

Quest'opera è il risultato di un insieme di indagini condotte a Orgosolo a varie riprese dal 1950 al 1954, già pubblicata con notevole successo in lingua francese, russa, tedesca, inglese e cinese.

In Italia invece questo lavoro ha avuto finora vita assai difficile e travagliata e solo ora, dopo più di venti anni dalla sua parziale comparsa sulla rivista «Nuovi Argomenti», ne viene offerta al lettore italiano una versione integrale.

Il 9 novembre 1954 all'uscita dell'**Inchiesta su Orgosolo** l'allora ministro dell'Interno Scelba denunciò all'autorità giudiziaria Franco Cagnetta con i direttori della rivista, Alberto Moravia e Alberto Carocci, per «reato di vilipendio delle forze armate» e «pubblicazione di notizie atte a turbare l'ordine pubblico».

Dovevano passare quasi due anni prima che il Tribunale di Roma dichiarasse «non doversi promuovere l'azione penale» e ordinasse «la trasmissione degli atti in archivio». Ma l'inchiesta, anche se per scarsità di tiratura e per gli effetti del sequestro, divenne immediatamente introvabile; sollevò un rumore ed un'eco immediati sulla stampa italiana ed in Parlamento dove fu definita da Nenni «la più terrificante che sia comparsa negli ultimi sessant'anni».

Tale eco ritrovò risonanza nel 1961 quando il film di Vittorio De Seta ad essa ispirato fu premiato alla Biennale di Venezia. Ma al di là delle singolari vicende, che hanno conferito a quest'opera una certa popolarità, a noi preme sottolineare che essa nasce negli anni drammatici del dopoguerra durante i quali l'Italia, tagliata fuori dall'isolamento fascista, riscopriva la cultura europea ed americana e si inseriva in quel movimento culturale che sollevò le tradizionali e modeste ricerche di folklore al livello di una interpretazione antropologica.

L 5.000 (4.717)

design: Andrea Rauch

76-0027-5

GUARALDI

BANDITI A ORGOSOLO

CAGNETTA

Franco Cagnetta

BANDITI A ORGOSOLO

introduzione
di Alberto Moravia

GUARALDI

DIVERSISSIMA
CULTURA

Franco Cagnetta

BANDITI A ORGOSOLO

Guaraldi Editore

INDICE

<i>Introduzione di Luigi Lombardi Satriani</i>	9
<i>Premessa</i>	29
PARTE PRIMA	
I. Orgosolo antica	39
II. Etnologia di Orgosolo	68
PARTE SECONDA	
I. Orgosolo e lo Stato	119
II. I briganti «del 1899»	153
III. La «disamistade» di Orgosolo	191
PARTE TERZA	
I. Dati sulla criminalità in Orgosolo	243
II. Dichiarazioni nell'operato della polizia in Orgosolo (1954)	253
III. Alcune osservazioni generali sui rapporti tra Stato, banditi e pastori in Orgosolo	288
<i>Nota di Alberto Moravia apparsa come prefazione all'edizione francese</i>	297

INTRODUZIONE

Iniziare questa nuova collana antropologica — alla quale abbiamo voluto dare il titolo La diversità culturale — con Banditi a Orgosolo di Franco Cagnetta ha un preciso significato e si iscrive in un ordine di considerazioni che tenterò di delineare, per quanto in forma necessariamente sintetica.

È innegabile che negli ultimi anni si sia sviluppato sempre di più, nel nostro paese, l'interesse antropologico. Certo, ancora oggi l'antropologia culturale suscita, nei settori accademici più conservatori e più attaccati a una visione piramidale della «cultura» (e conseguente gerarchia disciplinare), diffidenza, quando non aperta ostilità, ma, a parte le resistenze dei settori culturali più retrivi, si è andata acquisendo la consapevolezza dell'importanza del contributo specifico che l'antropologia culturale può apportare nella presa di coscienza della propria condizione e, quindi, dei problemi dell'hic et nunc. Non si tratta, s'intende, di interessarsi esclusivamente dei problemi della propria società in una prospettiva di tipo nazionalistico, regionalistico o municipalistico, che chiudersi agli apporti dell'«esterno», restare nell'orizzonte ristretto delle proprie «valli» comporta il non poter cogliere la dimensione internazionale dei nostri stessi problemi, cioè non intenderli nella loro genesi, nelle ragioni politiche della loro permanenza; in sintesi, nella complessa interrelazione con situazioni apparentemente lontane, in realtà aspetti diversi di un unico processo.

Non chiusura municipalistica, perché miope e inefficace, dunque; ma neanche fughe esotiche, ricerca di primitivismo,

astratti furori per situazioni lontane di discriminazione e di oppressione.

Interessarsi di determinati argomenti non «salva» di per sé; si può essere evasivi anche analizzando fenomeni estremamente concreti, quali l'oppressione o l'etnocidio, ma in prospettiva «esotica» e ritualistica. Ciò è tanto piti vero oggi in cui l'impegno di sinistra molto spesso si traduce in forme rituali e in linguaggio catechistico, in cui si ripetono ossessivamente frasi svuotate sempre piti di significato concreto e ridotte, spesso inconsapevolmente, a formule, ad ammiccamento per riconfermare la nostra gratificante appartenenza al gruppo di un elitario «noi».

L'industria editoriale e cinematografica contribuisce a tale «consumo di antropologia», che investe, banalizzandole nella fruizione, anche opere rigorose, classici della ricerca antropologica.

La reale criticità della scienza antropologica richiede anche, e soprattutto, la ricezione critica di essa.

Ma se tutte le opere antropologiche — come qualsiasi altra opera — possono essere recepite criticamente, non tutte si collocano nella prospettiva di un'antropologia critica, tesa, cioè, ad individuare le contraddizioni presenti nelle diverse società.

Ad esempio, buona parte dell'antropologia culturale di tipo statunitense si è modellata su una pretesa di esclusivismo culturologico, ritenendo, cioè, che fosse possibile analizzare e interpretare la cultura restando esclusivamente sul piano della cultura stessa, decontestualizzando il fatto culturale, come se questo fosse autosufficiente e autochiarificantesi, senza tener in alcun conto i suoi nessi con il piano socio-economico e politico.

Questo mondo dell'antropologia statunitense è, poi, «largamente inquinato da un filone di complicità fra scienza e potere politico, fra università e dipartimento della difesa, polizia, agenzie di spionaggio e vari organi governativi»(1).

È noto come in questi ultimi anni si sia andato svolgendo

un ampio dibattito sulle «responsabilità sociali degli studiosi di scienze umane»(2).

Gutorm Gjessing — dopo aver affermato: «Leone Tolstoj una volta notò che gli storici sono come i sordi: rispondono a domande che nessuno ha loro posto. Il mio problema è se nelle scienze sociali, e nell'antropologia culturale e sociale in particolare, non si sia in una situazione analoga: si stia a giuocare un giuoco intellettuale nel quale nessuno al di fuori della nostra ristretta cerchia è interessato» — ribadisce: «ci piaccia o meno, dobbiamo riconoscere che le scienze sociali dipendono, in larga misura, dai valori socio-politici dell'establishment»(3).

Per Kathleen Gough, «negli ultimi cinquantanni, nonostante indubbi e notevoli passi avanti nella conoscenza delle società primitive, l'antropologia è andata soggetta [...] a due carenze.

La prima è che gli antropologi non sono stati capaci di analizzare criticamente la struttura dell'imperialismo occidentale, di questo sistema sociale mondiale, nelle sue interrelazioni economico-politiche, e delle componenti costanti e variabili del peso che esso esercita sul mondo non occidentale [...].

La seconda carenza è che nella nostra corsa ad accumulare dettagli e ipotesi limitate noi abbiamo a poco a poco perso di vista l'interrogativo fondamentale dell'Illuminismo: come può la scienza dell'uomo aiutare gli uomini a vivere in modo più pieno e creativo, a dare piti ampio respiro alla loro dignità, autodeterminazione e libertà?

Collegare questo interrogativo ai metodi e ai problemi immediati dell'antropologia è ovviamente difficile. La scienza sociale non è filosofia sociale, e quando cerca di esserlo tende a diventare una pessima scienza sociale. Ma, come ogni altra scienza, è moralmente e socialmente una cosa priva di senso, o nociva, se le sue conoscenze e i suoi metodi non sono periodicamente confrontati con la domanda: 'La scienza: a qual fine e a favore di chi?' Se

lasciamo cadere questa domanda abbandoniamo la ricerca della saggezza, cessiamo di essere degli intellettuali in qualsiasi accezione significativa del termine. Allorché smarriamo il senso della responsabilità per il nostro lavoro noi perdiamo anche la misura piena della nostra socialità e quindi della nostra umanità.

I problemi di valore inoltre si inseriscono nella ricerca antropologica a vari livelli, che lo riconosciamo o no. Emergono nella selezione delle questioni da studiare, nella scelta delle variabili e quindi nella interpretazione dei dati. Sono dell'opinione che un antropologo il quale abbia chiarito esplicitamente i propri valori è in grado di definire i problemi della ricerca in modo più preciso, e di scorgere con maggiore lucidità i nessi tra valori e dati di un altro che non abbia ancora affrontato criticamente la questione [...].

Quel che si deve dunque riconoscere, in definitiva, è che l'antropologia non è mai stata e non può essere eticamente neutrale. Sembra piuttosto che sia accaduto il contrario: in un'epoca di sempre maggiore specializzazione, burocratizzazione e controllo della ricerca da parte dei governi, gli antropologi hanno praticamente cessato di chiedersi, in modo esplicito, quali sono gli obiettivi umani della loro scienza. Stanno diventando ogni giorno di più dei funzionari, e scorgono come proprio compito l'accumulazione di fatti e di ipotesi tra le quali non intercorre nesso alcuno. Si teme di cadere nel teorico, nel 'non empirico' e c'è da chiedersi se questo timore non vada associato alla paura, sentita a un livello di minore consapevolezza, di esprimere teorie politicamente o socialmente 'sovversive': di conseguenza la produzione degli antropologi oggi è in gran parte piatta e frammentaria. Rinunciando alla ricerca di sbocchi benefici della nostra attività noi abbiamo cessato di essere i padroni della nostra scienza e siamo diventati i suoi schiavi» (4).

In questo quadro è legittimo parlare di una crisi dell'antropologia e di un processo di autocritica dell'antropologia stessa. È necessario, quindi, un ripensamento

radicale, in quanto i pericoli sono occultati non solo in un certo tipo di applicazione dell'antropologia culturale, ma anche nell'apparato concettuale stesso dell'antropologia nel quale si annida la sua ideologia.

«Tra l'altro [...] sono ancora troppo approssimative e ipotetiche [le scienze umane] perché — a parte gli schemi concettuali — i fatti siano univoci. E così bisogna rassegnarsi ad una scienza che vive con due valori, uno quello proprio ad essa, cioè la verità quale che sia, l'altro l'impegno delle verità più importanti e meno dannose secondo la prospettiva relativa delle ideologie degli scienziati, al livello puro dell'indagine e al livello applicato dell'uso di essa. Ma come essere garantiti che i più 'impegnati' (valore dell'ideologia) siano anche 'scienziati' (valore della verità)? È molto semplice: la scienza non permette troppa 'elasticità', e ciò per i suoi procedimenti stessi: verifica empirica e valutazione intersoggettiva. Inoltre la sua internazionalità riduce inderogabilmente i suoi clichés di propaganda (cioè la menzogna, non più solo l'ideologia) a manifestazioni nazionali contingenti, come il caso del razzismo 'scientifico' nella Germania di Hitler, che non convinceva certo per argomentazione tecnica. Non per nulla i grandi rivoluzionari hanno criticato, mai rifiutato, la scienza, né, all'inverso, un'opera come il Capitale di Marx è stata mai considerata di mera propaganda da un serio economista conservatore che l'abbia letta.

Parte del processo sociale (e oggi il processo sociale è onni-implicante, è cioè l'Occidente quanto il Terzo Mondo), lo scienziato sociale non può porsi a distanza dal suo oggetto come nelle scienze fisiche — dove, dopo Galileo, l'oggetto non coinvolge più l'"anima" di nessuno (o quasi: v. la nuova teoria dell'ereditarietà di Lysenko in Russia ed il giudizio ex-cathedra del partito, o l'antievolutionismo in certe aree intellettuali di confessione religiosa) — pena la sua incomprendimento, ma soprattutto la sua evasione da alcuni, o forse tutti, i problemi attuali, ciò che vale a dire: lo scienziato sociale non può non vivere, per quanto lucidamente, la

sua scelta ideologica nel proprio lavoro (senza contare le ideologie del giustificazionismo presente in forma implicita, come l'attuale forma storica prevalente della 'falsa coscienza' anche in opere preoccupate di onestà intellettuale come quella, esemplare per livello di elaborazione e integrazione interdisciplinare, di un Parsons). Nella stessa 'tolleranza' legata alle scienze si cela, come è stato anche di recente rilevato, l'ideologia della dominazione. [...] l'antropologia culturale non potrà mai dare veri e propri giudizi di valore volendo essere teoria dei fatti (scienza) e non teoria assiologica (visione del mondo). E tuttavia, a seconda dell'antropologo, selezionerà certi argomenti, certe prospettive, certe ipotesi, e non altre, ed infine, volente o nolente, sarà costretta a scegliere, in certi casi, anche attivamente. Nel convegno annuale dell'American Anthropological Association del novembre 1966, infatti, si rischiò una scissione per fare approvare o respingere una mozione contro la guerra nel Vietnam, nella difficoltà di stabilire se ciò rientra nei compiti della disciplina, e quindi della associazione, o meno: nell'antropologia culturale, vale a dire nella scienza dei 'modi di vivere umani', più che mai è impossibile separare conoscenza e impegno»(5).

Tutto ciò ha portato ad uno stato di estremo disagio negli antropologi più sensibili alla funzione assegnata alla loro disciplina dalle classi al potere. Si è rivelato, così, sempre più urgente il compito di ripensare problematicamente la storia degli studi di «antropologia applicata» e di opporre a tale sistematico uso della scienza antropologica una diversa intenzionalità etico-politica. L'ultima manifestazione, in ordine di tempo, di tale disagio è la costituzione dell'International Movement of Radical Anthropologists, avvenuta nel corso del IX Congresso internazionale di scienze antropologiche ed etnologiche, tenutosi a Chicago dal 28 agosto all'8 settembre 1973, che ha già ricevuto l'adesione di numerosi antropologi ed etnologi marxisti o, comunque, progressisti.

Nuove prospettive si aprono dunque — pur con con-

traddizioni, ambivalenze, genericità — negli studi antropologici

Un'istanza radicale, presente in numerosi studiosi, è nel ritrovato «impegno di dire la verità su ciò che è davvero importante, di ricercare la verità sulla totalità, di disoculare le cause storiche e sociali, inessi che legano le diverse parti della totalità»(6).

Questo impegno può reimpostare il problema della scelta del determinante, che «può avere varie accezioni [...] Può significare scelta prioritaria d'oggetto di studio, da connettersi a intenti immediatamente pratico-politici: su questa linea sembrano accordarsi statunitensi e sudamericani. Il che è necessario, ma non sufficiente. Un cambiamento d'oggetto può non significare cambiamento di metodo. Uno studio delle 'rivoluzioni', o del 'capitalismo' può essere fatto da chiunque e per finalità tutt'altro che rivoluzionarie: l'operazione del recupero democratico insegna. Ciò non vuol dire che valga la pena di studiare qualsiasi oggetto: è una perdita di tempo, e per giunta risibile, fare oggetto di una comunicazione (come è stato recentemente fatto al Convegno di Chicago) il problema della diffusione areale dell'usanza di mettere una bandiera sul tetto di un edificio appena ultimato al rustico. L'oggetto diventa significativo, quando contenga in sé la possibilità di rinvio a determinazioni in ultima istanza significative e possa assieme rivelare la presenza di un vario e complesso insieme di nessi tra diversi livelli strutturali, il quale sia tale da consentire, mediante l'esame di un singolo elemento specifico, di aprirsi alla visione dell'intera società e delle sue reali determinazioni. In altri termini: l'oggetto diventa significativo quando venga provato sul metodo, il quale metodo peraltro troverà la sua validità solo nella misura in cui potrà venir verificato sull'oggetto stesso: di qui anche la possibilità di una verifica del rapporto teoria-prassi che non sia da intendersi nel senso empiristico di una scelta di oggetto di studio che debba trovare immediata conferma nella realtà dell'azione. Può essere così — e ne abbiamo illustri esempi

— e può non esserlo, a seconda delle situazioni e dei momenti storico-politici in cui ci si trovi a studiare ed operare (purché questa seconda possibilità non diventi alibi di comodo),

È questo uno sforzo dialettico che va provato e riprovato. Di nuovo e positivo rispetto alla temperie degli anni passati è il fatto della consapevolezza che tra utopia e reale contingenza si apre (forse più ampio di quanto non apparisse alle speranze di allora) uno spazio di lavoro e ripensamento critico, la cui attuazione è compito immediato degli studi antropologici: altrui e nostri»(7).

Le considerazioni sin qui svolte e gli accenni al dibattito internazionale sulla crisi dell'antropologia non intendono in alcun modo sostenere l'utilità di una chiusura aprioristica al filone antropologico statunitense, dai cui contributi, comunque, pur con tutte le necessarie cautele, sarebbe ingenuo — ed erroneo — prescindere; esse intendono, invece, sottolineare come, a mio avviso, l'antropologia abbia bisogno, per divenire una realtà culturale significativa per il nostro paese, di saldarsi alle nostre tradizioni intellettuali specifiche, di riferirsi alla nostra realtà, di analizzare le specifiche contraddizioni presenti nella nostra società.

Gunder Frank ha ribadito che «gli antropologi europei occidentali e nordamericani possono adempiere meglio alle loro responsabilità lavorando nella loro società».

È necessario — o quanto meno utile — una ristrutturazione dei nostri studi antropologici che:

a) sviluppi una metodologia atta a ripercorrere problematicamente i nessi tra condizioni strutturali e modalità sovrastrutturali; a cogliere le differenze tra le classi, in rapporto — a volte denso di ambivalenze, altre volte antagonistico — tra le diverse fasce culturali, connotate socialmente; a dar conto della realtà nella sua effettiva complessità e nella sua non meno effettiva conflittualità;

b) riferisca le ricerche prevalentemente alla nostra società, alle diverse aree culturali del nostro paese, ai problemi connessi alle specifiche modalità attraverso le

quali si attua, nel nostro contesto socio-economico e politico-culturale, il dominio di classe.

Antropologia culturale critica, dunque. E, quindi, antropologia culturale come denuncia delle contraddizioni presenti nella nostra società e, contemporaneamente, come impegno non a comporle, ma a risolverle in prospettiva rivoluzionaria.

In un'antropologia siffatta, così attenta alla diversificazione culturale connessa alla stratificazione sociale, il folklore — cioè, la cultura delle classi subalterne, di tutte le classi subalterne — acquista un ruolo essenziale.

L'esigenza di un profondo rinnovamento negli studi demologici si è già affermata nel nostro paese, come è notissimo, sin dagli anni del secondo dopoguerra.

In quest'ultimo trentennio, infatti, gli studi folklorici italiani hanno acquisito una maggiore problematicità rispetto alla settorialità e alla chiusura degli studi precedenti, attuando in particolare un preciso collegamento tra analisi dei fenomeni demologici e analisi dei contesti economici e socioculturali in cui quei dati fenomeni vivono.

La maggior parte dei folkloristi italiani ha rivolto e rivolge una profonda attenzione al quadro economico e socioculturale in cui le classi subalterne vivono e nel quale, quindi, si esprimono realizzandosi (nella misura in cui ci riescono).

Tale diversa attenzione si è concretata, fra l'altro, in indagini esemplari sul Sud, nell'impostazione del discorso del folklore come studio dei dislivelli interni di cultura delle società superiori o del folklore come cultura di contestazione o, ancora, del folklore come analisi differenziale di cultura, nelle ricerche più recenti sulla religiosità popolare meridionale e sarda, e così via.

Tutto ciò ha contribuito a un radicale rinnovamento di una scienza che si era andata attuando essenzialmente come disciplina storico-filologica, nelle più valide realizzazioni che ne sono state date ad opera dei migliori studiosi, tralasciando la filologia «minore» e l'ideologia del folklore

come «elemento pittoresco» che avevano permeato numerosissimi studi demologici «armonistici» e «idillici».

Si è attuato, così, un ribaltamento dell'ottica demologica tradizionale: non più l'oggetto folklorico decontestualizzato e assunto in un asettico (più ritenuto tale, che tale realmente) «laboratorio» scientifico, ma il rapporto tra quel dato (e tutto il contesto che lo produce) e noi, tra quella cultura e la «nostra» cultura; il nesso dialettico tra i protagonisti della cultura popolare, «loro», e i protagonisti della cultura egemone, «noi»; i limiti dell'universalità ideologicamente proclamata dalla cultura egemone messi in luce dai prodotti folklorici, per lo più con la loro mera esistenza.

L'esigenza di un radicale rinnovamento è presente anche in altri paesi europei, nei quali — da parte degli studiosi più sensibili alla problematica attuale della scienza demologica — vengono rifiutati i principi teorici del folklore tradizionale e ci si pone contro il folklore come occupazione del tempo libero, dove «l'innocenza politica si accoppia con la mancanza di significato»(8).

Gli «studiosi d'opposizione» del Circolo di Tubingen, ad esempio, polemizzano con la concezione del folklore come scienza scevra di valori che ha avuto l'effetto di sottometterla al sistema di valori prevalenti e di strumentalizzarla contro il progresso della democrazia. Secondo tali studiosi, la scienza del folklore ha svolto una funzione di sostegno della classe dirigente e al cambiamento delle strutture di potere essa è intervenuta e si lascia usare per immunizzare contro i cambiamenti determinate parti del sistema sociale.

In un saggio sulle «nuove tendenze nell'etnografia europea», Paul Hugger — pur turbato eccessivamente e «neutralisticamente» dai «pericoli», dalle «distorsioni che si delineano e che potrebbero consistere soprattutto in un nuovo compromesso ideologico» e pronto a denunciare, oltre che il «grande rigore», la «buona dose di utopia» presente in questi giovani studiosi — riconosce, nonostante tutte le esagerazioni, i «meriti» di questi «giovani folkloristi

d'opposizione» e ricorda come, secondo la loro impostazione, «occorrerebbe ora romperla con i legami della tradizione e provvedere a una nuova costruzione dell'atteggiamento scientifico del folklore. Questo dovrebbe avvenire nel senso di una scienza sociale critica e precisamente seguendo due idee: a) l'anticipazione di una 'società perfetta' ('gelungene Gesellschaft') ossia una società nella quale gli uomini sono nel pieno possesso della responsabilità, liberi, emancipati, e b) la concezione di una 'società antagonista' nella quale le vecchie strutture e gli antagonismi di classe sono sempre ancora virulenti come nel XIX secolo, anche se oggi sono meglio velati. Si tratta dapprima di creare una coscienza della problematica nei ricercatori interessati. Solo successivamente sarebbe possibile elaborare ed eseguire un programma collettivo per tutta la scienza.

In questa prospettiva si esige che la prassi folklorica applichi i principi e i metodi di una scienza sociale critica, che mostri le barriere sulla via verso la 'società perduta', che renda coscienti dell'esistenza di problemi. Il folklorista deve, sempre secondo questi postulati, lasciarsi provocare 'dalla esperienza e dalla sofferenza del presente'. Egli deve per prima cosa essere sensibilizzato perché possa, attraverso una superficie apparentemente intatta, scoprire le manifestazioni di una 'vita danneggiata'»(9).

La pubblicazione in questa collana della notissima inchiesta di Cagnetta su Orgosolo si situa, come si diceva all'inizio, nel quadro teorico che ho tentato di richiamare, anche se per linee generalissime.

Tale inchiesta ha, ormai, un valore di «classico», sia per i risultati da essa acquisiti, che per il valore dirompente che ebbe per gli studi antropologici italiani.

Cagnetta stesso, nell'introduzione a questa edizione, fornisce alcuni dati relativi alla (fortuna) della sua opera, al clamore da essa suscitato, allo «scandalo» che essa costituì.

Ma perché tale scandalo?

Sinteticamente, siamo negli anni Cinquanta, la società italiana è in fase di espansione capitalistica; la ricchezza che viene prodotta (ma a vantaggio di chi?) tende ad occultare le zone di sottosviluppo, il cui mantenimento è funzionale allo stesso sviluppo capitalistico e che costituiscono il prodotto della stessa logica.

La storia del nostro paese dal dopoguerra in poi è troppo nota — anche se spesso attraverso interessate deformazioni e filtrata da ben precisi schemi ideologici — per dover essere qui ricordata diffusamente. Basti richiamare esemplificativamente e non esaustivamente come le aspre tensioni sociali che si svilupparono in Italia sin dall'abbattimento della dittatura fascista, il movimento dell'occupazione delle terre, le forti spinte separatistiche che, già politiche, pur se di una propria dimensione politica, trovarono in Sicilia e in Sardegna precisi appoggi strumentalizzanti da parte di determinate forze sociali e politiche, l'aumento dei suffragi elettorali dei partiti di sinistra, la recrudescenza del banditismo in alcune aree meridionali riportino all'attenzione nazionale il Sud come problema irrisolto.

Anche la cultura progressista o rivoluzionaria ripropone — al livello letterario, cinematografico, artistico, demologico — una condizione umana e sociale densa di drammaticità e sistematicamente elusa e occultata. Il neorealismo letterario e cinematografico, la lezione delle riflessioni di Gramsci (che nel dopoguerra raggiungono finalmente il pubblico), l'opera di Levi, di Cagnetta, l'impegno di documentazione di Scotellaro, e, successivamente, di Dolci, i risultati dei viaggi etnografici di De Martino e dei suoi seguaci contribuiscono a fare avvertire il Sud come luogo della cattiva coscienza nazionale.

Con Cagnetta — e la ricerca di De Martino e, su un piano diverso e con suggestioni diverse, di Scotellaro, per indicare alcune delle linee più dense di fermenti problematici — si apre e si sviluppa una nuova fase del pensiero meridionalistico, che, attraverso analisi condotte dall'interno della situazione meridionale, mette in evidenza la

frattura tra realtà — economica e socio-culturale — del Sud e l'esercizio del potere di chi questa realtà invade e opprime, razionalizzando le sue tecniche in un quadro costante di sfruttamento.

Ma ancora una volta, come ho già avuto l'occasione di notare in altra sede (10), vengono a formarsi nuove composizioni politiche e vengono fornite nuove mediazioni culturali; la tensione sociale, i conflitti di classe e le spinte centrifughe vengono sfumate, almeno nel disegno delle classi dominanti, da provvedimenti legislativi blandamente riformisti, dal favorire il flusso migratorio, da una prima attuazione dell'ordinamento regionale, da sistematiche repressioni poliziesche che portano spesso a veri e propri eccidi contadini, attuati a volte attraverso il braccio degli stessi banditi (si pensi alla strage di Portella delle Ginestre).

Il Sud viene, così, occultato nella drammaticità della sua condizione e nella radicalità del suo bisogno, spesso esplicito, di un ribaltamento rivoluzionario e può divenire, nell'immagine che di esso diffonde il nuovo regime, zona di «intervento» governativo, zona di azione di casse e di piani regionali.

La coscienza nazionale può riassetarsi nella sua complice tranquillità.

Il banditismo, segno di profondo disagio sociale e testimonianza, anche, di una radicale diversità culturale, non era un fenomeno nuovo per la società italiana; anche nel periodo immediatamente postunitario la ristrutturazione del potere capitalistico e la stessa impalcatura istituzionale della neoformazione statale rischiarono di essere messi in crisi dal brigantaggio meridionale.

Nei decenni postunitari, come è noto, si scelse, da parte delle classi dominanti, di ricorrere alla repressione sistematica del malcontento meridionale, alla distruzione — o, almeno, all'occultamento quando non fu possibile la distruzione — della diversità del Sud; le stesse scelte vennero attuate — con una «coerenza» e una funzionalità che vanno riconosciute al dominio di classe quali suoi attributi storici

— dal secondo dopoguerra contro la Sardegna, contro la diversità che il Sud, con «arcaica» caparbietà riproponeva. Per limitare il discorso alla Sardegna, i delitti accertati nell'isola dall'autorità giudiziaria nel decennio 1950-1960 presentano, secondo l'ISTAT, il seguente andamento:

Anni	Totale delitti	Di cui		
		Omicidi volontari tentati e consumati	Furti	Rapine, estorsioni e sequestri di persona a scopo estorsione
1950	24.809	152	11.247	354
1951	25.976	155	11.312	347
1952	24.789	132	10.387	229
1953	21.773	122	8.333	202
1954	25.860	175	10.025	330
1955	22.566	159	9.674	326
1956	22.056	134	9.112	268
1957	23.852	160	9.336	211
1958	22.745	163	9.712	236
1959	26.907	136	10.478	283
1960	26.889	161	10.657	326

La reazione a tale delinquenza fu improntata alla repressione, brutale, violenta.

Ancora una volta la prassi si presentava radicalmente diversa rispetto alle dichiarazioni di principio che venivano fatte dai partiti al potere.

L'inchiesta di Cagnetta documenta la sistematicità e la continuità della violenza repressiva delle istituzioni statuali nell'area barbaricina.

La distruzione del diverso (prassi effettiva) smentiva il rispetto e la garanzia della libertà di tutti (dichiarazione ideologica): la Barbagia veniva indicata come luogo (uno dei luoghi) della violenza distruttrice delle classi dominanti, dell'espropriazione culturale ed esistenziale da queste tentata ai danni delle classi sfruttate. (Si ricordi come la

scuola antropologica positiva avesse entificato proprio in Sardegna una «zona delinquente», secondo la famigerata espressione di Niceforo).

È da sorprendersi se questa inchiesta fu occasione di scandalo e si parlò, per essa, di «turbamento dell'ordine pubblico»?

Ma non soltanto questo svelava il lavoro di Cagnetta. Esso si poneva come ricognizione scientifica dell'organicità della cultura barbaricina, del suo spessore.

Ad una cultura intellettuale così tenacemente accademica, conservatrice, «umanistica», quale quella italiana, veniva presentata una partecipe — ma non per questo poco rigorosa e, quindi, emarginabile — testimonianza sulla realtà, quale veniva quotidianamente vissuta, sulla loro pelle, dai pastori barbaricini.

Non stupisce, quindi, la reazione suscitata da questo lavoro: burocratico sdegno, nelle sfere del regime, come ci ricorda lo stesso Cagnetta nell'introduzione a questa edizione; attento interesse in area realmente democratica e in ambito scientifico.

I leaders del regime democristiano hanno sempre dimostrato concretamente un profondo disprezzo per la scienza; certo, hanno sempre tentato di servirsene, ma quando non sono riusciti a strumentalizzare la cultura, utilizzando gli intellettuali nella costruzione e nell'attuazione del loro disegno egemonico, hanno mostrato con la loro cinica prassi di potere come nella loro gerarchia di valori gli ideali democratici e la tensione intellettuale e morale occupino gli ultimi scalini, che semmai possono essere usati per dichiarazioni ideologiche, ma non esperiti nella prassi politica. Dalla rozza espressione scelbiana del «culturame» al non meno rozzo ricorso fanfaniano alle «corna» nella campagna del referendum per l'abrogazione del divorzio vi è una continuità rigorosa, un'interna coerenza.

Nell'area realmente democratica, invece, e nell'ambito scientifico il lavoro di Cagnetta ebbe vasta eco, sollecitò,

direttamente o indirettamente, numerose prese di posizione «di sinistra» sul problema del banditismo, svolse un ruolo decisivo di stimolo per nuove ricerche e per il rinnovamento delle impostazioni metodologiche tradizionali e influenzò gli studi successivi e i fenomeni di protesta e di rivolta sociale,

Hobsbawm, individuando, nella sua notissima opera dedicata alle forme primitive di rivolta sociale, «due tipi opposti di fuorilegge», nota: «Da una parte il classico fuorilegge per vendetta di sangue, della Corsica per esempio, il quale non era un brigante di tipo sociale che combatteva i ricchi per aiutare i poveri ma un uomo che combatteva con e per il proprio gruppo familiare (ricchi compresi) contro un altro gruppo familiare (poveri compresi). Dall'altra parte troviamo invece il classico Robin Hood, che era ed è essenzialmente un contadino in rivolta contro padroni di terre, usurai ed altri rappresentanti di quella che Thomas More chiamava la congiura dei ricchi. Tra i due estremi si svolge tutto un processo di evoluzione storica che non è mio intento analizzare in dettaglio. così tutti i membri della comunità familiare, compresi i fuorilegge, si considerano nemici degli estranei sfruttatori che tentino di imporre le loro regole; si considerano tutti, collettivamente, i poveri contro, diciamo, i ricchi abitanti delle pianure che essi saccheggiano. Ambedue le situazioni, che contengono i germi di movimenti sociali come noi li intendiamo, possono riscontrarsi in passato nelle regioni montagnose della Sardegna, secondo gli studi del Dottor Cagnetta» (11).

L'inchiesta su Orgosolo non documenta solo il passato, ma anche, e in maniera inequivocabile, il presente; il presente degli anni cinquanta e, a parte alcune differenze marginali connesse all'avanzata neocapitalistica in Sardegna, il presente di questi nostri anni, nei quali il sottosviluppo del Sud continua ad essere aggredito dalle classi dominanti sia attraverso l'apparato statale che attraverso le innumerevoli forme di manipolazione del diverso che si accompagnano alla gestione della «società italiana» da parte delle classi sfruttatrici.

È, indubbiamente, una gestione che si attua non senza contrasti e lotte; operai e contadini, proletari e sottoproletari hanno, anche in questi ultimi anni, sviluppato le loro lotte con intensa combattività politica e in direzione antagonista. Ma nonostante le lotte, nonostante l'antagonisticità delle classi sfruttate, si è andato sempre più dispiegando, in questi anni, uno dei più sistematici processi di etnocidio culturale — ai danni del mondo agro-pastorale e contadino — che la storia ricordi.

Un processo da contrastare, certo, senza generico e illusorio ottimismo, ma con tenace realismo e caparbia volontà politica, in un quadro di volontà di resistenza che non può che essere gestito in prima persona dagli oggetti di questa radicale espropriazione, cioè le stesse classi subalterne meridionali.

Non si tratta di una populistica frase ad effetto — con implicito ricatto intellettuale ed emozionale, dato il rinvio in essa presente alla lotta politica —; vuole essere un invito ad un'assunzione critica e operativa della testimonianza scientifica di Franco Cagnetta.

Assunzione critica che consente, proprio in quanto critica, diversi piani di lettura e si pone come invito per ulteriori ricerche, teoriche ed empiriche. Ad esempio, Antonio Pigliaru — cui si deve, come è noto, la rilevazione del codice della vendetta barbaricina e la dimostrazione della presenza di un vero e proprio ordinamento giuridico nella cultura barbaricina (12) — pur avanzando, dal suo angolo visuale, riserve su alcune affermazioni del lavoro di Cagnetta, lo ritiene «una delle più importanti indagini compiute su Orgosolo», «uno dei testi scientificamente più elaborati che siano finora apparsi sul banditismo sardo», banditismo che solleciterà lo stesso Pigliaru ad alcune analisi che si pongono come centrali acquisizioni di una rinnovata scienza demoantropologica.

Così, ancora, è possibile rileggere l'inchiesta su Orgosolo anche al fine di una rilevazione dello scontro tra due ordinamenti giuridici — quello statale, «ufficiale», e quello

folklorico, soffocato — che è uno dei segni del destino storico — di dominio e di sopraffazione — inflitto alle classi dominanti (12).

Tutto ciò non viene detto per preconstituire piani di lettura obbligati o per costringere l'opera di Cagnetta in alcune maglie teoriche a scapito di altre, ma per ribadire la vitalità di un lavoro che sollecita problematicamente in diverse direzioni di studio.

La realtà del Sud ha ancora bisogno di essere interpretata, in tutta la sua drammatica polivalenza, perché sia possibile un processo di reale liberazione; le opere che testimoniano di essa, senza contraffarla, si pongono come contributo per una nuova impostazione di quella «questione meridionale» che la cattiva coscienza borghese non può che trascinarsi come zona irrisolta.

Luigi M. Lombardi Satriani

Note

1. V. Lanternari, *Antropologia e imperialismo*, Torino, Einaudi, 1974, p. 356.
2. V. i contributi al «Simposio» su questo tema, indetto dalla rivista «Current Anthropology», e le discussioni ai più recenti convegni internazionali di scienze antropologiche ed etnologiche; riportano ampiamente i dati di tale dibattito, analizzandoli in una prospettiva politica, fra gli altri, C. Gallini, *Le buone intenzioni*, Firenze, Guarraldi, 1974, V. Lanternari, *Antropologia e imperialismo, ovvero la crisi dell'antropologia*, in *Antropologia e imperialismo*, op. cit., pp. 349-410.
3. G. Gjessing, *The Social Responsibility of the Social Scientist*, in «Current Anthropology», dicembre 1968, pp. 397-442.
4. K. Gough, *Rivoluzione mondiale e scienza dell'uomo*, in *L'università del dissenso*, (a cura di T. Roszak), Torino, Einaudi, 1968, pp. 147-170, pp. 159-162.
5. A. Catemario, *Linee di antropologia culturale*, voll. 2, vol. I, Vibo Valentia, Quale cultura, 1973, pp. 53-54.
6. P.A. Baran, *L'impegno dell'intellettuale*, in «Monthly Review italiana», novembre 1969, pp. 24-28.
7. C. Gallini, op. cit., pp. 94-96.

8. U. Jeggle, *Wertbedingungen der Volkskunde*, in *Abschied von Volksleben. Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen* 27 (1970), p. 22.

9. P. Hugger, *Nuove tendenze nell'etnografia europea*, in «Parole e metodi», n. 4, 1972, pp. 175-188, pp. 181-182.

10. L. M. Lombardi Satriani - M. Meligrana, *Diritto egemone e diritto popolare - La Calabria negli studi di demologia giuridica*, Vibo Valentia, Quale cultura, 1975.

11. E.J. Hosbawm, *I ribelli - Forme primitive di rivolta sociale*, Torino, Einaudi, 1966, 2.a ed.

12. A. Pigliaru, *Il banditismo in Sardegna - La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*, nuova ed., con introd. di L. M. Lombardi Satriani, Milano, Giuffrè, 1975.

13. V. i miei *Menzogna e verità nella cultura contadina del Sud*, Napoli, Guida, 1974, in particolare l'ultimo capitolo, *Il diritto soffocato*; e (in collaborazione con M. Meligrana) *Diritto egemone e diritto popolare - La Calabria negli studi di demologia giuridica*, op. cit.

Il presente volume è il risultato di un insieme di indagini da me condotte in Orgosolo a varie riprese dal 1950 al 1954. Circa venti anni fa il nome di quello sperduto villaggio sardo era quasi sconosciuto alla maggioranza degli italiani. E quasi altrettanto sconosciuti erano in Italia quei metodi di ricerca che si sono poi venuti delineando sotto il nome di antropologia culturale. In Italia era ancora opera di pionieri interessarsi della «etnologia», scienza di pochi iniziati, che pure aveva all'estero una lunga storia.

In quegli anni drammatici del dopoguerra, pieni di conflitti, durante i quali l'Italia, tagliata fuori dall'isolamento fascista, riscopriva la cultura europea ed americana, Ernesto de Martino (pur con i limiti che gli provenivano da una formazione crociana) stava riuscendo, (con il ripensamento della filosofia tedesca di Cassirer e di Heidegger, della psicologia e del marxismo) a sollevare le tradizionali e modeste ricerche di folklore al livello di una interpretazione antropologica, apprezzata subito all'estero più che nel suo paese. Indipendentemente da Ernesto De Martino ma parallelamente — in una collaborazione consentita da un lungo sodalizio — iniziai le mie ricerche sulla Sardegna, mentre egli perseguiva quelle sulla Lucania, nucleo di quel «Centro etnologico italiano» da lui fondato, al quale collaborarono quanti avrebbero poi dato vita all'antropologia culturale italiana. Avevamo iniziato così, separatamente e poi insieme, quelle prime ricerche sul campo condotte con pochi mezzi ma con criteri nuovi (registrazioni effettuate su apparecchi «a fili», fotografie, riprese cinematografiche, ecc.) che hanno lasciato in quanti ebbero

il privilegio di parteciparvi il ricordo di un difficilmente ritrovabile entusiasmo di scoperte e di un appassionato rigore, non dettati (come avviene oggi, il piti delle volte) da interessi materiali, accademici o di «recupero».

Il primo dei miei scritti sulla Sardegna (elaborazione del materiale raccolto sul campo dai protagonisti dei fatti) fu il saggio: La disamistade di Orgosolo, comparso nella rivista «Società», fase. 6, settembre 1953, pp. 361-398.

Un secondo saggio: La Barbagia e due biografie di barbaricini. Vita di Samuele Stochino, brigante di Sardegna, raccontata da sua sorella Genesisia; Vita di Costantino Zunnui, pastore di Fonni, scritta da lui medesimo, fu pubblicato nella rivista «Nuovi Argomenti», fase. 4, settembre-ottobre 1953, pp. 123-219.

Una serie di vari saggi — che costituiscono un tutto organico — comparvero infine sotto il titolo generale di Inchiesta su Orgosolo nella rivista ((Nuovi Argomenti), costituendone l'intero fascicolo 10, settembre-ottobre 1954, pp. 256.

Voglio qui ricordare (soltanto per caratterizzare la singolare condizione in cui si trovava la ricerca antropologica) che nel corso di quelle ultime indagini certi proprietari locali giunsero a intimarmi il silenzio sugli avvenimenti con minacce di morte di cui, naturalmente, non temni alcun conto. Non posso certo dire però di avere beneficiato dell'aiuto delle autorità amministrative, e delle forze di polizia locali, che, invece di proteggere la ricerca, cercarono di impedirmela con interrogatori, pedinamenti ecc.

All'uscita dell'Inchiesta su Orgosolo il Ministero dell'Interno (era Ministro allora Scelba), con rapporto della Questura di Nuoro del 9 novembre 1954, mi denunciò all'autorità giudiziaria — associandovi Alberto Moravia ed Alberto Carocci, direttori della rivista, e tutti i responsabili dei giornali che ne riportavano brani — per «reato di vilipendio delle forze armate» e «pubblicazione di notizie atte a turbare l'ordine pubblico». Non posso non ricordare

qui l'ironica sorpresa che suscitarono in me accuse tanto preoccupanti rivolte alla nascente antropologia culturale.

Quel volume, divenuto subito introvabile per effetto del sequestro e della tiratura ridotta, sollevò un rumore ed un'eco immediata nella stampa italiana, quotidiani e riviste; in Parlamento Nenni affermò che l'«Inchiesta su Orgosolo è la piti terrificante che sia comparsa negli ultimi sessant'anni».

Dovevano passare quasi due anni prima che il Tribunale di Roma con sentenza del 4 aprile 1955 dichiarasse «non doversi promuovere l'azione penale» e ordinasse «la trasmissione degli atti in archivio».

«Nel contesto della pubblicazione del Cagnetta non ricorrono estremi di reato: invero le "offese" contenute in detti scritti non sono rivolte, come richiede l'art. 290 C.P. al Corpo delle Guardie di P.S. e dell'Arma dei Carabinieri intese nel loro complesso, bensì esclusivamente a quei reparti di dette Armi chiamate ad esercitare l'azione repressiva e preventiva nella zona di Orgosolo». E, più oltre: «Le notizie pubblicate negli stessi scritti non pare siano tali da potere turbare l'ordine pubblico. Da tutto lo scritto del Cagnetta traspare la sua intenzione tesa non già alla violazione della legge penale, ma piuttosto a richiamare l'attenzione della opinione pubblica sul fenomeno del banditismo orgolese e sui possibili rimedi che circa di esso possono essere adattati».

Il risultato di quella Inchiesta su Orgosolo, sul piano legale è andato lontano e ho un certo orgoglio nel credere — come è stato detto e scritto piti volte — che ha avuto un certo peso nel promuovere l'abolizione successiva del «confino di polizia» e l'inchiesta del Senato, i cui testi sono noti attraverso i due volumi della «Commissione parlamentare d'inchiesta sui fenomeni di criminalità in Sardegna» (istituita con legge 27 ottobre 1969, n. 755) Roma, Senato della Repubblica 1972. Doc. XXIII n. 3 (Relazioni), n. 3 bis (Documenti).

Una certa popolarità venne all'inchiesta dal film di

Vittorio De Seta *Banditi a Orgosolo ad essa ispirato che fu premiato alla Biennale di Venezia del 1961,*

L'Inchiesta su Orgosolo, che esce per la prima volta in edizione italiana ha fatto finora il suo cammino solo all'estero: le ragioni di questa «bizzarria editoriale» sono per un verso occasionali, per l'altro profondamente personali. Occasionali quelle che mi hanno portato dagli anni '50 ad oggi a vivere negli Stati Uniti e in Francia; profondamente personali quelle dettate dalla mia volontà: non desideravo già allora — e con l'affermarsi della società dei consumi e delle conseguenti operazioni di «recupero» sempre meno ho desiderato — che il mio studio potesse essere letto in chiave scandalistica assumendo un carattere di merce, assai lontano dai miei intendimenti. Questo studio, infatti, voleva essere e vuole essere soprattutto — e direi quasi polemicamente «per aristocrazia» — un contributo doveroso di uomo e di antropologo, di studioso di «tradizioni popolari».

Nel mondo anglosassone l'inchiesta comparve in larghi estratti nel Times Literary Supplement del 22 ottobre 1955 e nella raccolta U. S. Camera 1957 (la cui documentazione fotografica ottenne un Port-folio Pulitzer). Riordinati i vari testi l'inchiesta è stata pubblicata dapprima in Francia nel volume Bandits d'Orgosolo (Paris, Editions Buchet-Chastel, 1963, pp. 390 e ill.) con un titolo voluto dall'editore che si richiama al film di De Seta e l'anno seguente in veste quasi analoga in Germania nel volume Die Banditen von Orgosolo. Porträt eines sardischen Dorfes. (Dusseldorf-Wien, Econ Verlag, 1964, pp. 265 e ill.); vari estratti sono comparsi in U.R.S.S. e in Cina.

La problematica centrale della inchiesta del 1954 partiva dalla contestazione che il processo della unità nazionale italiana presenta condizioni che non si trovano, nello stesso grado, nelle grandi nazioni europee. È solo la borghesia che lo aveva iniziato, assai tardi, nel XIX secolo, e, questa si trova di fronte al compito di unificare non soltanto economie

e costumi moderni diversi, ma, talvolta (e particolarmente nel Mezzogiorno e nelle Isole) economie arcaiche e mondi ideologici precristiani. Era una considerazione soprattutto letteraria, sottolineata sin dal XVIII secolo da viaggiatori stranieri e ripresa da una letteratura meridionalistica italiana che aveva dato da poco Cristo si è fermato ad Eboli di Carlo Levi. Il caso di Orgosolo, che nessuno aveva ancora studiato, presentava un caso-limite: si ritrovava nella vita di quel paese addirittura la permanenza strutturale di un lontano ma ancora ben visibile «ciclo naturale» di cacciatori trasformati in pastori. La ricerca esige un'indagine speciale dell'etnologo.

Si tendeva in quegli anni '50 ad accettare ancora la concezione accademica dell'etnologo come uno «specialista» isolato e rinchiuso nelle ricerche dei «primitivi». La problematica sull'attualità dei miti creati dai «primitivi», introdotta in Italia da Pavese tramite le opere di Mircea Eliade, Kerenyi ecc., rimanendo nel cerchio di turbamenti letterari e psicologici, costituiva un episodio equivoco capace di permettere, con raffinata mistificazione, la perpetuazione della vecchia concezione accademica dell'etnologo. Era appena nota a pochi l'iniziale opera di pioniere di Levy-Strauss, limitata soprattutto alla lirica opera sui Tristes tropiques.

Nell'inchiesta su Orgosolo del 1954 mi ero posto una questione per me assillante: come è possibile studiare una popolazione e una civiltà di «primitivi» senza tener presente la realtà dei rapporti che essa ha con la civiltà moderna in cui è in contatto? Lo studio di una popolazione e di una civiltà di «primitivi» non è niente altro che lo studio di una particolare situazione, di una particolare zona del nostro mondo moderno. Piti che nello studio isolato del «relitto» il compito dell'etnologo sta nello studio dei rapporti tra struttura antica e moderna, per indicare, poi, i mezzi che consentano di evitare uno scontro drammatico di distruzione (che è sempre sopraffazione della struttura antica) e cercare

un incontro che permetta di conservare la civiltà dell'antico immettendola nel mondo moderno, che ne sarà arricchito.

È studiando il caso di Orgosolo che mi ero reso conto che, se un «relitto» arcaico esisteva, esisteva in una tensione distruttiva non ancora risolta. La sua permanenza derivava soltanto dalla impotenza della struttura moderna — gli Stati succedutisi dai Romani ad oggi — che ne avevano tentato la conquista soltanto con la forza militare. Rinunciandovi per situazioni assai particolari (difficoltà di territorio, tradizione millenaria di guerriglia, scarso profitto economico) avevano trovato il loro interesse — nel cingerlo in un perpetuo assedio poliziesco — perpetuandone così l'esistenza arcaica, abbandonata a sé stessa. Era una situazione ben nota nelle conquiste coloniali in Africa, in Asia, nelle Americhe, eppure Orgosolo era un paese nel territorio italiano, abitato da cittadini italiani. Venivo a toccare uno dei problemi più gravi e più dolorosi del processo di unificazione nazionale.

Mi era impossibile — se non accettando di essere un quadro culturale «colonialista» (e l'etnologo «accademico» mi si rivelava così essere niente altro che l'etnologo «colonialista») — evitare di denunciare lo scandalo che costituiva la situazione di Orgosolo. Il problema aveva assunto maggior rilievo per le gravi repressioni che in quell'anno 1954 furono condotte contro il paese. Lo scandalo mi sembrava esemplare per far comprendere l'azione della «struttura» moderna dello Stato diretto dalla borghesia.

Denunciando apertamente le condizioni di Orgosolo mi ero limitato a dire soprattutto quali erano i metodi che non dovevano essere usati: quelli unilaterali della conquista militare, della repressione poliziesca. È una lezione appresa in Orgosolo venti anni fa e, dopo tanti anni, non ho che nuovi motivi per sottoscriverla integralmente. Ritrovo in questa mia convinzione di uomo e antropologo una ragione per ripubblicare in Italia questa inchiesta.

La ripubblico quale fu scritta, senza aggiornamenti, poiché la situazione del paese, che pure ha subito profonde

modifiche esterne (come mi risulta dalle testimonianze degli amici pastori che lavorarono a quelle mie ricerche, dalle cronache criminali dei giornali e da nuovi studi su Orgosolo), non sembra modificata per l'essenziale. Malgrado un notevole affievolimento e la scomparsa di molte tracce, la «struttura culturale» arcaica del paese non è del tutto scomparsa.

Vi sono oggi alcune ragioni che sembrano giustificare una riedizione: i miei studi del 1954, citati e utilizzati nella letteratura etnologica e sociologica che si è occupata di Orgosolo e dei problemi del Sud (da Hobsbawn a Ferrarotti, da Pirastu a Pigliaru, da Carpitella a Lombardi-Satriani) sono praticamente introvabili in Italia e potrà essere di una certa utilità una facile consultazione, anche per l'interesse «archeologico» che vanno assumendo, trattandosi della prima inchiesta italiana condotta nel dopoguerra con il metodo della raccolta sul campo e di testimonianze dirette (biografie, dichiarazioni) anteriore alle stesse raccolte di Rocco Scotellaro, Danilo Dolci, Oscar Lewis, ecc.

L'attuale volume corrisponde nel nucleo centrale al lavoro pubblicato nel 1954 nella rivista «Nuovi Argomenti» e nella struttura, con qualche modifica, alla edizione francese e a quella tedesca. Ho proceduto nella prima parte ad eliminare due biografie che erano in appendice: Vita sfortunata di ziu Marrosu Gangas vecchio orgolese e I racconti di ziu Anzelu Zudeu pastore cacciatore di tesori in Orgosolo. Nella seconda parte (integrata con passi del precedente saggio La Barbagia e due biografie di barbaricini) ho aggiunto un capitolo comparso per la prima volta nell'edizione francese: I briganti del 1899; ed il saggio La disamistade di Orgosolo comparso nella rivista «Società». Nella terza parte ho escluso il testo, che mi sembrava troppo legato alle contingenze del 1954 (osservazioni politiche ecc.) e la biografia Vita di Giuseppe Marotto pastore orgolese che era posta in appendice. Ho utilizzato come testo quella che era l'appendice della seconda parte: Dichiarazioni sull'operato della polizia in Orgosolo ecc., e riportato larghi brani della terza parte:

Alcune osservazioni generali sui rapporti tra Stato, banditi e pastori in Orgosolo.

Nei confronti del testo scritto in Italiano nel 1954, compilato allora con un certo voluto distacco polemico dalle «belle forme» letterarie, ho proceduto a correzioni di carattere formale ed alla eliminazione di voci e forme dialettali deliberatamente introdotte. Se esse infatti venti anni fa, (cominciavano a pubblicare i loro primi scritti Scotellaro e Pasolini) potevano essere giustificate nell'illusione che potessero «trascrivere» la lingua «del popolo» e valessero ad arricchire la lingua letteraria, dopo l'inflazione dialettale che ne è seguita in Italia, mi sembrano oggi piuttosto gratuite e dannose: fanno scadere la lingua.

Credo che tutte le modifiche rendano l'Inchiesta più agile e, probabilmente, più organica. Quello che non è mutato è lo «spirito», che essa aveva. È lo «spirito» che soffia ancora oggi sui pastori di Orgosolo, i co-autori di questa inchiesta.

Parigi, febbraio 1974.

Franco Cagnetta

I.
ORGOSOLO ANTICA

Chi inoltrandosi nel centro della Sardegna diretto allo sperduto paese di Orgosolo percorra la deserta pianura di granito coperta di macchia, che, desolata e silente, va per quaranta chilometri da Nuoro ad Orosei, vede all'improvviso, come un'antichissima visione naturale, levarsi un monte di pareti dolomitiche bianche e scoscese, il monte di Oliena, primo di una lunga catena di monti uguali, e da esso nascosti, che per circa quaranta chilometri si stende sino al mare.

In contrasto con la pianura grigia e tutta uguale che si attraversa — gigantesca piattaforma di granito sollevatasi sul mare qualche milione di anni fa — quel grande monte, con la catena retrostante, si impone come una montagna mitologica — quale può essere, ad esempio, il Kilimangiaro in Africa. Scomparendo e riapparendo di continuo, secondo i rilievi che fiancheggiano la camionabile, dà l'impressione, sempre più intensa, di un immobile, tetragono nume del luogo.

Dietro quella montagna sta il paese di Orgosolo. Chi volesse raggiungerlo dalle coste del Tirreno incontrerebbe l'ostacolo di scoscesi e invalicabili monti a strapiombo sul mare. La via più facile per accedere ad Orgosolo è quella che passa per la città di Nuoro ed è l'accesso storico seguito sin dalla preistoria.

La strada che parte da Nuoro e, girando attorno al monte di Oliena, va sino ad Orgosolo per quasi diciotto chilometri, è una salita costante ed impercettibile sul grande altopiano di granito, ondulato a fasce ed a gobbe. Giunti al paese di Mamojada, e quivi presa una mulattiera stretta e polverosa,

si prosegue per curve continue, quasi tutte nascoste e dominate da massi e da dirupi. Solo qualche verde quercia secolare interrompe il monotono grigio della pietra.

Il paese di Orgosolo è disposto a mezza costa di una montagna bassa ed orizzontale detta «su Lisogeni», che si eleva a 591 metri sul mare. Esso compare all'improvviso, misterioso, chiuso; visibile ed inconsapevole centro di una vita non mutata da millenni, di una antica e superstita civiltà. È la più arcaica città d'Italia, probabilmente di tutto il Mediterraneo. Entrando per la via principale, che attraversa come un serpente tutta Orgosolo, l'abitato si stende lungo salite scoscese e ripide discese con viuzze mal praticabili scavate nella roccia o fatte con ciottoli taglienti, veri sentieri di pecore e capre. In alto lo interrompe un ammasso di pietre di granito, una sorta di frana, ed in basso una scarpata di pietra ridotta a pietrisco e sabbia. L'abitato non segue alcun disegno: le case compaiono al livello, sotto e sopra la strada.

Sotto i tetti, fatti con tegole di ardesia o di legno, sembra — a primo sguardo — che non vi sia differenza alcuna tra le abitazioni se non nei piani, che sono di solito uno, raramente anche tre. Eccezion fatta per alcune costruzioni più moderne, tutti i muri sono edificati con grosse pietre di granito squadrate appena, sovrapposte senza calce. Le case non sono imbiancate in generale se non intorno alle porte e finestre. Porte e finestre sembrano, spesso, buchi ricavati sfondando i muri stessi. Si vedono talvolta piattaforme di balconi ma senza ringhiere: probabilmente poiché il ferro costa caro ed è impiegato unicamente in robuste spranghe per chiudere le finestre a piano terra. Non vi è in tutte le abitazioni, nel tracciato e nel disegno, alcuna fantasia. Soltanto le sbarre di ferro accennano, a volte, ad un disegno di linea contorta e sporgente, di tipo africano. In varie case si intravede, dietro la porta, un cortile con un pozzo, un deposito di legna, una stalla per le bestie. Sino a cinque o sei abitazioni vi si affacciano con ballatoi di legno.

Tutto il paese appare duro, arcigno, severo: tradisce il suo

carattere di accampamento in muratura per pastori che vivono la loro vita sopra i pascoli e qui tengono le pecore e le capre, in fortificati pastorecci, e di tanto in tanto le loro famiglie.

Confusi fra le altre abitazioni si possono vedere ancora vari *fughiles*: sono le case più antiche di Orgosolo. Cinquant'anni fa, tutto il paese era costituito da essi. Salendo per qualche gradino costruito con estrema rozzezza, consumato, si accede in una stanza bassissima che costituisce tutta l'abitazione. Una persona di normale statura è costretta ad abbassarsi per entrare, e, una volta entrata, deve restarvi china. D'inverno e d'estate vi investe all'ingresso una nuvola di fumo denso e nero che annerchia tutto ed un odore acre e forte di legna bruciata; lacrimano gli occhi, il respiro si fa difficile. Attraverso quel fumo si intravedono in alto nella stanza due travi enormi, scurissime, bruciate, che sostengono un tetto di tegole, aperto al centro con un piccolo foro da cui trapela la luce; sulle mura abiti e attrezzi di pastore attaccati a chiodi; nel mezzo della stanza, sul pavimento, che è solo terra ribattuta, un piccolo recinto chiuso con tre o quattro mattoni in cui si fa il fuoco. Nessun mobile, se non qualche banchetto di legno, basso. Scendendo per una botola con una scala a pioli di legno, si accede ad una fossa inferiore, una specie di tana scavata nel granito delle fondamenta, dove quasi sempre, dorme l'intera famiglia. È la più antica forma di abitazione in muratura che si conosca: con la sua pianta a focolare centrale perpetua, con rudimentale sviluppo, uno dei tipi della casa preistorica europea.

Risalendo la via centrale di Orgosolo, dopo un ammasso disordinato di case, si trova, al limite del paese, uno spiazzo largo, quadrato, pieno di polvere e di alberi, che si affaccia a strapiombo sulle campagne circostanti: ricompare incombente, dolce e pauroso, il monte di Oliena.

Questa è Orgosolo, ma quello che più colpisce, è la comparsa di uomini e di donne inconsueti. Ad un estraneo che arrivi in auto o con la corriera il paese appare quasi

vuoto, spopolato. Uomini non se ne incontrano: sono tutti, o quasi, sui pascoli; passano solo donne e vecchi.

Le donne di Orgosolo, tra tutte quelle di Sardegna (per chi abbia un poco d'esperienza) si possono riconoscere facilmente. Hanno visi quasi sempre belli, scuri e delicati, seppur rustici, con occhi neri, vellutati, che, per profondità, sembrano avere come una doppia pupilla. Lo sguardo è cupo, intenso, ardente: ha una forza strana, primitiva. Di statura alquanto più alta della media delle donne sarde, le orgolesi, hanno corpo slanciato, agile nel sedersi e nell'alzarsi da terra senza l'aiuto delle mani. Predisposte nel volto al declino e nell'insieme ad una certa rozzezza, a trent'anni si fanno dure: il viso si copre di rughe e si devasta, il corpo si fa legnoso e si disfa, come avviene per le giovani africane. Nel modo di vestire di ogni giorno le donne di Orgosolo non si differenziano più da quelle dei paesi dei pastori sardi, ma le distingue una cura maggiore, una severa dignità, un'andatura maestosa. Portano di solito una gonna scura, marrone o nera, che a decine di pieghe discende sino ai piedi, come è uso in Spagna; una camicia abbottonata al collo ed ai polsi; larghi mantelli di lana grezza, marrone o nera, o mantiglie scure a larghe frangie, com'è in uso in Spagna; piedi scalzi quasi sempre, o sandali; un fazzoletto che copre il capo e, discendendo lungo il viso, viene rigirato sotto il naso a ricoprire labbro e mento, com'è in uso in Africa. Il loro modo di saper restare immobili con elegante classicità, il loro modo di guardare con dignità impassibile, il loro modo di camminar veloci e immobili nel corpo, le fa sembrare quasi statue viventi, monumenti vivi di un antico mondo.

Se vi capita di vedere una donna di Orgosolo nel tradizionale, ma ora poco usato costume del paese, troneggiare davanti ad una porta o al sommo di una scala, Orgosolo vi si rivela in tutta la sua misteriosa, millenaria profondità. È un costume fastoso, teatrale, quasi irrealista. Su una larga gonna scura che scende sino ai piedi sono sovrapposti tre grembiali: uno di orbace rosso che si chiude

all'orlo con un nastro di seta verde; un altro uguale, più ridotto; un terzo, sempre di orbace rosso, ancor più piccolo, ricamato con fili di seta color oro, blu, verde, a disegni violenti, drammatici, che rappresentano fiamme, braccia vegetali e ricordano, stilizzati, i contorni degli antichi candelabri ebraici. Sopra i grembiali fa spicco una camicia bianca, pronunziata sul petto con rinforzi, chiusa al collo e ai polsi con grandi bottoni d'oro a forma di chiocciola. La sormontano due giubbetti: uno, di orbace rosso, con maniche larghe, ricamato di policrome sete con fregi di foglie e losanghe, che ricordano, talvolta, le tavolette di Babilonia; l'altro nero, funereo, chiuso all'orlo con un nastro di seta verde, tutto stretto alla vita, senza maniche, che rinchiude il primo. Il pezzo più singolare di tutto il costume è, certamente, un rotolo di seta tessuta a grana grossa, di colore giallo scuro — una sorta di papiro dell'antico Egitto — che si pone sul capo e si avvolge intorno al volto sì che, come da una remota profondità, ne spuntano solo gli occhi e il naso. Malgrado l'insieme dei pezzi così eterogeneo e la manifesta provenienza da così diverse antiche civiltà, quel costume ha una sua unità, una sua fusione conseguita in Orgosolo e, nell'insieme, sembra precedere Israele, Babilonia, Egitto, quasi ad indicare un mondo comune dei primitivi ed oscuri aborigeni del Mediterraneo (1).

In tutto il paese si incontrano le donne, in costume antico e in costume moderno, sedute sulle vie o in continuo movimento intorno alle fontane, con anfore in testa, che portano con estrema eleganza. Le vedi in corsa, affannate e sempre in faccende, mai a passeggio per diletto.

È il primo e profondo segno di quel popolo.

Sullo spiazzo in fondo al paese, di fronte al precipite, immane monte di Oliena, stanno invece, quasi tutti i giorni, seduti per terra, venti o trenta vecchi. Stanno al sole, dal mattino fino al tramonto, per riscaldarsi fino a che ce n'è un ultimo raggio: a chiacchierare fra loro; a giocare accanite

partite a carte. Stanno li calmi, contenti del calore, come lucertole stanche, dalle facce dure, squamose eppure dolci. Alcuni portano l'antico costume maschile di Orgosolo, che consiste in un giubbone di pelli grezze di pecora appena ricucite, *sa mastruca*, che sormonta, a volte, un altro giubbone nero di orbace; pantaloni larghi di tela bianca, a mezza gamba; pezze di cinghiale o uose ai piedi; cappucci di pastore *su gabbanu* o il nero berretto frigio di Sardegna issato sulla testa. Altri portano camicie inamidate a cento pieghe, di solito macchiate di vino; pantaloni di soldato ridotti a toppe; scarponi; berretti tondi di velluto con chiazze di usura e strappi. Molti ricordano figure dell'Antico Testamento: con peli bianchi che discendono da sopra gli occhi, dalle orecchie, dai baffi, in una barba morbida e fluente, ben disposta in pieghe ondulate, che scende sino a metà petto. Hanno in mano vincastri contorti, maestosi. Un quadro di tremila anni fa!

È questo l'insieme inabituale che si presenta anche ad un visitatore frettoloso. Se questo visitatore si propone di penetrare più a fondo, di conoscere meglio il paese, egli si accorge che questo aspetto esteriore non è superficiale, turistico: rivela un mondo di eccezione, un universo a sé stante.

Per conoscere Orgosolo bisogna, innanzitutto, parlare con i suoi pastori, andare a cercarli nelle montagne dove pascolano le loro pecore, farsi raccontare la loro vita, ricostruire la storia antica e moderna del paese.

Uno sguardo su alcuni primi dati statistici concernenti Orgosolo ci dà una fisionomia del paese che lascia intravedere, ma non certo scoprire, il mondo che racchiude. Devo scusarmi per il carattere inevitabilmente approssimativo dei dati che posso qui fornire: la lettura di questa inchiesta darà una spiegazione delle ragioni di tale deficienza. Gli «uffici competenti», malgrado ogni mio sforzo, si sono spesso rifiutati di fornirmi poiché non ne possedevano o pretendevano di non essere in grado di for-

nirmeli, quasi si trattasse di segreti militari. Data la carenza di fonti ufficiali le mie cifre sono state raccolte da me e da pastori di Orgosolo il più scrupolosamente possibile.

La maggior parte degli uomini esercitano in Orgosolo il mestiere di pastori transumanti. Verso i primi di settembre, e per il freddo e perché non posseggono pascoli privati, discendono nelle pianure circostanti — del Campidano, della Baronia, dell'Ogliastra, della Gallura — ad affittare pascoli per tenere i propri greggi di 50-100 capi in media. Verso i primi di giugno — e se il clima lo richiede anche oltre — ritornano in Orgosolo e vanno a pascolare, quasi tutti nel territorio comunale; molti ancora, perché arrivati tardi o per trovare un pascolo migliore, in territori affittati da proprietari privati. Vi sono numerosi caprai e porcai.

Ciascuno si preoccupa, con un campo o con un orto, di esercitare un po' di agricoltura ad uso familiare (grano, orzo, patate, alberi da frutta). Contadini in senso proprio si può dire che non esistono in Orgosolo.

Gli artigiani sono 57: 20 muratori, 5 fabbri, 7 falegnami, osarti, 15 calzolai, 4 barbieri. Ciascuno, in casa propria, si industria di farsi quello che gli occorre. Di volta in volta, si rende anche occasionalmente artigiano per servire gli altri.

Gli impiegati sono 28, tra cui 4 professionisti: 11 impiegati del Comune (1 segretario, 2 applicati, 1 messo, 1 bidello, 1 banditore, 1 guardia notturna, 2 guardie campestri, 1 cantoniere, 1 becchino), 1 medico, 1 farmacista (con vendita in casa), 1 ostetrica, 1 veterinario, 1 esattore, 2 impiegati delle Poste e Telegrafi (1 titolare, 1 postino), 2 impiegati della Parrocchia (1 parroco, 1 vice-parroco).

I negozianti sono 14: 4 possessori di spacci di alimentari e merci varie (non esiste alcun negozio di generi specializzati), 2 di sale e tabacchi, 8 bettole con vendita di vino, birra, acquavite, bibite.

In tutto il paese non vi sono fogne (se non un solo condotto nella strada principale); vi è la luce elettrica a 160 volt,

introdotta da non molto da un'impresa privata, e non in tutte le case; vi è l'acqua in poche fontane pubbliche, ma non nelle case, o solo in pochissime; vi è un telefono pubblico.

Gli istituti pubblici sono il Municipio, la Posta, una scuola con cinque classi elementari, un incredibile ambulatorio (l'acqua bollita per le iniezioni i clienti devono portarsela da casa); una chiesa, dodici cappelle, un cimitero.

Dei carabinieri e della polizia si dirà dopo.

In paese vi sono: un camion, un trattore, cinque motociclette, dieci biciclette, qualche radio, nessun cinema.

Se il paese sembra, a prima vista, un miserrimo paese — come tanti di Sardegna — è invece ricco, uno dei più ricchi dell'isola.

Il territorio comunale è di 22.695 ha di terreni (il secondo per estensione, dopo Villagrande Strisaili, e Urzulei, di tutta la Sardegna). È importante qui rilevare che la densità della popolazione è di 13,5 abitanti per km quadrato: un indice impressionante, forse il più basso d'Italia.

La superficie territoriale, che raggiunge 40 km circa di estensione nei punti più distanti, è tenuta quasi tutta a pascolo e a foresta.

I dati della superficie tenuta a pascolo si possono aggirare, per calcoli approssimativi, sul 55 per cento del totale. La superficie forestale — secondo i dati forniti dal locale ufficio forestale — è di h 6800 (2000 Demaniali, nelle regioni Funtana Bona, Vallone, Supramonte; 4000 Comunali, nelle regioni Fundales, Sulittu, su Pradu, Murgugliai, Mariuzza, Supramonte; 800 privati, nelle regioni Gattoré, Lenardeddu, Monte Pertusu), con non meno di 800.000 piante, quasi tutte quercie di leccio, poche di rovere, e perastri. Purtroppo quasi metà di tutto il patrimonio è intaccato dal bruco «Limantria dispari». La superficie tenuta a coltivato, in generale orti, si può aggirare, per calcoli approssimativi, sul 15 per cento del totale. Il numero del bestiame si aggira, all'incirca, su 43.200 capi.

Pecore 29.000, capre 8.500, maiali 3.000, bovini 2.300, asini e cavalli 400.

È un patrimonio che, indubbiamente, è tra i primi di tutta la Sardegna: una ricchezza sconcertante se si considera la miseria, il livello di vita in cui vive la popolazione.

Per avere una prima nozione di questo fenomeno e delle sue cause, bisogna andare nelle campagne.

Il 17 luglio 1954 mi sono recato in località «Orgurui» a 8-9 km dal paese ad intervistare il vecchio pastore Floris Carlo fu Giovanni e fu Sanna Maria Antonia, di Orgosolo, nato probabilmente nel 1877. Ecco gli appunti immediati della mia intervista, avvenuta tramite i pastori Succu Giovanni Antonio e Marrosu Antonio, di Orgosolo. Ciò spiega perché il discorso del protagonista compaia in terza persona, intercalato da domande e risposte:

«Mai uscito da Orgosolo. È da 17 anni senza andare al paese. Prima andava ogni tanto, ogni tre o quattro anni. Al paese che ci ha da fare? Sta meglio qui. Non ha mai fatto il soldato, a Nuoro ci è andato per la leva, ma non lo hanno voluto perché era basso. E un'altra volta lo hanno arrestato, perché gli hanno trovato un fucile qui vicino che non era il suo. Il Continente? E chi lo conosce? Non sa nemmeno che cosa è. Sta a pascolare le galline. Prima pascolava le pecore. La mattina si sveglia come le galline, alle cinque, alle sei. Fa attenzione alle galline. A mangiare: verso l'una, il vino se ce n'è. Guarda sempre le galline. A dormire con le galline. Non conosce i soldi. Se gli date cinque lire dice che è mille lire. Troppo abbandonato! Il letto, in vita sua, non lo conosce nemmeno adesso che è vecchio: dorme a terra. Ha paura di guardare lo specchio. Il pettine lo ha visto per la prima volta dieci anni fa. Il treno? E che treno? L'automobile? Vista sulla strada tre volte. L'aeroplano? Visto passare sopra, una volta. Non conosce il binocolo. Il cinema? E che cinema?! La radio? Non l'ha mai sentita. Il giornale? L'ha visto ma non sa leggere. Non sa l'italiano. Non sa niente neppure di

religione. Il fucile? Quello sì. Ma non sa sparare, ci ha paura. Conosce la *leppa*, il coltello; l'ha in tasca. I ricordi? Non si ricorda niente. Sempre solo. È sano di mente. Sanissimo! Conosce bene le galline!».

Il suo linguaggio, intercalato a parole umane — incredibile a dirsi — aveva suoni di gallina.

È questo — ben intesi — un caso grave, un caso limite di isolamento: lo riporto qui solo perché si possa intendere in quali condizioni assurde si può vivere ancora nelle campagne di Orgosolo. Ma non è un caso unico. Situazioni consimili — conoscenze quasi uguali — le ho trovate in qualche altro pastore: Mameli Francesco fu Salvatore e fu Corsi Filomena, di Nuoro, nato nel 1890, in Orgosolo dal 1919, intervistato da me in località Ghirztauru il 17 luglio 1954; Muravera Salvatore fu Giovanni e fu Catgiu Anna, di Orgosolo, nato probabilmente nel 1877, da me intervistato in località Orgurui il 17 luglio 1954. Un altro caso, forse più grave, era quello della pastora Lovicu Eufrosine, detta «zia Frusina», morta nel 1953, assente dal paese — a quanto mi dicono — da trent'anni.

La vita nelle campagne è, in Orgosolo, una vita a sé, staccata in certo senso dal paese: si svolge, a volte, in un universo chiuso, come su un altro pianeta. Ma nessuno, in Orgosolo, può completamente sottrarvisi.

Si può pensare che i casi da me citati siano unilaterali: che riguardino solo tre o quattro vecchi e uomini che vivono in condizioni di eccezione. Quale è la vita dei pastori comuni, dei più giovani, che vivono in condizioni medie? Quale è la vita di questi pastori nelle campagne?

Chi non conosce, ad esempio, la classica montagna di Orgosolo — il Supramonte — nella quale ogni orgolese che eserciti la pastorizia più di una volta nella vita è costretto a soggiornare, a subire un'esperienza che non ha paragoni con quella del pastore di altri paesi, non può dire, in verità, di conoscere bene il paese di Orgosolo.

E conoscere a fondo il territorio — conoscere le condizioni

naturali in cui si svolge la vita del pastore — è, in Orgosolo più che ovunque, condizione indispensabile per conoscere gli uomini e il paese.

Con la guida del pastore Salvatore Marotto, del barbiere Alberto Goddi, dello studente Domenico Muscau, di Orgosolo, dal 1 al 10 luglio 1954 mi recai per dieci giorni sulla montagna del Supramonte.

Le possibilità di accesso alla sommità della montagna sono alquanto particolari: da centinaia di anni il Supramonte è noto non solo per la vita dei pastori, ma come il covo dei banditi del paese. Raramente orma umana — si può dire — si posa sul suo suolo, se non è quella di un orgolese spinto da bisogni di pascoli o da necessità di bandito; più raramente di carabiniere che si spinge a perlustrare con rischio e con timore. Da centinaia di anni sul Supramonte si svolge la vita più segreta e più drammatica del paese; è come il tempio, l'Acropoli del vero uomo di Orgosolo: del pastore e del bandito.

La montagna del Supramonte è una immensa catena culminante in altopiano — prolungamento della montagna di Oliena — posta nel vero cuore del territorio del paese. Solo da due anni un'impresa di legname ha costruito una mulattiera strettissima, in salita, tutta in giro su burroni, che per 16 km, con dislivello di 500 m, conduce sino alle falde della montagna. Chiusa l'impresa, questa strada è ora nel quasi completo abbandono. Attraversandola si ha una prima impressione di quello che è il più interno e riposto territorio del paese: grandi superfici di graniti bianchi, su tutto l'orizzonte, sono coperte da una fitta boscaglia alta quanto un uomo; grossi blocchi di pietra, di tanto in tanto, si levano in mezzo al verde scuro, dando l'impressione di antiche ossa mastodontiche, o di preistoriche abitazioni abbandonate. Dopo due ore — penetrati in una fitta foresta di querce —, quasi all'improvviso, si vede sulle teste tutto il Supramonte: una montagna inconsueta, di tetro fascino.

Fatta a grandi fasce di rocce ad andamento orizzontale, la

rinchiudono tutt'intorno alte pareti a strapiombo, nude, attraversate solo da fratture verticali ricoperte di bosco che le conferiscono un pietroso mistero, quasi come un naturale, cupo, preistorico sarcofago.

La parte inferiore è, visibilmente, di dolomite: canali precipiti, declivi grigiastri di pietra, di sabbia; la parte superiore, di calcare, tutta bianca erosa, forma un caos di massi e di rupi che, quasi sempre, luccicano al sole. È la più remota, la più selvaggia montagna di tutt'Orgosolo.

Nell'epoca primaria — 400 milioni di anni fa — la grande impalcatura granitica che costituisce la Sardegna era emersa unita dalle profondità marine; nell'epoca secondaria il mare era tornato ad invadere e coprire le coste nord-orientali di tutta l'isola; e nell'epoca terziaria, nel periodo cretaceo — 100 milioni di anni fa — una grande sollevazione aveva portato in alto tutti i depositi del fondo marino — le dolomiti più pesanti, i calcari più leggeri — formando un alto piano. Passando dallo stato incandescente dell'uscita a quello successivo del raffreddamento, tutta questa montagna si era spaccata in enormi crepacci, in grandiose fratture. Erano cento milioni di anni che il Supramonte stava là, arcano, immobile: la Sfinge di Sardegna.

Sopra il tetto dell'altopiano si può accedere solo per due impressionanti scalinate naturali di rocce coperte di boschi. Scivolose pareti, di tanto in tanto interponendosi, costringono spesso all'ascensione. Sulle due punte che chiudono le scalinate — «sa pruna», alta 1416 m, «Lollòine», alta 1351 m — grandi massi naturali, modificati probabilmente in fortilizi dalla mano dell'uomo, minacciano con feritoie.

Dopo quattro ore circa di salita, si può dominare quasi per intero l'orizzonte dei monti che rinchiudono il territorio di Orgosolo: a sud, si vede un'immensa distesa di grosse querce verdi, come sospesa in un'atmosfera immobile, senza segno di vita; e, lontano, i monti dalla strana forma di buccina, per cui si chiamano il Corno di bue. A nord si vede uno sterminato territorio deserto, pietroso, tormentato, con

al centro la punta a cono del monte di Gònari e accanto le precipite montagne di Oliena, con ai piedi la larga foresta, quasi vergine, di Morgogliai.

Chi, giunto sulla tettoia lo guardi ai suoi piedi per la prima volta, l'altopiano si presenta come una catastrofica, una paurosa visione: è un mondo lunare, un mondo disumano. Una lunga e stretta pianura, lunga circa 20-30 km, colore di ossa, si stende sotto gli occhi con un paesaggio di asprezza e di drammaticità certo rara. Non vi è terra, probabilmente, che riesca a conservare così evidenti i segni della sua antica storia minerale, della sua millenaria geologia.

Come si è detto, originariamente era il fondo di un mare. Nel periodo cretaceo — quando nel mondo esistevano solo i rettili terrestri, acquatici, volanti, e non esisteva ancora il Continente — il mare, invadendo questa terra, ne aveva distrutto ogni cresta, l'aveva spianata. Restano i segni di alte rupi superstiti, di antichi isolotti, come il colle tabulare o «tacco» di S. Giovanni, alto 1316 metri. Ritiratosi lentamente nel Tirreno — agevolato da quella forma piana di tettoia — l'acqua marina aveva disseminato il fondo di un caos di massi, di sassi, di ciottoli, di detriti.

Nel più tardo periodo pleistocenico, nell'epoca quaternaria — quando tutte le superfici emerse erano coperte da nevi eterne — un ghiacciaio doveva essersi depositato sull'altopiano, come dimostrano le alte pareti laterali, lo scavo ad U che, nella parte superiore, compare quasi al centro.

Ma solo inoltrandosi, scendendo nel pianoro, il Supramonte comincia a rivelare il suo mondo strano e tenebroso, il suo segreto.

Tutta la superficie della roccia, come un immenso pavimento di pietra, compare formato di piccole scanalature, di lunghi solchi, di sottilissimi crepacci, di profondità limitate o enormi (a volte 100-200 m) non tali, in verità, da impedire il cammino, ma trappole insidiose, che i pastori sogliono coprire con rami messi di traverso o con tronchi, perché le pecore e le capre non vi spariscano.