattere deriva dall’azione di fattori naturali e/o umani e dalle loro interrelazioni¹. Il paesaggio quindi si sveste del proprio ruolo di «codice sociale e segno distintivo di un’élite che si riconosceva volentieri nella condivisione comune di luoghi emblematici o di rappresentazioni topiche» (Jakob, 2009: 7) e si fa più democratico, popolare, al punto da poter arrivare a parlare di un “onnipaesaggio” che permea tutti i domini della vita (Cfr. Jakob, 2009: 7). Prima che si giungesse a questa definizione il concetto di paesaggio ha conosciuto una lunga evoluzione che ne ha più volte modificato il significato e l’ambito di riferimento. Il termine nasce in ambito olandese nel corso dell’800 come *Landskap*

¹ Convenzione europea del paesaggio, v. sitografia

, ovvero l'unione tra verbo "skap", plasmare, imprimere, e "land", territorio. Il termine si riferisce quindi ad un processo attivo che è messo in pratica dalla comunità che, abitando il territorio, lo arricchisce oltre il suo aspetto puramente fenomenologico. Sotto la lente dell'antropologia il paesaggio esso viene interpretato e osservato da una prospettiva storica alla ricerca della percezione che di esso hanno le comunità locali. Il paesaggio sorge quindi in maniera diretta dalla percezione di chi vive immerso in esso. Agli elementi visibili che lo compongono vanno poi aggiunti quelli invisibili, che vanno dal *soundscape*, gli elementi sonori che non compongono una semplice "cornice" alle immagini che osserviamo ma si costituiscono come ulteriori livelli di lettura e comprensione del territorio, ai fattori geoclimatici. In questo gruppo compaiono anche gli elementi sociali ed economici. Proprio questi aprono anche ad una visione diacronica che tenga conto di tutta quella serie di azioni e pratiche che la comunità hanno messo e mettono in atto nel proprio territorio contribuendo a modificare anche la sua percezione:

«La percezione della natura e del posto di uno specifico gruppo sociale nel proprio contesto ecologico è dunque culturalmente codificata e mediata da un complesso di motivazioni di volta in volta istituzionali, sociali, simboliche.» (Lai, 2000: 33).

1. LA PROSPETTIVA ECOLOGICA

Al quadro teorico appena tracciato in merito al paesaggio intendo aggiungere un ulteriore livello di lettura che qui presento brevemente ma che avrò occasione di approfondire ed applicare nel corso dell'elaborato: la prospettiva ecologica di Tim Ingold. Per me risulta difficile in questa sede scindere nettamente le posizioni teoriche di Tim Ingold relative all'antropologia del paesaggio e all'*agency*. Nel pensiero di Ingold, infatti, ambiente e uomo, nel loro relazionarsi all'interno di un paesaggio, non possono essere osservati in maniera

distinta servendosi di lenti specifiche. L'ottica di Ingold è di stampo ecologico in virtù del fatto che all'interno della sua visione ambiente e organismi non si configurano come elementi separati, bensì essi sono compresi in un sistema di relazioni. Appare pertanto un rifiuto verso la netta distinzione tra natura e cultura, tra organismo biologico e attore sociale. L'impianto di Ingold risente, come gli studi etno-antropologici britannici, dell'influenza di Charles Darwin, e si caratterizza in modo specifico per quanto riguarda la metodologia di ricerca e per l'oggetto verso cui la ricerca è rivolta: la prima è infatti di stampo empirico, ed è ancorata alle descrizioni degli eventi; il secondo è un'entità biologica localizzata che, per esistere e farsi essere vivente ha bisogno di vivere e agire in un contesto (Cfr. Grasseni, Ronzon, 2006 : 8,9). Adottando un pensiero post-darwiniano, emerso a partire dagli anni '70, egli non va a rifiutare i concetti cardine del pensiero darwiniano in merito alla selezione e all'adattamento dell'evoluzione ma li mette in discussione e ne ridefinisce le qualità. Quanto mi affascina di questa modalità di guardare all'essere umano è la posizione centrale attribuita alla sua "crescita" all'interno di un sistema. Rifiutando infatti la fissità biologica questa impostazione riesce a tenere conto dell'influenza che l'ambiente circostante può avere su un organismo vivente assemblato, come dice Ingold, in maniera *soft* (Cfr. Grasseni, Ronzon, 2006: 10) risultando quindi sempre flessibile. Ciò comporta che

«forme e capacità degli esseri umani e di altri organismi sono attribuibili, in ultima analisi non all'eredità genetica, ma alle potenzialità generative del *sistema evolutivo*, cioè all'intero sistema di relazioni costituito dalla presenza dell'organismo, compresi i suoi geni, in un particolare ambiente.» (Ingold, 2006: 62, or. 2000)

In sintesi, la ricerca di Ingold si muove seguendo tre elementi: formalità, temporalità e relazionalità. La ricerca biologica e antropologica non devono procedere all'individuazione di dati quantitativi, ma di configurazioni, forme appunto, che costituiscono il proprio oggetto di indagine. Queste forme non sono fisse e immutabili, al contrario appaiono dinamiche e

andranno osservate secondo la lente della diacronicità. Infine, non parlando di evoluzione ma di co-evoluzione si può tentare di cogliere non «l'oggetto semplice, ma l'intreccio di organismo più ambiente» (Ingold, 2006: 13). Questa ottica è, dal mio punto di vista, la più interessante per poter parlare di paesaggio come di “soluzione attiva”, come di intreccio e sistema di relazioni di comunità umane e l'ambiente. Ulteriore caratteristica positiva di questo approccio è il suo tentativo di far avvicinare e convergere discipline con intento descrittivo e intento interpretativo, oltrepassando l'interdisciplinarietà a favore di una transdisciplinarietà (Cfr. Grasseni, Ronzon, 2006 : 23). Durante la mia permanenza sul campo le nozioni biologiche da me possedute in merito alla fauna e alla flora locali, sull'etologia degli animali o sulla conformazione del terreno non sono state livelli aggiuntivi di comprensione del testo “paesaggio” al centro del mio interesse, sono stati invece elementi che, solo insieme, hanno saputo suggerirmi tentativi di comprensione olistica del territorio e della percezione che di esso aveva la comunità da cui sono stata ospitata. La posizione di Ingold si nutre infine della filosofia fenomenologica di Maurice Merleau-Ponty e Martin Heidegger. Senza addentrarmi nelle loro posizioni, basti sapere che secondo la loro prospettiva la vita è identificata come il proprio processo di generazione e mantenimento (Cfr. Ingold, 2006 : 113, or. 1995) e, pertanto, non è considerabile un prodotto finito.

2. LA TEORIA DELLA PRATICA

Durante la mia permanenza sul campo sono rimasta sorpresa della facilità con la quale le persone che ho incontrato riuscissero a compiere movimenti ai miei occhi complicati e faticosi in maniera rapida e precisa. Questa apparente semplicità insita nello svolgere determinati tipi di azioni non era però resa possibile soltanto dall'allenamento. I caprari che ho

incontrato avevano imparato a muoversi e a lavorare osservando i loro genitori, ascoltando i consigli dei propri nonni che per anni avevano svolto lo stesso mestiere. Ho quindi assistito alla messa in pratica di alcune “tecniche del corpo”: «i modi con cui gli uomini, nelle diverse società, si servono, uniformandosi alla tradizione, del loro corpo» (Mauss, 2017: 31, or. 1934). Mi sono in questo caso riferita a tecniche specifiche, più evidenti delle altre, solo perché il mio occhio disabituato ai lavori di campagna le ha percepite come più grandi, ma le tecniche del corpo permeano il nostro modo di utilizzare e abitare lo spazio e non risiedono solo nei grandi gesti. Se l’organismo risulta *embedded* con l’ambiente nel quale si trova allora l’uomo non agisce in e non abita uno spazio neutro, ma esiste e muta in relazione con esso: da una parte il luogo avrà una propria “storia di vita”, dall’altra l’agire dell’organismo sarà “situato”. In una critica alla tesi della complementarità² Ingold smentisce nuovamente la suggerita natura di “somma” dell’essere umano tra corpo mente e cultura. Per farlo si serve della teoria della pratica di Pierre Bourdieu che

«in una serie di lavori dedicati all’elaborazione di una teoria sistematica della pratica ha tentato di mostrare come la conoscenza, piuttosto che essere importata dalla mente nei contesti esperienziali, è a sua volta generata all’interno di questi contesti nel corso del reciproco coinvolgimento con gli altri nelle faccende ordinarie e quotidiane.» (Ingold, 2006: 71).

La cultura non è quindi un “pacchetto” di pratiche e rappresentazioni che acquisiamo, indipendente dall’applicazione che ne faremo, bensì un’attività che svolgiamo costantemente nel momento in cui incorporiamo quelle pratiche e le applichiamo in relazione all’ambiente in cui ci troviamo. Si deve quindi parlare di *embodiment*, o di “in-menta-mento”, perché «sviluppare certe routine di azione del mondo significa allo stesso tempo sviluppare certe

² La tesi della complementarità identifica l’essere umano come la somma di tre parti complementari: il corpo, la mente e la cultura. Adottata dalla corrente del neodarwinismo in biologica, dalla psicologia cognitiva e dalla teoria antropologica della cultura che la vede come un pacchetto di nozioni che riceviamo in eredità indipendentemente dall’uso concreto che ne faremo in relazione al contesto.

modalità di attenzione per il mondo» (Ingold, 2006: 73, or. 2000) , tenendo conto però che con *embodiment* non si vuole designare un'attività di “trascrizione” bensì di “incorporazione” di pratiche contestualmente specifiche su un corpo che in quel contesto si trova (Cfr. Ingold, 2000: 193). Più avanti nella tesi parlerò di come queste riflessioni teoriche si siano trasformate in sudore e acido lattico, nel momento in cui non sono stata in grado di seguire il capraro nella ricerca dei suoi animali. Quello che in questa sede ritengo importante sottolineare è l'intento di Ingold di abbattere la distinzione tra natura ed umanità, considerati invece complementari come ad esempio nell'ottica di Yi-Fu Tuan (Cfr. Ingold, 2000: 193).

3. ABITARE E SPOSTARSI

L'intreccio che si viene a creare tra pratiche culturali e ambiente suggerisce di abbandonare la dicotomia tra il paesaggio “naturale”, considerato mero sfondo alle attività umane, e il paesaggio “culturale”, ovvero il riflesso di un ordine simbolico. Un passo in avanti suggerito da Ingold è quello di adottare una “prospettiva dell'abitare” in modo tale che il paesaggio possa essere considerato come «an enduring record of – and testimony to- the lives and works of past generations who have dwelt within it, and in so doing, have left something of themselves» (Ingold, 2009: 189). Certo uno sguardo interessato all'abitare non dovrà limitarsi a ricercare nel paesaggio case e mura, ma tutti quegli elementi che suggeriscono storie di attaccamento al territorio. Con l'impegno di ampliare la descrizione di come questa prospettiva sia stata proficua all'interno della mia ricerca vorrei ora soffermarmi proprio sulle case. Nel corso della ricerca ho infatti osservato con attenzione le soluzioni abitative messe in pratica dai caprari assieme a tutte le modalità con le quali sono stati realizzati gli ambienti di lavoro e i ricoveri delle capre: «Le forme che le persone costruiscono, nell'immaginazione o

sulla terra, emergono nel flusso della loro attività, nei contesti specifici di relazione del loro coinvolgimento pratico con ciò che li circonda» (Ingold 2006 : 135, or. 1995). Allo stesso tempo sono andata alla ricerca di soluzioni ben più antiche quali i *pinnetti* (vedi fig.3) e gli antichi ricoveri per le capre ricavati all'interno di grotte o massi scavati. I primi costituivano le abitazioni tradizionali dove pastori e caprari si fermavano per trascorrere i giorni che avrebbero dovuto passare lontani dal paese. Questa situazione di permanenza prolungata è oggi rara dal momento che spostarsi tra l'ovile o il caprile e il paese è assai più semplice. Un esempio del secondo gruppo di strutture è costituito dalle *concas e' passibale* collocate sul monte Ortobene (vedi fig.2). Si tratta di cavità naturali originatesi all'interno di imponenti massi di granito per l'azione erosiva dell'acqua, oggi disabitate ma facilmente raggiungibili e visitabili percorrendo uno dei numerosi sentieri che attraversano il monte.

Lo stretto contatto tra antropologia e archeologia nell'interesse verso il paesaggio pastorale della Sardegna trova la sua miglior espressione nell'opera di Antoon Cornelijns Mientjes *Paesaggi pastorali. Studio etnoarcheologico sul pastoralismo in Sardegna* (2008). Le due discipline riescono a convergere dal momento che entrambe si trovano ad “ascoltare” un paesaggio intento a raccontare la propria storia. La dimensione temporale del paesaggio è la protagonista di un altro concetto formulato da Tim Ingold per indicare la forma “incorporata” del paesaggio, il *taskscape*, definito come

«an entire ensemble of tasks, in their mutual interlocking. Just as the landscape is an array of related features, so – by analogy – the taskscape is an array of related activities. » (Ingold, 2000: 195).

Il *taskscape* si origina assieme al paesaggio dal momento che le azioni che le persone compiono non vanno ad in-scriversi sulla superficie della natura, ma fanno parte della superficie stessa (Ingold, 2000: 198).



Figura 2, Esterno e interno delle Concass'e passibile sul monte Ortobene, Nuoro, fonte: S.L..



Figura 3, pinnettu "Ziu Tattanu" sul monte Irveri, fonte: S.L.

Infine, se il *taskscape* è di fatto un'interazione ciò che ne consegue è che questa interazione non sarà soltanto umana. Le capre, come tutti gli altri animali, reagiscono agli stimoli che provengono loro dall'esterno ed imprimono con il loro passaggio e le loro attività dei segni nel territorio che è fondamentale per i caprari saper interpretare.

Tuttavia lo spazio non è solo e soltanto e abitato, esso viene anche conosciuto e attraversato, orientandosi in esso. L'orientamento per Ingold dipende da una sintonizzazione dei movimenti di chi si sposta «in response to the movements, in his or her surroundings, of other people, animals, the wind, celestial bodies, and so on» (Ingold, 2000: 242). Durante la mia ricerca mi sono meravigliata della facilità con cui i caprari riuscivano ad orientarsi e muoversi, anche in assenza di sentieri, attraverso il bosco dove pascolavano le loro capre. Ho avuto l'impressione che il bosco fosse profondamente conosciuto al punto da pensare che essi disponessero di una vera e propria "mappa mentale" di quei luoghi. Tuttavia, in un secondo momento, ho dovuto rivedere la mia posizione in accordanza a ciò che ho visto durante la mia ricerca e riflettendo in merito alla contrarietà di Ingold sul concetto di *cognitive map*³. I caprari devono muoversi in un bosco, che per definizione è un'entità viva e mutevole. Una mappa, una volta realizzata, rimane così com'è finché qualcuno non si prenda la briga di aggiornarla. Inoltre il percorso da percorrere non risulta mai tracciato a priori: se il fine è quello di recuperare le proprie capre, esse non si perdono mai nello stesso punto e per raggiungerle bisognerà sempre percorrere una strada diversa. Pertanto quello che avevo scambiato per un orientamento esistente "a priori" era invece una conoscenza dell'ambiente che si plasmava sotto i miei occhi e nella testa del capraro con cui ero. Questo tipo di processo è ciò che Ingold definisce

³ Una "mappa cognitiva" è una copia del mondo esterno impressa nella mente dell'organismo non dissimile da ciò che potremmo chiamare più semplicemente "immagine". Essendo all'interno della mente essa è consultabile in maniera continua. (Cfr. Ingold, 2000 : 220)

ambulatory knowing e contribuisce al modo in cui noi mappiamo i nostri luoghi (Cfr. Ingold, 2000: 230, 231).

4. IL PAESAGGIO RAPPRESENTATO

Invece che sull'agire all'interno del paesaggio nell'opera di Eugenio Turri *Il paesaggio come teatro. Dal territorio vissuto al territorio rappresentato* (1998) si dà maggior spazio alla sua rappresentazione. Nel fare questo decide di sottolineare il duplice rapporto delle società con il territorio: da una parte esse si costituiscono come agenti veri e propri in grado di creare e trasformare il paesaggio, dall'altra esse non si limitano a crearlo, ma lo osservano. Se si associa il paesaggio ad un teatro ciò che ne consegue è che le persone possono al tempo stesso essere attori in scena, impegnati in una performance, e spettatori che osservano quella stessa scena seduti in platea. (Cfr. Turri, 1998: 13). Durante la ricerca ho avuto modo di osservare entrambi gli aspetti e nel corso dell'elaborato mi soffermerò ad analizzare in questa ottica il valore dell'osservazione e, ad un livello successivo, della contemplazione pura e disinteressata. Ciò che l'uomo osserva all'interno del paesaggio è la traccia da lui stesso lasciata,

«allora l'uso di questa metafora -il paesaggio come teatro- significa riconoscere l'importanza della rappresentazione di sé che l'uomo sa dare attraverso il paesaggio.» (Turri, 1998: 13)

Va aggiunto che il momento dell'agire e il momento dell'osservare non si configurano come nettamente separati. Queste due azioni si trovano all'interno di uno scambio interattivo e, pertanto, «il paesaggio si pone come interfaccia tra il fare e il vedere quello che si fa, tra il guardare-rappresentare e l'agire e il ri-guardare» (Turri, 1998: 16).

Personalmente non sono invece d'accordo con quanto Turri afferma in merito al fatto che le nostre società abbiano perso il senso del bello e non lo rintraccino più nel paesaggio. Non mi riferisco solo agli ambienti che possono apparire falsamente incontaminati, come le zone rurali e boschive, in Sardegna come nel resto della penisola, ma anche nei confronti della città. Tanto in maniera assolutamente personale, quanto attraverso le parole delle persone che ho incontrato, questa perdita e questa visione ai limiti del catastrofico non mi è parsa riscontrabile. Pur capendo il senso di critica alla cementificazione e ai danni di una mala gestione del territorio trovo sia più utile concentrarsi sulla percezione e le volontà delle comunità locali che non mancano di manifestare il proprio interesse verso il bello e verso la sua tutela. Questa perdita di interesse deriva, per Turri, da una mancanza di ascolto che caratterizzerebbe le popolazioni odierne diversamente da quelle del passato. Infatti, secondo la sua tesi, il tempo del paesaggio e quello dell'uomo si distinguerebbero per essere il primo associato al silenzio, il secondo al rumore. Per dimostrare quanto dice porta ad esempio l'immagine idillica di una montagna pura e silenziosa che si contrappone invece al rumore della pianura (Cfr. Turri, 2004: 175). Personalmente non mi trovo d'accordo. Dal primo giorno in cui mi sono recata nelle montagne che sono state il luogo scelto per la mia ricerca ho avuto da subito l'impressione che quei luoghi fossero popolati. Il silenzio che descrive Turri veniva infatti rotto da tutti quegli elementi che segnalavano la presenza di persone e animali (campanacci, motoseghe elettriche, risa, urla, canto degli uccelli etc.) e rendevano così il monte su cui mi trovavo un luogo abitato.

Seguendo ancora la linea tracciata dalla metafora del paesaggio come teatro essa si consolida quando ci si accorge che «produce in noi delle emozioni, come ogni rappresentazione in cui entrano in gioco la natura, l'uomo e la sua attività poetica» (Turri, 1998 : 165). L'attaccamento emotivo con i propri luoghi mi è apparso da subito evidente tra le persone che ho incontrato nel corso della ricerca. Non solo, dando uno sguardo alle cospicue fonti letterarie

che hanno descritto e raccontato il paesaggio in Sardegna non ci si potrà astenere dal notare quanto il coinvolgimento emotivo sia un elemento chiave che va ad inserirsi nel racconto che viene fatto in merito al territorio e al legame che intercorre tra questo e l'autore o l'autrice.

Tedio.

*In altra terra, o patria, bevvi il vino
De' tuoi colli: e rividi, in una gaia
Visione, la fulgida gioia
Di Montalbo e il mio bel monte vicino.*

*Cantava il capinero e il cardellino
Presso la fonte lungo la giuncaia,
E, nel sogno, odorava il rosmarino
Lungo i filari dove l'una invaia.*

*O patria, o sogno! Ora nel cuori mi tace
Anche questo desiò, chè in più romito
Angolo il mio pensier si raccoglie.*

*Pur là vi canta, nella vitrea pace
De l'alba, un nido: e s'apre tra il granito
Delle tombe la rosa centifoglie.⁴*

Pertanto «Un paesaggio non è quasi mai costituito soltanto da dati naturali, né dalle sole percezioni sensoriali, ma è costruito anche attraverso una profonda attività proiettiva e immaginativa» (Ligi, 2016: 172). Quando un luogo è abitato esso viene continuamente sottoposto ad un'opera di interpretazione simbolica attraverso il quale esso viene umanizzato (Cfr. Ligi, 2016: 172). Lo spazio non vive semplicemente all'esterno delle comunità umane, non è qualcosa che si trova solo e soltanto *out there*. Esso viene abitato, attraversato e raccontato: è «anche prodotto di storie» (Ligi 2016: 95). Ascoltare queste storie vuol dire interessarsi in primo luogo alle antropologie implicite degli altri ovvero alle modalità con le

⁴ Sebastiano Satta, in *Canti Barbaricini* (1910).

quali il mondo viene percepito e raccontato all'interno di narrazioni emiche. Nello specifico, una delle attribuzioni principali che i caprari che ho incontrato hanno riferito in merito al paesaggio è stata il suo concorrere ad un principio di autodeterminazione. La possibilità di vivere e lavorare all'aria aperta e in ampi spazi è percepita come un privilegio che consente di godere non solo della bellezza del territorio sardo ma di una condizione spesso associata al benessere quale l'immersione nella natura. Il lavoro in campagna è inoltre svolto in accordanza ai propri tempi e alle proprie necessità, libero da vincoli imposti da figure "superiori":

«Spaciousness is closely associated with the sense of being free. Freedom implies space; it means having the power and enough room in which to act. Being free has several levels of meaning. Fundamental is the ability to transcend the present condition, and this transcendence is most simply manifest as the elementary power to move.» (Tuan, 1977 : 52).

Questa libertà si guadagna solo grazie alle abilità e alle conoscenze acquisite in merito al lavoro della terra e con gli animali e vi si ricorre consapevolmente, compiendo una scelta specifica che qualifica la vita degli allevatore tutt'altro che come una condizione "subita". « Io ho fatto tanti lavori... sono andato pure fuori a lavorare come muratore, però poi sono tornato e voglio stare qui» (Mario, dal diario di campo 10 aprile 2021).

5. ALCUNI ASPETTI DEL RAPPORTO UOMO – ANIMALE

Nelle precedenti pagine ho cercato di riassumere e presentare il paesaggio come un processo attivo che vede come protagonista la relazione continua tra ambiente e i suoi organismi. Da questa analisi e, dalla mia ricerca, è impossibile escludere il regno animale "non umano" all'interno di questo processo. Gli animali cui faccio riferimento sono in primo luogo gli animali allevati dai caprari che ho incontrato a cui vanno aggiunti gli altri animali presenti al caprile e quelli non domestici ma liberi nel bosco. Nella raccolta di saggi edita da Tim Ingold

What is an animal? (1998) è possibile leggere le risposte di diversi autori in merito al confine culturalmente tracciato tra “animalità” e “umanità”. Pur essendo diversi i criteri utilizzabili, molti di questi risultano fallaci dal momento che, quando si cerca di rintracciare una caratteristica imputabile alla sola “umanità”, essa finisce per essere o non del tutto applicabile o riscontrabile anche nel regno animale. Una fra tutte la categoria di “coscienza”, strettamente legata all’intenzionalità delle proprie azioni. Chi lavora con gli animali non può fare a meno di notare che l’intenzionalità guidi alcune loro azioni (Cfr. Ingold, 1998: 6) e questo per Ingold è dovuto al fatto che la coscienza, superando una concezione di tipo cartesiano, non si configura come “la capacità di generare pensieri” (attività che possiamo ipotizzare ma non riscontrare come attiva nel regno animale) ma come un processo di cui i pensieri sono un prodotto non essenziale. (Cfr. Ingold, 1998 : 2009). Senza dilungarmi ulteriormente su quali attributi possono concorrere a distinguere e separare il regno umano da quello animale attribuire la coscienza agli animali permette anche e soprattutto di riflettere sulla relazione che da quel momento può instaurarsi tra animale e umano. Per cooperare con l’uomo un animale

«has to be sufficiently aware of itself: first, to place itself in relation to the environment; secondly, to perceive itself as having an effect on that environment; and, thirdly to be aware of the other individual as separate from itself. » (Coy, 1998: 80)

Senza riconoscere agli animali una dose di auto-consapevolezza non sarebbe possibile nemmeno parlare del rapporto tra questi e gli umani. Ai fini della mia tesi questo rapporto verrà ovviamente analizzato attraverso la lente dell’antropologia culturale e delle pratiche specifiche che permettono agli allevatori non solo di addomesticare i propri animali, ma di intrattenere delle vere e proprie relazioni con essi. Di questo rapporto si deve tenere conto in una prospettiva, di nuovo, ecologica, che non escluda una componente fondamentale delle relazioni che vengono intraprese dall’uomo con il proprio ambiente e gli altri suoi abitanti. Il rapporto con il gregge inoltre connota tanto il ruolo quanto la personalità di chi con esso lavora, per non

parlare del suo aspetto fisico (Cfr. Maxia, 2005: 63). La varietà delle relazioni che il capraro intraprende con i propri animali vanno dall'attribuzione dei nomi ai singoli capi al conoscere e rapportarsi con la personalità di ciascuna di essi, e ancora, dal rispetto delle loro esigenze primarie che vanno sempre e comunque rispettate alle abilità messe in campo per richiamarle all'ordine, o per mungerle in maniera spedita potendo contare sulla loro collaborazione. Infine va aggiunto che

«le qualità e le esigenze del gregge veicolano stimoli operativi e, al contempo, rappresentano preziosa materia per l'immaginario e per l'attribuzione di senso e di "coerentizzazione" dell'esistenza.» (Maxia, 2005: 66).

L'animale per questo viene umanizzato e a lui si attribuiscono pensieri e volontà pur non dimenticando la necessità di sfruttarlo come risorsa. (Cfr. Maxia, 2005: 67)

6. IL PASTORALISMO IN SARDEGNA TRA LETTERATURA ED ETNOGRAFIE

Il fondamento della postura di ricerca sulla società pastorale in Sardegna fu data dal geografo umano Maurice Le Lannou che in *Pâtres et paysans de la Sardaigne* (1971) che si occupò di fotografare la Sardegna degli anni '30. Il libro venne tradotto in italiano nel 1979 con il titolo *Pastori e contadini di Sardegna* per Edizioni della Torre, Cagliari. Nel testo si assiste all'emergere del conflitto tra pastori e agricoltori, che si è poi esaurito lentamente con il progressivo scomparire dei secondi. Il discorso venne continuato poi da Giannetta Murru Corrigan che descrisse il passaggio verso la figura imprenditoriale compiuto da molte famiglie di pastori negli anni '80/'90 è trattato. In *Dalle montagne ai campidani. Famiglia e mutamento in una comunità di pastori* (1990) studiò infatti la natura multisituata di queste nuove aziende nei dintorni di Fonni. Ai giorni d'oggi studi e pubblicazioni si occupano di osservare il settore

pastorale nel suo inserirsi all'interno di dinamiche economiche nazionali e internazionali e l'influenza che l'avvento delle nuove tecnologie ha saputo esercitare su un ambito lavorativo eterogeneo che ancora non risulta definibile come totalmente uniformato ai criteri imposti dalla "modernizzazione" delle aziende, e che in alcuni casi cerca di valorizzare e riportare in auge i sistemi di produzione tradizionali. Infine, il testo più recente che si propone di trattare in modo organico le trasformazioni del settore pastorale negli ultimi sessant'anni è *In tràmuta. Antropologia del pastoralismo in Sardegna* (2014) di Sebastiano Mannia. In questo testo viene messo in risalto come

«i pastori sardi hanno arricchito di nuovi saperi i modelli pastorali del passato, attraverso un processo continuo di rielaborazione della tradizione, che non è stata quindi trasposta passivamente ma plasmata e adattata a nuovi contesti e a nuove situazioni.» (Mannia, 2014: 54)

Capostipite del filone di studi antropologici che si sono occupati di riportare la realtà del pastoralismo in Sardegna è Giulio Angioni, collaboratore di Ernesto De Martino e Alberto Mario Cirese. Nei suoi testi si analizza nel dettaglio il mondo pastorale, dall'ergologia tradizionale alle fasi dal lavoro, dalle dinamiche sociali insite in questo mestiere fino ad arrivare all'uso dello spazio. Carlo Maxia è un altro specialista del mondo pastorale, e il suo campo di ricerca comprende principalmente l'Ogliastra e il Gerrei. Nei suoi studi risalta l'attenzione data al *soundscape* dei paesaggi pastorali. Considero i lavori di questo autore profondamente utili dal momento che si occupano anche del settore caprino che, come già precisato, presenta non poche differenze rispetto a quello ovino.

Per quanto riguarda la letteratura riguardante l'attualità che vede come protagonista il Movimento Pastori Sardi i saggi di Marco Piztalis e Filippo Zerilli descrivono accuratamente le dinamiche che hanno portato alle proteste degli ultimi anni. La conflittualità che vede protagonista il mondo pastorale non riguarda solo la sua opposizione contro l'ordine

“prestabilito” ma si configura come carattere anche all’interno delle stesse comunità. Emblema di questo scontro fu sicuramente il fenomeno del banditismo, da più autori descritto come un elemento intrinseco e inscindibile proprio dalla cultura pastorale:

«In Sardegna tutto è legato alla vita e ai problemi del pastore. Non si tratta solo di un legame economico, ma culturale; esso entra nella psicologia della gente sarda come condizione, tradizione, stato d’animo. L’ombra del pastore accompagna scelte, decisioni, preoccupazioni e si inserisce autorevolmente nel giuoco degli interessi politici.» (Pirastu, 1973: 98)

Il fenomeno del turismo in Barbagia, che vede coinvolti in prima persona proprio i pastori, portatori di questa nuova dinamica di “pastoralizzazione”, è stato analizzato da Gino Satta in *Turisti a Orgosolo. La Sardegna pastorale come attrazione turistica* (2001). Nel testo sono presenti diversi spunti per riflettere in merito a come il paesaggio possa essere raccontato ai turisti che possono vivere un’esperienza di “immersione” all’interno del contesto visitato.

7. IL PAESAGGIO TRA PROMOZIONE E TUTELA

La conoscenza dei problemi ambientali è al giorno d’oggi ampiamente diffusa e ampliata attraverso i mezzi della comunicazione di massa (Cfr. Lai, 2000: 93). Negli ultimi anni è in particolar modo riscontrabile una forte attenzione rivolta alla divulgazione ambientalista che invita alla riscoperta di prodotti “naturali” la cui impronta ecologica risulti minore rispetto agli stessi prodotti realizzati all’interno di una filiera industriale. Il consumo di questi prodotti «assume il significato del rifiuto delle moderne culture industriali attraverso il ritorno a un più “tradizionale” e più “naturale” stile di vita» (Lai, 2000: 94). A questa corrente può allo stesso modo ricondursi un certo tipo di turismo alla ricerca di una sorta di “mondo perduto” sotto la coltre del mondo industriale e guidato dalla «domanda crescente di autenticità insieme culturale e ambientale» (Lai, 2000: 115). Quante le risposte messe in campo per

rispondere a questa domanda siano “autentiche” o meno è un tema che mi riservo di trattare in maniera ampia e approfondita nel corso della tesi, citando qui solo una frase di Michael Jakob che riassume perfettamente il mio punto di vista sull’argomento «Non esiste paesaggio autentico, il paesaggio è sempre la mediazione di aspetti che la relazione polare autentico/non autentico permette di circoscrivere» (Jakob, 2009: 13).

Nelle seguenti pagine vorrei invece evidenziare il ruolo che il cibo e il turismo hanno nella presentazione che le comunità locali fanno del proprio paesaggio e come la Sardegna riesca ad intercettare, con la propria offerta turistica, i bisogni di coloro che sono interessati a riscoprire stili di vita più a contatto con la natura. Nel corso della mia ricerca ho potuto ascoltare la narrazione che l’azienda Mannalita di Oliena realizza nel vendere i propri prodotti e offrire i propri servizi a una clientela per la maggior parte turistica e da questa esperienza sono nate varie riflessioni su come il paesaggio stesso possa diventare un prodotto fruibile.

Partendo dal cibo, trovo estremamente significativa l’associazione dei “prodotti alimentari” ai “marcatori geografici” (Cfr. Lai, 2000: 95). Il cibo può infatti assumere su di sé innumerevoli significati e farsi portatore di tratti identitari di un intero popolo e/o di un intero territorio. Assieme a questi esso è in grado di veicolare messaggi e/o rapporti «con il luogo d’origine, come se questo “impregnasse” la persona in modo indelebile, diventando costitutivo della stessa identità individuale» (Lai, 2000 : 99). L’alimentazione diventa quindi un terreno di riflessione per analizzare come i corpi e luoghi possano essere legarsi tra loro al punto da costituirsi i secondi come condizione necessaria all’esistenza dei primi (Cfr. Remotti, 1993 : 31). Vorrei inoltre aggiungere che un prodotto alimentare non è solo, esso si costituisce come il risultato finale di tutta una serie di pratiche che hanno concorso alla sua produzione. Ripercorrerle significa partire dai luoghi in cui sono state coltivate, allevate, pescate o raccolte le materie prime che lo compongono e dalle conoscenze di chi le ha lavorate. In questo senso il

cibo può presentarsi come il figlio diretto di un paesaggio, nel senso che nasce proprio dal territorio e dal legame che con esso hanno le comunità locali. Per l'antropologa alimentare Cristina Grasseni sarebbe necessario trattare in maniera etnografica i *foodscapes*. Il panorama del cibo non si compone solo di credenze ma anche di relazioni di produzione, distribuzione e consumo. Studiando le vie del cibo si potrà arrivare a decifrare i meccanismi con cui le strategie economiche e identitarie coesistono. (Cfr. Grasseni, 2007)

Il turismo in Sardegna è un fenomeno ampiamente diffuso e concentrato in prevalenza nelle zone costiere dell'isola. Sono infatti pochi i turisti che si "avventurano" nelle zone più interne dell'isola come la Barbagia diretti verso zone descritte e raccontate in opere letterarie e cinematografiche. I viaggiatori che nel corso dell'800 giunsero nell'isola hanno contribuito a creare un'immagine che associa il suo interno alla "vera Sardegna": vari autori assegnarono ai pastori delle zone montuose interne il ruolo di custodi dell'identità isolana dal momento che essi erano rimasti lontani e in qualche modo preservati dall'influsso delle dominazioni straniere (Cfr. Satta, 2001: 54). Il perché alcuni turisti preferiscano questo tipo di turismo a quello più quotato della movida presente in località come San Teodoro o Porto Cervo è riconducibile

«alla ricerca di "luoghi identificati" fortemente caratterizzati in senso etnico, storico o ecologico, dei "luoghi della memoria" capaci di dare un senso alla vita sociale contemporanea in una fase in cui si è diffuso il senso di perdita dell'identità» (Lai, 2000 : 126)

Questo senso di perdita e di "spaesamento" suggerirebbe quindi di rivolgersi alla ricerca di luoghi fortemente caratterizzati e originali nei quali i fatti culturali locali occupano una posizione di rilievo e vengono debitamente valorizzati (Cfr. Lai, 2000: 127). Dal mio punto di vista l'offerta turistica offerta dall'azienda Mannalita intercetta appieno questo bisogno e si colloca all'interno del fenomeno del pastoralismo reinventato e rifunzionalizzato in una veste attrattiva e accattivante che lo presenta come un custode di pratiche legate ad un'alta qualità

della vita. Infine, il turismo dà occasione di riflettere sul posizionamento dell'antropologo nel proprio contesto di ricerca. Una parte consistente di letteratura ha infatti trattato la possibile associazione tra "viaggiatore" ed "etnografo". Questa associazione non abita solamente le pagine della teoria ma è un importante aspetto della metodologia di ricerca che bisogna a mio parere presentare e sottolineare nel momento in cui si vadano a presentare i risultati che quella ricerca ha prodotto. È impossibile infatti non tener conto della percezione che le persone che incontriamo hanno nei nostri confronti e, nel contesto sardo, dell'influsso che l'ospitalità esercita nei rapporti tra autoctono e *istranzu*. Infatti, che quest'ultimo lo voglia o no «il suo inserimento nella comunità non potrà che avvenire nei modi preposti dai locali» (Satta, 2001 : 102).

Nel codice italiano La normativa che tutela i beni paesaggistici si ritrova all'interno decreto legislativo 22 gennaio 2004, n. 42. Nel testo la tutela è identificata con le azioni volte a identificare, e successivamente a conservare, tali beni. Una vera tutela del paesaggio deve però tenere conto di quegli equilibri e quelle forze che riescono a "tenerlo unito":

«Il paesaggio non è aggressivo, non si presenta come una fiera che ruggisce o si lamenta. Però vive e ruggisce nascostamente, vive e soggiace alle forze che lo tengono unito, al punto che quando queste cedono si hanno disastri. Ed ecco che allora si ha il paesaggio che ruggisce come una fiera ferita: il massimo di visibilità. » (Turri, 2004: 197)

Quando di queste non si ha cura il paesaggio si trasforma in una fiera che "ruggisce". Certo, non esistono disastri naturali. Esiste solo la percezione catastrofica che una comunità ha rispetto ad un evento. Tuttavia questa percezione aumenta il proprio grado di tragicità quando il rischio era stato percepito e ci si era appellati a una soluzione. Gli incendi che hanno devastato la zona del Montiferru tra il 24 e il 26 luglio 2021 sono un chiaro esempio di come una gestione poco attenta al dato antropologico insito nel territorio possa causare gravi danni e portare a situazioni che ledono pesantemente quello stesso territorio che si voleva proteggere. In quei drammatici

giorni il video denuncia del pastore Fortunato Ladu lamentò il progressivo abbandono del pascolo boschivo, almeno in alcune zone della Sardegna, e l'esser venuta meno dell'efficace azione preventiva che il pascolo in area boschiva può avere in merito allo scoppio e alla propagazione degli incendi.

Per Lai

«alla base del confronto tra lo Stato e le comunità locali c'è la destinazione d'uso del territorio, e ad orientare i comportamenti degli attori sulla scena politica vi sono spesso due orientamenti ideologici divergenti. Da una parte chi vede la natura in modo essenzialmente utilitaristico [...] dall'altra i sostenitori della tutela della natura» (Lai, 2000: 50)

Tuttavia, io credo sia più utile pensare ad una terza via. Certamente i pastori e i caprari vedono il territorio come una risorsa da sfruttare, ma questo non implica che essi non considerino la propria impronta ecologica e quella dei propri animali. Inoltre lo sfruttamento che del territorio si fa non sempre è destinato a minarne l'integrità, in alcuni casi può infatti avvenire il contrario, come ad esempio nel caso delle linee taglia fuoco che fanno del disboscare il mezzo attraverso il quale tutelare la vegetazione. Il paesaggio e la sua tutela possono dare origine a discorsi intrattenuti tra Stato e comunità locali ritengo estremamente interessante osservare la narrazione fornita del territorio e le sue conseguenze per le comunità locali.

Certo la tutela dovrebbe indirizzarsi non solo verso un singolo aspetto del paesaggio ,ma anche verso tutto ciò che gli sta intorno e verso gli equilibri che hanno permesso a quel paesaggio di esistere. Il sentimento di perdita e di nostalgia che si prova quando si vedono i propri luoghi trasformarsi ad una velocità che non corrisponde alla nostra sono l'indice di una ferita che si è aperta nel nostro «paesaggio della memoria» facente parte «del nostro modo di rapportarci alle cose» (Turri, 1998: 155). Una tutela valida e coerente si otterrà soltanto se

questa si baserà «sulla conoscenza del territorio e della sua storia, che sola può portare al rispetto della sua leggibilità» (Turri, 1998: 21).

INQUADRAMENTO DELL'AREA DI RICERCA

8. «UN PAESE CHE NON HA MOTIVO DI ESISTERE»⁵

Sbarcando con la propria auto e guidando dal porto di Olbia verso la superstrada il primo rallentamento si incontra sul ponte panoramico che affaccia sulla città e sul lungomare. Tutti guardano fuori dal finestrino e rallentano, sembra che ci si dimentichi della fretta e della frenesia degli arrivi. Ma la velocità torna subito e superati i primi incroci si entra nella strada statale 131 d.c.n. direzione Cagliari. Il traffico è intenso, e i numerosi lavori in corso nei pressi dell'uscita per San Teodoro peggiorano il senso di affollamento sulla quattro corsie. Arrivati a Siniscola si può tirare però un sospiro di sollievo, la strada si fa più sgombra e le macchine sembrano scorrere le une sulle altre. All'uscita "Orune/La Solitudine" spariscono del tutto. Imboccando la SP 45 che conduce a Nuoro raramente si incontrano macchine che procedano sulla strada che si snoda in vari tornanti risalendo all'altopiano dov'è situata la città. Anche Salvatore Satta nel libro *Il giorno del giudizio* (1979) inizia la descrizione della città proprio da questo punto d'accesso segnato dalla Chiesa della Madonna della Solitudine. Situata ai piedi del monte Ortobene, vi riposa oggi, in un austero sarcofago nero, la scrittrice Grazia Deledda, che così ne descrive l'aspetto e la collocazione nel suo ultimo romanzo:

«Insolita era anche l'abitazione davanti alla quale ella (*la protagonista del romanzo*) si fermò nella biforcazione dove la strada proseguiva, da una parte inerpicandosi sulla china del monte, e dall'altra scendendo nella valle a sinistra. Era una chiesetta con la facciata che appunto guardava verso questa valle; circondata davanti e a un lato dallo spiazzo rinforzato da un muricciolo assiepatato che chiudeva una specie di orto, con alberi da frutta; un cancelletto di legno vi si apriva,

⁵ Così Sebastiano Satta in *Il giorno del giudizio* (1979) descrive la città di Nuoro.

e un piccolo sentiero conduceva alla parte orientale della chiesetta, adibita ad abitazione.»
(Deledda, 2008: 29, or. 1936).

Lasciandosi la chiesa alle spalle e imboccando una salita si entra finalmente nei confini cittadini. Ricalcando le orme della narrazione di Satta, si incontrano tutt'oggi quelle che egli descrive come le "tre Nuoro" che insieme costituiscono la città: la prima, la più antica, costituita dal quartiere di *Sèuna*, la seconda, il quartiere di *Santu Predu* e infine la terza, la *bia Majore* che divide queste due zone. Addentrandosi subito a *Santu Predu* (San Pietro), si incontrano numerosi ruderi di vecchie case da tempo abbandonate, alcune delle quali con le imposte disastrose che consentono di osservarne anche l'interno. Ad esse si alternano tuttavia case recentemente ristrutturate e abitate, come dimostrano le fioriere curate, le imposte aperte e una signora nel suo scialle spesso affacciata a una di queste, in attesa delle comari in ritorno dalla messa. Un numero civico è stato scritto con il gesso sul muro, ed è diverso da quello segnato dalla targa posta dal comune sopra il portone della casa (vedi fig.4). Questo segno potrebbe ascrivere alla diffusa pratica di scrivere sui muri pubblici e utilizzarli come tele a fini artistici, a Nuoro, come in numerosi centri della Sardegna. Famosissimi sono, ad esempio, i murali del vicino paese di Orgosolo, e non è raro imbattersi in più semplici graffiti con frasi inneggianti all'indipendenza dell'isola e alla sua autonomia.

Lo spazio pubblico viene utilizzato come foglio per veicolare messaggi e, pur non potendomi soffermare sull'importanza di questa pratica, ritengo sia un interessante ambito di ricerca che meriterebbe spazio e approfondimento.

Da un fuoristrada parcheggiato proviene odore di animali, in un'altra ci sono dei bidoni di latte in attesa di essere messi in opera. La descrizione dal tono cupo che Satta fornisce del quartiere, che chiama «cuore nero di Nuoro» (Satta, 1979: 39), oggi striderebbe con la cura che si è adoperata nel decorare le strette vie. Infatti sulle mura delle case diroccate, a vegliare sui i

ciottoli sconnessi dei vicoli e su qualche passante con il naso all'insù, sono poste numerose iscrizioni con brani dei testi di Grazia Deledda, nonché di Satta. Il quartiere non può più considerarsi «il prolungamento cittadino dell'ovile» (Satta, 1979: 40). Anche se molte famiglie di pastori continuano a risiedere a San Pietro, altrettante famiglie hanno abbandonato l'allevamento. Soprattutto, l'ovile non ha più bisogno di entrare in città, dal momento che i pastori non usano più risiedere nei loro terreni, essendo ormai diventato semplice spostarsi dalle campagne alle città grazie alle automobili.

Si prosegue verso il Corso Giuseppe Garibaldi, o *bia Majore*, come si chiamava un tempo, che divide il quartiere di *Santu Predu* da quello di *Sèuna*. Nella descrizione di Satta *Sèuna* è la seconda Nuoro, abitata da contadini differisce in tutto e per tutto da *Santu Predu*, ad esempio nella grandezza delle abitazioni, che si fanno più esigue dal momento che non devono ospitare i servi pastori, e i buoi in attesa di essere legati al carro, che restano legati in attesa fuori dalle porte. I carri e i buoi sono spariti, ma *Sèuna* rimane tutt'oggi un piccolo gruppo di modeste case tra le quali si aggirano gruppi di ragazzi e ragazze che giocano o che si fermano a chiacchierare sulle scale della vecchia chiesa. Il quartiere ha il classico aspetto del “centro storico” di tante altre città italiane. L'unica particolarità è costituita, nuovamente, dalle targhe apposte sulle mura delle case che riportano descrizioni del quartiere attraverso le parole di Grazia Deledda. Uno degli elementi descritti è il cuore del quartiere, la piccola chiesa della Madonna delle Grazie, costruita nel XVII secolo (vedi fig.5).

Ritornando alla *bia Majore*, per Satta essa costituiva la “terza Nuoro”, popolata da notai, politici e avvocati: «in questo tratto pianeggiante si raccoglieva naturalmente tutta Nuoro, gli avvocati incontravano i clienti, i proprietari dei paesi dal costume brillante spiavano i mercanti per barattare astutamente i loro prodotti » (Satta, 1979: 46). Questo tipo di dinamiche non permeano più lo spazio pubblico che oggi ha sicuramente caratteristiche diverse. Vero è,



Figura 4, Numero civico scritto con il gesso nel quartiere di Santu Predu, Nuoro, fonte: S.L.

tuttavia, che la divisione tra abitanti di *Santu Predu* e di *Sèuna* continua tutt'oggi, in alcuni casi sotto forma di ironia, in altri come competizione vera e propria, ad esempio nell'attribuire alla Deledda i natali nell'uno o nell'altro quartiere.

Arricchitasi di nuovi quartieri, strade e luoghi pubblici oggi Nuoro occupa con 34.996 abitanti⁶ l'area compresa tra i colli Ugolio, Biscollai, Cucullio, Sant'Onofrio, tutti ottimi punti di osservazione da cui si possono scorgere i monti attorno al nuorese, in particolare il Corراسi e l'Albo e i paesi vicini come Orune, Orgosolo, e Oliena. Nel romanzo di Satta, Nuoro è simbolo di tutto ciò che è fisso e immutabile, e del luogo in cui le persone condividono soltanto «il problema di vivere, di comporre col suo essere lo straordinario e lugubre affresco di un paese che non ha motivo di esistere» (Satta, 1979: 47). Non sta a me smentire o confermare questa affermazione. Ma la città intera sembra rispondere alla frase del protagonista «Tu sei al mondo solo perché c'è posto!» con un ben più positivo e rincuorante murales “Tu sei al mondo perché c'è posto”(vedi fig. 6).

⁶ Abitanti Nuoro, ISTAT, v. sitografia.

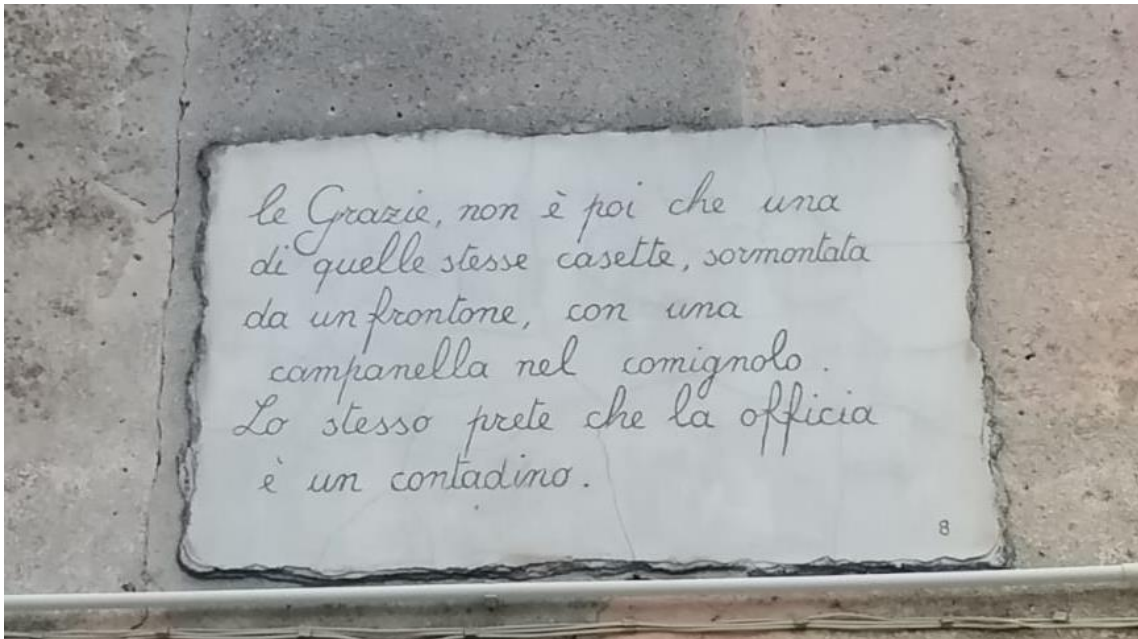


Figura 5, Targa con descrizione della chiesa della Madonna delle Grazie nel quartiere di Sèuna, Nuoro. Fonte: S.L.



Figura 6, Murales con citazione di Salvatore Satta, Nuoro. Fonte: S.L.

9. L'ATENE DELLA SARDEGNA

Il pastoralismo, con i suoi metodi di produzione ritenuti “arretrati”, e con le sue modalità di connettersi e vivere profondamente l’attaccamento alla terra e al territorio, è stato additato, nel suo non sapersi adattare alle novità introdotte dai regnanti Savoia, come culla prolifica del fenomeno del banditismo (Pirastu, 1973). Il tentativo di legiferare e controllare il settore agropastorale permeò le attività dell’amministrazione ed è questo un processo che, oltre a non potersi considerare concluso, è sempre stato caratterizzato da una risposta dura e contraria da parte della popolazione restia ad accettare le imposizioni. È famosa, ad esempio, la rivolta di *su connottu* (letteralmente “il conosciuto” a cui si chiedeva con forza di ritornare), avvenuta in risposta all’abolizione dell’istituto dell’ademprivio. Il 26 aprile del 1868 centinaia di cittadini si radunarono nei pressi del municipio dove diedero fuoco agli atti di compravendita dei terreni del demanio (Cfr. Lilliu, 2002: 303, or. 1946). Diversi poeti e scrittori⁷ produrranno testi legati alla frattura generatasi dalle imposizioni sabaude e la successiva repressione sulle popolazioni del nuorese, sottolineando il valore contemporaneo di richieste apparentemente motivate dalla volontà di ritornare a modelli di organizzazione sociale più tradizionali, ma che in realtà si rivelano densi «di valori da tenere in vita per la loro capacità di agire, di incidere nel costume e nella concezione del mondo contro la penetrazione dei moduli esterni» (Lilliu, 2002: 304, or. 1946).

In questa maniera gli scontri e le rivolte che caratterizzarono il nuorese sul finire dell’800 danno origine ad un altro fenomeno che farà meritare alla città l’appellativo di “Atene della Sardegna” come è oggi conosciuta. I poeti e gli scrittori che si trovarono impegnati a raccontare quegli eventi drammatici riuscirono a connettere la cultura nuorese con quella

⁷ Salvatore Rubedu, Nicola Daga, Giovanni Antonio Murru, Antonio Giuseppe Solinas, Pasquale Dassanay (Cfr. Lilliu, 2002: 303, or. 1946).

italiana, subendo l'influenza della poesia scapigliata e dei poeti realisti (Cfr. Lilliu, 2002: 304, or. 1946). Nel centro dell'isola, dove i processi di assimilazione politica e culturale erano deboli, e dove la formazione di una zona di "resistenza" era stata improntata alla «coscienza di sé [...] contro le cupidigie degli invasori di tutti i secoli» esistevano le condizioni per creare «una cultura che potremmo chiamare *sarda* non in termini puramente localistici» (Lilliu, 2002: 305, or. 1946).

Questo ambiente così culturalmente prolifico darà i natali a Grazia Deledda e a Sebastiano Satta, e ancora oggi la città si qualifica come polo culturale della regione ed ospita attivamente diverse realtà. A Nuoro sono presenti il Teatro Eliseo e vari musei tra cui: il Museo d'arte della Provincia di Nuoro (M.A.N.) , collocato in una strada parallela a Corso Garibaldi, e il Museo del Costume sulle pendici del colle di Sant'Onofrio. Nel primo vengono regolarmente ospitate delle mostre che si aggiungono alla collezione stabile, nel secondo sono raccolti oggetti di vita e diorama che illustrano attività legate alla pesca, all'allevamento, all'agricoltura e alla tessitura, oltre che maschere e costumi. Percorrendo la strada che passa davanti al M.A.N. ci si imbatte in una collezione di porte dove sono state incollate numerose poesie in sardo con la relativa traduzione in italiano(vedi fig.7). Nel quartiere di *Santu Predu*, un poeta ha deciso di scrivere direttamente sui mattoni alcuni versi (vedi fig.8).

Diversi figli della città si sono visti riconoscere il proprio merito in ambito artistico, anche al di fuori dei confini dell'isola. Ai nomi che seguiranno attribuisco una posizione di rilievo in questo elaborato che non può ignorare quanto sul paesaggio barbaricino è già stato ampiamente raccontato da questi autori e queste autrici, servendosi anche di forme non propriamente letterarie né di intenti squisitamente antropologici.

Prima fra tutte la già citata scrittrice Grazia Deledda, vincitrice nel 1926 del Premio Nobel per la Letteratura. In occasione del 150° anno della sua nascita Nuoro è stata decorata con standardi riportanti le copertine dei suoi romanzi di maggior successo e diversi eventi hanno animato la città, un entusiasmo che ha raggiunto altre luoghi, come Sassari, che ha organizzato convegni ed occasioni di dialogo in merito ai lavori dell'autrice. La casa dove è cresciuta, nel quartiere di *Santu Predu*, è oggi adibita a museo. All'interno dei suoi romanzi la cultura pastorale entra a far parte della narrazione e della descrizione che viene fornita dei contesti in cui questa si colloca. Inoltre, in diverse poesie, la Deledda esprime il proprio attaccamento ai paesaggi e ai luoghi della propria terra. Oltre a lei va senz'altro ricordato il poeta e scrittore Sebastiano Satta. Noto con il nome di *Pipieddu*, nacque nel 1867. Non si limitò a scrivere, interessandosi anche di pittura (vedi fig.9) e di fotografia, ma sicuramente il suo nome viene ricordato per aver contribuito a narrare la propria città e la propria isola in numerosi componimenti⁸ caratterizzati da un forte trasposto emotivo. Al loro interno si rintracciano diversi aspetti della cultura pastorale, legata in maniera intrinseca alla natura del territorio, Alla sua morte Nuoro si strinse nel lutto e a lui è dedicata l'omonima piazza monumentale realizzata nel 1967. La piazza, un'opera di Costantino Nivola, è uno splendido esempio di *Land Art*, una corrente piuttosto recente che utilizza, ai fini della creazione artistica, gli elementi naturali circostanti. In questo caso sono stati utilizzati dei massi di granito provenienti dal monte Ortobene (vedi fig. 10).

⁸ Fonte: Sebastiano Satta, v.sitografia.

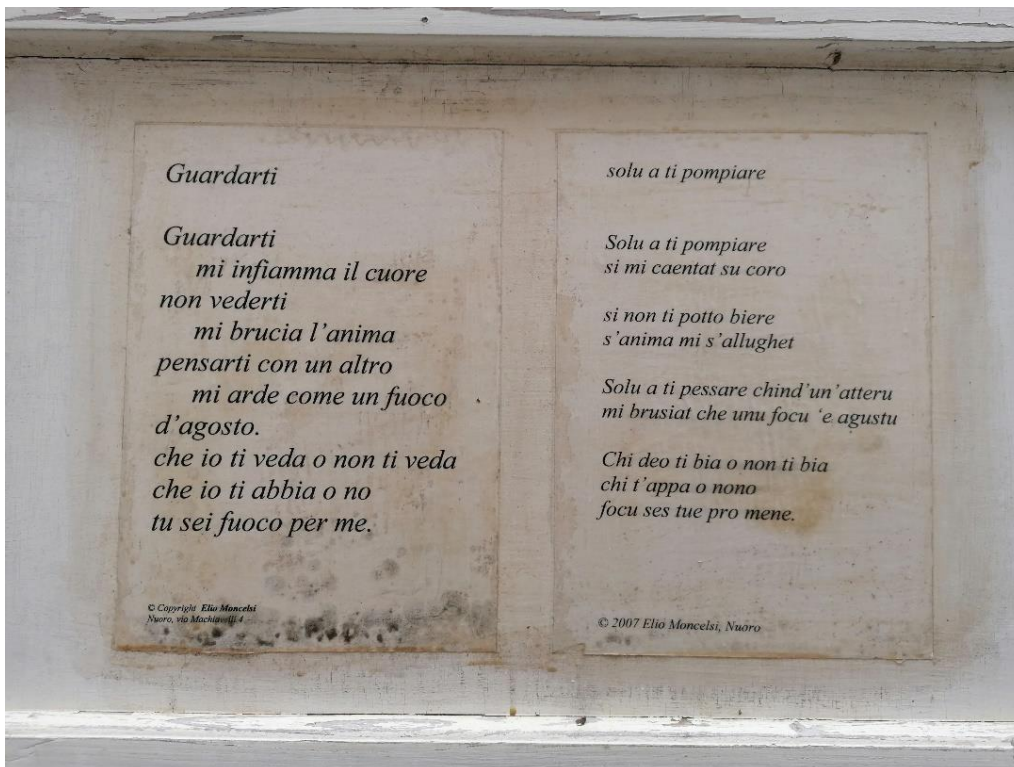


Figura 7, Poesia in sardo con traduzione in italiano affissa su un muro, Nuoro, fonte: S.L.



Figura 8, Poesia scritta direttamente su un mattone, Santu Predu, Nuoro, fonte: S.L.

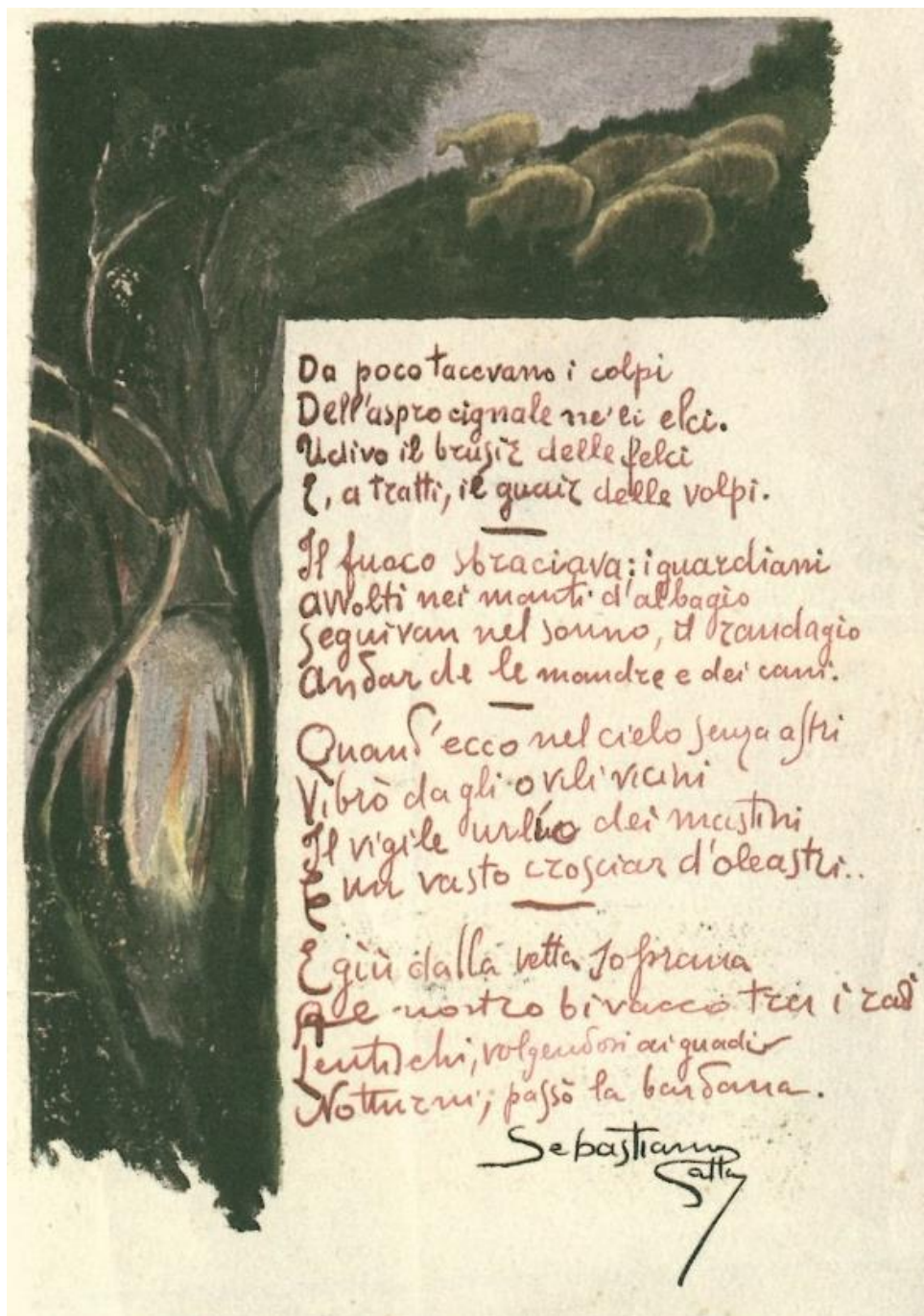


Figura 9, Poesia e illustrazione "Notte del salto" con firma autografia di Sebastiano Satta, fonte: Biblioteca Digitale S. Satta, v. sitografia



Figura 10, Piazza Sebastiano Satta, Nuoro, Fonte: Sardegna Turismo, v.sitografia

La Barbagia non ha solo prodotto, ma anche ispirato diversi artisti in vari ambiti, una tra queste è la fotografa Lisetta Carmi. Genovese, soggiornò diverse volte in Sardegna tra gli anni '60 e '70. Durante la sua permanenza visitò Nuoro, Oliena e i vicini centri di Orgosolo, Mamoiada e Orosei. Nei suoi scatti vengono raccolti momenti di vita quotidiana, ma anche grandi occasioni, come funerali e la festa della Candelaria di Orgosolo. Anche i pastori con i loro greggi entrano a far parte del racconto della Carmi, che senza timore «si inoltra sulle montagne e documenta con un intero rullino [...] la vita dei pastori nel loro ambiente di lavoro» (Martini, 2020: 22). Attraverso gli occhi della fotografa è possibile avvicinarsi al mondo pastorale di quel preciso momento storico, traendone preziose informazioni, utili da inserire all'interno di questo lavoro.

Tuttavia, come ben sottolinea uno dei co-autori del catalogo della mostra “Lisetta Carmi: Voci allegre nel buio”, ospitata al M.A.N. di Nuoro e che ho avuto l'occasione di visitare, bisogna considerare aperto un quesito:

«fino a che punto le sue immagini [...] siano del tutto scevre dagli stereotipi di un Mezzogiorno sospeso in un tempo immobile, nonostante l'aspirazione alla rappresentazione della realtà storica» (Martini, 2020: 49).

Non è questa la sede adeguata per addentrarsi in questo discorso. Tuttavia, dal mio punto di vista, le foto della Carmi rappresentano un ottimo documento e un ottimo racconto sulle pratiche che hanno permeato, e continuano a permeare, lo spazio di lavoro degli allevatori barbaricini. Oltre a questo la Carmi è riuscita a cogliere momenti di relazione con gli elementi del paesaggio come le *domus de janas* (vedi fig. 11), con metodi finalizzati alla realizzazione di un prodotto artistico, ma di cui è impossibile non subire il fascino e provare a trarne un senso di connessione profonda tra queste e gli abitanti del territorio. Infine, tornata nell'isola nel 1976, si fece parte del coro di denuncia verso la speculazione edilizia subita dalla costa sarda (Cfr.

Martini, 2020: 23). Il tema è ancora oggi molto sentito, ed estremamente divisivo come divisivo è ogni tema complesso che coinvolge migliaia di cittadini inseriti all'interno delle dinamiche economiche generate dal turismo. Le persone che ho incontrato durante la mia permanenza hanno commentato negativamente il fenomeno, sottolineando la fortuna delle zone interne dell'isola che riescono a passare in "secondo piano" e ad evitare i danni procurati da un turismo poco regolamentato.



Figura 11, Domus de Oreharva Orgosolo, 1964, Lisetta Carmi, fonte: *Voci Allegre nel Buio*, v. bibliografia

10. NUORO E IL MONTE ORTOBENE

Non di rado alle pubblicazioni relative al monte Ortobene si fanno precedere le celebri parole di Grazia Deledda:

No, non è vero che l'Ortobene possa paragonarsi ad altre montagne; l'Ortobene è uno solo in tutto il mondo: è il nostro cuore, è l'anima nostra, il nostro carattere, tutto ciò che vi è di grande e di piccolo, di dolce e duro e aspro e doloroso in noi.⁹

Senza nulla voler togliere alla potenza di queste frasi, che è impossibile leggere senza cogliervi una profonda affezione per un luogo di sentimento quale è l'Ortobene per i Nuoresi, confesso di preferire un altro scritto dell'autrice. Mi riferisco alla poesia *Paesaggio di Granito*, inserita all'interno della raccolta postuma *Paesaggi Sardi* (1938) e di cui mi limito a riportare solo alcuni versi per ragioni di ampiezza:

*I boschi d'elci coprono le cime
delle dolci montagne, le più belle,
le più verdi montagne che un poeta
possa veder in sogno.*

*O mio forte Orthobene, che rinchiudi
il cerulo orizzonte, la visuale
consueta dei giorni solitari,
dolcissima muraglia*

*che i sogni miei l'attieni e li respingi
col vento della notte silenziosa,
rifletter potess'io nei versi miei
la grigia, alta e superba*

⁹ Lettera a Salvator Ruju del 5 settembre 1905.

*poesia dei graniti scintillanti
nel sardo cielo diafano e profondo,
dei boschi alti e solenni qual visione
d'asceta innamorato!*

*Io son passata là dove i pastori
sol passano e i banditi, e forse mai
più vi ritornerò, ma sempre, sempre
avrò nella memoria*

*le grandi rocce a l'ombra dei pensosi
elci fioriti, rocce ricordanti
le alte are di Druidi, ricoverte
di rosso musco e d'edera.*

*Rocce che al canto delle gazze, al l'arido
soffiar del vento mattutino ancora
olezzan di leggende strane, e a sera
invitano il pastore,*

*fiero dall'occhio acuto di sparviero,
ad esplorarle in cerca di misteri
umani e sovrumani, di tesori,
d'arche, palagi e tombe.*

Il bosco tace e pensa [...]

*Ed io salgo, io salgo; la stanchezza
gli occhi mi vela; ai gambi flessuosi
dell'asfodel la man s'appiglia, eppure
guardo più su e sorrido*

*al vertice agognato, e quando giunta
siedo inebbriata sotto il fresco cielo
fra cespugli odorosi, e al mio sorriso
sorridon nell'azzurro*

*pedata dello spazio le adorate
terre dei sogni miei, sento l'immenso
gaudio dell'infinito, e penso e chiedo:
–Sarà così la gloria? –*

Le motivazioni che mi portano a preferire questo scritto rispetto alla più usata citazione sono diverse. Oltre alla brillante vena poetica che riesce ad arricchire la descrizione del monte di particolari non solo fenomenologici, ma anche interni alla percezione dell'autrice (*dolcissima muraglia*), alla stessa natura del monte vengono attribuite capacità poetiche, in grado di suscitare in chi la osservi stupore e affezione (*alta e superba poesia dei graniti scintillanti... qual visione d'asceta innamorato!*). E ancora, agli elementi naturali vengono attribuite capacità e doti umane (*Il bosco tace e pensa*), e alcune di questo li rendono in grado di instaurare un vero e proprio dialogo l'uomo (*e al mio sorriso sorridon nell'azzurro... le adorate terre dei sogni miei*). Infine, ma non per importanza, compare nella poesia un dato antropologico, che ci consegna l'immagine di un monte abitato e soprattutto conosciuto da pastori e banditi, che sono in grado di dialogare con lui e coglierne i segnali (*Rocce che ... a sera, invitano il pastore, fiero dall'occhio acuto di sparviero, ad esplorarle in cerca di misteri*).

Nuoro si stende sull'altopiano granitico che è naturale continuazione delle pendici del monte Ortobene (vedi fig. 12), la cui cima, seppur modesta, risulta visibile da diversi punti della città a partire da Corso Garibaldi, in pieno centro. La vetta si colloca a 955 metri slm e viene denominata *Cùccùru Nigheddu*. Poco più in alto della frazione Nostra Signora de Su Monte, sulla vicina punta a 925 metri slm, svetta l'imponente statua del Cristo Redentore, realizzata in occasione del Giubileo del 1901 dallo scultore Vincenzo Jerace per volontà di Papa Leone XIII. La statua si innalza per circa 7 metri e attorno ad essa si è realizzato un vero e proprio culto che coinvolge, il 29 agosto di ogni anno, l'intera comunità nuorese ben più che per le celebrazioni della patrona vera e propria della città, Santa Maria della Neve a cui è dedicata la cattedrale.



Figura 12, Nuoro e scorcio del monte Ortobene osservati dai tornanti della SP 45, fonte: S.L.

Per l'occasione fedeli e turisti si riuniscono attorno alla statua dove viene celebrata una messa, seguita da feste, canti e balli tradizionali.

Negli ultimi due anni la pandemia ha imposto delle pesanti restrizioni alla celebrazione civile della festa in questione, suscitando non poca rabbia e scontento nella popolazione. Ad ogni modo tutto il monte è concepibile come un vero e proprio "luogo di sentimento", le cui sorti sono sempre state connesse a quelle della città (V. Appendice I): è pertanto difficile trovare qualcuno che non ne elogi la bellezza e soprattutto l'importanza nel suo costituire un vero e proprio tratto identitario della cittadinanza:

«Quando i nuoresi parlano del monte, lo fanno come se si trattasse dell'unica montagna esistente, con un affetto, un trasporto ed anche un rimpianto profondi. Sentono l'Ortobene parte di Nuoro e di loro stessi, una cosa di famiglia e lo chiamano perciò semplicemente "Su Monte", sorprendendosi quasi quando quelli di fuori non capiscono subito» (Ruiu, Brotzu, 1993: 9).

La nascita del monte si colloca 300 milioni di anni fa, quando una bolla magmatica emergendo in superficie incontrò una roccia preesistente andando a formare un batolite granitico. Per l'erosione del vento e degli altri agenti atmosferici le rocce in superficie hanno acquisito forme particolari e altre ancora sono diventate delle vere e proprie grotte scavate all'interno di massi dalla forma tonda e per questo chiamate *conche* (teste).

Da un punto di vista botanico la vegetazione del «"climax" climatico» non esiste più a causa «dei profondi rimaneggiamenti subiti a causa della antica e recente, e sempre pesante, pressione zooantropica sulla foresta naturale» (Ruiu, Brotzu, 1993: 35). Da una parte l'uso sconsiderato delle risorse naturali dall'altro l'interferenza dei numerosi incendi che hanno contribuito a danneggiare il complesso floristico e faunistico esistente hanno irrimediabilmente mutato la natura delle specie vegetali presenti sul monte (Cfr. Ruiu, Brotzu, 1993: 37). Come dimostrano diverse foto è evidente come non solo il sottobosco, ma la quasi totalità del manto

vegetale sia assente lasciando il terreno scoperto e sottoponendolo ai rischi legati ad una sovraesposizione al sole. Ad oggi il monte si presenta chiaramente con una veste differente. La minor richiesta di legna da parte della città, l'abbandono della pastorizia e il rimboschimento operato in alcune aree, tra cui le più danneggiate dall'ultimo grave incendio risalente al 26 agosto 1971, hanno permesso al monte di tornare a ripopolarsi.

Dal 2007 l'Ortobene rientra all'interno della Rete Natura 2000 come Zona di Protezione Speciale (Z.P.S.) a tutela di sei specie di uccelli selvatici.

11. IL MONTE CORRASI E OLIENA

Uliana (Oliena) è un piccolo Comune facente parte della Provincia di Nuoro, in cui risiedono 6.717 abitanti censiti e che si colloca alle pendici del monte Corراسi. Il motivo per il quale viene inserita una sua breve presentazione nell'elaborato è il fatto che il secondo caprile al centro della mia ricerca, quello gestito dall'azienda Mannalita, si colloca nell'area del Supramonte che ricade all'interno del territorio comunale. Per chi osservava il paese dalla vicina Dorgali, il monte prendeva il nome di "Sovana", come testimoniano questi versi del poeta dorgalese Giovanni Mulas (Dolores Bellodi Turchi, 1978: 55).

*Candida, a pes de Sovana distesa,
de binzas e d'ulias inghirlandada
pares un'odalisca addormentada
sutta mantos de seda, che prinzesa.*

*Sos abitanti tuos bestin d'oro,
de grana, de broccadu e fine seda,
ca sos sartos e tancas dana meda
vruttosa, chi commerciana in Nugòro.*

*E rendet meda cosa sa pastura,
meda cosa su latte ei sa lana,
bellissima borgada de Oliana
mama de vizzos chi no han pagura¹⁰*

Nella poesia si evidenziano non solo le principali attività economiche del paese, e la ricchezza che ne deriva, ma anche il legame con la vicina città di Nuoro. Gli ovili e i pascoli vengono inoltre associati ad alberi i cui frutti consentono alla gente del paese di vivere nella ricchezza, al punto da poter decorare i propri abiti con la filigrana.

Il monte Corراسi sovrasta interamente il paese e per la particolare forma e imponenza delle sue vette è facilmente riconoscibile anche da diversi chilometri di distanza (vedi fig. 13). Il Corراسi è inoltre il luogo in cui l'intero massiccio montuoso del Supramonte raggiunge la sua massima altezza a 1.463 metri slm, con oltre 800 metri di falesia a strapiombo (Cfr. Angelino Congiu, 2006: 9). Il Supramonte di proprietà del Comune di Oliena corrisponde a circa 4.690 ettari nei quali vengono incluse anche le fasce pedemontane (Cfr. Congiu, 2006: 14).

Il massiccio è di tipo calcareo-dolomitico, e per la natura delle rocce si differenzia da quelle del vicino monte Ortobene che, come ho già spiegato, sono di natura granitica. Questo dato geologico, all'apparenza puramente descrittivo, diventa invece interessante nel momento in cui ci si fermi a riflettere sulla natura delle forme che l'acqua e l'erosione hanno, nel tempo, fatto prendere a questi tipi di rocce. Le forme più ovali e dolci del granito modellato dal vento e dalla pioggia non si rintracciano in quelle più taglienti imposte sulle superfici calcaree. Nel momento in cui si renda necessario addentrarsi nelle zone più impervie e meno accessibili di

¹⁰ «Candida, ai piedi di Sovana distesa/di vigne e d'olivi inghirlandata,/tu sembri un'odalisca addormentata/sotto manti di seta, qual principessa./I tuoi abitanti veston d'oro,/di filigrana, di broccato e seta fina,/perché gli ovili e le terre danno molti/frutti che commerciano in Nuoro./Molto rende il pascolo,/molto il latte e la lana,/bellissima borgada di Oliena,/madre di figli che non han paura. »



Figura 13, Oliena e il monte Corrasi osservati dal colle di Sant'Onofrio, da cui risulta visibile un versante del monte Ortobene sulla sinistra, Nuoro, fonte: S.L.

entrambi i monti alla ricerca delle capre il corpo e la capacità di muoversi su queste rocce dovranno necessariamente adattarsi alla natura degli “appigli” forniti dal terreno.

Dal punto di vista botanico il monte Corراسi è ricco di specie endemiche, e pertanto presenti solo in questo specifico areale, per via del fatto che

«le vette più alte delle montagne sarde, che emergevano dal mare come delle isole, svolsero la funzione di rifugio per molte specie animali e vegetali che rimasero isolate per lunghi periodi, dando vita a caratteri genetici di adattamento all’ambiente a volte estremo. » (Congiu, 2006: 12)

Il carattere estremo di alcuni ambienti come rupi, creste e forre ha permesso a diverse specie vegetali di sopravvivere, seppur in un areale ristretto, e così oggi nel territorio di Oliena si contano 650 specie botaniche di cui ben 70 di tipo endemico, alcune esclusive proprio del monte Corراسi (Cfr. Congiu, 2006: 12). La ricchezza di questa biodiversità viene riconosciuta anche dalla Società Botanica Italiana a partire dagli anni '70 e il Corراسi è stato anche incluso nei SIC, i 114 siti di interesse comunitario individuati in Sardegna.

Le tracce lasciate da secoli di allevamento brado sono evidenti in alcune zone dove solo i ginepri sono rimasti a coprire le rocce che affiorano completamente scoperte. Queste zone si alternano però a territori dove invece foreste di ginepri e lecci sono rimaste intoccate, dato positivo se si pensa al fatto che quest’ultimo tipo di alberi venne massicciamente abbattuto per ricavare il tannino dalla sua corteccia, sostanza utile alla conciatura delle pelli (Cfr. Congiu, 2006: 36). Altri segni che contribuiscono alla lettura di questo paesaggio sono i numerosi sentieri tracciati dai carbonai e le varie fornaci per la calce. Il caprile dell’azienda Mannalita si situa in linea d’aria sotto la *grotta de s’abba mediha*, anch’essa in passato utilizzata come

ricovero per il bestiame disponendo di ampi spazi interni. Più in alto campeggiano invece Punta *Pedra Mugrone* (metri 1.138 slm) e Punta *sos Nidos* (metri 1.349 slm) (vedi fig. 14).



Figura 14, Punta Sos Nidos osservata dai pressi del caprile visitato durante la ricerca e collocato su uno dei versanti del monte Corrasì, fonte: S.L.

12. IL SISTEMA CARTA NATURA

Il Sistema Carta della Natura è un progetto nazionale coordinato dall'Istituto Superiore per la Protezione e la Ricerca Ambientale (ISPRA)¹¹ volto ad evidenziare i valori naturali ed i profili di vulnerabilità territoriale dell'ambiente naturale italiano. Il rapporto del 2015 è il frutto di una collaborazione fra ISPRA, Regione Sardegna ed Università degli Studi di Sassari, portata avanti dal 2005 al 2010.¹² Al suo interno sono cartografati gli habitat della regione e vengono indicati i risultati delle valutazioni ecologico-ambientale, pertanto lo considero un ottimo strumento da utilizzare nell'intento di presentare e descrivere la natura dei luoghi che sono stati posti al centro della mia ricerca.

Il 68% della superficie dell'isola è interessata da una morfologia collinare, mentre il 14% si articola in dorsali, massicci e vette isolate. In questa piccola porzione si collocano il comune di Nuoro e quello di Oliena, all'interno dei quali si trovano i caprili presso cui mi sono recata durante la mia permanenza sul campo. L'intera Sardegna presenta clima nettamente bi-stagionale, con un'estate caratterizzata dal fatto di essere particolarmente arida portando con sé problematiche quali la siccità e il facile diffondersi di incendi. Senza soffermarmi sugli aspetti biogeografici dell'isola che vanno a tener conto dei rapporti di fauna e flora con quelle delle regioni attigue, l'aspetto vegetazionale «si presenta come un mosaico di comunità vegetali di origine più o meno recente, che si intersecano con altre di antica data»¹³. Le estese formazioni forestali del passato si sono trasformate per opera dell'uomo e delle sue attività, in particolare l'allevamento di tipo estensivo il quale richiede ampi spazi che sono stati ottenuti tramite l'uso del fuoco. Anche laddove l'occhio crede di star guardando un verde “incontaminato”, che

¹¹ Ente pubblico di ricerca italiano, istituito con la legge n. 133/2008, e sottoposto alla vigilanza del ministero della transizione ecologica.

¹² Fonte: Sito ISPRA, v. sitografia

¹³ Sistema Carta Natura, p. 12, v. sitografia

ricopre buona parte dell'isola, bisogna tener conto che l'impronta umana ha contribuito a plasmarne la forma in maniera decisiva.

«Nel bacino mediterraneo la macchia è considerata generalmente come una formazione secondaria dovuta alla attività diretta e indiretta dell'uomo, che tramite le utilizzazioni agricole, il pascolamento degli animali domestici e gli incendi, già dal lontano passato, hanno ridotto considerevolmente le foreste a favore di specie di sclerofille o comunque piante maggiormente plastiche e con caratteristiche biologiche (elevato potere pollinifero, proprietà tossiche, spinescenza, elevata produzione ed efficacia nella dispersione dei semi, attività fotosintetica in diversi periodi dell'anno) in grado di rispondere con maggiore successo ai diversi impatti sull'ambiente (aridità, degrado dei suoli, decremento della sostanza organica per effetto del fuoco e del dilavamento delle acque meteoriche, pascolamento, andamento incostante del clima).»
(Sistema Carta Natura, p.15)

Va inoltre considerato l'apporto dato dalle specie non endemiche che sono state piano piano importate nell'isola a partite dalla seconda metà dell'800 con l'istituzione delle prime foreste demaniali del Regno di Sardegna:

«Questo ha anche determinato l'introduzione di numerose specie esotiche che, in molti casi, hanno modificato in modo significativo il paesaggio vegetale: Pino domestico, Pino d'Aleppo, Pino marittimo, Pino nero, Cedro dell'Atlante, Cipresso dell'Arizona e altre gimnosperme sono diffuse ormai in gran parte del territorio, dalle coste al piano montano. Negli ultimi decenni ha prevalso la politica di utilizzare nei rimboschimenti le specie autoctone»¹⁴.

All'interno del Sistema Carta Natura vengono presentati i diversi habitat presenti nella regione, ben 93, la cui conoscenza costituisce «una base fondamentale di conoscenze per la valutazione degli aspetti qualitativi di un territorio e per le azioni di programmazione in

¹⁴ Piano Regionale Di Previsione, Prevenzione E Lotta Attiva Contro Gli Incendi Boschivi 2020-2022, p. 89, v. sitografia

un'ottica di utilizzo sostenibile delle risorse». ¹⁵Quasi un terzo del territorio regionale appare occupato da colture di tipo estensivo e sistemi agricoli complessi assieme a prati mediterranei pascolati, a testimonianza della vocazione agro-pastorale dell'isola. Nel documento i seguenti habitat sono sottoposti ad una valutazione al fine di analizzarne il valore naturale assieme alla vulnerabilità territoriale attraverso i seguenti indici: Valore Ecologico, Sensibilità Ecologica e Pressione Antropica; questi ultimi due valutati assieme generano l'indice di Fragilità Ambientale. Soffermarmi su questi criteri di valutazione ritengo sia utile per avere un quadro chiaro in merito a quelle che sono considerate le aree più a rischio della regione e che necessitano di un'attenzione particolare che può comportare l'intervento delle autorità all'interno delle gestione comunitaria degli spazi di lavoro e di vita. Nella parte dell'elaborato relativa alla tutela del territorio sarà utile tenere a mente questi indici ai fini di una comprensione globale del fenomeno.

Per quanto riguarda il Valore Ecologico delle zone dell'Ortobene e del Corراسi interessate dalla ricerca appare da alto a molto alto (vedi fig.15). Ciò vuol dire che il livello di qualità del biotipo e il pregio naturale di queste zone risulta considerevole. Il rischio che questa qualità si degradi e venga persa, o che l'integrità ecologica di questi ambienti venga minacciata dalla pressione antropica, è valutato dall'indice di Sensibilità ecologica che appare alto per il monte Ortobene e si attesta ad un valore medio per il monte Corراسi (vedi fig. 16). Il dato volto a considerare la sensibilità di un habitat è strettamente legato al valore ecologico di quello stesso habitat, soprattutto se esso è adeguato ad ospitare specie vegetali e animali a rischio. La Fragilità Ambientale che ne consegue si attesta a livelli medi nella zona del monte Ortobene e restano

¹⁵ Sistema Carta Natura, 2015, p. 21, v.sitografia

più contenuti nella zona del Corraisi e dell'intero Supramonte anche in virtù del fatto che nelle zone montuose la Pressione Antropica tende a diminuire (vedi fig. 16).

Il quadro generale che se ne ricava è quello di un'area estremamente ricca dal punto di vista della biodiversità in essa contenute. Questo comporta che in presenza di un così alto valore ecologico la Sensibilità Ecologica aumenti, comportando così un elevato livello di attenzione volto a una maggior tutela delle specie vegetali e animali presenti.

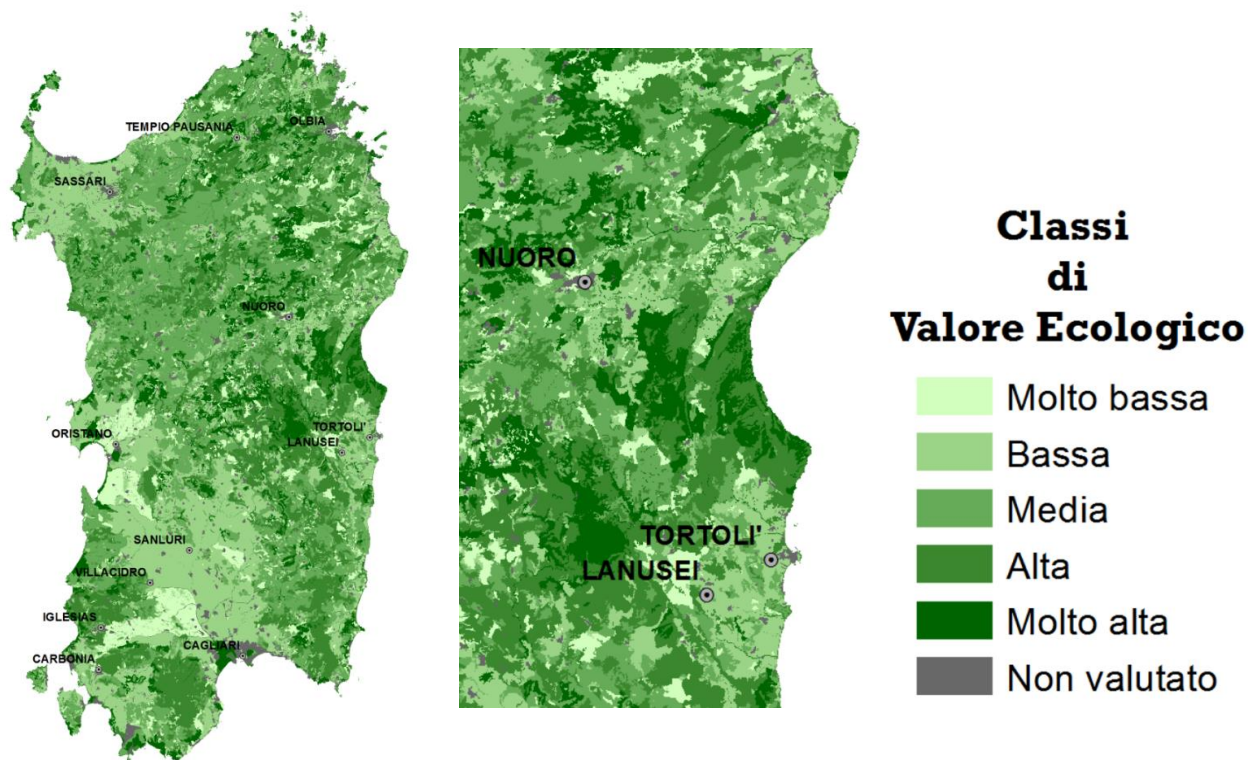


Figura 15, Carta del Valore Ecologico con dettaglio della zona del Nuorese, fonte: Sistema Carta Natura, 2015 p.96.

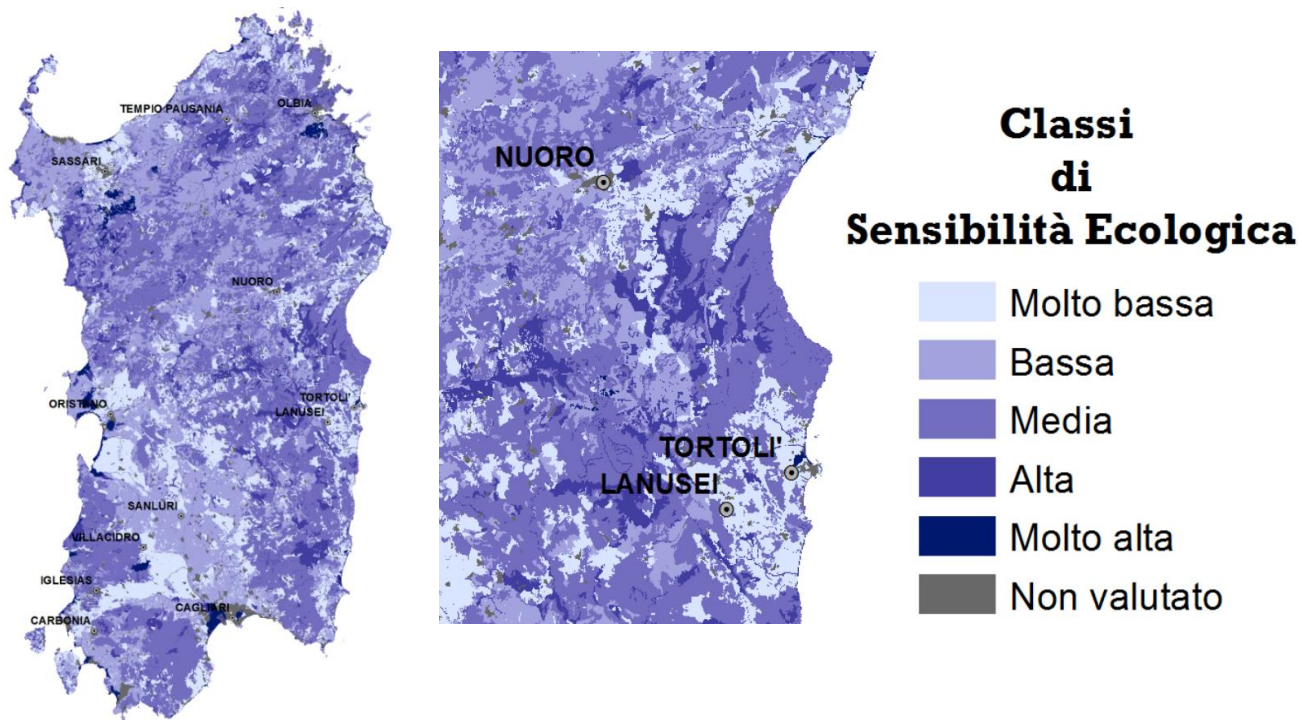


Figura 16, Carta della Sensibilità Ecologica con dettaglio della zona del Nuorese, fonte: Sistema Carta Natura, 2015 p.101.

CAPITOLO 2

ASPETTI ANTROPOLOGICI DEL PAESAGGIO BARBARICINO

Salendo su belvedere del monte Ortobene, affacciato come una sorta di balcone sulla vallata che lo divide dal monte Corراسi (vedi fig. 17), si apre uno scenario capace di spiegare perché Salvatore Satta definisse la montagna di Oliena il «monte più bello che Dio abbia creato» (Satta, 1999: 96, or. 1979). Le rocce granitiche visibili al di sotto dello strapiombo che scende progressivamente verso valle sfumano pian piano in un fitto intreccio di linee che vanno a disegnare i campi. Questi vengono abbracciati dalle linee più sinuose e dolci dei corsi d'acqua e delle strade. A sinistra la montagna di Dorgali, a destra il piccolo centro di Orgosolo fanno da quinte ad Oliena che si adagia sulla salita calcarea che porta lo sguardo verso la cima più alta di tutto il Supramonte. Quella che potrebbe sembrare una perfetta cartolina tradisce però l'idea di immobilità che all'inizio appare governare questa scenografia. Al suo interno infatti diversi attori si muovono e animano la scena: le auto con i fari accessi percorrono la Strada Provinciale che collega Nuoro ad Oliena, il vento anima le chiome della macchia e degli alberi sul versante del monte, in alto cornacchie e gabbiani si contendono il cielo con traiettorie circolari. Le persone sembrano invisibili a causa delle foschie ma i loro segni sono i tratti più caratteristici di questa immagine.

Lo stesso belvedere da cui si sta guardando questo panorama è una scelta operata in base alle morfologia del monte Ortobene, «più una montagna da cui si guarda che un punto di riferimento a cui si guarda» (Brotzu Renato, Ruiu Domenico, et al., 2021: 18), gli incendi susseguitisi nel corso degli anni sul versante del monte assieme al pascolo brado hanno selezionato per i nostri occhi le specie vegetali che vanno a comporre il verde che ricopre i massi di granito, i campi attorno ad Oliena sono stati disegnati da aratri e lavoro, nella montagna definita fra le più selvagge di tutta la Sardegna un agriturismo e la strada per arrivarci hanno



Figura 17, Oliena e il monte Corrasi osservati dal belvedere del monte Ortobene affacciato sulla valle di Oliena, fonte: S.L.

creato un punto di riferimento. Anche dove sembra più difficile accorgersene «non c'è segno, anche nel paesaggio, che non esprima qualcosa dell'uomo, della società in cui vive. » (Turri, 1974: 138).

Questo ambiente descritto in modo tale che da esso emerga la relazione fra gli elementi naturali e la comunità che vive, e per questo abita, il territorio prende la forma di un paesaggio formato dall'«interazione fra elementi fisici e un tessuto di valori simbolici, percezioni e narrazioni» (Ligi, 2016: 7). Il paesaggio che viene osservato non può inoltre essere ridotto all'interno del campo visivo di chi lo guarda. Trovandosi al suo interno la percezione sensoriale del vento, del sole, del canto degli uccelli o del rumore delle auto, questi elementi concorrono alla moltitudine di aspetti che compongono il fare esperienza di un paesaggio. I suoi tratti distintivi prendono il nome di “iconemi” per i quali

«si intendono i segni peculiari, emergenti, distintivi, identitari degli spazi regionali (o delle unità di paesaggio), parti rappresentative o sineddoche che rimandano alla langue di una società, alla sua organizzazione territoriale, come brani di un discorso che si può leggere a diversi livelli di approfondimento, passando dal dizionario all'enciclopedia.» (Turri, 2004: 79)

Se un paesaggio viene definito più che dalla sue superficie, o dall'ampiezza della visione di chi lo osserva, dal suo contenuto (Cfr. Turri, 1974: 85), i suoi iconemi, ne consegue che il paesaggio che è stato al centro della mia ricerca non è che una piccola porzione di un paesaggio in realtà molto vasto. Per motivazioni legate al tempo a disposizione per effettuare la ricerca, e alla difficoltà di trovare degli agganci in zone troppo lontane da Nuoro, ho scelto di definire un areale più ristretto in confronto ad un tipo di paesaggio, quello legato alla pastorizia caprina, che concorre a ricoprire parte dell'isola.

Nei primi giorni successivi al mio arrivo sul campo ho visitato in autonomia alcune località nei pressi di Nuoro (il colle di Sant'Onofrio, alcune zone del monte Ortobene, alcune

zone del monte Albo) e osservando il paesaggio circostante ho più volte compiuto un esercizio di identificazione dei segni umani all'interno di un territorio a prima vista "naturale". Questa prima attività di riconoscimento viene ritenuta cruciale dal geografo Maurice Le Lannou, nel corso degli anni '60 dedicò varie ricerche all'isola:

«i sette decimi della superficie dell'isola, hanno un tappeto vegetale che non deve nulla al lavoro dell'uomo. Ma questo non significa che questi paesaggi non siano stati modificati dall'azione distruttrice dell'uomo e dei suoi animali. Dappertutto, anzi, si colgono le tracce del loro passaggio: la chiazza chiara ad un prato di cisti bassi in mezzo ad una macchia scura, testimonianza di una distruzione operata col fuoco per ampliare i pascoli, o verruche circolari d'antiche carbonaie coperte da un tappeto verde pallido di gramigna. È il solito problema della geografia mediterranea: è l'influenza dell'uomo o sono le condizioni naturali le forze che predominano in questo irto paesaggio interrotto a malapena, e soltanto nelle vicinanze dei villaggi, dai magri spazi coltivati?»
(Le Lannou, 1979: 59-61)

Il confronto tra le categorie di "artificiale" e "naturale" è, dal mio punto di vista, una chiave di lettura cruciale per poter avvicinarsi a comprendere il paesaggio pastorale che si regge proprio sulla relazione che l'uomo "artificialmente" sa tessere con gli elementi naturali che gli sono intorno. Questo "fare" attivamente il paesaggio viene percepito come un'azione svolta in maniera consapevole. Tale consapevolezza attiva un meccanismo di *feedback*, che consente, a chi abbia svolto delle attività in grado di imprimere dei segni nel paesaggio, di riconoscersi a sua volta attraverso i segni lasciati in precedenza:

«il paesaggio è il risultato artificiale, non naturale, di una cultura che ridefinisce perpetuamente la sua relazione con la natura. Questo rinvia a un paradosso: l'esperienza del paesaggio è, in generale e in primo luogo, un'esperienza di sé. Il soggetto fa interamente parte del paesaggio che compone» (Jakob, 2009: 29).

I «piatti orizzonti» (Le Lannou, 1979: 12) dell'isola, costellati di segni e punti di riferimento non solo rappresentano una manifestazione sensibile della presenza delle comunità umane nel territorio, essi divengono elementi con cui tessere delle relazioni oppure protagonisti di

simbologie e narrazioni. L'intensità di questo legame si amplifica nel caso dei caprari e di chiunque si trovi a dover condurre la propria vita in osservanza agli equilibri da costruire con il territorio servendosi di esperienza e pratiche culturali. Più che in un contesto urbano, chi si trovi a lavorare la terra o ad allevare degli animali è consapevole del "discorso" che va a costituire il paesaggio in cui vive. Egli deve conoscerlo, comprenderlo e parlarlo a sua volta affinché ogni segno del paesaggio continui a vivere « in rapporto e in associazione con altri segni: il paesaggio è coerenza» (Turri, 1974: 138-139). Non sempre è possibile individuare questa coerenza dall'esterno, limitandosi ad osservare come un *outsider* quanto ci sta intorno. A volte gli equilibri conosciuti risiedono « nella testa e nel sentimento degli abitanti» ed essi possono rimandare «al vissuto, alle fantasie, alle sofferenze, alle vicissitudini storiche e memoriali, cioè a qualcosa che nel paesaggio è inscritto in modi non sempre chiari e incisivi.» (Turri, 2004: 88). La sicurezza insita nel percepire un terreno come "il proprio", il conoscere i rapporti sociali che regolano la proprietà e l'uso dei terreni demaniali, la frustrazione nel perdere il proprio gregge, la nostalgia verso condizioni di pascolo legate ad un altro momento storico, come la fermezza data dal conoscere alla perfezione i massi del monte Ortobene dotati di nome e di una memoria propria sono tratti distintivi del paesaggio all'interno del quale ho svolto la mia ricerca, e che ho potuto conoscere solamente attraverso una prolungata permanenza sul campo: «oggi il paesaggio non è più un fatto da contemplare, guardare fuggevolmente, ma un sistema di segni da leggere, un discorso da ascoltare nelle sue ragioni profonde» (Turri, 1974: 273-274).

1. «MI SA CHE NON CAPISCI»: IL DIALOGO CON GLI ELEMENTI NATURALI

«Accadevano in quel rettangolo di terra, sopra quel rettangolo di terra, sotto quel rettangolo di terra, non più grande di un fazzoletto, cose arcane, forse le cose invisibili di cui si legge nel Credo [...] in un pomeriggio di agosto (di questo mi rendo io testimone) mentre tutto

era d'intorno silenzio, non una foglia si muoveva, e il carro del sole se ne stava sopra la vigna, ziu Poddanzu e i ragazzi preparavano nella stalla lo strame per i due bovini che pascolavano nella lontana tanchita, quando vedono le loro teste apparire dalla mezza porta, come grandi e tristi mendichi. Ziu Poddanzu restò senza fiato. Presto, presto. Fece entrare le bestie, sprangò le porte e le finestre, e rimase in attesa. Dopo mezz'ora il diavolo si scatenò sulla campagna, sradicò venti, trenta alberi, levò in aria pecore e cani [...] questa la vita profonda di Locoi, il mistero pagano della natura che si accompagna al mistero cristiano.» (Satta, 1999: 82-83, or. 1979)

In occasione del primo incontro con Mario, l'unico capraro ancora all'opera sui versanti del monte Ortobene, ho visitato il suo caprile e condiviso con lui i miei quesiti di ricerca. Mario porta avanti l'attività di famiglia, un caprile che accoglie in realtà anche altri animali quali pecore, galline e maiali, adiacente a *Sa Conca Manna*, un gigantesco masso dalla forma rotonda. All'interno del masso, cui tutti si riferiscono semplicemente con l'appellativo "Sa Conca", è stata ricavata una stanza dotata di camino e allaccio alla corrente elettrica in cui Mario trascorre la notte. A ridosso delle pareti ricurve del masso sono stati realizzati altri ambienti in muratura (una cucina, un bagno, una stanza per la lavorazione del formaggio, una cantina a due ambienti per la stagionatura del formaggio e la preparazione di prodotti derivati dal maiale). Intorno alla conca si colloca il sistema di recinti in cui risiedono gli animali e, separate, le porcilaie, anch'esse realizzate sfruttando come pareti naturali altri massi. "Sa Conca" finisce per definire non solo il masso centrale, ma anche l'intero luogo di lavoro di Mario, i cui ambienti si dividono per funzione e sono stati realizzati sfruttando sapientemente quanto già presente tra alberi, massi e avvallamenti del terreno. Questo complesso di locali si trova collocato sul versante sud-ovest del monte, che si rivolge verso la vallata di Oliena, poco al di sopra della fonte di *Sa Radichina*, e viene sovrastato dai massi denominati *Pala 'e casteddu*. Nel corso di questa prima giornata l'ho osservato durante le attività quotidiane legate al governo degli animali come la distribuzione dei mangimi, la mungitura e alla trasformazione del latte. Nel corso dei dialoghi intercorsi in quelle ore ho avuto modo di riferirgli i miei intenti in merito alla ricerca e anche i

miei dubbi legati alla metodologia che avrei adottato durante la mia permanenza, facendo presente il mio non essere abituata ai contesti rurali dove invece mi sarei trovata. Lui ha capito immediatamente quali potessero essere le mie difficoltà e me le ha fatte notare intuendo, più tardi, durante la cura della porcilaia, la mia incapacità nel saper distinguere le scrofe gravide dalle altre: «Susa' le vedi quelle scrofe lì, ti direi che sono incinta e si vede, ma mi sa che non capisci...» (Dal diario di campo, 10 aprile 2021)

Questo primo momento sul campo ritengo sia stato importante nel farmi comprendere quelli che sarebbero stati i limiti di una ricerca volta all'osservazione di un paesaggio i cui elementi naturali, a me non del tutto chiari e presenti, dovevano essere conosciuti prima di essere inseriti in un quadro il cui senso sarebbe stato leggibile solo possedendo una conoscenza più ampia e completa dei suoi elementi costitutivi. Un ulteriore livello di difficoltà che ho capito si sarebbe aggiunto, e di cui dovevo tener conto riflettendo sulla possibile metodologia di ricerca da applicare, era relativo alla scarsa lessicalizzazione di alcuni eventi ed elementi che di norma venivano dati per "scontati" dai miei interlocutori che non ritenevano importante sottolinearli attraverso l'uso delle parole. Quella che sarebbe potuta apparire come una mancanza, si è poi rivelata, nel valore dato al silenzio, un dato estremamente significativo e ricco di senso e ho potuto constatare che non sempre quanto importante ha necessità di essere lessicalizzato. Alcuni gesti o alcuni sguardi, impossibili da cogliere se non dopo una lunga permanenza sul campo, hanno saputo arricchire di significato suoni, comportamenti degli animali ed eventi legati agli elementi naturali da cui la vita dei caprari e il loro lavoro dipende.

Adottare una visione che ponga al centro il rapporto tra uomo e natura, all'interno del quale il paesaggio si produce e viene percepito, vuol dire innanzitutto muoversi secondo una traiettoria di ricerca tracciata da un'ecologia della cultura. Essa è infatti in grado di tener conto degli uomini che si inseriscono in un ambiente in continuo mutamento come « undivided centres

of action and awareness, within a continuous life process» (Ingold, 2000: 59). La visione antropocentrica del mondo ha spesso dato origine alla descrizione in termini oppositivi del rapporto tra uomo e natura. Lo stesso si fa quando si usano espressioni che considerano una parziale “umanizzazione” della natura che viene così piegata dal regno umano (Cfr. Turri, 1974: 44-45). Tuttavia «quando l’uomo modifica e costruisce non fa che inserire la propria azione nella natura valendosi della conoscenza che egli acquisisce dei meccanismi che presiedono all’ordine naturale» (Turri, 1974: 45). Il rapporto *culturale* con il mondo fisico, e quindi anche con gli elementi naturali, deriva direttamente dall’assunzione dei fatti naturali «negli schemi concettuali e nelle istituzioni che guidano i modi dell’azione umana» (Turri, 1974: 46). L’arrivo del caldo vento di scirocco, o levante, da sud-est, richiede, ad esempio, che Mario, intervenga nel processo di coagulazione del latte aggiungendo dei fermenti che aiutino il formaggio ad addensarsi. Questo mi appare come uno dei molteplici in casi in cui, la percezione del vento e della temperatura esterna, vengano compresi da chi deve imparare a conoscerli per poter adeguare le proprie azioni ai cambiamenti del clima, della pressione e del meteo in generale. In questi gesti apparentemente piccoli l’ambiente diventa un paesaggio, e i due

«non hanno significati identici, richiamano realtà diverse: l’uno è piuttosto il contenuto, o un insieme di relazioni, l’altro la forma, l’espressione sensibile di tali relazioni. L’ambiente sottintende l’esserci, il viverci: il paesaggio è la manifestazione sensibile dell’ambiente, la realtà spaziale vista e sentita.» (Turri, 1974: 52)

Sia che si voglia utilizzare la metafora della lettura del paesaggio come “testo” o dell’ascolto di esso in quanto “discorso”, ciò che rimane è l’azione di interpretazione che i caprari devono, momento per momento, portare avanti per permettere a sé stessi e ai propri animali di svolgere le azioni necessarie durante la giornata. Come avrò modo di approfondire più avanti, la mancanza di descrizioni fornitemi sul processo di scelta in merito alle attività migliori da intraprendere in osservanza alle condizioni esterne, ha avuto, almeno ai miei occhi, la forma di

un'”intuizione”. Tim Ingold si riferisce a questo intuire, frutto di una serie di saperi che vengono appresi nel tempo e applicati in maniera quasi automatica, come ad una “ecologia senziente”:

«it is knowledge not of a formal, authorised kind, transmissible in contexts outside those of its practical application. On the contrary, it is base in feeling, consisting in the skills, sensitivities and orientations that have developed through long experience of conducting one's life in a particular environment.» (Ingold, 2000: 25)

Spesso da Mario, e dagli altri caprari, mi è stato risposto con la formula «quando è» alle mie domande in merito al momento più opportuno per decidere di applicare diverse strategie e comportamenti con i propri animali.

«Quando le metti le capre piccole con le grandi? »

Mario: «Quando è...lo devi capire » (Dal diario di campo, 27 aprile 2021)

«E come fai a capire se una capra sta per partorire e non la fai uscire? »

Stefano: «Eh boh, quando è» (Dal diario di campo, 18 giugno 2021)

«Quando è» credo sia un'espressione in grado di raccogliere molteplici significati in merito all'attività di governo degli animali che richiede una lunga esperienza e una grande capacità di interpretare non solo il comportamento del proprio gregge, ma anche di intuire come l'ambiente circostante influirà sui propri animali. Ed è questa un'abilità che non necessita di essere spiegata attraverso le parole perché è parte stessa del lavoro che i caprari hanno scelto: «lo *devi* capire». Mario ad esempio mi ha spiegato che nei giorni piovosi e umidi si aspetta che le capre tornino molto prima dell'orario consueto al caprile. Al dato sensoriale viene dato quindi un valore operativo, e quest'affermazione può allargarsi a comprendere tutti gli elementi del paesaggio che

«inteso come risultato comprensivo di tutta l'attività sensoriale dell'uomo, acquista un valore operativo fondamentale sul piano dei rapporti uomo-natura ed ha quindi un significato diverso da quanto lascia sottintendere la semplice visualizzazione[...] il paesaggio rappresenta perciò stesso

la mediazione vitale tra uomo e ambiente, e un paesaggio esiste per tutti gli esseri viventi» (Turri, 1974: 53).

Questa sorta di “debito” nei confronti delle vicissitudini atmosferiche, dei venti, delle piogge fino allo scorrere delle stagioni (Cfr. Le Lannou, 1974: 29-30) non è però a mio avviso percepito come un limite dalle persone che ho incontrato. Certamente sia i pastori che i caprari hanno utilizzato il termine “sacrificio” per descrivere le difficoltà di gestire l’incertezza delle condizioni metereologiche che caratterizzano l’isola (Cfr. Le Lannou, 1974: 48). Tuttavia, sulle difficoltà riscontrate, riesce sempre ad imporsi la scelta di non abbandonare il proprio mestiere e i propri animali, anche grazie alle abilità relative all’interpretazione dell’ambiente circostante e alle strategie per rispondere ad ogni eventualità, anche le più catastrofiche, le quali permettono che alla fine prevalga uno spirito quasi combattivo e autoritario verso gli elementi naturali che possono essere, in qualche misura, comandati in quanto conosciuti: «alla natura si comanda ubbidendole» (Maxia, 2005: 15).

Uno degli elementi cruciali che possono garantire la sopravvivenza di un’attività collocata al di fuori dei confini cittadini è senz’altro la disponibilità di acqua. Nel caso di Mario, l’aggancio a una vena diretta gli fornisce acqua direttamente a Sa Conca. Per quanto riguarda i caprari incontrati a Oliena, il monte Corراسi non risulta altrettanto ricco di acqua come accade per l’Ortobene. La natura carsica delle rocce che compongono il Supramonte infatti fa sì che l’acqua tenda ad incanalarsi all’interno della roccia. La mancanza di acqua viene gestita tramite cisterne mobili che vengono riempite a valle e poi trasportate in alto, al caprile, con i fuoristrada.. L’importanza della gestione di questa risorsa fondamentale avrebbe dato origine, all’interno della cultura pastorale, proprio ai culti indigeni delle acque sorgive come dei templi a pozzo in tutta l’isola (Cfr. Bandinu, 2006: 71). Ad Oliena, nel corso del tardo ottocento, il

terrore legato ad una possibile siccità suscitava negli abitanti la necessità di rivolgersi con preghiere al cielo e ovviamente a Dio per propiziarsi l'acqua nei mesi estivi (Turchi, 1978: 63):

*Abba a terra a sos lavores,
pizu e perra a sos minores
e unu hanzu de azzanta
Misericordia Santa!*¹⁶

Protagonisti dei riti svolti allo scopo di assicurarsi abbondanti piogge erano proprio i pastori, interessati a non far morire il proprio gregge. Quando essi erano disperati per la siccità si recavano di notte al vecchio cimitero di S. Maria, dove era facile trovare a meno di mezzo metro di profondità degli scheletri. Si impadronivano d'un teschio, lo legavano lungo la riva di un ruscello, al riparo, ben nascosto dalla vegetazione. Subito sarebbe sopraggiunto un violento temporale. (Turchi, 1978: 67) In altri casi l'intero paese partecipava a questo genere di riti propiziatori. Il primo giorno d'agosto si disponevano in un piatto chicchi di grano e di orzo che nei giorni seguenti venivano bagnati con dell'acqua. Dopo circa due settimane i semi germogliavano e in occasione della processione di Ferragosto i piatti venivano lasciati sul davanzale della propria finestra per chiedere alla Madonna la pioggia necessaria affinché il raccolto risultasse abbondante come i germogli sul piatto. (Cfr. Turchi, 1978: 67).

Se da un lato la mancanza di acqua sapeva, e sa ancora oggi, mettere a dura prova gli allevatori, soprattutto in una zona impervia come quella del Supramonte, anche la troppa abbondanza di acqua porta con sé svariati problemi. Il terreno, rimasto asciutto durante i mesi estivi, risulta infatti meno permeabile alle piogge. Ne risulta l'aumento del rischio di frane e allagamenti, fino ad arrivare a situazioni critiche come quella che ha visto protagonista il paese di Bitti nel 2020, quando i corsi d'acqua generatisi sui monti circostanti sono confluiti

¹⁶ «Acqua a terra per le messi,/tre quarti di pane ai piccoli/e un pezzo in aggiunta (ai grandi)/Misericordia Santa!»

all'interno del paese. Allo stesso modo ad Oliena l'acqua poteva provocare danni ingenti allagando le coltivazioni che facevano esclamare ai contadini «*Non b'appa battijimu a modde!*» (Non ci sia una testa di battezzato a mollo!), riferendosi a quella che i pastori avevano legato alla riva di un ruscello per l'intento contrario (Cfr. Turchi, 1978: 67).

2. IL PAESAGGIO TRA APPREZZAMENTO ESTETICO ED UTILITA'

Durante la permanenza sul campo, un pomeriggio sono passata per un breve saluto a Sa Conca per salutare Mario e concordare un nuovo incontro nei giorni successivi. Gli «imponedariabili della vita reale» tanto cari a Malinowski hanno però creato una delle situazioni più proficue dal punto di vista della ricerca. Sono rimasta a Sa Conca l'intero pomeriggio e ho accettato l'invito a cenare lì insieme ad alcuni suoi amici e a Francesco, un mio amico di Nuoro. Francesco e Mario si sono presentati e hanno cominciato a parlare. Francesco pratica l'attività del sassismo (un'arrampicata particolare che non prevede l'utilizzo di corde ma solo di alcuni materassi posti a terra per evitare le cadute) e proprio accanto a Sa Conca c'è un sito molto conosciuto dagli sportivi per la presenza di rocce adatte a praticare questo sport. Quando Francesco ha chiesto a Mario se lui, vivendo lì, si fosse mai interessato all'arrampicata è nata un'animata discussione. Da una parte Mario, che ha schernito fortemente chi si arrampica nel tempo libero e addirittura per divertirsi, e soprattutto chi lo fa invadendo il suo spazio (ha trasformato in muro una parte della propria recinzione proprio per via di chi, volendo dirigersi alle rocce, rovinava la sua rete e non chiedeva il permesso per entrare), dall'altra Francesco che ha espresso una posizione riassumibile con “se quelle rocce non le usi, allora puoi lasciarle usare agli altri”. Mario ha espresso un forte senso di proprietà per ciò che ricade all'interno del proprio terreno: «anche se non la usi, quella roccia è mia» (Dal diario di campo).

Questo evento è utile a introdurre la seguente riflessione in merito al senso di “utilità” attribuito a questo o a quell’elemento del paesaggio. Il fatto che gli elementi naturali siano la materia prima attorno al quale ruota tutto il lavoro del capraro ha impedito a diversi autori di accompagnare al senso di “utilità” quello di un godimento estetico verso il paesaggio da parte di caprari e pastori così come dei contadini:

«il fatto è però che il pastore e il contadino tradizionale, forse tutta la cultura tradizionale euromediterranea, non ha verso la “natura” un atteggiamento contemplativo, ma un atteggiamento volto all’utilità, allo sfruttamento, e semmai ciò si accompagnava e si accompagna ancora a un correlato atteggiamento etico volto alla salvaguardia di ciò ch’è utile: utilità misurata su esigenze più o meno immediate. » (Angioni, 1989: 237)

Questo distacco dal concetto di “paesaggio”, più simile a una veduta osservabile all’interno di un quadro che a un fitto sistema di relazione tra comunità locali e territorio circostante, viene indicato da altri autori come invece l’unico possibile affinché il paesaggio possa esistere davvero, al di fuori dalla categoria di “utilità” per chi vive fuori dalle campagne e non deve relazionarsi per necessità agli elementi naturali, la relazione con essi non sarebbe più, come nel passato, data, essa è invece da reinventare e ricreare dal momento che l’unico godimento della natura può passare soltanto attraverso l’apprezzamento estetico (Cfr. Jakob, 2009: 41-43). Nelle parole di un altro autore sembra quindi che pastori e contadini siano condannati a non poter godere del paesaggio che essi stessi hanno contribuito a realizzare:

«paesaggio è natura che si rivela esteticamente a chi la osserva e la contempla con sentimento: né i campi dinanzi alla città né il torrente come “confine”, “strada mercantile” e “ostacolo per costruire ponti”, né i monti e le steppe dei pastori e delle carovane (o dei cercatori di petrolio) sono, in quanto tali “paesaggio”. Lo diventano solo quando l’uomo si rivolge a essi senza uno scopo pratico, intuendoli e godendoli liberamente per essere nella natura in quanto uomo. » (Ritter Joachim, 1994: 47)

Il mio intento in questa sede non è quello di sminuire o confutare il parere di questi autori, bensì di arricchirlo tramite le osservazioni che ho potuto fare nel corso della mia ricerca e le parole dei caprari che, interrogati sul tema, hanno espresso pareri fra di loro unanimi. Per farlo intendo servirmi, come esempio, del rapporto che Mario dichiara di avere con i massi di granito che popolano il suo monte. Essi costituiscono per lui un fondamentale punto di riferimento nel momento in cui si trovi, al di fuori dei sentieri escursionistici, impegnato nella ricerca delle capre che tardano a rientrare al caprile a fine giornata. Alcuni, i più importanti, hanno, inoltre, un nome che ne descrive le caratteristiche. Senza addentrarmi nel successivo argomento legato alla toponomastica, queste rocce costituiscono non solo dei segni “utili”, ma rientrano all’interno di un “sentimento” che spiega l’attaccamento di Mario ai propri luoghi. Egli ha più volte elogiato la bellezza delle zone circostanti Sa Conca, chiamandole “casa mia” e indicandole anche come uno dei motivi che lo hanno spinto a scegliere di intraprendere la strada del nonno e del padre. All’interno di questo contesto, anche le rocce che servono ad arrampicarsi per godere di una visuale panoramica sulla vallata di Oliena, offrono un servizio “utile” nel momento in cui si renda necessario individuare il gregge lontano, ma al tempo stesso sono il punto prescelto per fermarsi a contemplare il paesaggio e a goderne la bellezza, come è successo in diverse occasioni. Questi momenti di “contemplazione”, silenziosi e molto frequenti, occorrono anche durante le più quotidiane attività, durante le quali Mario si ferma e si limita ad osservare le rocce immediatamente visibili da Sa Conca. Le rocce non possono, per il capraro, essere descritte con un semplice aggettivo, esse vanno invece comprese come facenti parte di un complesso sistema di significati. *Pala 'e Casteddu*, il complesso granitico che sovrasta Sa Conca è certamente il primario punto di riferimento per Mario, essendo visibile anche da postazioni lontane da esso, ma è anche il segno che proprio al di sotto c’è “casa sua”, e con soddisfazione racconta di essersi arrampicato più volte, tante da non poterle contare. La

bellezza dei luoghi nei quali si lavora è stata riconosciuta e sottolineata da tutti i pastori e i caprari che ho incontrato. All'interno delle loro narrazioni hanno commentato, inoltre, positivamente il fatto di poter lavorare all'aria aperta e a contatto con la natura, due azioni associate al benessere, e costituiscono per loro quasi un privilegio di cui sono perfettamente consapevoli.

Va ricordato che la componente estetica non è sola, essa si combina sempre ad altre di diverso ordine, e diventa pertanto segno come un altro della cultura (Cfr. Turri, 1974: 161). Tutte le accezioni positive che sono state attribuite al lavoro in campagna, con particolare riferimento al contesto sardo, da pastori e caprari davano luogo ad un'associazione, dal mio punto di vista estremamente rilevante, tra "bellezza" e "libertà". I pastori e i caprari incontrati erano tutti baluardi di speranza per un fenomeno che sempre più incide sull'intero settore agropastorale dell'isola: l'assenza di ricambio generazionale. Essi sono infatti tutti giovanissimi, e hanno deciso di lavorare all'interno dell'attività di famiglia. I miei quesiti iniziali si sono quindi rivolti verso le motivazioni che li avessero spinti a scegliere questo mestiere che sempre più spesso viene abbandonato.

Salvatore: «Qui si mangia bene, le persone sono ospitali, l'aria è buona».

Giuseppe: «Sì, è pesante, ma poi se sono stanco e voglio sedermi un attimo mentre sono con loro (le pecore), guarda dove sono (con il braccio fa segno di guardarsi intorno alludendo alla bellezza del luogo) [...]chi ha la terra sta sempre bene» (Dal diario di campo 20 maggio 2021)

La bellezza e l'ampiezza dei luoghi in cui mi sono recata sembrava, da sola, ragione più che sufficiente a spiegare perché questi ragazzi avessero deciso di non abbandonare l'attività di famiglia. Ma ad essa è stata agganciata un'altra chiave di lettura: Stefano «Non devi rendere conto a nessuno» (Stefano, dal diario di campo, 27 aprile 2021). La possibilità di lavorare in

proprio permette, infatti, agli allevatori di decidere in maniera totalmente autonoma dei propri animali e della propria produzione (questo è ancora più vero per i caprari e i pastori che non conferiscono il latte ai caseifici ma trasformano e vendono in proprio i prodotti). Assieme a questo è possibile decidere la durata della giornata lavorativa, il carico di lavoro necessario da svolgere in una singola giornata, in quale luogo condurre i propri animali. Inoltre il fatto di poter lavorare all'aria aperta è un'ulteriore qualità riconosciuta al mestiere, così non solo i grandi spazi aperti sono in grado di fornire un senso di "libertà", ma al tempo stesso «freedom implies space; it means having the power and enough room in which to act» (Tuan, 1977: 52). La percezione di essere liberi di gestire autonomamente il proprio lavoro mi è stata indicata come la vera ricchezza di questo mestiere che permette di sentirsi del tutto padroni del proprio ovile o caprile. Se « libertà è essere al di sopra della natura domata» e « la natura in quanto paesaggio può esistere, nella società moderna, solo nella condizione di libertà» (Ritter, 1994: 61), allora sembra che il paesaggio, all'interno della sua esistenza resa possibile dalla sua associazione con la libertà, insita all'interno dal lavoro pastorale, parli anche di autodeterminazione e diventi fulcro della narrazione che pastori e caprari forniscono di se stessi. Essi possono decidere autonomamente per sé e per i propri animali perché le loro abilità e conoscenze permettono loro di relazionarsi con gli elementi naturali, senza che possa esistere al mondo una figura che possa imporsi e condizionare questo rapporto se non la natura stessa. Questo essere custodi di saperi preziosi, che permettono agli animali sotto la loro custodia di produrre un bene di consumo fondamentale, gli garantisce il controllo della propria attività e la possibilità di godere dei luoghi dove si trovano e attribuirgli significati che trascendono l' "utilità" a favore di un vero e proprio «sentimento dei luoghi» (Ligi, 2016) che non manca di arricchirsi di apprezzamenti di tipo estetico.

Nella tanca

Ecco: non fu che un subito

Sogno del sole il raggio;

E lunghe fredde assidue

Stagnagn sul pian selvaggio

L'ombre in eterno. Stendesi

Nuda silenziosa,

Sino ai lontani vertici,

La terra lacrimosa.

Solo un pastore, immobile,

Col manto e con la tasca,

Guarda quel regno gelido

Di tenebra e burrasca...¹⁷

3. LO SPAZIO

Nell'individuare una relazione tra la bellezza degli spazi aperti, facenti parte del paesaggio che caprari e pastori abitano, e la libertà con cui essi definiscono se stessi e il proprio lavoro, non si può non tener conto di quella che è stata la storia della gestione degli spazi destinati a costituire i loro pascoli e soprattutto dei valori che vengono attribuiti allo spazio stesso. Va inoltre sottolineato che in Sardegna nessuna attività economica quanto l'allevamento ha contribuito a plasmare non solo le vicende storiche dell'isola ma anche il suo stesso paesaggio che si è sempre rivelato un «fattore eminente delle dinamiche e dei conflitti sociali» (Gian Giacomo Ortu, 1981: 5).

¹⁷ Sebastiano Satta, 1910, in *Canti Barbacini*, fonte: Biblioteca Digitale Sebastiano Satta, v. sitografia

Lo spazio, quando osservato attraverso la lente degli studi antropologici può essere considerato un “fatto sociale totale” (Marcel Mauss, 1965), nel quale si esprimono, assieme, tutte le istituzioni di una società che vanno ad arricchirlo di significati e soprattutto lo inseriscono all’interno di un sistema, in cui lo spazio va considerato in relazione ad altri aspetti (Cfr. Lai, 2000: 15). Lo stesso concetto di spazio, come risorsa o come spazio in cui muoversi, viene appreso culturalmente e non può considerarsi dato, «space is [...] a condition for biological survival. But the question of how much space a man needs to live comfortably has no simple answer. Space as resource is a cultural appraisal. » (Tuan, 1977: 57). Questo è particolarmente vero nel caso delle società pastorali dove la gestione delle risorse naturali costituisce il fulcro dell’attività economica principale (Cfr. Lai, 2000: 14-15).

L’importanza attribuita all’organizzazione della risorsa alla base del lavoro pastorale, lo spazio, il quale costituisce il centro e allo stesso tempo consente lo svolgersi di tutte le attività, dalla mungitura al pascolo, potrebbe definirsi come il vero tratto distintivo della civiltà pastorale sarda, il cui

«patrimonio secolare che nel corso di una lunga storia, dal periodo nuragico a oggi, ha elaborato forme economiche e sociali, ha plasmato modi di vivere, di comunicare, di simbolizzare, secondo specifici caratteri identitari nelle forme particolare di organizzazione dello spazio e del tempo.» (Bachisio Bandinu, 2006: 10)

Come già detto, arrivando per la prima volta in Sardegna, è facile ritenere di star osservando immensi spazi aperti nei quali l’uomo locale parrebbe non aver avuto una parte attiva. La scarsa antropizzazione dell’isola, fenomeno accentuato nelle zone montane della Barbagia nelle quali è stata svolta la ricerca, può certamente ingannare un occhio poco abituato al quale può non risultare visibile la precisa suddivisione dei terreni tramite muretti a secco o recinzione, come un pascolo “esaurito”, dove la mancanza di sottobosco tra gli alberi e l’assenza di vegetazione che lascia scoperti interi versanti dei colli tradisce un intenso sfruttamento del

terreno. Quello che invece un capraro, che quegli stessi spazi abita, può osservare è un insieme di veri e propri luoghi che gli appaiono facilmente e precisamente individuabili grazie a tutta una serie di fattori, non tutti visibili:

«places can be made visible by a number of means: rivalry or conflict with other places, visual prominence, and the evocative power of art, architecture, ceremonials and rites. Human places become vividly real through dramatization. Identity of place is achieved by dramatizing the aspirations, needs, and functional rhythms of personal and group life. » (Tuan, 1977: 178)

In questa maniera lo spazio, da risorsa da sfruttare, diventa familiare, e si fa “luogo” (Cfr. Tuan, 1977: 73). Perché questa familiarità possa instaurarsi lo spazio, in sardo *logu*, deve essere conosciuto nelle sue caratteristiche e queste devono essere rapportate con le necessità del lavoro pastorale. Questo processo di riconoscimento e individuazione risultava ancor più rilevante nel momento della scelta dei pascoli sarebbero stati assegnati, anno per anno, a ciascun pastore. Nel sistema di gestione comunitaria dello spazio, le strategie di utilizzazione dello spazio finivano per abbracciare anche tutta una serie di tattiche volte a stabilire e mantenere relazioni sociali che potevano rivelarsi indispensabili per appropriarsi e gestire lo spazio ricevuto in concessione (Cfr. Angioni, 1989: 63). Nel caso dei pastori e dei caprari incontrati non era presente alcun tipo di competizione o gestione collettiva dei terreni, né questa gestione era demandata a terzi (aiutanti o collaboratori). Trattandosi di attività di famiglia svolte all'interno di terreni di proprietà o di terreni demaniali nelle quali però l'uso viene consentito senza particolari contestazioni non era presente un carattere che ha invece governato l'intero mondo pastorale fino alla metà del XIX secolo: l'uso comunitario dei terreni in accordanza con gli operatori del settore agricolo.

Non si potrebbe infatti comprendere fino in fondo quello che è oggi l'attuale paesaggio agrario dell'isola senza considerare che, sino ad un'epoca recente, l'antico sistema di agricoltura comunitaria, che prevedeva la rotazione tra il *vidazzone*, i terreni seminati, e il

paberile i terreni a riposo sfruttabili come pascolo, che ha predominato su ogni altro tipo di gestione degli spazi. (Cfr. Le Lannou, 1979: 113). All'interno di questo sistema i terreni "serrati", chiusi, venivano divisi tra pascolo comune e coltivi, i secondi venendo affidati a chi li desiderava, per poi scambiarli con quelli pascolati in un sistema circolare. Questa modalità di sfruttamento dei terreni si accompagna al possesso collettivo del suolo fino al XIX secolo. Oltre a questi terreni chiusi c'erano poi «immense distese dei saltus, senza abitanti e senza colture, alberate o steppose, percorse dal bestiame rude. Una parte di questi saltus apparteneva alle comunità di villaggio. Il resto era proprietà dello Stato» (Le Lannou, 1979: 119-120). Va inoltre sottolineato che questa modalità di gestione degli spazi non risulta importata, ma è figlia diretta dei caratteri geografici essenziali dell'isola (Cfr. Le Lannou, 1979: 122). La netta distinzione dei terreni operata tramite i muretti a secco o le recinzioni sono manifestazione immediatamente visibile di questo processo di assegnazione e attribuzione dei terreni, legato ovviamente anche ad elementi di carattere sociale, e che è dotato anche di una precisa data di nascita.

L'editto delle chiudende fu emanato in seguito ad una dichiarazione del presidente della Reale Società Agraria ed Economica di Cagliari il quale riteneva «che l'unico modo per far fiorire la ricchezza nazionale risiedeva nell'imposizione delle chiusure dei terreni al fine di far cessare le contese tra agricoltori e pastori» (Le Lannou, 1979: 155). Il 6 ottobre 1820 venne promulgato l'editto "sopra le chiudende" destinato a modificare il paesaggio della Sardegna. Si sanciva la possibilità per i proprietari di chiudere i terreni non gravati da servitù di pascolo, di passaggio o di abbeveratoio, compresi i terreni destinati al pascolo vagante, il tutto dopo aver ricevuto il parere delle comunità interessate. Oltre a questo, tale possibilità veniva ampliata anche ai Comuni stessi per tutte le terre di loro proprietà. Veniva così lasciata all'iniziativa dei singoli, che potevano permetterselo economicamente, la delimitazione dei terreni tramite

muretti a secco. La concessione dei terreni per lo più ai grandi proprietari, forti dei loro privilegi, diede origine a numerosi abusi. (Cfr. Le Lannou, 1979: 156, Nuvoli Francesco, 1998).

« Ricchi proprietari circondarono di muri i pascoli migliori dei villaggi, incorporandovi boschi di querce, fontane, abbeveratoi. Alcuni arrivarono a tagliare strade statali! Costituite così delle belle proprietà, si applicarono a trarne il profitto più grande e più facile dandole in affitto, a prezzi altissimi, ai pastori che sino a poco tempo prima le percorrevano liberamente (o quasi), ed inviando le proprie greggi su quello che restava dei pascoli comuni.» (Le Lannou, 1979: 156).

Le comunità rurali della Sardegna chiaramente si opposero, ma furono ignorate dai Comuni. Conseguentemente l'applicazione del decreto fu assai lenta e frastagliata a seconda della zona, così poche terre furono chiuse prima del 1850 e le principali resistenze si ebbero nelle zone di Alghero e in alcune zone della Barbagia (Cfr. Le Lannou, 1979: 159). Quando, nel 1870, l'editto si vide realizzato in maniera completa, si potevano distinguere le regioni delle montagne centrali e delle pianure del Sud, che conservarono la maggior parte dei terreni aperti, dagli altipiani che invece furono frammentati in piccoli terreni. Dove erano presenti i pastori i proprietari non riuscirono ad opporsi alla volontà comune di recintare e chiudere molti pascoli comuni per non dover rapportarsi con la strenua resistenza degli abitanti (Cfr. Le Lannou, 1979: 160), ma questo non fu il destino, ad esempio, dei pascoli intorno a Nuoro. La vastità dell'altopiano granitico del monte Ortobene permetteva la presenza di ampi pascoli primeggianti sulle più scarse aree favorevoli all'agricoltura. (Cfr. Le Lannou, 1979: 161). Chi poteva ottenne immediatamente le autorizzazioni necessarie a recintare i terreni e si «saccheggiarono le fondamenta dei nuraghi crollati, e chiusero con lunghi muri di pietre appezzamenti spesso molto vasti, le tancas, che poi diedero in affitto, a caro prezzo, ai proprietari di bestiame» (Le Lannou, 1979: 162). Anche Satta ne dà un breve accenno all'interno del suo romanzo

«il Monte era di proprietà del comune, ed era stato diviso. Vero è che il risultato fu che i poveri non ebbero niente e i ricchi diventarono più ricchi, tanto che il Monte, con le sue querce enormi e le fontane cristalline era oggi retaggio dei Corrales, e ai poveri non restò che sfogarsi, a Nuoro e a Orune, appiccando qua e là qualche fuoco. » (Satta, 1999: 168, or. 1979)

La condizione di subalternità cui furono costretti moltissimi pastori dalle scelte operate dai regnanti sabaudi sulla gestione dei terreni dell'isola, pur non essendo riscontrabile nelle situazioni che sono occorse durante la ricerca, credo sia però un dato indicativo da considerare nel momento in cui si vada a riflettere, come fatto in precedenza, sull'associazione tra paesaggio e libertà. All'interno di queste associazione lo spazio diventa un termine astratto stante per un complesso sistema di idee. Come infatti dividiamo il mondo, lo porzioniamo, e gli assegniamo dei valori si modifica a seconda della cultura di riferimento (Cfr. Tuan, 1977: 34). Quando questa associazione è conclusa lo spazio è diventato un luogo, «an organized world of meaning» (Tuan, 1977: 179), e così da necessità biologica comune agli animali "umani" e non, esso diventa un bisogno, un prerequisito sociale se non addirittura un attributo spirituale. (Cfr. Tuan, 1977: 58). Questo è particolarmente vero secondo Mario la cui prerogativa ha ribadito più volte essere quella di rimanere a lavorare nel luogo che prima era stato di suo padre e ancor prima di suo nonno. Egli dice di conoscerlo, e per questo di possederlo, anche in virtù delle memorie e degli insegnamenti che gli sono stati tramandati da piccolo mentre assisteva gli adulti durante le operazioni di governo degli animali in quello specifico luogo.

4. «TORNI IN *BIDDA*?»

Se lo spazio è una risorsa che si apprende culturalmente, ne consegue che anche i suoi confini e i canoni per individuarlo dovranno anch'essi derivare da un apprendimento culturale. Come anche Satta coglie e racconta nel suo romanzo, « se i confini di San Pietro non erano

materialmente certi, la gente di San Pietro li conosceva benissimo» (Satta, 1999: 45, or. 1979). Egli infatti descrive come nessun pastore residente nel quartiere di *Santu Predu*, il “prolungamento dell’ovile” all’interno di Nuoro, avrebbe mai osato varcare la soglia della *bia Majore*, il centro cittadino, sede di avvocati, notai e politici. La zona di pertinenza di ciascuno, all’interno dei confini della città appariva chiaro e costituiva dei confini invisibili, impossibili da toccare quanto pesanti nel loro modo di condizionare la fruizione dello spazio pubblico. Come già detto questi confini invisibili all’interno della città sono oggi scomparsi e queste dinamiche non condizionano più gli spostamenti dei suoi abitanti. Tuttavia, ancora oggi permane una forte e significativa distinzione per ciò che è all’interno della città e ciò che invece dimora al di fuori. Questa netta distinzione risiede nel fatto che ««human spaces reflect the quality of the human senses and mentality» (Tuan, 1977: 16), lo spazio “umano” prende la forma e il significato che gli vengono culturalmente attribuiti. La prima, e più chiara, distinzione che ho notato essere presente tra “spazi” è quella relativa alla *bidda* (“casa, città”) in rapporto al *sartu* (“la campagna”).

È accaduto spesso che un amico di Mario, venuto a trovarlo per un saluto a Sa Conca chiedesse, «e dopo che fai? Torni in *bidda*? ». La *bidda* (dal latino *villa*) è identificato come il luogo nel quale si torna, nonostante, nel caso di Mario, la città di Nuoro si collochi ad appena cinque minuti di macchina e sarebbe raggiungibile anche a piedi. Il termine definisce la propria casa, ma al tempo stesso la città o il paese nel quale il capraro ha la propria residenza stabile. Ogni *bidda* ha poi il proprio *sartu* (dal latino *saltus*), a volte chiamato anche *kampu*, «dove essa si trova ed è da essa “posseduto”, di solito in quanto territorio del comune e perciò con limiti anche ufficialmente tracciati e riconosciuti» (Angioni, 1989: 65). Nel *sartu* che al suo interno, ma allo stesso tempo separata da esso, contiene la *bidda* (Marinella Lorinczi, 1982), si collocano tutti i luoghi e gli elementi esterni alla città, come il caprile e gli animali, ed è lì che

il capraro come anche il pastore si recano più volte al giorno per lavorare. Il *sartu* quando diviso da confini evidenziati dai muretti a secco o dalle recinzioni è chiamato *tanka*. I limiti di ciascuno dei due spazi, prima che essere fisici, risiedono all'interno della percezione che si ha delle attività da svolgere al loro interno

«to casual visitor the limits of village domain are not evident in the landscape. The villages themselves are evident, each surrounded by an apron of fields. To the local people sense of place is promoted not only by their settlement's physical circumscription in space.» (Tuan, 1977: 16)

Bidda e *sartu* si collocano all'interno di una tensione oppositiva designando rispettivamente il luogo dei rapporti sociali e il luogo del lavoro, tanto che le dimore presso le campagne sono spesso effimere (cfr. Angioni, 1989: 67). Il capraro e il pastore dividono quindi la propria vita tra la campagna e il paese, due luoghi tra loro in opposizione e che si collocano sulla direttrice "caprile/ovile – paese" che concorre a definire se stesso e il proprio lavoro oltre che la propria sfera economica e sociale (Cfr. Bandinu, 2006: 15). A questa va aggiunta l'asse «terra-animale-strumenti da lavoro» opposta a quella «casa-famiglia-oggetti» che costituiscono «due strutture fisiche e sociali differenti ma complementari» (Bandinu, 2006: 15). Se lo spazio della città, o del paese, è condiviso, e ha i propri punti focali in luoghi come la chiesa, ed è anche destinato ad accogliere le principali occasioni di incontro e convivialità all'interno degli *zilleri* (i bar, frequentati assiduamente da pastori e caprari), i terreni dei pascoli e i luoghi del lavoro in campagna sono destinati al lavoro svolto in autonomia o con gli altri membri della famiglia (raramente donne, anche se sempre più frequenti sono i casi di ragazze e donne che decidono di lavorare nel settore agro-pastorale).

Senza dilungarmi eccessivamente in riflessioni di carattere linguistico ed etnolinguistico, va inoltre notato che il latino *saltus* ha avuto vita più lunga rispetto al termine *silva* (bosco, foresta). Il *saltus* indicava un luogo ignoto e non utilizzato, pertanto non inserito

all'interno delle dinamiche sociali ed economiche. Ad oggi il termine è stato arricchito in sardo anche dall'accezione di "in uso, di proprietà di qualcuno". Oltre a questo il termine ha anche acquisito il significato del termine *ager* (campo, campagna), che designava proprio il terreno utilizzato da qualcuno e gravato da diritti di proprietà (Cfr. Angioni, 1989: 68-69). Parlare di *sartu* in sardo vuol dire quindi riferirsi ad uno spazio aperto al di fuori dei confini cittadini, non necessariamente limitato da confini fisici, ma riconosciuto come proprietà di qualcuno che li abita e lavora. Così «chiuso e aperto, pascolo e coltura [...] usi comunitari e proprietà privata, custodia e difesa costituiscono in Sardegna un groviglio storico-sociale che ha le sue caratterizzanti peculiarità» (Angioni, 1989: 69).

In riferimento alla distinzione tra chiuso e aperto vorrei soffermarmi su un dato che, insieme agli altri, è in grado di illustrare come «the human being, by his mere presence imposes a schema on space» (Tuan, 1977: 36). Ovili e caprili sono forniti di diversi cancelli che servono non solo a fornire un punto di accesso all'ovile o al caprile stesso, ma ricoprono anche la funzione di separare vari ambienti, limitando lo spostamento degli animali che, trovando di fronte a loro il cancello chiuso, modificano la propria direzione rispondendo a quella desiderata dall'allevatore. Soprattutto, il cancello di ingresso aperto sta a significare che qualcuno è presente all'interno del caprile o dell'ovile. Mario lascia il cancello aperto anche nelle ore notturne e Gigi Sanna, pastore nuorese, mi ha raccontato che questo gesto si accompagna, almeno per lui, ai dettami dell'ospitalità barbaricina che richiede che chiunque di passaggio all'ovile venga «accolto e sfamato, senza fare domande».

5. «BETTE AGRESTE»: IL PAESAGGIO E LA SOLITUDINE

-A che tante facelle?
che fa l'aria infinita, e quel profondo
infinito seren? che vuol dir questa
solitudine immensa? ed io che sono? —

Canto notturno di un pastore errante dell'Asia, Giacomo Leopardi, 1831

Dopo aver indicato nel paese, o nella città, il luogo preposto alle relazioni sociali, alla casa e alla famiglia, in opposizione alla campagna, destinata al lavoro e agli animali, potrebbe risultare normale l'associazione del pastore o del capraro ad una figura attorniata da solitudine durante le ore di lavoro. Questa associazione è riscontrabile nella letteratura che si è in passato interessata agli allevatori sardi (Angioni, 1989, Pira, 1978) ma essa viene accompagnata anche dall'indiscutibile osservazione che dichiara come, nonostante il lavoro debba essere svolto in autonomia, l'instaurare e mantenere legami sociali sia un'attività fondamentale:

«e così il pastore, il più “selvatico” e solitario degli uomini operosi con la terra (*solu ke fera*, solo come fiera, si dice spesso di lui), è quello che come e più di altri è costretto dal suo lavoro ad avere conoscenze ampie e precise sull'uso sociale del territorio e ad intrattenere rapporti di conoscenza e di “amicizia” con persone [...] non solo del suo comune, ma anche di comuni lontani anche quando non transuma, se non altro perché queste conoscenze gli permettono di individuare eventuali luoghi di pascolo quando nel suo territorio comunale la situazione si faccia difficile.»
(Angioni, 1989: 73)

Certamente il capraro, come il pastore, è un individuo solitario, che deve far affidamento solo su stesso e sulle proprie conoscenze per far fronte alla precarietà della natura su cui tutto il suo lavoro si svolge, ma esso non è sempre *solu ke fera* (Cfr. Mannia, 2014: 31). L'infinita solitudine a cui anche attestazioni più letterarie (si pensi ad esempio al trauma di dover rimanere, bambino, da solo in ovile raccontato nelle pagine di *Padre Padrone* da Gavino Ledda)

sembrano fare riferimento era forse un tratto distintivo della vita del pastore quando risultava impegnato nella transumanza verso territori lontani dal paese, in cui poteva fare ritorno solo di rado. L'assenza di mezzi trasporto e le lunghe distanze lo costringevano necessariamente a lunghi periodi di solitudine. In tempi più recenti questa solitudine, dai tratti negativi e angosciosi, è stata attribuita anche a condizioni di "frontiera" come quella vissuta dai moderni "servi-pastori". Si tratta spesso di ragazzi non italiani, che giungono, anche clandestinamente, in Italia per lavorare come collaboratori all'interno di aziende dell'isola (Sias, 2015). Il non possedere un proprio mezzo di locomozione impedisce loro di possedere una vera e propria socialità oltre al vincolo loro imposto di pernottare all'interno dell'azienda. Niente di tutto ciò ha fatto parte del mio campo ricerca dove le realtà incontrate si sono presentate ben diverse da quelle appena descritte per diverse ragioni.

I pastori incontrati, pur dovendo spostare il proprio gregge durante i diversi periodi dell'anno, sfruttando le diverse zone in cui è loro concesso il pascolo, non devono percorrere grandi distanze, ma soprattutto, tramite l'auto o il fuoristrada, i pascoli sono facilmente raggiungibili in pochissimo tempo. L'avvento dei veicoli ha quindi concorso a modificare la percezione delle distanze tra il luogo di lavoro e la casa, che si sono incredibilmente avvicinate, e, pur rimanendo separate, consentono al pastore di muoversi più agilmente tra i due poli fuggendo alla solitudine in cui avrebbe, altrimenti, trascorso la maggior parte del tempo. I caprari che ho incontrato, invece, non hanno nemmeno bisogno di trasferire le proprie capre in luoghi diversi durante l'anno, disponendo di spazio sufficiente a condurre un pascolo continuativo sempre nelle stesse zone. Oltre a questo, la possibilità di spostarsi in maniera rapida, ha permesso al paese di entrare nell'ovile. Io stessa ho potuto raggiungere tutti gli ovili e i caprili in cui mi sono recata tramite la mia auto e senza particolare difficoltà. Il poter ricevere

visite ha modificato anche la percezione dell'ovile, o del caprile, aprendo una sua parte all'accoglienza degli amici o degli ospiti.

Mario: «Dovrei stare solo, ma come vedi c'è sempre gente» (Dal diario di campo, 15 maggio 2021)

Nel caso di Sa Conca la sua estrema vicinanza a Nuoro, e il suo essere un punto di passaggio attraversando la strada che dalla città conduce alla cima del monte, permette che essa diventi meta di turisti incuriositi che chiedono di poter visitare l'interno della roccia così come di numerosi amici di Mario che passano a salutarlo e ricevono il consueto "invito". Nella zona del Nuorese ci si riferisce all'offerta di qualcosa a qualcuno come "invito". Il tema dell'offerta sarà sempre presente in tutti gli incontri, spesso cominciati dalla frase «Cosa ti invito?», che sono quindi riusciti sempre a collocarsi in una sfera di informalità assolutamente proficua per riuscire a raccogliere informazioni qualitativamente interessanti all'interno di un contesto rilassato e il più quotidiano possibile. Sa Conca, pertanto, lontano dall'essere il luogo "della solitudine" per Mario è anche il luogo dove accogliere amici e ospiti.

Come tralasciare, inoltre, il fatto che in alcuni momenti dell'anno pastorale il supporto e l'aiuto di vicini, conoscenti e amici si riveli fondamentale nell'atto di svolgere alcune azioni che richiedono l'impiego di numerose forze.

«il pastore è un uomo solitario, per lo meno uomo delle solitudini, che appaiono immense in quest'isola relativamente piccola. Eppure, anche se il suo è un mestiere che lo isola dalla sua stessa famiglia, non mancano nemmeno nel mondo pastorale le forme tradizionali di aiuto reciproco, di collaborazione, di reciprocità e di redistribuzione.» (Angioni, 1989: 23)

Una delle occasioni durante le quali l'importanza dei rapporti sociali risulta legata allo svolgimento di un'attività è la tosatura delle pecore che avviene con l'arrivo dei primi caldi, verso l'inizio di maggio. Ho avuto il piacere di partecipare ad una tosatura (vedi fig. 18) presso un ovile nei pressi de La Caletta, una località poco lontana da Nuoro. La tosatura è attestata in



Figura 18, Tosatori a La Caletta. Dalla disposizione si intuisce l'organizzazione simile ad una "catena di montaggio" che richiede la collaborazione dei presenti al fine di velocizzare le operazioni. Sulla destra la pecora viene tenuta dal pastore in attesa che il secondo al centro le levi il campanaccio per poi passarla al tosatore sulla sinistra, fonte: Francesco Costa

tutte le precedenti ricerche antropologiche come un momento di importante socialità, utile a rinforzare legami di amicizia e di vicinato. Si può dire che questo carattere eminentemente sociale della tosatura permanga anche oggi, nonostante il contesto sia profondamente cambiato.

In primo luogo la strumentazione utilizzata è ormai di ultima generazione, i tosatori professionisti (spesso provenienti dalla Nuova Zelanda) non usano più forbici ma sofisticati rasoi elettrici agganciati ad una struttura di supporto che li faccia star comodi durante le varie operazioni. L'ambiente in cui tutto si svolge è estremamente cordiale e festoso. Tutti partecipano, come in una sorta di catena di montaggio, portando le pecore ai tosatori, raccogliendo i brandelli di lana a terra o riallacciando i campanacci, precedentemente tolti, al collo delle pecore. La giornata si è conclusa con il classico *spuntino* termine che, nonostante il diminutivo, indica un ricchissimo pranzo a base di pietanze tipiche.

Oltre alle attività “programmate” che vanno a scandire l'anno pastorale, i rapporti sociali costituiscono una forma importante di garanzia per fronteggiare anche eventi imprevisti e, potenzialmente, catastrofici. Con il termine *paradura* si definisce l'antica usanza che chiamava i pastori vicini a raccolta per fornire al pastore rimasto senza il proprio gregge una pecora ciascuna affinché al mal capitato fosse data la possibilità di ricominciare. L'importanza di questa pratica ha saputo anche superare i confini dell'isola in occasione del sisma che ha colpito le zone del centro Italia nel 2016. Mille pecore, radunate da alcuni pastori sardi, sono state infatti consegnate ai pastori che, a causa dei danni ai propri ovili, avevano perso il gregge.

Se si deve parlare di solitudine, in riferimento al mestiere del capraro o del pastore, il discorso dovrebbe limitarsi a quelle zone del lavoro dove la solitudine e la gestione autonoma di tempi e spazi concorrono a qualificare il capraro o il pastore stesso. Mario, parlando di sé, ha utilizzato l'espressione «*bette agreste*» (solitario, quasi scontroso).

«in latino *ager* significava propriamente luogo deserto e non delimitato. Dal valore latino in sardo è rimasta questa forte accezione di selvatichezza: col termine *arèsti* si indica, con significative varianti in tutta la Sardegna, tutto ciò che non è domestico, domato se animali, coltivato se vegetale.» (Angioni, 1989: 67)

Egli, nonostante non trascorra lunghi periodi in solitudine, sia per le visite degli amici, sia per il suo ritorno frequente nella sua casa Nuoro, è consapevole che il lavoro che egli svolge è sua esclusiva responsabilità e che esso si svolge in uno spazio che oltre a collocarsi fisicamente fuori dal dominio del “conosciuto” rappresentato dalla *bidda* si trova compreso nell’ordine del “selvatico” all’interno del *sartu*. Avendo scelto di rimanere a Sa Conca, e addirittura di pernottare lì, non percepisce la solitudine come una condizione negativa. Egli sembra a volte preferirla perché lo stare solo significa non essere intralciato durante il suo lavoro. Io stessa ero consapevole dell’elemento di disturbo che in quel momento costituivo per lui, impegnato nel suo lavoro, così come per i suoi animali, chiaramente allarmati da una presenza estranea nei luoghi familiari. L’essere “agreste” è certamente un aggettivo che può descrivere doti caratteriali del tutto particolari, ma anche una più generale associazione tra chi lavora immerso negli elementi naturali e quegli stessi elementi, entrambi compresi nel medesimo paesaggio.

«Ora la vita di Don Sebastiano e di Donna Vincenza non era soltanto la loro, era la grande casa in cui convivevano, erano i figli che la popolavano, la gente che vi andava per mille faccende, era Nuoro intera alla quale essi appartenevano e che ad essi apparteneva, come in una misteriosa comunione.» (Satta, 1999: 59, or. 1979)

6. IL *SOUNDSCAPE*

Ho, fin qui, analizzato alcuni aspetti del paesaggio barbaricino all’interno del quale i caprari e i pastori vivono immersi. Per approfondire la descrizione etnografica in merito a questo paesaggio ritengo sia utile soffermarsi anche sugli aspetti sonori che lo compongono. Pur presentandoli in questo momento dell’elaborato, essi non ricoprono un ruolo di minor

importanza all'interno del paesaggio, anzi costituiscono, nel loro insieme, un discorso che i caprari e i pastori interpretano e a cui sanno rispondere attraverso modalità specifiche.

Mentre si è al bancone della reception del Museo Etnografico di Nuoro si viene accolti, prima ancora che dalle immagini e dalle didascalie nei pannelli della prima sala, dai suoni registrati che riproducono incessantemente campanacci di animali, voci e il rumore degli attrezzi da lavoro. La scelta che si è operata è stata quella di accogliere i visitatori e i turisti raccontando un tratto fondamentale del paesaggio pastorale tramite i suoi elementi sonori più caratteristici. In larga parte i suoni e i rumori che meglio possono concorrere ad arricchire la rappresentazione del paesaggio pastorale sono di tipo “tradizionale”, o meglio, sono quelli che ci si aspetterebbe immaginando, da lontano, un ovile popolato da animali: i campanacci, i belati, lo scalpitare degli zoccoli sul pavimento della mandra, il latte che colpisce la *murghiola* durante la mungitura con un ritmo preciso e quasi meccanico, il fuoco nel camino, le urla della morra giocata dagli amici passati a salutare. Nonostante l'insieme di questi suoni sia davvero una cartina tornasole delle attività che vengono svolte all'interno del caprile e dell'ovile, essi vengono accompagnati da un'intera gamma di suoni che non ho riscontrato né nei libri né nelle sale del museo etnografico. Si tratta dell'insieme di suoni e rumori che, pur non venendo immediatamente in mente quando ci si fermi a immaginare i suoni di un ovile, descrivono invece l'avanzamento tecnologico che ha interessato diverse aziende in tutta l'isola a partire dagli anni '60 (Ortu, 1998,). Con l'arrivo della corrente elettrica anche la radio o la televisione vengono accese e realizzano il sottofondo musicale a diversi momenti all'interno dei luoghi di lavoro, come la mungitura o la trasformazione del latte. Il rumore quasi assordante delle motoseghe elettriche utilizzate per tagliare la legna è un altro abitante del paesaggio sonoro dei luoghi che ho visitato, così come le suonerie dei cellulari sempre accessi, come quelli di tutti. Se questa serie di suoni può essere denominata “antropica” perché realizzata da strumentazione

umana e attivata grazie alle sue azioni, c'è anche un'altra serie di suoni che, pur essendo meno evidenti, entrano a far parte di questo paesaggio e vanno a coordinarsi insieme agli altri. Il cinguettio degli uccelli informa sulle specie animali in volo sopra i luoghi di lavoro, il vento muove le chiome degli alberi e fornisce un'indicazione ulteriore sul prossimo arrivo della pioggia, i cani che abbaiano fungono da allarmi, nel caso qualcuno si avvicini troppo ai confini dell'ovile o del caprile.

Sottolineare la compresenza di questi suoni ambientali non solo contribuisce, a mio avviso, a «“thickening” the ethnographic description» (Henley, 2008: 58), ad arricchirla quindi di senso, ma introduce una delle modalità principali attraverso le quali i caprari si relazionano con l'ambiente in cui si trovano immersi: interpretandone i suoni, che diventano, in questo senso, una sorta di “richiami” a compiere determinate azioni. Quello che più salta, in questo caso all'orecchio, anche del visitatore casuale, è la predominanza, nel paesaggio sonoro, del suono del *ferru*, il campanaccio legato al collo di tutto il gregge o di singoli capi scelti.

L'uso di dotare gli animali di un campanaccio si lega, in primo luogo, all'impossibilità di seguire, per i caprari, costantemente il proprio gregge. Differentemente dalle pecore, infatti, nei caprili che ho visitato le capre escono al mattino dai recinti e si recano autonomamente nelle zone di pascolo seguendo sentieri conosciuti a memoria e ripercorsi giorno dopo giorno. Il capraro non le accompagna se non in momenti particolari, come può essere la stagione dei parti che richiedono una maggior sorveglianza del gregge affinché i capretti non nascano al di fuori del sicuro caprile, in cui non rischiano di essere attaccati dai predatori. L'impossibilità di delimitare in maniera netta la zona di pascolo delle capre, che ricopre parte del versante della montagna dove il caprile si colloca, e la natura impervia dei terreni in cui gli animali scelgono di recarsi, danno luogo « a una elaborazione pressoché invisibile dello spazio che si avvale soprattutto della dimensione sonora e che si combina alla scelta accurata di alcuni punti

significativi per il bestiame: gli spazi del pascolo, dell'abbeverata e del riposo» (Maxia, 2015: 3).

Attraverso il suono, il capraro può sopperire alle mancanze della vista per individuare i propri animali e verificarne lo stato di salute (vedi fig. 19). Dalla cadenza e dal ritmo dei suoni, infatti, si può facilmente distinguere se gli animali stanno riposando o stanno camminando, se lo fanno in maniera tranquilla o in maniera agitata, come se un elemento di disturbo le avesse avvicinate. Sempre al suono dei campanacci viene quindi affidato il compito di delimitare lo spazio dell'intervento umano e di un habitat specifico, quello del caprile (Cfr. Maxia, 2015: 4). Al capraro non è concessa la possibilità di un controllo totale sullo spazio occupato dagli animali quando essi varcano i confini del caprile, ma il suono costituisce un punto di "aggancio" che, come fosse un suo prolungamento, permette una relazione fra capraro e animali anche quando essi risultano impossibili da vedere perché impegnati a brucare tra la vegetazione. In questo modo, il capraro « piuttosto che dominare dall'alto la natura, risulta più semplicemente come uno fra gli agenti di un contesto, contemporaneamente "umanizzato" e "animalizzato"» (Maxia, 2015: 5). La ricerca di uno spazio in cui indagare separatamente la presenza di aspetti "naturali" e "umani" viene quindi disattesa in partenza (Ingold, 2000), frenata dall'impossibilità di scindere questi due mondi e dal riscontrare che essi cooperano e si relazionano continuamente per andare a costituire, nel loro dialogo, il paesaggio pastorale. Inoltre l'accordo realizzato dai vari campanacci può arrivare a costituire un vero e proprio «documento di identità sonora del gregge, mediante cui ogni capraro distingue il proprio bestiame da quello degli altri» (Maxia, 2005: 101). Anche se questa funzione di riconoscimento non è la principale per quanto riguarda i greggi che ho incontrato, che pascolavano soli in un terreno ampio non conteso con greggi vicini, sono emersi altri scopi nell'uso dei campanacci: fra questi, quella che Maxia definisce l'azione "attiva", perché agente sugli animali stessi, di



Figura 19, Una capra (scarsamente visibile per il colore del manto che si confonde con il colore delle rocce) si arrampica su uno dei versanti del monte Irveri, Cala Gonone, fonte: S.L.

aiutare il gregge a rimanere unito favorendo la sua attività gregaria. Osservando con Mario le capre che rientravano al caprile è indubbio come, grazie al suono dei campanacci, gli animali cercassero di uniformare la propria marcia. Assieme a ciò, qualora una capra si fosse fermata, per vari motivi, lontana dalle altre, erano proprio il suono del campanaccio delle altre a richiamarla verso il caprile. Un altro esempio di come il suono dei campanacci contribuisca a far rimanere unito il gregge, anche quando questa funzione risulta andare contro gli interessi del capraro, è costituito dal fatto che durante i primi i giorni nei quali ho potuto assistere alla mungitura all'interno della mandra, ai miei spostamenti seguiva lo spostamento del gregge in attesa di essere munto. Era sufficiente che una delle capre si spostasse, spaventata dalla mia presenza, in maniera brusca perché tutte le altre, ascoltando il campanaccio di quella che suonava in maniera improvvisa, si spaventassero e muovessero tutte insieme con la stessa paura.

Al capraro viene quindi richiesto di *coià su ferru* (sposare il ferro) (Cfr. Maxia, 2005: 101), ovvero di interpretare con cura l'accordo dei vari campanacci, per poter capire posizione e stato di salute del gregge. Una sera mi trovavo con Mario a chiacchierare nella stanza riservata alla trasformazione del latte. Tutto era tranquillo e le capre, tornate dal pascolo poco prima, erano state messe nel recinto antistante la mandra. Senza che riuscissi a coglierne il motivo, Mario ad un tratto è uscito corsa, senza darmi alcuna spiegazione. Io non ero riuscita a cogliere un indizio che invece in lui aveva innescato una grande agitazione. Pur riuscendo a sentire i campanacci del gregge dall'interno della stanza, io ero convinta che esso si trovasse ancora all'interno del recinto. Mario aveva invece percepito che il suono stava provenendo dalla direzione sbagliata, le capre erano infatti riuscite ad uscire in strada e andavano immediatamente fatte rientrare. La grande capacità di ascolto dei caprari, che riescono a percepire il minimo suono che possa far intuire loro la posizione dei propri animali deve accompagnarsi anche alla capacità di emettere suoni che siano precisi e interpretabili dagli

animali. Il mattino delle capre di Mario inizia con i suoi «Oh!», ripetuti uno dopo l'altro finché tutte le capre non si siano recate nella parte della mandra preposta alla mungitura. Tramite i fischi si possono richiamare le capre che si sono sentite pascolare lontane dai confini del caprile, accompagnandoli a grida di vario genere come di vario genere sono i monosillabi pronunciati per far muovere gli animali in specifiche direzioni. I suoni scelti dai caprari e dai pastori erano diversi per ciascuno di essi, e, quando non si trattava di emissioni propriamente vocali, venivano utilizzati delle sorta di “ruggiti” o suoni più particolari come «RRRR».

Questi elementi del *soundscape* appena descritto possono far intuire come anche l'ambiente della montagna possa, attraverso i suoni che lo abitano, “tradire” l'immagine di un ambiente “puro e silenzioso” (Cfr. Turri, 2004), che invece viene popolato dai caprari e dagli animali. Allo stesso tempo nella vita degli allevatori occorrono effettivamente dei momenti di solitudine che, quando non è resa necessaria dalla ormai vicinanza tra caprile e città, né imposta, come nel caso dei servi-pastori, diventa una risorsa attraverso la quale rimarcare quel senso di libertà e di autodeterminazione che un lavoro “ben fatto” (Cfr. Maxia, 2005) in totale autonomia può fornire. In questi momenti alla solitudine del capraro, si aggiunge il silenzio, ma non come assenza di suoni, ma come assenza di discorsi umani, perché come detto in precedenza, il paesaggio può fornire un proprio discorso sonoro con il quale l'allevatore si trova costantemente in dialogo. Infatti « il silenzio non vuol dire annullare il proprio rapporto con il mondo, ma semplicemente viverlo in altro modo» (Turri, 2004: 21). Come avevo già accennato in precedenza, questo silenzio ricopre anche la descrizione dei processi di scelta messi in pratica da caprari e pastori nei vari momenti del loro lavoro. Se dovessi pensare all'attività principale che, fra tutte, ha impegnato la maggior parte del mio periodo sul campo, la individuerei nei momenti di tranquillità in cui, senza parlare, sono rimasta con caprari e pastori in silenzio ad osservare il contesto in cui mi trovavo. Certo sarebbe impossibile non aggiungere che un

naturale imbarazzo, derivato dalla scarsa frequentazione di donne e *istranze* (non sarde) all'interno di caprili e ovili, contribuiva a questi lunghi periodi di silenzio. Al tempo stesso questo silenzio diventava specchio dell'importanza che possono acquisire i fatti, più che le parole, per gli allevatori stessi, che agiscono attraverso gli insegnamenti di una ecologia senziente che non ha bisogno di essere raccontata o spiegata perché è già *embedded* nel paesaggio nel quale essi si trovano, ed è già immagine vivente, e più che sufficiente, del loro lavoro

«gli oggetti privilegiati, spesso addirittura esclusivi, dell'esperienza barbaricina erano (tratti distintivi di) pecore e altri animali, pietre, sentieri, alberi, erbe, persone, parole e non anche e tanto meno prevalentemente quadri e affreschi, sinfonie, leggi scritte, strutture di lingue diverse da quella materna. L'uso concreto che il pastore barbaricino faceva della vista e dell'udito era dunque ben altro che quello che poteva farne la gente delle città della stessa Sardegna. Il sistema di significanti a lui più familiare era fatto di cose più che di parole.» (Pira, 1978: 35)

La mancanza delle descrizioni che *non* sono riuscite a raccogliere denota, dal mio punto di vista, che il dizionario in dote a pastori e caprari venga a comporsi di «oggetti fisici (un catalogo di oggetti) ricorrenti nella sua esperienza e dunque dotati della invarianza necessaria» (Pira, 1978: 35-36). Proprio perché «sviluppare certe routine di azione nel mondo significa allo stesso tempo sviluppare certe modalità di attenzione per il mondo» (Ingold, 2016: 73), il ruolo dato al “fare” già da solo si costituisce come la spia di un processo di interpretazione dell'ambiente e di scelta sull'agire in esso degli allevatori. Un “fare” dato, ovviamente, dalla cultura, e per questo si può aggiungere che «cultural forms would be encoded in the landscape just as, according to the standard semiological approach to linguistic signification, conceptual representations are encoded in the medium of sound» (Ingold, 2000: 21).

7. RAPPRESENTARE IL PAESAGGIO

Possedere un'immagine chiara del paesaggio pastorale e dell'intera isola non è operazione risolvibile attingendo ad una singola disciplina. Per quanto riguarda il primo solo l'insieme di narrazioni, contributi letterari e artistici, assieme ad una necessaria partecipazione alle attività che compongono quello specifico paesaggio, può fornire un'idea della complessità di elementi che concorrono a qualificare un luogo all'interno di quella specifica cultura. L'atto di raccogliere gli aspetti di un paesaggio, e quindi di poter fruire di una sua rappresentazione, è stata un'operazione che, nel corso della storia dell'isola, si è posta al centro degli interessi governativi di chi doveva andare ad amministrare il suo territorio. I governanti Piemontesi per primi si interessarono all'acquisizione di carte geografiche le quali, tuttavia, nel corso del Settecento, furono realizzate grazie al contributo di fonti letterarie volte a sopperire alle mancanze del quadro topografico dell'isola ancora in parte sconosciuto (Cfr. Zedda Macciò, 1998: 27). Poter usufruire di una rappresentazione chiara dello spazio, in quel momento storico, voleva dire avere la possibilità di esercitare un controllo sulle zone, che, solo dopo essere state conosciute, potevano essere governate ed amministrate. Tuttavia, i governanti Piemontesi ricevettero, tramite le geografie d'autore dei secoli precedenti, «una bella, abbondante, quanto inutile cartografia astronomica e letteraria [...] inadeguata alle esigenze del controllo militare e della organizzazione del territorio appena acquisito.» (Zedda Macciò, 1998: 23). La Sardegna doveva entrare a far parte del territorio dello Stato, a partire dalla sua immagine che doveva quindi essere sottoposta «allo studio teorico e progettuale dell'intelligencija governativa, che lavora intorno a un tavolo e con la carta geografica dispiegata» poiché «la visualizzazione dello spazio e la sua rappresentazione costituiscono, allora come oggi, il momento primo del controllo militare, del governo e della organizzazione dello Stato» (Zedda Macciò, 1998: 31). In questa nota storica emerge come la rappresentazione di un territorio possa rivelarsi

fondamentale quando si vogliono perseguire determinati fini. L'occhio della burocrazia e dell'amministrazione, che sorvola dall'alto il territorio e ne fornisce una descrizione dettagliata, finisce tuttavia per realizzare un discorso differente rispetto a chi, quello stesso territorio, lo osserva e lo vive dal suo interno. La differente qualità di queste descrizioni si misura anche nel contributo che, in un paesaggio pastorale, il capraro e il pastore si riconoscono nell'aver plasmato e disegnato in prima persona l'ambiente in cui si trovano¹⁸.

«Nel paesaggio possiamo trovare il riflesso della nostra azione, la misura del nostro vivere ed operare nel *territorio* (inteso questo come lo spazio nel quale operiamo, ci identifichiamo, nel quale abbiamo i nostri legami sociali, i nostri morti, le nostre memorie, i nostri interessi vitali, punto di partenza della nostra conoscenza del mondo)» (Turri, 1998: 15)

Il paesaggio, essendo in grado di creare autoreferenzialità, sa quindi porsi come «interfaccia tra il fare e il vedere quello che si fa, tra il guardare-rappresentare e l'agire, tra l'agire e il ri-guardare» (Turri, 1998: 16). Adottando la metafora scelta da Turri per illustrare questo aspetto del paesaggio, gli agenti all'interno del paesaggio sono paragonabili a degli attori che, in scena, compiono delle azioni che animano il palcoscenico e portano avanti la propria "parte" di cui però rimane una traccia indelebile e di cui potranno godere anche assumendo la parte degli "spettatori": «soltanto in quanto spettatore egli può trovare la misura del suo operare, del suo recitare, del suo essere attore che trasforma e attiva nuovi scenari: cioè il rispecchiamento di sé, la coscienza del proprio agire» (Turri, 1998: 16). Gli iconemi già citati, segni inseriti all'interno «di un sistema organico di segni» (Turri, 1998: 19) costituiscono allora gli elementi da cui partire per effettuare una lettura culturale del paesaggio che sarà in grado di

¹⁸ Un chiaro esempio è costituito dal fatto che nella narrazione dei viaggiatori dell'Ottocento, così come nell'immaginazione dei sardi stessi, la Sardegna sia una terra ricca di boschi che però vengono differentemente considerati dal geografo o dall'economista agrario «che si trova ancora oggi davanti al problema preventivo di definire che cos'è il bosco, per districarsi poi tra le (almeno) quattro misurazioni che ne possediamo: si va dai 437.000 ettari censiti dall'Istat (19,6% della superficie regionale) al 838.000 dell'inventario forestale regionale del 1992 (34,8% della superficie), agli 852.000 di una recente indagine del Corpo Forestale della Regione (35,4%) sino ai 976.000 dell'inventario forestale nazionale del 1985 (40,4%). » (Brigaglia, Manlio, 1998: 81)

manifestare e raccontare le operazioni che hanno coinvolto la società che lo ha realizzato. Come illustrato nei paragrafi precedenti al capraro non è preclusa la possibilità di fermarsi a guardare il paesaggio che gli sta intorno. In questi momenti di pausa e di contemplazione la natura può «erigersi a scenario della cultura» (Turri, 1998: 33). Più volte, osservando i dintorni in compagnia dei caprari, mi sono stati indicati alcuni punti specifici accompagnati dalla loro descrizione come ad esempio: “quello stabile l’ho fatto io, su quella roccia mi sono arrampicato, quella strada la uso per andare lì”.

Il riconoscersi dei caprari all’interno dei paesaggi che abitano è una delle modalità attraverso le quali si può fruire delle rappresentazioni che hanno contribuito a realizzare il paesaggio pastorale oggi caratteristico della Sardegna. Il racconto sull’isola, che è, in parte, l’isola stessa, nel suo farsi paesaggio anche attraverso le narrazioni che ne vengono fornite, è stato realizzato anche attraverso mezzi differenti dal racconto orale. Diversi viaggiatori hanno prodotto accurate descrizioni delle a chiara vocazione pastorale, arricchendo i loro racconti di dettagli fondamentali al comprendere che quanto descritto non si trattava di “puro scenario”, ma esso comprendeva simbologie e tracce del regno umano che avevano contribuito a realizzarlo.

«Eravamo partiti la mattina presto da Cagliari, lungo la strada fra le saline e il mare, e subito, dopo pochi chilometri di pianura, dopo il primo nuraghe, che anche qui, sulla destra, sembra indichi una frontiera temporale, la campagna si stendeva insolita, nel dominante apparire continuo di un rosso di terra o di fiori, tra i verdi biancastri e polverosi dell’erba e delle foglie, tra le siepi fiere dei fichi d’India bianco azzurri e le distese delle rosse euforbie, tra picchi e montagnole coperti di rocce bizzarre e di bizzarra vegetazione, come illusori paesaggi di Bosch, dove in ogni pietra si annida un mostriattolo e in ogni albero un demone di metamorfosi.» (Levi, 1964: 133)

Non solo la letteratura, ma anche le arti visive hanno contribuito a raccontare l’esperienza del paesaggio pastorale nel suo realizzarsi attraverso le modalità di relazione e dialogo tra caprari e pastori con il loro gregge e l’ambiente in cui si trovano inseriti (vedi fig.

20) . La riproduzione, ad esempio, nella forma analogica della fotografia, pur nei limiti insiti nell'obbligo di dover cogliere un numero contenuto di elementi all'interno di una singola immagine, ha sostanzialmente accentuato la teatralizzazione del rapporto con il paesaggio che gli allevatori vivevano, per così dire, "in presa diretta" (Cfr. Turri, 1998: 118-121). Questi nuovi «progetti di paesaggio» (Turri, 1998: 119) messi in campo dagli artisti si incontrano necessariamente con quelli già esistenti e danno luogo a soluzioni narrative inedite, di cui, pur riconoscendone i limiti, si deve tener conto all'interno di un discorso che miri a considerare la totalità delle narrazioni che vanno a costituire un paesaggio, soprattutto, come illustrerò in seguito, quando esso viene coinvolto all'interno di progetti di promozione e tutela del territorio.



Figura 20, Pastori che giocano a Carte, Lisetta Carmi, 1966, Orgosolo. Fonte: *Voci Allegre nel buio*, p. 170.

CAPITOLO 3

LE MODALITÀ DELL'“ABITARE” PRESSO I CAPRARI DELLA BARBAGIA DI NUORO

1. LA PROSPETTIVA DELL'ABITARE

Nel corso del precedente capitolo ho cercato di approfondire alcuni aspetti antropologici insiti nel paesaggio barbaricino avvalendomi del contributo di diversi autori e di riferimenti letterari. Ho inoltre cercato di chiarire come il paesaggio non possa essere etichettato come semplice “spazio” o “natura”, né come proiezione mentale culturalmente costruita di questi, ma debba essere considerato come luogo in cui i significati si trovano intrecciati, *embedded*, tra loro all'interno di uno spazio di relazione e compresenza fra territorio e comunità locali. In questo capitolo vorrei invece concentrarmi sulle modalità attraverso le quali i caprari abitano questi paesaggi. Facendo uso della “prospettiva dell'abitare” formulata da Tim Ingold, e riflettendo sulle implicazioni antropologiche derivate dal concepire le soluzioni abitative messe in atto dai caprari come forme tangibili del loro “abitare” il territorio, intendo sottolineare, nel successivo capitolo, come la relazione tra i caprari e il territorio che abitano si riveli un luogo essenziale di produzione di significati, poi sfruttabili nell'ambito di una politica di salvaguardia, tutela e promozione del territorio.

Il secondo caprile al centro di questa ricerca è quello in cui risiedono le capre dell'azienda Mannalita. L'attività, nata per iniziativa familiare, è diretta da Danilo Farina e sua moglie Daria, affiancati da collaboratrici, e si trova nei pressi del paese di Oliena, sulla strada provinciale che porta a Dorgali. Il caprile è invece gestito da due fratelli, Gianni e Stefano, che da soli governano una cinquantina di animali. Le modalità del pascolo si svolgono in maniera analoga a quella già descritta nel caprile di Mario. Le capre escono al mattino, si recano autonomamente nei sentieri che portano più in alto verso le due vette sovrastanti il caprile, e tornano nel pomeriggio. Anche i due fratelli hanno realizzato un sistema di recinti in grado di

dividere gli animali per funzioni, genere, età e stato di salute. Differentemente da Sa Conca, dove la collocazione sul monte Ortobene rende il caprile di Mario un luogo facilmente accessibile, il caprile di Gianni e Stefano si colloca nel versante Nord del monte Corراسi ed è raggiungibile solo a piedi o in fuoristrada. La pendenza non indifferente del terreno e l'assenza di una strada vera e propria lo rende un luogo decisamente più isolato rispetto a restanti caprili e ovili visitati. Nonostante questo Stefano ha deciso di vivere all'interno di una casa da lui realizzata accanto ai recinti. Durante un rientro all'azienda in fuoristrada con Danilo, che gentilmente si è offerto di accompagnarmi per tutte le seguenti visite al caprile, lui ha definito la vita di Gianni e Stefano come quella di chi si «accontenta di non avere niente» (Dal diario di campo, 27 aprile 2021). Il che può essere senz'altro vero se si pensa all'assenza di comfort forniti dalla piccola abitazione in muratura realizzata da Stefano: mancano infatti l'elettricità e l'acqua corrente. Nonostante questo Stefano ha ribadito più volte nei seguenti incontri quanto apprezzi l'ambiente in cui si trova, per la libertà che il suo mestiere gli fornisce e aggiungendo di preferire una vita semplice in cui la mancanza di alcuni comfort viene pienamente ricompensata dalla soddisfazione derivante dal rapporto continuo con i suoi animali verso i quali dimostra un autentico affetto. Allo stesso tempo Stefano in particolar modo ha descritto quanto sia alto l'impegno fisico richiesto per svolgere non solo il suo lavoro, ma la sua vita, dove le attività quotidiane legate alla raccolta della legna, all'accensione del fuoco, alla cura dei recinti si rivelano tutte impegnative. Per fornirmi una prova di questo impegno durante un incontro ha infatti sottolineato la sua magrezza

Stefano: «i pastori dai caprari li distingui... loro non sono magri. Guarda io e mio fratello come siamo, perché si fatica» (Dal diario di campo, 27 aprile 2021)

Esattamente come il luogo dove i due caprari abitano e lavorano viene modificato dalla loro presenza, il loro essere lì finisce per caratterizzarli, anche fisicamente. Questa

conversazione credo sia un chiaro esempio della metafora messa in opera da Ingold nel tentativo di descrivere il paesaggio come un processo sempre attivo in cui organismi e ambiente dialogano continuamente, e i cui prodotti di questo dialogo si ravvisano nella “forma” che il paesaggio finisce per assumere:

«The concept of landscape, by contrast, puts the emphasis on form, in just the same way that the concept of the body emphasises the form rather than the function of a living creature. If the body is the form in which a creature is present as a being-in-the-world, then the world of its being-in presents itself in the form of the landscape.» (Ingold, 2000: 193)

Da questo chiarimento si può partire per cercare di comprendere l'importanza del concetto di *embodiment* per una prospettiva dell'abitare. Infatti, la forma del paesaggio non può esistere a priori, preparata in anticipo perché qualcuno lo occupi, proprio come le forme corporee non esistono già definite all'interno del corredo genetico, ma vengono influenzate da un'ampia serie di fattori esterni. (Cfr. Ingold, 2000: 203)

Il nostro poter parlare di paesaggio restando “qui”, all'interno dello spazio intersoggettivo della nostra rappresentazione mentale, potrebbe trarre in inganno e indurci a collocarlo *out there*, mentre esso si costituisce come parte di chi lo produce, esattamente come di questi il paesaggio diventa componente: « in a landscape, each component enfolds within its essence the totality of its relations with each and every other. » (Ingold, 2000: 191). Partendo da un lungo excursus storico Ingold analizza come l'antropologia abbia attraversato i diversi momenti in cui la percezione e l'esperienza del mondo circostante è stata differentemente considerata. Vorrei soffermarmi sul dato cruciale dell'”esperienza” come momento primo di contatto e dialogo con l'esterno, e anche per l'importante ruolo che essa ricopre all'interno della disciplina antropologica. Come spero di illustrare chiaramente, non solo la percezione dell'ambiente e la sua esperienza diretta precedono qualsiasi attività volta a modificare quanto

ci circonda, ma, reciprocamente, è il paesaggio stesso a influenzare significativamente le modalità della nostra percezione.

Per Ingold l'esperienza si rivela intrinseca al processo attraverso cui organismi e ambiente vivono e mutano in relazione tra loro. Questo processo non è unidirezionale, dal momento che la formazione di sé comprende anche la formazione di un ambiente specifico per quel "sé", ed entrambi si costituiscono come prodotto finale di un lungo dialogo. (Cfr. Ingold, 2000: 99-100). La natura dell'esperienza come "processo" è stata a lungo non riconosciuta dall'antropologia sociale come dall'antropologia cognitiva, che hanno considerato l'azione e la percezione umana nei termini di uno schema acquisito, differente da cultura a cultura (Cfr. Ingold, 2000: 165). Tuttavia, emersa l'artificialità nel dipingere la conoscenza culturale come un algoritmo di programmi "installato" nella mente, rimarcando una concezione di tipo cartesiano tra corpo che percepisce e mente che processa, si è elaborata una nuova visione all'interno della psicologia ecologica per la quale il fare esperienza di qualcosa tramite la percezione «consists not in the operation of the mind upon the bodily data of sense, but in the intentional movement of the whole being (indissolubly body and mind)» (Ingold, 2000: 166). La maniera con cui percepiamo si adatta alla nostra cultura, ma non perché essa ci fornisca uno "schema concettuale" per organizzare gli stimoli sensoriali, ma perché essa opera all'interno di un *hands-on training*, ovvero fa parte delle nostre abilità pratiche che riguardano il nostro notare e rispondere ai tratti salienti dell'ambiente. (Cfr. Ingold, 2000: 166-167). Non bisogna inoltre pensare a ciò che ci sta intorno come una sorta di natura dai caratteri immutabili. L'ambiente non corrisponde ad una natura statica e *out there* con cui confrontarsi: nel momento in cui lo percepiamo, noi non ci troviamo già immersi al suo interno (Cfr. Ingold, 2000: 168). Se lo sguardo scientifico può essere paragonato ad uno sguardo "etico" sull'ambiente, che ne indaga in maniera distaccata i caratteri, l'ambiente percepito attraverso una risposta selettiva agli

stimoli può essere considerato come frutto di una prospettiva “emica”. (Cfr. Ingold, 2000: 163). È all’interno di una prospettiva emica del paesaggio che si possono cogliere i significati che risiedono al suo interno: «meaning is immanent in the relational contexts of people’s practical engagement with their lived-in environments. » (Ingold, 2000: 163).

Questa relazione attiva all’interno di ambienti *lived-in* è riconducibile al concetto di “abitare”, poiché «la relazione di uomo e spazio non è null’altro che l’abitare pensato nella sua essenza» (Heidegger, 1976: 105, or. 1936). Nel caso specifico di caprari e pastori all’interno di questa relazione entrano a far parte elementi come la morfologia del terreno, le risorse naturali fornite dal terreno e dalla vegetazione, gli agenti atmosferici e, soprattutto, gli animali con i quali interagiscono continuamente: «farmer or herdsman does not make crops or livestock, but rather serves to set up certain conditions of development within which plants and animals take on their particular forms and behavioural dispositions.» (Ingold, 2000: 77). L’enfasi posta sulle modalità attraverso cui la percezione stessa dell’ambiente in cui ci si trova venga influenzata dalla cultura e dall’ambiente stesso ritengo sia un’utile premessa ad un discorso interessato all’”abitare”.

Come già detto, la quasi totalità della superficie dell’isola è, nel significato chiarito nei paragrafi precedenti, abitata. Alla luce di questo bisogna riconsiderare la nozione di “spazio selvaggio” applicata alla Sardegna dal momento che non esiste nell’isola una porzione di territorio che non venga utilizzata (fatta eccezione per le vette più alte e pietrose di alcune montagne) (Cfr. Caltagirone, 1988: 58). Allo stesso modo, circoscrivere una determinata porzione del paesaggio esclusivamente in funzione del suo uso produttivo risulta un’operazione dai caratteri limitati dal momento che « nelle rappresentazioni degli abitanti lo spazio è una sorta di continuum in cui le diverse dimensioni della vita sociale sono strettamente e contemporaneamente correlate» (Caltagirone, 1988: 59). Stefano e Gianni *abitano*, assieme alle

loro capre, il Supramonte, non si limitano a percepirlo come luogo del lavoro e della fatica, ma lo indicano come luogo *scelto* per la vita che volevano condurre, ne conoscono in maniera profonda le dinamiche, hanno elaborato strategie per sopperire alla scarsità delle risorse che quell'ambiente fornisce come strategie per sfruttare al meglio quelle presenti. Anche Stefano, come Mario, mi ha raccontato di aver lavorato diversi anni nel settore dell'edilizia, ma di aver in seguito preferito dedicarsi alla pastorizia caprina, un settore che conosceva e che lo riempie di soddisfazione come non ha mai mancato di farmi notare. Entrambi sono consapevoli di non vivere in un luogo indifferente alla loro presenza, ed entrambi sono in possesso delle conoscenze utili ad interpretare i segnali che l'ambiente, e gli animali con i quali abitano, inviano loro e che loro sono chiamati a gestire per portare avanti le loro attività. Al di là di “prendere dimora”, nel loro caso, “abitare” sta a significare oltre che una presa di coscienza, anche una serie di attività che li mettono in relazione con quanto li circonda.

Sempre nel caso specifico degli allevatori, l'abitare non si riduce all'occupare un edificio denominato “casa”, perché la casa non è l'unico elemento con cui si intrattiene una relazione

«il pastore abita la capanna, la tanca, il terreno del pascolo delimitato da muri. Il verbo “abitare” ha significati e modalità singolari. [...] Il termine *cuile* viene esteso alla capanna vera e propria, alla tanca e al gregge. Si tratta di una unità abitativa proprio in riferimento alla pratica quotidiana dell'abitare un luogo.» (Bandinu, 2006: 16)

2. RECINTARE, COSTRUIRE, CONSERVARE

La prospettiva dell'abitare di Ingold viene definita in opposizione ad un'altra prospettiva, sotto alcuni aspetti opposta, denominata “prospettiva del costruire”. Prendendo le

mosse da un saggio di Martin Heidegger egli chiarisce come il “costruire” non sia un’azione funzionale all’abitare, bensì il contrario. Si chiede, prima ancora di cosa sia un ambiente, quali elementi possano distinguere un ambiente “puro” da uno costruito, e come, per esempio, vadano distinte le costruzioni umane da quelle animali. (Cfr. Ingold, 2000: 174). Dal momento che come Heidegger suggerisce «there must be more to dwelling than the mere fact of occupation» (Ingold, 2000: 185), una prospettiva che consideri l’ambiente soltanto come una realtà consolidata e oggettiva, ricca di risorse materiali da inserire all’interno di un processo culturale di costruzione, deve considerarsi incompleta. Infatti, partendo da tale assunto, si perviene ad una distinzione tra il vero ambiente, dato indipendentemente dai sensi, e la percezione di quell’ambiente, ricostruita nella mente attraverso la sistemazione in schemi cognitivi già dati. Di nuovo, la distinzione tra etico ed emico. (Cfr. Ingold, 2000: 179). Questa è la vera essenza della prospettiva del costruire: «worlds are made before they are lived; or in other words, that acts of dwelling are preceded by acts of worldmaking.» (Ingold, 2000: 179). Anche pensare “la relazione tra uomo e spazio” induce a ritenere che l’uomo si collochi da una parte e lo spazio da un’altra. Al contrario, lo spazio non dovrebbe essere considerato come un oggetto esterno, *out there*: « Non ci sono gli uomini e inoltre spazio; giacché se dico “un uomo” e intendo con il termine quell’ente che è nel modo dell’uomo, e cioè che abita» (Heidegger, 1976: 104, or. 1936). Per superare nuovamente il paradigma cartesiano, bisogna invece considerare l’attività del “costruire” come appartenente al nostro «dwelling in the world, to the way we are » (Ingold, 2000: 185-186). Pertanto le forme che le persone costruiscono nascono all’interno di attività interconnesse con l’ambiente, nella specifica relazione con il contesto del loro essere coinvolte con ciò che sta loro intorno.

Tutti coloro che costruiscono, siano essi uomini o animali, lo fanno in un ambiente già modificato e segnato dai predecessori e quanto andranno a costruire costituirà un «living

organisms» (Ingold, 2000: 186), in quanto arricchito di storie consistenti «in the unfolding of their relations with both human and non-human components of their environments» (Ingold, 2000: 187). È solo perché abitiamo che possiamo costruire, solo nella relazione in cui risiede il nostro abitare si può originare un processo costruttivo volto alla trasformazione degli spazi in luoghi (Cfr. Heidegger, 1976: 106-107, or. 1936). All'interno di questa prospettiva, inoltre, si chiarisce come il processo del “costruire” non possa mai considerarsi concluso, perché esso è intrinsecamente legato all’“abitare” che non si qualifica come un’attività limitata ad un singolo momento (Cfr. Ingold, 2000: 188).

Dal momento che «il costruire è già in se stesso un abitare» (Heidegger, 1976: 97, or. 1936), e l’abitare è un’attività sempre in relazione con l’ambiente circostante, anche l’architettura realizzata da chi costruisce sarà in grado di rispecchiare il sentimento e la percezione umana in merito a ciò che lo circonda (Cfr. Tuan, 1977: 102). La dimora, nella sua forma, nella sua collocazione, nei materiali con cui è realizzata e nel processo della sua produzione costituisce un fenomeno culturale complesso, che varia in funzione delle esigenze che essa deve soddisfare (Cfr. Turri, 1974: 218). Essa però non risponde solo a funzioni di carattere pratico, ma è in grado di veicolare significati molto più ampi (come ad esempio la ricchezza di chi possiede quella casa o la sua professione), dal momento che, come già detto, si va inserire all’interno di una relazione fra comunità locali e paesaggio. Nel caso dei pastori e dei caprari incontrati la differenza tra soluzioni abitative differenti tra il *sartu* e la *bidda* non è più contraddistinta dall’edificio collocato nei pressi del pascolo, realizzato con materiali più effimeri come il legno, in opposizione a quello all’interno del paese in muratura. La rapida sostituzione e scomparsa dei manufatti più antichi a favore di nuovi modelli di consumo e produzione edilizia, combinata al ridotto investimenti in durabilità degli edifici storico-tradizionali (i *pinnetti*, rifugi di pastori e caprari transumanti a forma conica, realizzati con

pietre e rami di ginepro, le scale di ginepro, realizzate dai caprari in prossimità delle pareti rocciose di difficile percorrenza, i muretti a secco, sostituiti dalle più pratiche recinzioni metalliche), sono tra gli elementi più caratteristici dell'architettura popolare della Sardegna (Cfr. Sanna, 1998: 57). I cambiamenti vissuti dall'intero settore produttivo in termini di modernizzazione dei locali di lavoro hanno chiaramente sancito l'impossibilità di continuare a produrre alimenti all'interno dei *pinnetti*, che, come richiederebbe la direttiva CEE, non possono chiaramente:

a) avere pareti e pavimenti di agevole pulizia nelle zone in cui possono presentarsi rischi di sudiciume o infezioni;

b) avere pavimenti costruiti in modo da agevolare il drenaggio dei liquidi e mezzi soddisfacenti per l'evacuazione dei rifiuti;

c) essere muniti di una ventilazione e di una illuminazione adeguata;¹⁹

I *pinnetti* dislocati in ogni zona dell'isola sono oggi meta di curiosi e turisti. Alcuni vengono costantemente restaurati, di altri è possibile scorgere solo la base costituita da pietre essendosi ormai degradata la copertura in legno (vedi fig. 21). Essi costituivano la dimora e il luogo deputato alla produzione del formaggio per caprari e pastori impegnati in pascoli

¹⁹ D.P.R. 1974, 14 gennaio 1997, n. 54.

Regolamento recante attuazione delle direttive 92/46 e 92/47/CEE in materia di produzione e immissione sul mercato di latte e di prodotti a base di latte, Allegato A, Capitolo II



Figura 21, Base di un pinnettu nella località di Talai, Lula, fonte: S.L.

lontani dal proprio paese, nel quale invece risiedevano e disponevano di una casa in cui li aspettava la famiglia.

In virtù di questo suo essere abitato solo per parte dell'anno pastorale esso si costituiva come «abitazione solo nel momento in cui il pastore la completa e ci vive[...] quando il pastore l'abbandona per andare in transumanza diventa tempio sconsecrato: chiunque può entrarvi perché manca una definizione spaziale giuridica stabile. » (Bandinu, 2006: 16) All'opposto del *pinnettu* si trovava la casa in muratura, situata nel paese, che, nel caso dei quartieri storici di Nuoro, si differenziavano, come in alcuni casi si può notare anche oggi, in base al fatto che ad abitarle fossero pastori o contadini:

«Sèuna [...] è un nugolo di casette basse, disposte senz'ordine, [...] il cortile chiuso da un muro a secco come si chiudono le *tanche*, l'apertura verso la strada sbarrata da un tronco messo di traverso, e davanti a questa singolare porta quel capolavoro di arte astratta che è il carro sardo. Il carro sardo diventa un carro quando gli sono aggiogati i buoi, che ora dormono accovacciati sulle stanche gambe lungo la strada, o se vi è spazio, dentro la *cortita*» (Satta, 1999: 37, or. 1979)

«San Pietro non ha colori: ha case già alte che danno su vie strette che non sono più vicoli [...] nelle *cortite*, che sono già corti, non c'è il carro, ma il cavallo, che attende di essere inforcato. [...] le case sono grandi perché servi e padroni vivono insieme» (Satta, 1999: 39-40, or. 1979)

I caprili e gli ovili visitati durante il corso della ricerca presentavano tutti una compresenza tra diversi edifici, e per questo possono essere definiti «siti pastorali complessi essendo costituiti di un'aggregazione di diverse strutture» (Mientjes, 2008: 88). Alcune di queste erano realizzate in muratura, altre sfruttando materiali di recupero o materiali già presenti nella zona del caprile come legno e rocce. Soprattutto, questo secondo gruppo di strutture è stato realizzato con modalità attuate anche in passato, ma ancora in uso non essendo in primo luogo venuta a mancare la conoscenza necessaria a realizzarle assieme alla loro utilità. Per quanto riguarda i locali in muratura, le disposizioni delle direttive europee sono chiare in merito all'ampiezza degli stabili e ai materiali di costruzione, oltre che ai servizi essenziali da garantire.

Inoltre, ho sempre riscontrato la presenza di un locale adibito all'accoglienza degli ospiti, dotato quindi di cucina, sedie e divani. In tutti gli ovili visitati anche le sale destinate alla mungitura e alla trasformazione del latte erano realizzate secondo le regole imposte dalle direttive. Solo nei casi dei caprari, Stefano, Gianni e Mario, nella zona del caprile è presente anche l'abitazione vera e propria dell'allevatore, che risulta invece assente negli altri casi dal momento che i pastori tornano in paese per passare la notte. Nel caso di Stefano egli ha provveduto a realizzare personalmente la propria casa, per quanto riguarda Mario, invece, egli vive all'interno del masso da cui Sa conca prende il nome. Ovviamente il riparo naturale fornito dalla roccia è stato sapientemente sfruttato per poi aggiungervi altri elementi volti a completare il suo ruolo di abitazione. È stato ad esempio scavata una canna fumaria al suo interno per potervi collocare un camino, con vari chiodi si è proceduto a impiantare degli agganci che consentissero di appendervi i cavi per l'illuminazione elettrica e delle mensole, all'ingresso dell'insenatura nella roccia è stata collocata una porta in ferro. Sempre a Sa Conca le forme della roccia sono state rispettate e sfruttate anche nel processo costruttivo degli altri locali, tutti collocati intorno al masso roccioso centrale. Le cucine, il bagno, il deposito dei mangimi e delle attrezzature, le cantine e il locale destinato ad ospitare le operazioni di trasformazioni del latte. Anche in quest'ultimo caso è stato ricavato un camino, su cui sono poi state impiantate delle mensole per far riposare le forme di formaggio durante il processo di stagionatura. Tutti gli ambienti sono stati realizzati attraverso «l'immediata rispondenza dell'organizzazione dello spazio al modulo produttivo, per la stretta integrazione fra abitare e produrre» (Atzeni, 1988: 134). Il grado elevato di questa integrazione è stato definito come necessario da Stefano, la cui permanenza al caprile è funzionale alla buona salute del gregge, che può essere così costantemente controllato e protetto da eventuali pericoli, oltre che all'instaurare una significativa complicità

con gli animali, complicità che si rivela essenziale durante tutte le attività di governo degli animali stessi.

A queste strutture si affiancano e si relazionano i recinti, sia quelli utilizzati per delimitare le zone di pascolo, sia quelli per dividere alcune zone nei pressi dell'ovile o del caprile. Entrambi vengono realizzati, in alcuni casi, con recinzioni metalliche, in altri sfruttando i rami di ginepro, come ho potuto osservare in un caprile situato ai piedi del monte Albo (vedi fig.22). All'interno dei recinti si collocano le coperture sotto le quali le capre e le pecore trovano rifugio durante la notte, realizzate soprattutto sfruttando materiali di recupero (vecchie insegne pubblicitarie, teloni in plastica, lamiere, assi di legno). Questi locali coperti sono chiamati da Stefano e Mario con il nome *mandra*. I recinti, fin dall'inizio, compaiono «nei documenti giudicali come forma concreta di appropriazione dello spazio, con riferimento prevalentemente agrario, alla gestione collettiva dei campo e del pascolo praticata dalla comunità di villaggio» (Sanna, 1988:164). Come già riferito, il cruciale editto delle chiudende imponeva proprio la realizzazione di muretti a secco volti a delimitare i confini di ciascun proprietà. Nell'ambito della ricerca svolta sul campo più evidente, rispetto alla funzione di simbolo dell'avvenuta appropriazione individuale del territorio, era invece quella della suddivisione degli spazi in virtù di un loro specifico ruolo: Mario: «Qui le mungo, lì dormono» (Dal diario di campo, 20 aprile 2021)

Stefano: «Là ci metto i becchi, invece quelle altre capre stanno lì perché sono di un gregge diverso e le tengo separate» (Dal diario di campo, 26 maggio 2021)

Nell'importanza attribuita alla recinzione, nel suo delimitare il territorio, indicarne un uso specifico, e consentire anche agli animali di rispondere con particolari atteggiamenti al recinto nel quale si trovano, il recinto «può persino fare a meno dell'edificio senza cessare di



Figura 22, Caprile realizzato con pali di legno alle pendici del monte Albo, Lula, fonte: S.L.

essere una forma di architettura, un modo di abitare il territorio» (Sanna, 1988: 165). Affinché il recinto costruito possa svolgere al meglio la sua funzione, le scelte che precedono e accompagnano la sua costruzione dovranno tener conto della durezza e della conformazione del terreno. Come ho osservato durante la sostituzione di una parte del recinto dell'erbaio di Antonio, un pastore di Nuoro, anche un'attività apparentemente semplice come conficcare un palo nel terreno, deve essere valutata attentamente. Egli ha innanzitutto sondato con le mani e con i piedi la qualità della terra, per prevedere se il recinto ultimato sarebbe stato abbastanza solido per resistere ai tentativi dei predatori, o degli stessi animali al suo interno, di danneggiarlo. Inoltre, la leggera pendenza del terreno andava in quel caso inserita interno delle variabili da considerare, dal momento che l'acqua, scorrendo verso il basso, avrebbe potuto costituire un ulteriore elemento di usura della struttura. Le recinzioni, soprattutto quando delimitano il pascolo e non semplicemente una specifica zona del caprile, vanno costantemente curate per limitarne l'usura, e sostituite nel caso risultino danneggiate. Esse proteggono infatti gli animali da eventuali predatori ed elementi di disturbo (cinghiali, volpi, mufloni nel caso del Supramonte), e non è raro imbattersi in cartelli apposti sulle recinzioni che invitano a non scavalcarle, proprio per evitare che esse smettano di svolgere il proprio ruolo di difesa e custodia degli animali.

All'interno della *mandra* era presente, in entrambi i caprili, l'*aile* o *edile*, ovvero una stanza interna o adiacente alla mandra principale, a cui si collega con dei piccoli cancelli interni (vedi fig.23) dove vengono collocati i capretti appena nati fino al termine della fase di allattamento. Essi vengono separati dalle madri che continuano a recarsi al pascolo, per proteggerli da eventuali predatori, e sono ricongiunti per la poppata dal capraro, che associa ogni figlio alla propria madre. Nella costruzione dell'*aile* risiede tutta l'abilità del capraro in



Figura 23, Ingressi dei recinti per i capretti all'interno della mandra di Gianni e Stefano, monte Corراسi. Il riflesso della luce blu/verde è sata dal telone di plastica che compone parte della copertura realizzata all'interno della mandra principale, fonte: S.L.

materia di edilizia. La struttura deve essere infatti solida, impermeabile e isolante, oltre che resistente all'eventuale attacco di predatori.

3. LA TEMPORALITÀ DEL PAESAGGIO

«La casa del contadino odorava di pane e formaggio, cioè del suo cibo quotidiano, ed era un odore rustico, buono, lo stesso odore della vanga, della zappa, della bisaccia appesa alla parete, anche del gatto che dormiva davanti al focolare spento. Tutte cose vive, di una vita ogni volta nuova per lei [...]l'orto è lo spartito musicale del contadino, che lo crea giorno per giorno, seguendo l'ispirazione, aprendo i lunghi solchi dove scorre l'acqua che egli governa secondo sapienza. [...] è un lavoro antico, il primo esperimento di acquedotto forse che l'uomo abbia fatto: ma il contadino non sa che è antico, perché il tempo non ha passato né futuro, si è sempre fatto così» (Satta, 1999: 53, or. 1979)

Dopo aver chiarito le implicazioni antropologiche insite all'interno del concetto di "abitare", termine che definisce le modalità attraverso cui l'uomo si lega indissolubilmente al luogo che occupa, e che a sua volta risponde alla presenza umana, vorrei ora concentrarmi sui segni, visibili nel paesaggio, che il processo dell'abitare imprime. L'individuazione di questi elementi concorre a fornire una lettura del paesaggio che tenga conto anche e soprattutto della sua dimensione temporale.

Per cogliere e definire il processo attraverso il quale giungere a poter considerare la temporalità in quanto aspetto significativo nella lettura di un paesaggio, farò nuovamente uso di un concetto formulato da Tim Ingold, quello di *taskscape*. A questo proposito intendo partire dai criteri di valutazione dei terreni messi in atto dai pastori e dai caprari al momento di esprimere un giudizio sul loro valore. Affinché un pascolo possa essere considerato, in virtù delle sue caratteristiche, un "buon" pascolo, esso viene sottoposto ad un articolato processo di verifica che ne considera diversi elementi tra i quali: la lontananza rispetto al paese o

all'ovile/caprile, la disponibilità di acqua, l'esposizione al sole, la pendenza, la presenza o meno di abbeveratoi e altre strutture (Cfr. Angioni, 1989: 74-75). L'attribuzione di valore viene data al territorio in base all'*uso* che si intende farne, e alle attività che serviranno a sopperire alle mancanze già insite nel territorio che può, sotto alcuni aspetti, non rispondere a tutte le esigenze dell'allevatore (basti pensare ai pascoli di Gianni e Stefano dove la mancanza d'acqua impone loro un'incredibile mole di lavoro affinché i loro animali possano abbeverarsi giornalmente). Dal momento che al dato morfologico del terreno viene attribuito uno specifico significato tramite una scelta di tipo culturale, un territorio pensato in virtù delle sue caratteristiche, che acquistano un valore operativo per l'allevatore, diventa un paesaggio. All'interno di questo paesaggio il "lavoro", si lega necessariamente al "valore" attribuito al pascolo, dal momento che il valore di quest'ultimo deriverà dal lavoro necessario a adattarlo alle esigenze degli animali e dell'allevatore. Parlando di lavoro, Ingold utilizza il termine *task* che egli definisce come «practical operation, carried out by a skilled agent in an environment, as part of his or her normal business of life» (Ingold, 2000: 195). L'insieme di queste attività, tra loro interconnesse e al tempo stesso svolte in relazione all'ambiente, quindi abitando l'ambiente in cui si opera, producono un *taskscape*. Introducendo il concetto *taskscape*, nel quale si trovano comprese le attività passate e presenti che hanno generato e continuano, in un processo sempre aperto, a generare il paesaggio, quest'ultimo si può allora considerare «the taskscape in its embodied form» (Ingold, 2000: 198). Arrivando al punto, le attività che insieme compongono il paesaggio riescono a rimanere iscritte, testimoniando i gesti e le azioni che hanno dato loro luogo, almeno per il tempo necessario a riconoscerli: gli animali portati al pascolo lasciano le tracce del proprio passaggio sul terreno calpestato e privato di parte del suo manto vegetale, il loro spostarsi traccia delle linee sulla superficie dei pascoli, il taglio della legna sfruttata per realizzare i recinti imprime dei segni all'interno del bosco.

Bisogna tuttavia ricordare che il paesaggio non è un atto di iscrizione, ma di incorporazione. Gli esseri umani non trascrivono i propri movimenti in un mondo preesistente, le storie raccontate da quei movimenti sono intrecciate sulla superficie stessa (Cfr. Ingold, 2000: 198). Inoltre, dal momento che le attività comprese nel *taskscape* sono potenzialmente infinite, il paesaggio non può mai considerarsi completo. Non si tratta quindi di distinguere, come si chiedeva all'inizio, tra ciò che è costruito e cosa non lo è: il paesaggio è sempre in costruzione perché sempre all'opera sono le attività che lo realizzano (Cfr. Ingold, 2000: 199).

Se si guarda al paesaggio presentando attenzione al *taskscape* di cui è manifestazione, non c'è luogo in Barbagia, come nel resto della Sardegna, che appaia del tutto privo del segno umano, dove anche le attività all'apparenza meno invasive sono state comunque in grado di marcare e disegnare l'aspetto del territorio: «visti in trasparenza tutti questi segni compongono il tessuto della storia umana» (Turri, 1974: 17). Pur testimoniando attività svolte nel passato, queste tracce non devono però essere considerate simili a delle “capsule del tempo” in grado di restituirci, in forma più o meno intatta, elementi di un paesaggio antico e ormai visibile solo nelle tracce rimaste. La Conca dove Mario vive è stata, probabilmente, utilizzata come rifugio dai primi abitanti di Nuoro, fin dal periodo pre-nuragico. Tramite il lavoro dei suoi nonni e dei suoi genitori Mario ha ricevuto in eredità un luogo in cui gli elementi più antichi dialogano con quelli recenti (vedi fig.24). Un dialogo che continua nel momento in cui Mario e la sua famiglia

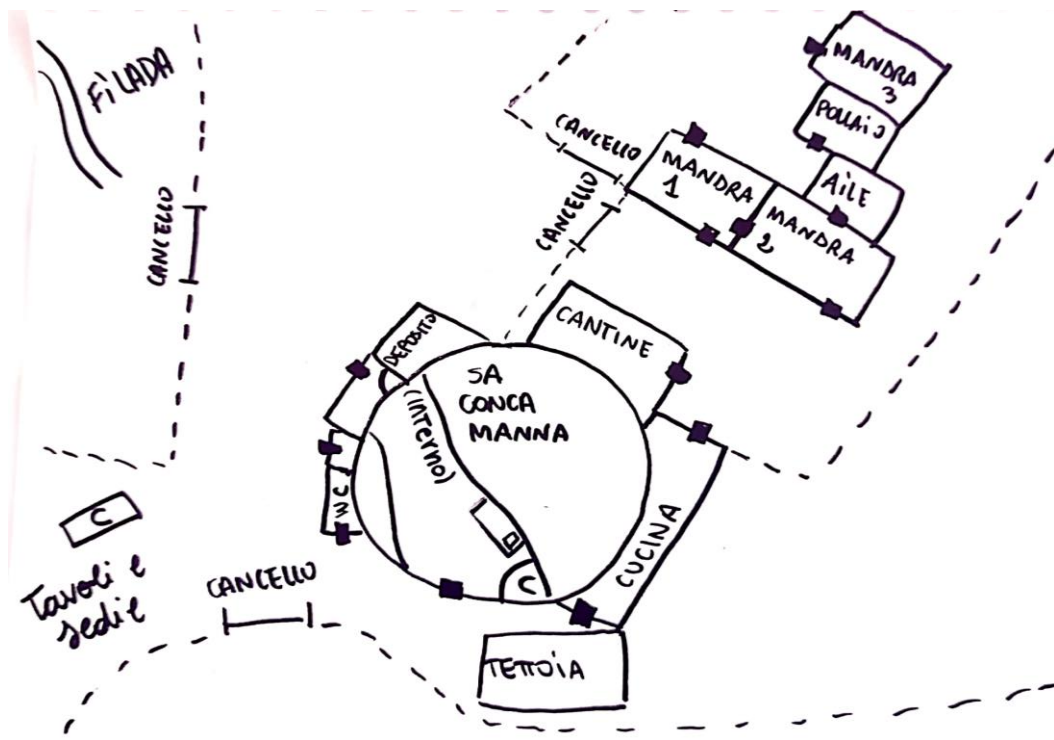
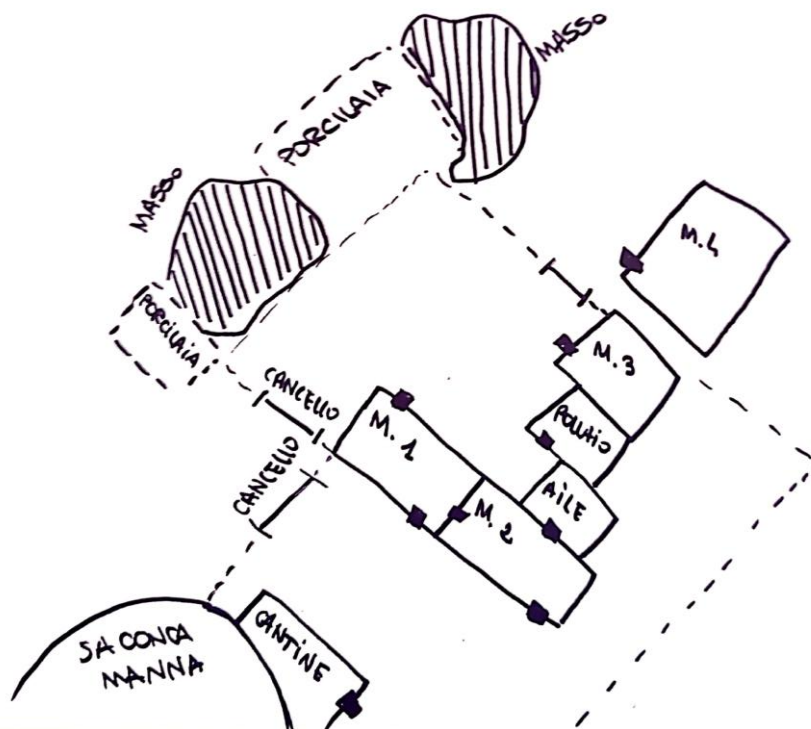


Figura 24, Schizzi della pianta di Sa Conca con la disposizione dei recinti, della mandre, delle porcilaie e degli altri locali rispetto al masso centrale e agli altri massi presenti. Con la lettera "C" vengono indicati i camini. Con i quadrati neri le porte e i cancelli interni, fonte: S.L.



ampliano o modificano i locali adiacenti al masso roccioso. A Sa Conca è possibile osservare i diversi momenti della storia del masso centrale attorno al quale si svolgono, e si sono in passato svolte, le attività principali dei suoi abitanti, il tutto senza «having to break through any chronological barrier that might be supposed to separate each present from the next in line» (Ingold, 2000: 196). Il paesaggio, essendo un processo sempre attivo che mette in relazione l'essere umano con il proprio ambiente, risulta sempre in equilibrio tra i suoi diversi momenti poiché al suo interno «ogni modificazione si integra così in un nuovo equilibrio, si colloca come fattore incancellabile e indirettamente operante rispetto a tutti i successivi equilibri» (Turri, 1974: 97). Il passare del tempo al suo interno segue diversi ritmi, alcuni scanditi da grandi eventi che portano con sé modificazioni improvvise e significative (gli incendi, le frane), altri legati alla quotidianità e alla stagionalità del paesaggio stesso (Cfr. Turri, 1974: 79). Alcuni elementi permangono, inseriti volta per volta nel nuovo equilibrio, e resistono al passare del tempo, come nel caso dei muretti a secco, possono anche non cedere alla propria funzione originaria che permane anche in tempi recenti. Nel caso di Pietro, un allevatore incontrato a Posada, i muretti a secco collocati intorno alla sua azienda sono stati tutti conservati perché da lui ritenuti il miglior strumento per impedire ai propri animali di sconfinare nei terreni vicini.

La permanenza di alcuni segni all'interno del paesaggio e il loro rientrare all'interno dell'equilibrio che, momento per momento, chi abita quel paesaggio riesce a realizzare con i propri luoghi, può chiamare in causa un'altra disciplina, più interessata agli aspetti materiali prodotti da culture del passato, ma le cui scelte risuonano ancora all'interno dei paesaggi odierni: l'archeologia. La mancanza di ricerche archeologiche sul pastoralismo si legherebbe, secondo il parere di Antoon Coornelis Mientjes alla «mancanza di comprensione degli esiti di differenti pratiche nell'uso rurale della terra» per «l'opinione assai diffusa in archeologia che le comunità pastorali siano per lo più caratterizzate da una cultura materiale" povera" [...] in

combinazione con modelli non stabili, cioè mobili, di abitazione e di uso della terra » (Mientjes, 2008: 19). Eppure la Sardegna è stata riccamente studiata dalla disciplina archeologica, soprattutto nelle sue manifestazioni più evidenti, come quelle risalenti al periodo nuragico. Come anche Le Lannou notava, in merito ai nuraghi, che essi si presentavano come siti di popolamento a testimonianza del passato, ma perfettamente integrati nel paesaggio contemporaneo (Cfr. Le Lannou, 1974: 86). Non solo i nuraghi e i muretti a secco, ma molteplici sono i segni di interesse archeologico che vengono coinvolti all'interno di pratiche odierne attraverso le quali la dimensione temporale del paesaggio si esprime in maniera chiara e visibile. Sa Conca stessa è frutto del riadattamento di un antico ovile presente sul monte Ortobene, simile alle *concas e' passibile* poco lontane. Facendo riferimento alle *concas* collocate sul monte è possibile inoltre ricostruire storie di vita degli antichi proprietari e gli usi, e ancora oggi «la fruizione rurale della montagna si manifesta attraverso i lasciti antropici: alle *concas* già accennate si aggiungono le murature a secco che delimitavano le carraie, oppure i terrapieni dei terrazzamenti coltivati e delle aie carbonili» (Brotzu, Ruiu, et al., 2021: 22).

La vita umana è un processo che include, da una parte, il passaggio del tempo, esattamente come, dall'altra, lo richiede la produzione del paesaggio in cui le persone hanno vissuto: «time and landscape, then, are to my mind the essential points of topical contact between archaeology and anthropology» (Ingold, 2000: 189). Questa riflessione intende nuovamente eliminare la dicotomia tra l'idea di un paesaggio naturale, neutro, e un paesaggio culturale, considerato come un particolare ordine cognitivo e simbolico dato allo spazio, a favore di una “prospettiva dell'abitare”. All'interno di questa prospettiva il paesaggio può essere considerato come « an enduring record of – and testimony to – the lives and works of past generations who have dwelt within it, and in so doing, have left there something of themselves» (Ingold, 2000: 189). Anche se le persone da interrogare non ci sono più e

rimangono solo tracce lasciate dal loro precedente abitare, l'archeologia stessa è una modalità di abitare il territorio e di renderlo paesaggio. (Cfr. Ingold, 2000: 189). Tanto per l'archeologo, quanto per l'abitante, il paesaggio è una storia da cogliere attraverso i segni disseminati nel paesaggio (Cfr. Ingold, 2000: 189). L'attribuzione di uno specifico ed importante ruolo agli oggetti o alle costruzioni, in grado di far risiedere in loro «a chronicle of life and dwelling» (Ingold, 2000: 189), è fatto risaltare anche in un toccante passaggio del romanzo di Satta, in cui Donna Vincenza, custodisce con cura i fiammiferi usati da suo figlio

«ella sapeva, nella sua ignoranza, quel che Don Sebastiano, con tutti i suoi studi non avrebbe capito: e cioè che dietro quelle cose morte c'era una vita immensa, uno sconfinato mondo d'amore, assai più che dietro i giocattoli, se mai in casa di Don Sebastiano si fosse potuto concepire un giocattolo. C'era l'idea di una terra, della terra per noi arida e avara, piena di doni meravigliosi; c'era la fantasia del gratuito» (Satta, 1999: 93, or. 1979)

Dopo aver tentato di chiarire il complesso concetto di *taskscape* in quanto atto generativo del paesaggio, vorrei riflettere sulle implicazioni che questa prospettiva può portare all'interno di un discorso relativo al paesaggio pastorale. Una volta adottata una prospettiva ecologica, si ritiene che tutte le relazioni che intercorrono tra organismi ed ambiente, e le attività di questi organismi, realizzino un unico campo di azione. Il mondo stesso può così essere considerato un organismo in cui i movimenti dell'essere umano, così come quelli di altra natura, possono essere considerati parti o aspetti del suo processo di vita: «our actions do not transform the world, they are part and parcel of the world's transforming itself. And that is just another way of saying that they belong to time» (Ingold, 2000: 201). In questo modo il paesaggio può essere considerato «a total movement of becoming which builds itself into the forms we see» (Ingold, 2000: 200). Da questa totalità non possono essere esclusi i movimenti e le azioni di ciò che non riteniamo un "essere vivente". Esistono infatti altri tipi di ritmi, come il ciclo delle stagioni o i fenomeni atmosferici, che entrano a far parte della dimensione temporale del

paesaggio e influenzano le attività degli allevatori. Lo stesso “anno pastorale” segue dei ritmi specifici, in particolare legati alla vita degli animali e alle varie fasi di produzione, e viene scandito da momenti come i parti, lo svezzamento, la macellazione, la riproduzione, la tosatura e così via. Anche nei nomi dei mesi dell’anno si può individuare l’importanza delle attività agro-pastorali, anche per chi non direttamente coinvolto in questo tipo di attività: il nome di settembre è *capidanni*, ad indicare il mese di rinnovo dei contratti per l’uso della terra. Le stagioni che richiedono un carico di lavoro maggiore, l’inverno e la primavera (per i parti di fine novembre e di fine marzo), sono attese con ansia dai caprari incontrati, perché assieme alla fatica è in arrivo anche il momento di massima produzione che li chiamerà a trascorrere buona parte della giornata all’ovile o al caprile. Oltre a dover gestire i ritmi di vita degli animali, agli allevatori spetta anche il compito di rispettare i ritmi del meteo, sfruttando le proprie conoscenze in merito agli agenti atmosferici, per modificare le proprie attività lavorative. La durata della giornata lavorativa viene quindi sensibilmente influenzata da elementi esterni alla volontà del singolo allevatore, che però il capraro non percepisce come obblighi. Come sottolineato nel precedente capitolo, l’altissimo valore attribuito dagli allevatori incontrati alla possibilità di gestione autonoma del lavoro si riferisce solo alle decisioni prese da altre persone. Quando le decisioni, se di decisioni si può parlare, vengono prese dalle condizioni atmosferiche, o dagli animali, esse non vanno ad inficiare il senso di libertà che gli allevatori sentono di poter trarre dal proprio mestiere.

4. IL RAPPORTO TRA ALLEVATORI E ANIMALI

«Ora lo sai come sono fatto io. Te ne sei accorto di come vivo in questo posto? Non sono mie le capre, sono io delle capre. Sono gli alberi e le pietre i miei proprietari. Ecco.» (Gusai, 2021: 161)

Cercare di approfondire, come meriterebbe, il discorso relativo al rapporto tra animale e uomo, richiederebbe lunghe pagine di discussione, il cui principio potrebbe individuarsi nel quesito volto ad individuare un confine tra l'“umanità” e l'“animalità”. Non potendo intraprendere questa strada vorrei almeno, sfruttando le riflessioni di alcuni autori, e le dichiarazioni raccolte sul campo, presentare alcuni aspetti di questo rapporto, che, come cercherò di illustrare, non può ridursi alla semplice sussistenza. A questo argomento dovrò necessariamente anteporre una premessa in cui chiarirò le principali differenze notate durante la ricerca sul campo tra pastori e caprari. L'importanza attribuita a queste differenze dagli stessi allevatori viene da loro motivata in riferimento alle diverse pratiche che gli allevatori devono mettere in pratica nel momento a seconda del tipo di animale di cui si occupano. Infine, per sottolineare come l'allevamento sia una modalità attraverso la quale gli allevatori abitano all'interno di quei sistemi complessi che ho definito i paesaggi pastorali, parlerò di come il rapporto con gli animali non domesticati, ma comunque compresi nel paesaggio pastorale, diventi la spia di un intenso rapporto tra gli allevatori e i loro luoghi.

Se l'attività lavorativa si costituisce come un processo di «ricambio organico tra uomo e natura, che in quanto tale realizza l'unità tra uomo e natura» nel lavoro dell'allevatore questa unità riesce a risaltare in maniera evidente (Angioni, 1980: 7). Il legame di dipendenza reciproca tra animali e allevatore, più di ogni altro, costituisce il principale elemento attraverso cui procedere alla formulazione del concetto di “pastorizia” (Cfr. Mientjes, 2008). La pastorizia ovina è stata quella maggiormente affrontata nel corso degli studi antropologici che si sono concentrati su questo settore trainante per l'economia dell'isola. All'interno di questi studi è

stato fatto risaltare non solo l'apparato di conoscenze messe in pratica all'interno dell'ergologia dei pastori, ma anche il mutamento che ha accompagnato questo ambito da un punto di vista economico e sociale (Cfr. Angioni, 1989, Mannia, 2014, Bandinu, 2006, Di Felice, 2011). Il crescente numero di capi allevati, accompagnato ad una riduzione del numero di aziende per via della nascita dell'oggi più diffuso modello di azienda, costituisce il terreno su cui oggi si fondano le differenze che rendono la pastorizia ovina un mondo, sotto alcuni aspetti, completamente diverso rispetto a ciò che era all'inizio del XIX secolo. L'avvento delle nuove tecnologie e dei nuovi strumenti utilizzati oggi dai pastori hanno modificato molteplici aspetti del loro lavoro, a partire dalla durata della giornata lavorativa, passando per il rapporto da instaurare con gli animali per finire con le pratiche di trasformazione del latte. Solo Elio Piras, il pastore incontrato a Lula, continua a trasformare autonomamente il latte nel suo caseificio, gli altri pastori incontrati a Bitti e a Nuoro lo raccolgono per poi versarlo ai caseifici, delegando a terzi la trasformazione e la distribuzione del prodotto finito. L'allungamento della filiera ha avuto significative ripercussioni sull'intero settore, alcune positive, altre pesantemente negative, tanto da portare a vere e proprie "rivolte del latte" come accaduto nel 2019 (InfoAut, 2019, Piztalis e Zerilli, 2013, 2019). Senza soffermarmi sul peso di questi avvenimenti, che meriterebbero, per il loro ruolo, una ricerca loro interamente dedicata, vorrei soffermarmi invece sugli aspetti del lavoro che sono risultati più evidenti nel corso della mia ricerca.

Negli ovili di Salvatore e Giuseppe, rispettivamente a Buddusò e a Bitti, il numero degli animali si aggira intorno ai 500 capi. L'alto numero di animali da governare non consente ai due giovani di instaurare un rapporto con ogni singola pecora, a cui non viene attribuito un nome e che non vengono distinte dai propri pastori. La mungitura viene effettuata per mezzo di mungitrici meccaniche, sia fisse, quindi collocate in uno stabile dedicato, che mobili. La cura delle mungitrici richiede agli allevatori di possedere nozioni di meccanica che possono aiutarli

nelle operazioni di manutenzione ordinaria, al fine di non rallentare il processo, che, pur essendo effettuato con l'aiuto della suddetta tecnologica, richiede comunque diverso tempo per essere svolto, anche per via del fatto che le pecore non collaborano in maniera del tutto attiva e vanno spinte ad avvicinarsi alla mungitrice anche attirandole con il mangime. Gli spazi in cui far pascolare gli animali devono essere necessariamente ampi, e quando essi scarseggiano bisogna sopperire alla loro mancanza con i mangimi, il cui costo pesa in maniera decisiva sul bilancio delle aziende. Per via delle preferenze alimentari della pecora il terreno ideale dovrebbe essere pianeggiante e fornire erba a sufficienza, ma quando questo non accade si ricorre alla creazione di erbai, dove vengono seminate varie specie adatte alla dieta degli animali. I pastori che ho incontrato sorvegliano quasi costantemente il proprio gregge e lo guidano nelle zone di pascolo, avvalendosi dell'aiuto dei cani. Dover controllare e spostare il gran numero di animali richiede che i pastori vengano impegnati per buon parte della loro giornata.

La pastorizia caprina non è stata ancora influenzata dalle forme di modernizzazione che caratterizzano oggi quella ovina. Nei contesti che ho visitato tutte le operazioni vengono svolte senza l'ausilio di particolari mezzi, se non del fuoristrada, per raggiungere la zona del caprile di Stefano o quella utilizzata da Mario per recarsi a recuperare delle frasche da portare alle capre non uscite a pascolare. Dal momento che il numero di capi è ben più contenuto rispetto ai casi precedenti tutte le capre vengono distinte e hanno il proprio nome. Questo viene assegnato all'animale sulla base di caratteristiche fisiche (*ghiaccio*, capra bianca, *corrisparta*, capra con le corna divaricate), comportamentali (*bandulera* "bandita", nome assegnato da Mario a una capra non tornata al caprile per diverso tempo), o sfruttando semplici vezzeggiativi (*caramella*, *patatina*) (Cfr. Maxia, 2005, Angioni, 1989). Differentemente dalle pecore, le capre che vengono munte a mano dai due caprari, si dispongono autonomamente di fronte a loro e attendono la mungitura senza che ci sia bisogno di particolari operazioni per farle avvicinare,

se non richiamarle con il loro nome che esse riconoscono. Per quanto riguarda il pascolo, le capre preferiscono le zone boschive, collocate in montagna o in alta collina, e si cibano di una più vasta gamma di specie vegetali che, oltre all'erba, comprende soprattutto specie arbustive ed arboree. Una dieta così varia consente ai caprari di evitare di entrare in competizioni con altri allevatori e agricoltori per i territori collocati in pianura, che possono così far pascolare i propri animali nello spazio loro necessario senza particolari problemi. Tutti gli allevatori hanno indicato il movimento al pascolo e una buona alimentazione come elementi essenziali la cui assenza può andare a ledere la produzione del latte. Mentre Stefano consegna il latte al caseificio dell'azienda Mannalita, Mario lo trasforma autonomamente, servendosi di strumenti in uso anche in passato ma che hanno conservato la loro efficienza. Le capre di entrambi gli allevatori si recano autonomamente al pascolo e fanno ritorno a fine giornata. Anche se il capraro non le controlla, i cani pastore le seguono e sostituiscono, durante il periodo nel quale si trovano fuori dal caprile, la figura dell'allevatore. Con i cani pastore tanto per i caprari, quanto per i pastori, si instaura un legame che risulta cruciale per la sopravvivenza del gregge. In momenti di pericolo è infatti il cane a proteggere gli animali e a ricondurli verso il caprile. Antonio, un pastore di Nuoro, ha elogiato a lungo uno dei suoi cani, raccontandomi che più volte l'animale è tornato all'ovile sporco di sangue dopo aver ucciso delle volpi che si erano avvicinate

Antonio: «*(rivolgendosi al cane)* è vero che sei tornata tutta sporca? Eh? Già lo so che sei brava» (Dal diario di campo, 17 aprile 2021)

L'essermi soffermata su alcune delle differenze che vanno a distinguere il lavoro del capraro da quello del pastore è un'operazione necessaria al fine di spiegare come il rapporto con il gregge venga realizzato attraverso modalità differenti e che questo, soprattutto, implichi un rapporto profondamente diverso con il paesaggio per ciascuna delle due figure. La diversa

natura della pecora rispetto alla capra, la prima più gregaria e meno attiva, la seconda capace anche di muoversi sola e dall'indole vivace, richiede che con le due tipologie di animali si instauri un legame differente. Nelle situazioni osservate il pastore non ha bisogno di instaurare un legame emotivamente forte con la pecora, dal momento che essa si lascia toccare e comandare senza particolari scontri. Differentemente i caprari hanno bisogno di conquistare la fiducia dei propri animali per far sì che essi tornino autonomamente al caprile dopo aver concluso il pascolo, e si lascino mungere senza opporre resistenza, non disponendo di rastrelliere dove bloccarle, in dotazione invece ai pastori:

Mario: «Io non le posso trattare male vedi... se le tratto male non mi tornano» (Dal diario di campo, 3 giugno 2021)

L'addomesticamento, in particolare delle capre, quando è inteso come «“tecnica culturale”, rivela come il binomio natura-cultura non rappresenti un'opposizione ma si esprima secondo dinamiche sistemiche e funzionali in cui si combinano attività umane e ad animali» (Maxia, 2005: 101). Tale combinazione suggerisce di non poter considerare la domesticazione «as an intervention on nature» (Ingold, 2000: 63), nel cui processo l'uomo riesce ad astrarsi dalla natura, ponendosi al di sopra di questa per ordinarla e governarla a suo piacimento. Tutta la storia del rapporto con gli animali si basa sulla narrativa della domesticazione come atto principale e costitutivo del loro rapporto (Cfr. Ingold, 2000: 61), ma le caratteristiche di questa domesticazioni vanno analizzate per poter parlare delle modalità attraverso le quali gli allevatori riescono a dialogare con l'ambiente e al tempo stesso con i loro animali. Considerare la domesticazione come un'operazione effettuata dall'alto verso il basso, da un "essere" più intelligente e capace su un altro, impossibilitato a sfuggire dalle dinamiche di questa domesticazione, colloca l'essere umano in una esistenza "a metà": «half-in nature and half-out, both as organisms with bodies and as persons with minds» (Ingold, 2000: 63). Facendo questo

si implica anche che l'ambiente e gli animali costituiscano una passiva risorsa pronta ad essere sfruttata da qualcuno in grado di farlo. L'ambiente è invece vivo e abitato da "forze" che vanno mantenute in equilibrio affinché il rapporto con esse continui ad essere positivo, anche per le persone che da queste dipendono: «this means treating the country, the animals and plants that dwell in it, with due consideration and respect » (Ingold, 2000: 67). Come più volte mi è stato ribadito nel corso della ricerca da Mario e da Stefano gli animali sono dotati di un potere decisionale, che in quanto tale va rispettato. La dimostrazione di questo rispetto passa attraverso il garantire loro una vita degna, evitando ogni sorta di maltrattamenti inutili

Stefano: «Loro quando pascolano stanno da sole e vanno... loro lo sanno dove devono andare» (Dal diario di campo, 7 maggio 2021)

Mario: «Gli animali li devi trattare bene. Se non sono grassi e non li tratti bene piuttosto ammazzali. Ammazzali se li devi trattare male» (Dal diario di campo, 10 aprile 2021)

L'importanza di "trattare bene gli animali" è stato un tema spesso discusso con i caprari, che mi riportavano scherzosamente il parere di chi, contrario agli allevamenti di ciascun genere, li definirebbe dei cattivi padroni per i loro animali. La principale accusa loro mossa è il fatto che il rapporto con ciascun animale, per quanto idillico possa sembrare, si conclude con la morte e la macellazione. Tutti gli allevatori hanno però rimarcato quanto la morte di un animale non venga affrontata a cuor leggero, come un piacevole passatempo, ma rientri semplicemente in una delle attività che come le altre vanno svolte. L'attenzione viene posta principalmente sulla "buona vita" offerta al gregge (vedi fig. 25), che alla morte dei capi singoli, che è comunque un'attività funzionale alla sopravvivenza di tutti gli altri.



Figura 25, Stefano abbraccia le sue capre nella mandra, monte Corrasi, fonte: S.L.

Mario «Certo che mi dispiace quando li ammazzo. Sono i miei animali. Lo so io quanto mi dispiace, non chi mi dice che sono cattivo perché li ammazzo» (Dal diario di campo, 10 aprile 2021)

L'impegno dei caprari nel cercare di interpretare i bisogni dei propri animali, e di evitare loro sofferenze di alcun genere, si iscrive all'interno di un processo di domesticazione che non coinvolge soltanto gli animali, ma al suo interno comprende anche lo spazio nel quale essi risiedono. Si viene infatti a creare una fusione tra animali, pastori e ambiente naturale, in cui i secondi riescono a negoziare un vero e proprio linguaggio fatto di gesti parole e suoni con gli animali (Cfr. Maxia, 2005: 97), e segnala al tempo stesso l'ultimo con recinti e muri che entrano a far parte di questo linguaggio. Quando le capre di Mario entrano nella mandra che egli usa per mungere, il gregge sa già di doversi dividere, di dover far passare per prime le più giovani in modo tale che Mario le faccia uscire per prime nel recinto. A volte, ancora prima del richiamo vocale, il semplice fatto di chiudere o aprire un cancello fa spostare le capre di Mario e di Stefano nella direzione desiderata. Manipolare l'ambiente diventa così una delle modalità con cui comunicare al gregge le proprie intenzioni.

Continuando nel solco tracciato dalla distinzione tra il lavoro del pastore e del capraro, la ancora non avvenuta modernizzazione delle pratiche all'interno delle attività che si occupano di pastorizia caprina, ha fatto sì che, tutt'oggi, si possa dire che «gli attrezzi più efficaci del pastore sono racchiusi nei suoi "saperi"» (Maxia, 2005: 95). La numerosità dei saperi necessari per svolgere il mestiere del capraro sopperisce alla mancanza di oggetti e mezzi del lavoro che risultano piuttosto esigui (Cfr. Maxia, 2005: 95). Pur potendone nominare alcuni, come la *murghiola*, il secchio basso e largo in cui si munge il latte, o il bastone utilizzato per girare il latte e rompere la cagliata durante le fasi di lavorazione, nessuno di questi per importanza supera il ruolo svolto dalle nozioni possedute dai caprari in merito all'etologia dei loro animali, alle

specie vegetali, alla morfologia del territorio, alla giusta procedura per costruire una nuova mandra. Conoscere e assecondare le espressioni che gli giungono dagli animali e/o dall'ambiente circostante costituisce il cuore del loro lavoro. Se da una parte l'ambiente riesce a reagire sfruttando il proprio linguaggio, magari perché «rispetto al calpestio degli animali o agli incendi, risponde privilegiando la diffusione di specie vegetali particolarmente resistenti, quale la macchia bassa» (Maxia, 2005: 96), dall'altra il capraro riesce a inserirsi in questo scambio sinergico, dentro il quale, sfruttando le conoscenze acquisite, può portare avanti la propria attività.

Mario «Io non te lo so dire perché. Però io le cose le so perché sono i miei animali, e qui ci pascolano i miei da sempre. » (Dal diario di campo, 3 settembre 2021)

Ci sono degli animali che non ho fin qui nominato, ma con i quali gli allevatori devono necessariamente confrontarsi. Si tratta di tutti quegli animali che, non invitati, entrano nei confini del caprile o dell'ovile, o che costituiscono un pericolo per gli animali che si trovano al pascolo, nel momento in cui sono più vulnerabili. Primi fra tutti, sul monte Ortobene, i cinghiali, i corvi e le volpi destano preoccupazioni per Mario, che fa seguire il suo gregge dai cani e soprattutto impedisce alle capre in procinto di partorire di recarsi al pascolo. I pericoli sono pressoché gli stessi per quanto riguarda il gregge di Gianni e Stefano, ma vanno ad aggiungersi i mufloni, che, sebbene innocui, possono essere scacciati dai cani e spaventare le capre. Pur inculcando meno timore, anche topi e donnole sono animali ritenuti pericolosi. Dando fondo alle scorte dei mangimi nei capanni, ad esempio, possono danneggiare gravemente l'attività degli allevatori. Per contrastare queste piccole invasioni vengono spesso affiancati ai cani già presenti all'ovile o al caprile dei gatti domestici che imparano a interpretare i richiami degli allevatori come segnali che li invitano a cercare nei dintorni delle possibili prede. Si ritorna così alle «dinamiche sistemiche e funzionali in cui si combinano attività umane e ad animali» (Maxia,

2005: 101), che concorrono a realizzare un paesaggio nel quale le relazioni tra esseri umani, ambiente e animali si dispiegano in una serie di attività possibili grazie ai saperi degli allevatori.

5. LE TECNICHE DEL CORPO

La gamma di saperi che un allevatore deve necessariamente possedere per poter svolgere il suo lavoro è affiancato da un altro strumento, all'apparenza meno evidente nella sua semplicità, ma in cui risiede in realtà il fulcro di ogni attività: il suo stesso corpo. Il lavoro che viene richiesto agli allevatori è di grande impegno fisico, e le già citate differenze tra la pastorizia ovina e quella caprina contribuiscono a plasmare e modellare il corpo degli allevatori in virtù delle differenti attività richieste. Attraverso il proprio corpo sia il pastore che il capraro si trova ad essere «una specie di atleta in gara con la natura» (Angioni, 1989: 22), ma per il capraro la fisicità richiesta aumenta. Se infatti la pecora predilige territori collocati in pianura, le capre preferiscono pascolare su territori la cui pendenza può essere considerevole, fino ad arrivare ad ambienti rupestri nel quale lo spostamento in orizzontale viene sostituito da quello in verticale, richiedendo al capraro, che deve raggiungere il proprio gregge, di arrampicarsi sulle rocce. La capacità di arrampicarsi e disarrampicarsi sulle pareti verticali, sfruttando gli appigli naturali forniti da arbusti o da piccolissime insenature delle rocce, richiede un grande sforzo fisico, oltre all'assenza di un qualsiasi timore per l'altezza. Nel recente film *Climbing the elixir* (2019), dell'antropologa Monica Dovarch, vengono intervistati degli anziani caprari provenienti dalla zona del Supramonte di Baunei. Pur collocandosi al di fuori della mia area di ricerca, le testimonianze fornite dagli intervistati raccontano situazioni simili a quelle che mi sono state riferite dai caprari che ho incontrato e a cui ho, in alcuni momenti, partecipato. Gli

anziani caprari raccontano di alcuni recuperi di capre smarrite effettuati calandosi da alcune falesie che richiederebbero all'interno della pratica sportiva dell'arrampicata, l'uso di corde, imbraghi e caschetti di sicurezza. Le loro parole, accompagnate alle immagini di queste pareti a picco sul mare, riescono a rendere l'idea di come l'abitudine a muoversi su questo tipo di terreni riesca a permettere a chi deve farlo per necessità una sicurezza impossibile da acquisire con il semplice allenamento.

Pur non potendo paragonare l'asprezza delle rocce calcaree del Supramonte alle più dolci forme assunte dai graniti del monte Ortobene, anche Mario, in alcune occasioni, ha dato prova di essere un abile arrampicatore. Accade talvolta che le sue capre non facciano rientro al caprile perché troppo sazie o per via del caldo, che rende loro più gradita l'ombra degli alberi sotto cui si sdraiano ritardando il loro ritorno. Mario in queste occasioni decide, dopo aver constatato che neanche i campanacci riescono a rilevare la posizione del gregge da Sa Conca, di andarle a recuperare. Incamminandosi per il sentiero che conduce gli animali dal caprile alle zone di pascolo si mette alla ricerca dei suoi animali. Quando né la ricerca né il suono dei campanacci troppo lontani per essere uditi gli viene in aiuto, egli si arrampica sui massi più grandi affacciati sul versante, da cui può godere di una vista più ampia che gli consenta di individuare i suoi animali. Mario mi ha spesso dovuta aiutare, tanto nella percorrenza di alcuni tratti di sentiero che appariva ai miei occhi non individuabile in quanto poco segnato, quanto nell'arrampicarmi su questi massi. Essendo, momenti come questi, assai rari e di natura imprevedibile non ho mai assistito ad un recupero effettuato da Gianni o da Stefano, ma mi è stato raccontato che le dinamiche sono essenzialmente simili. In entrambi i casi la conoscenza del territorio, ma soprattutto la capacità di muoversi al suo interno sfruttando le proprie abilità fisiche risulta essenziale per la riuscita del recupero. All'interno dell'atto di arrampicarsi risiede un insieme di conoscenze legate al proprio corpo e al terreno che si sta attraverso che solo

insieme permettono al capraro di muoversi senza rischi in zone che all'apparenza risultano inaccessibili: bisogna prima di tutto saper valutare la presenza di appigli naturali forniti dalla roccia, la loro solidità e la loro distanza, per poi valutare se, tramite l'agilità e la flessibilità possedute, essi possono essere sfruttati.

La natura fisica di alcuni saperi non si applica solo a questi momenti più rari all'interno del mestiere dei caprari, ma riguarda molti altri aspetti. Stefano, nel corso degli incontri, ha deciso di darmi man mano sempre più fiducia, chiedendomi di versare il mangime all'interno delle mangiatoie, e poi di mungere assieme a lui le capre. La difficoltà che percepisco nel tentativo di descrivere, per mezzo della scrittura, come la paletta dovesse essere inclinata affinché il mangime non finisse a terra, o come la pressione tra indice e palmo della mano dovesse essere applicata durante la mungitura, è stata la medesima incontrata da Stefano nel cercare di spiegarmi come svolgere queste attività. Tale difficoltà nasce dal fatto che questi tipi di attività vengono svolti mediante l'utilizzo di "saperi della mano", per buona parte indicibili, e impliciti nel fare stesso: «è questo che spiega anche come mai tutti si sa solo balbettare intorno a cose che invece si fanno benissimo senza neppure badarci» (Angioni, 1989: 53). Queste modalità di azione sull'ambiente e con gli animali sono state apprese dai pastori e dai caprari osservando chi prima di loro, i genitori o i nonni, si occupava delle medesime attività. Solo tramite l'osservazione e l'immersione all'interno del medesimo contesto sono riusciti ad apprendere, attraverso il corpo, non tanto delle semplici nozioni, ma dei veri e propri mezzi per agire, dei concetti operativi (Angioni, 1989: 54).

Pierre Bourdieu si è occupato di spiegare come gli aspetti operativi della cultura abbiano origine «within these contexts, in the course of people's involvement with others in the practical business of life» (Ingold, 2000: 162). In altre parole, il concetto di *habitus* (Cfr. Bourdieu, 1990), all'interno del quale i modelli culturali non hanno vita propria, e non sono indipendenti

o a priori rispetto alla loro applicazione in un particolare contesto d'uso, ma esistono solo all'interno delle attività stesse: «in other words, the habitus is not expressed in practice, it rather subsists in it » (Ingold, 2000: 162). Egli, più che riferirsi alle azioni pratiche, ha in mente il concetto di “skill”, ovvero ciò che noi mettiamo in pratica in maniera quasi automatica. Ne consegue che le persone agiscono in maniera differente rispetto agli stimoli che li circondano o alle attività che sono chiamati svolgere «due to their previous bodily training, their senses are differentially attuned to the environment» (Ingold, 2000: 162). Quando la conoscenza risulta condivisa, essa lo è perché le persone lavorano insieme, si immergono nello stesso setting di attività. Pur avendo cercato in ogni modo di imparare a mungere, i miei scarsissimi risultati devono inserirsi all'interno di questo discorso come esempio del fatto che un corpo non allenato a svolgere determinate attività percepisce diversamente gli stimoli e ad essi reagisce diversamente (vedi fig.26).

Stefano «Ma no non mettere le mani così! Non lo vedi che non è lì che devi metterle? » (Diario di campo, 7 maggio 2021)

Un altro ambito in cui i saperi della mano assumono un ruolo decisivo è senz'altro la lavorazione del latte. Pur servendosi di strumenti specifici quali ad esempio il termometro, le *pischedde* (fascelle) e il caglio in polvere, sono molte le conoscenze che devono essere messe in pratica da Mario per la buona riuscita della caseificazione. Il tempo giusto da aspettare dopo aver inserito il caglio, così come la quantità di calore necessaria affinché il siero, nuovamente scaldato, possa essere utilizzato per fare la ricotta, costituiscono elementi che non possono essere individuati tramite strumenti tecnici. Per farlo bisogna egli si appella unicamente alle sue alle conoscenze, per cui gli è sufficiente osservare lo stato di coagulazione della cagliata o immergere un dito nel latte posto sul fuoco per individuare il momento opportuno in cui procedere alla prossima fase della lavorazione.



Figura 26, Stefano mi corregge durante la mungitura, monte Corراسi, fonte: Danilo Farina

L'accento posto sul coinvolgimento fisico richiesto agli allevatori riporta il mio discorso sul *taskscape*, che come detto, si svolge e si dispiega per mezzo delle attività che lo compongono, e la cui forma incorporata è visibile nel paesaggio. In virtù di ciò esso non esiste a priori, ma solo fintanto che ci siano persone impegnate nelle loro azioni che, considerate insieme, realizzano il quadro di ciò che abitare significa per gli stessi abitanti di un determinato territorio. Le caratteristiche di questo territorio concorrono, nel caso del capraro, a plasmare il suo corpo, che si trova ad essere il suo principale strumento di lavoro, attraverso cui interpretare i segnali che gli arrivano dall'ambiente circostante e attraverso cui agire per intervenire direttamente su ciò che gli sta intorno, animali compresi (Angioni, 1989: 103).

6. LO SPOSTARSI

Nel primo paragrafo di questo capitolo mi sono ampiamente soffermata sulle modalità attraverso le quali l'essere umano percepisce e fa esperienza del mondo. Questa operazione avviene all'interno dell'unità tra corpo e mente: non solo la mente è chiamata a organizzare gli stimoli sensoriali all'interno di concetti e schemi di tipo mentale, anche il corpo è coinvolto in questa operazione secondo le modalità descritte all'interno della definizione di *habitus*. In questa maniera la percezione «consists not in the operation of the mind upon the bodily data of sense, but in the intentional movement of the whole being (indissolubly body and mind) in its environment.» (Ingold, 2000: 166). Ciò che ne consegue è che la percezione è ancorata in maniera indissolubile al movimento. Noi percepiamo proprio all'interno del movimento, e non in forma statica, relegando la percezione ad un singolo momento. Conseguentemente quanto noi percepiamo deriverà dal modo in cui agiamo, ovvero dal nostro movimento in grado di influire sugli elementi che colpiscono la nostra percezione. Porre l'accento sull'importanza del

movimento è utile, a mio avviso, per riflettere in merito alle modalità attraverso le quali i caprari che ho incontrato leggono il paesaggio in cui si trovano immersi e sfruttano le loro conoscenze in merito per orientarsi e svolgere le proprie attività quotidiane. Infine, lo spazio rappresentato, fine ultimo della cartografia, acquista delle caratteristiche differenti a seconda che esso si trovi su carta o all'interno delle conoscenze acquisite dal capraro. La natura di queste differenze è un ulteriore aspetto di riflessione che ritengo essenziale per avvicinarsi a comprendere la qualità dell'abitare dei caprari, la quale deve ancorarsi allo spostarsi all'interno del territorio, più che all'occuparlo.

L'abilità nel muoversi è bassissima nell'uomo, a differenza delle altre specie animali. Nonostante le già citate capacità in possesso ai caprari per quanto riguarda l'arrampicata e l'abilità a intuire la posizione dei propri animali o, perlomeno a scovare i luoghi più adatti sui quali salire per cercare di avvistarli, l'essere umano non dispone di artigli o di ali che gli consentano di muoversi sulla superficie terrestre con la stessa agilità di alcuni animali. Tuttavia, l'abilità spaziale, ovvero la capacità di riconoscere la propria posizione nello spazio, dà luogo ad una conoscenza di quello stesso spazio che si rivela uno strumento essenziale per garantire all'essere umano di muoversi con agilità nei proprio luoghi: «spatial ability becomes spatial knowledge when movements and changes of location can be envisaged» (Tuan, 1977: 68). Durante uno dei recuperi delle capre effettuati assieme a Mario, egli ha individuato il proprio gregge in una località del monte Ortobene molto distante da Sa Conca. Non potendo condurre gli animali in strada, l'unica opzione era quella di guidarli attraverso la vegetazione al caprile. La zona che abbiamo attraversato insieme non era percorsa da nessuno dei numerosi sentieri che invece sono stati tracciati sui versante del monte. Nonostante questo, e nonostante l'assenza di punti di riferimento immediatamente visibili, Mario ha ricondotto, sfruttando la propria conoscenza dello spazio, il gregge al caprile senza alcuna difficoltà. La semplicità con la quale

ha svolto questa operazione è motivata, a mio avviso, dal fatto che non gli sia necessaria una mappa mentale per riuscire a muoversi nello spazio con consapevolezza. Diversi giorni dopo gli ho mostrato una mappa del monte Ortobene, chiedendogli di commentarne l'esattezza e di individuare la zona dove fossimo precedente passati durante quel recupero. Mario, rigirando la mappa tra le mani, ha ammesso di non riuscire a leggerla, e ha aggiunto di non averne mai avuto bisogno.

Dal mio punto di vista, Mario non ha bisogno di una rappresentazione cartografica dei propri luoghi dal momento che egli li conosce grazie alla sua esperienza. Ha percorso in lungo e in largo ogni zona del monte, e la sua familiarità con tutte le località che occupano i vari versanti gli consente di muoversi agevolmente e senza indugio in momenti di necessità come quelli dei recuperi: «spatial knowledge enhances spatial ability» (Tuan, 1977: 74). I prodotti di questa familiarità sono senz'altro l'orientamento e il movimento stesso, che sarebbe impossibile senza una precedente conoscenza degli spazi da percorrere. La già citata similitudine operata da Giulio Angioni tra pastori e atleti, acquista, in questo senso, particolare valenza. Non solo il capraro viene chiamato a conoscere i luoghi nei quali lavora, questi vanno, prima di tutto, attraversati: «per il pastore il lavoro è soprattutto percorrere lo spazio conosciuto che per lui è quasi solo pascolo, riparo, abbeveratoio» (Angioni, 1989: 207). Soffermandomi ancora sull'importanza che la conoscenza dei luoghi riveste per il movimento richiesto ai caprari, va sottolineato che gli spostamenti delle capre vengono motivate da ragioni che il capraro deve saper intuire e prevedere (Cfr. Maxia, 2005: 115). La presenza di alberi, di *lapattu*, concavità nella roccia granitica in cui si deposita l'acqua piovana, o di rocce, condiziona infatti il movimento degli animali verso specifiche località del monte che Mario deve saper prevedere.

Il movimento non è pertanto una caratteristica da attribuire esclusivamente all'essere umano all'opera all'interno dei paesaggi pastorali. Anche le greggi si spostano, o sono spostate.

Il percorso che intraprendono le capre al di fuori dei confini del caprile è denominato *filàda*, ed è in questo spostamento che prende forma «lo spazio di vita delle capre e come tale garantisce l'espletamento delle varie necessità del gregge: è uno spazio itinerante» (Maxia, 2005: 120). Per definizione mobile, lo spazio del pascolo, che, come precedentemente spiegato, attraverso i campanacci diventa estensione del caprile, non occupa un punto fisso. Nel muoversi le capre possono cibarsi delle specie vegetali che maggiormente gradiscono, lontane dallo sguardo del capraro possono instaurare le proprie gerarchie, possono saltare sulle rocce per giocare e per logorare i propri zoccoli. Il vero luogo dell'abitare delle capre è, in movimento, lontano dalla *mandra*, che risulta invece essere il luogo deputato all'incontro con il capraro (Cfr. Maxia, 2005: 120)

Questo movimento attraverso lo spazio, tanto del capraro, quanto dei suoi animali, lascia un segno tangibile nel territorio, ed è proprio nella mobilità che risiede il principale dei «fattori umani di modificazione del paesaggio» (Turri, 1974: 204). Senza soffermarmi troppo a lungo sulla distinzione operata da Eugenio Turri in merito all'orma, al sentiero e alla strada, andrà comunque sottolineata la diversa entità della "forza" esercitata sul paesaggio nel momento in cui si vada a tracciare una strada o un sentiero. La prima è collocata nello spazio in risposta a precise volontà, la principale è quella di facilitare lo spostamento tra due punti da essa collegati. Nel secondo caso, invece, la comodità non risulta tra gli elementi che contribuiscono alla realizzazione di un sentiero, che si origina in maniera spontanea all'interno del contatto tra suolo e chi lo percorre (Cfr. Turri, 1974: 206). All'interno di questa discussione notare le differenze tra sentiero e strada è un mezzo per introdurre una riflessione in merito agli sconvolgimenti operati dall'adozione dei mezzi di trasporto in sostituzione a cavalli ed asini. Nonostante permangano alcuni spostamenti tramite gli animali (Mario si reca, in occasione delle feste, al santuario di S. Francesco a Lula con il proprio cavallo Trinità), la costruzione

delle strade e l'arrivo di auto, e soprattutto fuoristrada, ha profondamente modificato la natura degli spostamenti degli allevatori (Cfr. Pira, 1978, Sanna e Cadinu, 1988) che ora vengono svolti con rapidità e senza avvalersi dell'aiuto di altri animali. L'elemento che invece si trova compresente tanto nella strada quanto nel sentiero è il fatto di costituirsi come una linea tracciata nel paesaggio: «as walking, talking, and gesticulating creatures, human beings generate lines wherever they go» (Ingold, 2007: 1). Non solo, queste linee hanno luogo anche nella loro trasposizione all'interno di una carta geografica.

Lo spazio all'attenzione dei cartografi dovrebbe essere rappresentato in maniera oggettiva attraverso progetti specifici che cerchino di riproporlo come se fosse guardato da una posizione in grado di percepirlo contemporaneamente nella sua totalità. Il paesaggio non può essere osservato così, o almeno, un'osservazione di questo tipo sarebbe limitata dal momento che non si impegnerebbe a cogliere i significati insiti all'interno di quei luoghi: «places do not have locations but histories» (Ingold, 2000: 219). Soprattutto, un'osservazione dall'alto, e la conoscenza dello spazio che ne deriva, risulta mancante del movimento che si rende necessario alla vera comprensione dei luoghi. I caprari, lontani dal possedere una “mappa mentale”²⁰ dei luoghi che abitano, piuttosto li percorrono attraverso quelli che Ingold definisce *paths*, dai quali si origina la loro conoscenza del mondo: «it is along paths, too, that people grow into a knowledge of the world around them »(Ingold, 2007: 2). I caprari in questo modo non si servono di una mappa, invariabile rispetto alla locazione del percepente, ma utilizzano una forma di conoscenza del territorio *embedded in a form of life*, nel senso che non può divorziarsi dagli interessi o dagli usi che ne faranno chi l'ha realizzata e chi la usa (Cfr. Ingold, 2000: 225), e per questo il tipo di conoscenza in loro possesso è necessariamente *in movimento* (conoscenza che

²⁰Una mappa mentale «encode beliefs or propositions about the locations of places and objects that are true (or taken to be true) independently of where one is currently positioned in the world. » (Ingold, 2000: 219).

Ingold definisce *ambulatory knowing*), come in movimento è lo spazio che essi occupano e che sono chiamati a conoscere per poter gestire i propri animali. «Our perception of the environment as a whole, in short, is forged [...] in the passage from place to place, and in histories of movement and changing horizons along the way» (Ingold, 2000: 227). Se il mondo si presenta come una superficie da attraversare “a volo d’uccello” per il cartografo, dalle persone che lo abitano e che si orientano in esso non viene osservato da sopra, ma dal suo interno; se sulla carta si tracciano delle linee, nel mondo quelle linee hanno una forma viva all’interno dei sentieri: «ecology, in short, is the study of the life of lines. » (Ingold, 2007: 103)

CAPITOLO 4

ASPETTI ANTROPOLOGICI DELLA PROMOZIONE E DELLA TUTELA DEL PAESAGGIO BARBARICINO

1. UTILIZZARE I SAPERI LOCALI

«E alla mia domanda: anche quando arate in solitudine insegnate a qualcuno? Rispondeva: sì, a me stesso innanzitutto, ma anche ai buoi e alla terra. A me stesso insegno il senso della vita o lo imparo [...] ai buoi insegno me stesso, come si devono comportare con me, e alla terra... sulla terra io scrivo come tu scrivi nella carta»

(Pira, 1978: 403)

Nel corso dei precedenti capitoli ho analizzato alcuni aspetti del paesaggio pastorale, riferendomi in particolare a quello in cui si collocano i due caprili che ho avuto la possibilità di visitare più volte durante la mia permanenza sul campo: quello di Sa Conca sul monte Ortobene, gestito da Mario, e quello collocato su uno dei versanti del monte Corراسi, gestito da Gianni e Stefano. Ho poi descritto alcune delle modalità che consentono di poter parlare, per i caprari, di una relazione abitativa tra loro e i luoghi nei quali lavorano e vivono assieme ai loro animali. Nel seguente capitolo vorrei soffermarmi sulla relazione esistente tra i saperi messi in atto da caprari e pastori, che potremmo definire locali, in quanto coltivati in maniera intrinseca alle attività situate in contesti estremamente specifici, e quelli di natura istituzionale, a cui è, ad esempio, possibile attingere attraverso corsi e attività di formazione messi a disposizione dalla Regione Sardegna a cui gli allevatori possono, e/o sono obbligati, a partecipare. Una volta illustrato questo rapporto, vorrei presentare le mie riflessioni in merito alla messa in pratica di questi saperi nell'ambito della salvaguardia e della tutela del territorio e della sua biodiversità, attingendo soprattutto dai pareri degli allevatori incontrati che hanno espresso opinioni tra loro unanimi in merito a questo tema. Negli ultimi paragrafi vorrei invece porre in relazione gli aspetti concernenti la tutela del territorio alla sua fruizione turistica, riflettendo anche

sull'aumento di un turismo sempre più consapevole e interessato alla ricerca di esperienze legate proprio alla salvaguardia dei paesaggi e dei modi di vivere definiti "tradizionali". La sostanziale differenza delle attività proposte dalle strutture ricettive collocate sulle coste dell'isola rispetto a quelle operanti nelle zone più interne può essere, a mio avviso, il luogo dove bene si collocano le riflessioni proprie dell'antropologia del turismo in merito al concetto di "autentico" e "inautentico" all'interno dei contesti turistici.

Parlando di pastoralismo in Sardegna ci si riferisce certamente ad un fenomeno che ha in sé caratteristiche peculiari utili a raccogliere sotto un unico nome un insieme complesso di pratiche e saperi che si rivelano, sotto alcuni aspetti, simili in tutta l'isola. Avvicinando di più lo sguardo a questo fenomeno se ne deve però riconoscere la diversità interna che lo arricchisce di differenze riscontrabili tra regioni storiche e addirittura tra paesi vicini tra loro. Abbandonare la pretesa di generalità, nel parlare di pastorale sarda, non implica, a mio avviso, la produzione di uno studio troppo limitato e particolare (Cfr. Angioni, 1989: 56). Le modalità di creazione del sapere legato alla produzione del paesaggio alla sua fruizione, come alla sua promozione, appaiono simili nel momento in cui mi è capitato di confrontarmi con studi effettuati in regioni diverse dall'isola. Essendo variabili le condizioni morfologiche dei terreni all'interno delle diverse regioni storiche, variabili sono anche le strategie messe in atto dagli allevatori per portare avanti le proprie attività. Tali strategie concorrono alla realizzazione di strumenti specifici, tutti però accomunati dall'essere il frutto di una importante capacità di adattamento alla natura dei suoli, alla vegetazione e alla fauna selvatica, tutti elementi con i quali gli allevatori devono sapersi rapportare. Le modalità con le quali si riesce ad istituire un rapporto con il paesaggio in cui si abita darà luogo a diversi stili, tutti però impegnati «nella composizione di quel codice di valori in base al quale ogni lavoro è giudicato più o meno "ben fatto" » (Maxia, 2005: 74). Avendo sottolineato il fatto che ogni allevatore si trovi, in ragione

del diverso luogo nel quale opera, a svolgere attività, sotto alcuni aspetti, diverse, non ho all'inizio della mia ricerca compreso appieno come mai, confrontandomi con Mario, e informandolo del fatto che mi sarei recata nei giorni seguenti da un altro pastore, egli lo avesse descritto così:

Mario: « Eh, ma quello non è pastore» (Dal diario di campo, 10 aprile 2021)

Da una parte, Mario si riferiva al fatto che questo pastore ricevesse contributi da parte dello Stato (come ogni allevatore ha il diritto di richiedere in virtù della propria attività e facendo riferimento a numerosi aspetti sui quali non mi soffermo), e che per questo non si interessasse al proprio lavoro quanto alle carte da compilare, attraverso le quali avrebbe ricevuto dei fondi indipendentemente dalla buona riuscita della sua attività. Dopo aver visitato effettivamente l'ovile, e avendo saputo che gli animali erano in quel momento malati, e averlo riferito a Mario, lui mi ha in seguito spiegato che dal suo punto di vista un allevatore deve curarsi dei propri animali facendo appello alle proprie capacità. Quando queste capacità non si possiedono, o qualora gli animali si ammalino o non siano ben nutriti, ai suoi occhi la definizione di "pastore/capraro" smette di essere applicabile a qualcuno, anche se questo qualcuno si occupa di governare i propri animali.

Un lavoro "ben fatto", che, portato al termine, assicura al gregge salute e protezione, e all'allevatore una produzione in grado di coprire tutte le spese affrontate nel corso dell'attività, è elogiato e fonte di un vero e proprio orgoglio, e che i caprari incontrati hanno più volte sottolineato. Le caratteristiche proprie di un lavoro ben svolto, che consenta all'allevatore di "meritarsi" l'appellativo di pastore o capraro, risiedono all'interno di tecniche del corpo e di gesti quotidiani che difficilmente sarebbero descrivibili a parole, ma che, tramandate grazie all'insegnamento pratico delle famiglie, permettono che le attività degli allevatori possano

svolgersi in maniera efficiente, custodendo nelle ripetizioni e nelle « sensazioni muscolari avvertite e riconosciute come giuste (e quindi “buone”)» una «garanzia della correttezza nella conduzione dell’opera» (Maxia, 2005: 75). Tale garanzia si riflette nella certezza di saper svolgere adeguatamente il proprio lavoro, anche durante momenti delicati come ad esempio quello della macellazione. Con la recente approvazione del D.lgs. 27/2021, si è consentita e disciplinata la pratica della macellazione per autoconsumo, svolta quindi in ambito domestico e con la «possibilità, da parte dei Servizi veterinari dell'ASL, di effettuare controlli a campione per verificare il rispetto delle condizioni di salute degli animali, di benessere animale, di igiene della macellazione»²¹. Dopo aver chiesto a Mario di commentare l’evento, mi ha risposto di aver sempre svolto la macellazione in maniera sicura, e soprattutto di aver garantito sempre ai propri animali una morte indolore.

Mario: «Io ci ho lavorato nei mattatoi, non è che lì sia perfetto... Io lo so come si fa, devi fare un lavoro pulito, devi stare attento e non li devi far soffrire. Non serve il veterinario se lo sai fare»
(Dal diario di campo, 15 maggio 2021)

La natura tacita e implicita di questi saperi deriva dal fatto che essi sono coltivati all’interno di un “saper fare” applicato anche a gesti quotidiani (Cfr. Maxia, 2005: 75) e che la memoria corporea non si collochi all’interno di riflessioni e discorsi espliciti, ma si limiti ad entrare in gioco qualora la situazione la richieda. Ciò spinge a riflettere sulle modalità di comunicazione e trasmissione di questi saperi, che non potrà certamente collocarsi all’interno di un insegnamento di tipo formale e istituzionale (Cfr. Angioni, 2003a: 27). Parlando dei secondi mi riferisco in particolare ai corsi che vengono portati avanti dalla Azienda Regionale LAORE²² e che si rivolgono agli allevatori i quali desiderano richiedere i fondi stanziati dal

²¹ Decreto Legislativo 27 febbraio 2021, n. 27, Art. 16, lettera d.

²² Azienda LAORE Sardegna, v.sitografia

Piano di Sviluppo Rurale (PSR)²³. Per poter beneficiare di queste misure gli allevatori hanno «l'obbligo di partecipare a specifici programmi di aggiornamento e di assistenza tecnica in particolare sul mantenimento e miglioramento del benessere animale»²⁴. Nel caso dei caprari incontrati, essi non hanno mai fatto richiesta di questi tipi di supporti, e non ho quindi potuto osservare come i due tipi di saperi riescano ad incontrarsi all'interno delle attività lavorative. A Lula ho invece incontrato un pastore, Elio Piras, che all'interno del suo caseificio produce un formaggio di altissima qualità servendosi delle informazioni apprese proprio durante uno dei sopracitati corsi. Ha inoltre aggiunto che, dal suo punto di vista, senza usufruire di determinate informazioni e di specifiche attrezzature sarebbe impossibile ottenere un formaggio di quella qualità. Essendo discordanti i pareri raccolti, dal momento che Mario, ad esempio, ritiene la propria produzione ottima pur non usufruendo di questi mezzi, mi limiterei a riflettere sulla possibilità che «l'insegnamento formale e istituzionale resti ancora ben lontano dall'annullare i saperi appresi per impregnazione, spontaneamente e implicitamente» (Angioni, 2003a: 25). Elio Piras, infatti, pur avendo realizzato un caseificio dotato di tecnologie avanzate e perfettamente in regola con tutte le disposizioni normative circa le produzioni lattiero-casearie, mi ha anche detto di continuare a mungere a mano, dal momento che le mungitrici meccaniche portano con sé problematiche per lui facilmente evitabili attraverso la mungitura manuale che continua a preferire. Personalmente trovo questo connubio tra saperi locali e saperi istituzionali proficuo per gli allevatori che desiderano mettere in campo informazioni e pratiche di diversa natura, costituendo così un esempio di come alcuni saperi non ufficiali riescano a rimanere in uso in virtù dell'importante ruolo che essi hanno avuto in passato, e continuano ad avere, così come dei significati di cui si arricchiscono.

²³ Piano di Sviluppo Rurale (2014-2022), v.sitografia

²⁴ Programma di Sviluppo Rurale 2014-2020 (prolungato al 2022), Reg. (UE) N. 1305/2013, Allegato A, punto 8.2, p.7.

Elio: «Io continuo a mungere a mano perché se una pecora sta male almeno la vedi, due volte al giorno, non puoi non accorgertene. E poi è bello, è importante avere il rapporto con l'animale, se non mungi tu non ce l'hai» (Dal diario di campo, 13 maggio 2021)

In merito alla relazione tra questi due tipi di saperi Michelangelo Pira, ne *La rivolta dell'oggetto* (1978), è giunto a formulare un rapporto oppositivo tra la scuola ufficiale e la scuola impropria realizzata all'interno di un apprendimento sul campo e non all'interno degli edifici istituzionali. Le scuole improprie sarebbero quelle che «affidano alla comunicazione verbale, alla memoria diretta, all'esperienza ripetuta e allo scambio di oggetti-segno la trasmissione, conservazione e rigenerazione della cultura» (Pira, 1978: 399-400). Adducendo ad Antonio Gramsci, e alle sue riflessioni in merito al concetto di folklore, il merito di aver valorizzato la cultura in senso antropologico tramandata all'interno delle scuole improprie della Sardegna (Cfr. Pira, 1978: 436), l'autore si sofferma inoltre sul fatto che esse si leghino in modo indissolubile agli oggetti e al "fare", e sulla loro collocazione all'interno dei luoghi al di fuori del paese: « il termine che traduce l'italiano "marinare" o "far vela" è, non per caso, banditare (andare a fare il bandito, o alla macchia appunto, anche nella scuola ufficiale)» (Pira, 1978: 399).

Le moderne aziende pastorali, come quelle che ho visitato a Lula, Bitti, Posada e Buddusò, riescono a far convivere al loro interno aspetti provenienti da culture diverse: adattando saperi e tecniche tramandate dalle generazioni precedenti alle nuove tecnologie e alle nuove modalità di produzione, oltre che agli andamenti di un mercato sempre più globale, i pastori riescono ad essere «artefici e fruitori di una cultura significativa che muta costantemente» (Mannia, 2014: 191). Allo stesso modo anche i caprari, che tuttavia non si ritrovano inseriti all'interno di lunghe filiere di produzione, e nei casi osservati non si avvalgono delle stesse tecnologie in dotazione ai pastori, hanno saputo sfruttare le tecniche e mezzi di

natura moderna nei casi in cui sono stati ritenuti funzionali (per citare degli esempi, Mario fa uso del caglio in polvere per realizzare il formaggio, della motosega e di frigoriferi per refrigerare il latte in estate), «non sono stati spazzati via dalla modernità, ma si sono mantenuti a galla rendendosi attivi in un processo di rimpasto culturale» (Maxia, 2005: 33). Da una parte è innegabile, e direi necessario, che un fine pragmaticamente economico si collochi a guida di questi processi di riadattamento, soprattutto nel caso dei pastori. D'altra parte, ritengo che le pratiche e i saperi che gli allevatori custodiscono e applicano all'interno della gestione delle loro attività dimostrino la natura unica della loro abilità professionale. Essa contribuisce infatti a caratterizzare il loro lavoro in maniera personale, specifica e aderente ai particolari contesti nei quali operano, convogliando saperi applicati anche in passato all'interno di un momento storico in cui la conduzione capitalistica delle attività viene sempre più incentivata e presentata come la soluzione utile a risolvere problemi di natura economica e sociale. In aggiunta, nel caso dei caprari incontrati, l'apparente scarsità di mezzi tecnologici, e la scelta di adottare modalità di produzione economicamente inefficienti rappresenta, dal mio punto di vista, il valore assunto da un lavoro "ben fatto" e arricchito di significati tramandati oralmente dalle famiglie. Un valore che in questi casi specifici supera i benefici che da un punto di vista economico si potrebbero trarre da una modernizzazione ulteriore delle aziende. Una scelta di cui vorrei inoltre sottolineare l'alto grado di consapevolezza, che assume particolare rilievo nel momento in cui i caprari decidono di vivere nei pressi del caprile, rinunciando alle comodità della casa in paese. All'interno di queste unità abitative, che comprendono anche il lavoro svolto, più di un aspetto risulta incomprensibile per le regole di produzione capitalistica, dal momento che «un pastore davvero abile è, in un certo senso, qualcuno che sa creare, far riprodurre e far vivere il suo capitale animato e non qualcuno che trasforma materiali o fabbrica prodotti» (Mannia, 2014: 191).

2. LO STATO DELLA SALVAGUARDIA AMBIENTALE NELL'AREA DI RICERCA

Dopo aver tentato di descrivere il rapporto tra i saperi e le abilità locali con i saperi di natura che potremmo definire istituzionale, il seguente paragrafo procede all'individuazione di uno dei contesti all'interno del quale questi due tipi di saperi possono incontrarsi: quello della salvaguardia ambientale. Dopo aver brevemente illustrato il quadro normativo che ricade sulla gestione degli ambiti territoriali nei quali si collocano i caprili che ho visitato, vorrei riflettere sulla natura degli "spazi di tutela", e soprattutto sulle conseguenze del passaggio dal loro essere tracciati su carta all'ambiente vero e proprio, nel quale si trovano a convivere diversi attori che si rapportano in maniera differente rispetto agli obblighi e ai divieti imposti dalla natura dell'intervento di tutela. Per portare avanti questa riflessione mi servirò del particolare caso del monte Ortobene.

Cercare di descrivere il complesso funzionamento delle operazioni di gestione e tutela di un patrimonio paesaggistico quale il monte Ortobene vuol dire innanzitutto riconoscere i diversi livelli attraverso cui queste operazioni si strutturano. Questi livelli si presentano compresenti tra loro, e si realizzano nell'insieme delle diverse norme che concorrono alla gestione di questi luoghi, all'imposizione di vincoli o all'incentivazione di determinate attività di promozione e tutela. In primo luogo, il monte Ortobene risulta vincolato dalle disposizioni inserite all'interno del Codice dei Beni Culturali e del Paesaggio, il D.lgs. 42/2004, essendo riconosciuto, secondo gli articoli 136 e 142, Area di interesse paesaggistico. È inoltre sottoposto alle disposizioni del R.D.L. 3267/23 in quanto area a rischio idrogeologico al fine di impedire usi del territorio che possano condurre a fenomeni erosivi. In virtù di questo particolare vincolo sul monte si colloca un Cantiere Forestale dell' "Agenzia Forestale Regionale per lo Sviluppo del Territorio e dell'Ambiente della Sardegna (Fo.Re.S.T.A.S.), che viene chiamata a gestire proprio questo tipo di aree attraverso operazioni di manutenzione e controllo.

Un'ulteriore serie di vincoli viene poi applicata alla zona tramite la L.R. 23/1998, con la quale, all'interno dei confini naturali del monte, è stata tracciata e realizzata un'Oasi Permanente di Protezione e Cattura. In virtù di quest'ultima disposizione sul monte è vietata ogni forma di attività venatoria. Questo elenco di disposizioni normative, assieme alla figura di Fo.Re.S.T.A.S., si relazionano insieme all'interno della Zona di Protezione Speciale, istituita sul monte Ortobene nel 2007, e finalizzata alla tutela di sette specie di uccelli selvatici tra i l'Aquila Reale. La Zona di Protezione Speciale (da qui ZPS), realizzata ai sensi della direttiva 2009/147/CE "Uccelli" concernente la conservazione degli uccelli selvatici, si colloca all'interno della Rete Natura 2000, una

«rete ecologica diffusa su tutto il territorio dell'Unione, istituita ai sensi della Direttiva 92/43/CEE "Habitat" per garantire il mantenimento a lungo termine degli habitat naturali e delle specie di flora e fauna minacciati o rari a livello comunitario.»²⁵

Anche il monte Corراسi, oltre ad essere inserito all'interno del Parco Nazionale del Supramonte e del Golfo di Orosei, ospita una ZPS e una Zona di Interesse Comunitario, anch'essa compresa all'interno della Rete Natura 2000. La ZPS del monte Ortobene viene disciplinata attraverso il Piano di Gestione, un documento redatto avvalendosi del contributo di esperti in ambiti molto vari, dall'agronomia all'urbanistica.

Recentemente il comune di Nuoro ha inoltre espresso la volontà di trasformare l'Ortobene in parco, per permettere una fruizione maggiormente controllata delle zone del monte. Una futura realizzazione del parco andrebbe così ad allungare l'elenco delle disposizioni e degli obblighi che già gravano sull'intera area e che i residenti hanno spesso lamentato come eccessivi, perché estesi a zone del monte dove gli uccelli protetti non si recano a nidificare, e soprattutto inefficaci. Alcune zone del monte risultano infatti versanti in un grave stato di

²⁵ Fonte: Ministero della Transizione Ecologia, Rete Natura, v.sitografia

abbandono, il numero dei cinghiali selvatici, essendo vietata la caccia, comporta seri rischi per la popolazione, e spesso si verificano frane e smottamenti sulle pareti che costeggiano la Strada Provinciale. Il parere negativo di Mario e le sue perplessità in merito alla gestione delle aree protette, si accompagna a quello espresso su diversi quotidiani da associazioni come Associazione Salvaguardia Monte Ortobene, che si sono negli anni interessate alla vicenda (Cfr. Associazione Ortobene, v.sitografia). A questo si aggiunge il fatto che Mario, in più di un'occasione, mi ha informato del fatto di aver ricevuto l'invito a tenere i propri animali nei pressi di Sa Conca, evitando soprattutto che le capre uscissero dai confini della sua proprietà recandosi a pascolare in altre zone. Avvalendosi infatti dello strumento del Piano Forestale Regionale Ambientale Regionale (PFAR)²⁶, Fo.Re.S.T.A.S. occupa temporaneamente la quasi totalità della superficie del monte²⁷, e in virtù del R.D.L. 3267/23, ha anche il potere di vietare il pascolo nei territori di sua competenza²⁸. Senza la possibilità di individuare un motivo specifico che spieghi gli inviti ricevuti da Mario, vorrei soffermarmi invece su quella che, personalmente, trovo una problematica contraddizione all'interno del Piano di Gestione della ZPS del monte Ortobene e del R.D.L. 3267/23. Nel primo documento, infatti si può leggere che «le forme di allevamento e agricoltura estensive tradizionali» devono essere incentivate²⁹, anche «sulla base dei dati forniti dall'agenzia Laore Sardegna» che ha rilevato l'assenza di «aree interessate da fenomeni tipici di sovra pascolamento»³⁰. Questo pur dichiarando, allo stesso tempo, che il pascolo negli ambienti rocciosi deve essere regolamentato e monitorato in quanto elemento di degrado³¹. Pur riconoscendo un ruolo positivo al pascolo estensivo, esso

²⁶ Realizzato nel 2007 e tutt'ora in vigore, il PFAR si configura come un documento «finalizzato alla pianificazione, programmazione e gestione del territorio forestale e agroforestale regionale, per il perseguimento degli obiettivi di tutela dell'ambiente e di sviluppo sostenibile dell'economia rurale della Sardegna», fonte: Piano Forestale Ambientale Regionale, p.1.

²⁷ Fonte: PFAR, Allegato 1, Distretto 10 – Nuorese, tav.9.

²⁸ R.D.L. 3267/23, Art. 78.

²⁹ Piano di Gestione ZPS monte Ortobene, p. 46.

³⁰ Piano di Gestione ZPS monte Ortobene, p. 61.

³¹ Cfr. Piano di Gestione ZPS monte Ortobene, p. 30.

viene anche considerato problematico sotto alcuni aspetti e per questo necessitante di un controllo specifico. Pur senza che gli inviti siano stati accolti da Mario, il fatto che siano stati avanzati rivela, a mio avviso, un'applicazione ambigua delle richieste del Piano di Gestione. Ovviamente Mario non può tenere i propri animali in stalla, anche in virtù della razza delle capre, un incrocio tra razza sarda e razza maltese, che non si adatta alla stabulazione fissa. Oltre a questo aspetto, la perdita del pascolo estensivo comporterebbe non solo il subentro di gravi oneri, dal momento che si renderebbe necessario l'acquisto di mangimi, ma una modifica sostanziale delle modalità con le quali Mario si rapporta con i luoghi nei quali abita secondo le modalità descritte nei precedenti capitoli.

3. IL PASCOLO CAPRINO CONTRO GLI INCENDI

Pur avendo fin qui trattato del tema della salvaguardia ambientale, ho volutamente escluso un fenomeno che, almeno per la storia dell'isola, si pone sostanzialmente a capo di ogni altro intervento di tutela: la prevenzione degli incendi. Il tema è particolarmente sentito dalla popolazione di Nuoro, che ha assistito a diversi incendi i quali hanno gravemente danneggiato il monte Ortobene. Nell'estate del 2021 si è celebrato il triste 50° anniversario dall'incendio doloso che il 26 agosto 1971 bruciò su una superficie di circa 800 ettari, mietendo anche una vittima, un pastore che rimase intrappolato nel tentativo di salvare il suo gregge. L'attuale copertura vegetale del monte è in buona parte frutto di quell'evento e della successiva opera di rimboschimento condotta da Antonello Mele, in qualità di Ispettore Superiore del Corpo Forestale dello Stato (Cfr. Brotzu, Ruiu et al., 2020: 58-153).

Guardando al fenomeno in generale, i recenti dati forniti dalla Regione Sardegna rilevano che i numeri degli incendi, e quelli della loro estensione, si attestano in calo.

Nonostante il riscontro positivo, possibile grazie soprattutto agli interventi dell'intero sistema Anti Incendio Boschivo (AIB) della Regione, sotto il coordinamento della Protezione Civile,

«a livello internazionale è stata evidenziata l'esigenza di nuove strategie globali per contrastare il fenomeno dovuto a cause riferibili al cambio d'uso del suolo, all'accumulo di combustibili vegetali e all'urbanizzazione [...] l'aumento delle temperature (soprattutto in estate) e la riduzione delle precipitazioni medie annue, assieme ad una maggiore frequenza degli eventi meteorologici estremi (ondate di calore, siccità e piogge eccezionalmente intense), interagiscono con l'abbandono dello spazio rurale, creando condizioni predisponenti la generazione di grandi incendi.»³²

Il terribile, per danni ed estensione, incendio che ha colpito la regione del Montiferro alla fine del mese di luglio 2021, e che ha portato alla perdita di circa 20.000 ettari di bosco, compreso un albero plurisecolare, danneggiato aziende, campi e minacciato interi paesi, si inserisce perfettamente all'interno della descrizione di questi fenomeni destinati ad essere rilevati con sempre maggior frequenza. Così gli effetti del cambiamento climatico, comportando un numero crescente di quelli che sono definiti *Extreme Wildfire Events* (EWE), difficilmente estinguibili a causa dell'aumento di biomasse e necromasse facilmente incendiabili³³, rappresentano la principale minaccia alla conservazione del patrimonio paesaggistico dell'intera isola.

Tanto il Corpo forestale e di vigilanza ambientale della Regione Sardegna, quanto Fo.Re.S.T.A.S., si occupano della gestione e della prevenzione degli incendi, in collaborazione con altre figure quali la Protezione Civile, organizzazioni di volontariato, Vigili del Fuoco e le Compagnie Barracellari. Il documento principale a cui si fa riferimento per coordinare l'operato di tutti le figure coinvolte è il Piano regionale di previsione, prevenzione e lotta attiva contro

³² Piano regionale di previsione, prevenzione e lotta attiva contro gli incendi boschivi, 2020-2022, p.103.

³³ Cfr. Piano regionale di previsione, prevenzione e lotta attiva contro gli incendi boschivi, 2020-2022, p.103.

gli incendi boschivi. Tramite le prescrizioni regionali antincendio inserite all'interno del Piano, e rinnovate annualmente dalla Giunta Regionale tramite delibera, vengono innanzitutto individuati i contesti di maggior pericolo e delineate le attività di prevenzione e vigilanza. All'interno delle prescrizioni il potenziale ruolo preventivo svolto dal pascolo boschivo non viene menzionato, anche se il suo contributo potrebbe agevolare, ad esempio, le attività individuate come obbligatorie all'articolo 12:

- a) i proprietari e/o conduttori di terreni appartenenti a qualunque categoria d'uso del suolo, sono tenuti a ripulire da fieno, rovi, materiale secco di qualsiasi natura, l'area limitrofa a strade pubbliche, per una fascia di almeno 3 metri calcolati a partire dal limite delle relative pertinenze della strada medesima all'interno dei propri confini;³⁴

La cura dei terreni e l'eliminazione di bio masse facilmente infiammabili è infatti un elemento associato per definizione al pascolo, qualora gestito in maniera da evitare un uso eccessivo delle risorse del suolo. Per i caprari le capre riescono a “tenere pulite” le zone dove passano, e senza l'impiego di ulteriori risorse ed energie, gli animali contribuiscono all'eliminazione del sottobosco secco, che potrebbe fare da tramite, in caso di eventuali incendi, tra un albero e l'altro, aiutando così il fuoco a propagarsi.

Mario: «A me dicono che le capre lì non ci possono stare, però almeno se ci sono loro che pascolano tengono pulito, loro si mangiano tutto e il fuoco non passa. Poi se c'è un incendio [scrolla le spalle]...»

(Dal diario di campo, 30 luglio 2021)

Per quanto riguarda il Piano Regionale di previsione e prevenzione, in materia di prevenzione antincendio si rimanda direttamente alle disposizioni contenute all'interno del Piano di Sviluppo Rurale (PSR)³⁵. La sottomisura 8.3 del PSR, denominata “Sostegno alla

³⁴ Prescrizioni di contrasto alle azioni determinanti, anche solo potenzialmente, l'innescò di incendio boschivo ai sensi dell'art. 3, comma 3, della Legge 21 novembre 2000, n. 353 e della legge regionale n. 8 del 27 aprile 2016, Art. 12, comma a.

³⁵ Cfr. Piano Regionale di previsione, prevenzione e lotta attiva contro gli incendi boschivi, 2020-2022, p. 92.

prevenzione dei danni arrecati alle foreste da incendi, calamità naturali ed eventi catastrofici”, elenca le misure che i beneficiari del bando possono applicare al fine di prevenire i danni applicati dagli incendi. Tra queste è presente la diminuzione e l’asportazione delle biomasse e della vegetazione infestante³⁶. Anche in questo caso il pascolo brado, regolamentato e opportunamente indirizzato nei terreni sottoposti al rischio di incendio, non viene indicato come possibile soluzione alla riduzione degli elementi vegetali che possono costituire un ulteriore elemento favorevole alla propagazione del fuoco.

Dopo la conclusione degli incendi, le operazioni successive ed obbligate dalla L. 353/2000, “Legge-quadro in materia di incendi boschivi”, si individuano nel censimento delle aree percorse dal fuoco e il loro rimboschimento. Questa delicata operazione prevede che vengano reimpiantate specie vegetali in grado innanzitutto di garantire una copertura ombrosa sufficiente a consentire al sottobosco di ricostituirsi. In secondo luogo, le specie utilizzate dovranno tra loro possedere un temperamento e una modalità di accrescimento tra loro coerente e in grado di evitare che le piante con una crescita più rapida prevalgano negativamente sulle altre. In Sardegna le specie utilizzate sono di origine autoctona³⁷, come ad esempio il pino marittimo e la quercia da sughero, differentemente da quanto fatto in passato, in cui sono state utilizzate anche specie esotiche (Cfr. Sardegna Foreste, rimboschimenti)³⁸. Sulle aree percorse da incendi vige il vincolo di modificare, per i dieci anni successivi all’evento, la destinazione d’uso. Diversamente è però previsto per il pascolo, che non può essere ripreso al fine di non eliminare i nuovi germogli che andranno a ricostituire il manto vegetale dell’area colpita (Cfr. Vincolo sulle aree percorse da incendio, Corpo Forestale)³⁹. Questa misura si configura come

³⁶ Cfr. PSER, 2014-2020, pp.8-9.

³⁷ L’utilizzo di specie autoctone viene imposto dalla L.R. 8/2016, Art.21, comma 1.

³⁸ V.sitografia

³⁹ V.sitografia

strettamente necessaria al fine di garantire il ricostituirsi della biodiversità delle zone precedente incendiate e in fase di ripresa, ma al tempo stesso si configura come problematica in quanto priva gli allevatori dei terreni:

«la forestazione in Sardegna ha due peccati capitali: il primo è che sono stati messi a dimora essenze estranee al patrimonio boschivo isolano, il secondo è che la forestazione è stata vissuta dai pastori come sottrazione di pascolo, senza alcun evidente profitto per la comunità» (Bandinu, 2006: 185)

Il rimboschimento si configura così come un limite dell'attività pastorale, il quale può comportare delle perdite economiche significative che possono minare la solidità delle aziende.

Riguardo a questo tema il parere di Angioni è particolarmente duro:

«Una politica di conservazione, di ripristino e di ampliamento del bosco nelle regioni mediterranee deve tenere conto delle abitudini plurimillennarie delle popolazioni e basarsi sul loro consenso fattivo [...] temo che non sia facile trovare una cultura altrettanto indifferente e ignara delle funzioni ecologiche della vegetazione arborea anche per gli usi che essa stessa fa del territorio come campo e come pascolo » (Angioni, 2003b: 41)

Pur comprendendo le ragioni che sottostanno a questo ragionamento (basti pensare alla perdita di biodiversità conseguente ad un eccessivo sfruttamento dei pascoli), personalmente lo ritengo più aderente alle caratteristiche delle moderne aziende pastorali impegnate nell'allevamento ovino. In questi contesti l'altissimo numero di animali, necessario al fine di coprire le spese tramite i contributi attribuiti agli allevatori a seconda del numero di capi, si accompagna alla necessità di sfruttare, e in alcuni casi sovra sfruttare, ampi spazi. Quando questi ampi spazi non sono occupabili, il bisogno di acquistare mangimi e fieno contribuisce alla realizzazione di nuove terre coltivate, che vanno ad eliminare la copertura vegetale spontanea preesistente. All'interno di questa serie di meccanismi tra loro collegati credo sia evidente la difficoltà nel rintracciare un ruolo ecologico positivo svolto dall'allevatore. Volendo tuttavia spendere una parola positiva, nonostante lo sfruttamento eccessivo dei suoli porti con sé diversi lati negativi, allo stesso tempo la presenza capillare all'interno del territorio può

rivelarsi utile alla gestione degli incolti, che, come precedente spiegato, offrono agli incendi la possibilità di ampliarsi. Le problematiche fin qui riscontrate non credo invece che siano individuabili all'interno dei caprili visitati. Il contenuto numero di animali, e la volontà di non incrementare eccessivamente il gregge, si colloca all'interno della consapevolezza del ruolo ecologico svolto dal capraro e dai suoi animali in rapporto all'ambiente circostante. Come riportato, non si evidenziano, nell'area di ricerca, gli effetti negativi tipici di un sovra pascolamento, anche in virtù del fatto che la dieta delle capre non richiede l'esclusiva presenza di erba, essendo più ampia e comprendendo anche specie arbustive e arboree. L'equilibrio delle risorse che viene mantenuto in vita dai caprari nel momento in cui scelgono di non aumentare la produzione risulta così garantito, denotando una piena comprensione del proprio ruolo svolto all'interno del contesto ambientale. La vegetazione arborea, quella a cui soprattutto si riferisce Angioni, non viene ignorata dal capraro o percepita semplicemente come risorsa materiale da sfruttare ai fini della produzione di legna da ardere e di elementi da costruzione. Sotto l'albero le capre riposano in estate, sugli alberi ci si può in alcuni casi arrampicare tentando di scorgere dall'alto il gregge che ritarda fuori dal caprile, sul monte Ortobene uno dei principali punti di riferimento è proprio un albero, *Su Eliche e' molimentu*, un leccio secolare, ma soprattutto senza gli alberi, e la loro ombra, il sottobosco e le specie arbustive e arboree di cui le capre sono ghiotte e che garantiscono loro una dieta varia ed equilibrata non ci sarebbero. La loro assenza costringerebbe il capraro ad integrare la loro dieta con mangimi specifici. La perdita della vegetazione arborea costituirebbe un grave problema per i caprari, privati di un elemento che all'interno del paesaggio in cui abitano si va ad inserire all'interno di una fitta rete di significati e funzioni.

La *conoscenza ecologica* citata nei precedenti capitoli vive e si rigenera attraverso il complesso equilibrio all'interno dei quali i caprari operano, essendo chiamati a prendere

decisioni riguardo alla modificazione dell'ambiente in grado di rispondere ai saperi acquisiti culturalmente. Nel caso degli incendi, il ruolo di prevenzione che non viene attualmente riconosciuto al pascolo boschivo ritengo che manchi di tenere in considerazione un'opzione che, oltre a rivelarsi efficiente da un punto di vista economico e sociale, si inserisce perfettamente all'interno della narrazione che il capraro fornisce di sé e dei propri animali

Mario: «Se ci sono io e ci sono loro, il fuoco non va in giro» (Dal diario di campo, 31 luglio 2021)

La presenza capillare sul territorio e l'eliminazione della biomassa secca possono essere due aspetti che, se valutati e gestiti dal sistema Anti Incendio Boschivo, potrebbero rivelarsi strumenti utili, in grado di valorizzare il ruolo ecologico del pascolo caprino e le conoscenze degli allevatori. "Subordinazione" e "localismo" sono i due aggettivi che sempre Angioni ritiene siano maggiormente adatti a descrivere i saperi locali nel momento in cui vadano a confrontarsi con quelli di natura istituzionale: «i saperi tradizionali hanno il potere di poter fare, ma spesso hanno poco o nulla il potere di decidere che cosa fare » (Angioni, 2003b: 37). La natura implicita di questi saperi, il fatto che essi vengano tramandati oralmente o attraverso processi di acquisizione corporea, li rende inadatti ad occupare le aule dei corsi di agronomia o di veterinaria, e questo impedisce che venga loro riconosciuto il prestigio necessario ad attribuire loro potere decisionale in merito agli stessi luoghi nei quali si svolgono. Quella che avviene è di fatto l'esclusione dagli spazi di tutela e salvaguardia degli allevatori, i quali abitano all'interno dei luoghi che necessitano di particolari attenzioni ai fini della loro conservazione. La necessità di un coinvolgimento dei saperi locali è stata sottolineata anche da Emmanuele Farris, presidente della sezione sarda della Società Botanica Italiana, che dopo gli incendi avvenuti in Montiferro ha dichiarato:

«la Sardegna non ha solo bisogno di nuovi alberi, ma anche di oliveti, vigneti, campi coltivati e soprattutto di prevenzione e di corrette politiche di pianificazione del territorio e di gestione forestale, che andrebbero ripensate con una visione partecipativa e transdisciplinare, che inglobi temi quali pastoralismo e gestione dei sistemi agro-silvo-pastorali, conservazione della biodiversità e dei servizi ecosistemici, lotta al cambiamento climatico, partecipazione delle comunità locali. »⁴⁰

4. LA “VERA” SARDEGNA

Se la salvaguardia ambientale si costituisce come un ambito in grado di far riflettere sul tema dell’“esclusione” dei contesti pastorali da determinati tipi di attività, nel caso del turismo il processo che si attiva è di natura opposta. La Sardegna trae buona parte del proprio indotto economico proprio grazie alle attività del settore turistico, che si configura imponente sulle coste dell’isola e in crescita nelle sue zone interne. In questi casi anche le attività pastorali riescono ad attrarre l’attenzione di questo settore, richiamando gli interessi di un tipo di turismo interessato alla sostenibilità e alla fruizione dei patrimoni paesaggistici e ambientali: «Il paesaggio e la natura [...] costituiscono l’attrattiva per un flusso turistico rilevante, un settore in continua crescita e di importanza fondamentale per diversi paesi» (Lai, 2000: 114). Riflettendo sul concetto di “autenticità” promossa all’interno delle attività turistiche, l’antropologia del turismo delinea come il rapporto tra l’autentico e l’inautentico possa costituirsi come sede di significati culturali. Per quanto riguarda i caprili visitati, riflettere sul rapporto con il turismo, consente di riflettere sulle modalità di auto-rappresentazione messe in atto dai proprietari di queste aziende e sull’articolarsi della promozione di queste attività attraverso aspetti diversi, dalla produzione alimentare all’impatto ambientale.

⁴⁰ La Sardegna sia un modello dopo gli incendi, v.sitografia

A livello generale ritengo che le riflessioni attuate da MacCannell in merito alla “messa in scena” dell’autenticità all’interno dei *setting* turistici, traendo spunto dalle definizioni di “ribalta” e “retroscena” di Goffman, possano contribuire a delineare un quadro di possibili riflessioni in merito alla promozione paesaggistica della Sardegna, in particolare delle sue zone interne. Per l’autore, all’interno dei contesti turistici, viene fornita la possibilità di “sbirciare” momenti autentici della vita delle comunità, che vengono aperte e presentate ai visitatori. Questo processo costringe a riflettere sull’intenzionalità, da parte delle comunità coinvolte, di raccontare se stesse attraverso elementi e modalità selezionate, solo in alcuni casi aderenti alla vita quotidiana che realmente si svolge in assenza dei turisti. Tuttavia è questa stessa opera di selezione che deve attrarre l’interesse antropologico, nel tentativo di comprendere le motivazioni e i significati insiti in questo tipo di scelte ai fini dell’auto-rappresentazione agli *outsiders* (Cfr. MacCannell, 2005). Parlare di turismo, fuori e dentro la Sardegna, implica sempre e comunque il farsi domande riguardo alle immagini identitarie prodotte in luoghi come le aziende agro-pastorali che aprono le proprie porte ai turisti e i piccoli centri abitati della Barbagia (Cfr. Satta, 2001: 61). Durante le visite o le manifestazioni culturali l’idea di fondo è quella di offrire al visitatore un’esperienza in grado di raccontare la “vita” dei pastori e degli abitanti della Sardegna interna. Questo racconto passa attraverso il consumo di alimenti prodotti secondo modalità tradizionali, visitando i luoghi del lavoro e valorizzando gli aspetti del paesaggio che possano rivelarsi utili al turista al fine di farlo sentire immerso nel mondo che sta visitando. A questo proposito, nel sito Sardegna Turismo si legge: «Esiste un volto della Sardegna nascosto fra le ombre delle querce secolari, tra i boschi fitti di lecci e sugheri. Coglino le espressioni più sincere: visita la Barbagia, scopri Nuoro»⁴¹. Le ombre degli alberi diventano

⁴¹ Fonte: Sardegna Turismo, Nuoro, v.sitografia.

il contesto perfetto in cui collocare idealmente le zone interne dell'isola, di cui vengono immediatamente messi in risalto gli elementi naturali del paesaggio.

Il caso particolare delle regioni storiche come la Barbagia le vede inserite all'interno di una narrazione comune in cui esse risultano custodi della "vera" Sardegna, contribuendo alla realizzazione di una geografia identitaria che vede contrapporsi le coste all'interno (Cfr. Satta, 2001: 51). Dopo i viaggiatori dell'Ottocento saranno gli storiografi di inizio Novecento a realizzare i nuovi confini dell'isola, non più riconosciuti nel mare, ma nelle fasce costiere, tracciando così una linea in grado di dividere la Sardegna "autentica", tutta raccolta nelle zone interne dell'isola, dove gli influssi stranieri non erano riusciti a imporsi, dalla Sardegna delle coste (Cfr. Satta, 2001: 55). Focalizzandosi sul paesaggio di queste zone, è quasi luogo comune considerare le regioni interne della Barbagia ad emblema dello spazio selvatico e selvaggio. Nelle numerose descrizioni prodotte sul territorio si è creduto di poter realizzare anche un discorso sui suoi abitanti in termini di sociologia, definiti scontrosi e addirittura violenti, in parte ancora presente nelle opinioni dei sardi urbanizzati (Cfr. Caltagirone, 1988: 58). Nella mia esperienza personale tale dinamica mi è sembrata confermata dal momento che, nelle fasi preparatorie della ricerca, alcune persone di Cagliari mi hanno consigliato di non riferire agli allevatori il mio ruolo, per il timore che, non capendolo, avrebbero assunto un atteggiamento negativo nei miei confronti. Ciò non è ovviamente avvenuto: gli allevatori si sono attivamente interessati alla ricerca e alle sue finalità, e oltre ad avermi accolta all'interno delle loro aziende, hanno dimostrato nei miei confronti curiosità, sensibilità e rispetto. Va inoltre aggiunto un dato che ritengo estremamente rilevante: se da una parte l'immutabile fissità del paesaggio barbaricino, fatto di boschi e piccoli centri adagiati sulle montagne, è stata romanizzata in modo eccessivo, dall'altra bisogna riscontrare che questo paesaggio è stato preservato dai casi di abuso edilizio che tristemente caratterizzano le zone costiere, come ad esempio la Costa

Smeralda e il Golfo di Porto Conte (vedi fig.27), dove la vocazione turistica delle attività è riuscita ad imprimere sul paesaggio dei segni fortissimi, a partire dal furto subito dalle comunità locali ai danni dei loro luoghi di sentimento.

I fatti più gravi legati alla creazione di strutture ricettive a picco sul mare, dannose per l'ambiente e condannate sotto più fronti, hanno contribuito a consolidare la credenza che vede l'inautentico delle coste scontrarsi con l'autentico delle zone montuose, all'interno di una narrazione che si rivela sotto alcuni aspetti decisamente problematica. In primo luogo, si afferma implicitamente che l'autoctonia associata all'isolamento sia garanzia, di per sé, di autenticità dei modi di vivere, di produzione e di promozione delle attività. Successivamente l'estrema semplificazione da cui si attinge rischia di scontrarsi con gli errori tipici della generalizzazione, perdendo così di vista un dato cruciale, ovvero che «la creazione di attrazioni turistiche nell'interno pastorale accompagna, infatti, fin dalla nascita il moderno turismo di massa» (Satta, 2001: 55). L'isolamento dell'isola è stato inserito all'interno di una specifica narrazione concernente gli aspetti sociali ed economici della Sardegna, che ha fatto uso anche e soprattutto del paesaggio, concorrendo alla realizzazione dell'«oggetto Sardegna» come prodotto fruibile e distinto dalla «Sardegna inautentica»:

«sostenere che “la Sardegna”, come ogni oggetto storico o antropologico, è il risultato di una costruzione, non significa necessariamente negare le “buone ragioni” storiche che hanno determinato le scelte dei costruttori (sulle quali, peraltro, si potrebbe discutere a lungo), ma denaturalizzare l'oggetto, aprendolo implicitamente alla possibilità di letture alternative. Significa, soprattutto, nel nostro caso, rendere possibile l'analisi delle dinamiche e degli effetti che tale costruzione mette in atto» (Satta, 2001: 51)



Figura 27, Albergo Capo Caccia nel Golfo di Porto Conte, Alghero. Sulla destra un'area disboscata dove si trovavano dei ginepri secolari. La penisola è ad oggi recintata, non garantendo l'accesso al mare, nonostante l'albergo sia abbandonato. Fonte: Il Corriere, "Strage di ginepri", v.sitografia

L'attenzione attribuita agli elementi culturali di maggior risalto (il canto a tenore, i balli e i costumi tradizionali, i carnevali (vedi fig.28) all'interno di manifestazioni come *Cortes Apertas* di Autunno in Barbagia⁴², è frutto di una scelta ben specifica che tenta di valorizzare aspetti particolari della cultura locale, sottolineando la loro unicità ai fini della costruzione di un'immagine dal retrogusto antico, che può attrarre visitatori e turisti interessati alla ricerca nostalgica di “luoghi del passato”. I viaggi possono infatti fornire l'illusione di qualcosa che non esiste più, e di riuscire a metterci in contatto con alcuni elementi “perduti”, facendo presa «su una diffusa e inconsapevole nostalgia per un mondo che la modernità ha trasformato o che ancora per poco resiste » (Lai, 2000: 114).

Una nostalgia sfruttata anche da siti istituzionali che invitano a riscoprire nelle zone centrali dell'isola «usi e tradizioni senza tempo»⁴³. Anche i prodotti cinematografici possono contribuire a rafforzare questa narrazione: un esempio è il film di Vittorio Muscia, *Sa Paradura – Sardinia senza tempo* (2020), che già nel titolo elimina ogni pretesa di coevità per il mondo pastorale e per le regioni interne dell'isola, nonostante il protagonista sia Elia Taberlet, un giovanissimo ragazzo che ha intrapreso la scelta di diventare pastore. A questo aspetto del viaggio turistico nelle zone interne della Sardegna, che posso trattare solo in maniera limitata, ma che meriterebbe ulteriori approfondimenti, va ad aggiungersi la credenza che costumi e tradizioni messe in scena durante questi tipi di eventi siano riusciti a “conservarsi” proprio grazie all'isolamento, che non può, tuttavia, essere più considerato tale. Le infrastrutture presenti riescono ormai a collegare tutti i centri dell'isola, e a questo proposito riporto le parole di un Utente sardo che sul social Twitter riassume perfettamente questa narrazione:

«Secondo me la Sardegna è l'unico posto in Europa dove devi fingere di credere alle leggende sul tuo conto perché se no ai continentali gli crolla tutta la visione del mondo... “Forse *s'acabadora* è ancora attiva in qualche paese?” ma quale? Ma cosa siamo una foresta inesplorata?

⁴² Progetto nato nel 2001 come vetrina promozionale per i comuni facenti parte della provincia di Nuoro. Al suo interno ingloba l'evento di *cortes apertas*, durante il quale ogni settimana un comune diverso accoglie i turisti con eventi e degustazioni di prodotti tipici. Fonte: Autunno in Barbagia, v.sitografia

⁴³ Fonte: Sardegna Turismo, v.sitografia



Figura 28, *Su Battilleddu* (l'inutile), maschera del carnevale di Lula, in provincia di Nuoro. Insultato e trascinato per le vie del paese viene simbolicamente ucciso per rinascere a nuova vita e garantire la fertilità dei campi in una riproposizione dei riti dionisiaci. Le rappresentazioni che lo vedono protagonista si interruppero negli anni '50 per essere riprese nel 2001. Fonte: Su Battilleddu, v.sitografia

Non perché sia una vergogna esserlo (anzi!) ma ci metti massimo 3 ore ad andare da Milano a Fonni, invece pare che stiamo sull'altra faccia della luna.» (21 giugno 2021)

Avendo fin qui chiarito l'insieme delle dinamiche che concorrono alla promozione turistica della Barbagia, dove il «paesaggio montano ricco di foreste, cascate e fiumi, in una cornice naturale mozzafiato» permetterebbe «un'immersione nel mondo antico dell'isola»⁴⁴, vorrei richiamare la necessità di una riflessione che si occupi di indagare il rapporto tra quanto viene rappresentato e la sua rappresentazione. All'interno di una «rappresentazione antropologica di quel mondo pastorale di cui le trasposizioni folcloristiche e folclorizzanti non sarebbero che una volgare contraffazione» (Satta, 2001: 181) si può, e si deve, a mio avviso, tenere conto proprio delle dinamiche e dei contenuti attraverso i quali questo mondo si racconta: «non esiste il paesaggio autentico, il paesaggio è sempre la mediazione di aspetti che la relazione polare autentico/non autentico permette di circoscrivere » (Jakob, 2009: 13).

5. L'AZIENDA MANNALITA

Angioni (Cfr. Angioni, 1990) si occupò di evidenziare il paradosso che vedeva le zone dipinte come incontaminate stemperarsi «sotto l'avanzata dei modelli esogeni di vita e di consumo, della quale proprio il turismo sarebbe uno di grandi responsabili» (Satta, 2001: 58). Così, in questi ambiti, le aziende che si auto promuovono ad un pubblico esterno a quello della propria comunità devono inserirsi all'interno di dinamiche delicate, operando scelte specifiche e decidendo dove collocarsi all'interno di un vero e proprio spettro di rappresentazioni. Durante la ricerca sul campo, come ho già brevemente illustrato, ho visitato il caprile di Gianni e Stefano, che sul monte Corراسi allevano anche le capre dell'Azienda Mannalita gestita da

⁴⁴ Fonte: Sardegna Turismo, Centro, v.sitografia

Danilo Farina e sua moglie Daria. Situata nei pressi di Oliena, Mannalita produce una vasta gamma di formaggi caprini principalmente freschi. La produzione appare diversificata e arricchita di alcuni elementi come confetture, erbe e spezie (vedi fig.29). Oltre a questi accostamenti originali, viene portata avanti la produzione di due formaggi, il *Biancospino* e l'*Ircano*, inseriti nell'elenco dei Prodotti Agroalimentari Tradizionali (PAT) in quanto realizzati con «metodiche di lavorazione, conservazione e stagionatura [...] consolidate nel tempo, omogenee nel territorio interessato ed eseguite secondo regole tradizionali per un periodo non inferiore ai venticinque anni»⁴⁵. Danilo e Daria, oltre a preoccuparsi della produzione, organizzano diversi eventi, tra cui degustazioni, ricevimenti e occasioni nelle quali i visitatori possono visitare gli spazi dell'azienda, compresa la stalla in cui risiedono gli animali che non si trovano al caprile sul monte, e anche iniziative più particolari come i tour in moto “Mannalita on the road” e le serate di cabaret e musica live accompagnate dal servizio bar presente nel giardino dell'azienda. Il numero e la varietà delle attività proposte rispecchiano perfettamente la grande vivacità e tenacia con le quali i due portano avanti l'azienda, che non si è fatta intimorire dalla pandemia e, anche nei momenti più critici del 2020, ha saputo reagire avviando un servizio di consegne a domicilio. Grazie alla qualità dei prodotti realizzati l'azienda si è, dalla sua nascita, man mano ampliata, arrivando a coinvolgere anche turisti di passaggio o interessati ad attività diverse da quelle proposte dalle strutture ricettive delle coste:

D: [...] quando è nata la bambina volevo che lei iniziasse a mangiare i prodotti che avevamo qua. E niente, poi insomma con il latte che rimaneva abbiamo cominciato a fare i primi formaggi, questi formaggi piacevano anche agli amici e ai parenti e alla fine le capre sono aumentate ed è diventato un mestiere.

⁴⁵ Fonte: PAT Sardegna, v.sitografia



Figura 29, *Flores*, formaggi caprini ricoperti di erbe e fiori prodotti dall'azienda Mannalita.
Fonte: Mannalita Flores, v.sitografia

D: [...] noi facciamo il nostro, il nostro piccolo. perché tutto l'obiettivo di questa, della nostra azienda, era quella di lavorare il latte, il nostro latte, tutto il resto è stato qualcosa che è venuto dopo e di contorno. un po' l'abbiamo fatto anche per noi, perché anche a noi fa bene vedere un po' di gente ogni tanto. (Intervista a Danilo, v. Appendice II, p.210)

Cercando di individuare gli interessi di chi trova in Mannalita un luogo in grado di rispondere alle proprie esigenze si può a mio avviso parlare di un interesse, in costante crescita, per le produzioni alimentari artigianali, in grado di rispondere a criteri quali la sostenibilità ambientale, la produzione e il consumo a chilometro 0, il rifiuto di modalità di allevamento di tipo intensivo: «il consumo di prodotti agricoli organici appare dunque legato ad alcuni motivi culturali» che promuovono «il ritorno a un più tradizionale e più “naturale” stile di vita» (Lai, 2000: 94).

In questo ambito la Sardegna si riesce ad inserire perfettamente dal momento che il comparto ovicaprino si organizza principalmente attraverso modalità di pascolo estensivo e le filiere di produzione e distribuzione risultano particolarmente corte (Cfr. Lai, 2000: 96). Nel caso di Mannalita gli animali hanno la possibilità di pascolare liberamente, garantendo un latte di qualità altissima, che viene poi lavorato e distribuito in loco.

È importante inoltre tener conto degli innumerevoli aspetti che il cibo è in grado di toccare, dalla sua produzione al suo consumo. Il cibo non riflette più, all'interno della società industriale contemporanea, la necessità della sussistenza e può essere investito di diversi significati, dalla posizione sociale all'etica. Oltre a questi aspetti gli alimenti possono fungere da marcatori geografici, suggerendo l'esistenza di un legame evidente tra identità e consumo di alimenti (Cfr. Lai, 2000: 95). I formaggi tipici riscoperti, valorizzati e prodotti da Mannalita bene si inseriscono nel processo che contribuisce ad associare, a certi alimenti, il merito di conservare modalità di produzione ritenute “sane” e di riscoprirle per i vantaggi che esse

attribuiscono al prodotto. In questo caso il processo inizia a monte, con la produzione del latte, che Danilo ha deciso di far partire da capre specifiche

S: Quindi le capre che stanno su [*nel caprile di Gianni e Stefano*], quelle vostre però, che stanno su, le avete portate in un secondo momento? Le avete spostate da qui a lì?

D: Diciamo che io le ho comprate da loro. Io avevo un altro tipo di capre che ho venduto e poi ho comprato una parte a Stefano e ce le ho lì. Le capre che avevo io erano più capre da stalla, però io ho voluto cambiare tipo di allevamento quindi quelle le ho vendute e ho tenute solo queste più rustiche

S: Ma ovviamente per i prodotti che volevate fare a un certo punto

D: esatto, perché queste danno un latte con una qualità migliore rispetto a quelle in stalla (Intervista a Danilo, v. Appendice II, p.209)

Scontrandosi contro l'appiattimento insito nelle produzioni di tipo, l'accento posto sulla qualità delle produzioni artigianali le rende «sinonimo di “genuinità” e “autenticità”, connotazioni che permettono ai prodotti gastronomici regionali di risaltare nell'area globale» (Lai, 2000: 97).

Ritornando brevemente sulla discussione precedentemente affrontata in merito all'“autenticità” dell'immagine che di sé si dà ai turisti, per quanto riguarda l'azienda, una presentazione estremamente chiara viene fornita dal proprio sito web:

«Grazie alle antiche conoscenze familiari tramandate nel tempo, unite alle più innovative ricette casearie e alla ricerca di abbinamenti con ingredienti e aromi dell'isola, i formaggi caprini Mannalita sono una sublime sintesi tra tradizione locale e gusti moderni».⁴⁶

Appare in queste righe evidente che se, da una parte, non si rinuncia agli aspetti tradizionali della produzione, al tempo stesso si fa uso di tecnologie avanzate, sapendo trarre da entrambi gli elementi necessari alla realizzazione dei prodotti desiderati. La modernità riesce a dialogare

⁴⁶ Fonte: Mannalita, v.sitografia

con le conoscenze familiari di origine più antica pervenendo ad una definizione dell'azienda che si colloca originalmente all'interno dello spettro delle rappresentazioni possibili del centro Sardegna. Promuovendo un sano equilibrio tra saperi locali, tecniche moderne di lavorazione dei prodotti, e modalità di promozione originali, Mannalita può, a mio avviso, essere ritenuta una realtà in grado di equilibrare aspetti tra loro diversissimi che vanno a costruire assieme la sua immagine quale luogo di riproduzione e rigenerazione della tradizione.

Se da una parte si colloca il cibo in quanto simbolo di qualità, rispetto ambientale e tradizione produttiva locale, dall'altra la sensibilità di alcuni turisti per il patrimonio paesaggistico delle zone interne della Sardegna, qualifica Mannalita doppiamente in grado di rispondere a questo tipo di ricerca e interessi. L'azienda, oltre a collocarsi nel cuore delle campagne di Oliena, si trova ai piedi del monte Corراسi, osservabile in tutta la sua maestosità. Chi si reca in azienda non può fare a meno di godere della sua posizione privilegiata e osservare alle sue spalle non un semplice scenario, ma il luogo che fa, in un certo senso, da "genitore" ai prodotti che si andranno ad acquistare dal momento la qualità e la modalità del pascolo si riflette direttamente nella qualità dei formaggi. In questo modo il cibo «veicola un rapporto con il luogo d'origine [...] una sorta di "legame nutrizionale" con la natura» (Lai, 2000: 99).

Infine, la persistenza del consumo di certi alimenti si inserisce in un quadro europeo in cui la cucina rappresenta ancora il simbolo di appartenenza etnico attraverso il quale creare legami sociali o rinsaldare quelli già esistenti (Cfr. Lai, 2000: 99). Questo aspetto che lega indissolubilmente cibo e persone è stato sottolineato con queste parole da Danilo

D: [...] di paesaggi belli ce ne sono in tutto il mondo, anche meglio di questo, quello che fa la differenza sono le persone che questo territorio te lo fanno amare. Chi viaggia... alla fine, la butto sempre dalla parte del turista, mi metto nei panni di chi viene qua. Quando io vado in un posto mi ricordo il cibo e la gente, sono le cose di cui ti ricordi di più. I paesaggi, sì, erano belli, puoi dire, però dopo un po' non

riesci neanche a ricordarteli, ti ricordi se ti sono piaciuti o se non ti sono piaciuti, ma non hai più l'immagine del paesaggio che hai visto mentre ti ricordi benissimo che ne so, "ho mangiato quella salsiccia fatta in quel modo"... oppure "ho conosciuto tizio perché con questa persona abbiamo trascorso queste ore". (Intervista a Danilo, v. Appendice II, p.212)

Come precedentemente menzionato, il tema dell'*invito* (l'offerta di bevande o cibo all'ospite), parte delle regole dell'ospitalità, si è dimostrato sempre presente durante tutti gli incontri svoltisi durante la ricerca. Così presente da essere in grado, per Danilo, di qualificarsi come uno dei tratti distintivi del paesaggio barbaricino:

S: Poi volevo chiederti se per te ci sono degli elementi di questa zona che sono, diciamo, più caratteristici di altri del territorio. Insomma, che se dovessi raccontare a una persona che non ha idea di che zona è questa, li useresti per cercare di descrivere questo posto, questa zona.

D: La Sardegna in generale?

S: No, intendo ciò che riesce a vedere nel circondario, questa zona qui.

D: Beh, questa zona qui... sicuramente ha un pregio enorme, quello di avere della gente che è molto ospitale normalmente. (Intervista a Danilo, v. Appendice II, p.211)

Il garantire ospitalità a qualcuno risulta essere per Danilo il modo migliore per trasmettere ad un turista l'essenza di quella che definisce "la vita reale" delle zone interne dell'isola. Descrivendolo come un luogo capace di regalare serenità, di permettere anche di godere di un po' di silenzio introvabile nelle zone turistiche più affollate e di mettersi in contatto con gli elementi naturali che lo compongono, l'azienda nelle parole di Danilo riesce a far fruire di alcuni aspetti del paesaggio in cui si colloca.

D: a volte uno viaggia ma non vede quello che è la vita reale, perché spesso è in un mega hotel, in un residence, dove c'è tutto e niente, e quindi arriva qui gli offri un piatto di pasta asciutta fatto in casa e

gli sembra di aver mangiato la cosa più buona del mondo. Quindi il bello di accogliere le persone è questo. Alla fine, sei in una sorta di anello di congiunzione tra la vita che si faceva prima e la vita della città. Quando viene qui la gente vuole questo. Ieri c'era un gruppo, che non è andato *su Gologone*, stava rientrando non so da una gita. Si sono fermati qui, perché sennò là c'era troppa gente, qua c'è una pace... è una cosa diversa. Ci sono le persone che non riescono a stare da sole, che c'è un chilometro di spiaggia libera e si mettono accanto a te perché gli spazi aperti li terrorizzano e altri invece che vogliono tranquillità e serenità. (Intervista a Danilo, Appendice II, p.212)

Ritengo che quello che l'azienda Mannalita riesce a fare, coniugando modalità di allevamento di stampo tradizionale con l'utilizzo di tecniche di caseificazione aggiornate e moderne, è offrire ad un turismo interessato al consumo di alimenti ritenuti genuini, e soprattutto alle modalità sostenibili della loro produzione, un prodotto originale e di alta qualità. Oltre a questo, grazie alla sua filiera corta e alla qualità della vita di cui godono i suoi animali, riesce a rispondere alle necessità di un turismo interessato a riscoprire piccole realtà delle zone interne della Sardegna, e più consapevole in termini di impatto ambientale. Tramite gli eventi promossi e la grande disponibilità di Daria e Danilo, ai turisti vengono presentati alcuni elementi del paesaggio che stanno visitando, operando una scelta che valorizza maggiormente i tratti dell'ospitalità, della qualità dei prodotti del territorio e del profondo legame tra questo e le comunità locali.

CONCLUSIONI

«Nuoro, posta sull'orlo di valli fertilissime (sotto un bel cielo con l'aria salubre e le acque magnifiche), valli irrigate dagli affluenti del Cedrino è composta di casette basse, nude, mal costrutte [...] che fanno chiedere come mai intere famiglie di persone robuste e sane, spesso belle ed alte, vi possano nonché vivere, ma stare in piedi eppure ci vivono e si credono benestanti perché possiedono la *loro* casa.» (Deledda, 2010: 44, or. 1895)

Aver scelto di trattare, in questa tesi, un tema così ampiamente discusso come quello del pastoralismo in Sardegna mi ha portato a confrontarmi con una vastissima letteratura. Negli anni numerosi studi si sono impegnati a riflettere sulle dinamiche di cambiamento affrontate da uno dei settori più significativi per l'isola da un punto di vista sociale ed economico e sull'immensa ricchezza dei saperi locali messi in pratica dagli allevatori. Ai numerosi contributi di ricerca, non solo antropologica, ma anche artistica e letteraria, spero di aver aggiunto con coerenza e chiarezza un ulteriore elemento: il rapporto che questi allevatori instaurano con gli ambienti che abitano, andando a realizzare i paesaggi che sono stati al centro della mia ricerca sul campo.

Il titolo di questa tesi, *Bette agreste*, è la manifestazione di un approccio che ha guidato le operazioni di ricerca e di scrittura, e che è stato volto a valorizzare le modalità e i termini attraverso cui gli allevatori incontrati si sono auto rappresentati, a me in quanto antropologa, e agli "Altri" intesi come i turisti non sardi o più semplicemente la comunità del paese. Una comunità dalla quale si percepiscono come separati in virtù dei luoghi che ospitano le loro attività lavorative, collocati al di fuori del centro abitato, e che vengono percepiti come spazi di responsabilità del tutto personale, dalla cui presa in carico deriva l'affermazione di se stessi in quanto "bravi allevatori". In questi luoghi la solitudine, e il silenzio a cui si accompagna, per quanto presenti in misura ridotta rispetto ad un passato in cui l'ovile o il caprile era difficilmente raggiungibile, sono due aspetti del lavoro e della vita che vengono valorizzati. In essi risiedono

infatti la garanzia di un lavoro ben svolto e la possibilità di concentrarsi nelle operazioni di lettura del territorio, che nella sua dimensione sonora, il *soundscape*, è in grado di fornire dei segnali che per l'allevatore diventano stimoli operativi. Il legame con gli elementi naturali, pur nella sua dose di necessità, viene arricchito dall' apprezzamento estetico che gli allevatori rivolgono ai propri luoghi, nonostante una parte della letteratura neghi loro questa possibilità di interpretazione del paesaggio. I numerosi momenti di contemplazione disinteressata del paesaggio, priva di scopi pratici, che si sono succeduti nel corso della mia permanenza sul campo, accompagnata alla volontà di non abbandonare un mestiere che richiede numerosi sacrifici, ritengo siano due elementi che possano in parte spiegare il forte legame emotivo che gli allevatori instaurano con i propri luoghi dei quali riconoscono la bellezza e l'importanza non limitandosi a percepirli come risorse da sfruttare.

Nel terzo capitolo ho cercato di addentrarmi nella complessità insita nell'atto di "abitare". Inteso non soltanto come l'occupazione stabile di un luogo, esso si esplica anche nelle modalità attraverso le quali si interpretano i luoghi e si risponde loro, attivando un vero e proprio dialogo con gli elementi naturali, e attraverso le attente operazioni di modifica del territorio, che, lasciando i propri segni all'interno delle costruzioni, riescono anche ad esplicitare la dimensione temporale del paesaggio. Come anche suggerito da altri autori (Caltagirone, 1988), ho pertanto cercato di riconsiderare la nozione di "spazio selvaggio" che viene spesso attribuita alle zone centrali dell'isola. Non essendo l'abitare un'azione legata necessariamente alla presenza di un edificio denominato casa, è impossibile rintracciare nell'isola uno spazio che non venga almeno attraversato o inserito all'interno dei sistemi di significato degli allevatori, anche laddove non siano presenti strutture o edifici. Per meglio illustrare le modalità attraverso cui il territorio entra a far parte della vita degli allevatori, ho ritenuto opportuno illustrare alcuni degli aspetti del rapporto che essi instaurano con i loro

animali, i quali, spostandosi, prolungano con il loro movimento lo spazio del caprile o dell'ovile. Oltre al movimento degli animali ho presentato anche l'importanza del movimento degli allevatori stessi, in particolare dei caprari che, alla scarsità dei mezzi tecnologici a disposizione, oppongono un significativo uso del corpo che diviene il principale mezzo del lavoro. Le tecniche del corpo, nella loro dimensione implicita, si costituiscono come la risorsa principale da cui attingere per svolgere le attività quotidiane e per muoversi attraverso e vivere all'interno dei territori.

Partendo proprio dall'importanza di questi saperi locali nell'ultimo capitolo ho cercato di illustrare il rapporto tra questi e i saperi istituzionali, non potendo inoltre tacere sulla posizione marginale che viene riservata ai primi. Una mancanza che dal mio punto di vista si riflette negativamente nel momento in cui essi non vengono considerati utili all'interno degli spazi di tutela, i quali sembrano escludere il prezioso contributo di chi abita i luoghi che si vogliono tutelare. Nello specifico caso del monte Ortobene ho illustrato la complessità di cui si compone la macchina volta a tutelare i beni di natura paesaggistica: il sommarsi di norme e di indicazioni genera dubbi nella comunità locale che considera le operazioni di salvaguardia inefficienti ed inefficaci. Anche per quanto riguarda gli incendi, ritenuti, per la loro incidenza, i fenomeni che più rischiano di danneggiare il patrimonio paesaggistico dell'isola, il contributo del pascolo boschivo non viene riconosciuto dai documenti che raccolgono le indicazioni di prevenzione.

Infine, ho illustrato il ruolo attribuito al patrimonio paesaggistico all'interno delle operazioni di promozione turistica dell'isola. Per farlo ho ritenuto opportuno presentare le riflessioni dell'antropologia del turismo che, in Sardegna, ha riflettuto sulle operazioni di costruzione dell' "oggetto Sardegna", al cui interno convivono le coste, scenario di un turismo di massa e sede di numerose attività ricettive, e le zone interne in cui il turismo si dimostra di

natura più consapevole e alla ricerca di attività che valorizzino la gastronomia locale e i metodi di produzione sostenibili. Il discorso non può ovviamente ridursi a tale semplificazione anche in virtù del fatto che l'interno dell'isola ha saputo adeguarsi alle richieste del turismo di massa, in costante crescita dagli anni '50, riscoprendo e valorizzando manifestazioni culturali che si erano nel tempo andate perdendo (come ad esempio i carnevali). In queste rappresentazioni il paesaggio viene sfruttato al fine di rimarcare l'isolamento delle regioni interne anche al fine di convalidare un'immagine di queste come custodi di riti antichissimi. In questo contesto ho presentato il caso dell'Azienda Mannalita di Oliena che mi ha ospitata e della quale ho illustrato le principali attività e soprattutto le opinioni del proprietario in merito alla propria attività che egli ritiene essere in grado di raccontare alcuni aspetti del paesaggio in cui essa si colloca.

Nelle importanti differenze che contraddistinguono gli allevamenti caprini ed ovini ho individuato nei primi un maggior grado di aderenza alle finalità di questa ricerca dal momento che le modalità di conduzione di queste attività risultano sotto alcuni aspetti più dipendenti dal territorio in cui si collocano. Il fondamentale ruolo del corpo, che deve essere in grado di sostenere i difficili movimenti del capraro nel momento di ricerca delle capre all'interno di ambienti impervi, e del rapporto da instaurare con gli animali allevati, trovano spazio all'interno di quei saperi locali per cui auspico un maggiore riconoscimento nel futuro. Assieme a questi, le modalità di relazione e produzione del paesaggio per gli allevatori sardi, se ulteriormente analizzate e valorizzate, ritengo possano essere un interessante ambito di ricerca al fine di comprendere al meglio la ricchezza di significati insiti in queste attività e l'importante contributo che esse possono restituire alle operazioni di salvaguardia dell'ambiente e della sua biodiversità.

Ritengo che la scelta di Grazia Deledda nel sottolineare l'attributo *loro* parlando delle abitazioni dei nuoresi, che per quanto mal messe vengono considerate un tratto di ricchezza,

possa contribuire a spiegare, in parte, il senso celato dietro ad un termine infinitamente complesso come “paesaggio”. L’importanza del rapporto che le comunità instaurano con i luoghi che abitano si riflette in scelte non sempre comprensibili da un occhio esterno: la volontà di non lasciare un lavoro dai ritmi incompatibili con quelli della società post-industriale, la scelta di risiedere in centri abitati mal collegati e che possono fornire pochi servizi, la nostalgia profonda che attanaglia chi, parlando di Sardegna dopo essersene andato, rimpiange la vita nell’isola, i suoi luoghi e i suoi abitanti. La consapevolezza, e aggiungerei anche l’orgoglio, con cui gli allevatori parlano di se stessi e del proprio lavoro in relazione all’ambiente in cui operano, ritengo sia un elemento di importanza cruciale per ogni discorso volto a parlare di paesaggio, sia in riferimento alla sua promozione, sia alla sua tutela. La volontà di pastori e caprari di mantenere vivi i saperi locali, anche opponendosi al rinnovamento delle aziende, non va, a mio avviso, paragonata ad un rifiuto verso il cambiamento, ma concepita come il frutto di una scelta operata in base alle necessità degli operatori del settore agro-pastorale: necessità che non possono essere indicate da altri all’infuori di coloro che in quei contesti operano conoscendone gli equilibri, i ritmi e la complessità. Quel “processo di crescita” che Ingold pone al centro della sua prospettiva ecologica, e al cui interno tutti gli organismi, vegetali, animali ed umani, si trovano tra loro intrecciati, qualifica il paesaggio non come semplice sfondo alle attività umane, ma come parte integrante delle azioni e della vita stessa degli allevatori e dei loro animali, che a loro volta abitano, attraversano, e si inseriscono in un paesaggio che senza di loro sarebbe privo delle interazioni che lo compongono e lo arricchiscono di significati sempre nuovi.

Personalmente ritengo che lo sguardo antropologico, una volta approfondita la complessità insita all’interno dei paesaggi, possa, con le sue riflessioni, possa contribuire positivamente alle operazioni di gestione e di salvaguardia dei beni paesaggistici. Considerando

e sottolineando l'alto valore del ruolo umano insito all'interno della produzione dei paesaggi, così come della loro tutela, per le figure e gli enti interessati a questo ambito l'antropologia può fornire elementi utili alla comprensione di tutte le variabili presenti sul campo e aiutare ad orientare gli interventi operativi.

Questo tipo di antropologia, nel farsi strumento utile per istituzioni ed enti, acquista una veste applicativa, e può contribuire ad arrestare i processi di deculturazione così frequenti e così inarrestabili. Ritengo che questo sia possibile solo quando conservazione e tutela non vengano concepite come attività in grado di "congelare" la cultura in un momento immobile, rifiutandone la necessaria variabilità e dinamicità. Conservazione e tutela, quando invece considerate come un processo, possono prendere la forma di analisi attente, partecipate e protratte nel tempo, attraverso cui valorizzare le pratiche culturali in relazione al proprio contesto e soprattutto i processi di scelta che le vedono all'opera in ogni momento storico, facendo così risaltare lo sguardo emico. Solo in questa maniera ritengo che sia possibile non solo conservare, ma anche promuovere e valorizzare la ricchezza che ogni territorio con i suoi abitanti è in grado di generare.

APPENDICE I

BREVE STORIA DI NUORO: DALL'ETÀ PRENURAGICA ALLA CITTÀ

La zona del nuorese risulta abitata fin dal IV millennio a.C. come dimostrano le *domus de janas* (case delle fate) che si trovano sul monte Ortobene. Queste sepolture ipogee fungono da punti di riferimento per gli escursionisti impegnati a percorrere i sentieri che percorrono il monte. La più importante è la *domus de borbore* situata in una diramazione del sentiero che conduce al vicino santuario della Madonna di Valverde. L'interesse verso questo tipo di necropoli, oltre che archeologico, si rintraccia anche nelle fiabe che vedono protagoniste le *janas* (fate). Assieme alle *domus* nella città si trovano diversi nuraghi come quello di Ugolio o quello di Tanca Manna. Da queste attestazioni di precedenti abitativi nell'area si passa alla chiesa campestre di Nostra Signora de Sa Itria, collocata alle pendici settentrionali dell'Ortobene e risalente all'età bizantina. Come, da sotto il dominio bizantino, l'isola sia passata sotto il controllo di quattro stati indipendenti, quali erano i Giudicati, è un problema che la storiografia non ha saputo ancora risolvere (Cfr. Floris 1999: 152). Quanto è sicuro è invece che Nuoro, tra il IX e l'XI secolo d.C., sarebbe rientrata all'interno del giudicato di Torres (o del Logudoro) il quale comprendeva tutta la parte nord-occidentale dell'isola (Cfr. Floris, 1999: 206) fino alla Barbagia. In generale per i secoli successivi, caratterizzati dalle dominazioni straniere che procedettero a dividere e riaccorpere i territori dell'isola in aree amministrative più o meno grandi, Nuoro risulterà sempre di interesse marginale venendo accorpata ora a questa, ora a quell'altra regione. Nel 1720 si giunse ad una tappa decisiva per la storia della Sardegna e non solo: l'8 agosto il re Vittorio Amedeo II riceve dall'Austria il controllo del regno di Sardegna (Cfr. Floris, 1999: 417). I Savoia si trovarono tuttavia regnanti di una regione a loro sconosciuta e i cui problemi interni (banditismo e correnti autonomiste, povertà diffusa, infrastrutture inesistenti) la rendevano una difficile impresa di governo (Cfr.

Flors, 1999: 424, 428). Le riforme messe in atto furono in alcuni casi utili, in altri dannose, poiché gli interventi erano «pensati in un ambito culturale che non conosceva sufficientemente la realtà alla quale la riforma era rivolta» (Floris, 1999: 432). Uno fra tutti, ma probabilmente il più emblematico, fu l'immensa opera di deforestazione dell'isola. L'evento si rivela cruciale, dal momento che il territorio che oggi è possibile osservare altro non è che il prodotto delle scelte operate dai regnanti dell'epoca. Le immense foreste che coprivano la Barbagia e l'Ogliastra più a sud furono oggetti di un «saccheggio sistematico [...] con gravi conseguenze per l'equilibrio ambientale e per l'economia dell'isola» (Floris, 1999: 491). Nel 1844 venne anche istituito il corpo delle guardie forestali, ma ciò non contribuì ad arrestare la spoliazione. Al 1883 il 10% della superficie totale dell'isola che prima era coperta da boschi, non lo era più. Per quanto riguarda il settore dell'allevamento si tentò di migliorare il settore introducendo nuove tecniche di produzione che, tuttavia, i pastori decisero di non applicare. (Cfr. Floris, 1999: 491).

Sotto la dominazione straniera Nuoro continua ad essere poco più di un piccolo paese, con una popolazione costituita da poche migliaia di individui, per la maggior parte impegnati in attività pastorali. Solo nel 1836, il 14 novembre, con un dispaccio proveniente da Torino, ad essa venne riconosciuto il titolo di città: al censimento di quell'anno risultarono 3940 abitanti, e la città cominciò ad ampliarsi, *bia Majore* si riempì di palazzi e caffè pronti ad accogliere i funzionari piemontesi in arrivo. All'allora amministratore apostolico della diocesi di Galtellì e di Nuoro⁴⁷, Giovanni Maria Bua, si deve l'attuale stemma della città, poi concesso il 14 marzo del 1945 con Decreto di Umberto II di Savoia⁴⁸. Sullo sfondo si possono notare tre monti che

⁴⁷ Galtellì fu per diverso tempo un centro ben più importanti della piccola Nuoro come attesta il nome della diocesi che porta per primo il nome di quello che oggi è solo un piccolo paese ai piedi del monte Tuttavista (in precedenza *Colombu*). Il paese fu parzialmente abbandonato a causa dell'accentuarsi dei casi di malaria, una piaga comune a tutti i centri della Baronia.

⁴⁸ Fonte: Araldica Civica, v. sitografia

simboleggiano altrettante regioni storiche: il Marghine, la Barbagia e l'Ogliastra. La vocazione pastorale della zona è simboleggiata dal bue (vedi fig. 30).



Figura 30, Stemma di Nuoro, fonte: Araldica Civica, v.sitografia

In occasione della proclamazione il re Carlo Alberto giunse in visita nella città (Cfr. Corda, 1987: 32, 34). Con l'occasione, un gruppo formato da circa sessanta pastori lo supplicò di agire affinché il Comune non li privasse del territorio denominato *Sa serra*, dal momento che esso costituiva una risorsa importante. Lì infatti era concesso pascolare liberamente, e raccogliere frutta e legna. La risposta che pervenne dal Consiglio Generale cui si appellò il Re fu però la seguente «le ragioni addotte da quei pastori non possono punto valere in confronto al gran bene che ne ridonderebbe alla città, assicurandole una competente dote» (Cfr. Corda, 1987: 34). Nuoro pertanto comincia a strutturarsi come città all'arrivo dei funzionari piemontesi del Regno di Sardegna, un evento che Satta descrive come passivamente subito dagli stessi nuoresi «in breve, i nuoresi si trovarono amministrati, rappresentati dagli estranei, e in fondo non se ne dolsero. Era un fastidio in meno» (Satta, 1979: 30). Tuttavia nelle pagine successive in cui Satta descrive l'arrivo dell'illuminazione elettrica in città si riesce a percepire come non sempre i cambiamenti, fatti in nome di un certo tipo di “progresso”, vengano accolti e supportati in modo unanime:

«La luce arrivò in una sera gelida di ottobre[...] e fu fatta la luce per tutte le strade, proprio da San Pietro e Seuna, un fiume di luce, tra le case che restavano immerse nel buio. Un urlo immenso si levò per tutto il paese, che sentiva misteriosamente di essere entrato nella storia. Poi, gli occhi stanchi di guardare, la gente infreddolita rientrò piano piano nelle proprie case o nei propri tuguri. La luce rimase accesa inutilmente. Si era levata la tramontana, e le lampade sospese nel Corso coi loro piatti si misero a oscillare tristemente, luce e ombra, ombra e luce, rendendo angosciosa la notte. Questo coi fanali a petrolio non avveniva.» (Satta, 1979: 95)

La vicenda così descritta è da considerarsi senz'altro romanzata, però credo che queste righe diano modo di riflettere in merito alla realtà nuorese, e poi sarda, che si è vista amministrata da altri e per questo costretta a subire, in una certa misura, cambiamenti e imposizioni che non sempre riuscivano ad intercettare le necessità e le volontà degli abitanti. L'inizio della storia cittadina di Nuoro appare quindi fin da subito segnata dalle proteste e dalle

richieste dei pastori, che già precedentemente al 1836 avevano cominciato ad occupare alcuni terreni di proprietà del Comune⁴⁹. Il malcontento si originò a partire da una data e da un evento specifico, l'editto delle chiudende proclamato dal Re nel 1820. Tale avvenimento ricopre non solo un'importanza storica, ma si costituisce inoltre come chiave di lettura fondamentale del rapporto tra le comunità e il territorio, che da quel momento verrà suddiviso e vincolato dal regime di proprietà privata sconvolgendo il tradizionale uso degli spazi comuni.

Negli anni seguenti l'amministrazione comunale sarà fortemente impegnata nel tentativo di "ammodernare" le strutture economiche e produttive della città emanando provvedimenti di varia natura, come ad esempio obblighi relativi al mantenimento del bestiame nel perimetro cittadino che viene progressivamente vietato. Nel 1849 si invitò ad esempio l'Azienda Civica a deliberare su una stipulazione di fondi a favore di coloro che si impegneranno a promuovere agricoltura e pastorizia, ma solo introducendo «buoni e efficaci metodi» volti a sostituire «buone case rurali alle attuali barbare capanne, la pastorizia prenderà quel posto che meritatamente le viene assegnato fra le agrarie industrie» (Corda, 1987: 326). Il dialogo così impostato dall'alto verso il basso, all'interno del quale gli operatori del settore agro-pastorale si trovano a dover rispondere a richieste ed obblighi provenienti dall'amministrazione, pur essendo mutato negli anni risulta persistente e in grado di condizionare, ancora oggi, la vita e il lavoro delle comunità coinvolte.

⁴⁹ Dal 1830 al 1835 si verificano occupazioni dei terreni vicino alle strade reali e vicinali, specie quelle in possesso di fonti e così il Consiglio Civico aveva disposta la distruzione delle tanche (Cfr. Corda, 1987: 24).

APPENDICE II

INTERVISTA A DANILO FARINA

INTERLOCUTORE	Daniilo Farina.
PROFESSIONE	Proprietario dell'azienda Mannalita.
DATA E LUOGO DELL'INTERVISTA	27/09/2021, azienda Mannalita, Oliena.
METODO DI RILEVAMENTO	Intervista semi-strutturata.
CONDIZIONI DI RILEVAMENTO E OSSERVAZIONI	L'intervista si è svolta in lingua italiana durante il mio ultimo incontro con Danilo a cui avevo precedentemente espresso la mia volontà di intervistarlo. Il contesto era informale dal momento che ci trovavamo seduti nel giardino dell'azienda. Dalle domande iniziali la conversazione è stata ampliata da Danilo toccando argomenti diversi.
DURATA COMPLESSIVA	33 minuti, 4 secondi.

S: Allora, mi vuoi iniziare a raccontare come avete aperto l'azienda, quando, in che periodo...

D: Allora l'azienda l'abbiamo aperta nel 2012, in realtà avevamo già alcuni animali da prima. Perché io avevo acquistato degli animali da cortile, galline, polli, conigli e avevo preso anche queste due capre, principalmente perché quando è nata la bambina volevo che lei iniziasse a mangiare prodotti che avevamo qua. E niente, poi insomma con il latte che rimaneva abbiamo cominciato a fare i primi formaggi, questi formaggi piacevano anche agli amici e ai parenti e alla fine le capre sono aumentate ed è diventato un mestiere. Poi ci siamo un po' specializzati con una certa tipologia di formaggi, formaggi caprini a coagulazione lattica, quindi caprini freschi, e da lì abbiamo iniziato.

S: Ma stavate già qui o stavate da un'altra parte?

D: Questa è un terreno che è sempre stato di famiglia, perché era un terreno di mia mamma. Diciamo che qui venivamo più che altro in villeggiatura e io piano piano l'ho trasformato in un luogo di lavoro.

S: hm certo. E i ragazzi su al monte (i caprari Gianni e Stefano) li conoscevi già da prima?

D: No, li ho conosciuti venendo qua, poi pian piano abbiamo conosciuto i vicini.

S: Quindi le capre che stanno su, quelle vostre però. Che stanno su, le avete portate in un secondo momento? Le avete spostate da qui a lì?

D: Diciamo che io le ho comprate da loro. Io avevo un altro tipo di capre che ho venduto e poi ho comprato una parte a Stefano e ce le ho lì.

S: Ho capito.

D: Le capre che avevo io erano più capre da stalla, però io ho voluto cambiare tipo di allevamento quindi quelle le ho vendute e ho tenute solo queste più rustiche.

S: Ma ovviamente per i prodotti che volevate fare a un certo punto.

D: Esatto, perché queste danno un latte con una qualità migliore rispetto a quelle in stalla.

S: Certo. E invece per quanto riguarda l'aspetto diciamo più turistico, il lavoro che fate magari con i turisti o comunque di promozione di quello che fate, dei prodotti, tu pensi che il posto dove sei giochi una parte importante in quello che fate?

D: Beh diciamo che noi abbiamo costruito l'attività in base a dove eravamo, non viceversa. Noi avevamo questo terreno, eravamo in questo posto e, quindi, cosa potevamo fare? È stato una conseguenza di quelle che erano le nostre possibilità

S: E tu pensi che le persone che vengono qui, quando si trovano a comprare i vostri prodotti e a venire qua riescano in qualche maniera a fare esperienza del paesaggio in cui sei?

D: Secondo me sì, nel senso che, chi viene, molte delle persone che vengono qua hanno vissuto delle esperienze nella loro vita completamente diverse e molto lontane da quello che è il nostro ambiente, la nostra vita. È chiaro che uno viene qui, spesso non ha mai visto una capra, o non ha mai visto come si alleva un animale, come si fa il formaggio, è chiaro che per loro è un'esperienza nuova, stiamo comunque parlando di gente che vive in contesti completamente diversi. E non sempre questo è legato alle loro condizioni economiche, anzi. A volte uno non può viaggiare perché non ha delle possibilità economiche, a volte uno viaggia ma non vede quello che è la vita reale, perché spesso è in un mega hotel, in un residence, dove c'è tutto e niente, e quindi arriva qui gli offri un piatto di pasta asciutta fatto in casa e gli sembra di aver mangiato la cosa più buona del mondo. Quindi il bello di accogliere le persone è questo. Alla fine, sei in una sorta di anello di congiunzione tra la vita che si faceva prima e la vita della città. Quando viene qui la gente vuole questo. Ieri c'era un gruppo, che non è andato *su gologone*,

stava rientrando non so da una gita. Si sono fermati qui, perché sennò là c'era troppa gente, qua c'è una pace... è una cosa diversa. Ci sono le persone che non riescono a stare da sole, che c'è un chilometro di spiaggia libera e si mettono accanto a te perché gli spazi aperti li terrorizzano e altri invece che vogliono tranquillità serenità, quindi, diciamo che noi offriamo quello che abbiamo alle persone che cercano queste cose non abbiamo la pretesa né di accontentare tutti neanche di essere il posto più bello del mondo, per carità, noi facciamo il nostro, il nostro piccolo. perché tutto l'obiettivo di questa, della nostra azienda, era quella di lavorare il latte, il nostro latte, tutto il resto è stato qualcosa che è venuto dopo e di contorno. Un po' l'abbiamo fatto anche per noi, perché anche a noi fa bene vedere un po' di gente ogni tanto e niente... diciamo che cerchiamo di rendere il nostro lavoro piacevole visto che poi ci passiamo tutta la giornata. quindi sai è sempre bello lavorare in un bel posto, incontrare bella gente, chiacchierare conoscere cose diverse, visto che noi non possiamo viaggiare almeno ce lo facciamo raccontare dalle persone che vengono.

S: E per il futuro cosa pensi, cioè vedi qualche obiettivo nel medio lungo periodo, di cambiare qualcosa, di inserire qualcosa di nuovo, togliere qualcosa che c'è adesso?

D: Diciamo che le idee non mancano, cose da fare ce ne sarebbero tante. Mi piacerebbe avere delle camere per accogliere le persone e fargli vivere un'esperienza ancora diversa, questo sicuramente è un obiettivo che mi sono preposto. E poi diciamo che va bene, cioè, non voglio neanche mettere troppa carne al fuoco, quello che facciamo è già tanto. Noi trasformiamo, facciamo accoglienza, facciamo eventi, facciamo già un sacco di cose, quindi è sufficiente quello che facciamo, cercheremo di migliorarlo, di farlo meglio, però diciamo che va già bene.

S: Ok.

D: E poi uccidere le mosche (*allude alla mosca che ci gira intorno da quando abbiamo iniziato l'intervista*).

S: (*ridendo*) Eh sì trovare sistemi tecnologici sempre più avanzati per...

D: Che poi non le posso uccidere perché ho le api e non posso medicare per le mosche.

S: Poi volevo chiederti se per te ci sono degli elementi di questa zona che sono, diciamo, più caratteristici di altri del territorio. Insomma, che se dovessi raccontare a una persona che non ha idea di che zona questa, li useresti per cercare di descrivere questo posto, questa zona.

D: La Sardegna in generale?

S: No, intendo ciò che riesce a vedere nel circondario, questa zona qui.

D: Beh, questa zona qui... sicuramente ha un pregio enorme, quello di avere della gente che è molto ospitale normalmente. Trova proprio gusto nell'ospitare la gente e questo te lo dico perché io a casa ho sempre sentito raccontare di queste storie di accoglienza. Mio nonno era una persona che accoglieva chiunque. Passava una persona per strada che aveva bisogno, lui l'accoglieva in casa sua e queste persone si trattenevano spesso anche diversi giorni, settimane. Persone completamente sconosciute. Tant'è che io una volta a forza di sentire una di queste storie, di questa persona che si era fermata da loro, e che quando mio nonno è morto era venuta al funerale di mio nonno in moto, quest'uomo guidava la moto, era un uomo che mi descrivevano come una montagna, una persona grande e grossa, e quest'uomo era venuto in moto portando questo mazzo di fiori sotto la pioggia. Puoi immaginare e in che condizioni era arrivato, voleva venire assolutamente al funerale di mio nonno che lo aveva ospitato diverso tempo e insomma erano diventati amici. Io di questa storia ho sempre sentito, raccontata più volte. Un giorno, io ero grande, ero con Daria forse, e siamo andati a, forse c'era *cortes apertas* una manifestazione del genere, ad Atzara. A un certo punto vedo, tra le varie bancarelle ce n'era una che vendeva fiori e vedo questo uomo enorme che non avevo mai visto. E ho fatto a Daria, aspetta un attimino, e mi sono avvicinato a lui gli ho chiesto dei fiori, di dov'era, di dove non era, e poi con un pretesto gli ho detto che ero di Oliena, in realtà sono di Nuoro, però gli ho detto che ero di Oliena per vedere come reagiva. E lui subito mi fa, io avevo un carissimo amico a Oliena. E io gli ho detto tu sei ****. Ed era lui. Ma è stata proprio una sensazione... e Daria a volte si stupisce perché anche noi qua abbiamo accolto un sacco di gente, gente che è rimasta in panne, gente che... gli abbiamo sempre offerto un piatto di pasta o un caffè, il minimo che puoi offrire. È un qualcosa che gli Olianesi hanno innato, cioè provano proprio piacere nell'accogliere le persone soprattutto gli stranieri, i forestieri. E sicuramente l'ospitalità è una delle caratteristiche più belle di questa zona. Oltre i paesaggi, che comunque siamo ai piedi di un monte che è unico, come tipologia, come struttura, penso che, adesso io non sono un esperto di fenomeni carsici e di orografia, però penso che sia che questo tipo di roccia, questo tipo di formazioni rocciose siano uniche in Sardegna, tant'è che vengono un sacco di alpinisti, un sacco di gente che viene fare escursioni in queste zone. È bella la storia, è buono il vino, è buono l'olio, è un popolo che sa fare bene il pane, sa fare bene i dolci, sa fare bene i formaggi, diciamo

che dalla terra riesce a ricavare il meglio. Piccole quantità sicuramente però di altissima qualità. Questo è quello che ha questo posto, Oliena.

S: La cosa bella è che ti ho chiesto come descriveresti il territorio e tu mi hai parlato delle persone, e questo, almeno in antropologia, quando uno parla di paesaggio non intende il panorama...tu sali in un punto, vai in un belvedere e quello che vedi è un paesaggio, ma non è solo quello. Anche una zona collinare in toscana è diversa da quella in Umbria, sono diverse, perché le persone sono diverse. Anche qui in Sardegna non si può non vedere. Quando sali al monte e vedi i campi, i muretti a secco, eccetera, quello è un paesaggio nel verso senso della parola perché al territorio si è unita la scelta dell'uomo.

D: Poi di paesaggi belli ce ne sono in tutto il mondo, anche meglio di questo, quello che fa la differenza sono le persone che questo territorio te lo fanno amare. Chi viaggia... alla fine, la butto sempre dalla parte del turista, mi metto nei panni di chi viene qua. Quando io vado in un posto mi ricordo il cibo e la gente, sono le cose di cui ti ricordi di più. I paesaggi, sì, erano belli, puoi dire, però dopo un po' non riesci neanche a ricordarteli, ti ricordi se ti sono piaciuti o se non ti sono piaciuti, ma non hai più l'immagine del paesaggio che hai visto mentre ti ricordi benissimo che ne so, "ho mangiato quella salsiccia fatta in quel modo"... oppure "ho conosciuto tizio perché con questa persona abbiamo trascorso queste ore"...

S: Siamo anche sommersi dalle immagini di paesaggi, volendo uno scrive su Google e può vedere tutti i paesaggi del mondo mentre andarci ti dà qualcosa in più perché come dici tu fai un'esperienza completamente diversa perché non ha a che vedere solo con quello che vedi ma con tutto il resto.

BIBLIOGRAFIA

ANGIONI, Giulio

1980, "Natura, cultura e lavoro. Preliminari a un dibattito intorno a una nozione materialistica di cultura", in *La Ricerca Folklorica*, N.1, pp.7-12.

1989, *I pascoli erranti. Antropologia del pastore in Sardegna*, Liguori Editore, Napoli.

1988, "Santuari e sagre di campagna" in Angioni Giulio e Sanna Antonello, 1988, *Sardegna*, Laterza Editori, pp. 120-127.

1990, *Tutti dicono Sardegna*, EDES, Sassari.

2003a, "Fare, dire, pensare", in Angioni Giulio e De Re Maria Gabriella, *Pratiche e saperi. Saggi di antropologia*, CUEC, Cagliari, pp. 23-31.

2003b, "Utilizzare i saperi naturalistici tradizionali?", in Angioni Giulio e De Re Maria Gabriella, *Pratiche e saperi. Saggi di antropologia*, CUEC, Cagliari, pp.33-43.

ANGIONI, Giulio, SANNA, Antonello

1988, *Sardegna*, Editori Laterza, Bari.

ATZENI, Paola

1988, "L'habitat disperso. Il Sulcis", in Angioni Giulio e Sanna Antonello, 1988, *Sardegna*, Laterza Editori, pp. 129-142.

BANDINU, Bachisio

2006, *Pastoralismo in Sardegna. Cultura e identità di un popolo*, Zonza Editori,

BELLODI TURCHI, Dolores

1978, *Oliena...Barbagia...Sardegna*, Tipografica Solinas, Nuoro.

BRIGAGLIA, Manlio

1998, "I paesaggi agrari", in Sanna Antonello e Mura Gianni, (a cura di), 1998, *Paesi e città della Sardegna. Volume I*, CUEC, Cagliari, pp. 77-83.

BOURDIEU, Pierre

1990, “Structures, habitus, practices”, in *The Logic of Practice*, Cambridge: Polity, pp. 52-65.

BROTZU, Renato, RUIU, Domenico et al.

2020, *Atlante del monte Ortobene. Paesaggio, archeologia, vegetazione, funghi, fauna, storie e personaggi*, Comune di Nuoro.

CALTAGIRONE, Benedetto

1988, “La montagna coltivata. Usi e rappresentazioni dello spazio in Barbagia” in Angioni Giulio e Sanna Antonello, 1988, *Sardegna*, Laterza Editori, pp. 58-68.

CONGIU, Angelino

2006, *Monte Corراسi. Guida alla flora e ai sentieri*, Taphros, Olbia.

CORDA, Elettrio

1987, *Storia di Nuoro 1830-1950*, Rusconi, Milano.

COY, Jennie

1998, “Animals’ attitudes to people”, in Ingold, 1998, *What is an animal?*, Routledge, New York, pp. 77-83.

DELEDDA, Grazia

1938, *Paesaggi sardi*, Fratelli Treves Editori, Milano.

2008, *La chiesa della solitudine*, or. 1936, Ilisso, Nuoro.

2010, *Tradizioni popolari di Nuoro*, or. 1895, Ilisso, Nuoro.

DI FELICE, Maria Luisa

2011, “La “rivoluzione” del pecorino romano. Modernità e tradizione nell’industria casearia sarda del primo Novecento”, in Antonello Mattone e Pinuccia F. Simbula, (a cura di), *La pastorizia mediterranea. Storia e diritto (secoli XI-XX)*, Carocci Editore, Roma, pp. 949-993.

FLORIS, Francesco

1999, *Storia della Sardegna*, Newton & Compton Editori, Roma.

GRASSENI, Cristina, RONZON, Francesco

2006, “Verso un’ecologia della cultura”, in Tim Ingold, *Ecologia della cultura*, 2006, Meltemi, Milano, pp. 7-37.

GRASSENI, Cristina

2007, *La reinvenzione del cibo. Culture del gusto fra tradizione e globalizzazione ai piedi delle Alpi*, QuiEdit, Verona.

GUSAI, Giovanni

2021, *Come in cielo così in mare*, Società Editrice Milanese, Milano.

HEIDEGGER, Martin

1976, “Costruire, abitare, pensare”, in Martin Heidegger, *Saggi e discorsi*, trad. it. a cura di Gianni Vattimo, or. 1936, pp. 96-115.

HENLEY, Paul

2007, “Seeing, Hearing, Feeling. Sound and the Despotism of the Eye”, in *Visual anthropology review*, Vol.23, N. 1, pp. 54-63.

INGOLD, Tim

1998, *What is an animal?*, Routledge, New York.

2000, *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, Routledge, Oxford.

2007, *Lines. A brief history*, Routledge, Oxford.

2016, *Ecologia della cultura*, a cura di C. Grasseni e F. Ronzon, Meltemi, Milano.

INFOAUT

2019, *Non si ruba sul latte versato. Sullo sciopero dei pastori sardi*, DeriveApprodi, Roma.

JAKOB, Michael

2009, *Il paesaggio*, Il Mulino, Bologna.

LAI, Franco

2000, *Antropologia del paesaggio*, Carocci editore, Roma.

LE LANNOU, Maurice

1979, *Pastori e contadini di Sardegna*, trad. it. di Brigaglia Marco, or. 1949, Edizioni della torre, Cagliari.

LEVI, Carlo

1945, *Cristo si è fermato a Eboli*, Einaudi, Torino.

1964, *Tutto il miele è finito!*, Einaudi, Torino.

LIGI, Gianluca

2016, *Lapponia. Antropologia e storia di un paesaggio*, Milano, Unicopli.

LEDDA, Gavino

1975, *Padre padrone: l'educazione di un pastore*, Feltrinelli, Milano.

LILLIU, Giovanni

2002, *La costante resistenziale sarda*, a cura di Antonello Mattone, or. 1946, Ilisso, Nuoro.

LORINCZI, Marinella

1982, "Le parole dei contadini: denominazioni della terra", in Manconi Francesco, Angioni Giulio, (a cura di), *Le opere e i giorni. Contadini e pastori nella Sardegna tradizionale*, Silvana Editoriale.

MACCANNEL, Dean

2005, *Il turista. Nuova teoria della classe agiata*, Utet, Torino.

MANNIA, Sebastiano

2014, *In tràmuta. Antropologia del pastoralismo in Sardegna*, Edizioni Il Maestrone, Nuoro.

MARTINI, Giovanni Battista

2020, "Lisetta Carmi in Sardegna: cronista di un percorso d'amore", in Luigi Fassi, Giovan Battista Martini, (a cura di), *Lisetta Carmi: Voci allegre nel buio. Fotografie in Sardegna 1962-1976*, pp. 16-37, Marsilio Editore, Venezia.

MAUSS, Marcel

2017, *Le tecniche del corpo*, or. 1934, ETS, Pisa.

MAXIA, Carlo

2005, *Filàdas. Caprari nel Gerrei*, CUEC, Cagliari.

2015, *Il suono nel rapporto uomo-animale*, Medea, vol.1, n.1, pp. 1-14.

MIENTJES, Antoon Cornelis

2008, *Paesaggi pastorali. Studio etnoarcheologico sul pastoralismo in Sardegna*, CUEC, Cagliari.

NUVOLI, Francesco

1998, “Aspetti evolutivi e problemi dell’uso collettivo della terra in Sardegna”, in Nuvoli Francesco, (a cura di), *Pastorizia e politica mediterranea: l’uso della terra. Atti del XX Seminario per la cooperazione mediterranea, Cagliari, 27-28 novembre 1998*, , Tema, Cagliari.

ORTU, Gian Giacomo

1981, *L’economia pastorale della Sardegna moderna. Saggio di antropologia storica sulla “soccida”*, Edizioni della torre, Cagliari.

PIRA, Michelangelo

1978, *La rivolta dell’oggetto. Antropologia della Sardegna*, Editore Giuffrè, Milano.

PIRASTU, Ignazio

1973, *Il banditismo in Sardegna. La storia e le ragioni socio-economiche di uno dei fenomeni più inquietanti della nostra società civile*, Editori Riuniti, Roma

PITZALIS, Marco, ZERILLI, Filippo M.

2013, “Il giardiniere inconsapevole. Pastori sardi, retoriche ambientaliste e strategie di riconversione”, in *Culture della sostenibilità*, n.12, pp. 149-159.

2019, “From Milk Price to Milk Value: Sardinian Shepherders Facing Neoliberal Restructuring”, in Valeria Siniscalchi e Krista Harper, 2019, *Food Values in Europe*, Bloomsbury Publishing, Londra, pp. 79-94.

REMOTTI, Francesco

1993, *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Bollati Boringhieri, Torino.

RITTER, JOACHIM

1994, *Paesaggio. Uomo e natura nell'età moderna*, 1994, or. 1963, Guerini e Associati, Milano.

RUIU, Domenico, BROTZU, Renato

1993, *Il monte Ortobene. Aspetti naturalistici e sentierismo*, Edizione Comune di Nuoro.

SANNA, Antonello

1988, "Il recinto, la corte, la cellula abitativa" in Angioni, Giulio, Sanna, Antonello, 1988, *Sardegna*, Laterza Editori, pp. 161-169.

1998, "Il paesaggio costruito: case di pietra, case di terra", in *Paesi e Città della Sardegna, volume I*, (a cura di), Sanna Antonello, Mura Gianni, CUEC, Cagliari.

SANNA, Antonello, CADINU, Antonello

1988, "I percorsi: la strada e il sentiero", in Angioni, Giulio, Sanna, Antonello, 1988, *Sardegna*, Laterza Editori, pp. 40-50.

SATTA, Gino

2001, *Turisti a Orgosolo. La Sardegna pastorale come attrazione turistica*, Liguori editore, Napoli.

SATTA, Sebastiano

1910, *Canti barbaricini*, La vita letteraria, Roma.

SIAS, Claudia Guendalina

2015, "Solu che fera. Nuovi e vecchi silenzi nell'esperienza lavorativa dei pastori in Sardegna", in *Medea*, Vol. I, N.1, pp. 1-15.

TUAN, Yi-Fu

1977, *Space and place. The perspective of experience*, Edward Arnold, Londra.

TURRI, Eugenio

1974, *Antropologia del paesaggio*, Edizioni di Comunità, Roma.

1998, *Il paesaggio come teatro. Dal territorio vissuto al territorio rappresentato*, Marsilio Editori, Venezia.

2004, *Il paesaggio e il silenzio*, Marsilio Editori, Venezia.

SATTA, Salvatore

1979, *Il giorno del giudizio*, Ilisso, Nuoro.

ZEDDA MACCIÒ, Isabella

1998, “I desideri del re: le rappresentazioni spaziali nella Sardegna sabauda”, in Sanna Antonello, Mura Gianni, (a cura di), 1998, *Paesi e città della Sardegna. Volume I*, Cuccu, Cagliari, pp. 23-27.

SITOGRAFIA

Abitanti Nuoro, Istat,
<http://dati-censimentipermanenti.istat.it/?lang=it#> ,
Consultato il 1 dicembre 2021.

Araldica Civica,
<https://www.araldicacivica.it/comune/nuoro/>,
Consultato il 28 novembre 2021.

Associazione Ortobene,
<https://www.cronachenuoresi.it/2019/04/09/associazione-salvaguardia-monte-ortobene-il-patrimonio-dei-nuoresi-tutelato-solo-sulla-carta/>,
Consultato il 19 gennaio 2022.

Autunno in Barbagia,
<https://www.cuoredellasardegna.it/autunnoinbarbagia/it/idea/index.html>,
Consultato il 25 gennaio 2022.

Azienda LAORE Sardegna ,
<http://www.sardegnaagricoltura.it/assistentatecnica/laore/compiti.html#:~:text=Laore%20Sardegna%20%20C3%A8%20l'Agenzia,e%20per%20lo%20sviluppo%20rurale>,
Consultato il 20 gennaio 2022

Biblioteca digitale Sebastiano Satta,
<https://sebastianosatta.org/scansioni/disegni-autografi/>,
Consultato il 6 dicembre 2021.

Convenzione europea del paesaggio,
http://www.convenzioneeuropeapaesaggio.beniculturali.it/uploads/2010_10_12_11_22_02.pdf,
consultato il 19/11/2021.
Consultato il 10 dicembre 2021.

Il Corriere, “Strage di Ginepri”,
https://www.corriere.it/cronache/20_dicembre_11/strage-ginepri-capo-caccia-legge-che-riapre-cemento-5bb5eb34-3bf6-11eb-aad9-ba761f429210.shtml
Consultato il 20 gennaio 2022.

ISPRA,
<https://www.isprambiente.gov.it/it/pubblicazioni/rapporti/il-sistema-carta-della-natura-della-sardegna>
Consultato il 6 dicembre 2021.

La Sardegna sia un modello dopo gli incendi,
https://www.repubblica.it/green-and-blue/2021/08/19/news/incendi_sardegna_no_al_rimboschimento_aiutare_la_resilienza_dei_boschi-314535942/,
Consultato il 25 gennaio 2022.

Mannalita,
<https://www.mannalita.it/>,
Consultato il 22 gennaio 2022.

Mannalita, Flores,
<https://www.mannalita.it/prodotti/flores>,
Consultato il 22 gennaio 2022.

Ministero della Transizione Ecologica, Rete Natura,
<https://www.mite.gov.it/pagina/rete-natura-2000>,
Consultato il 20 gennaio 2022.

My Maps,
<https://www.google.com/intl/it/maps/about/mymaps/>,
Consultato il 15 novembre 2021.

Sardegna Turismo, Nuoro

<https://www.sardegnaturismo.it/it/nuoro-custode-della-cultura-di-ieri-e-di-oggi>,

Consultato il 22 gennaio 2022.

PAT Sardegna,

<https://www.sardegnaagricoltura.it/index.php?xsl=443&s=44959&v=2&c=3595>,

Consultato il 28/01/2022.

Piano regionale di previsione, prevenzione e lotta attiva contro gli incendi boschivi,
2020-2022 <https://delibere.regione.sardegna.it/protected/55517/0/def/ref/DBR55500/>,

Consultato il giorno 17 gennaio 2022.

Piazza Sebastiano Satta, Sardegna Turismo,

<https://www.sardegnaturismo.it/it/esplora/piazza-satta-nuoro>,

Consultato il giorno 6/12/2021.

Programma di Sviluppo Rurale (2014-2022),

<https://sardegnapsr.it/>,

Consultato il 19 gennaio 2022.

Sardegna Foreste, rimboschimenti,

<https://www.sardegnaforeste.it/notizia/i-rimboschimenti>,

Consultato il 23 gennaio 2022

Sardegna Turismo,

<https://www.sardegnaturismo.it/it/attivita/scoprire-cultura>,

Consultato il 26 gennaio 2022.

Sardegna Turismo, Centro,

<https://www.sardegnaturismo.it/it/luoghi/centro>,

Consultato il 26 gennaio 2022.

Sebastiano Satta,

<https://sebastianosatta.org>,

Consultato il 5 novembre 2021.

Su Battileddu,

<http://www.byesardegna.it/2020/02/17/su-battileddu-la-maschera-di-lula/>,

Consultato il 26 gennaio 2022.

Vincolo aree percorse da incendio, Corpo Forestale

<https://www.sardegnaambiente.it/index.php?xsl=612&s=88121&v=2&c=5186&idsito=19>,

Consultato il 22 gennaio 2022.

FILMOGRAFIA

DOVARCH, Monica

Climbing the elixir (2019)

LISI, Giuseppe

Dentro la Sardegna (1968)

MUSCIA, Vittorio

Sa Paradura – Sardinia senza tempo (2020)

SETA, Vittorio

Banditi a Orgosolo (1961)

TIRAGALLO, Felice, DA RE, Maria Gabriella

Tre Caprili (1991)