

FRANCO LAI

RAPPRESENTAZIONI DELLA NATURA IN UN RITO MAGICO DELLA SARDEGNA SUD-ORIENTALE

1. L'anno scorso, mentre leggevo uno dei quotidiani sardi, una notizia ha attratto la mia attenzione:

Gubbio, una preghiera contro i lupi. Una "Benedictio deprecatoria" per difendere le greggi dai lupi: l'antico rituale in latino al quale un tempo si affidavano gli agricoltori come unico rimedio contro tutti gli animali nocivi, è stato riproposto [...] a Torre dell'Olmo da don Ubaldo Braccini. Il sacerdote da decenni conduce questa crociata a tutela dei tanti allevatori della zona e nelle scorse settimane aveva addirittura portato in piazza a Gubbio pecore e agnelli sgozzati per sensibilizzare le autorità.¹

Negli ultimi anni i giornali e vari programmi televisivi hanno riportato molto spesso la notizia che alcuni antichi abitanti delle montagne italiane come lupi e orsi avevano fatto la loro ricomparsa, sfiorando, pur in un contesto di generale abbandono delle zone marginali, gli spazi ancora interessati dall'allevamento. Si potrebbe pensare che il rapporto tra comunità umane e animali selvatici sia ormai improntato agli ideali ecologisti, ma evidentemente le cose non sono mai semplici come noi abitanti delle città potremo pensare. Così mi è venuto in mente di riprendere una documentazione che avevo già pubblicato sulla rivista «Europea» riguardo a un rito magico praticato nella Sardegna agropastorale ancora nel corso del Novecento per proteggere il bestiame dalle aquile e le vigne dagli uccelli.² Di quel lavoro mantengo alcuni brani di intervista e alcune citazioni. Il luogo è un paese a cui attribuisco il nome convenzionale di Perdas, situato nella regione storica dell'Ogliastra e ai margini del territorio denominato Salto di Quirra. Il mio interlocutore era il Sig. O.L. all'epoca pensionato di 71 anni.³

¹ «Il giornale di Sardegna», 15 novembre 2004, p. 11.

² F. LAI, *Magie et animaux sauvages: un rite magique dans le centre-est de la Sardaigne*, in «Europea. Journal des Européanistes», n. 2, 1998, pp. 70-79.

³ L'intervista venne realizzata in due sedute, nel dicembre 1984 e nel giugno 1985. La registrazione è assai più lunga di quanto non appaia in questo lavoro, dato che ho isolato le parti che ritengo pertinenti al tema. La conversazione si svolse in parte in italiano e in parte in sardo. Qui viene pre-

2. Il Salto di Quirra è un altopiano calcareo localizzato lungo la costa tirrenica della Sardegna sud-orientale. La sua altitudine media è di circa 600 metri sul livello del mare. È una distesa piatta ma a tratti presenta ondulazioni e rilievi. La sua superficie è incisa da piccoli corsi d'acqua talvolta di carattere carsico, mentre il suo orizzonte è interrotto da vallate profonde. Per tutta l'età moderna e sino ai nostri giorni l'altopiano ha costituito fundamentalmente una zona di pascolo per i pastori transumanti dell'alta Ogliastra, tanto che ancora oggi il suo territorio è suddiviso in varie isole amministrative appartenenti a questi paesi. I centri abitati sono infatti localizzati esternamente a questa area spopolata. Negli anni Cinquanta fu progettato un insediamento stabile per rendere più agevole la pastorizia e per sedentarizzare i pastori transumanti.⁴ Nel corso dell'età contemporanea è stato interessato da insediamenti minerari oggi abbandonati, e dalla fine degli anni Cinquanta è sede di un importante poligono militare interforze.

Il Salto di Quirra, per quanto sino ai nostri giorni caratterizzato dall'uso pastorale e dalla transumanza, è stato anche un luogo di coltivazioni. Infatti data la limitatezza di terre di pianura e facilmente coltivabili, il paesaggio della zona è caratterizzato dall'orticoltura in terrazzamenti e dalla coltivazione della vite e dell'olivo con la stessa tecnica. Le superfici destinate ai cereali erano ricavate, ancora sino agli anni Cinquanta del Novecento, col sistema del debbio, usato sin dall'antichità anche in altre regioni mediterranee per ottenere attraverso il fuoco nuove aree coltivabili. Il debbio, chiamato localmente *su nerboni*, infatti consisteva nel tagliare gli arbusti e gli alberi e lasciarli disseccare sul posto per poi sottoporli ad incendio.⁵ A causa della necessità di mettere a coltura anche terreni distanti dal centro abitato, il paesaggio era caratterizzato dalla contiguità tra spazi agricoli e pastorali, tra gli spazi delle attività umane e gli spazi della foresta. Sino ancora al primo Novecento è possibile pensare a spazi diciamo "selvaggi" in cui la fauna è presente in tutta la sua ricchezza e varietà, in modo non troppo diverso da come la descriveva l'Angius a metà Ottocento. Secondo l'Angius, infatti, a Tortolì, sulla costa a nord del Salto di Quirra, «i passerotti sono a sciami infiniti, e fanno gran guasto nelle messi e negli orti se non vi si tengono guardiani per ispaventarli». Tra il Gennargentu e la costa orientale nel territorio di Arzana, villaggio di pastori transumanti nel salto di Quirra, la fauna è consistente: cinghiali, cervi, daini, mufloni, sparvieri, avvoltoi, ecc. ma anche aquile «che più di tutti danneggiano». Nel villaggio di Perdas, il più vicino all'altopiano, sono «numerosissimi» i cinghiali

sentata in italiano per rendere più agevole la lettura di questo lavoro, tranne alcune brevi parti in cui, come si vedrà, è necessario inserire il testo originale accompagnato comunque dalla traduzione.

⁴ Cfr. F. CLEMENTE, *La pianificazione territoriale in Sardegna*, Sassari, Gallizzi Edizioni, 1964.

⁵ Cfr. E. SERENI, *Terra nuova e buoi rossi e altri saggi per una storia dell'agricoltura europea*, Torino, Einaudi, 1981; P. BEVILACQUA (a cura di), *Storia dell'agricoltura italiana in età contemporanea. Spazi e paesaggi*, Venezia, Marsilio, 1989, pp. 32-33; G.G. ORTU, *Villaggio e poteri signorili in Sardegna*, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 43, 61, 107.

ma anche i cervi, i daini, i mufloni, le lepri, le volpi, mentre «i passerotti sono assai temuti». Nell'intera Ogliastra la fauna è abbondante. Ma se da una parte rappresenta una risorsa per la caccia e l'uccellazione da un'altra costituisce un potenziale fattore di rischio per le colture e il bestiame: «Gli uccelli maggiori di rapina han molti nidi nelle rupi di questa contrada: l'aquila che fa dolenti i pastori per le prede che si toglie, l'avoltojo, lo sparviere, il falco, i corvi. [...] Le aquile e gli avvoltoi si vedono spesso volare in grandi ruote insidiando alle greggie, alle quali son pur nemiche le volpi».⁶

3. In questa delicata convivenza tra gli animali selvatici e le attività umane si inserisce il rito magico che aveva lo scopo di proteggere le vigne dagli uccelli e le greggi dalle aquile o dalle volpi. Questo rito è denominato *s'accapiadura* (la "legatura") *de is pilgionis, de su margiani, de s'abila* (degli uccelli, della volpe, dell'aquila). Questo rito, come in altre regioni pastorali della Sardegna, è parte di un più vasto corredo di saperi naturalistici, tecnici e, appunto, magici che il pastore doveva possedere per poter fare fronte a problemi disparati, a cominciare dalle condizioni ambientali e dalle malattie del bestiame.⁷ Questo rito è stato segnalato e documentato anche in altre regioni pastorali della Sardegna. Grazia Deledda ne parla per la Barbagia in un lavoro del 1895.⁸ Più di recente è stato segnalato ancora in Barbagia e descritto per il Gerrei, regioni rispettivamente ai confini nord e a sud dell'Ogliastra.⁹ Si tratta di un territorio piuttosto esteso che va dal centro della Sardegna lungo la costa orientale e il suo entroterra sino ai monti che fanno corona a sud-est del Golfo degli angeli. Nelle zone aspre e boschive di queste zone l'Aquila Reale (*Aquila chrysaëtos chrysaëtos*) è ancora presente e, fino a qualche decennio fa, lo era anche l'Aquila del Bonelli (*Hieraetus fasciatus fasciatus*).

Uno degli aspetti significativi del rito è il fatto che venga definito un *esorcismo*. Come in altre forme rituali praticate sino ai nostri giorni nella Sardegna rurale, vi si compenetrano elementi pagani e cristiani. Ritengo che si possa considerare anche questa una delle espressioni del complesso magico-religioso ancora oggi presente nella storia europea. Tomasino Pinna ha studiato un processo del tribunale dell'Inquisizione a Sassari alla fine del Cinquecento contro

⁶ V. ANGIUS, *La Sardegna paese per paese*, Cagliari, L'Unione sarda editore, 2004, *Arzana*, vol. 1, pp. 199-206: 204-205; *Foghesu*, vol. 5, pp. 70-71: 71; *Lanusei*, vol. 7, pp. 257-367: 350; *Tortoli*, vol. 18, pp. 124-142: 127 (voci tratte da G. CASALIS, *Dizionario Geografico-Storico-Statistico-Commerciale degli Stati di S.M. il Re di Sardegna*, Torino, Maspero, 1833-1856).

⁷ Cfr. G. ANGIONI, *I pascoli erranti. Antropologia del pastore in Sardegna*, Napoli-Nuoro, Liguri-ISRE, 1989, pp. 61-101.

⁸ Cfr. G. DELEDDA, *Tradizioni popolari di Nuoro*, edizione a cura di D. Turchi, Roma, Newton Compton Editori, 1995, pp. 136-141 (edizione originale Roma, Forzani editore, 1895).

⁹ Cfr. D. RUIU, *Gennargentu: un parco a volo d'aquila*, in «Airon», 1993, n. 146, pp. 135-140: 137; C. MAXIA, *Pastori di capre a Villasalto. Mezzi e modi della produzione tra antiche forme di cooperazione e nuovi modelli gestionali*, tesi di laurea, Università degli Studi di Cagliari, Facoltà di Magistero, Corso di laurea in Pedagogia, a.a. 1993-94, pp. 81-82.

un contadino accusato di stregoneria. Dagli atti del processo emerge la complessa e sincretica stratificazione di significati che si è compiuta nelle campagne sarde.¹⁰ Ed emerge in parte come la dinamica di fondo acquisita dal rapporto tra cattolicesimo e complesso magico-religioso preesistente, in parte come costruzione operata dall'accusato, in parte, ancora, come risultato degli interrogatori condotti dagli inquisitori. Il diavolo è identificato come il padrone degli animali selvatici, il *Señor Grande*, signore in particolare del cinghiale, Il demonio appare all'accusato sotto le sembianze di un animale, cane, volpe o anche uccello. Il contadino sovrappone la figura del diavolo della religione cattolica alla figura precristiana del Grande Signore, il Signore degli animali.¹¹

Invece nella testimonianza da me raccolta sembra essersi operato un ulteriore slittamento di senso: gli animali della selva sono identificati con il diavolo o, forse, come creature dominate dal diavolo. La difesa non sta solo nel ricorso alla caccia ma anche alla magia. Le tecniche magiche occupavano così un posto specifico nelle conoscenze dei pastori. I saperi tecnici costituiscono un insieme multiforme e vasto di competenze che si apprendono nella pratica del lavoro quotidiano in campagna, secondo un lavoro di incorporazione che poteva iniziare gradualmente già nell'infanzia.¹² Il nostro narratore non solo ha appreso i saperi dal padre, ma ne ha anche ricevuto i "poteri". La linea di trasmissione dei saperi pastorali avviene quindi di padre in figlio. A questo riguardo può essere interessante ricordare che, per converso, i saperi femminili si trasmettono per linea femminile. Infatti una donna accusata di stregoneria a Siligo (Sassari) alla fine del 1500 confessa di aver appreso i saperi magici riguardanti la guarigione da altre donne e in particolare dalla nonna materna.¹³

Questi esorcismi me li aveva insegnati il povero babbo. A lui non so, sarà stata una cosa tramandata da padre in figlio. Io, da ragazzo, da quando avevo 13 o 14 anni, per un certo periodo e anche per parecchi anni, lo facevo al mio bestiame. Una cosa da tenere in conto è che l'esorcismo si fa con una striscia di pelle della bestia uccisa dall'aquila. Questo è importante: se non si fa con questa striscia di pelle non riesce l'esorcismo. Però c'è un'altra cosa: è necessario andare in campagna, mettere i piedi nell'acqua, in un luogo dove si deve sentire soltanto il rumore del ruscello e – dicono gli antichi – si deve andare in un posto dove non si sente il canto del gallo e il suono delle campane della chiesa. Così è sicuro che l'esorcismo riesce. Poi, bisogna farlo ogni volta che le bestie figliano. Tante volte trascuravo o mi dimenticavo di farlo. Come l'aquila si accorgeva che c'era una bestia e che non era fatto l'esorcismo me la prendeva. Quindi ogni volta che figliavano mi toccava fare queste cose e mi andava

¹⁰ Cfr. V. LANTERNARI, *Occidente e terzo Mondo. Incontri di civiltà e religioni differenti*, Bari, Dedalo, 1972, pp. 329-360; E. DE MARTINO, *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli, 1977, p. 81; G.L. BECCARIA, *I nomi del mondo. Santi, demoni, folletti e le parole perdute*, Torino, Einaudi, 1995.

¹¹ Cfr. T. PINNA, *Il diavolo di Sorigueddo*, in «Archivio storico e giuridico di Sassari», 1998, n.s., n. 5, pp. 231-266.

¹² Cfr. G. ANGIONI, *Il sapere della mano*, Palermo, Sellerio, 1986, p. 91.

¹³ Cfr. T. PINNA, *L'Inquisizione a caccia di streghe*, Sassari, EDES, 2000, p. 185.

bene. Per quanta gente io l'ho fatto, per maiali, per capre! Venivano pastori da Muravera, da Villagrande e da Arzana. Tutta gente che me lo chiede ancora. Il periodo per fare l'esorcismo è alla prima figliatura, novembre-dicembre, poi la seconda febbraio-marzo, quelli sono i periodi stabiliti. Le zone, dappertutto, dove c'è montagna, dove c'è l'aquila. Qui noi abbiamo un posto pericoloso che è *Monti Cardiga* e poi *Niu 'e abila*. È una bestia dannosa, fa del danno! Se il pastore non sta attento l'aquila lo rovina.

In modo del tutto consequenziale egli quindi definisce questo rito come «esorcismo». In effetti, una definizione generale di esorcismo si mostra adatta a rendere conto di questo rito:

Forma di rito purificatorio volta ad allontanare dalla persona forze, situazioni negative o entità che ne ostacolano il benessere. Può essere utilizzato nei confronti di uomini, di animali, di luoghi per liberarli dall'impurità [...]. In talune tradizioni religiose, l'ostacolo da rimuovere può essere una presenza demoniaca (diavolo) o qualche entità di carattere spirituale.¹⁴

L'aquila (o anche altri animali selvatici, come la volpe) in quanto animali dannosi, vengono rappresentati come il male, come il demonio di cui è necessario combattere la presenza. Nella storia delle regioni rurali europee è frequente incontrare l'identificazione tra le specie animali dannose per il lavoro di contadini e pastori e il male, «la negatività».¹⁵ Nella stessa tradizione sarda il cinghiale è visto, a cominciare dal racconto di Emilio Lussu,¹⁶ Il cinghiale del diavolo, come una incarnazione del demonio.¹⁷ In tempi più vicini anche nel resto dell'Occidente gli animali selvatici, dannosi per le attività umane sono stati assimilati a creature negative e pertanto da eliminare. Così negli Stati Uniti questa ideologia avallò l'eliminazione delle specie definite dannose, prima che si affermassero le politiche di protezione della fauna americana:¹⁸

Il coyote è una canaglia allo stato puro; a differenza del suo parente stretto, il cane domestico docile e adulator, tiene sospettosamente l'uomo bianco a distanza di sicurezza e, come se non bastasse, assale i polli nelle fattorie e le pecore al pascolo. Naturalmente poteva essere elevato al rango di predatore solamente in un mondo addomesticato; infatti, nell'amorale economia naturale, è un semplice cacciatore, un animale che, per vivere, si ciba di carne piuttosto che di erba. Tuttavia con l'affermarsi

¹⁴ A. BELLAGAMBA, *Esorcismo*, in U. FABIETTI-F. REMOTTI (a cura di), *Dizionario di antropologia*, Bologna, Zanichelli, 1997, p. 268.

¹⁵ Cfr. A. DI NOLA, *Il diavolo. Le forme, la storia, le vicende di Satana e la sua universale e malefica presenza presso tutti i popoli, dall'antichità ai nostri giorni*, Roma, Newton Compton Editori, 1987, pp. 301-306; G.L. BECCARIA, *op. cit.*, pp. 173-207.

¹⁶ E. LUSSU, *Il cinghiale del diavolo*, Torino, Einaudi, 1976.

¹⁷ Cfr. V. PADIGLIONE, *Il cinghiale cacciatore. Antropologia simbolica della caccia in Sardegna*, Roma, Armando Editore, 1989, pp. 121-128; T. PINNA, *Il diavolo di Sorigueddu* cit., 1998, pp. 256-259.

¹⁸ Cfr. D. WORSTER, *Storia delle idee ecologiche*, Bologna, Il Mulino, 1994, pp. 317-355.

dell'economia agricola nel Nuovo Mondo, è diventato inevitabilmente un reietto rappresentando così una sfida difficile per il potere di controllo dell'uomo; inoltre veniva considerato un trasgressore della morale, un peccatore, una sorta di «canaglia» da eliminare con qualsiasi mezzo a disposizione. [...] Tuttavia le reazioni del paese nei confronti degli animali selvatici sono state spesso chiare e ben definite: alcuni animali erano considerati dei beniamini, altri dei nemici; in questo caso, come in altri, la mentalità anglo-americana ha mostrato tutta la sua vena moralistica assegnando ad ogni specie una categoria etica assoluta: quella dei buoni o quella dei cattivi. Gli uccelli canori erano tra i pochi animali selvatici buoni; tutti gli altri potevano essere usati come tiro al bersaglio. «Canaglia» era senz'ombra di dubbio il peggior epiteto del lessico morale americano, un'etichetta riservata alle specie più depravate che comprendevano essenzialmente gli animali con fauci e artigli, cioè i carnivori come il lupo, il puma, l'orso e, ultimo in linea diretta, il coyote. All'epoca in cui i puritani della Nuova Inghilterra misero una taglia sulle loro teste, i carnivori venivano considerati come nemici implacabili e demoniaci che meritavano di essere sterminati completamente; per questo, nel Vermont come in altri stati, vennero varate leggi secondo le quali ostacolare la caccia al lupo era giudicato un crimine della stessa gravità del furto e dello stupro.¹⁹

Il rito assume un senso difensivo, cioè far allontanare dalle persone o dagli animali l'influenza negativa. Il rito, come in genere numerose altre pratiche magiche, insomma, assume una funzione protettiva, più che una funzione esorcistica vera e propria.²⁰ In particolare esso sembra rispondere all'esigenza di fronteggiare i rischi e gli eventi incontrollabili che possono verificarsi in un ambiente non del tutto dominabile.²¹

Il rito sembra riunire sincreticamente le tecniche magiche di controllo della natura e i simboli della Chiesa cattolica. Già alcune fonti religiose medievali parlano di «esorcismi-benedizioni» da praticare sui fenomeni atmosferici, sugli animali, ecc. perché si pensava che «*per naturam* la forza demoniaca» avesse il potere di agire in essi. In età moderna i confini tra le dottrine esorcistiche, la magia popolare e la medicina occultistica sono assai meno netti, dato che la preoccupazione degli autori sembra quella di fornire strumenti efficaci. Nella cultura popolare, invece, la capacità del diavolo di portare effetti negativi sulle attività umane, in particolare quelle che costituiscono la principale fonte di sussistenza, è vista nei fenomeni atmosferici, negli insetti come le cavallette, ecc. Si tratta di un tema presente in numerose sentenze di scomunica e di esorcismo pronunciate in varie occasioni in Italia durante l'età moderna e sino all'Ottocento.²² Abbiamo accennato al fatto che anche in Sardegna il diavolo e le relative pratiche esorcistiche hanno assunto caratteri sincretici. Ciò si deve non solo alla rielaborazione compiuta dalla cultura popolare ma anche al ruolo dei sacerdoti dei centri rurali, i quali hanno costituito un "ruolo di cernie-

¹⁹ *Ivi*, pp. 318-319.

²⁰ Cfr. E. DE MARTINO, *op. cit.*, p. 71.

²¹ Cfr. T. PINNA, *Il diavolo di Sorrieddo* cit., pp. 244-247.

²² Cfr. A. DI NOLA, *op. cit.*, pp. 292-297, 302-305.

ra” tra le popolazioni e la dottrina traducendo nei termini della cultura locale le simbologie religiose, tanto che, effetto ricercato o meno, ai sacerdoti erano attribuiti poteri magici.²³

Nella formula di esorcismo di questo rito l’aquila rappresenta la negatività da neutralizzare attraverso la «tecnica fondamentale del “così-come”» già individuata da De Martino e presente nei riti magici praticati dai pastori sardi, in particolare anche da quelli dell’Ogliastra:²⁴

La destorificazione del divenire, o più esattamente, dell’accadere in quanto negativo attuale o possibile, ha luogo nella magia lucana attraverso la tecnica fondamentale del “così-come”, con la quale il “così” di un certo concreto aspetto negativo e di un corrispondente desiderio di eliminazione viene ritualmente riassorbito in una esemplarità mitica risolutiva. Tale esemplarità assume vari gradi di complessità e di autonomia rappresentativa rispetto alla esecuzione rituale, ma per rozza ed elementare che sia, non manca mai. Quando le donne al fiume riempiono la placenta e recitano lo scongiuro “come si riempie questa borsa d’acqua, così possano riempirsi questi seni di latte”, esse mimano e recitano un mito elementare che riassorbe nel colmarsi d’acqua della placenta la varietà dei momenti critici individuali relativi all’allattamento.²⁵

Le fasi del rito possono essere schematizzate secondo la seguente scansione. È necessario raggiungere le campagne distanti dal paese tanto da non sentirne più i suoni. Bisogna poi trovare un corso d’acqua sufficiente a immergervi i piedi, se si tratta del rito dell’aquila; se si tratta del rito della volpe bisogna recarsi presso la vigna che si intende proteggere.

1) Inizio del rito con il segno della croce;

2) Recitazione della formula esorcistica con i piedi in acqua mentre, con le mani dietro la schiena, l’operatore annoda la striscia di pelle dell’animale da proteggere usando il dito medio e il pollice di entrambe le mani;

3) Chiusura della formula con un altro segno della croce;

4) Fine del rito con la deposizione della striscia di pelle ormai annodata nel sito che si intende proteggere.

Il rito prevede alcuni passaggi necessari: la persona che lo compie deve mettere i piedi in acqua perché *così come* l’acqua ammorbidisce i piedi allo stesso modo dovrà allentarsi la presa degli artigli dell’aquila. L’aquila allora verrà *legata* dalle parole *così come* Gesù legò Lucifero:

Babbu, Filgiu e Spiritu Santu. / Abila abila / a peis tira tira / is peis ti pongu a moddi / ti dus faccas de foddì / de foddì de orgiada / e bai in ora mala. / Deu ti accappiu / commenti adi accappiau Gesù Cristu a Luciferu, / e cun is proprias paraulas ti accappiu deu. / Chi tenisi famini meda / tinci mandu a is lepuris e a sa fera. / E baidinci a s’arena / a s’arena ’e su mari / e de is porcus de... (nome del proprietario del bestia-

²³ Cfr. C. GALLINI, *Tradizioni sarde e miti d’oggi. Dinamiche culturali e scontri di classe*, Cagliari, EDES, 1977, pp. 61-83; T. PINNA, *L’Inquisizione a caccia di streghe* cit., pp. 159-161.

²⁴ Cfr. G. ANGIANI, *I pascoli erranti* cit., pp. 146-147.

²⁵ E. DE MARTINO, *op. cit.*, p. 77.

me) / non d'appas a toccai mai / in logus e in sartus / e in d'ogna logu accantu asa a capitai. / Babbu, Filgiu e Spiritu Santu.

Propongo la seguente traduzione, con qualche accettabile grado di elasticità (soprattutto per quanto riguarda l'espressione *foddi de orgiada*, che potrebbe essere tradotto come "la membrana che racchiude il chicco d'orzo", dunque morbida come una fodera, o morbida come una bisaccia).

Padre, Figlio e Spirito Santo / Aquila aquila / con i piedi strascicati / i piedi ti metto a rammollire / che ti diventino morbidi come la stoffa / morbidi come la stoffa di una bisaccia / e vai alla malora. / Io ti lego / come Gesù Cristo ha legato Lucifero / io ti lego con le stesse parole. / Se hai molta fame / ti mando alle lepri e alle bestie selvatiche. / E vai alla sabbia / alla sabbia del mare / e dei maiali di (nome del proprietario) / non potrai toccarne mai / nei luoghi e nelle campagne / e in ogni / luogo dove capiterai. Padre, Figlio e Spirito Santo.

Questo rito si presta ad altre considerazioni sulla base di quanto scritto da Tambiah. Il rituale consiste in un «atto performativo»: parole, azioni e manipolazione di oggetti fanno parte del suo insieme. In particolare «il pronunciamento della frase non può essere descritto come un mero dire qualcosa, ma è, o è parte del *fare un'azione*». Dunque le parole hanno il potere di modificare il mondo: «la forza e il potere illocutorio del gesto sono ottenuti grazie all'uso di parole di comando, ordine, persuasione». Inoltre la manipolazione di oggetti o sostanze, in questo caso fare i nodi su una striscia di pelle dell'animale da proteggere, produce il nodo agli artigli dell'aquila a causa del principio di «azione a distanza» e dell'«analogia di attrazione» tra cose simili. La somiglianza, l'analogia tra le cose rende possibile «tentare di controllare o influenzare certi oggetti manipolandone altri che presentino qualche somiglianza con i primi». Dunque «se il simile attrae il simile» è possibile che la manipolazione di una cosa procuri degli effetti su un'altra simile, dando luogo ad un'azione a distanza resa possibile, appunto, dal legame magico che può instaurarsi tra cose simili.²⁶

Oltre le tecniche magiche, tuttavia, il pastore deve conoscere anche le modalità di volo dell'aquila, i luoghi di nidificazione e il comportamento predatorio in modo da poter prevedere le sue mosse. A mio avviso l'intervista rivela una visione del rapporto tra l'uomo e gli animali caratterizzato dalla «superiorità dell'uomo sulla natura come creatura prediletta da Dio».²⁷ Questa concezione la ritroviamo anche nel racconto di Emilio Lussu che racconta una battuta di caccia al cinghiale nelle vicine campagne di Armungia, sul versante

²⁶ Cfr. S.J. TAMBIAH, *Rituali e cultura*, Bologna, Il Mulino, 1995, pp. 43, 59-60, 87-88, 92-113.

²⁷ DIETER e RUTH GROH, *Natura e ottimismo storico agli esordi della modernità: le radici religiose di una crisi attuale*, in A. CARACCIOLLO-G. BONACCHI (a cura di), *Il declino degli elementi. Ambiente e rigenerazione delle risorse nell'Europa moderna*, Bologna, Il Mulino, 1990, p. 22.

meridionale del Salto di Quirra. Il saggio cacciatore di questo racconto afferma: «Nostro Signore ha mandato sulla terra gli animali per il piacere e il sostentamento degli uomini».²⁸ Ma l'intervista testimonia anche il passaggio ad una nuova sensibilità. Nel suo non lontano passato non c'era la consapevolezza che gli animali selvatici potessero estinguersi, oppure non c'era la consapevolezza che questo fatto potesse configurare una grave perdita. Gli animali selvatici rappresentavano piuttosto la controparte da cui era necessario difendersi. Potevano al massimo rappresentare un trofeo per collezionisti, un bene che nel proprio ambiente di vita sociale non aveva molto valore (In Sardegna sembra che una delle cause della diminuzione delle aquile, in particolare del Bonelli, è rappresentata dalle catture per il collezionismo di animali imbalsamati). L'intervista rivela, insomma, come un modo diverso di vedere la natura si sia diffuso rendendo la gente più consapevole dell'importanza della natura.

L'Aquila del Bonelli è peggiore dell'Aquila Reale. L'ultima volta che avevo catturato i suoi piccoli, dato che sapevo dove faceva il nido [...] è in un posto pericoloso [...] ho dovuto legare una corda ad una pianta e calarmi lungo la rupe di *Abbambessi*. Son riuscito a fregarla perché l'aquila ha portato da mangiare ai figli e poi se ne è andata. Ha girato la valle, io ho rubato gli uccelli e poi li ho regalati. Una la sparai, quella del Bonelli, sempre l'Aquila del Bonelli. Mi voleva portare via un capretto. C'erano i corvi che la stuzzicavano alla preda. Io l'avevo capito e sono andato di nascosto. Quando ho visto che s'alzava in volo... ha sbagliato manovra, anziché mettersi di fianco mi ha fatto vedere il petto e mi ha dato il tempo di puntare e io allora le ho sparato tre pallettoni al cuore: buttata giù! Il giorno dopo sono andato e l'ho recuperata. Avevo misurato l'apertura d'ala: due metri e dieci misurava quella aquila. Però se era come oggi non l'avrei data a nessuno, perché me l'avevano chiesta molte persone, era una bellezza. Dopo che mi sono ritirato dalla campagna e dopo aver venduto il bestiame non sono più andato a vedere se il nido c'era ancora.

Questa testimonianza, inoltre, registra anche un altro mutamento, sottolineando che questo rito non si fa più come un tempo non solo a causa del declino della pastorizia brada e transumante ma anche a causa della progressiva diminuzione dei grandi rapaci. Due fatti, secondo il suo parere, legati tra loro dato che la diminuzione del bestiame avrebbe pregiudicato la catena alimentare dei predatori. Inoltre, egli sostiene, i tempi sono cambiati e non c'è più chi ritiene fondato il ricorso alla magia. È, insomma, venuto meno l'elemento fondamentale della condizione di esistenza della magia: la condivisa convinzione della sua efficacia, quella che Lévi-Strauss ha chiamato «efficacia simbolica».²⁹

²⁸ E. LUSSU, *op. cit.*, p. 48.

²⁹ C. LÉVI-STRAUSS, *Antropologia strutturale*, Milano, Il Saggiatore, 1966, pp. 190, 202.

Ora aquile non ce ne sono perché le hanno tutte uccise. Al *Cardiga* ci sono ancora; poi dalla parte di Muravera, giù, lì ci sono. Ci saranno anche qui dalla parte di *Arboredus*, ma molto poche. Non ci sono altre zone pericolose qui a Perdas. Però a Villagrande, Arzana, perché lì ci sono le montagne, è ancora pericoloso. Di esorcismi un tempo se ne facevano di più. Adesso la gente non ci crede. Gli esorcismi 30 o 40 anni fa si facevano prima di tutto perché c'era più bestiame e la gente ci credeva. Oggi il bestiame nel nostro paese è molto diminuito e la gente non crede più come prima agli esorcismi. Poi non sono mica tutti che lo sanno fare. C'è n'è uno o due, gli altri se ne sono sempre fregati. Io non ci vado – ci sono solo io in paese che li so fare – ma non ci vado perché tocca a perdermi una giornata e andare al posto dove c'è il bestiame. In genere io, quando facevo questi esorcismi, mi facevo pagare, anche se mi davano 20 lire, ma dovevano pagarmi, per essere più efficace, dicevano così. Qualcuno me lo dice ancora, fammi questo, fammi l'altro, e io cerco una scusa, dico che non mi ricordo più, che non mi riesce più e la gente se ne va.

4. A cominciare dagli anni Cinquanta l'Ogliastra, come il resto della Sardegna, ha conosciuto un processo di mutamento assai rapido con l'industrializzazione, il turismo, l'emigrazione verso le città della penisola e d'Europa, l'abbandono delle colture cerealicole, la relativa sedentarizzazione delle attività di allevamento, il potenziamento della viticoltura. Gran parte della zona è poi diventata una base militare interforze che dall'interno si spinge sino alla costa. Nei primi anni sessanta gli anziani di Perdas facevano una considerazione non troppo diversa da quella dagli abitanti del villaggio bretone di Plodemet,³⁰ dove si credeva che l'arrivo dell'uomo sulla Luna e gli esperimenti atomici avrebbero modificato il clima. Per gli anziani di Plodemet i primi segni di questo mutamento climatico erano già visibili. Allo stesso modo vari anziani di Perdas sostenevano che gli esperimenti missilistici sul Salto di Quirra avrebbero alterato il clima e il ciclo delle stagioni. Se, come sostiene Mary Douglas, ogni società rappresenta il rischio ecologico in modo ad essa peculiare, questi anziani contadini, espressione di una società «comunitarista» probabilmente erano ispirati da una concezione della natura «fragile».³¹ Nel loro modo di vedere le cose si trattava di fatti nuovi e incontrollabili che non avrebbero potuto portare che a perturbazioni del mondo così come essi l'avevano sempre conosciuto.

³⁰ Cfr. E. MORIN, *Commune en France. La métamorphose de Plodemet*, Paris, Fayard, 1967, pp. 253-254.

³¹ Cfr. M. DOUGLAS, *Rischio e colpa*, Bologna, Il Mulino, 1996, p. 156.

RIASSUNTO – SUMMARY

In questo saggio propongo la ricostruzione di un rito magico di protezione delle colture e del bestiame dalla fauna selvaggia. Il contesto della interpretazione che io propongo riguarda il processo di mutamento sociale ed ambientale della Sardegna contemporanea, in particolare per quanto riguarda la rappresentazione della natura nella società contadina.

In this essay, I offer the reconstruction of a magic rite intended to protect crops and livestock against wildlife. The context of my interpretation is related to the process of social and environmental change experienced in contemporary Sardinia, with particular reference to the representation of nature in peasant society.