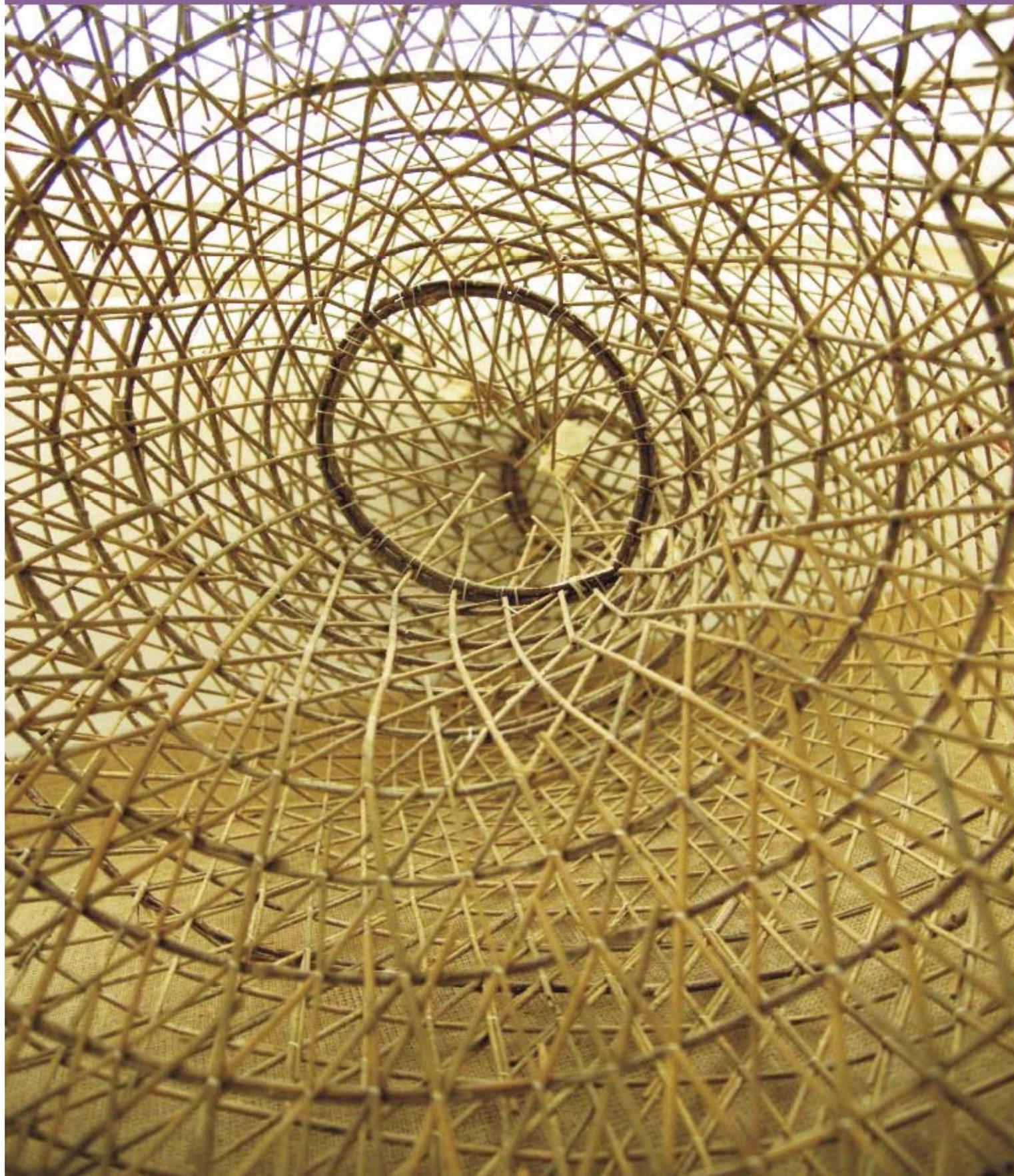


ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO

anno XII/XIII (2009-2010), n. 12 (1)

on line



ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO on line

ANNO XII/XIII (2009-2010), N. 12 (1)

SEMESTRALE DI SCIENZE UMANE

ISSN 2038-3215

Università degli Studi di Palermo
Dipartimento di Beni Culturali, Storico-Archeologici, Socio-Antropologici e Geografici
Sezione Antropologica

Direttore responsabile
GABRIELLA D'AGOSTINO

Comitato di redazione
SERGIO BONANZINGA, IGNAZIO E. BUTTITTA, GABRIELLA D'AGOSTINO, VINCENZO MATERA,
MATTEO MESCHIARI (*website*)

Segreteria di redazione
ALESSANDRO MANCUSO, ROSARIO PERRICONE (*website, paging*), DAVIDE PORPORATO (*paging*)

Comitato scientifico
MARLÈNE ALBERT-LLORCA
Département de sociologie-ethnologie, Université de Toulouse 2-Le Mirail, France
ANTONIO ARIÑO VILLARROYA
Department of Sociology and Social Anthropology, University of Valencia, Spain
ANTONINO BUTTITTA
Università degli Studi di Palermo, Italy
IAIN CHAMBERS
Dipartimento di Studi Americani, Culturali e Linguistici, Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Italy
ALBERTO M. CIRESE
Università degli Studi di Roma «La Sapienza», Italy
JEFFREY E. COLE
Department of Anthropology, Connecticut College, USA
JOÃO DE PINA-CABRAL
Institute of Social Sciences, University of Lisbon, Portugal
ALESSANDRO DURANTI
UCLA, Los Angeles, USA
KEVIN DWYER
Columbia University, New York, USA
DAVID D. GILMORE
Department of Anthropology, Stony Brook University, NY, USA
JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD
University of Granada, Spain
ULF HANNERZ
Department of Social Anthropology, Stockholm University, Sweden
MOHAMED KERROU
Département des Sciences Politiques, Université de Tunis El Manar, Tunisia
MONDHER KILANI
Laboratoire d'Anthropologie Culturelle et Sociale, Université de Lausanne, Suisse
PETER LOIZOS
London School of Economics & Political Science, UK
ABDERRAHMANE MOUSSAOUI
Université de Provence, IDEMEC-CNRS, France
HASSAN RACHIK
University of Hassan II, Casablanca, Morocco
JANE SCHNEIDER
Ph. D. Program in Anthropology, Graduate Center, City University of New York, USA
PETER SCHNEIDER
Department of Sociology and Anthropology, Fordham University, USA
PAUL STOLLER
West Chester University, USA



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO
Dipartimento di Beni Culturali
Storico-Archeologici, Socio-Antropologici e Geografici
Sezione Antropologica



fondazione **ignazio buttitta**

Indice

Ragionare

- 5 Antonino Buttitta, *Cavalieri dell'aldilà o della solitudine dell'eroe*
- 11 Piercarlo Grimaldi, *"Insieme dissimili e simili". Un percorso evolutivo popolare*
- 23 Rosario Perricone, *La ricerca sul campo come 'extraordinary experience'*
- 37 Marco Assennato, *Nomadi dopo la città. Post-metropoli, politica e pedagogia*

Ricercare

- 51 David Gilmore, *Sexual Segregation in Andalusia. Then and Now*
- 63 Ferdinando Fava, *Spazio sociale e spazio costruttivo: la produzione dello ZEN*
- 71 Giulia Viani, *Le comunità mauriziane induiste: Marathi, Hindu, Telugu e Tamil a Palermo*
- 83 Matilde Bucca, *Diventare donna nella Comunità tamil di Palermo*
- 97 Sebastiano Mannia, *In turvera. La transumanza in Sardegna tra storia e prospettive future*

109 Abstracts

Sebastiano Mannia

In turvera. *La transumanza in Sardegna tra storia e prospettive future*

1. Sino agli anni Settanta del secolo scorso, il pastoralismo sardo si è strutturato su due costanti fondamentali: la carenza di terre per il pascolo degli animali – dovuta alla frantumazione e alla dispersione della proprietà derivate da fattori ambientali, storici e socioculturali – e le variabili climatiche che ancora influenzano la quantità e la qualità delle risorse disponibili. Per far fronte a questi ineludibili condizionamenti, i pastori hanno elaborato specifiche strategie sociali ed economiche. Tra queste la transumanza si costituisce sicuramente come l'esito più significativo: infatti, come osserva Benedetto Caltagirone, «nelle rappresentazioni che i pastori hanno dello spazio e del tempo della transumanza si può cogliere tutto il peso dell'intervento culturale posto in atto per controbilanciare il negativo incontrollabile che proviene dalla natura» (Caltagirone 1986: 30-31).

È inoltre opportuno precisare che, sebbene la variabile climatica e la carenza di pascoli siano stati gli elementi che storicamente hanno maggiormente influito sulla determinazione delle forme del pastoralismo sardo, la transumanza è divenuta una pratica necessaria anche in ragione dell'incremento progressivo e sovradimensionato del patrimonio zootecnico. Questo processo ha preso avvio sul finire dell'Ottocento con l'arrivo degli industriali caseari continentali e, conseguentemente, con l'apertura ai mercati internazionali del formaggio pecorino. La ricerca di terre pascolabili si è fatta pressante soprattutto tra gli anni Cinquanta e Settanta del Novecento, quando il numero degli ovini è cresciuto ulteriormente a seguito di un nuovo sviluppo dei mercati e degli interventi politici che a partire dal secondo Dopoguerra, seppur con esiti alterni, sono stati diretti a favore del settore. Il derivato rapporto tra capitale animale e capacità di carico del territorio utile al pascolamento è risultato in questo modo fortemente scompensato, spingendo da una parte

all'emigrazione numerosi pastori – molti dei quali, per esempio, hanno occupato le terre abbandonate dai mezzadri toscani (cfr. Meloni 2004; Solinas 1989-1990) –, dall'altra a trovare adeguata soluzione al problema dello svernamento del bestiame – in quanto i pascoli comunali e/o privati non erano più sufficienti a sostenere il numero di animali¹.

Questi i motivi per cui sino agli anni Settanta del secolo scorso, nei mesi autunno-invernali, era possibile vedere migliaia di pecore che attraversavano le strade rurali dell'isola, dalle montagne verso le pianure e verso i litorali marini.

La transumanza è stata dunque per secoli una pratica caratterizzante dell'economia agropastorale della Sardegna, con elementi simili tra le numerose comunità, in particolare per quanto concerne le funzioni e le regole che sostenevano la struttura sociale (Meloni 1984; 1988).

2. Nel basso Medioevo, quando nell'isola si diffonde il feudalesimo, la transumanza era un fenomeno noto. Ciò ha spinto ad ipotizzare, nonostante la documentazione in possesso degli studiosi sia lacunosa, una diffusa mobilità pastorale già dai secoli precedenti. Gian Giacomo Ortu, oltre a segnalarci che in quell'epoca i pastori dei paesi montani erano «ospiti noti e temuti in tutte le piane e i litorali della Sardegna meridionale» (Ortu 1988: 824-825), delinea le caratteristiche fondamentali del loro operare e i suoi esiti a livello dell'immaginario mitico:

i movimenti delle greggi sembrano [...] liberi in età giudiciale, e tali restano in regime feudale, almeno di diritto, né il sovrano opera alcunché per disciplinarli in istituti pubblici. E neppure senza pretese a subentrare fiscalmente ai feudatari, pretese che del resto sarebbero state intese come gravemente lesive delle prerogative o immunità feudali. La transumanza "attraversa" quindi i feudi, tiene aperti canali di scam-

bio e di comunicazione, e non soltanto economica, che valgono ad attenuare gli effetti di quell'isolamento interno delle diverse regioni e comunità che è tra i portati più certi e negativi della feodalizzazione dell'isola. Si aggiunga a questo che il pastore transumante deve stringere col feudatario un rapporto che è sempre contrattuale: gli chiede l'erba ed offre prodotti e denari. Ne deriva, tra l'altro, che le comunità del centro pastorale, per quanto pur'esse assoggettate al regime feudale, possono mantenere nei suoi confronti un atteggiamento o disposizione di maggiore autonomia culturale e mentale. Questo ci fa intendere meglio gli avvenimenti successivi all'abolizione dei feudi, nel 1836, quando il pastore si troverà a dover ridefinire la sua posizione contrattuale nei confronti del nuovo signore subentrato sul demanio feudale, lo stato, e soffrirà forte il disagio di dover trattare con una controparte senza volto. Il contrasto che ne scaturirà, per tutto l'Ottocento, finirà con l'attribuire al pastore, e per esso al centro montuoso dell'isola, i connotati quasi mitici del diverso, dell'opposizione irriducibile alle ragioni e prevaricazioni della statualità. Le comunità pastorali dell'interno diverranno, insomma, il luogo talora anche reale, ma più spesso simbolico, della resistenza dell'etnia sarda, depositaria di tratti economici, sociali e culturali che nessuna dominazione esterna ha potuto distruggere (Ortu 1988: 826).

A partire dalla seconda metà del XVIII secolo, nel quadro degli interventi politici piemontesi – finalizzati a favorire l'agricoltura a discapito della pastorizia brada e transumante, nonché la privatizzazione delle terre e un regime capitalistico delle attività produttive –, la transumanza e più in generale tutta l'economia isolana iniziano a cambiare rapidamente. Nel 1820, l'“Editto delle chiudende” segna, infatti, l'avvio di un periodo di crisi per le comunità pastorali che si protrae per tutto l'Ottocento fino all'arrivo degli industriali caseari e all'internazionalizzazione del mercato del pecorino, condizioni che contribuiranno a risollevare le sorti del comparto zootecnico. Da allora sino alla seconda metà del secolo successivo – quando la transumanza scompare –, la mobilità pastorale, come è stato già accennato, segue in simbiosi la crescita progressiva del patrimonio ovino isolano.

3. Come hanno osservato alcuni studiosi, la transumanza sarda era una transumanza inversa e prevedeva lo spostamento degli animali dalle montagne e dalle zone di alta collina verso le pianure e i litorali marini dove le condizioni climatiche erano più favorevoli². In passato pochi pastori possedevano terre nei luoghi di svernamento e la maggior parte di essi prendeva in affitto i fondi pagando un ca-

none che poteva essere in natura o in denaro. Talvolta i proprietari terrieri, che affittavano i pascoli ai pastori transumanti, erano gli stessi possidenti delle industrie o delle cooperative per il conferimento del latte; essi stipulavano accordi, spesso svantaggiosi per i pastori, in relazione al periodo di permanenza nelle pasture. Il prezzo poteva variare sia in base alle dimensioni del terreno affittato sia in base al numero di animali.

La transumanza in Sardegna ha interessato principalmente i paesi che circondano le aree montane del centro dell'isola; infatti, i pastori si muovevano dalle comunità del Gennargentu, del Supramonte e del Montalbo. Ogni centro aveva date di partenza e di rientro differenti, così come erano diversi i luoghi di arrivo per svernare. Gli spostamenti dei pastori e delle loro greggi seguivano annualmente linee fisse di riferimento, elaborate dalla tradizione e consuetudinarie dei sistemi pastorali locali, per cui i punti di partenza, di transito e di arrivo erano di solito invariabili. Si è pervenuti in questo modo alla formazione di una rete viaria oltremodo articolata.

È necessario chiarire che esistevano diversi tipi di transumanza sulla base delle distanze da colmare: quelle a lungo raggio verso i Campidani e i litorali marini e quelle più corte praticate all'interno di uno stesso territorio comunale o massimamente nell'agro contiguo. Già Maurice Le Lannou aveva identificato questa variegata composizione e Robert Bergeron se n'è occupato in modo sistematico, distinguendo fra transumanze “parziali”, ossia le transumanze a corto raggio, e le transumanze “tipiche”, cioè quelle lunghe³. Il contributo di quest'ultimo è particolarmente interessante in quanto prende in considerazione numerosi paesi e i diversi tipi di spostamenti a cui si ricorreva, variabili a seconda delle aree geografiche più o meno esposte ai rigori dell'inverno (Bergeron 1967: 312-323). Le transumanze a corto raggio erano praticate in diverse località e il caso di Lula è significativo: chi possedeva terre pascolive in *su Marghine* e nella piana del Sologo – zone con temperature miti nel periodo invernale – portava il gregge a svernare in queste aree. Anche la comunità di Austis, come ha rilevato Benedetto Meloni, praticava tali forme di spostamento (Meloni 1984). Esisteva, in pratica, un panorama variegato e composito che presentava differenze, spesso, anche su piccole distanze: per esempio, mentre a Desulo e Fonni le transumanze lunghe generalmente coinvolgevano tutti gli animali dell'a-

gro, ad Austis erano previsti, oltre alla mobilità di lungo percorso verso le aree pianeggianti e le zone costiere, anche brevi spostamenti interni all'agro paesano (Meloni 1988). La permanenza nel territorio comunale naturalmente presupponeva un numero di trasferimenti superiore alla transumanza di lungo percorso. Ad Austis,

i pastori che stazionano nei terreni comunali praticano ogni anno almeno 4 spostamenti, secondo un codificato sistema pendolare, entro pasture di altitudini differenti nelle quali varia sia il clima sia il sistema vegetativo. La transumanza esterna e il pendolarismo interno alle terre aperte si coniugano poi con gli spostamenti dell'intero gregge o di parte di esso nei terreni chiusi in proprietà o in affitto. Se si tiene conto della frantumazione e dispersione delle terre in proprietà, il numero degli spostamenti di piccolo raggio può essere anche di molto elevato (Meloni 1988: 847-8).

Il frazionamento della proprietà e la dispersione delle terre erano, quindi, alla base di questi movimenti intra-comunitari.

Per quanto riguarda le transumanze lunghe, i percorsi erano variabili: in direzione dell'Iglesiente il tragitto era di circa 100-150 km; per l'Oristanese il tratto era approssimativamente di 80-100 km; per il Sarrabus il cammino era di 100-120 km (Caltagirone 1986: 44). Più diffusamente, i Campidani, la Nurra, gli altipiani di Bonorva e Macomer, la piana di Chilivani vicino a Ozieri, la valle del Coghinas, le aree litorali che si estendono da Olbia sino al golfo di Orosei, le Baronie erano i luoghi di arrivo principali dei pastori transumanti delle aree montane della Sardegna centrale⁴. Essi sceglievano i pascoli invernali sulla base di valutazioni economiche e culturali, esito dell'esperienza che consentiva loro di riconoscere le diverse terre e di scegliere quelle migliori. La frequente mobilità, infatti, ha contribuito all'elaborazione di un sostrato di saperi utile nella gestione dell'attività pastorale.

In turvera, a turvare, in tramuda, tramutanne sono i termini e i modi con cui si designava la transumanza a seconda dei luoghi. *A nos ponere in caminu*, ossia "ad incamminarsi", era il riferimento comune per chi annualmente si spostava con il gregge. «Significativamente, nella parlata fonnese transumanza era *s'isverrare* (svernare), ma anche *s'istrangiare* (andare fra genti straniere), mentre il ritorno ai pascoli montani e alla comunità era *sa muda*, il rinnovamento» (Murru Corriga 1990: 29). Più di recente, Antoon Cornelis Mientjes ha rilevato che

il termine transumanza non esiste nel dialetto di Fonni, sebbene attualmente i pastori ne conoscano il significato. L'espressione *in viaggiu* era quella usata per indicare il trasferimento stagionale di pastori e greggi in luoghi lontani. In riferimento alle pianure come zone in primo luogo di pascolo invernale veniva usato il nome 'Campidanu' che in pratica si riferiva non solo alla grande pianura nel meridione dell'isola, ma anche ad altre zone pianeggianti a nord e ad est di Fonni come la zona di Ozieri in Gallura. Il termine deve dunque essere considerato una *sinne*doche che indica però l'importanza del Campidano nel ciclo annuale della produzione (Mientjes 2008: 200).

In linea generale, la percezione comune era che la transumanza *it unu viaggiu*, cioè era un viaggio, ed in questa affermazione si deve cogliere il senso di vastità che rivestivano gli spazi nella visione dei pastori. Le partenze – e sembra essere questo il dato maggiormente significativo – erano pianificate sulla base di tempi economico-produttivi definiti, in particolare sulle nascite degli agnelli. Gli arieti venivano immessi nel gregge per la monta il giorno di San Giovanni, il 24 giugno, con variazioni di data secondo le tradizioni locali. Tra la fine di giugno e gli inizi di luglio, comunque, le pecore venivano fatte accoppiare e i parti erano previsti per quando gli animali avrebbero raggiunto i pascoli invernali. Si tentava sempre di partire prima che le pecore figliassero per non avere problemi durante il percorso, anche se era frequente che la fatica del viaggio anticipasse le nascite.

I periodi di partenza per la transumanza variavano annualmente sulla base delle condizioni climatiche e ambientali. In certi casi si transumava già in ottobre, anche se i mesi deputati al trasferimento degli animali erano novembre e dicembre. Da Fonni, solitamente, i pastori partivano a novembre o al massimo nei primi giorni del mese successivo; da Desulo, invece, si mettevano in movimento da metà ottobre e rientravano il 20 maggio, giorno di apertura delle terre comunali (Caltagirone 1986: 30). Esisteva un'importante differenza, inoltre, tra il partire all'inizio o alla fine del periodo di transumanza per la disponibilità di pascoli che si poteva trovare o meno lungo il tragitto. L'obiettivo era infatti di transitare su percorsi non ancora attraversati da altre greggi (cfr. Mientjes 2008: 202). C'erano poi giorni stabiliti dalla tradizione – generalmente il martedì, il venerdì e la domenica – in cui gli animali non dovevano essere spostati (cfr. Caltagirone 1986).

Erano le donne che si occupavano di preparare il vestiario e le provviste che il pastore por-

tava con sé, in particolare il *pane carasatu* – noto per la sua durata nel tempo – in quantità necessarie per i mesi da trascorrere lontani dal paese: per il resto non c'erano lunghi preparativi precedenti alla partenza. I pastori mettevano assieme gli strumenti indispensabili, nello specifico quelli per la realizzazione del formaggio, e si servivano di cavalli e di asini per trasportarli dentro *sas bertulas*, le bisacce, e così per gli agnellini che nascevano durante il cammino.

La durata della transumanza dipendeva dalle distanze che si dovevano colmare e dagli imprevisti che potevano capitare nel tragitto. Si transumava da soli, ma molto spesso i pastori – talora di paesi differenti – si associavano per compiere assieme il viaggio e potersi aiutare reciprocamente. Da Austis occorrevano due o tre giornate per percorrere i circa cento chilometri che separano il paese montano dalle pianure del Campidano (Meloni 1984). I pastori di Fonni che transumavano verso Solarussa impiegavano due, tre giorni di camminata, attraversando le campagne di diverse comunità oltre ai centri abitati di Neoneli, Busachi e Fordongianus (Mientjes 2008: 202). Durante gli spostamenti si fermavano poche ore per notte, stando attenti agli eventuali furti e agli sconfinamenti. Le soste erano stabilite in spazi conosciuti e già utilizzati in passato, soprattutto perché nel viaggio di ritorno si doveva provvedere alla mungitura e alla raccolta o alla trasformazione del latte. Spesso si conosceva qualcuno, *sos cumpanzos de posata*, che ospitava i pastori e garantiva la cura del gregge nelle ore notturne. L'attraversamento dei campi coltivati provocava rivalità e comportamenti ostili da parte dei contadini, in quanto le greggi potevano danneggiare le terre seminate (cfr. Lai 1998). Talvolta, per contro, i rapporti erano ottimali, come nel caso dei pastori di Desulo con gli agricoltori delle pianure (Caltagirone 1986: 40). Transumare significava comunque passare su confini (cfr. Ortu 1988) ed era frequente che si entrasse in conflitto – e non solo con i contadini – per gli sconfinamenti, soprattutto se non si era in possesso delle autorizzazioni necessarie o non si erano preventivamente stipulati accordi tra coloro che transumavano e i pastori proprietari delle zone attraversate. Un esempio in questo senso è stato documentato per quanto riguarda i fonnesi che hanno acquistato terre nel territorio di Solarussa (cfr. Mientjes 2008: 160-2). In sostanza, la transumanza prevedeva scambi, opposizioni e, quindi, rapporti interpersonali che andavano pianificati prima della partenza. La mobilità pastorale aveva regole stabilite, consuetudinarie da seguire.

Non c'era un'unità di controllo centralizzata come la Mesta spagnola o la Dogana pugliese, ma vi erano riferimenti normativi da rispettare. Nella dialettica tra pastorizia e agricoltura «la transumanza resta il luogo e la condizione del massimo attrito possibile ed è tuttavia anche il luogo e la condizione della comunicazione, dell'osmosi e del ricambio tra le due realtà» (Ortu 1988: 836). Tale pratica ha avuto un ruolo fondamentale nell'organizzazione dello spazio rurale: infatti, «il pastoralismo animava l'uso del territorio creando una rete di itinerari di uomini e bestiame» (Lai 1998: 76). Fernand Braudel ha evidenziato che la transumanza metteva in gioco condizioni fisiche, umane e storiche (Braudel 2002: 75); Ortu ha aggiunto, correttamente, anche condizioni istituzionali: «i “camminos” percorsi dalle greggi transumanti non si trovano mai del tutto liberi ed aperti, occupati come sono, sempre, da “società politiche”, minime o massime che siano, comunità, feudi, stati. Le prospettive ravvicinate possono essere allora tanto istruttive quanto le prospettive più dilatate e profonde» (Ortu 1988: 835). Come già è stato accennato, il pastore doveva avere rapporti fuori dal suo luogo di residenza per potere stipulare i contratti annuali che erano, nella maggior parte dei casi, informali. La transumanza presupponeva capacità organizzativa, decisionale, di trattare, di tessere relazioni con gli affittuari delle terre e con gli imprenditori del formaggio. I pastori isolani conoscevano le persone e i luoghi: la dimestichezza con questi ultimi era l'esito di un lungo processo di apprendimento per impregnazione che iniziava sin da bambini, quando si interiorizzava il fare e il saper fare guardando, facendo ed imitando i più grandi nei percorsi della transumanza⁵. Prima della partenza si dovevano sbrigare le pratiche per ottenere i bollettini di transito degli animali; inoltre le compagnie barracellari dovevano essere informate sulle diverse aree che venivano attraversate (cfr. Caltagirone 1986: 32). I barracelli erano delle figure non molto stimate dalla maggioranza dei pastori: facevano «*sos canes de istegliu ca ini mortos de gana*»⁶, anche se, talvolta, erano i pastori stessi a non essere completamente in regola con le pratiche burocratiche necessarie. I barracelli vigilavano perché le greggi non sconfinassero nei campi coltivati ed in caso contrario sanzionavano e riscuotevano immediatamente il denaro per eventuali danni provocati, oppure richiedevano qualche capo di bestiame come ammenda. Essi potevano anche *tenturare*, ossia “pignorare”, alcuni capi o addirittura l'intero gregge, i cavalli e/o gli asini sulla base di regole stabilite, qualora il pastore non avesse cor-

risposto quanto prescritto dalla multa. I barracelli erano volontari e per questo non percepivano uno stipendio, anche se un Regio Decreto prevedeva in loro favore la corresponsione di un compenso da parte dei proprietari che in questo modo assicuravano le terre. Secondo i pastori, i barracelli usavano il loro potere per avere un introito (Mientjes 2008: 199; Caltagirone 1986: 40-41). Si è potuto riscontrare che in alcuni paesi, per esempio a Lula, non veniva preparato nessun bollettino di transito né tantomeno venivano avvisati i barracelli.

Durante i sei - sette mesi trascorsi nelle pianure e nei litorali marini, il ciclo pastorale seguiva i ritmi di sempre: si svezzavano gli agnelli, il gregge veniva diviso in gruppi (gli agnelli, le saccaie, le pecore), si mungeva e si produceva il formaggio. In questo ultimo caso c'era chi conferiva il latte ai caseifici e chi invece trasformava direttamente il prodotto che poi veniva venduto o trasportato in paese al ritorno (cfr. Olla 1969). Tali mansioni richiedevano un impegno gravoso e talvolta le unità familiari lavorative non garantivano la manodopera sufficiente per espletare le diverse fasi di lavoro. I pastori perciò si associavano, accorpando in questo modo anche i pascoli. Questa associazione era definita *a cumpanzos* e il contratto si basava su una divisione del lavoro ordinato e regolamentato secondo regole stabilite dalla tradizione. Tale unione si scioglieva al termine della transumanza, quando i pastori rientravano in paese. In sostanza,

si tratta di un'associazione tra maschi adulti che conferiscono in termini proporzionali bestiame e manodopera, e talvolta terra, nel periodo della transumanza, ma anche nei pascoli comunali, nella fase maggiormente produttiva del gregge. I *cumpanzos* utilizzano gli stessi pascoli, abitano lo stesso ovile, mettono in comune il cibo, costituiscono unità di produzione che badano unitariamente alle operazioni di pascolo e di lavorazione del latte, e il cui prodotto è suddiviso in modo proporzionale al numero dei capi. L'associazione è limitata nel tempo e si scioglie d'estate, quando si ritorna in paese e il singolo nucleo si riunisce per attendere agli animali e contemporaneamente ai lavori agricoli. In questo modo è possibile che la famiglia come unità di produzione si ricomponga solo per periodi limitati dell'anno (Meloni 1988: 853; cfr. Caltagirone 1986: 36).

La transumanza era una pratica che interessava soltanto gli uomini e in questo periodo il paese era composto unicamente dalle donne, dai bambini, dagli anziani, dagli artigiani e dai *sos massaioi*, i contadini. Durante la loro assen-

za la gestione economica e l'organizzazione della casa e della famiglia erano prerogative delle donne. Per tali motivi, in passato, qualche studioso ha parlato impropriamente di matriarcato in Sardegna⁷. Le donne allevavano ed educavano i bambini, gestivano i rapporti tra la famiglia e la comunità, nonché quelli di parentela e di vicinato, coltivavano gli orti per l'autoconsumo, regolavano gli affari domestici e avevano una parte attiva nelle questioni inerenti l'affitto, l'acquisto e la vendita di terra e di bestiame. Erano sempre le donne che seguivano le pratiche burocratiche, quelle previdenziali e le autorizzazioni dell'ufficio abigeato; era ugualmente la donna che si occupava degli avvenimenti privati e pubblici del ciclo della vita legati alla comunità, come per esempio le feste, le ricorrenze, le pratiche di cordoglio e di lutto.

Il ritorno dalla transumanza era previsto a maggio – solitamente tra il 15 e il 20 del mese – e la data mutava in relazione alla posizione geografica dei pascoli montani, alla scadenza dell'affitto delle terre in cui si svernava e soprattutto alle condizioni di accesso nei pascoli comunali. *Sos meres*, ossia i pastori proprietari, potevano rientrare anche nei mesi precedenti, contrariamente ai servi pastori, *sos theraccos*, che dovevano tornare necessariamente a maggio. Anche il tempo del ritorno era pianificato su variabili di tipo economico (cfr. Caltagirone 1986) e dipendeva dai fattori climatici e ambientali, dalle esigenze del gregge e dal ciclo cerealicolo. In numerose comunità, infatti, l'annata pastorale era intersecata con quella agricola e il rientro dalla transumanza coincideva con i lavori di mietitura, trebbiatura e raccolta del grano. Dopo il raccolto, i terreni venivano aperti per pascolare *s'istula*, ossia le stoppie.

Prima di spostare il bestiame verso i pascoli montani e collinari i pastori si preoccupavano di tosare le pecore. Il ritorno dalla transumanza *it un atteru viazzu*, cioè era un altro viaggio. Contrariamente al percorso di andata, in quello del rientro si doveva provvedere alla mungitura. «Sulla strada del ritorno da Solarussa a Fonni i pastori mungevano il gregge tre volte: vicino a Solarussa, al confine dei territori di Neoneli e di Austis e vicino a Fonni. Il latte di quest'ultima mungitura veniva donato a familiari e amici come segno di gratitudine per celebrare il riunirsi dei pastori con la propria comunità» (Mientjes 2008: 202). Nonostante il viaggio di rientro prevedesse le incombenze e le incertezze del viaggio di andata – alle quali si aggiungeva, tra l'altro, la mungitura delle pecore e il conferimento o la trasformazione del lat-

te – il ritorno in paese era caratterizzato da un clima disteso e festoso. A Fonni il giorno del rientro era *sa die primargia*, mentre a Desulo *sa die prima*, cioè il primo giorno, a connotare una specifica scansione temporale propria dell'inizio di un nuovo ciclo. Caltagirone, riferendosi a questa giornata, ha sostenuto che «come ogni capodanno che si rispetti si inaugurava con un vero e proprio rito chiamato anch'esso, per estensione, *die prima*: tutto il latte munto in quel giorno veniva offerto in dono, in tempi più lontani ai poveri del paese, più di recente a parenti ed amici in segno di ringraziamento e di festa per il ritorno avvenuto» (Caltagirone 1986: 33). In diverse comunità era diffusa l'usanza, al rientro dai pascoli, di donare il latte della prima mungitura a tutte le famiglie. In questo particolare giorno il paese si ricomponeva e buona parte della popolazione maschile si reintegrava nel tessuto socioculturale ed economico comunitario.

Dal quadro fin qui tracciato della transumanza si intuisce come la visione che ha pervaso buona parte delle analisi del fenomeno condotte sino agli anni Settanta del Novecento, secondo le quali la vita dei pastori era segnata dalla più assoluta solitudine, fosse basata su stereotipi spesso costruiti dagli stessi studiosi. La transumanza, infatti, ha sempre attivato scambi per finalità economiche che divenivano scambi sociali e culturali. Per buona parte dell'anno i pastori intessevano relazioni interpersonali e stipulavano contratti associativi, soprattutto con i proprietari delle terre; ciò evidenzia la stretta correlazione tra pratiche produttive e realtà socioculturale. In questo senso, come oramai stabilito da diversi studi, i pastori non erano individui isolati, sempre "*solos che fera*", ossia solitari come fiere – concezione e immagine «più poetica che scientifica» come ha giustamente rilevato Caltagirone (1986: 34) –, ma erano inseriti all'interno di una rete di rapporti familiari ed extrafamiliari. D'altronde, i pastori transumanti che risiedevano per sei - sette mesi all'anno fuori dai propri paesi di residenza – a contatto tra di loro, ma in particolare con i sedentari – non potevano costituire delle comunità completamente chiuse ed isolate dal mondo (cfr. Fabietti 1996).

4. Nella seconda metà del secolo scorso giunge a compimento una delle trasformazioni più importanti del comparto zootecnico sardo: la sedentarizzazione. Nelle terre acquistate dai pastori prende avvio la razionalizzazione sistemati-

ca del settore che ha avuto esiti economici e socioculturali molto interessanti, nello specifico per quanto concerne l'attività e la vita pastorale che subiscono a partire da questo momento un cambiamento epocale. La meccanizzazione e, quindi, la coltivazione di erbai (anche in virtù della scomparsa dei contadini e il conseguente aumento delle terre disponibili), la costruzione di infrastrutture, l'innovazione tecnologica sono alcuni fattori che hanno favorito la modernizzazione della pastorizia isolana e la successiva scomparsa della transumanza. Essa viene abbandonata gradualmente a partire dagli anni Quaranta - cinquanta anche se il processo si compie negli anni Settanta in concomitanza con l'utilizzo frequente di camion per il trasporto degli animali. Ci sono episodi sporadici di pastori transumanti anche nei decenni successivi (cfr. Mientjes 2008: 205), mentre oggi sono pochissimi coloro che ricorrono alla mobilità pastorale e nella maggior parte dei casi vengono utilizzati i furgoni che riducono notevolmente le ore di viaggio.

La formazione di una proprietà fondiaria da parte di alcuni pastori di Fonni è un fenomeno in atto già a metà Ottocento:

Intrapresa inizialmente da due pastori nel Campidano di Cagliari, poi estesi ad una élite di famiglie nel primo '900, la formazione del patrimonio fondiario fonnese nelle pianure si è andato sempre più estendendo [...]. L'espansione dei pastori fonnesi si è estesa, negli anni fra le due guerre, anche ad altre aree: Sulcis, Sarcidano, Oristanese, più di recente alla Nurra e alla marina di Valledoria, fino a diventare ormai un fatto economico e sociale di vaste proporzioni, che ha profondamente modificato, favorito anche dai più vasti mutamenti in atto in tutta l'isola, la fisionomia produttiva del pastoralismo locale, e la ricchezza pastorale (Murru Corrìga 1990: 32-33).

Molti pastori di Fonni, infatti, possiedono attualmente migliaia di ettari di terra fuori dal proprio territorio comunale. Tale fenomeno ha permesso loro, soprattutto in passato, di risolvere i problemi legati al pascolamento invernale delle greggi (cfr. Mientjes 2008). Anche diversi pastori di Desulo, di Gavoi, in misura minore di Austis, si sono sedentarizzati nelle pianure e hanno acquistato le terre prima riservate allo svernamento degli animali. Si è pervenuti, in sostanza, a forme abitative definite, esito dell'importante rapporto che i pastori hanno stabilito nel tempo, nel corso di generazioni, con lo spazio e le persone che vi risiedono (cfr. Murru Corrìga 1990; Caltagirone 1986: 39). In questo senso si è concretizzato quanto aveva auspicato Le Lannou nei primi anni Quaranta del Novecento: il geografo francese riteneva che il pastoralismo po-

tesse mutare e la transumanza potesse scomparire completamente soltanto con il passaggio da un modello pastorale di tipo nomade ad uno di tipo sedentario (Le Lannou 1992: 172).

In queste nuove proprietà i pastori

lavorano per la gran parte dell'anno. Compatibilmente con l'organizzazione del lavoro [...] fanno rientro al paese d'origine, dove hanno casa e mantengono la residenza, e dove mantengono quindi anche il diritto di "cittadinanza". Questa organizzazione pastorale è di grande interesse, sia per la sua consistenza economica e numerica, sia per le trasformazioni che ha indotto nella pastorizia tradizionale, per la creazione di aziende di media e grande dimensione, l'introduzione della stabulazione, talvolta dell'irrigazione, delle colture foraggere stagionali o permanenti, e soprattutto perché i pastori abitano nelle case poste nel podere, ponendo fine in questo modo ai movimenti stagionali delle greggi. I pastori dei singoli paesi succitati sono penetrati, per gruppi omogenei di provenienza, in zone specifiche e delimitate, seguendo modalità di catene di richiamo, basate su logiche di parentela e amicizia. I casi osservati ad Austis sono invece isolati e non rispondono a questa logica migratoria ed espansiva (Meloni 1988: 845-846).

La sedentarizzazione ha portato alla creazione di

forme diverse di "località" dell'unità produttiva pastorale: a) stabilità nei pascoli montani e residenza nel paese di tutto il gruppo domestico; b) stabilità nei pascoli di pianura con doppia località: sul fondo e nel paese, con separazione «a intermittenza» del gruppo domestico; c) stabilità nei pascoli di pianura e insediamento sul fondo di tutto il gruppo domestico, con tendenza progressiva al definitivo distacco dal paese. Se il modello b) perpetua, con qualche modifica, forme tradizionali di residenza, i modelli a) e c) apportano invece mutamenti profondi alla struttura delle famiglie pastorali, riconducendo ad una unità spaziale stabile le diverse componenti del gruppo domestico. Esito eclatante di questo lungo processo è comunque oggi la tendenza, certo irreversibile, all'insediamento stabile nella proprietà di pianura e all'abbandono progressivo della transumanza (Murru Corriga 1990: 34).

Le terre diventate di proprietà – e non solo quelle pianeggianti acquistate nel Campidano, nella Nurra, ecc. – hanno consentito di esprimere le capacità e le potenzialità produttive dei pastori e delle aziende.

In sostanza, l'economia pastorale è mutata da un modello transumante ad uno sedentario. Si tratta di un cambiamento importante che non è solamente economico ma in larga parte culturale. I pastori erano consapevoli dei sacrifici che presupponeva la pastorizia e la transumanza era fra le pratiche più obbligate⁸. Dalle

parole di chi ha transumato per numerosi anni emerge un senso di rivalsa – che poi è parte costitutiva dell'identità pastorale – nei confronti di un'emigrazione che annualmente spingeva i pastori ad abbandonare la comunità, la famiglia e, più in generale, il proprio microcosmo di riferimento. Anche la reputazione e la pubblica ostentazione – come rileva Caltagirone – fanno parte di questa identità, e «nel raggiungimento di questo traguardo la transumanza ha avuto un grande ruolo: in fondo, la conquista incruenta del Campidano da parte dei pastori della montagna incomincia tutta da qui: liberarsi una volta per tutte del gravoso vincolo di un'emigrazione perpetua» (Caltagirone 1986: 42). Nonostante oggi in Sardegna ci siano più di tre milioni di ovini, lo spostamento di centinaia di pecore dalle montagne ai pascoli pianeggianti è una pratica del passato che attualmente vive soltanto nella memoria collettiva delle differenti comunità pastorali.

5. Negli ultimi anni le tradizionali vie della transumanza hanno attirato l'interesse dei GAL (Gruppi di Azione Locale) Barbagie e Mandrolisai, Mare Monti e Ogliastra, i quali, con la collaborazione di istituzioni politiche, enti e studiosi locali, hanno dato avvio al progetto *Tramudas* – corrispondente sardo di transumanza –, con l'obiettivo di promuovere l'identità rurale di alcune aree dell'isola e di creare un'occasione di sviluppo turistico-culturale attraverso il recupero degli antichi percorsi pastorali. I programmatori hanno predisposto anche una guida per far conoscere ai visitatori le vie e le tappe da percorrere. Nelle sue pagine è possibile leggere: «gli itinerari che proponiamo vi faranno scoprire la Sardegna autentica delle zone più interne, dove si respirano i profumi della fitta vegetazione che nasconde e al tempo stesso rivela le radici del pastoralismo e le suggestioni di un mondo ancora intatto»; e ancora: «il duro viaggio annuale del pastore, viste le sue unicità e la ricchezza di rituali, metodi e leggende, può costituire un filo conduttore per l'esplorazione del turista nella storia, la cultura e l'ambiente della Sardegna».

Il progetto *Tramudas* è stato presentato nell'autunno del 2007 all'interno di un più ampio quadro di manifestazioni inserite nel programma Autunno in Barbagia – appuntamento stagionale che vede coinvolte diverse comunità dell'isola nella proposta di pratiche, saperi, sapori "di una volta". L'evento, dal titolo significativo "*Pastores e tenores*", si è tenuto ad Ollo-

lai e ha previsto una rassegna di film etnografici sul pastoralismo, l'apertura della "casa della transumanza" ed altre rappresentazioni incentrate sul tema della pastorizia.

Tramudas non è l'unico avvenimento – o tradizione inventata, se si considera che molte di queste manifestazioni hanno una continuità e una riproposizione nel tempo – che ripercorre i fili della memoria storico-culturale degli spostamenti pastorali. In numerosi paesi si promuovono passeggiate a cavallo lungo i sentieri della transumanza. Il turismo equestre, infatti, costituisce uno dei principali motori trainanti dell'industria turistica e si pone come alternativa ai percorsi inflazionati e omologati, con l'obiettivo di sviluppare l'economia delle aree interessate e di valorizzare il patrimonio ambientale e identitario rurale isolano. In questo senso è stata concepita un'altra iniziativa, "*Camineras de tramuda*", ossia percorsi della transumanza, che prevede la collaborazione di differenti partner nella realizzazione di una progettazione integrata sugli itinerari a cavallo nelle vie dei pastori.

Sul finire del 2009, un gregge di circa mille pecore è stato fatto transumare dalle campagne dell'isola a quelle della Regione Abruzzo, in seguito al terremoto dell'aprile dello stesso anno. La "transumanza della solidarietà" – così è stata denominata – ha visto coinvolte istituzioni politiche, associazioni di categoria, enti e un gruppo musicale locale ed ha puntato particolarmente sulla tradizione pastorale sarda, nello specifico su "*sa paradura*", ossia la pratica – oggi pressoché scomparsa – che presupponeva una questua per ricostituire il gregge perduto.

Le iniziative rivolte a tutelare le identità culturali della Sardegna e il suo patrimonio di beni materiali e immateriali si alternano con la ormai costante proposta e riproposta di sagre, festival folkloristici, rassegne e fiere. La transumanza è l'elemento esemplare di una fenomenologia più ampia e diffusa assunta come modello identitario utile a destagionalizzare i flussi vacanzieri. Sagre della tosatura, pranzi con i pastori, pernottamenti in *sos pinnettos* – le antiche abitazioni pastorali – sono solamente alcuni esempi di un imponente processo culturale-consumistico che sta caratterizzando in questi ultimi decenni il panorama isolano.

La persistenza della pastorizia quale settore produttivo primario si incontra – ma si scontra anche – con le esigenze istituzionali di Enti per il turismo, Pro Loco, gruppi folkloristici e associazioni culturali che propongono il *revival* e/o l'invenzione di tratti culturali ritenuti arcaici – o, secondo alcuni, idilliaci e misteriosi sul-

la base di un processo di stereotipizzazione che va avanti ormai da tempo –, con l'obiettivo di attrarre «quei flussi turistici che oggi paiono i soli in grado di risollevare le economie depresse di tanti piccoli e grandi centri di antica tradizione [...], ma anche di ritrovare nuove ragioni all'*esserci nel mondo*, recuperando in una prospettiva inedita la propria memoria culturale» (Buttitta 2010). In questa direzione, la Sardegna forma un bacino al cui interno sono conservate risorse tangibili e intangibili caratteristiche di un'economia pastorale che si ramifica in tutto il territorio isolano ed in particolare nelle zone centrali – quelle aree montane del Nuorese e delle Barbagie capaci di stimolare nell'immaginario dei turisti visioni bucoliche e di far rivivere ai vacanzieri attimi di tempi perduti. Ed è propriamente sulle zone interne che si punta da qualche decennio con l'intento di sostituire questa economia – data sempre per morente – con una di tipo turistico, la quale nelle intenzioni dei promotori dovrebbe rappresentare un incentivo di reddito economico per le popolazioni locali. Esperienze recenti in questo senso – il caso di *Cortes apertas* si costituisce sicuramente come uno degli esiti più rappresentativi – hanno tuttavia dimostrato il contrario e l'investimento economico nella promozione di tali manifestazioni si rivela, nella maggior parte dei casi, controproducente.

All'interno della crisi che negli ultimi anni attanaglia in generale tutti i comparti zootecnici del Mediterraneo, le tradizioni pastorali sono spesso rispolverate ed opportunamente proposte come palliativi che sortiscono un effetto provvisorio e precario. Talvolta sono gli stessi pastori a promuovere le specificità locali e un esempio è dato dal "pranzo con i pastori" a Orgosolo – fenomeno che ha preso avvio già negli anni Sessanta del secolo scorso – e si rivolge ai numerosi turisti che affollano il paese nei diversi periodi dell'anno (Satta 2001). Più in particolare si tratta di una tappa che ha lo scopo di offrire ai visitatori – tramite la mediazione di agenzie di viaggio e di promozione turistica – alcune ore da trascorrere con i pastori orgolesi, per antonomasia considerati gli abitanti di un mondo esotico in cui la figura del pastore-bandito è, spesso, idealizzata come una costante di tale realtà. I pastori mangiano tra loro dopo aver servito i turisti, scacciano via i maiali al pascolo secondo "arcaiche" consuetudini pastorali, cantano a tenore, ballano il ballo sardo e vendono i prodotti tipici. Tutto ciò è compreso nel pacchetto da destinare agli ospiti. Molti turisti provano addirittura disappunto quando dopo il pranzo, mentre visita-

no il paese, riconoscono nei bar i pastori da cui sono stati serviti in precedenza, avvertendo una perdita dell'autenticità originaria nel riscontrare che i pastori stessi non vivono perennemente isolati negli ovili. In linea generale,

l'idea che la "vera Sardegna" – la più culturalmente autentica, quella che ha meglio conservato la sua originale (e originaria) identità – non si trovi nell'atmosfera anonima delle città, in fondo simili a tante altre della provincia italiana, né nella magica sospensione dei luoghi di villeggiatura marina, ma piuttosto nei paesi delle montagne interne, è un vero e proprio luogo comune, ampiamente diffuso nella produzione mediatica, nelle guide di viaggio, nella propaganda turistica, nel parlare quotidiano, nel discorso politico [...] Nella costruzione di una "vera Sardegna" (che naturalmente ha come effetto di evocare per opposizione una Sardegna meno "vera", se non proprio falsa) è data una particolare organizzazione al repertorio dei temi che si sono andati storicamente sedimentando sull'isola, i suoi abitanti, i loro costumi: isolamento, arcaismo, resistenza, pastorizia, banditismo, vendetta, abigeato, e così via. Il turismo orgolese si fonda su questa costruzione, non senza contribuire a manipolarla e modificarla, e ne fa l'oggetto di una specifica esperienza. Cultura e identità sarda sono implicitamente convocate in una rappresentazione concreta che deve risultare efficace e sintetica, anche se non necessariamente coerente (Satta 2001: 16).

La nuove frontiere del pastoralismo – o almeno di un pastoralismo per turisti – sembrano dunque essere orientate verso la continua proposta di manifestazioni e pratiche riprese e inventate, soprattutto in questo periodo di "modernità liquida" o "modernità in polvere", dove tutto rischia di essere fagocitato dall'arena della globalizzazione se non dell'omologazione; d'altronde è tutt'altro che raro

che la cosa si verifichi più frequentemente quando una rapida trasformazione della società indebolisce o distrugge i modelli sociali ai quali si erano informate le "vecchie" tradizioni, producendone di nuovi ai quali queste non sono più applicabili; oppure quando le vecchie tradizioni, le loro carriere istituzionali e i loro promotori non si dimostrano più abbastanza adattabili e flessibili, o vengono comunque eliminati: in poche parole, quando i cambiamenti sul piano della domanda o dell'offerta sono abbastanza vasti e rapidi (Hobsbawm 2002: 7).

La transumanza in particolare si è trasformata da pratica obbligatoria del ciclo annuale di allevamento – con una ripetitività stagionale contraddistinta da momenti rituali specifici volti a rifondare il tempo – a momento di relax e divertimento per quanti, a piedi o a cavallo,

vogliono ripercorrere gli antichi sentieri attraversati dalle greggi – opportunamente accompagnati da guide locali –, perdendo, dunque, quell'effettiva funzione economica e socioculturale che la caratterizzava. La transumanza si costituisce attualmente come una icona che raccoglie e rifunzionalizza un'eredità culturale, attraverso un efficace processo teso a selezionare, recuperare e dotare di senso nuovo i tratti costitutivi del passato per adattarli alle nuove esigenze. Dotata di simboli che hanno la capacità di attrarre e di veicolare messaggi appositamente ricercati, la transumanza diventa così una risorsa economica da sfruttare – sulla base di una politica turistico-consumistica diffusa – e non una pratica del patrimonio culturale tradizionale da valorizzare.

In tal senso, infatti,

questo fare per gli *altri* per sentirci *noi*, questa riconversione della propria cultura tradizionale a favore delle logiche del mercato, questo depotenziamento dei referenti extra-umani solutori delle angosce più intime, che oggi ci appare soluzione facile e immediata alle crisi economiche e sociali, è piuttosto il segnale del disfacimento, del tramonto, della fine di una cultura. Risultato ineluttabile di tale processo si delinea essere, infatti, l'appiattimento di un ricco e variegato universo su standards di fruizione che privilegiano della festa gli aspetti ludici e spettacolari, folkloristici, esitando nell'introduzione, anche forzata, di elementi nuovi e estranei al fine di esaudire e incoraggiare le domande del mercato turistico. La speranza che sorregge tali interventi è quella, in teoria legittima e apprezzabile, di rilanciare l'economia locale stimolando i flussi turistici. Questa politica, raramente sostenuta da una sia pur minima sensibilità antropologica, come è facilmente comprensibile, non favorisce affatto lo sviluppo. Episodici e assai limitati nel tempo, gli afflussi di visitatori non comportano l'incremento economico sperato (Buttitta in prep.).

In sostanza, nel nostro caso specifico, è possibile parlare di rifunzionalizzazione o reinvenzione della transumanza. Le vecchie vie attraversate dai pastori sono ora percorse dai turisti, mediante sentieri attrezzati, spazi di pernottamento e punti di appoggio. Attualmente, nella maggior parte dei casi, la funzione della transumanza è quella di servire da veicolo di tradizionalità per proporre un momento di spensieratezza istituzionalizzata e da occasione per enti e istituzioni di far mostra del loro interesse verso i propri cittadini. Uno dei tanti simboli della tradizione che diviene prodotto (ma anche nuovo simbolo) della contemporaneità e si fa portavoce della tradizione stessa per istituire effimeri profitti.

Note

¹ È inoltre opportuno specificare che i territori comunali idonei allo svernamento del bestiame – ossia laddove queste terre avessero una conformazione adatta a favorire un clima mite durante l’inverno – erano pochi e scarsamente coltivati, per cui non garantivano gli apporti di pascolo ottimali.

² Alla transumanza inversa o invernale si oppone la transumanza normale o estiva, che prevede il trasferimento del bestiame dai pascoli di pianura alle pasture montane.

³ Si riportano qui di seguito alcuni percorsi tradizionali. Per Austis, «luogo privilegiato della transumanza sono soprattutto le zone non coltivate del Campidano settentrionale di Oristano. Alcuni pastori si fermano anche prima nei pascoli riparati della sponda sinistra del Tirso (*Chirru de Zosso*), altri si spingono oltre, lungo la direttrice della statale Carlo felice, che va da Oristano a Cagliari, verso S. Anna e Villacidro. Alcuni pastori di capre raggiungono talvolta le zone calde delle montagne di Pula e Teulada, all’estremo sud della Sardegna, dove abbonda la macchia mediterranea» (Meloni 1988: 843). La meta dei pastori desuesi erano le terre dell’iglesiente, dell’oristanese, del Sarrabus e del sassarese; eccetto la Gallura essi si spingevano in tutte le sub regioni pianeggianti dell’isola (Caltagirone 1986: 30). Più in generale, «i pastori dei paesi dei versanti settentrionale, occidentale e meridionale del Gennargentu si spingono prevalentemente, con percorsi variabili tra 50 e 120 km, verso i Campidani e verso il Sulcis-Iglesiente; i pastori dei paesi del versante orientale, che possiedono meno pecore ma più capre, scendono, con tragitti di 30-60 km, sulle coste sud-orientali dell’Ogliastra e nelle regioni del Gerrei e del Sarrabus. In entrambi i casi la direzione della transumanza è verso sud; soltanto alcune comunità del versante settentrionale del Gennargentu muovono in direzione opposta, verso le pianure costiere della Baronia e in misura minore verso la Nurra di Alghero. Si tratta di direttrici storicamente costanti, che emergono abbastanza evidenti già nel Basso Medioevo. Esse derivano da fattori anzitutto fisici o geografici, ma non si può escludere che sul loro consolidamento abbiano influito anche ragioni storiche» (Ortu 1988: 821-822). Descrizioni dettagliate sulle direttrici della transumanza sono quelle di Le Lannou e Bergeron che si sono soffermati diffusamente sugli spostamenti pastorali (Le Lannou 1992: 171-176; Bergeron 1967: 312-323).

⁴ Alcuni studiosi hanno proposto la distinzione fra transumanza intra-regionale e inter-regionale: la prima consisterebbe nello spostamento degli animali all’interno del territorio di una singola comunità; la seconda invece presupporrebbe il trasferimento delle greggi al di fuori dei confini comunitari (Cleary - Delano Smith 1990: 21-38).

⁵ Per i bambini la transumanza costituiva un viaggio avventuroso e desiderato. Compierlo, inoltre, era uno dei momenti più importanti nella formazione e nell’iniziazione personale dei giovani pastori.

⁶ Letteralmente si traduce con: facevano «i “cani da ciotola” perché erano dei morti di fame». In Sardegna, con *cane istegliu* si intende una persona di poco valore, che non serve a niente.

⁷ Si veda in particolare: Acciario Pitzalis M. 1978, *In nome della madre. Ipotesi sul matriarcato barbarico*, Feltrinelli, Milano.

⁸ I pastori, comunque, erano abituati a spostarsi continuamente, per cui la transumanza era vista come una condizione normale della loro esistenza.

Riferimenti

- Angioni G.
1989 *I pascoli erranti. Antropologia del pastore in Sardegna*, Liguori, Napoli.
- Bergeron R.
1967 *Problèmes de la vie pastorale en Sardaigne. Premier article*, in «Revue de géographie de Lyon», XLII, n. 4: 311-328.
- Braudel F.
2002 *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell’età di Filippo II*, Einaudi, Torino.
- Buttitta I. E.
in prep. *Feste marinare e mercato culturale*
- Caltagirone B.
1986 *Lo studio della transumanza come dispositivo di analisi del mondo pastorale*, in «Études Corses», XIV, n. 27: 27-44.
- Cleary M. C. - Delano Smith C.
1990 *Transhumance reviewed: past and present practices in France and Italy*, in «Rivista di Studi Liguri», LVI: 21-38.
- Fabietti U.
1996 *Nomadi, sedentari e paradigmi in mutamento. Alcune riflessioni sul tema del convegno*, in U. Fabietti, P. C. Salzman (a cura di), *Antropologia delle società pastorali tribali e contadine. La dialettica della coesione e della frammentazione sociale*, Ibis, Como-Pavia: 461-466.
- Hobsbawm E. J.
2002 *Introduzione: come si inventa una tradizione*, in E. J. Hobsbawm, T. Ranger (a cura di), *L’invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino: 3-17.
- Lai F.
1998 *Il pastoralismo e la formazione dei confini comunali nella Sardegna centro-orientale*, in «La ricerca folklorica», n. 38: 75-82.
- Le Lannou M.
1992 *Pastori e contadini di Sardegna*, Edizioni Della Torre, Cagliari.
- Masuri M.
1982 *Società pastorale in Sardegna*, in V. Lanternari (a cura di), *Le società pastorali*, La goliardica editrice, Roma: 221-247.

- Meloni B.
1982 *La transumanza*, in F. Manconi, G. Angioni (a cura di), *Le opere e i giorni. Contadini e pastori nella Sardegna tradizionale*, Silvana Editoriale, Milano: 157-159.
1984 *Famiglie di pastori. continuità e mutamento in una comunità della Sardegna Centrale 1950-1970*, Rosenberg & Sellier, Torino.
1988 *Forme di mobilità ed economia locale in Centro Sardegna*, in «Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes», C, n. 2: 839-855.
2004 *Migrazione di Sardi nei poderi mezzadrili della Toscana*, Museo della Mezzadria Senese, Buonconvento.
- Mientjes A. C.
2008 *Paesaggi pastorali. Studio etnoarcheologico sul pastoralismo in Sardegna*, Cucc, Cagliari.
- Murru Corriga G.
1990 *Dalla montagna ai campidani. Famiglia e mutamento in una comunità di pastori*, Edes, Sassari.
- Olla D.
1969 *Il vecchio e il nuovo nell'economia agro-pastorale in Sardegna*, Feltrinelli, Milano.
- Ortu G. G.
1988 *La transumanza nella storia della Sardegna*, in «Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes», C, n. 2: 821-838.
- Satta G.
2001 *Turisti a Orgosolo. La Sardegna pastorale come attrazione turistica*, Liguori, Napoli.
- Solinas P.G.
1989-90 (a cura di), *Pastori sardi in provincia di Siena*, 3 vol., Laboratorio etno-antropologico, Dipartimento di Filosofia e Scienze Sociali, Siena.