

SEZIONE MISCELLANEA



I padroni del vento. Ambiente, politica e l'insostenibilità della transizione ecologica in Sardegna

ALESSANDRO GUGLIELMO
Università degli Studi di Milano

Riassunto

Attraverso le parole degli attivisti del comitato No Thyrranian Link (Selargius, CA), questo articolo mira ad indagare le resistenze locali alla proliferazione di pale eoliche in Sardegna all'intersezione tra ecologia politica ed antropologia ambientale. Mettendo in dialogo gli espropri di terreni operati per la transizione energetica con il concetto di accumulazione primitiva, descrivo le modalità in cui tale transizione declini in modo diverso gli stessi meccanismi estrattivi alla base del capitalismo, lasciandoli sostanzialmente inalterati e dunque configurandosi come un tentativo di mercificazione e privatizzazione di beni fin oggi considerati comuni. In tal modo, mostro come i miei interlocutori ridefiniscano la proprietà della terra e delle fonti rinnovabili. Successivamente, tramite la descrizione di quello che i miei interlocutori chiamano "il metodo Selargius", discuto le pratiche democratiche dal basso emerse tra gli attivisti, leggendo le resistenze locali come prodotto dell'autorità morale sulla terra. In tal modo, mostro come tale autorità permetta ai miei interlocutori di ridefinire la propria partecipazione politica e concetto di democrazia, fornendo una descrizione locale delle modalità in cui oggi i beni comuni vengono erosi dal mercato, con le drammatiche conseguenze sulla sovranità alimentare e sul tessuto sociale delle popolazioni coinvolte.

Parole chiave: eolico, transizione energetica, democrazia, sostenibilità, commons.

The wind's owners. Environment, politics, and the unsustainability of the ecologic transition in Sardinia

Through the words of the No Thyrranian Link activists (Selargius, CA), this article aims to investigate local resistance to the proliferation of wind turbines in Sardinia at the crossroads between political ecology and environmental anthropology. Employing the concept of embodied moral authority, I show how it enables activists to redefine the propriety of renewable

sources. By putting into dialogue transition-related land grabbing and primitive accumulation, I show the ways in which such transition is masking the same extractive methods so pivotal to capitalism, leaving them unchanged and thus emerging as an attempt to privatize and commodify what, until now, was considered a common good. In this way, I show how my interlocutors redefine concepts around the rightful propriety of land and energy sources. Then, through the description of what my interlocutors call “the Selargius method” for political participation, I discuss the production of democratic practices from below, interpreting local resistances as ways to express moral authority on the land. Subsequently, I show how these practices redefine the very meaning of democracy and political participation, providing a model to rethink the property of energetic resources and their infrastructures. In this way, I provide a description of the ways in which today’s commons are eroded by the market, with dramatic consequences on the food sovereignty and social webs of the populations involved.

Keywords: wind, energy transition, democracy, sustainability, commons.

È sera nel paese barbaricino in cui abito da oltre un anno per condurre la mia ricerca dottorale. Mentre preparo la cena, un’amica residente nel paese mi invia un link¹. Aprendolo, un video mostra alcune persone accalate dinanzi a delle inferriate che le separano da un macchinario pesante, probabilmente una trivella; su di questa è seduto un uomo che parla in maniera sempre più concitata, circondato dalla polizia e da quelli che, nei loro giubbotti catarifrangenti e caschi protettivi, sembrano operai in qualche opera di costruzione. «Cussa terra est po sa genti chi bivit sa terra, chi traballat sa terra, no est po atra genti [...]»². Se il vostro lavoro è la mia morte, ita depu fairi deu³?! Se il vostro lavoro è portarmi via il lavoro, ita traballu est⁴!». Il piccolo manipolo di persone acclama e applaude le sue parole. «Nosi funt pinnichendi totu! Ita nos’abarrat⁵?! I debiti ci rimangono [...]! Se sarò vivo tra vent’anni, trent’anni, dovrò dire ai miei figli, ai miei nipoti, è stata quella famiglia, quella famiglia de su bixinau tuu⁶, che ha aiutato il padrone a

¹ https://www.instagram.com/reel/C6_mDo8BoCL/?igsh=MXVvamc2ZHkxN3p2NA== (ultimo accesso 4/09/2024).

² «Questa terra è per la gente che vive la terra, che lavora la terra, non è per altra gente». Tutte le trascrizioni e le traduzioni in lingua sarda sono state corrette da Ornella Piroddi, sardofona e insegnante di sardo, e da uno dei due revisori anonimi, che ringrazio per l’aiuto offerto.

³ «Cosa devo fare io?!».

⁴ «Che lavoro è?!».

⁵ «Si stanno prendendo tutto! Cosa ci rimane?».

⁶ «Del tuo vicinato».

portarci via la terra, a farci morire di fame!». Approfondendo, scopro che Terna s.p.a., una società incaricata delle infrastrutture elettriche nazionali, sta espropriando le terre di alcuni agricoltori di Selargius⁷, una piccola città nel cagliaritano, per costruire un cavo sottomarino chiamato Thyrrenian Link (TL), che fungerebbe come «un nuovo corridoio elettrico al centro del Mediterraneo [...] con circa 970 chilometri di lunghezza e 1000MW di potenza»⁸, atto a collegare Sardegna e Sicilia alla penisola italiana. M'interesso subito alla questione: la stessa amica, in pochi giorni, riesce a mettermi in contatto con una delle persone presenti alla manifestazione, un uomo di Selargius sulla cinquantina di nome Giulio⁹, impiegato in lavori d'ufficio. Da lì a poco sarò a bordo della mia macchina, sotto un sole cocente, per raggiungere la cittadina e partecipare ad un incontro del comitato No Thyrrenian Link¹⁰ (NTL), di cui i manifestanti nel video fanno parte.

Incontrato Giulio salgo sulla sua macchina per dirigerci verso Sa Baracca de su Padru¹¹, una capanna di legno che funge da luogo di incontro per il comitato; prima di raggiungerla, ci tiene a portarmi a vedere alcuni ulivi che sono stati recentemente spiantati per facilitare l'opera di Terna¹². Parcheggio vicino all'ingresso di una centrale di conversione di Terna, i cui tralicci in metallo emergono dal terreno torreggiando sulle campagne dorate tutt'intorno, uniti da lassi cavi che vi disegnano un percorso preciso e calcolato. «I vecchi proprietari degli alberi dicono che non stanno bene, sono malati, non so bene di cosa»¹³, mi dice Giulio con voce som-

⁷ Le terre interessate dagli espropri sono private e assegnate ad usi agricoli. A detta di alcuni intervistati, sindaci di altri paesi hanno interdetto il passaggio del TL dalle terre assegnate agli usi civici.

⁸ <https://www.terna.it/it/progetti-territorio/progetti-incontri-territorio/Tyrrhenian-link> (ultimo accesso 4/09/2024).

⁹ Tutti i partecipanti a questa ricerca sono stati resi anonimi. Ho cambiato alcuni sessi, oltre a sdoppiare o unire nella stessa voce partecipanti diversi, nel tentativo di proteggerli da qualsiasi impatto imprevisto di questa ricerca.

¹⁰ Non essendo presenti tutti i partecipanti, le voci riportate non sono da considerare come rappresentative dell'intero comitato.

¹¹ «La baracca del prato»

¹² Il comitato NTL si è recentemente ramificato nel presidio La rivolta degli ulivi, impegnato nel ripiantare alberi nei terreni espropriati. Sarebbe interessantissimo osservare il presidio nell'ottica di una resistenza interspecie (Beilin & Suryanarayanan 2017), come anche dalla prospettiva della svolta botanica (cfr. Cuturi 2020). Purtroppo, tale analisi esulerebbe dagli scopi di questo articolo.

¹³ Informale, 22/05/24. Tutte le successive interazioni in quest'occasione sono state

messa mentre mi racconta del progetto del TL, e di come le terre vengano espropriate in funzione di opere di utilità pubblica. Mentre parliamo, un operatore di Terna si avvicina chiedendoci di spostarci. «Perché? Non possiamo stare qui?», chiede Giulio interdetto, guardando la strada su cui abbiamo parcheggiato. «No, è che tra poco di sicuro mi chiameranno per farmi chiedere delle domande e farvi spostare» risponde l'operatore, quasi rassegnato. «E loro che ne sanno che noi siamo qui?!» chiede Giulio, riferendosi probabilmente ai superiori del nostro interlocutore, che ci indica le telecamere dietro di noi. Giulio annuisce, quindi rientriamo in macchina per dirigerci al luogo d'incontro. «Questo è il clima che si respira», mi dice con un aspro sorriso in volto. Inoltrandoci nella campagna bollente attraverso una strada sterrata, arriviamo ad una piccola baracca in legno. Qui ci aspetta un manipolo di persone, tutte provenienti da Selargius tranne qualcuno arrivato da Cagliari: uomini e donne, adulti e giovani si presentano stringendomi la mano e facendomi le prime domande su cosa intendo fare con le registrazioni del loro incontro. Esplicito dunque il mio ruolo di etnografo e le politiche del campo (Olivier de Sardan 2024) in gioco, concentrandomi specialmente sugli elementi più rilevanti nel contesto – l'osservazione partecipante, l'anonimato e il colloquio etnografico. Dopo la firma del consenso informato l'incontro inizia: Francesco, un uomo di circa cinquant'anni impiegato *part-time* come operaio e agricoltore in proprio, le cui terre sono interessate dal passaggio del TL, legge ad alta voce degli atti relativi all'esproprio per opere di utilità pubblica. Le sue parole saranno l'inizio di una discussione che costituirà la gran parte dei dati di ricerca impiegati nella stesura di questo articolo.

Al di là della nutrita quantità di opere antropologiche rivolte alle intersezioni tra ambiente e politica in Sardegna (cfr. ad es. Heatherington 2010; Da Re 2015; Bachis 2017; Lai 2020), crescono in numero quelle che osservano criticamente l'attuale transizione verso l'uso di energie rinnovabili sull'Isola (cfr. ad es. Meloni 2021; Cossu 2022; 2024; Apostoli Cappello 2023; 2024; Corona 2024). Questo lavoro, inserendosi in tale discussione, intende mostrare le opposizioni di una popolazione locale alla transizione energetica, riflettendo sulla costituzione del comitato NTL come forma di ripensamento dal basso delle politiche energetiche, della proprietà delle fonti cosiddette rinnovabili, e della stessa partecipazione democratica. Mostra la resistenza locale come attuazione di autorità morale incorporata (He-

annotate sul mio diario di campo subito dopo.

atherington 2010: 104-106) sulla terra, ovvero quell'autorità localmente riconosciuta e derivata dal legame etico e strumentale di individui e gruppi con un dato territorio, il cui carattere incorporato ne evidenzia l'influenza su percezione, emotività, ed uso del corpo in generale. Offre inoltre spunti di riflessione sull'erosione della sovranità alimentare in Sardegna, fornendo un punto di vista locale su processi globali che, pur narrando una riparazione all'attuale crisi climatica, rinforzano i meccanismi e gli effetti del Capitalocene. Per farlo, impiega l'uso di un'etnografia dei movimenti su scala regionale all'interno del comitato¹⁴, tra riunioni, manifestazioni e incontri privati: in tal modo, tenta di fornire un limitato quanto necessario approfondimento sulla dimensione politica di questo movimento, che reclama un ripensamento delle questioni ambientali e dei beni comuni (cfr. Cossu 2022: 153). È per questa ragione che, nel corso del presente lavoro, utilizzerò il termine Capitalocene al posto del più inflazionato Antropocene (cfr. ad es. Moore 2016; Garlick & Symons 2020; Lai 2020; Meloni 2021; Benadusi 2023): quest'ultimo termine è infatti incapace di sottolineare le reali cause dei cambiamenti socioecologici che stiamo vivendo, facendoli risalire ad un'omogenea umanità. Questa è una storia troppo semplice da raccontare (Moore 2016: 82), troppo comoda e confortevole. È una storia frammista di universalismi che nascondono le reali cause dell'attuale disgregazione ecosistemica: le forze che hanno causato l'emergere dell'uso massificato di carbone, vapore, e poi petrolio non sarebbero la classe, il capitale, l'imperialismo, o la cultura (*Ivi*: 81), ma l'umanità in generale. Eppure, come vedremo più avanti, la differenza non si situa semplicemente nei diversi tipi di fonti energetiche, fossili o rinnovabili che siano: al contrario, questa riguarda in pari misura le strutture sociopolitiche ed economiche entro cui tali fonti vengono estratte, diffuse e sfruttate. È dunque mia intenzione portare il lettore presso sa Barracca e nelle sue vicinanze, per ascoltare le parole dei miei interlocutori e riflettere su di esse.

¹⁴ La partecipazione si è estesa al comitato Ventu Hontrario (Orgosolo) e a eventi che hanno raccolto la partecipazione di altri comitati contro l'eolico, come la manifestazione «è Vento di Saccargia» presso Codrongianos (SS). L'emergere del movimento tra la primavera e l'estate 2024 è coinciso con la diffusione di notizie sulle infrastrutture energetiche da parte del gruppo editoriale dell'Isola (*L'Unione Sarda*), specialmente tramite le inchieste dell'ex presidente della regione e parlamentare di Forza Italia, Mauro Pili. Lo stesso evento di Codrongianos è stato trasmesso in diretta dalla principale emittente privata sarda, anch'essa appartenente al gruppo de *L'Unione Sarda*. Rappresentanti politici di varia natura hanno inoltre, e in gradi sempre differenti, partecipato agli stessi comitati e alle loro manifestazioni.



Fig. 1. Il telo che ricopre Sa Barracca, dichiarando: «la terra è per lavorarla. Terna fuori». Fotografia fornita da un attivista del comitato NTL.

Il vento della mia terra è il mio vento: beni comuni e mezzi di riproduzione

Mentre la discussione procede al tavolo il sole sta calando sull'agro di Se-largius, dipingendo di fuoco i campi. Con l'alzarsi del vento, le foglie del grande eucalipto al nostro fianco scrosciano dolcemente; incorniciano, dietro di loro, i grandi scheletri di metallo nella centrale di conversione Terna. Francesco, con voce dura, asserisce di essere contro il concetto di transizione e dell'utilizzo stesso del termine:

io personalmente non sono-non mi piace *la parola*, perché è associata proprio a questa-a questo enorme imbroglio. *È un imbroglio* la parola transizione, perché finché esisterà il petrolio e il carbone...ma in realtà, finché esisterà l'idea di profitto sulle risorse naturali, petrolio e carbone *non verranno dismessi completamente* (22/05/24)¹⁵.

¹⁵ Tutte le interazioni successive, quando non indicato diversamente, sono state

Non è la semplice esistenza di petrolio e carbone a rappresentare un problema: questi diventano, nelle sue parole, sineddoche di più ampie strutture sociopolitiche ed estrattive (l'idea di profitto sulle risorse naturali), esemplificando così il problema degli imperativi di crescita del nostro modello economico. In effetti il proliferare di leggi e trasformazioni verso una supposta economia verde, mentre si propone di sfruttare energie rinnovabili, non fa nulla per contrastare i reali problemi «posti dagli attuali livelli di consumo di energia, guidati dagli imperativi di crescita capitalista che, in ultima analisi, causano il degrado ecologico e il cambiamento climatico odierno» (Dunlap 2021: 128)¹⁶. Tale massivo consumo energetico non è dedicato alla riproduzione delle società locali; piuttosto, è in larga parte sfruttato dall'industria privata e, progressivamente, dagli eserciti: «le stesse tecniche e tecnologie che aiutano le corporazioni ad espandersi in direzioni apparentemente “verdi” saranno applicate per foraggiare infrastrutture ed equipaggiamenti militari» (*Ivi*: 134). Risulta così evidente come, per molti partecipanti al comitato NTL, il problema non siano le fonti rinnovabili in sé, quanto i più ampi assemblaggi estrattivi che segnalano¹⁷. Più di un partecipante ha raccontato come il movimento sia stato accusato di assumere un atteggiamento NIMBY (*Not in my Back Yard*), un'accusa peraltro già rilevata da altri in relazione alle fonti rinnovabili (Cossu 2022) e ad altri problemi di natura eco-politica (Mangiameli 2013). Credo, come spero di dimostrare in queste pagine, che non solo tale accusa sposti su un piano etico le rivendicazioni locali (Cossu 2022: 151), ma anche che in tal modo tenti di infantilizzare le più profonde motivazioni politiche sottiacenti. Come continua Lucia, una studentessa di circa trent'anni proveniente da Cagliari, scambiando alcuni pareri con Federico, suo collega sulla cinquantina:

L: Per forza di cose una grossa multinazionale non può avere l'interesse, il benessere delle persone, *tantomeno* diciamo affidare alle comunità, a chi vive il territorio la gestione di una cosa importante come ad esempio l'energia [...]. E in tutto questo continua ad esserci sa fura de sa terra¹⁸, cioè il fatto che comunque queste

audioregistrate durante la stessa riunione.

¹⁶ Tutte le traduzioni sono operate dall'autore di questo scritto.

¹⁷ Si potrebbe qui riflettere su ciò che Tracey Heatherington considera un sogno ambientalista, ovvero una narrazione di ambiente radicata in una cultura e una classe sociale particolare che, tuttavia, si presenta come universale, spesso a scapito degli usi locali della terra (cfr. 2010: 23, 138, 231).

¹⁸ «La ruberia della terra».

cazzo di aziende stanno andando in tutti gli agri, la Sardegna e più o meno in tutto il mondo, cioè una cosa simile, [...] la gente ti chiede il terreno perché tanto è abbandonato, o perché c'è una vignetta di merda e allora ti dice dai, te lo compro a questo tanto per farci i pannelli fotovoltaici, che magari fa, o non fa¹⁹, non ha importanza, perché *cazzo*, ti stanno comprando la terra e te la stanno comprando diciamo la multinazionale, sotto forma di piccola azienda locale, che ti promette qualcosa, ma comunque sia tu hai perso la terra. Cioè la-la gente ha perso la terra. E se non è adesso con i pannelli fotovoltaici o con le pale eoliche, sarà tra 50 anni con chissà quale altra merdata schifosa che ci metteranno [...]. Non cambia la... il reale problema che sta al centro di questa cosa qua, che è lo sfruttamento della terra in mano a persone che non vivono questo territorio, non lo vivranno mai, se ne strasbattono i coglioni, se ne sono già sbattuti i coglioni perché molte multinazionali sono quelle che-le centrali a carbone le mandano avanti da parecchio tempo, eh...e quindi, cioè, aundi catzu depeus andai de aici²⁰?

F: A portare che l'energia deve essere pubblica. Il vento è nostro, il sole è nostro, e l'energia, come dire, per arrivare a una rivendicazione reale, di...di vera rottura. Ma *non solo!* Non solo! *Tutte* le infrastrutture sono nostre! Perché comunque *tutto* questo è stato [...] di proprietà pubblica. Quindi significa che tutta questa roba è nostra. È nostra. Perché comunque l'abbiamo costruita noi, con le nostre mani, con le tasse pagate, col sudore delle nostre famiglie. È nostro [...]. Perché un-un-perché deve essere possibile che un privato viene e specula o può trarre profitto?! [...] Il vento della mia terra è il mio vento. È il vento di chi vive qui.

Le parole di Lucia dipingono un'alterità anonima e senza volto: le grandi multinazionali che agiscono a discapito del benessere delle persone, attuando espropri per costituire quel processo che è stato concepito, in questa e in altre occasioni, come una nuova rivoluzione industriale. In tali discorsi «sa fura de sa terra» sembra echeggiare una sorta di nuova accumulazione in vista di una transizione che, pur trasformando le fonti energetiche, non contraddice i meccanismi di riproduzione del capitalismo. Silvia Federici (2019: 15) riflette sull'accumulazione primitiva non considerandola come un evento storico isolato nel tempo, ma come un elemento ricorsivo, costitutivo dei modelli produttivi capitalisti in qualsiasi momento storico. In tal modo, le spinte imperialiste ad accumulare la terra, espropriandola in vario modo e dunque minando i presupposti della sussistenza locale (*Ivi*: 16) sono momenti inestricabili dalla riproduzione stessa del nostro sistema economico. Quella dell'accumulazione primitiva, secondo Federici, non è dunque una storia in

¹⁹ Lett. «è possibile, oppure no».

²⁰ «Dove dobbiamo andare così?».

sé conchiusa, ma un gruppo di storie localmente declinate all'intersezione tra lavoro salariato, colonizzazione, espropriazione e privatizzazione di terra indigena, e così via (*Ibidem*): è, in effetti, «la strategia che la classe capitalista utilizza sempre in tempi di crisi» (*Ivi*: 87). Non a caso Marco, un cinquantenne di Selargius impiegato nell'amministrazione comunale, ha paventato il rischio di «non avere più terra per la nostra sopravvivenza», perché «se ti mangi tutto quello che c'è attorno, di cosa vivi?» (23/05/24): l'estensione globale del modello capitalista, creando una stretta interdipendenza tra regioni anche molto distanti, pone i presupposti per continue crisi alimentari e per l'illimitato sfruttamento del lavoro e della natura (Federici 2019: 21).

È di un uso eco-politico che parla Lucia, quando racconta degli espropri laddove esiste solo «una vignetta di merda»: come ha sottolineato anche Aurora, un'altra partecipante al comitato impegnata a tempo pieno in un lavoro d'ufficio, «siccome oggi sembra abbandonato, ecco in molti pensano che quel territorio non abbia nessuna valenza» (23/05/24). In realtà tanto Lucia quanto Aurora sottolineano la necessità che quelle terre hanno ricoperto, anche ben prima dell'unità d'Italia, per la riproduzione delle popolazioni locali; sottolineano, peraltro, un problema di natura scalare: quelle terre giudicate come abbandonate da uno sguardo produttivista sono localmente considerate fondamentali per la riproduzione dell'ambiente naturalculturale. Le terre oggetto di esproprio producono modeste quantità di cibo per i loro proprietari – abbastanza vino per arrivare alla primavera, abbastanza verdura da venderne un po' su un banchetto, o da regalarne a un antropologo in visita. Alcune di queste sono abbandonate o semi-abbandonate, ma non per questo inutili alla socioecologia selargina. Non è possibile vergare in maniera semplicistica gli usi della terra tra popolazione locale, istituzioni, e aziende: non mancano voci più o meno favorevoli al TL, tra cittadini e istituzioni, come anche sguardi che preferirebbero vedere quei terreni impiegati per grandi infrastrutture piuttosto che abbandonati²¹. Eppure, queste terre ricoprono più di un ruolo per molti di Selargius. Aurora, toccando le classiche corde del rapporto tra popolazione e paesaggio²², racconta di un «ri-conoscersi» (23/05/24) in questo, e di come destrutturare questo rapporto significhi esacerbare la separazione tra un centro urbano sempre più dipendente dal turismo e una campagna sempre meno necessaria alla riproduzione della popolazione locale. Similmente, nel considerare l'aumento della presenza di

²¹ Sulle complicità e resistenze dei movimenti rurali in Sardegna cfr. Pitzalis & Zerilli 2013.

²² Cfr. Corona 2024. Sul rapporto visivo con il paesaggio, cfr. Pusceddu 2015.

supermercati in connessione con la progressiva diminuzione di terre dedicate alla produzione alimentare, Giulio ha considerato con amarezza come la popolazione si stia trasformando in un «un popolo di consumatori»²³. Tale trasformazione è in perfetta coerenza con le forme odierne di accumulazione (Federici 2019) che, erodendo progressivamente la sovranità alimentare delle popolazioni coinvolte negli espropri, sostituisce una dipendenza inter-familiare ad una dipendenza dallo stato e dal mercato, erodendo il tessuto sociale di conseguenza (*Ibidem*; Counihan 1984). Dunque, se da un lato cedere questi territori significa perdere il legame con *su connotu* (il conosciuto), la «storia della famiglia d'origine» (Meloni 2021: 79) che incarna «il mondo “come lo abbiamo conosciuto, come ci è stato tramandato”» (*Ibidem*), dall'altro significa cedere gli ultimi, seppur limitati, baluardi di sovranità alimentare nel sud Sardegna, con i conseguenti, disastrosi effetti sull'ecologia e sul tessuto sociale, nonché sulla qualità dei cibi disponibili per le popolazioni locali. È per questo motivo che Lucia vede, alla radice della questione TL, il problema dello sfruttamento della terra in forma esternalizzata – non il suo uso per sostenere una popolazione locale, ma la creazione di quei luoghi di sfruttamento accelerato tipici della piantagione (Tsing 2012) e, più in generale, delle discariche socioecologiche (Armiero 2021). Non si tratta di sottrarre le proprie terre all'estrazione di energia, come vorrebbero suggerire le accuse di atteggiamenti NIMBY, ma di farlo quando quei metodi estrattivi rinforzano le disuguaglianze, minando le ultime forme di sovranità alimentare di una popolazione locale. Il problema, in breve, non sta nell'uso del proprio giardino, ma nella riproduzione di estrattivismo e disuguaglianze economiche attraverso l'uso del proprio giardino. Il richiamo di Lucia alla percepita contraddizione insita nell'identità tra le entità produttrici di energie non rinnovabili e quelle impegnate a investire nell'economia verde centra appieno questo cortocircuito nel concetto di transizione energetica (cfr. Dunlap 2021: 134). È in conseguenza a questa contraddizione che Federico riporta al centro la questione della proprietà dei mezzi di produzione energetica e di riproduzione sociale. Il vento, come tutte le infrastrutture, «sono nostre»: «il vento della mia terra è il mio vento»²⁴.

²³ Tale considerazione emerge in altri comitati contro l'espansione eolica in Sardegna, com'è stato reso evidente durante la manifestazione «è Vento di Saccargia» e dalle discussioni con tre partecipanti del comitato Ventu Hontrariu. Per una storia della diffusione di infrastrutture eoliche in Sardegna, cfr. ad es. Cossu 2022: 145-146; 2024.

²⁴ Cossu riporta simili argomentazioni nelle opposizioni al Progetto Eleonora per la «ricerca di idrocarburi liquidi e gassosi [...] nella] provincia di Oristano» (2022: 147).

Questo riferimento alla proprietà della terra può essere letto in chiave nazionalista, come un diritto d'esclusione alla proprietà a chiunque non sia sardo, sia per diritto di nascita o per prolungata abitazione nel territorio – come potrebbero far pensare le parole di Lucia, che parla di «sfruttamento della terra in mano a persone che non vivono questo territorio». Tuttavia tale lettura, come l'accusa di agire comportamenti NIMBY introdotta poco sopra, mancherebbe il più profondo punto proposto dai miei interlocutori²⁵. L'idea di esclusione dai terreni non viene qui operata per crude ragioni di identità nazionale, sebbene la «difesa del territorio sardo» appaia centrale nelle immagini proposte da molti partecipanti. Piuttosto, questa è immaginata secondo un discrimine che è, principalmente, di classe: le entità senza volto sono esterne al territorio e drammaticamente più potenti dei miei interlocutori, al punto da poter effettivamente espropriare terreni privati, utili alla riproduzione del tessuto sociale locale, per operare speculazioni lontane dall'interesse comune. L'essere sardi e abitanti di un luogo è un elemento importante, eppure non sufficiente: è l'appartenenza a una rete locale di scambio e produzione ad essere, a mio parere, il principale discrimine – l'aver un volto, ovvero una fisicità colta nelle reti locali di riproduzione. In tal modo, le interpretazioni dei miei interlocutori parzialmente sventano il rischio, rintracciato da Giulio Angioni, di mitizzare tradizione e appartenenza come unici elementi in grado di creare prassi comunitarie (1974; cfr. Meloni 2015). È per questo che Francesco considera «un imbroglio» la parola stessa di transizione: il problema non è nell'uso di fonti rinnovabili, quanto nell'implementazione di modelli capitalisti di espropriazione, produzione e consumo che esacerbano le forme di sfruttamento umano e naturale (cfr. Dunlap 2021: 130-133), lasciando sostanzialmente inalterati i meccanismi estrattivi nelle cosiddette «*national sacrifice area*» (Means 1985: 25), le discariche socioambientali che nutrono la crescita economica progressivamente sottraendo i mezzi di riproduzione alle popolazioni locali. Questo «imbroglio» permette inoltre, ai miei interlocutori, di ripensare il modello capitalista come unico modello possibile. Come continua Carla, impiegata *part-time* in lavori

Per una discussione sulla pratica giuridica di determinare i diritti d'accesso alle risorse naturali, cfr. Zanotelli 2024.

²⁵ Per un'analisi più generale del movimento per la giustizia climatica, cfr. Imperatore & Leonardi 2023.

manuali e agricoltrice di un piccolo pezzo di terra di Selargius di cui vende i prodotti,

uno dei grandissimi strumenti di propaganda del capitalismo è stato proprio questo, di averci insegnato che questo è così, è così *per sempre*, mentre invece se tu vai a vedere la storia le società si sono trasformate completamente, i confini sono sempre cambiati... [...] e invece la grande potenza del capitalismo è stata quello di insegnarci che questa cosa non è...è l'unica soluzione, come dire, da qua non si esce, questo è e basta. E invece non è vero. È una questione proprio delle grandi potenze, perché ci ha fatto smettere di mettere in discussione, e di pensare «e perché no? Io voglio un'altra società». [...] Questa roba, quello che hanno fatto, è nemica dell'umanità. È nemica del pianeta terra. È nemica...tenis àsia²⁶ a parlare di transizione-il capitalismo non può essere ecologico. *Non lo può essere!* [...] Ma questa cosa non è eterna. Cioè il capitalismo tre secoli fa non c'era. Non esisteva come forma sociale, forma economica, forma mentale, il cosiddetto possesso dei mezzi di produzione, era completamente diverso. Totalmente diverso. Questo deve farci ricordare che questa cosa *può* finire.

Il discorso di Carla coglie appieno il carattere granitico di ciò che Mark Fisher chiama «realismo capitalista» (2014): secondo l'autore, la differenza tra questo e il classico capitalismo è l'impossibilità a pensare un'alternativa socioeconomica, per cui le attuali forme di produzione e distribuzione appaiono progressivamente come l'unico sistema possibile. Tale realismo è insito anche nella proliferazione di fonti rinnovabili: «l'eccessiva preoccupazione con possibili soluzioni energetiche all'interno del capitalismo, opposte a più fondamentali trasformazioni sociali, esprime la nostra incapacità di immaginare qualsiasi altro modo di vivere, rendendoci ciechi alla più profonda insurrezione socio-ecologica che il cambiamento climatico rende necessaria» (Dunlap 2021: 128). È per questo che «il capitalismo non può essere ecologico»: una transizione energetica non può lasciare inalterate le strutture estrattive e produttive, travestendo così di sostenibilità le stesse devastazioni sociali ed ecologiche (cfr. *Ibidem*). Dichiarare il vento come di proprietà della popolazione locale fornisce così una risposta politica a tali meccanismi, e un ripensamento dei mezzi di riproduzione ancorato nel concetto di *commons* (cfr. Coccoli 2019): l'energia, come le infrastrutture per la sua produzione e distribuzione, devono essere di proprietà delle popolazioni che ne fanno uso, piuttosto

²⁶ «Hai voglia di».

che di entità distanti e anonime. I miei interlocutori, riflettendo su quali modelli di produzione e consumo siano auspicabili, ci costringono a porci una domanda: è sufficiente che le energie siano rinnovabili, quando queste nutrono gli stessi meccanismi produttivi che hanno portato all'attuale devastazione globale (cfr. Zanotelli 2015)?

La ridefinizione degli usi e della proprietà delle risorse emerge, per questi, da un profondo legame co-costitutivo tra modelli identitari²⁷ e usi della terra – un legame che, osservato anche in relazione alle resistenze sulla costituzione del Parco del Gennargentu (Heatherington 2010), si esprime in un'autorità morale sulla terra riconosciuta dalle popolazioni locali. Al contempo, come mostrerò nel prossimo paragrafo, tale autorità mostra il suo carattere incorporato materializzandosi in nuovi modelli di partecipazione politica, portandoli a ridefinire la pratica e il significato stesso della parola «democrazia». Tali modelli si trovano riassunti, seppur non esauriti, da quello che i miei interlocutori chiamano il «metodo Selargius».



Fig. 2. Una scritta, tra altre contro il TL, che recita “il denaro finisce, la terra rimane”.

²⁷ Molti sono gli autori che hanno trattato gli elementi più classici di questi modelli identitari (Angioni 2007; Pitzalis 2012; Bachis 2015; Cossu 2022: 146; Cossu 2024: 73, 75), spesso evocanti quella dicotomia che oppone una mitizzata società sarda passata a quella attuale (cfr. Meloni 2015; Cossu 2024: 69, 73).

Il «metodo Selargius». Ridare un volto al grande mostro

Il gruppo discute degli impatti delle loro manifestazioni sull'opinione pubblica, e sulla loro capacità di portare più persone a interessarsi alla questione, lamentandosi dell'apatia politica (Mangiameli 2013) che frena la partecipazione collettiva alle proteste del comitato. Maurizio, un uomo di Selargius sulla cinquantina impiegato in ufficio, prende la parola per raccontarci di come, a suo parere, la loro battaglia sia stata già in grado di far emergere «qualcosa» all'interno della popolazione locale. «È nato il comitato, e ancora niente-e allora cos'è successo? Eh, abbiamo creato un metodo, il metodo Selargius. Cioè andare ai consigli comunali e urlare. Cioè non è nelle mie corde, io non l'ho mai fatto...» dice, sorridendo con leggero imbarazzo. Un ragazzo sulla trentina, studente universitario di Cagliari impegnato in agricoltura, lo interrompe con un sorriso: «hai detto anche che non avresti mai occupato i cantieri!», gli ricorda, e Maurizio scoppia a ridere. Poi continua nel suo racconto, con eccitazione crescente nella sua voce:

Per me da quel momento il voto è stato una cosa, sì, voti, ma poi fant su chi bolint²⁸, fanno quello che vogliono. Quindi...li abbiamo *piegati*, abbiamo piegato la maggioranza a fare una cosa che loro non volevano, andando ogni volta a urlare [...]. Ogni consiglio comunale che si occupava di TL, andavamo e iniziavamo a *contestare* [...]. Finché abbiamo chiesto che venisse Terna [...]. È venuta, due tecnici che erano-loro dicono, *nel loro linguaggio tecnico*, era un linguaggio... [...] dicevano tutto e non dicevano niente, sgusciavano tutte le cose, finché non sono arrivati, hanno detto la parola sbagliata [...]. Allora iniziano a parlare con un mega schermo, diapositive, tutto quanto, finché non hanno detto, prima hanno detto «faremo i colori giallino, per non vedersi», e tutti hanno iniziato a ridere, e lì-del cemento, «faremo un colore mimetizzato, celestino!». Poi a un certo punto hanno detto «noi abbiamo avvisato, abbiamo fatto la conferenza» e lì esplose l'aula [...]. Abbiamo iniziato a prendere il microfono in mano, ad uno ad uno, e li abbiamo accusati di tutto [...]. C'era-c'era un signore, ha parlato in sardo, ha fatto l'errore di parlare in sardo, gli hanno detto scusi-il presidente, cussa scimpra²⁹, gli ha detto «no! Devi parlare in italiano». Parla in italiano, e ok, e dopo un po' non ce la faceva a dire "TL", si è incazzato e ha detto «ma perché l'avete chiamato in inglese questo [TL]?! Perché non mettere il nome in italiano che ci state dicendo di parlare in italiano?» [...]. Quindi

²⁸ «Fanno quello che vogliono».

²⁹ «Quella stupida».

abbiamo iniziato tutti-tutti i consigli comunali sono diventati così. L'ultimo, l'altro giorno, siamo andati a urlare finché abbiamo *piegato* realmente la maggioranza, hanno cercato di-trucchi, in tutti i modi possibili [...]. Fino a che siamo arrivati alla...a far votare il ricorso al TAR [...]. Allora al momento del voto fanno una proposta di legge per il ricorso straordinario e ti vedi che a un certo punto la maggioranza non aveva il coraggio di votare no, quindi escono sperando di far passare la...sperando di far mancare il numero legale, tra cui quello che ha detto «datemi uno strumento [per fermare la realizzazione del TL] e lo voterò», è andato via [...]. Il sindaco che aveva detto «io non ho strumenti» *si è astenuto*, però non poteva andar via perché l'avremmo davvero...il sindaco lì l'avremmo davvero linciato [...]. Cioè io da questo ho riapprezzato-è così la democrazia. È così. È andare lì e urlare. Io so-il voto non serve a niente! Vanno *controllati!* Vanno controllati, scrucullàus³⁰, quello che scrivono, vedere quello che c'è tra le righe, lì c'è stata-funziona così! La democrazia così non funziona! Cioè [il voto] è una delega in bianco, fanno quello che vogliono, non c'è il vincolo di mandato, per costituzione non può esserci, però veramente fanno quello che vogliono. Decidono così, fanno...invece io così ho scoperto un altro mondo, un modo proprio per...per farci sentire! Questa è politica!

Maurizio racconta lo scontro tra etiche e pratiche istituzionali, incarnate dagli operatori di Terna e dai rappresentanti delle figure istituzionali, e valori della popolazione locale. Gli operatori di Terna, sottovalutando il valore pratico e socioculturale che i presenti vedono incarnato nel paesaggio (cfr. ad es. Heatherington 2010; Corona 2024)³¹, sostanzialmente li insultano proponendo una soluzione cromatica per «nascondere» le strutture in cemento, alte fino a ventidue metri, che dovrebbero contenere gli apparati tecnici necessari a gestire l'energia in uscita dalla Sardegna attraverso il TL. All'insulto s'è aggiunta la beffa quando l'anziano agricoltore è stato costretto a parlare in italiano, un episodio che Maurizio racconta con un disprezzo e una tristezza difficili da rendere per iscritto. Questi episodi esemplificano alla perfezione l'emergere dell'autorità morale incorporata dei presenti, che ne riconfigura la capacità di partecipare ai processi decisionali di una classe politica percepita come disinteressata alle necessità della popolazione e non meritevole di fiducia. Attraverso quello che chiama «il metodo Selargius», Maurizio racconta

³⁰ «Tenuti d'occhio».

³¹ Tale legame frammisto di logiche identitarie può in altre occasioni «funzionare come una sovrastruttura che fornisce ulteriori elementi per mercificare» (Meloni 2021: 78) particolari elementi del territorio, come nel caso degli eucalipti considerati estranei all'ambiente sardo.

l'evoluzione della sua azione politica e concezione di democrazia, emersa all'ombra sempre più consistente della realizzazione del TL. Quest'opera, a lungo descritta come coloniale dai partecipanti alla riunione³², s'inserisce per loro in una storia di sfruttamento della Sardegna che questi, raccontandomi, tessono a partire dai disboscamenti post-unitari per la costituzione di navi militari e ferrovie (cfr. Caterini 2013) e che, passando dall'industrializzazione della filiera lattiero-casearia con il conseguente aumento di capi ovis nell'isola (cfr. Meloni 1984; Murru Corriga 2015; Zerilli & Pitzalis 2015), permane fino al piano di industrializzazione petrolchimica e alla costruzione di basi militari (cfr. Onnis 2024), traducendosi oggi nell'esproprio delle terre da parte di società multinazionali per l'estrazione di energia. Sebbene la definizione della questione sarda come coloniale sia molto complessa (Heatherington 2010; Pitzalis 2012; Caterini 2013; Fois 2021; cfr. Panico 2024; Soddu 2024), l'intreccio storico proposto dai miei interlocutori mostra di certo la Sardegna come luogo di esternalizzazione dei processi produttivi necessari al mantenimento degli Stati democratici: in ciascuna di queste situazioni la Sardegna si è configurata come uno spazio usato per l'estrazione di valore e la creazione di una «*national sacrifice area*» (Means 1985: 25). Che tale spazio venga in essere per scaricare rifiuti, o per costituire zone estrattive di sfruttamento intensivo, siamo in ogni caso di fronte a luoghi di esternalizzazione dei costi socioambientali richiesti dalla riproduzione delle democrazie occidentali (cfr. Mbembe 2019): la designazione di aree idonee per la costruzione di pale eoliche equivale alla «creazione di tali zone di sacrificio» (Dunlap 2021: 129) necessarie a riprodurre i «verdi vicinati» (Armiero 2021: 10) nel cuore delle democrazie.

Se simili movimenti emergono spesso come «collettori del malcontento sociale» (Cossu 2022: 154; cfr. Pusceddu 2021), la questione del TL costituisce per i miei interlocutori un'occasione di riconoscersi come strutturalmente privati di potere e proprietà sulla terra e, dunque, di ricostituirsi come soggetti/oggetti della politica perfomando la propria autorità morale, manifesta nelle loro soluzioni alla privazione di potere operata da forze strutturali percepite come onnipotenti quanto anonime. Come ha esordito Francesco,

in alcuni territori ci sono i sindaci che sono molto più sotto controllo della popolazione, soprattutto nelle comunità più piccole, perché comunque si conoscono tutti, quello è sposato con quella, il cugino di quell'altro, io c'ho la

³² L'immagine coloniale è utilizzata anche a livello istituzionale, cfr. Cossu 2024: 75.

casa affianco alla tua, la terra lì affianco...devo anche comportarmi – non dico benissimo, ma non posso neanche farla troppo sporca. Ok? E comunque ci sono anche delle persone che magari anche se stanno dentro la politica, magari hanno delle sensibilità anche diverse...qua in quest'area invece, Selargius, e Quartu, e forse anche Quartucciu, quindi i comuni interessati dal passaggio del TL, e poi Selargius è proprio per la posa del...della struttura, sono *totalmente* – di fatto sono sempre stati totalmente a favore. Questa cosa che ha fatto il consiglio comunale, questa sì, è vero, gliel'abbiamo strappata proprio a urla, perché questi non l'avrebbero mai-questi avrebbero fatto *di tutto* per cercare di svincolare, di...di fare le anguille, capito?!

Francesco contrappone una situazione ideale, quella di comuni dove, grazie a stretti legami familiari e inter-familiari, il potere politico è «più sotto il controllo della popolazione», a situazioni di estrema distanza e anonimato tra la popolazione locale e potere istituzionale. Come ha esclamato Mara, giovane agricoltrice e impiegata *part-time* a Cagliari, «fino a che c'era il re, comunque, tagliavi un par di teste, e ok, cambia tutto! [Adesso] no, a chi cazzo le devi tagliare?!». E in effetti «a Roma non possiamo andare a urlare come facciamo al consiglio comunale. Cioè, è una battuta, però...è *troppo lontano*, troppo lontano»: questo potere appare loro come un «grande mostro senza volto» impossibile da contrastare, precisamente in funzione del suo anonimato. Questo è il percepito limite del metodo Selargius: laddove distanza e anonimato crescono, diminuisce l'efficacia di questa forma di partecipazione democratica. Le loro parole sembrano echeggiare quelle di Mark Fisher, che tratta del *big Other* ricalcando ciò che George Orwell avrebbe chiamato *big Brother*. A differenza del dispositivo di controllo orwelliano, il grande Altro di Fisher non è localizzato; soprattutto, è interiorizzato al punto che gli individui non sono più soggetti a un potere esterno, ma sono incardinati essi stessi nella riproduzione del circuito di controllo (Fisher 2014: 48-49). «Il grande Altro non può essere incontrato in sé stesso: vi sono solo ufficiali, più o meno ostili, impegnati in atti interpretativi su quali siano le intenzioni del grande Altro. E questi atti interpretativi, questi rinvii della responsabilità, sono tutto ciò che il grande Altro è realmente» (*Ivi*: 49). Non si può dunque rintracciarlo né descriverlo, se non con la «libidine burocratica» (*Ibidem*) di figure istituzionali che rinnegano la propria responsabilità: «mi dispiace, non è colpa mia, sono i regolamenti» (*Ibidem*). Così, nelle rappresentazioni dei miei interlocutori, tanto i poteri istituzionali quanto le grandi multinazionali vengono digerite e assimilate dal grande-mostro-senza-volto: il grande Al-

tro non si incontrerà più solo nella distanza, nel disinteresse e nell'anonimato dei poteri istituzionali, ma anche in quelli delle forze economiche a cui tali poteri sono intimamente connessi.

La soluzione di alcuni cittadini di Selargius per ridare un volto al grande mostro è stata quella del confronto diretto, che ha inceppato il normale funzionamento dei processi istituzionali, tra cui l'esproprio dei terreni da parte di una società privata, e li ha trasfigurati attraverso la partecipazione della popolazione locale. In tal modo, la storia di sfruttamento socioambientale intessuta dai miei interlocutori li abilita a criticare e ridefinire il significato e la pratica stessa della democrazia, fornendo una risposta pragmatica all'apatia politica (Mangiameli 2013) che percepiscono tanto nei loro concittadini quanto nella classe politica sarda e italiana. Le pratiche democratiche, definite da David Graeber come «modalità di governo basate sulla discussione pubblica» (2012: 88-89), «tendono a emergere da situazioni in cui comunità di vario genere gestiscono i propri affari al di fuori dell'ambito dello Stato» (*Ivi*: 89): il metodo Selargius s'insinua dunque in quei meccanismi che, intrinseci alle democrazie, impongono le decisioni prese (*Ibidem*) attraverso la distanza, l'anonimato o la forza. In tal modo i miei interlocutori mostrano la dimensione incorporata dell'autorità morale, resistendo ai meccanismi istituzionali attraverso l'elaborazione di vere e proprie pratiche democratiche dal basso e mostrando, al contempo, alcune fra le più evidenti contraddizioni intrinseche alle democrazie occidentali.

Conclusione

In questo articolo ho evidenziato come la questione del TL inneschi l'autorità morale incorporata dei miei interlocutori, prodotta dal nesso tra identità, ecologia e usi politici della terra già altrove ravvisato in Sardegna (Heatherington 2010). Tale nesso, contestualizzato da una selezione di esempi storico-antropologici, permette ai miei interlocutori di ridefinire le proprietà dei mezzi di riproduzione e le pratiche di partecipazione democratica. Analizzando le concezioni di proprietà dell'energia presentate dai partecipanti al comitato NTL ho mostrato come queste, lungi dall'avversare le fonti rinnovabili per sé, siano tese ad una profonda critica verso i meccanismi di estrazione, accumulo e distribuzione dell'energia: piuttosto che l'energia eolica, i loro discorsi confrontano la cornice politica ed economica in cui tale energia viene prodotta. Per tale ragione, ho mostrato come la protesta contro il TL costituisca per questi un'occasione di fuoriuscita da

ciò che Mark Fisher (2014) chiama il realismo capitalista, ovvero la considerazione del capitalismo come unico sistema socio-economico possibile, ridefinendo al contempo le forme di partecipazione democratica. In effetti, «è proprio negli spazi in cui adesione, complicità, connivenza si costituiscono vicendevolmente con le pratiche di contestazione [...] che sembra possibile cogliere etnograficamente i modi sempre diversi in cui dispositivi e principi di organizzazione neoliberali vengono recepiti, interpretati, adattati» (Zerilli & Pitzalis 2015: 103). Tale rimessa in discussione, a sua volta, produce un'evidente tensione verso la considerazione dell'energia e delle infrastrutture come beni comuni, necessari tanto ai processi produttivi quanto alla riproduzione della società stessa. In tal modo, attraverso le parole dei miei interlocutori, ho mostrato come in tale tensione la produzione di cibo, e dunque la (relativa) sovranità alimentare delle popolazioni coinvolte negli espropri, sia al centro delle preoccupazioni riguardanti non solo il TL, ma l'espansione dell'eolico in generale. Infine, ho descritto come questi, attraverso «il metodo Selargius», abbiano trovato un modello per combattere la distanza e il disinteresse dei poteri istituzionali, riassunti nella categoria fisheriana del grande Altro. In tal modo la partecipazione diretta ha inceppato i normali funzionamenti della macchina democratica, producendo reali effetti sociopolitici.

Tramite l'emergere della propria autorità morale sulla terra, e in conseguenza agli espropri per la creazione di infrastrutture eoliche, i miei interlocutori si riappropriano e rinegoziano dunque i concetti di ecologia, ambiente e democrazia, costruendo un'arena di trasformazione della soggettività politica e di rivendicazione di autorità sugli usi della terra. L'emergere di tale autorità mette inoltre in crisi gli usuali processi di egemonia culturale del neoliberalismo, fornendo una risposta ai problemi della transizione energetica e dell'uso della terra ancorata nel concetto di *commons*. Secondo Federici, «l'estensione delle relazioni capitaliste non è un qualcosa di passato ma un processo che continua tutt'oggi, richiedendo ancora sangue e fuoco, e tutt'oggi capace di provocare un'immensa resistenza» (2019: 165). Per tale ragione, «presumere che lo sviluppo capitalista sia stato inevitabile, oltre che necessario o desiderabile, in qualsiasi momento della storia, passato o presente, significa porci dall'altro lato delle lotte di quanti vi hanno resistito» (*Ibidem*). Ciò che la questione TL, e dell'eolico tutto in Sardegna, ci insegna è che esistono tutt'oggi forme di resistenza all'espandersi di relazioni capitaliste in ogni angolo della vita, le quali aprono spiragli nell'apparentemente incrollabile realismo capitalista. L'esistenza

stessa di queste lotte deve perciò costringerci al dubbio: se c'è chi vi resiste, tale espansione non può essere naturale, né inevitabile, né necessaria. Resta solo da chiederci se sia davvero desiderabile, e secondo quali interessi la giudichiamo tale.

Bibliografia

- Angioni, G. 1974. *Rapporti di produzione e cultura subalterna. Contadini in Sardegna*. Cagliari: Edes.
- Apostoli Cappello, E. 2023. La transizione ecologica come oggetto etnografico: Posizionamento e intenzioni alla prova del campo (Sud Sardegna). *Archivio Antropologico del Mediterraneo*, 25, 1: 1-20.
- Apostoli Cappello, E. 2024. Situated Knowledge and Energy Transformations: A Socio-Anthropological Exploration, in *Positive Tipping Points Towards Sustainability: Understanding the Conditions and Strategies for Fast Decarbonization in Regions*, a cura di J.D. Tàbara, A. Flamos, D. Mangalagiu & S. Michas, 237-258. Cham: Springer.
- Armiero, M. 2021. *Wasteocene*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bachis, F. 2015. Diversi da chi. Note su appartenenza e politiche dell'identità, in *La Sardegna contemporanea. Idee, luoghi, processi culturali*, a cura di L. Marroccu, F. Bachis & V. Deplano, 37-50. Roma: Donzelli.
- Bachis, F. 2017. Ambienti da risanare. Crisi, dimissioni, territorio nelle aree minerarie della Sardegna sud-occidentale. *Antropologia*, 4, 1: 137-153.
- Beilin, K.O. & Suryanarayanan, S. 2017. The War between Amaranth and Soy. Interspecies Resistance to Transgenic Soy Agriculture in Argentina. *Environmental Humanities*, 9, 2: 204-229.
- Benadusi, M. 2023, Antropocene, in *Antropologia culturale e sociale. Concetti – Storia – Prospettive*, a cura di B. Palumbo, G. Pizza & G. Schirripa, 116-133. Milano: Hoepli.
- Caterini, F. 2013. *Colpi di scure e sensi di colpa. Storia del disboscamento della Sardegna dalle origini a oggi*. Sassari: Carlo Delfino.
- Chakrabarty, D. 2021. *Clima, Storia e Capitale*, a cura di M. De Giuli & N. Porcelluzzi. Milano: nottetempo.
- Corona, S. 2024. Signori del vento. La mobilitazione contro le pale eoliche in Sardegna come battaglia per l'identità sarda, in *Filosofia de Logu. Logu e Logos. Questione sarda e discorso decoloniale*, a cura di G. Cherchi & F. Pau, 259-282. Milano: Meltemi.
- Coccoli, L. (a cura di) 2019. *Omnia Sunt Communia. Il dibattito internazionale su commons e beni comuni*. Firenze: goWare.
- Counihan, C.M. 1984. Bread as World: Food Habits and Social Relations in Modernizing Sardinia. *Anthropological Quarterly*, 57, 2: 47-59.

- Cossu, T. 2022. Transizione ecologica vs Heritage? Beni comuni, transizione energetica e sviluppo sostenibile in Sardegna. *Anuac*, 11, 1: 141-159.
- Cossu, T. 2024. Conflitti all'ombra dei "giganti". Antropocene, beni comuni e sviluppo sostenibile in Sardegna, in *Patrimoni dell'Antropocene? Etnografie di memorie, conflitti, parodie*, a cura di F.M. Zerilli & A.M. Pusceddu, 57-96. Firenze: Editpress.
- Cuturi, F. 2020. Al di là della svolta botanica. Continuità tra pratiche di vita e di pensiero scientifici e nativi, in *La Natura come soggetto di diritti. Prospettive antropologiche e giuridiche a confronto*, a cura di F. Cuturi, 218-286. Firenze: Editpress.
- Da Re, M.G. (a cura di) 2015. *Dialoghi con la natura in Sardegna. Per un'antropologia delle pratiche e dei saperi*. Firenze: Leo S. Olschki.
- Dunlap, A. 2021. End the «Green» Delusions: Industrial-Scale Renewable Energy is Fossil Fuel+, in *Negotiating Climate Change in Crisis*, a cura di S. Böhm & S. Sian, 127-138. Cambridge: Open Book Publishers.
- Federici, S. 2019. *Re-enchanting the World. Feminism and the Politics of the Commons*. Oakland: PM Press.
- Fisher, M. 2014. *Capitalist Realism. Is There No Alternative?*. Alresford: Zero Books.
- Fois, G. 2021. La Sardegna "italiana" (1848-1948), in *Storia della Sardegna. Dalla preistoria ad oggi*, a cura di M. Brigaglia, 263-298. Cagliari: Della Torre.
- Garlick, B. & Symons, K. 2020. Geographies of Extinction. Exploring the Spatio-temporal Relations of Species Death. *Environmental Humanities*, 12, 1: 296-320.
- Graeber, D. 2012. *Critica della Democrazia Occidentale*. Milano: elèuthera.
- Heatherington, T. 2010. *Wild Sardinia. Indigeneity & the Global Dreamtime of Environmentalism*. Seattle-London: University of Washington Press.
- Lai, F. 2020. *Antropocene. Per un'antropologia dei mutamenti socioambientali*. Firenze: Editpress.
- Imperatore, P. & Leonardi, E. 2023. *L'era della giustizia climatica. Prospettive politiche per una transizione ecologica dal basso*. Napoli-Salerno: Orthotes.
- Mangiameli, G. 2013. From mourning to environmentalism: A Sicilian controversy about children's deaths, political apathy and leukemia, *Journal of Political Ecology*, 20: 318-328.
- Mbembe, A. 2019. *Necropolitics*. Durham: Duke University Press.
- Means, R. 1985. The Same Old Song, in *Marxism and Native Americans*, a cura di W. Churchill, 19-33. Boston: South End Press.
- Meloni, B. 1984. *Famiglie di pastori. Continuità e mutamento in una comunità della Sardegna Centrale 1950-1970*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Meloni, B. 2015. Dimensione locale, identità e modelli di sviluppo, in *Cose da prendere sul serio. Le antropologie di Giulio Angioni*, a cura di F. Bachis & A.M. Pusceddu, pp. 293-306. Nuoro: Il Maestrale.
- Meloni, G.N. 2021. Una pianta che non deve stare lì. Giustizia ambientale e autoctonia nella Sardegna meridionale. *Antropologia*, 8, 2: 65-84.

- Moore, J.W. 2016. *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: PM Press.
- Murru Corrìga, G. 2015. I principi del formaggio. Note sull'uso del caglio naturale, in *Dialoghi con la natura in Sardegna. Per un'antropologia delle pratiche e dei saperi*, a cura di M.G. Da Re, 207-243. Firenze: Leo S. Olschki.
- Olivier de Sardan, J.-P. 2024. Letnografia e la politica del campo, in *Antropologia Culturale. I temi fondamentali*, a cura di S. Allovio, L. Ciabbarri & G. Mangiameli, 65-88. Milano: Raffaello Cortina.
- Onnis, O. 2024. Per una storia dei movimenti e delle culture popolari in Sardegna, in *Filosofia de Logu. Logu e Logos. Questione sarda e discorso decoloniale*, a cura di G. Cherchi, F. Pau, 107-127. Milano: Meltemi.
- Panico, C. 2024. La questione meridionale tra colonialismo interno e razza maledetta. Viaggio ai limiti di una metafora, in *Filosofia de Logu. Logu e Logos. Questione sarda e discorso decoloniale*, a cura di G. Cherchi & F. Pau, 61-81. Milano: Meltemi.
- Pitzalis, M. 2012. Tracey Heatherington, Wild Sardinia. Indigeneity and the Global Dreamtimes of Environmentalism. *Sociologica*, 2: 1-4.
- Pitzalis, M. & Zerilli, F.M. 2013. Pastore sardu non t'arrendas como! Il Movimento pastori sardi: alterità, resistenza, complicità. *Rassegna Italiana di Sociologia*, 3: 379-400.
- Pusceddu, A.M. 2015. "Come una casa che non abita nessuno". Esperienze del paesaggio rurale nella Sardegna Meridionale, in *Dialoghi con la natura in Sardegna. Per un'antropologia delle pratiche e dei saperi*, a cura di M.G. Da Re, 245-280. Firenze: Leo S. Olschki.
- Pusceddu, A.M. 2021. Political ecologies of value. Austerity and socio-environmental conflict in the Italian South, in *The Political Ecology of Austerity: Crisis, Social Movements, and the Environment*, a cura di R. Calvário, M. Kaika & G. Velegrakis, 156-174. London: Routledge.
- Siamanta, Z.C. 2019. Wind parks in post-crisis Greece: Neoliberalisation vis-à-vis green grabbing. *Environment and Planning E: Nature and Space*, 2, 2: 274-303.
- Soddu, F. 2024. Sergio Atzeni, il Mediterraneo complesso e la «retorica della modernità», in *Filosofia de Logu. Logu e Logos. Questione sarda e discorso decoloniale*, a cura di G. Cherchi & F. Pau, 151-172. Milano: Meltemi.
- Tsing, A.L. 2012. Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species. *Environmental Humanities*, 1: 141-154.
- Zanotelli, F. 2015. Green Economy. *Antropologia Museale*, 34: 86-88.
- Zanotelli, F. 2016. Il vento (in)sostenibile. Energie rinnovabili, politica e ontologia nell'Istmo di Tehuantepec, Messico. *Anuac*, 5, 2: 159-194.
- Zanotelli, F. 2024. Di chi è il Vento?, in *I diritti della natura*, a cura di A. Favole, G. Palchetti & G. Tarli Barbieri, 97-120. Milano: FrancoAngeli.
- Zerilli, F.M. & Pitzalis, M. 2015. Pastoralismo, neoliberalismo e identità di classe in Sardegna, in *Cose da prendere sul serio. Le antropologie di Giulio Angioni*, a cura di F. Bachis & A. M. Pusceddu, 97-116. Nuoro: Il Maestrale.