

Franciscu Sedda

Tracce
di
Memoria



Condaghes

INDICE

	Pag.
Presentazione, di Salvatore Cubeddu	" 7
Prefazione	" 11
<i>Studio n. 1</i> La memoria incompatibile. Il conflitto tra la Storia Sarda e quella Italiana	" 15
<i>Studio n. 2</i> La semiotizzazione del corpo sardo	" 35
<i>Studio n. 3</i> Appunti sul nazionalismo sardo. Fra Settecento e inizi dell'Ottocento	" 61
<i>Studio n. 4</i> Antoni Simon Mossa e la costruzione della Repubblica di Sardegna	" 91
<i>Studio n. 5</i> Alle origini della Sardegna autonomistica: l'elaborazio- ne dell'identità politica dei sardi negli scritti di Camillo Bellieni fra 1919 e 1925. Ovvero, prima risposta alla do- manda "Perché la Sardegna non è ancora una Repubblica indipendente?"	" 129
Una discussione	" 237
Bibliografia	" 263

Presentazione

Questo volume introduce nell'attività editoriale della Fondazione Sardinia la riflessione di un giovane studioso sardo che ha da poco iniziato il Dottorato di Ricerca in Scienze della Comunicazione presso l'Università "La Sapienza" di Roma.

Più precisamente, Franciscu Sedda ha vinto il bando per la borsa di studio dell'Assessorato regionale alla Pubblica Istruzione sulla base della L. R. n° 26/97, affidata alla Fondazione. I seguenti cinque saggi raccolgono, appunto, i risultati del suo lavoro.

Della Fondazione Sardinia il ricercatore ha condiviso innanzitutto la passione per l'oggetto: studiare la Sardegna è studiare un mondo ed il mondo ha bisogno che la Sardegna venga studiata. Vi ha aggiunto l'approccio di una scienza, la semiotica. In questo modo un nuovo campo metodologico invade il nostro oggetto, altre prospettive ne fanno emergere nuove dimensioni. La Fondazione ha aggiunto in questi anni di lavoro le componenti antropologiche, sociologiche e psicanalitiche alla riflessione sulla Sardegna, finora considerata prevalentemente in chiave storica, letteraria e giuridica.

Franciscu Sedda si è avvalso dei materiali prodotti e pubblicati negli ultimi dodici anni al nostro interno. I saggi sulla storia del Partito Sardo d'Azione, la sistemazione e la contestualizzazione storico-biografica dell'opera di personaggi, trascurati ma importantissimi per la complessiva vicenda sarda, quali il fondatore del moderno autonomismo, Camillo Bellieni, e del recente indipendentismo, Antonio Simon Mossa, hanno fornito allo studioso la materia prima sulla quale ha riversato il suo impegno analitico.

In verità, all'inizio, il compito della ricerca era rivolto al ballo sardo, ai suoi significati relazionati alla vecchia società e a quanto era in grado di dire della moderna trasformazione e dei suoi esiti. Data la brillantezza delle risultanze dello studio, di esse si è, positivamente, impadronito il mondo accademico, che ha proceduto alla pubblicazione in proprio dell'insieme dei materiali disponibili, in modo che avessero accoglienza presso i loro editori. Consapevoli dei vantaggi che, per il tema e per l'Autore, tutto ciò comportava, volentieri la Fondazione Sardinia ha consentito che il filone della nuova ricerca venisse, invece, orientato più precisamente sulla "memoria", sulle sue assenze come sui suoi stravolgimenti.

Franciscu Sedda non esita di fronte ai suoi impegnativi interlocutori, che si tratti dell'industria editoriale italiana e della sua cancellazione e stravolgimento della storia sarda così come arriva nelle nostre scuole, o che si tratti di fare i conti con i teorici più qualificati dell'autonomismo. Nessuno studioso, prima d'ora, aveva preso di petto le elaborazioni e le scelte di Emilio Lussu e di Camillo Bellieni, da una parte, e di Antonio Simon Mossa, dall'altra. Dove, peraltro, i primi due erano stati rimossi ad opera di un autonomismo annacquato dai pochi elaboratori espressione dei partiti forti della prima repubblica (PCI e DC, in primo luogo), ed il secondo era stato emarginato in vita quale folle rievocatore di liberanti indipendenze.

Franciscu Sedda invita il lettore a fare i conti con le scelte di questi grandi nei confronti della vicenda sarda. Come nessuno aveva tentato o fatto finora. Almeno in termini così critici.

Quale l'esito? Fatto insolito, la Fondazione Sardinia ha promosso una discussione con l'Autore: ne è uscita una postfazione, che chiude la raccolta dei seguenti saggi. Segnala la delicatezza delle tematiche e la loro importanza. E pure la libertà di ricerca, di dibattito e di dialogo.

A giovani così validi si sciolgono le ali. E' bene che seguitino il volo.

Dio solo sa quanto i Sardi abbiano bisogno di sognare e quanto sia grande il dovere di seguire i propri sogni.

Cagliari 26 dicembre 2002

Salvatore Cubeddu
Direttore della Fondazione Sardinia

*“Nessun libro
contro qualche cosa
ha mai importanza;
contano solo i libri
'a favore' di qualche cosa
di nuovo e che sono
in grado di produrla”*
Gilles Deleuze

*“Per raggiungere
il punto che non conosci,
devi prendere la strada
che non conosci”*
Giovanni di Yepes
(San Giovanni della Croce)

Prefazione

I cinque “studi” riuniti in questo volume hanno, oltre alla “storia” che acquistano una volta messi insieme, una volta inseriti in un progetto di senso complessivo, una loro storia individuale, con i suoi tempi e i suoi sensi specifici. Difficile dire ciò che più li segna o sotto quale luce sia preferibile leggerli: certo una volta messi insieme, e visti dalla prospettiva del lettore di *questo* libro, è probabilmente la loro trama comune, la direzione che essi tracciano a divenire maggiormente rilevante. E tuttavia il senso sta anche nelle differenze, quelle interne a questi stessi testi e quelle che essi segnano con il resto della memoria culturale in cui si situano.

Nel primo caso è il tempo, il suo passare, a generare questa differenza: a produrla e rilanciarla continuamente nel momento in cui esso diviene tempo “pieno” e “vivo” di una esistenza che va facendosi.

Per quanto abbia apportato qua e là delle leggere modifiche, aggiornato alcuni termini, tirato alcune trame, questi studi portano in sé i segni del tempo, del loro e del mio tempo.

Il primo, *La memoria incompatibile*, è stato scritto quando avevo ventidue anni, l'ultimo, quello su Bellieni, nasce dalle riflessioni compiute negli ultimi anni ma viene effettivamente steso solo in questi ultimi mesi.

Ci sono almeno quattro anni di distanza: ovviamente densi di esperienze, di progetti, di letture.

La memoria incompatibile e gli *Appunti sul nazionalismo sardo* nascono come “tesine” per le cattedre di Semiotica e di Sociologia delle Relazioni Internazionali, nell'ottica di un loro riutilizzo per la tesi: una tesi il cui intento iniziale era quello di indagare la formazione dell'autocoscienza in Sardegna attraverso la scrittura – propria o altrui – della sua storia.

Ma lo studio dell'autocoscienza sarda prende un'altra via e, prima di addentrarsi nella storiografia, decide di allungare il percorso (o forse di costruirne un altro, differente ma complementare) in modo da poter rendere conto in modo migliore di quel punto d'arrivo che lo ispira e che col passare del tempo invece, apparentemente, si allontana. Il risultato è la tesi – *Tradurre la tradizione* – e poi la sua riscrittura/trasformazione in libro.

La “storia” in realtà non scompare ma viene colta nel suo farsi attraverso il rito, la guerra, i mass media: sempre tesa fra la sua “produzione” individuale e collettiva.

I saggi su *La semiotizzazione del corpo sardo e Alle origini della Sardegna autonomistica: l'elaborazione dell'identità politica dei sardi negli scritti di Camillo Bellieni fra 1919 e 1925* nascono all'interno di questo percorso, in parte come sua integrazione, per altri versi come sua prosecuzione. La definizione ed il ruolo della corporeità nella costruzione dell'identità collettiva e della produzione del senso si era infatti rivelata decisiva all'interno della scrittura della tesi, così come importante si rivelava radicare la "scrittura" e il "farsi" della storia nei corpi, individuali e sociali al contempo, di quei personaggi che il caso (ma qui altri potrebbero anche dire il fatto, il destino, la provvidenza, la società, la storia stessa: ognuno scelga il destinante che sente più suo) aveva messo in condizione di poter "rappresentare" la Sardegna e i sardi. In *Tradurre la tradizione* era toccato a Lussu: rimanevano aperti i conti con Bellieni.

Tali conti erano tanto più aperti dal momento in cui mi era stato chiesto di mettere per iscritto, per un convegno, le mie riflessioni su di una figura tanto importante quanto dimenticata della Sardegna: vale a dire Antoni Simon Mossa. Uomo politico (ma anche architetto, intellettuale, giornalista, scrittore, musicista, regista cinematografico, "erudito" conoscitore di una decina di lingue e delle vicende dei popoli in lotta per la loro liberazione nazionale ecc.) indipendentista la cui vicenda umana mi aveva colpito prima ancora di iniziare a scrivere il primo dei saggi di questo libro proprio per la sua *diversità* rispetto alle altre voci del passato e del presente della Sardegna, e per la sua quasi totale rimozione dalla memoria del suo popolo.

Ecco dunque che riaffiorava un altro pezzo, importantissimo, di quella "memoria incompatibile", rimossa, negata che in qualche modo è il filo conduttore di questi studi: la voce, il sentimento, il senso che si vorrebbe far riemergere.

Ora, scrivendo *Antoni Simon Mossa e la costruzione della Repubblica di Sardegna*, provando a far emergere, non solo il percorso politico di un individuo, ma anche la definizione di una posizione politica coerentemente indipendentista rimaneva come limite a tale "coerenza" proprio il vincolo fra Simon Mossa e Bellieni: infatti mentre Simon Mossa taglia ogni ponte con Lussu si appoggia a Bellieni e al "sardismo delle origini" per legittimare la sua svolta indipendentista. Certamente filiazione più evocata che chiaramente motivata e, se si vuole, implicitamente superata dal discorso posteriore del teorico indipendentista e tuttavia limite non totalmente risolto nella definizione di un discorso e un orizzonte indipendentista con delle solide basi.

Ecco allora la contemporanea necessità di riandare ad indagare le basi del discorso identitario odierno, la "tradizione" attuale della Sardegna – l'autonomismo unionista – per vedere come esso ha dato forma ai paradossi e alle tensioni della costruzione dell'identità e dall'altro, consci dei suoi limiti, delle sue determinazioni umanamente mortificanti, delle sue

inaccettabili fondamenta, di far emergere un discorso *diverso e alternativo*: un discorso che, recuperando e rielaborando la memoria del passato, sappia aprirci verso un *altro* futuro, in cui la Sardegna si realizzi pienamente attraverso la sua *indipendenza*.

Questa la trama che regge oggi questi studi, che forse li sorregge più di quanto non appaia e al contempo li ha determinati meno di quanto si possa pensare. È attraverso di essi, attraverso l'elaborazione e l'analisi della cultura basata su strumenti semiotici (cfr. Postfazione), che questo discorso, almeno per noi, si è fatto effettivamente possibile pur non essendosi ancora effettivamente realizzato.

Promessa di un presente a venire.

Studio n. 1

LA MEMORIA INCOMPATIBILE

Il conflitto tra la Storia Sarda e quella Italiana

Introduzione

Questo saggio ha come scopo di analizzare alcune dinamiche culturali riguardanti la memoria ed i conflitti di cui è portatrice.

Prendendo come riferimenti principali gli studi semiotici di Jurij M. Lotman e quelli filosofici di Paul Ricoeur, mostreremo come la dimensione conflittuale della memoria emerga nei manuali di storia delle scuole superiori italiane allorquando si chiede loro di parlarci dei Sardi e del loro passato. Alla constatazione di una radicale "rimozione"¹ – dalla narrazione – di tali soggetti, farà seguito la nostra spiegazione, che chiamerà in causa il problema della diversità e del rapporto fra culture.

Parlare del testo – e del suo senso – significa, ovviamente, parlare della realtà da cui è generato e sulla quale vorrebbe agire: il conflitto che porta con sé ci parla, e si intreccia, con quello che si annida dietro le apparenze di un presente "normalizzato". Se si può ben credere a tali apparenze, è anche vero che, dotandosi di strumenti adeguati e mettendo in gioco la propria sensibilità, si può guardare oltre: a questo punto, mentre la coerenza del testo "esplode" lasciando emergere l'*altro*, i soggetti ci appaiono immersi nel loro conflitto, intenti a viverlo – più o meno consciamente. Ciò che vogliamo dire è che, *una volta cambiata prospettiva*, le situazioni in apparenza più normali diventano quelle in cui la rimozione si è spinta più a fondo, quelle più conflittuali.

Lo stesso vale per il testo. Questo, nell'atto della rimozione della memoria, produce lo sforzo massimo di occultamento e di soppressione della diversità culturale: allo stesso tempo però, in quanto diventa un chiaro testimone della dinamica conflittuale, potenzialmente prospetta il ritorno di ciò che ha rimosso.

Concludendo tale introduzione vorremmo far notare che l'analisi di un solo corso di storia è dettata da esigenze di esposizione. La nostra esperienza di lettura, nonché le testimonianze di altri studi², confermano che la dinamica che il manuale preso in considerazione lascia emergere non è mera contingenza, bensì *norma* culturale.

Analisi dei manuali

Abbiamo preso come punti di riferimento i volumi 1 e 2 del “Manuale di Storia” di Giardina, Sabbatucci, Vidotto, edito da Laterza (Bari). L'edizione presa in considerazione non è la prima, che data al 1988, bensì la nuova del 1992.

Tale manuale, a quanto ne sappiamo, è fra i più adottati e stimati.

Vol. 1: “*Il Medioevo*”

Le “apparizioni” dei Sardi e della Sardegna iniziano con una citazione. Si riporta fedelmente l'appartenenza dell'isola a Bisanzio³. Questa è una delle poche volte in cui si trova la Sar.⁴ all'interno del testo scritto. In molti altri casi dovremo fare affidamento sulle cartine: le mappe geografiche⁵ presenti all'interno del testo saranno infatti fondamentali per la comprensione dei meccanismi della memoria e del conflitto. Non è un caso che il rapporto fra la storia narrata in questo manuale ed uno degli avvenimenti basilari della storia sarda, l'esperienza giudiciale⁶, passi esclusivamente tramite loro.

In breve: i quattro Giudicati di Arborea, Cagliari, Torres e Gallura furono dei veri e propri Stati Sovrani, il cui nome deriva dalla carica più importante in essi ricopribile – ovvero quella di *juighes* (“giudice”). Furono un'esperienza propria dei Sardi (o come si usa dire “autoctona”) che prese forma nei secoli conclusivi del primo millennio (anche se non è ancora del tutto chiara, o quantomeno condivisa, la dinamica della loro genesi) e che si protrasse con alterne fortune fin oltre la metà del XV secolo. Ulteriori accenni all'esperienza giudiciale verranno fatti in seguito: basti per ora questa sintesi.

Nel manuale le vicende dell'Italia durante tale periodo storico sono narrate in maniera specifica nella parte intitolata *La lotta tra Chiesa ed Impero*⁷ per quanto riguarda i secoli XI, XII e XIII e in quella chiamata *L'equilibrio italiano*⁸ per i secoli XIII e XIV.

In queste parti non vi è il minimo accenno a ciò che avveniva nel mentre in Sar.: cerchiamo nelle cartine.

La prima nella quale ci imbattiamo⁹ inizia a far parlare realmente il testo. Il titolo è *Europa anno 1000* e la Sar. risulta far parte del “mondo mussulmano”. Notiamo allora che fra il 985 e il 996 d.C. il Principe di Polonia, Mieszko I, scriveva al Papa Giovanni XV per avere informazioni circa il modello di governo ed organizzativo dei Giudicati onde poterlo eventualmente applicare; con ciò, evidentemente, intendiamo sottolineare come in Polonia si conoscessero, già in quell'epoca, i Giudicati, mentre, nella storia raccontata da questo volume, questi *non esistono*.

A pag.212 ci imbattiamo in una cartina riguardante le rotte marittime europee (XI e XII sec.): le rotte delle navi di Genova e Pisa che avevano allora rapporti commerciali con la Sar. non la sfiorano neanche, così come, né qui né in seguito, si parla della dominazione che queste stabilirono

in alcune parti dell'isola proprio grazie all'infiltrazione attuata tramite i rapporti commerciali.

Altra cartina: *Quadro politico italiano tra il '200 e il '300*¹⁰. Mentre all'epoca il Giudicato di Arborea, lotta contro pisani e genovesi per il controllo dell'isola, la cartina opera un salto in avanti: la Sar. è degli aragonesi. Si noti che, per quanto Papa Bonifacio VIII concesse nel 1297 agli aragonesi il “diritto” di infeudare la Sardegna, questi lo esercitarono solo nel 1325; ancor più importante è che, l'applicazione di tale diritto papale, richiese quasi due secoli di lotte contro il Giudicato d'Arborea. Di questi secoli, nei quali i *campi di possibilità* rimasero totalmente aperti (veri e propri secoli d'*esplosione*¹¹) non rimane neanche quel *fatalismo* tipico, secondo Lotman, dello sguardo dal futuro che lo storico “onnisciente” getta sugli avvenimenti passati¹². Pensare poi che agisca qui la pratica storiografica dell'*offrire predizioni*¹³ (tenendo conto del fatto che la Sar. riapparirà nel testo scritto solo per attestarne l'appartenenza al Regno d'Aragona e Castiglia¹⁴), può derivare solamente dal venir meno della nostra “attenzione” rispetto al testo: la “verità” del testo è che in Sar. gli Aragonesi sono succeduti ai Mussulmani.

La *sparizione dei soggetti*, ovvero i Sardi che hanno *agito e patito*, produce, oltre alla sparizione del passato e dell'eventuale pratica di predizione su di esso esercitabile, un effetto di disumanizzazione che rende la Sar. non luogo “di storia”, bensì mero ambiente “naturale”. Un contenitore vuoto da occupare.

È forse in tali frangenti – e non suoni paradossale rispetto a ciò che si è detto prima – che le pratiche di scrittura intervengono più a fondo: sono gli strumenti narrativi della *messa in intrigo* che garantiscono (tramite, in questo caso, quella che sembra una operazione di cataforizzazione¹⁵) la linearità e la coerenza del testo e delle argomentazioni.

Andiamo ora a pag.299. La cartina ha il nome di *Lo scisma d'occidente 1378-1417*. In questo periodo la Sar. è al centro di quel momento *esplosivo* a cui si è già accennato: è in questi anni infatti che il Giudicato d'Arborea riesce a relegare la presenza aragonese alle città di Cagliari ed Alghero, uniche parti della Sar. a non essere “liberate” (quelle riprese agli aragonesi venivano infatti considerate “terre liberate”). È nel 1410 che ritroviamo, inoltre, uno di quegli avvenimenti che assurgono fin troppo facilmente a simbolo, quando non a spiegazione, di interi periodi o, finanche, del destino di popoli: la battaglia di Sanluri fra sardi e catalano-aragonesi – che, per alcuni storici sardi, segna un momento *definitivo* di chiusura delle “possibilità”¹⁶.

Possibilità esplosive a suo modo esplicite e sancite nella *Carta de Logu* – “libru d'essas costitucionis ed ordinationis sardiscas”¹⁷ –, che nella versione promulgata dalla *juyghissa Elianora de Arbarè* (regina Eleonora d'Arborea), probabilmente nel 1392¹⁸, si propone di operare per il bene della “Repubblica Sardisca”. Possibilità quasi totalmente realizzate in quanto è proprio nel 1392 che il Giudicato di Arborea confina nuova-

mente la presenza dei catalano-aragonesi alle città di Cagliari e di Alghero¹⁹, ad un passo dal far coincidere il “pobulu totu dessa ditta Terra nostra” con quello “dessa Rennu d’Arbarè”²⁰, dando così effettivamente vita alla “Repubblica Sardisca” sopra citata.

Che cosa appare invece nella cartina? La Sar, a dispetto dei territori che la circondano, è lasciata *bianca*²¹. Se consideriamo quanto Lotman dice a proposito del nesso esistente fra coscienza, individualità²² ed esistenza dei nomi propri²³, possiamo ipotizzare che la mancanza di quest’ultimo fattore si rifletta sui due precedenti; ci basti per ora constatare la radicale *rimozione* della memoria che situa la Sar. – da noi intesa come “quasi-soggetto”²⁴ – sulla soglia dell’inesistenza.

Proseguendo, a pag. 354 si dice che la Sar. fa parte, con la Sicilia ed il Regno di Napoli, del Regno d’Aragona e Castiglia (1512).

Saltando, poi, nel paragrafo *L’emergere delle nazioni*²⁵, che tratteremo in seguito, troviamo la Sar. in una nuova cartina²⁶: è il 1454 e l’isola risulta territorio spagnolo.

Facciamo notare che, nel 1478, in seguito al risveglio di un Giudicato d’Arborea non ancora domo, il marchese Nenardu (Leonardo) Alagon sfida gli aragonesi nella battaglia di Macomer: l’esito del conflitto è nuovamente negativo e, per la storiografia sarda, “mortale”. Nel “nostro” manuale non se ne fa menzione. Il conflitto non esiste.

Vol.2: “L’Età Moderna”

Il secondo volume si apre, per noi, con il capitolo intitolato *Questione della lingua e coscienza letteraria*. Nella parte intitolata *Un quadro linguistico complicato*²⁷, dopo aver sottolineato diverse volte come Dante fosse la fonte più autorevole in materia, si dice: “Il volgare nazionale italiano era una lingua della cultura scritta [...], le popolazioni locali [continuarono] a esprimersi nei dialetti locali oppure nelle lingue straniere che ancora si parlavano in Italia [...] il catalano in alcune zone della Sicilia e della Sar. sottoposte all’influsso aragonese, il greco in alcune zone della Calabria e della Puglia”.

Ciò che però non viene preso in considerazione è quanto lo stesso Dante dice nel testo in cui “fonda” il volgare italiano – il *De vulgari eloquentia* (opera del 1303-1304) – passando in rassegna le varie parlate ed i vari popoli che, in qualche modo, potrebbero venire considerati italiani:

E anche rigettiamo i Sardi, che non sono italici ma agli italici sembrano doversi accompagnare²⁸, perocchè questi soli ci appaiono privi di un lor proprio volgare, e imitatori di grammatica come le scimmie degli uomini²⁹.

Crediamo che questa frase dal punto di vista della semiotica della cultura sia della massima importanza: vi ritroviamo infatti il tipico sguardo

che le culture *grammaticalizzate* adottano nei confronti di quelle *testualizzate* nel momento del loro incontro/scontro. Notiamo innanzitutto come si imputi ai Sardi l’incapacità di imitare una “grammatica”, vale a dire la capacità (o meglio “la proprietà”), tipica delle culture basate sul contenuto, di fissare delle regole a cui attenersi per la generazione di testi. Ma soprattutto pensiamo si riconosca, laddove si dice che i sardi “appaiono privi di un loro volgare”, quella antitesi fra “cosmo” e “caos”, fra “ordinato” e “disordinato”, che è alla base della ripartizione che le culture grammaticalizzate attuano fra il loro interno dotato di regole e senso, ed un esterno amorfo, privo di codici, vera e propria “non-cultura” e dunque “sfera di una propria [della cultura grammaticalizzata] potenziale diffusione”³⁰. Ci troviamo, a nostro giudizio, nel campo del “metalinguaggio delle descrizioni della cultura”: come il “cronista” di cui ci parla Lotman, Dante riconosce “varie forme di organizzazione della vita sociale” (non fosse altro per il fatto che parlando dei Sardi ne riconosce l’esistenza in quanto *uomini*) ma “non vi coglie però un’organizzazione, ma soltanto la manifestazione di un disordine ‘ferino’”³¹. La grandezza di Dante Alighieri in quanto testimone delle dinamiche della cultura, sta anche in questa frase di cui il manuale non tiene, *non può* tenere conto. Del resto la causa e l’effetto di tale discorso non sono nascosti: *i sardi non sono italici*.

Ma laddove Dante aveva il coraggio di dirlo (voleva, poteva o doveva? È una questione che non toccheremo qui) nel momento in cui formalizzava i confini del sistema modellizzante che allora faceva da riferimento alla costruzione dell’identità, vale a dire la “lingua”, il nostro testo, che agisce invece sulla storia, compie questo gesto di esclusione-rigetto in modo forse “automatico” ma di certo dissimulato.

La valenza di tale discorso trova compimento in una analisi diacronica che qui possiamo solo accennare: stiamo parlando della necessità della “semiosfera” di crearsi continuamente un *confine*, un esterno non organizzato³². Questa ipotesi nel nostro caso può trovare una parziale conferma cogliendo il filo che lega l’appellativo di “barbari”³³ – dato dai romani ai sardi dell’interno³⁴, restii a farsi sottomettere – a quello dantesco di “imitatori di grammatica come le scimmie degli uomini” e, successivamente alla definizione di “cultura arcaica” – intesa come “pre-razionale” e “disorganizzata” (la *Gemeinshaft*) – contrapposta e sacrificabile, in nome del “dio Progresso”, alla razionalità delle culture “moderne”, per arrivare infine all’eufemismo – molto in voga negli ultimi tempi – di “sub-cultura”, vero e proprio salvagente per chi, non riuscendo o non volendo comprendere i codici dell’altro, deve in qualche modo parlare dell’alterità³⁵. Questi mutamenti a livello dell’espressione non cancellano il senso/contenuto profondo del conflitto culturale: ovvero il riconoscimento dello spazio “non semiotico” come “spazio di un’altra semiotica”³⁶.

Proseguendo scopriamo un’altra assenza. Dopo la momentanea occupazione pisana e genovese di alcune parti della Sardegna, e prima dell’ini-

zio della dominazione spagnola, i Sardi produrranno quello che è a tutt'oggi uno dei testi fondamentali per la conoscenza della loro cultura: la "Carta de Logu", di cui abbiamo parlato in precedenza, non solo è scritta in *volgare sardo*, ma ci dà anche uno spaccato della vita comunitaria del tempo, e dell'*ethos* che la regolava. Sembrerebbe impensabile a primo acchito che un codice così antico (che presiederà fra l'altro alla regolamentazione della vita sarda per svariati secoli) non venga citato, almeno per il fatto che circa settecento anni fa puniva lo stupro sulle donne come reato contro la persona.

Tale assenza ci riporta a quella parte del volume 1 che avevamo momentaneamente tralasciato. Parlando della non completa identità, in epoca medioevale, fra ambito politico ed ambito linguistico (dove quest'ultimo denota la nazionalità), si riportava l'esempio del Re d'Aragona che aveva fra i suoi sudditi "spagnoli, catalani, provenzali, arabi e così via"³⁷; il nostro testo non solo non rileva l'esistenza della *lingua sarda*, ma non tiene neanche conto di ciò che gli stessi aragonesi – pur da dominatori – riconoscevano: vale a dire l'esistenza della "Naciò Sardesca".

Sul significato del Medioevo – che ci apprestiamo a lasciare – LeGoff dice: "È la distanza della memoria costituente: il tempo degli antenati"; "questo passato primordiale nel quale la nostra identità collettiva, obiettivo angoscioso delle società attuali, ha acquisito talune caratteristiche essenziali"³⁸.

Tempo, Memoria e Identità collettiva: le nostre "angosce".

Continuando, incontriamo³⁹ un'altra cartina: si parla de *I domini degli Asburgo*. Mentre della Sardegna non è riportato lo status di Regno, compaiono fedelmente il Regno di Napoli e quello di Sicilia.

A p.239 si parla invece dell'Italia dopo Cateau Cambresis (anno 1559) e si dice che "la Spagna controllava la Sicilia, la Sardegna ecc.". Il fatto che una terra come la Sar. sia considerata "italiana", dopo essere comparsa solamente come mussulmana ed aragonese, sembra far pensare nuovamente allo sguardo dello storico posto nel futuro e guidato da quell'*orizzonte del presente* che Ricoeur ci chiede di tenere a bada quando – volgendo verso il passato – cerchiamo di "conquistare un orizzonte storico"⁴⁰: a nostro modo di vedere se tale dinamica agisce lo fa basandosi su quello "strumento di intelligibilità" della narrazione che Gallie chiama *followability*⁴¹. Tale "seguibilità" di una storia è rilevante in quanto lega la comprensione di una storia alla "funzione teleologica" della sua *conclusione*, e così facendo ci invita a prendere in considerazione il ruolo svolto dal "senso del punto finale" nelle "cronache nazionali" che ci riferiscono della fondazione di una comunità: in questi casi, come dice Ricoeur, "seguire una storia" significa "cogliere gli episodi [...] come capaci di condurre a questa fine"⁴². "Seguire la storia" significa dunque *riconoscersi* in essa e, tramite tale riconoscimento, *accettare quella fine*, vale a dire accettare il presente del testo – lo spazio che esso apre – come l'unico presente e l'unica "posizio-

ne" assumibile. Accettarlo dunque come il "proprio" orizzonte di senso, di azione e di passione.

La nostra spiegazione si innesterà qui, su *questo presente* di cui lo storico *deve* dar conto⁴³.

Incontriamo, ora, due passi del manuale⁴⁴ che ci descrivono i vari passaggi di domini che videro protagonisti i Savoia: dall'acquisizione della Sicilia fino al cambio, obbligatorio, di quest'ultima con la Sar.(1720). La storia riportata è di per sé corretta; notiamo però due cose: la prima è che, come in precedenza, alla Sar. non è mai assegnato il titolo di Regno, la seconda è che, per ovvia conseguenza, si dice che furono i Savoia che "spostarono [sulla Sar.] il titolo regio"⁴⁵. In realtà avvenne il contrario, come Ernest Renan evidenziava già nel 1882 e come fanno tutti coloro che si interessino anche solo per hobby alla storia dell'epoca⁴⁶.

Rileviamo fuggacemente che nella parte intitolata *Il movimento riformatore in Italia*⁴⁷ non vi è alcuna menzione della "politica riformatrice sabauda" che, negli anni posteriori al 1720 (data del passaggio dell'isola in mani piemontesi) e fin oltre la metà del secolo, venne attuata per favorire la rinascita dell'economia in Sar.

Come si può iniziare a capire il meccanismo testuale di costruzione del *senso storico* va ben più in profondità della mancata attribuzione alla Sar. di una sua "parte" nella storia italiana o alla sua semplice de-valorizzazione a fini di discredito, come molti in Sardegna, in ottica rivendicativa e vittimistica, continuano a sostenere: ciò che è in gioco è molto di più di una valorizzazione, è la possibilità – esperita come vitale per la cultura che su quei testi si andrà a formare, mortifera per la cultura (o le culture) che ne farà le spese – di produrre (proporre) *per sé*, per quella nazione-Stato che si auto-indirizza quel messaggio, una forma/ritmo coerente; una forma che riesca ad articolare nel miglior modo possibile le tensioni interne alla memoria culturale del passato in vista della costruzione e dell'esistenza di una comunità nel presente. La Sardegna, colta come un tutto, come una globalità di senso, si inserisce in questo gioco come "resto" non digeribile e dunque da escludere per necessità, "stritolata" da un meccanismo molto profondo che nella sua intima logica in parte prescinde dalla Sardegna stessa e dal suo valore.

Arriviamo ora all'altro "momento" che, all'interno del periodo storico preso in considerazione, caratterizza fortemente la storia della Sar.

Ci riferiamo fondamentalmente a due "eventi" che possono riassumerli con i nomi di: "La cacciata dei piemontesi" e "La Rivoluzione Sarda di Giovanni Maria Angioy". Questi due momenti sono ovviamente interdipendenti: semplificando oltremodo potremmo dire che, il maturare del malcontento in Sardegna, che assume forma tangibile dal 1780, porta in qualche maniera alla giornata del 28 Aprile del 1794 (data in cui il Viceré, i funzionari reali e tutti gli altri cittadini piemontesi, vengono imbarcati su alcune navi ed allontanati dalla Sar.) e questa, ovviamente, gioca un suo ruolo nel complesso dei fatti del così detto "periodo rivoluzio-

nario” – convenzionalmente racchiuso fra il 1793 ed il 1796. Di questi anni tumultuosi molto vi sarebbe da dire: dal riemergere di sentimenti nazionali sardi e di spinte verso una maggiore giustizia sociale al rifiorire della poesia in sardo, dall'accordo dei moderati-reazionari con la corona sabauda alla marcia dell'Angioy su Cagliari, dai progetti di costituzione della “Repubblica Sarda” alla cruenta repressione post-rivoluzionaria⁴⁸.

Diciamo subito che di tutto ciò nel “Manuale di storia” di Giardina, Sabbatucci, Vidotto, non vi è nulla.

Questa parte di memoria è semplicemente “rimossa” e non saremmo capaci di coglierne il “perché” – visto che i moti rivoluzionari italiani sono presenti – se non addentrandoci, come faremo in seguito, nella spiegazione di quello che possiamo chiamare lo “scontro fra culture”: uno scontro che si gioca tutto attorno alle memorie. Dicibili o “indicibili”, coerenti o “incompatibili”.

Siamo dunque al nucleo della questione. Vediamo cosa è riportato, anche per comprovare la presenza degli altri fatti.

All'interno del capitolo *La Rivoluzione Francese e l'Europa*, parlando dell'Italia si dice⁴⁹: “il centro più attivo [era] a Oneglia [...] sotto [...] la guida di Buonarroti. Negli altri Stati italiani, a Torino, a Bologna, a Napoli, in Sicilia, i club giacobini (genericamente tutti i sostenitori della Rivoluzione) furono duramente combattuti dalle autorità di governo che ne condannarono a morte i maggiori esponenti. Da questi primi nuclei si svilupparono altri che appoggiarono l'intervento diretto francese nel 1796-97”.

A p.512, parlando della pace di Campoformio, si riferisce, prima, dello “sgomento e [dell'] indignazione dei patrioti italiani [in quanto] la Repubblica di Venezia veniva smembrata e cessava di esistere”, dopo, del fatto che “tutto ciò non contraddiceva tuttavia il più complesso progetto politico di creare in Italia una serie di Repubbliche sorelle”. Tra di esse vengono annoverate, nella parte intitolata appunto *Le Repubbliche giacobine*⁵⁰, la Cispadana, la Cisalpina, la Ligure, la Romana e la Partenopea. Tutto ciò va sotto il nome di “triennio giacobino” (1796-1799⁵¹) in Italia.

A p.511 troviamo un paragrafo interessante. Il titolo è *Bonaparte e la campagna d'Italia: 1796-97* ed inizia, come si conviene al personaggio, con una sorta di biografia. Seguiamone le fasi iniziali:

“Il comando dell'armata d'Italia fu affidato nel 1796 al generale Napoleone Bonaparte. Le sue vittoriose campagne nel '96-'97 furono l'inizio di una carriera politica e militare destinata a segnare profondamente [...] tutta la Storia di Francia e d'Europa. Bonaparte era nato nel 1769 ad Ajaccio, in Corsica, da una famiglia della piccola nobiltà, che si era schierata a fianco di Pasquale Paoli nella lotta contro Genova per l'indipendenza dell'isola. [...] fra il '91 e il '93 si impegnò politicamente in Corsica prima come alleato poi come avversario di Paoli. Distintosi nell'assedio di Tolone (1793) e divenuto generale, dopo termidoro nel '94, fu per un breve periodo imprigionato ecc...”.

Cosa emerge da questi passi?

Da un lato vi è sicuramente la presenza non disprezzabile di notizie riguardanti vicende corse⁵²; dall'altro notiamo invece l'inizio di una biografia abbastanza particolareggiata di un importante personaggio storico. A questo punto, per un qualsiasi lettore portatore di una memoria “italiana” non vi sarebbero problemi di sorta: nella lettura di queste poche frasi non viene certo ad essere intaccata la coerenza di una storia intera.

E se questo lettore fosse “sardo”, nel senso di colui che possiede una memoria “sarda”? Ne otterrebbe la stessa idea di coerenza? La stessa interpretazione? Se come afferma Todorov “ogni interpretazione è storica (o ‘etnica’)”⁵³ e con ciò noi intendiamo che questa ricomprende già in sé la memoria di una provenienza e l'attesa di un cammino futuro, quale sarà l'interpretazione del lettore sardo davanti a tale testo?

Se per un attimo prescindiamo dalle differenze (individuali e sociali in genere) che potrebbero individuarsi fra i vari lettori sardi e “scansiamo” il problema del ruolo effettivo che la memoria storica gioca negli uomini, il minimo che possiamo dire è che questi noterebbero una *mancaanza*.

Si badi che, a questo punto, mancano anche avvenimenti rilevanti in rapporto alla completezza della ricostruzione storica che il manuale tenta, a prescindere che vi fossero coinvolti i Sardi. Quale motivo c'è per non riportare il fatto che nel 1793 la potentissima flotta francese tentò l'invasione della Sar. (la così detta “discendente in Sardegna”) e venne, seppur rocambolescamente, sconfitta dai sardi – cosa che tra l'altro fece molto scalpore in tutta Europa? E perché poi non dire che fra coloro che guidarono le navi nel tentativo di sbarco all'isola di La Maddalena nel Nord Sardegna vi era Napoleone che, a quanto pare, subì lì la sua prima sconfitta?

A queste domande si aggiungono poi quelle riguardanti l'assenza delle vicende rivoluzionarie sarde: la mancanza di tali avvenimenti, non meno *esplosivi*, dal punto di vista culturale e sociale, di quelli del periodo Giudicale, “chiede” di essere spiegata.

Resta da dire che a p.541 troviamo l'ennesima cartina. L'argomento è *L'Europa nel 1812*: la Sar. è indicata come “Regno di Sardegna” ed ospita i Sabaudi in fuga dal Piemonte conquistato dai francesi.

L'interpretazione dei manuali

Si è detto che un qualsiasi lettore sardo dei suddetti manuali potrebbe accorgersi della *mancaanza* della sua storia: in realtà le cose non stanno così perché il ruolo stesso che la lettura dovrebbe svolgere è appunto quello di creare e costruire una *memoria storica condivisa: una appartenenza*.

Con la parola appartenenza intendiamo qualcosa di molto simile a ciò che Ricoeur definisce “identità narrativa” ovvero “l'assegnazione ad un individuo o ad una comunità di una identità specifica”⁵⁴, dove quest'ultima è “narrativa” in quanto

individuo e comunità si costituiscono nella loro identità *ricevendo certi racconti* che diventano [...] la loro *storia effettiva*⁵⁵.

La costruzione della propria identità collettiva – che per il filosofo francese è “pratica”, nel senso che statuisce *chi agisce*⁵⁶ – passa dunque tramite un processo continuo di “narrazione” e di “scrittura” della propria storia. Tale processo *produttivo* trova il suo compimento nella *ricezione* delle storie stesse: è infatti proprio tramite la ricezione della storia, *riconoscendosi in essa*, che il soggetto “produce” la sua *appartenenza*.

Tale dinamica è evidentemente circolare, tant’è vero che l’identità narrativa è soggetta, secondo Ricoeur, ad un farsi e disfarsi continuo⁵⁷: il momento della ricezione, che a nostro modo di vedere è una sorta di “salvataggio”, rimanda immediatamente ad una nuova – potenziale – “produzione”⁵⁸.

Il processo di costruzione della storia di un popolo deriva dunque “dalla serie di correzioni che ogni storico apporta alle descrizioni e alle spiegazioni dei suoi predecessori e alle leggende che hanno preceduto questo lavoro propriamente storiografico”, vale a dire “la rettificazione senza fine di un racconto anteriore per mezzo di un racconto ulteriore”⁵⁹.

Va notato ora che il processo di costruzione dell’identità narrativa ci permette di realizzare quella “coesione di una vita”⁶⁰ che rappresenta una delle sfide radicali nei confronti del tempo. È tramite la messa in intrigo che si ottiene la *concordanza discordante*⁶¹ che riconduce all’*unità* un’esperienza temporale dispersa; è la costruzione poetica che consente di sottrarre l’identità alla scelta – invocata dal suo essere-nel-tempo – fra una identità immutabile ed una continua alterità con se stessa, fornendole una “identità dinamica”, una *ipseità*, in cui il cambiamento è già compreso⁶².

Perché sottolineare la centralità che il concetto di “coesione di una vita” assume nell’esistenza?

Fondamentalmente per due ragioni. La prima è che – dall’interno stesso di tale concetto – emergono alcuni fattori essenziali per la nostra indagine. In secondo luogo: ci sembra importante stabilire un accostamento fra tale concetto e ciò che Lotman chiama “il bisogno di unità” di una cultura.

Vediamo la prima. Parlando della costruzione dell’identità narrativa, ovvero il mezzo per ottenere la propria “coesione”, Ricoeur ha fatto notare come sia pur “sempre possibile costruire sulla propria vita intrighi differenti, anzi opposti”⁶³. Dobbiamo dunque pensare che la risposta al bisogno di *integralità*⁶⁴ trovi soddisfacimento semplicemente raccontando? Ci sembra che il fatto stesso di essere un tentativo di concordanza porti in superficie bisogni più “precisi”: è lo stesso Ricoeur – nel suo accostamento fra psicanalisi e storia – che ci fa notare come l’identità narrativa nasce raccontandosi “una storia *coerente ed accettabile*”⁶⁵.

Sembrano essere questi, dunque, i fattori capaci di *discriminare* fra una quantità di storie potenzialmente innumerevoli. Inoltre, la centralità che

essi assumono in questo passaggio fondamentale, sembra essere un portato di più passi dell’analisi ricoeuriana.

Così, ritornando ad esempio al concetto di *followability*, possiamo ora notare che: “seguire una storia vuol dire ‘trovare [gli eventi] *comunque* intellettualmente accettabili””, dove l’intelligenza in atto è “quella che risponde alla *coerenza interna* di una storia che unisce contingenza e accettabilità”⁶⁶. Altro esempio: parlando della pratica dello storico, posta in parallelo a quella del “giudice”, Ricoeur ci dice che “il criterio del suo giudizio è la coerenza della sua costruzione”⁶⁷. Infine evidenziando la risposta del lettore al mondo dispiegato dall’opera è emerso il ruolo della “lettura” come “ricerca di coerenza”⁶⁸.

Ora ciò che va considerato è che i manuali da noi presi in considerazione ribadiscono – saldando la ricerca di “coesione di una vita” con il “bisogno di unità” di una cultura – la centralità dei fattori di coerenza ed accettabilità⁶⁹.

Siamo così alla seconda parte dell’argomentazione.

Partiamo dall’ipotesi che, se genericamente un’opera “dispiega un mondo” – un mondo “culturale”⁷⁰ – il nostro manuale di storia, cercando di andare “al di là dei limiti del presente” nel tentativo di abbracciare “la profondità storica”⁷¹, dispiega il mondo culturale dell’*autocoscienza di una cultura*. Ma cosa intendiamo esattamente per “autocoscienza”? All’interno di uno studio di semiotica della cultura vale ricordare una delle definizioni date da Lotman: l’*autocoscienza* è il momento in cui una *data cultura* soddisfa il suo “bisogno di unità” ovvero

si crea il proprio modello; che ne definisce la fisionomia unificata, artificialmente schematizzata, innalzata a livello di unità strutturale. Sovrapposta alla realtà di questa o quella cultura, tale fisionomia esercita su di essa una potente azione ordinatrice, organizzandone integralmente la costruzione, *portandovi armonia ed eliminando contraddizioni*⁷².

Ora, a nostro parere, il nostro testo agisce esattamente così e, così facendo, *traccia un confine*.

È chiarificatore a questo proposito quanto il semiologo russo dice in un altro suo testo:

Bisogna [...] rilevare che, se dal punto di vista del proprio meccanismo immanente il confine unisce due sfere semiotiche, da quello dell’*autocoscienza semiotica* della semiosfera (*autodescrizione* al metalivello) il *confine* le divide. Avere coscienza di se stessi nel rapporto semiotico culturale, significa avere coscienza della *propria specificità*, del *proprio contrapporsi ad altre sfere*⁷³.

Individuare il confine dell'autocoscienza significa, per noi, vedere se vi è un "limite" al lavoro di ri-costruzione che una cultura attua modellizzando se stessa⁷⁴: se, nonostante le innumerevoli e contraddittorie "narrazioni" che essa può produrre, non vi sia, comunque, una diversità che non è "com-presa".

Proporre a questo livello un parallelo con quelle che Eco chiama le "linee di resistenza dell'essere", che farebbero in modo che "non si può dire tutto ciò che si vuole"⁷⁵, ci sembra azzardato; eppure pensiamo che, in quel momento di contemporaneo salvataggio e produzione del proprio essere-in-comune, che è la "scrittura" della propria identità collettiva, vi sia comunque *qualcosa* che se introdotta *si-metterebbe-di-traverso*, perlomeno: non fosse altro perché rischierebbe di portare le *tensioni* interne al testo – risultanti dal tentativo di dare concordanza agli elementi eterogenei di una cultura – a livello di rottura.

Se la Sardegna dunque, in quanto luogo di storia di soggetti-agenti, non è presente nei manuali è proprio perché, rispetto al mondo che questi spiegano è *incoerente*: rappresenta quel *qualcosa* che *si-metterebbe-di-traverso*.

Vediamo – non sarà superfluo – come Lotman risolve il problema del confine: dopo aver sottolineato l'importanza del concetto di "periferia", in quanto luogo "creolizzato" capace di rinnovare i codici del "centro", il semiologo russo si domanda che cosa possa delimitare lo spazio culturale distinguendo fra ciò che è "vicino al confine" e ciò che invece è all'esterno. La sua risposta è che "poiché la cultura è un concetto chiuso, essa presuppone *necessariamente* una *non cultura* ai suoi antipodi, che si colloca all'esterno del suo confine"⁷⁶.

La soluzione tende dunque a rimettere in gioco le *categorie tipologiche* della cultura e la costruzione semiotica del *barbaro*. Ora diciamo chiaramente che, da un lato ciò si accorda con l'analisi del manuale da noi proposta rafforzandone alcune "suggestioni", dall'altro tale risposta ci sembra passibile di alcune critiche.

La prima è che la risposta di Lotman sia difficilmente *generalizzabile*: anche non tenendo conto della critica, fatta già da Eco nel *Trattato*⁷⁷, alla troppo netta suddivisione fra culture grammaticalizzate e testualizzate, resta il fatto che non ci sembra che la costruzione dell'autocoscienza necessiti *sempre* di darsi un esterno amorfo che si situi oltre il suo confine: fortunatamente l'affermazione di una propria "personalità semiotica" può – ma soprattutto "deve" – avvenire senza negare le semiotiche "altre". Inoltre ci pare che non vi sia grande differenza se a confrontarsi sono culture tipologicamente omologhe oppure differenti – anche se in questo caso la situazione è più complessa.

Seconda critica: la risposta data da Lotman ci dice troppo poco perché non tiene conto delle *lotte*, da lui e Uspenskij altrove evidenziate, che si scatenano attorno alla memoria, e che riconducono il problema del riconoscimento dell'alterità al problema del possesso dell'*autorità* che consen-

te di *scrivere le culture*. Infatti il confine fra due culture passa sovente nell'autorità che si possiede per farsi riconoscere "come" diversi: il riconoscimento reciproco finisce per dipendere dal reciproco potere di "scrittura" o, più in generale, *affermazione*, della propria identità.

Ciò che stiamo richiamando a questo punto è la considerazione della cultura come "memoria non ereditaria della collettività"⁷⁸: proprio in quanto esposta alla selettività ed allo stesso tempo fondamentale "per la sopravvivenza biologica e sociale", la cultura diviene "l'ambito [...] di una battaglia ininterrotta, di continui scontri e conflitti sociali, storici e di classe. [Una lotta condotta] per il monopolio dell'informazione"⁷⁹. Se la possibilità di stabilire il *sensu del passato*, affermando la propria memoria, consente – genericamente – di legittimare la propria sopravvivenza e la propria azione nel presente, il nostro manuale non si comporta diversamente: in quanto opera-mondo tende a *rifigurare* la nostra azione, in quanto luogo dell'autocoscienza svolge la sua funzione sociale soddisfacendo a quel bisogno di unità, di "coesione", in definitiva, di *esistenza* di un popolo.

La nostra ipotesi conclusiva tenta di saldare le analisi precedenti – tendenti a mostrare come la cultura sarda si ponga rispetto a quella italiana come *incoerente* e *tipologicamente differente* – con le considerazioni riguardanti le lotte di cui è oggetto la memoria e la sua narrazione, tramite la nozione di *incompatibilità semantica*.

Per Lotman

si danno casi [...] in cui l'inesistenza di certi testi diviene condizione indispensabile per l'esistenza di altri testi, a causa della loro incompatibilità semantica⁸⁰.

Questo *meccanismo distruttivo* della memoria si dà il cambio, *all'interno di una data cultura*, con quella dimenticanza che, in quanto *limitazione* del volume della memoria, è già prevista dal processo di memorizzazione. A nostro modo di vedere il ragionamento del semiologo ha un vuoto⁸¹: vale a dire non prende in considerazione che il meccanismo di incompatibilità semantica, all'interno di una cultura, può agire distruttivamente su di una cultura altra non riconosciuta. Le differenze rispetto al tipico "conflitto di memorie" sono due.

La prima è che in tale situazione non vi è vera "lotta": il soggetto legittimato alla scrittura è uno, la capacità oppositiva dell'altro risulta – per varie ragioni – assente. Conseguenza da ciò la seconda differenza: l'aperta conflittualità interna al processo di scrittura, che probabilmente si evidenzerebbe in una situazione di "lotta", lascia il passo ad un processo *quasi-inconscio*⁸² di esclusione dell'*alterità incoerente*.

Lo storico si comporta, adattando al nostro discorso un'idea di Hayden White⁸³, semplicemente da "depositario" della *sua* tradizione cultura-

le. Così facendo, quella che è una incompatibilità semantica si trasforma – al più – per lo scrivente, in una automatica limitazione della memoria, mentre, per il *soggetto inglobato* – fattosi *oggetto* – diventa una silenziosa distruzione della memoria: della *memoria incompatibile*.

Se queste note sono valide è la stessa nozione di “incompatibilità semantica” ad uscirne cambiata diventando capace – auspicabilmente – di dare risposta e collocazione ad una tipologia di conflitti che, come quello preso in considerazione – giocandosi per gran parte sulla *rimozione* della memoria – potremmo definire *silenziosi*. Ciò che rimane immutato è il valore di una delle frasi che ha ispirato questo lavoro e che ne riassume il senso:

*La storia intellettuale dell'umanità si può considerare una lotta per la memoria. Non a caso la distruzione di una cultura si manifesta come distruzione della memoria, annientamento dei testi, oblio dei nessi*⁸⁴.

Conclusione

Una delle idee maggiormente ricorrenti in Ricoeur è quella della riapertura del passato in vista del futuro. Ricoeur ci propone di attuare quella “ripetizione”, quel “ritorno alle possibilità dell'Esserci essenteci-stato”⁸⁵, che “dischiude nel passato delle potenzialità non colte, abortite o represses”⁸⁶. La memorizzazione evidenzia a questo punto il suo stretto rapporto con il proprio agire – il “poter fare” – nel futuro. Crediamo che Clifford sintetizzi bene tale idea quando si chiede se “può considerarsi “perduta” [...] una tradizione se può essere ricordata [...], se può essere presa in un dinamismo presente e trasformata in un simbolo di un futuro possibile [...]”⁸⁷.

Cosa significa tutto ciò in rapporto alla nostra ricerca? Semplicemente che la sparizione della memoria in cui ci siamo imbattuti è, a questo livello, la spoliazione dei lettori Sardi dalle *potenzialità* che la loro memoria custodisce. In questi termini, il recupero del loro più pieno “poter fare” sembra inscindibile dalla riappropriazione del passato e della possibilità di “scrittura” che continuamente lo riapra.

NOTE

- 1 Su tale questione, sul versante sardo, cfr. Bandinu 1996; vedremo nel cap.2 come tale problematica venga posta e trattata da de Certeau 1975.
- 2 Si veda ad esempio l'interessante articolo di Mario Puddu nella rivista *Tempus de Sardinnia*, Maggio 1997.
- 3 Giardina, Sabbattuci, Vidotto.1992, Vol. I, 43.
- 4 Scriveremo così d'ora in poi
- 5 Sul rapporto fra identità, costruzione delle nazioni, mappe geografiche si vedano, con prospettive diverse, Anderson 1983 e Said 1993.
- 6 Su questo argomento: Boscolo 1978 e 1979, Casula 1994b.
- 7 Giardina,...1992, Vol. I, 250-274. Si suddivide in :Il Comune di Roma, La Lega Lombarda, Tancredi Re di Sicilia, Federico II, Guelfi e Ghibellini, I Comuni italiani, I Vespri siciliani.
- 8 Ibid., 371-381. Si suddivide in: Declino del Comune, Nascita delle Signorie, Il Ducato di Milano, La Repubblica fiorentina, La Repubblica di Venezia, Il Regno di Napoli, Le compagnie di ventura, Il Regno di Napoli.
- 9 Ibid.,159.
- 10 Ibid., 269. È all'interno di una delle parti riguardanti l'Italia.
- 11 Con tale termine – e con “fascio di possibilità” – intendiamo, sommariamente, il momento in cui un sistema da uno sviluppo graduale passa ad uno di forte dinamicità in cui le potenzialità future divengono più ampie (e più imprevedibili) e coinvolgono “forze popolari” fino ad allora immobili. Nel nostro caso si tratta di momenti in cui si apre la possibilità di realizzare *aspirazioni di libertà legittime* fino ad allora represses. Lotman 1993, 24-31 tr.it.
- 12 Vedi Lotman 1993, 30 e 159 tr.it.
- 13 Ibid., 158.
- 14 Giardina,... 1992, Vol. I, 354.
- 15 La presenza di un termine che precede e anticipa, nel discorso, il termine in espansione che in qualche modo gli è equivalente (Greimas parla di “identità parziale”). Tale procedimento è importante perché crea un collegamento fra parti del testo che a suo modo è generatore di “isotopie” discorsive, vale a dire di percorsi di senso coerenti internamente al testo. Su questi temi si vedano Greimas e Courtés 1979.
- 16 Al proposito si veda Lotman in una delle note precedenti.
- 17 “...libro delle costituzioni ed ordinanze sarde...”, come riportato nell'incipit che apre la *Carta*.
- 18 La *Carta* riprendeva e aggiornava quella scritta 16 anni prima da Mariano IV d'Arborea (“Juyghi Mariani Padri nostru”), padre di Eleonora.
- 19 “In una lettera datata: “Sanluri, 3 febbraio 1392”, Brancaleone Doria [marito di Eleonora] annunciava trionfante “in ydiomate sardisco” che, per ritornare alla situazione territoriale precedente l'iniqua pace del'88 mancava solo Longosardo, compensato dall'occupazione di Gioiosaguardia presso Villamassargia. Ciò vuol dire che, in meno di sei mesi, il regno di “Sardegna e Corsica” [così si chiamava il regno catalano-aragonese] si era ridotto nuovamente alle sole due città di Castel di Cagliari e di Alghero, ed a qualche castello isolato. Il resto era tutto Sardegna giudicale” [F.C. Casula 1994b, 773]. Citiamo Casula anche perché è stato capace, all'interno dello stesso libro, di tradurre (senza testo originale a fronte) l'esplicito “Repubblica Sardisca” con “cosa pubblica sarda” [vedi ibid., 788]: mistificazione storica di altissima qualità che avvalorava l'ipotesi che il nostro autore non esageri “in positivo” quando parla degli avvenimenti della storia sarda.
- 20 Le citazioni sono tratte dal proemio della *Carta de Logu*, che venendo promulgata per la giustizia e il bene del “pobulu totu dessa ditte Terra nostra, e dessu Rennu d'Arbaree”, e parlando subito dopo del bene “dessa Repubblica Sardisca”, tende a sovrapporre e far corrispondere i tre elementi.
- 21 Notiamo *en passant* che De Certeau, analizzando il quadro di Van der Straet raffigurante Vespucci che incontra l'America (rappresentata come una donna nuda), assimila il corpo – la terra – dell'altro alla “pagina bianca (selvaggia)” su cui l'occidente cerca di iscrivere il suo volere. De Certeau 1975, XV tr.it.
- 22 Intesa come disponibilità della “libertà di scelta”. Si noti che per Ricoeur “poter fare [...] vuol dire essere liberi” [Ricoeur 1983, 206 tr.it.].
- 23 Lotman 1993, 47-55 tr.it.
- 24 Il termine è di Ricoeur che utilizza anche quello di “quasi-personaggio”. Parlando delle “entità” messe in atto dal discorso storico si dice: “La storia, a mio avviso, resta storica nella misura in cui tutti i suoi oggetti rinviano a delle *entità di primo ordine* – popoli, nazioni, civiltà – che portano il segno indelebile dell'appartenenza partecipativa degli agenti concreti dipendente dalla sfera pratica e narrativa. Costituiscono dei *quasi-personaggi*...” Ricoeur 1983, 271 tr.it. Si veda più in ampiamente pp.263-332 tr.it.

- 25 Giardina,....1992, Vol. I, 362.
- 26 Ibid., 386.
- 27 Giardina, Sabbatucci, Vidotto. Vol. II, 72.
- 28 "Accompagnamento" che Dante intravedeva nell'influenza e nel dominio che, all'epoca, Genova e Pisa esercitavano su alcune parti della Sardegna.
- 29 In *Dante. Tutte le Opere*. Roma, Newton 1993, 1032.
- 30 Lotman e Uspenskij 1973, 57 tr.it..
- 31 Ibid., 146 tr.it..
- 32 Lotman 1985, 62 tr.it..
- 33 Siamo all'archetipo del modello.
- 34 A tale proposito cfr. *Studio n.2*.
- 35 Per alcuni problemi qui posti vedi Lotman e Uspenskij 1973, 48-60 tr.it..
- 36 Lotman 1985, 63 tr.it.. Corsivo nostro.
- 37 Giardina,....1992, Vol. I, 362.
- 38 In Ricoeur 1983, 323 tr.it.
- 39 Giardina,....1992, Vol. I, 109.
- 40 Ricoeur 1985, 337 tr.it..
- 41 In Ricoeur 1983, 225-233 tr.it..
- 42 Ibid., 113 tr.it. Corsivo nostro.
- 43 Quello che Lotman chiama il "carattere quasi mistico" del *punto conclusivo* – a cui lo storico deve tendere costruendo una *linea di successione* della *massima attendibilità*. Lotman 1993, 30 tr.it.
- 44 Giardina,....1992, Vol. II, 286 e 347.
- 45 Ibid., 347.
- 46 Nella conferenza "*Cos'è una nazione?*" parla della stranezza di una casa Savoia che arriva ad acquisire il titolo regio – e dunque a porsi come centro dell'unificazione nazionale a dispetto delle altre case regnanti italiane – tramite il possesso di "un'isola oscura, che si può dire a malapena italiana, come la Sardegna" [Renan 1882, 50 e 63 tr.it.].
- 47 Giardina,....1992, Vol. II, 420.
- 48 Vedi Francioni 1985 e 2001, Madau Diaz 1979, Sole 1984, Sorgiu 1984.
- 49 Giardina,....1992, Vol. II, 509.
- 50 Ibid., 512-514.
- 51 Si noti la diversa temporalità fra gli avvenimenti sardi e quelli italiani.
- 52 Si noti come l'indipendentismo della Corsica, in quanto "esterno" al campo culturale *presente* della comunità italiana pur potendo essere facilmente omesso venga invece tranquillamente esposto: a dimostrazione che il criterio di pertinenza è guidato non tanto da una generica logica "quantitativa" di limitazione della memoria (del tipo "in un manuale non ci può mica essere tutto, qualcosa bisogna pur lasciar fuori, lo spazio è quello che è ecc.") ma da una logica "qualitativa" che trova il suo senso in logiche e dinamiche politico-culturali. Molto banalmente si potrebbe notare che in tutto il manuale si dice molto più della Corsica, in senso qualitativo (e forse anche quantitativo!), di quanto non si dica della Sardegna.
- 53 Todorov 1991, 39 tr.it..
- 54 Ricoeur 1985, 375 tr.it. [corsivo dell'Autore]
- 55 Ibid., 376 [corsivo nostro]
- 56 Si noti che al problema dell'identità di colui che agisce si risponde, secondo Ricoeur, "designandolo con un *nome proprio*" [ibid., 375 tr.it.].
- 57 Vedi in Ricoeur, ibid., 378-379 tr.it.
- 58 I termini "salvataggio" e "produzione" fanno riferimento ad alcuni problemi, inerenti l'autenticità delle culture, discussi da James Clifford [1988]. Da un altro punto di vista potremmo dire che tale "salvataggio", in quanto avviene tramite un "consumo", è già immediatamente produzione di qualcosa, in quanto implica l'intervento appropriativo/trasformativo operato dal soggetto.
- 59 Ricoeur 1985, 377-378 tr.it.
- 60 A tale proposito, in Ricoeur 1985: 170, 209, 211, 376 tr.it.
- 61 In più passi tale termine è, per Ricoeur, equivalente a quello di "coesione di una vita".
- 62 Ibid., 375-376 tr.it. Lo stesso problema cui fa riferimento Lotman – a riguardo però dei sistemi semiologici – quando parla del "rapporto fra statica e dinamica", ovvero: come tali sistemi possano *svilupparsi*, e dunque cambiare, *rimanendo se stessi* [1993, 9 tr.it.].
- 63 Ricoeur 1985, 378 tr.it.
- 64 Ibid., 210 tr.it.
- 65 Ibid., 377 tr.it. [corsivo nostro]. Tale questione apre sulla complessa problematica della "Verità": l'argomento è ripreso proprio sulla scorta delle posizioni di Ricoeur da Montani [1996]. L'autore che dal punto di vista semiologico più si avvicina alla problematica è Geninascia [1997] quando parla di "assunzione", ovvero della presa in carico di una verità *per* il Soggetto. Sulle posizioni dei due autori citati si vedano anche i rispettivi interventi in Pezzini e Pozzato 2000.
- 66 In Ricoeur 1983, 227 tr.it. [corsivo nostro]. Sarebbe interessante a questo punto confrontare l'idea aristotelica di intrigo che, essendo "un tutto", si basa sull'"assenza di casualità", e la richiesta lotmaniana di una scrittura della storia che ricomprenda il *caso* anche allo scopo di eliminare il "senso di fatalità" che la sua assenza produce. Ai nostri fini vi è da considerare che, se il caso "è l'intromissione [in un dato sistema semiologico] di un evento di un qualche *altro sistema*" [Lotman 1993, 157 tr.it.], nella costruzione dell'intrigo del nostro manuale ci ritroviamo nuovamente di fronte all'eliminazione di ciò che è *altro*.
- 67 Ricoeur 1985, 219-220 tr.it..
- 68 Ibid., 260 tr.it..
- 69 Facciamo notare, prima di procedere, che dal punto di vista dell'*effetto* di tale meccanismo semiologico sul Soggetto l'idea che sia semplicemente la "coerenza" del testo a reggere tutto il gioco sembra un po' troppo "fredda", oggettiva: certo l'idea della "accettabilità" di una storia, reintroducendo almeno implicitamente la dimensione del "credere", in parte compensa tale freddezza e ciò vale soprattutto se tale accettabilità viene pensata come se stesse a significare che in tale dinamica ciò che conta per il soggetto è ritrovare nella storia narrata un senso esistenzialmente valido, "assumibile", che ne orienti la vita, che divenga la sua verità sensibile e sentita.
- 70 Ricoeur 1983, 88 tr.it.
- 71 Le due frasi sono tratte dalla definizione di autocoscienza data da Gadamer [1960], come riportata in Ricoeur 1985, 337 tr.it.
- 72 Lotman e Uspenskij 1973, 65 tr.it. [corsivo nostro].
- 73 Lotman 1985, 62 tr.it..
- 74 Riconoscere il *limite* significa, per noi, stabilire il "luogo della comunicazione": la possibilità di un dialogo autentico fra dei popoli che, in quanto singolarità, continuamente entrano in contatto e contemporaneamente si "spartiscono". Negare il limite significa favorire un *genocidio culturale*. Sul concetto di limite come luogo di comunicazione siamo debitori a Bachis Bandinu e ad una sua conferenza di qualche anno fa. Lo stesso argomento lo abbiamo poi ritrovato in tanti altri autori, tra cui: Nancy 1992, Merleau-Ponty 1964, de Certeau 1980.
- 75 Vedi in Eco 1997, 1-42. Su "interpretazione" e "decostruzione" si veda anche Eco 1984 (capitolo su "Il modo simbolico").
- 76 Lotman 1985, 138 tr.it..
- 77 Eco 1975, 194-195.
- 78 Lotman e Uspenskij 1973, 43 tr.it.
- 79 Ibid., 28 tr.it.
- 80 Ibid., 47 tr.it.
- 81 Si noti che, stando agli esempi, l'incompatibilità semantica si applicherebbe in situazione di regresso sociale, nel momento in cui alcune formazioni sociali tentano una riscrittura della storia completamente mitologizzata (ad es. il nazismo).
- 82 Si noti che ciò non nega la intrinseca *violenza* del processo stesso.
- 83 In Ricoeur 1983, 242-254 tr.it.
- 84 Lotman e Uspenskij 1973, 31 tr.it.
- 85 La frase è di Heidegger. In Ricoeur 1985, 118 tr.it.
- 86 Ricoeur 1985, 118 tr.it.
- 87 Clifford 1988, 391 tr.it.

Studio n. 2

problema è quest'ultimo, quello del riconoscimento¹, ma nel nostro contesto ci pare che i problemi menzionati si pongano insieme, vale a dire che se ciò che appare in superficie è il problema del non riconoscimento dell'alterità dell'altro, ciò che fonda (o che è in gioco in) tale dinamica è la stessa esistenza dell'altro come *soggetto che enuncia se stesso*, e che dunque, in tale enunciazione *pone la sua differenza*.

Qui dunque la questione si sdoppia, anzi è il nostro sguardo analitico che dovrebbe sdoppiarsi, farsi strabico: parrebbe che ci siano testi che scrivono l'altro e testi che lo escludono, e se ciò è molto vero e molto appariscente a livello superficiale, è ancor più vero che a livello profondo i testi fanno sempre entrambe le cose. *L'assenza* è significativa, il *limite* è sempre tracciato, nel bene e nel male, anche quando il gioco appare tutto interno ad una data cultura. Certo ci sono limiti posti rispetto all'esterno e ce ne sono rispetto al proprio interno: e ci sono anche soglie, punti di contatto e confusione. Ma ciò che qui conta è che ci sono casi in cui la costruzione di sé di una data cultura lascia apparire ciò che essa *praticamente* non riesce a comprendere. I "lapsus" di quelle mappe viste nello *Studio n.1*, dinamica "storica" di scrittura della terra² [Saïd 1993], di appropriazione del luogo dell'altro, sono i segni interni all'agone testuale [Fabbri 1998] di un conflitto forse tanto involontario quanto inevitabile.

Ecco dunque ciò a cui ci pone davanti la scrittura della storia. Notiamo però che per de Certeau, la scrittura della storia è "scrittura dei corpi": ma cosa si deve intendere con tale espressione? La questione è complessa, ma facciamo notare quanto segue.

In apertura de *La scrittura della storia* [1975] per de Certeau i termini *corpo* e *terra* vengono a fare tutt'uno e ciò avviene in riferimento alla pratica della "colonizzazione". Ma altrove de Certeau parla anche di un "corpo oggetto", un corpo "vero e proprio" che lo sguardo etnografico ai suoi albori coglie e rappresenta: un corpo erotizzato, un corpo colto nella festa e nell'oblio di sé. Un corpo a cui si associa una scrittura che ne rimuove l'implicita "violenza"³, che lo addomestica ai suoi fini, che ne espone l'alterità, se la espone, solo per riconfermare o costruire la propria posizione, la propria identità.

Dunque non c'è solo la scrittura del corpo sociale tramite la scrittura della storia: c'è anche la scrittura, meno metaforica, del corpo dell'altro⁴, ovvero la sua in-scrittura all'interno di un regime di significazione, una sintassi dei valori, che cerca di determinarlo, di renderlo "segno" di qualcosa che esso porterebbe in se stesso e che tuttavia lo trascenderebbe sia come (e in quanto) dato ineliminabile, sia come significato sociale che non solo non è discutibile ma soprattutto si apre e ha a che fare con determinazioni storiche che apparentemente sono distanti dal corpo del soggetto. Una *ri-motivazione* del corpo, del "naturale", del sensibile [Fabbri 2000 e 2001], che lo segna socialmente e che lo prende (a volte al fine di "irretirlo" e immobilizzarlo) all'interno delle trame della cultura, di *una* cultura – che posizionandolo al suo interno ne marca l'essenza di confine.

Queste considerazioni, questo modo di considerare il rapporto fra scrittura della storia e corpi, benché complesse e problematiche, aprono la possibilità di un passaggio, uno slittamento che ci porta dalla scrittura del corpo sociale, vista nello *Studio n.1*, alla necessità di indagare come il corpo, elemento ovviamente fondamentale della vita ma anche della significazione [Greimas e Fontanille 1991], viene coinvolto nella costruzione dell'identità/disidentità individuale e collettiva; come il suo modo di essere considerato e sentito "determina" i progetti di vita dei singoli e il senso della storia per quella comunità a cui quei singoli appartengono.

Ma non è solo per opportunità "teorica" che tale passaggio va colto e assecondato: è la vita quotidiana dei sardi, il senso comune depositato nelle loro pratiche e nei loro discorsi di tutti i giorni, qui solamente evocabili per assenza, che giustifica la necessità di riaprire la questione del corpo, della sua ossessione. Ossessione (o abitudine) della "bassezza", di un elemento tanto concreto quanto caricato di significati: si dice che il corpo conserva la memoria culturale, che in esso e su di esso la memoria si in-scrive, e non solo nei suoi gesti e nelle sue movenze. Si tratterà allora di far emergere tratti di questa memoria che i corpi portano con sé, di vedere come, perché, quando il corpo sardo, nel suo intimo significato, diviene "basso", *più basso degli altri*, ovvero, si fa segno di un disvalore – una mancanza di valore – naturale, carnale, storica; espressione necessaria di un contenuto tanto astratto quanto fatto passare per concreto.

È questa ovviamente una determinazione di significato storica e totalmente culturale, ma come vedremo, una volta posta tale relazione fra espressione e contenuto, una volta che questa scrittura del corpo viene sancita e legittimata all'interno del discorso vigente fino a "naturalizzarsi" e venir creduta da tutti, il suo utilizzo si fa scontato e la sua giustificazione si fa inutile. Diviene memoria depositata in profondità, nel corpo, e tuttavia memoria attiva nella determinazione del senso dell'esistenza dei singoli. Senso comune: *le cose stanno (e vanno) così*.

Ma davanti all'esperienza del corpo che agisce e patisce, del corpo che necessariamente si enuncia, la cultura che lo vorrebbe aver iscritto una volta per tutte (e che quando può lo allontana dalla visibilità tramite la scrittura di una assenza, tramite la sua in-comprensione in un corpo sociale in cui esso si annulla) si trova costretta ad *esporre* quel corpo, a dirlo, a rappresentarlo (eventualmente di nuovo) nel tentativo di dargli un senso che si sente e si sa venir meno. Un senso tanto necessario quanto a rischio come nel caso catastrofico della *guerra*, della sua attesa: coloro che sono stati rappresentati come *banditi e selvaggi* da ospitare *nelle patrie galere* e da educare nelle *scuole dello Stato*, oggi devono divenire *martiri nelle patrie trincee*. Il discorso, il potere, si mobilita davanti alla necessità di usare il corpo dell'altro (proprio in quanto altro) ma senza concedere a tale alterità nessuna legittimità di fatto, senza concedergli il "diritto" alla sua alterità.

Ma nella guerra dei corpi – quella che li costringe ad esporsi –, nel “miscuglio” [Merleau-Ponty 1964] in cui viene meno il limite fra Soggetto e Oggetto così come la fiducia intersoggettiva [Fabbri 2000], si apre, seppur flebile, la possibilità di scrivere un'altra storia.

Il “barbaro” di ieri, gettato nella mischia, ricondotto là dove il “valore” e il sangue si toccano, dove il “naturale” smette di apparire tale e si fa artificioso, potrebbe accorgersi che l'impalcatura del mondo e della sua identità si reggeva in realtà soltanto sulla sua fiducia in essa, sull'aver accettato la definizione di sé che lui non ha creato. Ma riuscirà a produrre una sua definizione? Riuscirà a tirar fuori la testa dalla mischia? A ripiegarsi un attimo su se stesso, a guardarsi e dirsi diversamente? O rimarrà preso in quel discorso che, pur ristrutturato, continuerà ad ospitarlo contro voglia, mortificandolo e depotenziandolo?

Posto tutto ciò e vista la qualità dell'argomento che andiamo ad affrontare ci sembra necessario, inizialmente, ricondurre l'analisi a quella che viene generalmente definita come la “costruzione semiotica del barbaro” [Lotman 1985]: vale a dire che la percezione e l'attribuzione di significato e valore alla propria statura corporea non può che essere colta dal confronto con quelle rappresentazioni di essa che emergono nel momento dell'incontro con l'altro. Ciò non significa che non sia possibile ipotizzare che all'interno di una determinata cultura vengano legati significati particolari al corpo e alle sue fattezze (del resto l'altro, sia esso anche la persona a noi più vicina, si presenta sempre come “un corpo”: gli altri – singolarmente presi – sono i loro corpi [Nancy 1992b]), tutt'altro; ciò che si intende è che la trasformazione di un determinato tratto fisico “normale” (ma ovviamente non necessario, non unico, non valevole per tutti) in tratto caratterizzante e definente un intero popolo non può che essere il prodotto di un gioco di definizioni, attribuzioni e auto-percezioni che coinvolgono questo popolo nel suo confronto con gli altri/le culture altre.

In tal senso, benché la nostra ricerca non possa esaurire l'argomento, ci pare di poter affermare che il dato fisico divenga significativo relativamente tardi nel percorso storico della cultura sarda.

Note storiche sulla semiotizzazione dell'alterità sarda

Notiamo in apertura di questa veloce “incursione” nella storia della semiotizzazione dell'alterità dei sardi che nel rapporto fra sardi nuragici e romani i primi vengono definiti “barbaricini”⁵ (termine che lascia trasparire chiaramente il gioco di costruzione dell'altro come barbaro) o anche sardi pelliti (“mastrucatum”).

Tale tipo di appellazione/attribuzione cerca di esprimere la barbaricità/negatività dell'altro tramite la qualità del vestiario: il vestire di pelle piuttosto che con tuniche o armature diviene un tratto “perceptivo” del disvalore⁶. Questo tipo di costruzione dell'immagine dell'altro, in cui si

tende a negare la sua culturalità/umanità è ben evidenziato dalla distorsione della percezione a cui viene sottoposto tutto l'ambiente culturale. Un esempio abbastanza chiaro in materia riguarda i nuraghi, simbolo per eccellenza, costruzioni non certo fraintendibili, che divengono grotte⁷. Del resto, anticipando ampiamente il razzismo del XX secolo di cui parleremo fra poco non si risparmia ai sardi l'accusa “di essere discendenti dei Cartaginesi, mescolati con sangue africano”⁸ e perciò astuti e falsi⁹. Le stesse incursioni guerresche da parte dei sardi vengono ritradotte nel linguaggio del “furto” (“mastrucatis latrunculis”¹⁰) e dunque lette attraverso il confronto fra la grammaticalità della legge del codice e la non-conformità ad esso (non considerando la possibilità di una conformità a un qualche altro codice, benché testualizzato¹¹).

Del resto, rilevando Cicerone, dopo quasi 200 anni dalla supposta occupazione romana della Sardegna, che l'isola “non aveva in essa alcuna comunità amica del popolo romano”¹² era abbastanza scontato che la negatività si radicalizzasse e trasferisse alla Sardegna *tout court*.

Vuoi per tali motivazioni, vuoi per esigenze retoriche, vuoi sotto la spinta all'attribuzione dell'appartenenza del *diverso* al luogo del caos – luogo di assoluta perversione delle regole e della normalità – la Sardegna stessa come luogo fisico non può fare altro, in questo gioco di de-qualificazione reciproca, che rispecchiare la qualità del popolo che la abita: essa si presenta dunque come una terra pestilenziale “anche in inverno”¹³, una terra dove “anche il miele è amaro”¹⁴.

La qualità della dinamica non cambia allorché ci si trova davanti all'intento di conversione che spinge Papa Gregorio Magno (siamo alla fine del VI sec. d.C.): i sardi appaiono nei suoi discorsi infatti come “adoratori di pietre”¹⁵, uomini che agiscono come “insensata animalia”, una doppia definizione che porta con sé l'incapacità (o la non volontà) di riconoscere la culturalità, la “regolarità”, e dunque la legittimità, della diversità. Gregorio Magno non riconosce un ordine e un senso al sistema di credenze altrui, non rileva l'esistenza di una “religiosità” diversa: lessicalizza uno sguardo simile a quello di colui che non riconoscendo (non capendo) o non volendo riconoscere il valore o la qualità della credenza nel cristianesimo definisce coloro che pregano davanti ad un crocifisso come “adoratori di legno”.

Come si vede il tipo di oggetti che entrano in questi processi di semiotizzazione sono fra i più svariati: essi seguono quelle che sono le pertinenze del tempo, i tratti maggiormente rilevanti o percepibili, sempre però cercando di investire i sistemi di credenza e di vita che li rendono culturalmente significativi. De-valorizzare migliaia di nuraghi – vale a dire la concretizzazione della semiotizzazione dello spazio, della dimensione dell'abitare – facendoli passare per grotte non può non colpire tutta la cultura che a quell'oggetto, con i suoi valori funzionali, simbolici e mitici, si lega, che quell'oggetto stesso costituisce e costruisce. Lo stesso dicasi quan-

do per il tramite di altre pietre si nega l'esistenza di un altro sistema di credenza: la cultura che si nega è qui in gioco nel suo comporsi più astratto e tuttavia è sempre essa ad essere in gioco.

Vi è comunque un elemento che più facilmente di altri è stato utilizzato come luogo di lotta di definizioni ed esistenze culturali e che è esso stesso all'origine del termine *barbaro*, vale a dire la lingua, vista come tratto costituente una determinata comunità, come luogo del suo ordine e dunque di una diversa (in-)comprensibilità. La balbuzie del diverso, la non-correttezza della sua lingua – o meglio, di quelli che ormai sono solo suoni disarticolati – è il correlato più ovvio della contemporanea (e dannosa) identificazione fra lingua-ordine-cultura da un lato e alterità-caos-disvalore dall'altro.

Ora della lingua nuragica si sa poco¹⁶ e tuttavia non è improbabile che la sua presenza abbia influito nella definizione di parte latina dei nuragici come "barbaricini": del resto la latinizzazione linguistica che in Sardegna come altrove si è avuta sulla scorta della diffusione dell'impero romano e della religione cristiana può aver reso non-pertinente o non-percepibile tale fattore all'interno delle definizioni identitarie avutesi fino all'epoca medioevale.

Non è un caso però che con il formarsi dei "volgari" nazionali, con il prodursi (discorsivo) di un rapporto fra la loro definizione e quella di una determinata unità/entità culturale tendenzialmente politica, il tratto linguistico ridiventi centrale (quantomeno per il tipo di dinamica che ci interessa) e lo faccia, come abbiamo già visto, per il tramite di una personalità così importante come Dante.

Con lui l'"animalità" dell'*alterità* di cui parlava Gregorio Magno attraverso il riferimento alle credenze religiose si trasferisce al parlare dei sardi, alle sue fattezze scimmiesche.

Inutile dire che dal punto di vista sardo, sia per ciò che attiene il versante politico, come già visto, sia per quello più strettamente linguistico, lo vedremo nello *Studio n.3*, le qualità insite nei processi storici allora emergenti e nel volgare sardo ad essi correlato fossero tutt'altro che animalesche.

Notiamo infine che è sempre Dante ad utilizzare il termine "Sardigna" per nominare la Sardegna e che proprio a Firenze questo termine si riferiva ad un luogo della città adibito a scarica delle carogne degli animali¹⁷. Eccoci allora, probabilmente, al crocevia storico di un processo iniziato molto prima e depositato oggi in qualsiasi vocabolario della lingua italiana, "deposito" che fa da simbolico riassunto a quanto detto:

Sardigna [da *Sardigna*, variante ant. di *Sardegna*: dal lat. *Sardinia* (m), da *Sardus* 'Sardo', forse con allusione all'aria malsana della Sardegna] Anticamente, luogo fuori porta ove si ammucchiano le carogne e i rifiuti della macellazione /

(*dial.*) Reparto del macello adibito alla distruzione delle carni infette e avariate [Zingarelli 1996].

Verso la semiotizzazione del corpo

Venuta meno l'indipendenza, o la possibilità di renderla piena e completa, a causa della sconfitta nei confronti dei catalano-aragonesi, nel XV secolo la Sardegna entra nell'orbita di influenza spagnola fino al momento in cui verrà acquistata dalla casa Sabauda: ci si avvicina a questo punto ad un momento in cui più frequenti si faranno la presenza di funzionari, forze dell'ordine e viaggiatori non sardi all'interno della Sardegna. Il processo che arriverà a pieno sviluppo nell'800 porterà a nuovi giochi di conflitto e definizione dell'identità. Quella che lo scrittore Sergio Atzeni [1999], in un testo-collazione delle stereotipie dei viaggiatori stranieri in Sardegna, con lucida ironia ha definito un "raccontar fole" viene ora a configurarsi come una vera e propria "scrittura dell'altro" [de Certeau 1975]. Siano questi tedeschi, russi, inglesi o italiani saltano subito all'occhio una serie di differenza corporali quali la statura e il colore della carnagione. Una differenza che viene esperita quotidianamente nel confronto con *sa Zùstissia*, formata da militari provenienti dal nord Italia.

Iniziano dunque a crearsi delle condizioni discorsive e pratiche di enfaticizzazione e pertinentizzazione del tratto corporeo come significativo, ovvero dotato di valore. Un processo che come vedremo verrà favorito anche dalle più ampie dinamiche in cui il corpo e il rapporto con l'alterità verrà a trovarsi.

Citiamo due prodromi di questa evoluzione che in entrambi i casi tendono alla presenza del corpo oltre il suo limite, dandole un valore (o inserendola in un quadro rappresentativo) che la trascende, fino ad ancorarla a fatti e significati storici.

Il primo è la magistrale pertinentizzazione della "barba" che compare sul pregone del 9 maggio 1738¹⁸, a firma del viceré, il marchese Di Rivarolo. Un documento ufficiale che Alziator riporta e commenta in questo modo:

Nella disposizione viceregia, che vietava l'uso sardo di non radersi la barba, – uso che era andato fortemente diffondendosi – è testualmente affermato che esso "*anticamente fu costume abbominevole di alcuni dipartimenti, che per le barbarie di tal costume si guadagnarono la denominazione di Barbagie, ed i suoi abitanti di barbaricini*" [Alziator 1972, 19, cor. dell'autore].

Ecco dunque il contemporaneo tentativo di motivare e (de)valorizzare (o meglio, sancire negativamente) una pratica culturale che si lega al corpo e il tentativo di proiettare il tutto all'indietro nel tempo: non solo dare una profondità storica alla pratica e alla reazione ad essa, ma soprattutto

far fare “sistema” a pratiche e rappresentazioni, a corpi e significati, alla funzione storica e civilizzatrice del dominio, alla sua necessità.

Altrettanto chiaro e significativo è il secondo esempio. Infatti nella seguente citazione di De Maistre (“che pure era uomo di vedute larghe e indulgenti” scrive Brigaglia, che prosegue poi dicendo: “e il suo giudizio merita d’essere riferito come esemplare dell’atteggiamento dei piemontesi che in quel drammatico periodo¹⁹ furono costretti a vivere in Sardegna”) è evidente la coscienza della continuità di alcuni processi e di alcune pratiche storiche:

Il sardo è più selvaggio del selvaggio, perché il selvaggio non conosce la luce, e il sardo la odia. È sprovvisto del più bell’attributo dell’uomo, la perfettibilità...Dubito che se ne possa fare qualcosa; non li si può trattare che come facevano i Romani [in Brigaglia 1974, 76]²⁰.

Sguardi

Ciò che matura con decisione sul finire del 1800 è uno sguardo sull’alterità filtrato dalle conoscenze maturate dall’antropologia positivista con la sua attenzione particolare per il soma, uno sguardo che punta a riscrivere l’alterità innervandosi direttamente sui corpi, segnandoli irrimediabilmente, anzi facendoli divenire fonti di significazione e di incarnazione del valore “umano” da essi semplicemente e assolutamente esposto.

Non è un caso che alla distinzione corporea si associ risolutamente quella fra “civiltà primitive” e “popoli civili moderni”: se la spasmodica ricerca di primitività mira a soddisfare la voglia di esotismo dell’immaginario collettivo (italiano ed europeo) nondimeno si interseca con la necessità di trovare giustificazione morale all’“energico” intervento statuale in zone riottose ad “integrarsi”.

Così lo storico Del Piano riporta il pensiero di Niceforo, studioso che riprendeva le tesi di Sighele e Lombroso, a proposito delle zone interne della Sardegna, quelle zone che nel suo lavoro del 1897, *La delinquenza in Sardegna*, finivano per rappresentare l’“optimum” della “sardità”:

Era questa la “zona delinquente” della Sardegna, atrofizzata sul cammino della civiltà oltre che dall’isolamento della regione anche dalla mancanza di contatti con le zone finitime, dominata ancora dalle idee morali delle società primitive e delle razze inferiori. Privi di quella “plasticità che fa mutare ed evolvere la coscienza sociale”, gli abitanti della “zona delinquente” non erano mai riusciti ad andare d’accordo con i popoli coi quali erano venuti in contatto nel corso dei secoli, dai Cartaginesi ai Romani ai Bizantini, dai Catalani e dagli Spa-

gnoli ai Piemontesi ed agli Italiani²¹: erano così rimasti allo “stato sociale dei popoli pastori, agitati da istinto belligero e aggressivo, stato sociale che la rimanente società ha già da lunga pezza oltrepassato” [...] [Del Piano 1974, 272].

E del resto lo stesso Niceforo, in apertura e in chiusura del capitolo su “La razza e il temperamento etnico” come *fattore individuale*²² di disposizione al crimine, ribadiva che esso “non ha [...] esclusiva influenza sulla determinazione dei reati della *Zona delinquente*²³, ma estende la sua azione anche fuori di essa, in tutte le rimanenti parti dell’isola [...]” [Niceforo 1897, 89]. Dunque per lui il *temperamento* “dei sardi in generale e dei pastori nella *Zona delinquente* in special modo, [coincide] con molte caratteristiche del delinquente, dell’omicida e del selvaggio” [ibid., 102].

Tali argomentazioni, che conducono a sancire l’“inferiorità morale” [Niceforo 1897, 70 e 48] dei sardi della *Zona delinquente* vanno a saldarsi con le considerazioni finali a cui Niceforo arrivava dal punto di vista razziale-antropologico; considerazioni che sono per la nostra ricostruzione alquanto importanti. Come scrive Marroccu, egli arrivava infatti alla conclusione²⁴ che

quella più diffusa in Sardegna fosse una *razza pigmea*, microcefala ed elettocefala, dalla carnagione bruna e gli occhi scuri e che questa razza fosse di origine africana. Pur nei modi apparentemente obbiettivi e distaccati della comunicazione scientifica (una comunicazione che gli valse l’ammissione alla Società Romana d’Antropologia), Niceforo poneva in risalto le differenze somatiche tra le forme della razza sarda e quelle, “*belle e elevate*”, della stirpe mediterranea [in Brigaglia e Marroccu 1995, 78, cor. nos.].

Ecco come “attraverso lui [Niceforo] la Sardegna diventava oggetto dell’interesse di uno dei settori di punta della cultura italiana” e segnava un punto di grande importanza “nella vicenda interna all’intellettualità isolana di fine secolo” [in ibid., 80].

Ciò a cui assistiamo è del resto, con molta probabilità, la formalizzazione/legittimazione scientifica di un dato del senso comune formatosi in precedenza sotto l’azione dei viaggiatori/visitatori (nonché militari “residenti”) della Sardegna ottocentesca.

Conseguenze “pratiche”

Ciò a cui portano queste discussioni sulla “razza ed il temperamento etnico [...] del popolo sardo in generale e di quello della “zona delinquente” in particolare” è quella che Del Piano chiama “la grande repressione” [Del

Piano 1974, 273 e 280], ma che è rimasta maggiormente nota con il nome di “Caccia grossa”, dal (già abbastanza significativo) titolo del libro dell’ufficiale-scrittore Giulio Bechi, uscito nel 1900, che raccontò quanto avvenne nel maggio del 1899 in Sardegna. Del resto, si vedrà subito appresso, a prodursi fu un più generale stato d’assedio nei confronti dell’isola, assedio che andò a toccare non solo l’ambito pastorale e quello della emergente classe operaia ma che coinvolse in profondità la società sarda²⁵.

Lo storico Manlio Brigaglia ha dato un quadro molto sintetico ed interessante – anche perché dato da lui, dalla sua voce non sospetta – della situazione dell’epoca. Si tenga conto che è lo stesso Brigaglia in apertura del suo saggio ad esplicitare una sua presa di posizione di fondo, secondo la quale l’atteggiamento “conflittuale/separatista” dei sardi è sempre stato un atteggiamento di reazione ai “dominatori” e mai una propria elaborazione politico-immaginativa. Del resto nel testo, a proposito di tale posizione politica, si parla di una “vocazione”, termine che lascia trasparire qualcosa di più della mera “reazione”:

[...] Nel 1895, l’economista Giuseppe Todde, [...] proponeva al Governo di concedere alla Sardegna venti anni di autogoverno non solo economico o amministrativo, pensava che, insomma, in quel fine di secolo, sarebbe stato meglio essere soli che così mal accompagnati [...]. Non ce lo lasciarono fare: nel 1897 vennero le prime leggi speciali, nel 1899 arrivarono le fanterie di Pelloux per la “caccia grossa” a sos zigantes del banditismo barbaricino.

(Le stesse leggi speciali – se ci si pensa – sono un ulteriore incentivo alla vocazione separatista: nella misura in cui mi considerate “speciale”, e come tale oggetto di leggi esse stesse speciali, io posso pensare che questa specialità segni una differenza profonda col resto del Paese. Così grossa da autorizzarmi a ipotizzare che la differenza possa arrivare a marcare il solco della separazione).

Nel 1907, l’anno stesso in cui per ispirazione di Cocco Ortu le leggi speciali vennero raccolte in un corpo unico, il giornale socialista “La Folla” di Cagliari poteva scrivere che la Sardegna era così “dimenticata, sfruttata, turlupinata dai governanti dell’Italia una” che l’unica risposta era ormai il ricorso all’“estremo rimedio”: “la separazione, l’emancipazione”²⁶. Se – come ha notato Girolamo Sotgiu – una parola come questa si faceva strada negli ambienti socialisti, nella cui tradizione (seppure giovane) mai c’era stata l’idea della separazione, vuol dire che le cose andavano veramente male: l’età giolittiana, in Sardegna, è stata il contrario esatto dell’età dell’oro favoleggiata da una parte della storiografia nazionale. A settembre 1904 ci sono i morti di

Buggerru, nel maggio 1906 i moti contro il carovita scuotono l’isola da Cagliari alla Gallura, lasciandosi dietro una scia di sangue. In quegli stessi anni Gramsci pensava che la soluzione fosse una sorta di ripetizione della rivolta cagliaritano del 1794: “A mare i continentali”. Di lì a poco, a Torino, avrebbe invitato Togliatti a fare i conti di quanto era costato alla Sardegna lo sfruttamento capitalistico avallato dallo Stato unitario già nei suoi primi cinquant’anni di vita [Brigaglia 1999, 27-8].

Riferendosi a quegli anni, in una lettera a Giulia Schucht del 1924, Gramsci scriveva infatti:

Che cosa mi ha salvato dal diventare completamente un cencio inamidato? L’istinto della ribellione, che da bambino era contro i ricchi, perché non potevo andare a studiare, io che avevo preso dieci in tutte le materie nelle scuole elementari, mentre andavano il figlio del macellaio, del farmacista, del negoziante in tessuti. Esso si allargò per tutti i ricchi che opprimevano i contadini della Sardegna ed io pensavo allora che bisognava lottare per l’indipendenza nazionale della regione: “Al mare i continentali”. Quante volte ho ripetuto queste parole [Gramsci 1994, 58].

Ora, discostandoci dalla ricognizione di Brigaglia con il suo taglio di tipo prevalentemente storico-economico, ci interessa riprendere il filo di quella costruzione dell’alterità fin qui seguita e del “valore” legato alla corporeità come viene emergendo, arrivando a trarre qualche conclusione, o almeno qualche indicazione precisa.

Corpi giganti diventano piccoli piccoli

Uno spunto, un aggancio, interessante è dato dal fatto che lo stesso Brigaglia utilizzi, ritornando al periodo della “razza delinquente” e della “grande repressione”, il termine “*sos zigantes*” per i banditi barbaricini. L’utilizzo odierno del termine ci riporta infatti alla connessione fra il tratto altezza/bassezza e la coppia valore/disvalore e ce lo consegna come un *dato* della tradizione depositato nella lingua, laddove il nostro dubbio, la nostra domanda, è se questo nasca e sia il prodotto proprio di quella temperie politico-culturale.

Abbiamo visto come Niceforo e l’antropologia diano valenza scientifica alla distinzione fra bassezza (“razza pigmea”)/inferiorità (primitività) e altezza (“stirpe mediterranea”)/superiorità (civiltà), laddove l’attribuzione del tratto di “bellezza” (euforizzante) alla seconda sovradetermina il disvalore dei primi, che non sono semplicemente bassi e inferiori (il che non escluderebbe l’essere esteticamente belli) ma sono anche “brutti” – una

valenza che probabilmente traspare da quelle che potevano essere le connotazioni sociali gravanti sulla "microcefalia", la carnagione e gli occhi scuri, in particolare se colti nella loro connessione con la "razza africana" (perlomeno con quella che si immaginava essere l' "africanità" corporea).

Perché questa definizione di "zigantes" (a prima vista così stridente)? da dove arriva? Quale significato e valore ha?

Si tenga conto che qualunque sia stata l'interpretazione del fenomeno banditesco, fosse questo identificato con un qualche atteggiamento romantico-individualista, anarchico, come segno di resistenza alla colonizzazione, o ancora come implicita continuazione delle azioni guerresche che fin dall'epoca nuragica vedevano i sardi dell'interno contrapposti all'invasore di turno, rimane abbastanza concorde la rilevazione dell'appoggio, del fascino e del rispetto che questa figura generalmente ispirava nelle popolazioni del luogo.

In tal senso "su zigante" è anche "su balente", cioè l'uomo di valore. In effetti quella a cui ci si trova davanti sembra una risposta dettata dal quadro di riferimento statuito dai "discorsi" razziali sopra citati²⁷. Del resto, così esposta, la denominazione sembra andare solamente in una direzione, ovvero dal valore – dalla valorosità riconosciuta pubblicamente – verso l'attribuzione dello statuto di "gigante". In realtà le cose non stanno semplicemente così, anche perché la prassi discorsiva si scontra da un lato con la statura dei corpi reali e dall'altro con l'ambiente storico, "popolato" dal gigantismo dei nuraghi, dalle tombe degli eroi (le "tombe dei giganti" appunto²⁸), di quelli che sono "Sos Mannos", che letteralmente significa "I Grandi" e che più ampiamente sta per gli "avi". Del resto è proprio questo confronto immediato e diretto con le tracce del passato a produrre un'interpretazione tutta particolare della storia sarda a livello popolare e di senso comune²⁹. Una visione della cui resa si incarica "Montanaru" che nel primo ventennio del XX secolo parlando *alla* Sardegna e *della* Sardegna così ne riassume qualche millennio:

[...]

Una die che perla ses cumparta
Subra sos mares ricca d'onzi incantu
E curreit de te su dulce vantu
De sa fama, che vela in mar'isparta.

Fin gigantes sos òmines [...]

E tue che una dea gloriosa
Subras sas abas risplendias giara.

Dae tando passein longos annos
E tue rutta in bassu tantu sese [...] [cor. nos.]

[da *A tie Sardigna!* in Antioco Casula "Montanaru" 1922, 157.
"A te, Sardegna!": ...Un giorno sei apparsa come una perla sui mari, ricca di ogni incanto, e correva il forte vento della tua fama come fosse una vela spiegata in mare aperto. Gli uomini erano giganti...E tu, come una dea gloriosa sulle acque, risplendevi chiara. Da allora passarono anni lunghi e tu, giglio di principi e di re, sei caduta come Cristo sotto gli affanni...].

Il tema della "caduta" è evidente: ciò che non viene menzionato e che tuttavia implicitamente traspare e che diviene intelligibile dal percorso seguito è che questa caduta non è semplicemente quella della Sardegna che vede venir meno la sua prosperità, ma è una caduta/perdita/assenza di valore, che si è inscritta nei corpi, laddove – accettando in qualche modo la lettura esterna – la "statura" fisica e quella morale vengono a saldarsi.

E non c'è miglior prova di quei monumentali nuraghi, testimonianza di un periodo in cui "sos omnes" (gli uomini e le donne sarde), "fin gigantes", erano giganti, *tutti*³⁰.

[...]

E miramus passende abbellidos
Dae su sole sos tundos nuraghes
Ch'in sas tancas bramosas de paghes
Issos istan che bezzos dromidos.

Signos mannos de tempos passados
Cando inoghe fin tottus gigantes
Chi giughian sos crastos pesantes
Che boltigiu in sos brazzos ferrados.

Bellos tempos, Sardigna, fin tando,
Cando tue fis bella Signora;
Prite, prite non torran'ancora
Cussos tempos? Canzone domando.

Si, chi torran; rispondese tue
[...]

[*A tie canzone*, in *ibid.*, "A te, canzone":...E, passando, osserviamo i nuraghi circolari abbelliti dal sole che stanno nelle tanche bramose di pace, come vecchi addormentati. Grandi segni di un tempo passato *quando qui erano tutti giganti*, e portavano pietre pesanti che, sulle loro braccia di ferro, parevano essere taglieri leggeri di sughero. Bei tempi, o Sardegna, erano quelli, quando tu eri una bella signora. Perché, perché

non ritornano un'altra volta quei tempi? Canzone, lo chiedo a te. "Sì, ritornano", mi rispondi...]

Il disvalore sembrerebbe divenire consustanziale al corpo – a ciò che non si può alienare da Sé perché noi non *abbiamo* un corpo, ma *siamo* il nostro corpo – e per quanto qualche "zigante" ogni tanto appaia, e qui rimane aperta l'ambivalenza che può far saltare il nesso fra corpo e disvalore (che dimostra la riottosità del primo a farsi "scrivere" una volta per tutte), non vi è dubbio che vi sia qualcosa di profondo, misterioso, e tuttavia quasi inalienabile, che ha colpito un intero popolo:

Dobbiamo scontare un peccato? Scontiamolo pure – diceva il nonno di Stefano Virde –; quale, mi domandi? Tutto quello che ti posso rispondere, figlio mio, è questo: che è colpa della stirpe, un peccato oscuro e nero, un astro di fuoco nero [Cambosu 1954, 20].

Così, nel 1954, in quel *Miele amaro* destinato ad essere definito una summa della cultura sarda, Cambosu dava forma letteraria al "mito della cattiva stella, al complesso dei "malfatati"" che secondo lui segnava la storia dei sardi: che la soluzione dell'enigma stia nel "fatalismo" qui poco ci importa, dato che ciò potrebbe essere la formalizzazione letteraria del sentimento di delusione e mortificazione per ciò che *non* successe dopo le due guerre. Rimane invece questa idea di qualcosa di atavico, certamente qualcosa di "oscuro", nondimeno qualcosa di incontrollabile e, forse per tutto ciò, repellente che appartiene ai sardi: qualcosa che, guarda caso, ha a che fare con la *stirpe*, ovvero con ciò che – in quel determinato momento storico-culturale – salda in profondità il nesso fra corpo e cultura.

Ma se questo nesso risalta qui nella sua "chiusura", per di più disforica, ad un'analisi più approfondita esso si dimostra preso in una dinamica molto più complessa e più ambivalente. Non è un caso infatti che subito dopo la prima guerra mondiale e dunque a ridosso della mischia dei corpi, allo scorrere del sangue e del non senso, ai fiotti di lutto e di dolore, nella poesia di Montanaru sopra citata, prima ancora di invocare il ritorno dei "giganti" si dica:

[...]

Onzi misera sorre, onzi frade
Culzat fattu a sa santa vittoria.

Sa vittoria de te *razza* Sarda
Dae antigos dolores frittida,
E chi come de rabbia un'isfida
Bettas'alta, sonora, gagliarda
[...]

[Casula 1922, 125, cor.nos.; "A te canzone":...ogni misera sorella, ogni fratello corra dietro alla santa vittoria: la tua vittoria, *razza* sarda, piegata da antichi dolori, e che ora lanci un'alta sfida rabbiosa, sonora, vigorosa...]

Visto da qui il discorso sardo parrebbe aver fatto suo il termine utilizzato contro i sardi piegandone il senso "discriminate" in senso "distintivo". Ma è evidente che la cosa è alquanto problematica e richiede di essere spiegata, se non giustificata, tramite la più ampia sfera discorsiva in cui tale uso emerge: e infatti tale passo testimonia di una situazione in cui l'elaborazione culturale di sé è ancora presa nel rapporto sangue-senso che la guerra ha riaperto e che discuteremo meglio fra poco.

Dal sentimento privato alla sanzione pubblica

Per relativizzare e al contempo raffinare quella dinamica che abbiamo visto girare attorno all'elaborazione di Niceforo, per coglierne meglio la portata, vorremmo far ricorso a due considerazioni, di taglia e provenienza decisamente diversa.

La prima ci riporta a delle considerazioni private fatte da Grazia Deledda in alcune lettere inviate nel 1893 (dunque *prima* dell'elaborazione di Niceforo³¹) allo studioso di folklore Angelo De Gubernatis. Così si esprime la scrittrice: "Ma consideri che io sono una piccola selvaggia, che ha tutte le franchezze e le ingenuità dei popoli incivili", e ancora, "[...] ho fatto un sogno curioso. Mi pareva di essere a Roma, con una bella signorina mia conoscente. Ma in pari tempo essa era Sua figlia. Suonava sul piano questa musica [si tratta di uno spartito di musica popolare sarda] e mi derideva dicendomi: "Si vede proprio da questa armonia che i sardi siete selvaggi"" [citato in Brigaglia e Marroccu 1995, 84].

In questi passi e nei "sospirosi "A Roma!, a Roma!" che punteggiano le lettere della Deledda" [ibid.] emerge tutta la portata di una dinamica di de-valorizzazione nei confronti di Sé che investe se stessi e la propria cultura (non a caso manifestata tramite i suoni della musica popolare), un irrimediabile doversi-vergognare dall'effetto globalmente e assolutamente disforizzante.

È in considerazione di queste precondizioni che si può considerare l'affermazione di Cubeddu ed il ruolo che in questo salto qualitativo svolge l'opera niceforiana (ed in seguito anche la scuola): "Ai suoi abitanti [della Sardegna], alla fine del secolo scorso, vennero attribuiti aspetti razziali la cui negatività influi non poco nelle successive difficoltà a gestire positivamente un'identificazione etnica" [Cubeddu 1999a, 14].

Da sogno e considerazione privata la vergogna di sé, il proprio disvalore, si fa elemento pubblico sancito ufficialmente: che questo divenga addirittura coscienza condivisa, accettata, più o meno felicemente, dai sardi

stessi è forse dovuto anche a quanto Emilio Lussu, figura “fondatrice” della Sardegna attuale, e la classe dirigente sardista dell’epoca, non fece. Certo è che questo disvalore fattosi corpo diviene, proprio nel momento della guerra, un elemento portante dell’identità e del sentimento di Sé dei sardi.

Guerra dei corpi, guerra delle rappresentazioni

Ciò che si evidenzia è un coagularsi di fattori che, prima ancora di una qualsiasi spiegazione concettuale, prima ancora di qualsiasi interpretazione della storia, pongono i sardi di fronte a se stessi in quanto di poco o nessun valore: l’*assunzione* di una immagine di sé prodotta e sancita ufficialmente (che sfocia nella volontà di non auto-identificarsi, per ritradurre Cubeddu all’interno del nostro discorso) è innanzitutto *adesione* al sentimento disforico provato nei confronti di se stessi (un com-provare, un verificare tramite il sentire e un provare nei confronti di se stessi ciò che gli altri dicono di provare – in questo caso repulsione – provarlo/sentirlo insieme allo stesso modo, dunque fare corpo, essere uguali – con la lieve differenza che per alcuni ciò significa negarsi ogni valore...) maturato in un lungo periodo ed in modo complesso³². La valutazione *morale* diviene in questo caso propriamente e primariamente “u-morale”, (si fonda su) una *timia* appunto³³.

In questa presa di distanza da sé il corpo è al centro: luogo di un avvenuto distanziamento (repulsione) – continuamente da reiterare, di cui dar continuamente prova, proprio per la non alienabilità del corpo stesso – e al contempo di una sempre possibile attrazione a sé – proprio per quella radicale estraneità che il corpo è e rimane, in quanto luogo di un *sentire altro* sempre esperibile, luogo di una esistenza che va facendosi e che non può accettare (ma sarebbe meglio dire “non può” e basta) di essere significata una volta per tutte, di essere *già* vissuta, vissuta in modo dato (in un “dato modo”).

Di questa ambivalenza fondamentale³⁴, di questa ambivalenza che dal corpo va al discorso storico, politico e culturale, alle pratiche nel quale questo si realizza e che da queste ritorna verso i corpi, ci dà conto G. Fois, nel momento in cui analizza l’interpretazione che Bellieni diede nel 1924 della formazione della Brigata Sassari, laddove i termini utilizzati dagli Alti Comandi dell’esercito italiano nel momento della formazione della Brigata riallacciano i fili fin qui tesi:

L’operazione politica avviata dal Comando Supremo con la disposizione del dicembre 1915 che impone ai militari “di stirpe sarda” di raggiungere immediatamente la “Sassari”, appare a Bellieni un momento non secondario di quell’impostazione esasperatamente nazionalistica e vagamente razzistica

della guerra che rappresenta una componente fondamentale della visione cadornista del conflitto. Ma – e qui Bellieni coglie acutamente l’ambivalenza politica dell’avvenimento – il richiamo alla “piccola nazione sarda”, lungi dall’esaurirsi nella dimensione razzista, approda nei fatti ad una matura consapevolezza dell’identità storica e culturale dei sardi. A questo punto l’operazione sfugge di mano agli Alti Comandi e si profilano i lineamenti di una esperienza di massa del tutto nuova [...] [Fois 1983, 70].

Evitando di fare qui i distinguo e le specificazioni che tale passo implica e che abbiamo invece fatto altrove³⁵ notiamo subito che ci troviamo nel bel mezzo di quegli avvenimenti esplosivi che caratterizzarono la Prima Guerra Mondiale, perlomeno così come ce li ha raccontati Emilio Lussu nel suo importante saggio *La Brigata Sassari e il Partito Sardo d’Azione*, e che andranno a convergere verso la “vista del Re”, della percezione del suo corpo, di cui lo stesso Lussu ci dà conto in questo modo:

La prima volta che il re aveva visitato la Brigata, era stata una delusione. È risaputo, noi sardi siamo di piccola statura, ma il re era ancora più piccolo. Un re così piccolo! Questo avvenimento aveva esercitato sui sardi della Brigata un’influenza deleteria. Perdendo il prestigio fisico, il re cominciava a perdere anche quello politico, della sovranità, e finì col perderlo del tutto. Ed avvenne l’incredibile: che quando il re visitò la Brigata altre due volte, a riposo, i battaglioni accolsero l’“attenti al re!” suonato dalla cornetta del campo con mormorii e grida ostili non sufficientemente repressi. Fatto inaudito per i sardi. Non pertanto vero [sic!]. Re d’Aragona, di Spagna, di Sardegna e d’Italia, saltavano in aria tutti insieme e tutti in una volta. È difficile comprendere queste cose, nel loro formarsi e nel loro esplodere, per chi non abbia vissuto la vita della Brigata [Lussu 1951b, 1079].

Ma questo potrebbe essere nient’altro che il momento in cui si apre un *altro spazio* all’interno dell’insensato della guerra, in mezzo all’eccesso di dolore che là si era prodotto.

Il dolore [...] non si dà come senso. Siamo nel dolore, perché siamo *organizzati per il senso*, e la sua perdita ci incide, ci ferisce. Il dolore, però, non dà senso alla perdita, così come non dà senso al senso perduto. Ne è soltanto la lama, la bruciatura, la pena.

Qui, nel punto del dolore, c’è soltanto un “soggetto” aperto,

tagliato, *anatomizzato*, decostruito, smembrato, deconcentrato. L'alba di uno spazio, il chiarore, il rischio e l'occasione dell'*arealità*, come *ciò* a cui siamo esposti e che ci espone in quanto *noi* – in quanto *noi-mondo* [Nancy 1992, 68 tr.it.].

Nel dolore si apre l'occasione di costruire un luogo per un *noi-mondo* che lì e allora si riconosce nel suo stato nascente, si riconosce (forse) nel suo dolore (così come nella comune nostalgia³⁶ di un luogo comune³⁷ da "abitare" e in cui esistere fuori dal dolore – quantomeno *da quel dolore*).

La presenza, il presentarsi, del corpo del Re, di quel corpo che dovrebbe (ri-)significare il tendere a sé, al fondamento comune, di quei corpi ormai alla deriva (nel dolore e nel non senso), l'esposizione di quel corpo che all'interno del caos della guerra dovrebbe ridare senso, dovrebbe tracciare una direzione, orientare i corpi al sacrificio, diviene invece momento di catastrofe, tendere altrove, aprirsi di nuovi spazi, nuovi luoghi, nuove arealità per dirla con Nancy.

[...]
 sos cumbattentes l'han dadu s'idea
 de l'addottare politicamente
 su mottu'e: – forza paris, de trincea;

pro vagher sa Sardigna indipendente
 e no esser prus petta de cannone
 de sos guvernos de su Continente³⁸
 [...]

Così ha scritto in *Sa commemorazione de Lussu* (1980) il poeta orgolese Peppinu Marotto. Una considerazione che risalta proprio per l'ambiguità in cui la fanno ricadere i restanti versi della poesia³⁹ che, proprio come la "realtà" della politica e della memoria culturale in Sardegna, fanno poco dopo scomparire dal campo del senso e della presenza sociale le aspettative emerse da quella esperienza.

Tuttavia ciò che rimane è questo aprirsi di un nuovo spazio segnato nel suo nascere dall'esperienza di quei corpi, dall'uso di quella *carre* ridotta a *petta* (de cannone) per delle esigenze ed un sacrificio non propri: come riporta Brigaglia, "[...] il mulattiere che saliva l'erta verso la trincea cantava: "Pro difender sa patria italiana/ Distrutta s'est sa Sardinna intrea"" [in Brigaglia 1999, 28].

Non può essere "proprio" ciò che – oltre a caricare quel corpo di uno statuto di inferiorità – porta questa logica de-valorizzante – de-umanizzante – a quell'estremo in cui il corpo dei singoli diviene privo di qualsiasi "proprietà" – quella di essere dei corpi-*carre* vivi, senzienti, esistenti –

per farli, in quanto *petta*-carne morta, ap-propriabili e ap-propriati all'uso e all'unica "presa" che da quel corpo-simbolo esterno e tuttavia inglobante se ne è fatta. Non c'è un sacrificio in comune, c'è il sacrificio di qualcuno per qualcos'altro: un sacrificio voluto, provocato, da quest'altro, l'unico a trarne vantaggio.

Del resto a proposito della "venuta del mondo dei corpi" Jean-Luc Nancy ha scritto che "Dalla Prima Guerra *mondiale* (dall'invenzione di un nuovo spazio giuridico per l'economia politica inter-nazionale e di un nuovo spazio di combattimento per un numero inedito di vittime), questi corpi accalcati sono soprattutto dei corpi sacrificati" [Nancy 1992, 66 tr.it.], laddove "Sacrificio" "dice (in linea di massima) che un corpo è giunto al limite in cui diventa corpo comune, spirito di una comunione di cui è l'effettivo simbolo materiale (*hoc est enim...*), assoluto rapporto a sé del senso nel sangue, del sangue nel senso" [ibid.]⁴⁰.

Paradossi passati e presenti

La vicinanza distanzia⁴¹ – la presenza dell'altro nel tentativo di appropriarsi di noi lo rivela come tale, ci rivela a noi stessi come "noi": popolo che ha costruito l'immagine di sé come popolo sempre dominato e contemporaneamente considerato sempre chiuso nel suo isolamento, un binomio che comunque lo si rigiri mostra come il dominio produca isolamento e come l'isolamento serva al dominio, gli lasci la possibilità di esercitare l'appropriazione. Se non c'è l'altro non c'è noi, finché non facciamo esperienza dell'altro possiamo credere di essere solo una parte – peraltro di poco valore – di un noi più grande, che ci ingloba e, "giustamente", ci definisce (in quanto "suo"). Possiamo immaginare e costruire (da noi stessi) una comunanza che occulta la sudditanza, l'assoggettamento, e che anzi li ripropone proprio nel momento in cui si partecipa a questa costruzione, a questo luogo, "comune": un oggetto fatto/sostanziato di quel sacrificio del Sé-noi "potenziale" (che noi-siamo o che potremmo-essere, ma che non si sa auto-riconoscere e auto-determinare), sacrificato a favore di qualcos'altro, un altro noi, che rende sensato e *comune altrimenti* il sacrificio compiuto e il dolore vissuti, un noi che si basa sul sacrificio del *noi-in-quanto-altri* (*nosateros* in sardo). Allora come ora.

I corpi e l'emergere del limite

Dunque, tirando le fila, *fra* il corpo del Re e il corpo dei soldati vi è ormai soltanto un rapporto di *esteriorità* – il Re, con l'esposizione del suo corpo, chiede obbedienza e sacrificio per lui e per ciò che rappresenta. Il fondamento non riposa più sotto o intorno a noi, è fuori, è davanti al *noi-mondo* che va emergendo in quella esperienza, è scoperto nella sua inutilità, anche perché se un *noi esiste comunque* evidentemente non ha bisogno di

reggersi su di esso: evidentemente ha un fondamento *diverso*, lo presuppone, lo *deve* presupporre. Il Re chiede che il sangue scorra verso di lui, su di lui, per lui: ma con ciò tradisce il fatto che ormai quei corpi sacrificati sono oltre quel “corpo comune” che egli rappresenta, oltre il limite che li farebbe semplicemente esporre alla comunanza del sangue versato in comune, versato nella e tramite la sovranità che dà senso al sangue (e forse dà sangue, e carne, al senso).

Del resto è nell'esperienza della guerra così come nelle sue pratiche e nei suoi discorsi che quei corpi e quel sangue sono stati “macchiati” di una alterità in-sanabile.

La stessa comunanza di disvalore che riposerebbe nella “comune” statura fisica a questo punto non solo potrebbe essere letta come un valore ma quantomeno come un dis-valore “diverso”.

La stirpe-nazione sarda è stata convocata e messa-in-guerra⁴², in quella guerra, con tutta la sua diversità “orgogliosa” e tutta la sua manifesta inferiorità “corporale-sanguigna”? ce n'è abbastanza, eccesso di dolore e di non-senso a parte, per non riuscire più a *fingere* uno spazio comune: per riprendere Nancy, ormai il rapporto è inter-nazionale, vi è uno spazio *inter-nazionale* fra quel corpo-sovranità “troppo piccolo”, troppo devalorizzato (moralmente basso), troppo scoperto nella sua logica, per farsi oggetto contenitore/simbolo materiale di un comune sacrificio, e quei corpi realmente sacrificati, sacrificati in quanto essenti e riconoscibili dall'esterno come “voi” e dal proprio interno come “altri”, altri dagli altri.

Del resto il corpo sacrificato, esposto nel suo limite, attualizza questa soglia, la sua esistenza: il limite mette in comunicazione con l'esterno ma contemporaneamente separa da esso, la sua presenza è il correlato della “necessità dell'altro” [Lotman 1994] rispetto al quale ci si definisce (lasciando che nella riflessività, nel piegarsi su di sé del sistema questo si costituisca in quanto tale e ponga, tramite la sua “limitatezza” e la sua “separatezza”, la possibilità di confronto con il mondo e le culture esterne al sistema) e rispetto al quale si stabilisce una tensione e una qualche forma di contatto con l'altro (a volte, purtroppo, anche nella forma del rifiuto o dell'assenza di esso).

L'attualizzarsi del “limite”, il suo apparire nel concreto sacrificio dei corpi, riapre il gioco di definizione di Sé e del rapporto con l'altro: ma se è evidente che nel groviglio della crisi alcune tendenze possano apparire più legittime o probabili è tuttavia importante considerare che buona parte del loro “destino”, della loro “realizzabilità”, si gioca proprio nell'interpretazione che della crisi (dall'interno, contemporaneamente, o successivamente ad essa) vengono date.

Il problema è decisivo ma per ora fermiamoci qui.

Ne riparleremo nello *Studio n.5*.

NOTE

- 1 Vedi in Taylor e Habermas 1998
- 2 A cui andrebbe accompagnata l'analisi dell'importante e pervasiva pratica della rinominazione dei luoghi, della loro rimotivazione (o quantomeno della loro de-motivazione), tramite la toponomastica, qui intesa ovviamente nel suo senso più ampio.
- 3 In realtà portatrice di questa violenza più che il corpo sarebbe la *carne*, “l'opaca realtà carnale”, che la scrittura trasformerebbe in *corpo*, vale a dire, se possiamo provare a tradurre il pensiero di de Certeau, carne “organizzata”, resa “sociale” [si veda 1980, 210 e sgg.].
- 4 Una possibile articolazione di queste due dimensioni nel pensiero di de Certeau ci viene fornito dallo stesso autore nel suo *L'invenzione del quotidiano*: “Qualsiasi potere, compreso quello del diritto, si traccia innanzitutto sulla schiena dei suoi sudditi. Il sapere fa altrettanto. Così la scienza etnologica occidentale si scrive sullo spazio fornito dal corpo dell'altro. Si potrebbe dunque presupporre che le pergamene e le carte siano messe al posto della nostra pelle e che, sostituite a essa *nei periodi felici*, formino sulla superficie una coltre protettiva. I libri sono soltanto le metafore del corpo. Ma *nei tempi di crisi*, la carta non basta più alla legge che torna a scrivere sulla carne” [1980, 205 tr.it., cor. nos.].
- 5 Più precisamente si veda Alziator 1972.
- 6 Ovviamente tale tipo di riferimento al vestiario non scompare nel tempo ma viene ridimensionato per lasciare posto ad altri fattori. Nel suo libro sulla delinquenza in Sardegna, che vedremo più avanti, Alfredo Niceforo non disdegna di chiamare in causa *anche* il vestiario: “Quegli uomini si sono così atrofizzati nelle usanze dei tempi passati, che tenacemente indossano il costume del loro paese e vestono lunghe pelli di capra” [Niceforo 1897, 54]. Ma già prima aveva detto: “[...] hanno costumi ed abitudini delle primitive popolazioni selvagge. L'antico costume perdura non solo nelle fogge del vestire, ma nelle opinioni e nei sentimenti” [ibid., 50, la citazione è di A. Bosco, *Sulla statistica dell'omicidio in Italia* (1890-4 circa)]. Come si vede il “costume”, l'*habitus*, si tende fra il concreto vestire e le più astratte forme delle abitudini, delle opinioni e dei sentimenti.
- 7 “Il passo di Strabone [...] è quello notissimo del libro quinto, nel quale si parla di montanari Tarati, Sosinati, Balari, e Aconiti, abitatori di spelonche e poco amanti dell'agricoltura” [Alziator 1972, 18].
- 8 Così si esprime Meloni (1975, 114) riportando il discorso di Cicerone in difesa del nobile Scauro accusato di concussione. Non diversamente in Carta Raspi 1971, 107.
- 9 Molti secoli dopo Tassoni nella *Secchia rapita*, forse un po' più magnanimamente ribadirà: “L'Isola dei Sardi/ ricca di cacio e d'uomini bugiardi” [canto II, strofe 66, in Alziator 1954, 48].
- 10 La frase è attribuita da Carta Raspi a Cicerone. In Carta Raspi 1971, 233.
- 11 Un conflitto che troverà espressione artistica sia ne *Il giorno del giudizio* di Salvatore Satta (vi si parla di legge sarda VS legge occidentale) che in *Apologo del giudice bandito* di Sergio Atzeni e che era stato precedentemente formalizzato all'interno dei codici della grammatica giuridica da Antonio Pigliaru, *La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*.
- 12 La frase in italiano è riportata in Casula 1994a, 147. Così Carta Raspi riporta l'originale latino: “... quae est enim praeter Sardiniam provincia, quae nullam habeat amicam populo romano ac liberam civitatem?” [in Carta Raspi 1971, 217].
- 13 Una terra pestilenziale generatrice di personaggi pestilenziali. Scrive Cicerone a proposito del poeta sardo Tigellio (poco simpatico anche a Licinio Calvo): “*non ferre hominem pestilentiorum patriam suam*” [in Alziator 1954, 13].
- 14 Virgilio: “*Immo ego Sardonius videar tibi amarior erbis*” [in Cambosu 1954, 17].
- 15 “Dum enim Barbaricini omnes, ut insensata animalia vivant, Deum verum nesciant, ligna autem et lapides adorem [...]”. Il passo è tratto dalla lettera del maggio 594 mandata da Gregorio Magno al capo dei Barbaricini, Ospitone, l'unico a essersi convertito al cristianesimo. È per ciò che Gregorio Magno dice “Mentre [...] tutti i Barbaricini vivono come animali insensati, non conoscono il vero Dio, adorano i legni e le pietre, tu...” [in Pinna 1989, 146 e 120].
- 16 Cfr. Sardella 1981.
- 17 Si cfr. il *Dizionario Enciclopedico Italiano*, vol. X [1970].
- 18 Facciamo notare che Alziator riporta la data “9 maggio 1783”: è evidentemente un refuso visto che il Rivarolo non fu Viceré in quel periodo. La stessa notizia con data corretta si trova peraltro in Carta Raspi 1971, 271.
- 19 È abbastanza difficile dire se Brigaglia consideri “drammatico” il periodo che va dal 1798 al 1814 per i sardi – che dovettero subire le ritorsioni e la repressione post-rivoluzionaria – o per i sabaudi messi in fuga e “costretti” a riparare in Sardegna a causa dell'occupazione napoleonica nel nord-italia.

- 20 Scriverà Niceforo: "Fin dall'epoca dei Romani, come fa notare il Sighele a proposito delle popolazioni del centro della Sardegna, in quelle lande malsane, in quelle profonde boscaglie e in quelle dirute montagne, vivevano indigeni indomiti e semi-barbari, dediti alla caccia, alla pastorizia e al ladrocinio, che non poterono mai essere soggiogati. I proconsoli Marco Pinario, Aurelio Oreste e Quinto Metello, non seppero far altro che decimarli, uccidendoli in parte, in parte deportandoli. Lo stratagemma raccontato da Tacito ed a cui ricorse, ma senza effetto, Marco Pomponio Menio, di farli inseguire e divorare da grossi mastini venuti d'Italia ed a ciò addestrati, prova l'esaurimento di ogni altro mezzo. Ed anche inutilmente Tiberio spediva a raffrenare i ladrocinii dei banditi sardi, quattromila reclute, gente torbida ed arrischiata a cui poco premeva la morte" [Niceforo 1897, 59].
Viene in mente la dedica posta da Todorov all'inizio del suo *La conquista dell'America*: "Dedico questo libro alla memoria di una donna maya divorata dai cani [degli spagnoli, n.n.]" [1982, 1]...
- 21 La citazione corrispettiva si trova a pagina 58 del testo di Niceforo, là dove si parla di una popolazione "isolata", "ribelle ad ogni idea di mutamenti, una popolazione che aveva del selvaggio nelle vene" e che per ciò "non può o non vuole prender parte alla grande e meravigliosa costruzione della civiltà attuale" [Niceforo 1897].
- 22 "Le cause individuali che spingono ad agire consistono nella costituzione antropologica, fisiologica e psicologica dell'individuo; le cause d'ambiente consistono - oltre che nelle cause fisiche - in tutte quelle circostanze che avvolgono l'uomo nella sua vita familiare e sociale e lo determinano a battere una via anziché un'altra, a compiere questa tale azione a preferenza di quella tale altra" [Niceforo 1897, 40].
- 23 Del reso la "Zona delinquente" non si limitava, come si potrebbe pensare, al centro Sardegna, ma comprendeva anche una vasta zona che si estendeva fra Iglesias e Villacidro [si veda la mappa in Niceforo 1897, 30-31].
- 24 Quasi certamente Marroccu cita dal testo presentato nel 1895 alla Società Romana di Antropologia dal titolo *Le Varietà pigmee e microcefaliche della Sardegna*. Nel caso de *La delinquenza in Sardegna*, l'attenzione a tali caratteristiche somatiche non muta, così come è costante il riferimento alle origini africane dei sardi; vi è tuttavia una maggiore assimilazione fra sardi e stirpe mediterranea.
- 25 Non ci addentriamo qui sul ruolo e la risonanza del celebre *Caccia grossa*. Riportiamo soltanto questa lunga nota di Del Piano, che tira in ballo Gramsci, perché ci sembra molto indicativa della durezza della situazione e della puerilità, con annesso il classico e inutile orgoglio reattivo, di molti intellettuali sardi, su cui Gramsci giustamente ironizza: "Ricorda il Gramsci [in *Il Risorgimento*, Torino, 1955, 209] che questo libro [*Caccia Grossa*] valse all'Autore [Bechi] un paio di querele e tre mesi di arresti in fortezza, assegnatigli "non per avere operato come in terra di conquista, ma per essersi messo in una situazione per cui dei signori sardi l'avevano sfidato a duello; la sfida dei sardi fu poi fatta non perché il Bechi aveva fatto della Sardegna una jungla, ma perché aveva scritto che le donne sarde non sono belle". Altrove lo stesso Gramsci [*L'ordine nuovo*, Torino 1954, 86], a proposito della facoltà data agli ufficiali addetti alla repressione del banditismo di sospendere le garanzie costituzionali, scrive che il Bechi "dichiara lo stato d'assedio, cattura come ostaggi vecchi, donne, bambini, lattanti, e viene punito dalle autorità militari perché ha offeso la suscettibilità degli intellettuali sardi scrivendo cose perverse sul colore del cielo, sul paesaggio e sulla castità delle donne" [Del Piano, 1974, 286, le indicazioni bibliografiche riguardanti i passi di Gramsci sono quelle riportate dall'autore].
- 26 Così si esprimeva il giornale cagliaritano "La Folla" in un articolo del 29 Dicembre 1907: "[...] Se è vero che i Sardi sono queruli e seccanti, che il governo, poveretto, si sacrifica, e fa l'impossibile per accontentarci, e si procura grattacapi per noi... ebbene, facciamo lieto, togliamoli l'incomodo. La nostra aspirazione sarà così, patriottica!
E non state a dire che il cuore sardo è stretto all'Italia da indissolubili vincoli. Larvatela pure di patriottismo la crassa e supina obbedienza che ci avvinca a casa Savoia e che ci ha avvinto prima ai Turchi, ai Greci, agli Spagnoli. Larvatela pure con una tinta di idealismo la crassa ignoranza dei quattrocentomila miserabili, che prima di gemere e di pretendere, stanno esulando a migliaia in California e in Tunisia: ma sapiate che se domani la Francia, dovesse arruolare i Sardi in vece vostra, o italici, questi sardi fedeli e patriottici, marcerebbero contro di voi per abbattervi, senza chiedere il perché.
Vogliamo essere stranieri per l'Italia: vogliamo essere stranieri per diritto, come ne siamo stranieri per abiti, per linguaggio, per costume, per indole; come ne siamo stranieri di fatto, di fronte a tutti gli altri che Roma accomuna. I carabinieri e la miseria che vi vengono da oltremare li troveremo senza Cocco e senza Giolitti; vogliamo poter dire noi "gli italiani... gli italiani pensano, gli italiani credono..." così come oggi gli italiani dicono "i sardi gemono, i sardi vivono, i sardi crepano..." vogliamo poterlo dire con la stessa indifferenza e con la stessa noncuranza" [in Lepori 1991, 14].

- 27 Non è forse casuale in tale contesto il famoso detto sardo "s'homine si bidet a caddu": il valore dell'uomo, l'uomo di valore, l'uomo (e il valore) *tout court*, si vede a cavallo, dalla postura e dal portamento che questo sa mantenere. Un modo forse per rispondere alla devalorizzazione del proprio corpo rendendo non-pertinente in tratto altezza/bassezza, ma piuttosto valorizzando un altro ambito della realtà e della vita quotidiana in cui, a detta degli stessi stranieri si eccelleva, ma soprattutto ci si differenziava (ci tengo a notare che devo questo spunto a mio babbo).
Come dice Sergio Atzeni con patriottismo etno-nazionale fin troppo zelante (che risalta nella venatura polemica con cui tratta il sardo "per scelta" De André): "In una sua canzone il cantautore (italiano ma domiciliato in Sardegna) Fabrizio de André ha paragonato i sardi agli indiani d'America. Questi, come quelli, capaci di cavalcare senza sella. La similitudine non è nuovissima: come abbiamo già visto, Balzac, ci aveva apparentato agli Uroni... In realtà, secondo i viaggiatori che hanno descritto l'isola di duecento anni fa, fra uomo sardo e cavallo sardo c'era un buon rapporto di convivenza (e di simbiosi, persino) che era un tratto in qualche modo essenziale della "sardità" di quel tempo.
Non solo si galoppava senza sella, ma ci si misurava in gare equestri selvagge e pericolosissime, o in percorsi impossibili" [Atzeni 1999, 45]. E continuando: "I sardi conducevano il cavallo a un passo che non aveva l'equivalente in Europa: non era trotto, e i continentali lo assimilavano piuttosto all'ambio, dal quale tuttavia differiva. Tale particolarità suscitava non poca meraviglia, normale quando si consideri che anche gli stranieri vivevano in un mondo in cui il cavallo aveva un ruolo centrale [...] [ibid., 46].
- 28 Sarebbe interessante sapere quando si afferma tale uso linguistico.
- 29 Ma non solo. Seguendo Carta Raspi si potrebbe dire che questa percezione di un "divenire piccoli" si estende oltre la mera credenza popolare: "Il megalitismo che la popolazione nuragica espresse nei nuraghi, nelle fontane coperte e nelle tombe dei giganti, suscitò quasi naturalmente la credenza popolare, che uomini in grado di innalzare quelle opere ciclopiche dovevano essere fisicamente fuori dell'ordinario. Se non fu questa l'opinione degli studiosi, pure non ne rimasero del tutto immuni se poterono affermare l'esistenza in Sardegna di un progressivo "nanismo" della fauna in genere, ma anche dell'uomo, derivante dall'ambiente geografico. Pregiudizio senza fondamento scientifico, in quanto tutta la fauna mediterranea non ha mutato rimpicciolendosi, fin da quando la conosciamo fossile; mentre l'uomo giunge dall'Asia anteriore alle coste e alle isole del Mediterraneo, della stessa taglia di cui troviamo i resti nelle tombe [...] e, ciò che esclude ogni dubbio, così come è oggi in alcune regioni più appartate" [Carta Raspi 1971, 69].
Della credenza popolare suddetta ci preme notare non tanto il lato fisico della statura attribuita agli avi, quanto quello "possibilizzante", il fatto che fossero "in grado di fare" ciò che hanno fatto. Per quanto qui le due cose si diano insieme non è detto che l'essere alto implichi direttamente l'idea dell'essere in grado di fare: tant'è che nella cultura sarda, come ci ricordava prof. Bandinu in una discussione privata, anche l'essere alto, l'aver un corpo non proporzionato, è finito per divenire un tratto negativo. Certo, qui ciò che fa problema è la figura dell'eccesso, del non-equilibrio, ma anche l'idea del corpo (della massa corporea) non controllabile, non adatta alle forme del vivere quotidiano, a "fare" ciò che in quella cultura appare necessario. A dimostrazione appunto del fatto che il problema non sta né nell'altezza né nella bassezza quanto nel rapporto fra il corpo e le sue valorizzazioni sociali.
- 30 Un tipo di auto-desolazione con cui si compiace di giocare anche Emilio Lussu che nel suo saggio *L'avvenire della Sardegna* [1951], dice che di grandioso in Sardegna vi sono solo i nuraghi e il vento...
- 31 Del resto si stringono qui degli evidenti rimandi intertestuali che accreditano l'idea del formarsi di una più ampia dimensione discorsiva; è lo stesso Niceforo che cita più volte, e quasi esclusivamente, la Deledda (sempre definita "gentilissima e poetica scrittrice") e il suo testo *Tradizioni popolari in Nuoro di Sardegna*, Roma 1895, a conferma delle sue tesi. Come quando, per descrivere la "depravazione morale" e l'arretratezza primitiva e atavica della Sardegna rispetto all'"ambiente civile", riporta il seguente passo della scrittrice sarda: "La sensazione della solitudine e dell'abbandono finiva completandosi con la vista di tre o quattro bimbi sporchi, magri e laceri che giocavano silenziosamente fra le pietre, davanti alla casipola solitaria. Sembravano piccoli selvaggi innocui, dimenticati, come i padri loro, come i loro parenti, come i loro discendenti, come le abitazioni e i diritti loro, da una lontana ed egoista civiltà passata di là dalle montagne, che non li aveva veduti e non li vedrebbe mai più" [in Niceforo 1897, 49-50].
- 32 Abbiamo in parte accennato a queste problematiche in *Tradurre la tradizione* [Sedda 2003]. Ci permettiamo di rimandare al nostro lavoro dato che per motivi di spazio non riprenderemo qui il discorso.
- 33 Sulle tematiche del sentire e delle passioni in chiave semiotica si vedano: Greimas 1983 e 1987, Greimas e Fontanille 1991, Pezzini 1991 (a cura), Pezzini 1998, Geninasca 1997.
- 34 Su tale tematica si veda ad es. Galimberti 1983.

- 35 Si veda nuovamente Sedda 2003.
- 36 Dove la nostalgia è in questo caso rivolta al futuro, è “spediu”, “brama”[Puddu 2000], desiderio di ricreazione dell’avvenire. Sulla nostalgia al futuro si vedano Greimas 1991 e Abruzzese 1996.
- 37 Dice il soldato in trincea a riguardo degli ufficiali di cui deve subire gli ordini: “Mancari malu, a su nessi chi siet sardu. Issu nos podet cumprender” [in Fois 1983, 71. “Può anche essere cattivo, ma che almeno sia sardo. Lui ci può comprendere”, trad. nostra]. Il com-prendere è qui capacità di contenere, di creare uno spazio comune: una capacità attribuita a questo punto solo alla Sardegna e all’essere sardi.
- 38 In AA.VV. 1983, 262-263.
- 39 Continua infatti la poesia: “cando pustis sa liberazione/ dae sa dittatura e su vascismu/ unu governu ha tentu sa Regione; // Lussu, lu ha lassadu su sardismu/ pro dedicare tottu s’energia a s’Ideale e su socialismu,/ de su progressu e sa Democrazia” [ibid.].
- 40 Come dire, forse, che in quel momento la risposta alla domanda “che senso ha?” sta nel fatto stesso di avere messo quel sangue in comune. Che l’aver versato il sangue, l’averlo dato per qualcosa, l’essersi sacrificati per qualcosa segna il “senso” di quel sacrificio e dunque di quel sangue stesso.
- 41 Sebbene in riferimento ad altro si veda quanto sostenuto in Connor nel suo *Erno-nazionalismo* [1994]. In senso semiotico si veda lo studio di Lotman sul “rapporto fra culture” in Lotman 1985.
- 42 Così come in semiotica si “convoca” e si “mette-in-discorso”.

Studio n. 3

APPUNTI SUL NAZIONALISMO SARDO

Fra Settecento e inizi dell'Ottocento.

Premessa

Alcune considerazioni preliminari.

Prima e più importante considerazione. Utilizzeremo come categoria interpretativa l'idea di "nazionalismo linguistico" proposta da Benedict Anderson. È evidente che tale termine andrebbe considerato in rapporto all'interpretazione complessiva del nazionalismo sviluppato dallo stesso autore, nonché dall'uso che egli stesso fa del termine e delle altre categorie del nazionalismo¹ a cui quella menzionata si accompagna. Scegliendo di accostare il problema del nazionalismo in Sardegna da questa prospettiva non abbiamo dimenticato come una qualsiasi ripartizione di fenomeni quali quelli trattati sia sempre "troppo semplificatrice" rispetto alla diversità delle esperienze storiche dei vari popoli e delle varie culture: ciononostante, forse anche per la fama che il libro di Anderson si è guadagnato, ma soprattutto per la capacità di porre il problema ad un livello molto profondo, chiamando in causa il problema dell'*immaginazione* della nazione, e dunque non escludendo il rapporto fra sentire e intelligibilità, abbiamo voluto adottare la tripartizione del nazionalismo fatta dall'autore. Si dà il caso però che il termine in Sardegna possa risultare alquanto fuorviante e, va detto con decisione, distanziarsi molto da quello che è invece il senso attribuitogli da Anderson: parlare di "nazionalismo linguistico" non vuol infatti dire parlare di un fortissimo attaccamento alla lingua che porta ad essere "nazionalisti" solo per essa, in una sorta di nazionalismo "culturale" che diventa alla fin fine una specie di "etnicismo" di salvaguardia delle lingua e delle tradizioni. In particolar modo per il periodo storico considerato "nazionalismo linguistico" vuol dire nazionalismo *tout court* che, per motivi storici, trova nella lingua lo strumento e il simbolo della sua esistenza. Un nazionalismo che usa la lingua, si appoggia ad essa, per esistere (per far esistere la nazione) e non un nazionalismo che esiste per la lingua (per far esistere quest'ultima).

Altra considerazione. Per vari motivi molti eventi del periodo considerato, vale a dire la fine del '700 e la prima metà dell'800, sono sparsi per il testo in conformità alle argomentazioni trattate: tanti sono dati per scon-

tati. Spero che ciò non sia un ostacolo troppo arduo alla comprensione del testo.

Ultima considerazione. Si è usato in alcuni casi il termine “nazionalitario/a”: Tale parola, entrata da diverso tempo nel vocabolario della questione in Sardegna, acquista il suo senso in funzione dell’opposizione con il termine “nazionalismo” nella sua accezione non neutra, ovvero connotata da concetti quali “razzismo”, presunzione di superiorità della propria identità nazionale ecc. La tradizione democratica, socialisteggiante, terzomondista, dell’indipendentismo (sardista o meno) degli anni ’70-’80 ha portato all’uso di tale termine distintivo: resterebbero da analizzare le molte e interessanti differenziazioni nascoste sotto tale etichetta unificante. Tuttavia si ritroverà anche il termine “nazionalismo/sta”, come abbiamo fatto ad esempio nella prima considerazione di questa *Premessa*: il suo senso, se non specificato diversamente, è quello neutro, ovvero qualcosa (o qualcuno) che ha a che fare ed è coinvolto nel problema della “nazione” e della “nazionalità”.

Un’ipotesi iniziale

Prendiamo in considerazione l’analisi sviluppata da Benedict Anderson nel suo libro *Comunità immaginate* [1983]² a proposito dell’originarsi e del diffondersi del nazionalismo.

L’autore descrive tre tipi fondamentali di nazionalismo: quello *creolo*, quello *linguistico* ed il così detto *ufficial-nazionalismo*. Quale rapporto, sempre che vi sia, possiamo individuare fra questa tripartizione e l’evolversi dell’idea di nazione in Sardegna?

La prima cosa che va notata è che tutta la vicenda sarda, con il suo peso affidato alla questione linguistica, sembra “istintivamente” riconducibile al secondo tipo di nazionalismo. Ciò non può tuttavia bastare, non fosse altro perché Anderson ci offre una messe di materiale ed un impianto concettuale che ci consente un’indagine più approfondita.

Riferiamoci innanzitutto al contesto. Il nazionalismo linguistico è, secondo Anderson, peculiare dell’Europa di fine settecento e dell’ottocento. Se il fattore “lingua” ebbe una scarsa importanza ad esempio nella sviluppo del nazionalismo in Sud America, dove le lingue erano quelle che i colonizzatori europei ed i loro discendenti creoli avevano ereditato dalle rispettive “madrepatria” e dove il ruolo di *immaginazione* della comunità si appoggiò ad altri strumenti, in Europa esso mantenne un ruolo fondamentale. Ciò va detto in quanto la giusta relativizzazione del fattore linguistico come discriminante della nazionalità, la sua sostituzione con altri fattori (il pellegrinaggio in Anderson, la religione, i miti e la memoria in Smith, il ruolo del capitalismo in Gellner ecc.), l’accusa del suo atteggiarsi ad una visione sostanzialmente eurocentrica, hanno portato – nell’enfasi della revisione – ad una sua completa svalutazione quasi a negarne qualsiasi validità discriminativa. Una lettura attenta del libro di Anderson di-

mostra invece, a mio modo di vedere, come alla relativizzazione del fattore linguistico segua – là dove si è dimostrato attivo – la constatazione della sua incredibile potenza.

Fra i fattori che crearono le condizioni culturali favorevoli alla nascita del nazionalismo linguistico, a parte il ruolo del “capitalismo a stampa”, vanno certamente sottolineati la proliferazione dei viaggi – e dunque la conseguente scoperta di nuove culture e lingue – e la concomitante perdita di sacralità delle antiche lingue sacre: fu ciò a portare alla luce l’“irrimediabile pluralismo umano” (Anderson). Iniziò così, sul finire del ‘700, lo studio comparato delle lingue: come suggerito dallo studioso americano, furono i proprietari dei vari volgari a doversi far carico del loro studio, furono i “nativi” ad operare questa riappropriazione.

Benché si debba ancora discutere a lungo sulla storia della cultura sarda, sembra difficilmente accreditabile l’idea di un suo totale isolamento dall’esterno, del suo essere tagliata fuori da qualsivoglia corrente intellettuale europea e mondiale.

Dell’importanza di tale questione ci si accorge, ad esempio, nel necessario riferimento e nell’inserimento nel contesto culturale europeo che Federico Francioni si trova a dover operare nel suo saggio *Storia dell’idea di “nazione sarda”* allorché deve spiegare la comparsa di studi sulla lingua sarda sul finire del settecento e nell’ottocento, nonché il loro rapporto con l’idea di nazione sarda. Come si può evincere facilmente tale riferimento sembra confermare l’impianto concettuale sviluppato da Anderson: è veramente così?

Il problema del “nazionalismo linguistico” in Sardegna

Prendiamo ora in considerazione l’opera di Matteo Madao e quella successiva di Giovanni Spano.

Madao scrisse fra il 1782 ed il 1792 tre opere riguardanti la lingua sarda: la principale delle quali reca il titolo *Il ripulimento della lingua sarda*.

Come tale opera si inserisca nel contesto di rivalutazioni dei volgari da parte dei nativi, e come ciò si associ alla genesi del nazionalismo in Europa di cui parla Anderson, lo dimostrano le parole dello stesso Madao, riportate e presentate, per così dire, da Girolamo Sotgiu:

E la motivazione che dava della necessità di restituire lustro e splendore alla “lingua della sarda Nazione” non può trarre in inganno. A spingerlo a questo era “l’amore verso la patria, ch’è il più vivo, e potente, che ogn’altro non è”, perché “troppo [gli] cuoceva, e consumava sul vedere già messo non che in disistima solamente, ma anche in aperto dispregio il natio linguaggio, ch’è il più sensibile vincolo del politico corpo de’ nazionali” [Sotgiu 1984, 108].

Non va dimenticato a tale proposito che in seguito al passaggio dalla Spagna ai Sabaudi, in Sardegna fu reso obbligatorio già nella seconda metà del settecento l'uso della lingua italiana che venne gradualmente introdotta in sostituzione dello spagnolo: l'opera di Madao è dunque, riprendendo Francioni, una "calda esortazione ai propri connazionali affinché si riappropriino della propria lingua" [1982, 170] – esclusa dall'insegnamento e privata di ogni valore istituzionale.

A voler essere precisi però, vi è da dire che se i prodromi del nazionalismo linguistico si possono far risalire al periodo in cui Madao si trova ad operare, il suo sviluppo definitivo, secondo Anderson non è ascrivibile a tale fase storica.

Nonostante mostri come la rivalutazione di volgari – quali il greco, il cecco, l'ucraino e tanti altri – inizi alla fine del '700, allorquando essi erano parlati perlopiù dalle classi popolari, lo studioso del nazionalismo si ritrova d'accordo con Seton-Watson nel ritenere che in Europa "l'età dell'oro per lessicografi, grammatici, filologi e letterati della lingua volgare" [Anderson 1983, 82 tr.it.] sia l'800; è in tale periodo ad esempio, che, tramite la pubblicazione di *grammatiche* e soprattutto di *dizionari bilingui*, si rende "tangibile il nuovo egualitarismo tra le lingue" [ibid.]. È interessante vedere quale forma tale processo assume nei riguardi della lingua sarda.

In Sardegna, nel periodo che va dal 1820 al 1847, continua la produzione di opere che sembrerebbero proseguire il percorso intrapreso da Madao: tralasciando lo scritto – non pubblicato – di Pasquale Tola, dal titolo *Carattere nazionale dei Sardi*, non possiamo non tener conto dell'opera di Spano. Il solo titolo delle opere di questo autore è illuminante: *Ortographia sarda nazionale e Vocabolariu sardu-italianu e italianu-sardu*.

Eppure un abisso separa questi libri, rispettivamente del 1840 e del 1851, non solo dalle precedenti opere sulla lingua sarda, ma anche della coeve opere che in qualche modo furono promotrici, in altri popoli, di un senso di appartenenza distintivo, su cui fondare la propria richiesta di indipendenza nazionale.

Mentre gli altri vocabolari e le altre grammatiche propugnano un "egualitarismo" fra le lingue, che pone i rispettivi parlanti su di un piano di parità e di esaltazione della diversità, Spano fa ben altro.

Ecco come Francioni ci descrive la posizione di questo autore:

[...] Ma già nella dedica dell'*Ortographia* alla regina Maria Teresa lo Spano parla di "Sardo Dialetto" e ciò non solo in base ad un criterio prettamente encomiastico: nel programma premesso al vocabolario è evidente che per lui il sardo *era* una lingua, poi entrata a far parte della famiglia dei dialetti italiani in seguito ad un lungo processo storico. È chiaro peraltro che su queste argomentazioni influisce una considerazione di ordine politico: lo Spano guarda ormai alla Sardegna come ad

una componente di quel "civile e morale risorgimento" di cui il Piemonte e la dinastia sabauda sarebbero i principali artefici [Francioni 1982, 173].

A cosa è dovuto il senso di morte e di fallimento racchiuso nel termine "era" ? ed era davvero tanto lungo un processo iniziato, al più, 120 anni prima e di cui, fino all'ultimo decennio del secolo precedente, non si aveva sentore ?

Sentimenti presenti del passato

La questione non è da poco: prima di fare un passo indietro vediamo invece cosa disse Michelangelo Pira, considerato un'autorità in materia, nel suo *La rivolta dell'oggetto*. Secondo l'autore

i tentativi dell'Araolla [seconda metà del Cinquecento] e del Madao di dare autonoma dignità di lingua letteraria al sardo arrivano quando il sardo ha perduto la sua autonomia globale e incomincia a sentirsi dialetto, lingua povera dei poveri, rispetto alla lingua ricca dei potenti venuti dal mare [Pira 1978, 149].

A mio avviso tale affermazione non è corretta e rischia di non farci cogliere delle dinamiche politico-sociali molto importanti.

L'analisi di Pira è costantemente impegnata a far luce sul rapporto lingua/potere: la constatazione secondo la quale i sardi "vengono tagliati fuori dalla comunicazione scritta perché manca un potere sardo" [ibid.] potrebbe rivelarsi di per sé feconda se rapportata al nesso precedentemente instaurato fra recupero linguistico, sviluppo della coscienza nazionale, istanze politiche indipendentiste. Tuttavia, ponendo il punto di rottura ben prima del passaggio da Madao a Spano, tradisce la stessa dinamica lingua/potere da lui enunciata, o perlomeno non la porta sino in fondo, non la riporta al suo concreto farsi, laddove il circolo vizioso che giustifica la mancanza di uno dei due termini (l'autonomia globale della lingua ed il potere) tramite l'assenza dell'altro è ancora "virtuoso": il recupero della lingua "chiama" la presa del potere, la presa del potere si appoggia alla diversità linguistica – per certi versi "la sfrutta" – ma scopre anche nel desiderio del suo sviluppo da parte dei parlanti la possibilità di farsi interprete delle loro ragioni e delle loro passioni.

Si possono sicuramente rintracciare delle ragioni che potrebbero spingere Pira a considerazioni più sconsolate; per rendersene conto basterebbe pensare al cambiamento, anche in campo linguistico, sopraggiunto con la dominazione aragonese e poi spagnola: non tanto, dal mio punto di vista, perché la Sardegna si rivelò nel momento del passaggio dalla Spagna ai

Sabaudi "completamente spagnolizzata", come ebbe a dire Sotgiu, quanto per lo stacco che la dominazione spagnola segnò con ciò che l'aveva preceduta, ovvero il periodo Giudicale.

Non confondiamoci. Non che il processo di assimilazione alla cultura spagnola non sia rilevante, è fin troppo ridicolo pensare che trecento anni di storia passino senza lasciare traccia, eppure, presa di per sé e a posteriori, la tanto reclamizzata spagnolizzazione ha i tratti effimeri delle ricostruzioni storiografiche ufficiali dove la parte sta per il tutto, e tutto (il resto) viene messo da parte. Così quello che può dirsi per le classi dirigenti va ampiamente riveduto per la restante popolazione, ancor di più se si tiene conto con Gellner [1983], della distanza/separatezza che allora intercorreva fra la sfera del potere e quella dei sudditi, per certi versi indifferenti alle reciproche dinamiche culturali. Vedremo più avanti come tale distinzione trovi eco nei fatti settecenteschi.

Se fosse invece lo stacco fra la dominazione aragonese e ciò che fu e rappresentò il periodo Giudicale a motivare le argomentazioni di Pira, potremmo essere maggiormente d'accordo: per quanto la discussione sia aperta e controversa, è difficile negare infatti la pregnanza di quel periodo nella storia sarda. Basti pensare al fatto che gli abitanti dei villaggi sardi si trovarono ad agire oltre i limiti usuali delle loro comunità paesane, sotto la guida di un "potere sardo" quale quello del Giudicato d'Arborea erettosi a rappresentante di tutta la Sardegna³, tanto da lottare contro i loro futuri dominatori e da arrivare, prima di essere sconfitti, alla quasi totale indipendenza (vale a dire a trovarsi "non subordinati" – come era già successo all'epoca della divisione della Sardegna in quattro giudicati sovrani – ma stavolta riunita sotto ad un unico "potere").

Lingua-potere: l'epoca giudicale come modello

Che Pira si muova su tale binario potrebbe avvalorarlo ciò che dice continuando la sua disamina sull'emarginazione dei sardi dalla comunicazione scritta. Quando fa notare che "le istituzioni giuridiche sono scritte in una lingua diversa dalla loro [dei sardi]", è facile pensare alla pregnanza del rapporto "epoca giudicale/istituzioni politico-giuridiche/lingua sarda". Per dirla con Merci infatti, l'apparizione – nella seconda metà del XI secolo – del volgare sardo si configura come

un'apertura incondizionata e totale, priva di incertezze: più ancora che la precocità o la vivacità del fenomeno, ciò che risulta sorprendente al confronto con le situazioni parallele del mondo neolatino è infatti proprio la decisione con cui il volgare sardo si propone fin dagli inizi come una delle due lingue ufficiali della cancelleria, in alternativa al latino, senza mai passare, come altrove, per il tramite più o meno lungo di posi-

zioni ancillari, come quello della glossa o della citazione. [...] Il sardo appare insomma, fin dalla sua comparsa, come *la* lingua di una certa classe di documenti [Merci 1982, 18-19].

A rafforzare queste considerazioni può contribuire la distinzione delle sfere d'uso fra le lingue:

Si può in generale dire che le carte in latino sono quelle destinate all'esterno dell'isola [...]. I documenti giuridici che hanno invece validità interna, a chiunque siano destinati, e da chiunque siano stesi (quindi anche da monaci forestieri) vengono scritti in volgare sardo [ibid., 21].

Se al latino viene affidato il ruolo – normale per l'epoca – di lingua franca, "universale", è altresì evidente e innegabile la centralità del sardo. Quale attrazione possa esercitare tale periodo, se non bastasse quanto si è detto, su chi si occupa del problema della lingua in Sardegna lo rendono ancor più evidente le modalità che si accompagnano alla sua affermazione:

[...] da un lato [si ha] la contemporaneità, l'unanimità della scelta del volgare nei diversi giudicati; dall'altro la larga uniformità che caratterizza, pur nelle differenze fonetico grafiche che individuano le diverse aree dialettali, le scelte linguistiche (lessicali) e stilistiche dal nord al sud dell'isola [ibid., 19].

Può risultare ipotizzabile a questo punto che davanti a tale centralità, ad un nesso fra potere sardo e lingua sarda che andava stringendosi sempre più, la sopraggiunta dominazione politico-linguistica, catalana e castigliana prima sabaudo-italiana dopo, faccia apparire i tentativi dei linguisti sardi come dei rantolii forieri di morte.

Sentimenti passati del presente

Eppure, se torniamo sui nostri passi, dobbiamo constatare, come minimo, che per Madao quel sentimento di degradazione del sardo a "dialetto" sembra ben lontano: il "dispregio" delle élite per la lingua patria non lo portano di certo al compianto o alla svalutazione della sua lingua nativa. A confronto con Araolla, che parla in piena epoca spagnola, e con Spano, lo si è visto, la differenza è lampante.

Ad avvalorare tale differenza potremmo addirittura chiamare in causa quella che fu l'effettiva "politica linguistica" pensata e perseguita da Madao. Seguiamo il lungo passo tratto dalla *Storia della letteratura di Sardegna* di Alziator:

Riconosciuto il sardo mancante di "pulitezza e di eleganza per iscarsenza di voci proprie espressive e limpide" e mancante di eufonia, oltretchè "eccedente di voci all'udito", egli ritiene che sia necessario rivestirlo di "propri e colti e ben sonanti vocaboli, ora tolti da altre lingue, affini alla Sarda, come certo lo sono la Greca, la Latina e l'Italiana, e ora nuovamente inventati da' nostri oratori, poeti e da altri scrittori che hanno l'autorità di farlo [Alziator 1954, 279-280] [Le citazioni sono dall'opera di Madao, *Il ripulimento della lingua sarda*]

Il suo sogno di fare del sardo una lingua letteraria ad uso degli scrittori isolani sfocia così, secondo Alziator, nell'unico mezzo del "ripulimento", ovvero la necessità di

eliminare dal sardo tutto quanto di superstrato e di adstrato i secoli avevano aggiunto al primitivo substrato latino, ma soprattutto una latinizzazione integrale. Maggiore sarebbe stata l'aderenza al latino e migliore sarebbe stata la lingua; si spiegano così quei suoi faticosissimi ed ingegnosi esperimenti di versi bilingui [sardo-latini], o meglio ambilingui [ibid., 280].

A mio modo di vedere, se guardiamo ai risultati degli "esperimenti" linguistici di Madao e accordiamo fiducia ad Alziator quando gli attribuisce unicamente l'idea del ripulimento, ci troviamo davanti al paradosso di una politica linguistica "anti-sarda" che finisce per enfatizzare il fondamento politico-immaginario della difesa della lingua: la sua esistenza come "vincolo" dei "nazionali" fra loro. Ma forse la paradossalità di tale discorso non ci darà modo di capire se la lingua in Madao si riduca a mero "emblema" nazionalistico (nel senso non neutro del termine), a questione di prestigio che ha come fine quello di opporsi agli altri, oppure – nonostante l'intrinseco carattere di diversificazione e di rivalutazione dell'identità che la accompagna – non sia in realtà il mezzo che un popolo si dà per generarsi in quanto comunità immaginata, "costruendo, in effetti, rapporti particolari di solidarietà" [Anderson] o, parafrasando Madao, *vincoli sensibili*.⁴

Del resto i passaggi di Madao riportati da Alziator ci consentono ulteriori, e forse più precise, considerazioni: alcune possono apparire laconiche, ma vale la pena evidenziarle.

- 1) La politica linguistica dell'autore, almeno dal punto di vista teorico, non sembra essere rigidamente attestata sulla posizione del ripulimento. Vedremo meglio al punto 3.
- 2) Emerge chiaramente la coscienza/credenza della *diversità culturale*: l'affinità – reale o supposta che sia – fra Sardo, Greco, Latino, Italiano non solo non la abolisce, ma finisce per stabilire un campo

unico nel quale le quattro lingue si trovano poste in un confronto fra pari. Non vi è sicuramente l'idea del rapporto lingua italiana-dialetto sardo che appare in Spano.

- 3) Nonostante ciò è evidente che la prima parte del discorso potrebbe avvalorare la tesi di Pira secondo cui il sardo iniziava "a sentirsi dialetto": l'enfasi sulle sue molte "mancanze" e sulle sue egualmente deprecabili "eccedenze" lo lascia facilmente presupporre.

Le risposte a tale obiezione sono almeno due: la prima – che qui non ci compete fino in fondo, anche se forse potrebbe aiutarci a capire molto delle vicende dei Sardi – è che tale passo ci testimonia più che altro quello che è stato definito il loro "non piacersi" – sentimento per così dire "storico" – frutto di una vicenda millenaria segnata da molte dominazioni e da pochi, o supposti tali, avvenimenti di cui andar fieri davanti a se stessi (le guerre combattute per gli altri, la propria fedeltà alla patria di turno, il non essere "di serie B" rispetto a tali connazionali, sono invece – rispetto a questi – oggetto di orgoglio reattivo e iroso, nonché rivendicazionistico): il suo risvolto sembra essere un atavico complesso di inferiorità.

La seconda argomentazione, che approfondisce anche quanto detto al punto 1, ci mostra invece la "pro-positività" di chi, constatando le mancanze della lingua, fors'anche i principi di perdita della sua "autonomia globale", non reagisce con la degradazione a dialetto, con il sentimento di un ineluttabile impoverimento, bensì proponendo dei prestiti dall'esterno – cosa che sembra andare contro un certo essenzialismo contenuto nella formula del "ripulimento" – ma soprattutto con quello che potrebbe dirsi un vero e proprio processo vivificante tramite le infinite risorse della metaforizzazione. A parte il riservare l'atto creativo a delle "autorità", piuttosto che enfatizzarne l'eventuale ruolo di mediatori e propositori di termini che dovrebbero poi trovare la loro ratifica nell'uso della Comunità, non si può non notare che il richiamo a "oratori, poeti e scrittori", sembra voler riconquistare al sardo la globalità delle sue manifestazioni (orali, scritte, poetiche, politiche, scientifiche ecc.) e, più in generale, evidenzia quel sentimento del *poter fare*, quello slancio in avanti, che ben si associa con una realtà sarda a suo modo in fermento.

Processi di elaborazione

Mi sono eccessivamente dilungato su Madao eppure sono convinto che è dallo sguardo al contesto in cui si trovava ad agire, anche se più difficile da analizzare e considerare globalmente, che si ricava una diversa impostazione del problema, evitando così di guardarsi semplicemente e nostalgicamente indietro.

Vedremo in seguito con Sotgiu quale sarà il risultato dell'incontro/scontro culturale in atto in Sardegna: a rischio di anticipare alcune argomentazioni sottolineiamo alcuni aspetti del quadro politico-culturale.

Una prima constatazione è che, se si prendono ad esempio figure impegnate in campo economico ed agricolo quali Giuseppe Cossu e Antonio Porqueddu, l'uso del sardo si estende senza particolari problemi alla divulgazione e promozione di tecniche di coltivazione – nel caso di questi autori si tratta della gelsicoltura. La possibilità che ciò avvenga per motivi “funzionali” alla più facile ricezione del testo non fa altro che confermare che – alla fine degli anni Settanta del XVIII secolo – per soddisfare le esigenze del pubblico dei potenziali lettori/imprenditori, (nonché quelle di chi voleva promuovere tale tipo di investimenti e competenze) si doveva scrivere in sardo: al contempo gli scriventi erano, per così dire, costretti ad espandere ed adeguare la lingua ai campi della conoscenza tecnica.

Un secondo fattore molto importante, e che ci riporta al problema già affrontato da Madao della creazione di una lingua letteraria e dunque di una tendenziale standardizzazione, è evidenziato da Alziator con tali parole:

Matura e si diffonde nel Settecento più che in ogni altro secolo quello che potremmo definire il sardo illustre: una sorta di lingua letteraria, assai più concreta che quella utopistica del Madao, che ha come elemento base il dialetto logudorese [Alziator 1954, 282].

Ci troviamo dunque davanti ad un processo di elaborazione dei vari idiomi dialettali verso una lingua unica che porta ad una prima standardizzazione (e chi si occupa del problema oggi in Sardegna può capire cosa ciò rappresenti). Tale forma standard inoltre, in quanto “aulica e letteraria” [ibid.], instaura una dinamica fra *prestigio* e *condivisione* della lingua la cui importanza (lo si vedrà anche più avanti ricordando Pasquale Tola) non va sottovalutata, soprattutto se ci si pone – guardando al presente – il problema dell'apparente poco attaccamento dei Sardi alla loro lingua, e più in generale della *diglossia*.

Tale processo ovviamente non è scevro di problemi: in particolar modo evidenzia i suoi limiti nel momento in cui deve estendere la sua influenza oltre il suo bacino d'utenza primario rappresentato dalle zone dell'interno.

Ci troviamo così davanti ad una frattura linguistica (e per certi versi sociale) interna alla società sarda che non trova il tempo ed i mezzi per arrivare ad una, seppur parziale, composizione.

Ciò nonostante questo non impedisce di stringere un nesso fortissimo fra appartenenza e lingua, standard o meno che sia. Se sia o meno una coscienza matura lo discuteremo oltre, ma che sia evidente il senso della diversità e dello scontro culturale (e non solo) in corso sembra palese. “Padre Luca” Cubeddu nella sua *Cantone de sardos* – così detta per il suo verso iniziale, “Sardos, si non bos servit de infadu...”, Sardi, se non vi dà fa-

studio...– scritta dopo la tentata invasione francese della Sardegna in cui si impegna nella difesa del Cristianesimo, pone questa ottava finale:

In sardu iscrio, in sa limba imparada
 dae totu senza mastro in pitzinnia:
 in conca mia restadu non bi ada
 ne latina ne itala poesia;
 si in cussas limbas l'aere impastada
 mi dian aer nadu chi no est mia.
 Coment'isco faedo, ecola nada,
 però est cosa mia, e non furada.

[Scrivo in sardo, la lingua appresa da tutti senza maestro nell'infanzia: non mi è restata in mente né la poesia latina né quella italiana; se avessi utilizzato quelle lingue m'avrebbero detto che non è opera mia. Parlo come so, eccola detta, però è cosa mia, non rubata] [Tratto da *La Poesia de poveri. La letteratura in Lingua Sarda* di Salvatore Tola, 1997, 213].

Non ci si lasci sviare dal fatto che si tratti di poesia: in una cultura fondamentalmente orale, nonché privata della scrittura, il ruolo svolto dal comporre versi era ben maggiore di quello che si può pensare. In quanto veicolo di comunicazione sociale essa si radica nella quotidianità e si offre come testimonianza, da interrogare ulteriormente, dei processi socio-politici e di differenziazione culturale allora in corso.

Tempi di partecipazione collettiva

Dopo la lunga digressione facciamo, infine, il passo indietro promesso. Molte cose erano certamente cambiate nell'arco di tempo intercorso fra i due autori presi in considerazione. La Sardegna aveva vissuto alcuni degli avvenimenti più importanti della sua storia e a tutt'oggi fondamentali per la comprensione del nazionalitarismo sardo.

Fra questi il più importante resta di certo la Rivoluzione Sarda del 1793-1796.

Quello che ci interessa in questa breve trattazione non è ripercorrere le gesta di quel periodo, quanto analizzare la situazione storica in cui si generarono focalizzando su alcuni fattori che risaltano, sia nei confronti dello studio di Anderson, sia rispetto agli eventi e alla riflessione che fino ad oggi è stata condotta intorno alla questione nazionale sarda.

La Sardegna che precede gli avvenimenti rivoluzionari è sicuramente una terra povera: una terra in cui la maggior parte della popolazione è affamata da un regime feudale ereditato dalla dominazione spagnola e con il quale la casa Sabauda è scesa a compromessi. Dal punto di vista politi-

co-istituzionale la situazione non è migliore: per quanto i Savoia alla firma del trattato di Londra del 1720 si siano impegnati a rispettare i così detti "privilegi nazionali", gli Stamenti – il parlamento sardo – non vengono convocati da tempo immemore ed il potere è nelle mani del Viceré (che lo spartisce con la Chiesa ed i feudatari).

Solitamente tali aspetti *oppressivi* sono stati considerati i più influenti nello scatenare le lotte che in quegli anni segnarono la Sardegna. Noi vogliamo invece sottolineare altro.

Si è da più parti evidenziato come l'incontro fra la cultura italiana e quella sarda all'epoca fu più che altro uno scontro. Autori certamente non racciabili di passioni, e neanche simpatie, indipendentiste hanno sottolineato come l'italianizzazione si caratterizzò come una vera e propria "acculturazione": vista la sua radicale estraneità a quelli che erano i codici, gli usi, le leggi dei Sardi, le due culture non poterono che entrare in conflitto.

Secondo Sotgiu l'unione di tale aspetto con l'esigenza di difesa dell'identità nazionale – così come espressa da Madao – avrebbe fatto sì che

l'incontro con la cultura italiana portò non al fiorire di una letteratura in questa lingua, ma invece alla stagione più alta della poesia in lingua sarda [Sotgiu 1984, 109].

È sempre difficile, come sottolineato, fra gli altri, da Franziscu Masala, ricostruire la "storia dei vinti", riuscire a far emergere quello che era il loro sentire ed il loro modo di rapportarsi alla realtà: ciò sembra valere ancor di più quando le culture di tali popoli sono fondamentalmente "orali", dove le forme di conservazione della memoria sono affidate all'oralità ed al mito, soggette dunque da un lato ad una svalutazione esercitata dal prevalere di una cultura scritturalista che non accorda loro valore di verità e dall'altro lato, proprio perché appartenenti ai perdenti, soggette all'impossibilità di utilizzare forme e strumenti (di comunicazione) atti a garantire la loro "sopravvivenza" nel tempo e la loro piena "diffusione" nello spazio. Eppure alcune testimonianze suggeriscono aspetti importanti per la nostra trattazione.

Stando a quanto ci ha lasciato scritto Pasquale Tola la condivisione della poesia popolare dell'epoca era talmente diffusa e talmente partecipata, talmente vicina al sentire comune che era capace di raggiungere una profondità che la rendeva "veramente nazionale". Va notato al più che le sentite parole del Tola lasciano spazio al dubbio di una frattura, o perlomeno una discrasia, fra città e campagna, aprendo la possibilità di comparazioni con quello che sarà il diverso modo di comportarsi delle classi dirigenti sarde davanti alle istanze popolari. A tale poesia legata al modo di trasmissione orale farà seguito, durante la rivoluzione, la diffusione anche stampata di poesie dall'alta carica morale e civile. Non è casuale che mol-

te di queste poesie siano ancora oggi parte di un patrimonio comune, grazie anche alla continua ripresa e reinterpretazione che ne viene data da gruppi musicali sardi.

L'idea di una partecipazione collettiva al cantare, che torna prepotentemente in quello che può essere tradizionalmente considerato l'inno nazionale sardo, *Su patriottu sardu a sos feudatarios*, scandito coralmemente durante la Rivoluzione e già all'epoca da alcuni definito "la marsigliese sarda", ci riconduce a quella "sensazione di simultaneità" di cui parla Anderson; la funzione delle canzoni, delle poesie e degli inni è di dare esistenza ad "un particolare genere di comunità contemporanea che può essere suggerita solo dalla lingua" [1983, 148 tr.it.]. Se, come dice Anderson, "l'immagine [associata a ciò, è]: la totale consonanza" [ibid.], l'idea sottesa è quella, a mio modo di vedere, di un farsi della comunità – *l'essere-in-comune* – tramite un mezzo che consenta di superare il problema della corporeità – e dunque l'impossibilità di riunire tutti nello stesso luogo materiale – dando, nel cantare all'unisono, la possibilità della *con-divisione*: la possibilità di immaginare/sapere/credere di cantare (essere) insieme nonostante si sia, effettivamente, *divisi*.

Tempo di immaginazione

Ai termini del nostro lavoro ciò ci dà modo di ipotizzare che, nelle forme e nei modi di una cultura orale della fine del '700, la comunità Sarda riuscisse ad immaginarsi in quanto comunità e che anche da ciò ebbe modo di trarre, o maturare, motivazioni per il proprio agire, anche se il termine "motivazioni" con il suo connotato razionalistico di "calcolo" probabilmente non si attaglia pienamente al discorso fin qui fatto (per dirla con Anderson alla "naturalità" e alla "bellezza della *Gemeinschaft*" [ibid., 147 tr.it.])⁵.

Riprendiamo ora il nostro discorso sull'immaginazione della comunità andando a vedere come tale processo sfoci in qualche modo nei moti nazionali ed anti-feudali del 1793-6.

Per dirla con Francioni, il termine "nazione", in quell'epoca e in quelle canzoni:

[...] si accompagna a quello di "popoli" (i *popoli sardi* che formano un'unica comunità *nazionale*) e allo stesso tempo, si accosta tendenzialmente a "popolo" che, come il *peuple* della rivoluzione francese, rinvia al concetto di "nazione sovrana" [Francioni 1982, 171].

Ciò che avviene, o meglio, il processo che si mette in moto all'epoca, è il passaggio da una condivisione culturale per certi versi *data per scontata*, ad una sua "tendenziale" *politicizzazione*: l'interrompersi di tale tendenza,

che porta alla legittimazione piena della sovranità di *quel* popolo che si riconosce come tale, non segna però, come è stato autorevolmente accreditato al fallimento della questione e delle istanze ad essa connesse. Gli eventi successivi, che pur fra mille contraddizioni segnano il sempre più frequente riacutizzarsi della questione, testimoniano – a mio avviso – il contrario.

D'altro canto non credo sia possibile ridurre l'apparire sulla scena di tali istanze a mera risposta a condizioni di crisi e di malessere economico come generalmente è stato fatto nell'interpretazione delle vicende sarde.

Il problema della formazione di una sfera pubblica

A completamento del discorso fin qui portato avanti soffermiamoci un istante sul problema del "capitalismo a stampa".

Ho fuggevolmente accennato alla diffusione stampata di alcune poesie e libelli solitamente legati ad un modo di trasmissione orale allorquando più pressante si fa la necessità di mobilitare le masse diffondendo il messaggio rivoluzionario. È evidente che tale tipo di fenomeno è difficilmente assimilabile a quello descritto da Anderson; tuttavia anche in questo campo qualcosa si mosse.

A partire dal 13 Agosto 1795 fino alla primavera-estate del 1796 uscì, per volere degli Stamenti, "Il Giornale di Sardegna". Questo era "il primo giornale sardo che usciva senza il parere preventivo della censura, anzi nonostante l'esplicito divieto del Re" [G. F. Contu 1990, 81].

Sempre stando alle parole di Contu

Il contenuto del "Giornale di Sardegna" rifletteva lo spirito della rivoluzione antifeudale e del nuovo clima creatosi in seno alla classe politica sarda nei riguardi dei Piemontesi. I lettori del "Giornale" potevano leggere notizie di rivolte popolari, di ingiustizie di feudatari, dell'iniquità dei prezzi dei generi di prima necessità e di infinite altre "ghiotte" informazioni. Con il ritorno del potere nelle mani dei conservatori anche il tono del "Giornale" diventa ambiguo fino a che ne veniva decretata la fine (luglio 1796) [ibid., 82]

Il parere di Sotgiu al proposito è più pacato essendo a suo dire il fine principale della pubblicazione quello di "far conoscere al pubblico le deliberazioni governative e a popolarizzare la linea politica degli Stamenti" [Sotgiu 1984, 189]. Se il riferimento alla presenza/esistenza di un "pubblico" introduce un elemento di grande interesse nel suo rimando al "pubblico dei privati riuniti in pubblico" – di habermasiana memoria – intenti a dispiegare la loro facoltà razionale nel pubblico dibattito, ancor più significativa è, a mio avviso, la seguente affermazione:

La pubblicazione rispondeva tra l'altro alla necessità oggettiva di sostituirsi alla molteplicità di fogli anonimi che venivano diffusi con regolarità, senza dare tuttavia un'informazione, se non obbiettiva, per lo meno attendibile [ibid., 189-190].

Quello che ci interessa notare in questo caso è la presenza, seppur in forma embrionale, di un bisogno di informazioni condivise attagliato sulla dimensione comunitaria sarda: un bisogno abbastanza sentito da dar vita ad un sistema di fonti "incerte" ma plurali.

Non ci troviamo certamente di fronte al fermento parigino con i suoi *clubs* ed i suoi *café*, e d'altro canto in una società ancora prevalentemente feudale ben poco spazio aveva trovato la necessità mercantile di procurarsi notizie onde sbaragliare i "guerrieri" concorrenti: la così detta borghesia illuminata, di cui Angioy – in quanto imprenditore tessile – è il prototipo, è allo stato nascente e con essa i bisogni e le strutture (leggi "mercato") a lei connessi, la mancata presa di potere e la susseguente repressione ne evidenziano inoltre – a posteriori, lo si noti bene – la poca forza.

Rimane tuttavia le presenza di un giornale (e di notizie) e di una serie di problemi.

Nonostante "Il livello tecnico [sia] molto basso" [Fois 1982, 174], tanto che "le informazioni e le descrizioni si susseguono prive di titolo e in continuità di stesura, senza che tra argomento e argomento – spesso del tutto separati – vi sia una linea o un segno di separazione" [G. Della Maria, in ibid.], "Il Giornale di Sardegna" – con i suoi 23 numeri – pensiamo possa rappresentare, comunque, l'introduzione di un'idea di tempo "vuoto e omogeneo" in costante "marcia in avanti": caratteristiche che fanno dei giornali – secondo Anderson –, insieme al romanzo, "le forme [che] offrirono gli strumenti tecnici per "rappresentare" quel tipo di comunità immaginata che è la nazione" [Anderson 1983, 40 tr.it.]⁶.

I problemi riguardano invece due aspetti. Il primo è quello del "chi si oppone a chi": la formazione dell'opinione pubblica sette-ottocentesca infatti si basa sul riconoscersi (i borghesi) accomunati dall'opporci ad un potere rappresentativo (il Re)⁷. In Sardegna abbiamo invece una classe dirigente "strabica" che, anche in dipendenza del prevalere delle varie correnti al suo interno (ed anche delle varie "correnti" storiografiche che interpretano i fatti), si trova ambigualmente a guardare alla corte torinese e alle masse popolari, o meglio a quei "lettori" che ne mediano le istanze. Arriviamo così al secondo punto: il "Giornale" è scritto in italiano.

Mentre dal basso arriva l'ondata della poesia e della canzone in lingua sarda, dall'alto arrivano delle notizie indubitabilmente legate alle vicende della "Nazione Sarda", ai fermenti popolari che la agitano (Contu cita la notizia della "cacciata a furor di popolo del governatore di Sassari e dell'arcivescovo" – capeggiata, si noti, da personaggi fra i più radicali), e tuttavia in italiano. Tale frattura porta alla mente per diversi aspetti quanto

dirà Camillo Bellieni, fondatore del Partito Sardo d'Azione, all'incirca 130 anni dopo, nel 1920. La Sardegna era una "nazione abortiva" perché, pur essendo "nazione", era "pensata in italiano". Volendo stabilire un parallelo fra tale "pensare" ed il suo epigono "parlare" varrebbe la pena di chiedersi: "pensata/parlata in italiano, da chi?", una risposta facile per un problema complesso, anzi, da "complessati" (e non è una battuta provocatoria: si vedano ad esempio Bandinu e Rudas o, se si preferisce, quanto scritto, e ne vedremo fra poco alcuni passi, da Bauman)⁸.

Resta da dire che per rivedere la libertà di stampa in Sardegna si dovrà attendere il 1848: anche la presenza dell'attività tipografica a livello industriale, stando a quanto dice Sotgiu, può farsi risalire a tale periodo.

Implorando di entrare, pregando per essere accettati: viaggi di sola andata
Un altro fattore che sarebbe interessante considerare è quello del "pellegrinaggio" e del modo in cui le "organizzazioni amministrative producano "senso"" [Anderson 1983, 68 tr.it.].

Ciò che possiamo velocemente notare – per nostra mancanza di maggiori conoscenze – è che il periodo rivoluzionario segna in qualche modo il passaggio da un tipo di prassi di pellegrinaggio ad uno radicalmente diverso.

Il viaggio di quella che era destinata a divenire la classe dirigente sarda infatti, consisteva nello spostarsi – al più – dai paesi d'origine situati nelle zone rurali, fino ad arrivare a Cagliari e Sassari. Di maggior importanza poi il fatto che le mire di partecipazione ad una classe dirigente o ad una burocrazia fossero esclusivamente rivolte verso la Sardegna stessa. L'evolversi di tale dinamica si fa eloquente allorquando si consideri che fra le cinque richieste inviate al Re dopo la vittoria sulla flotta francese nel 1793 la terza preveda "la privativa negli impieghi per i Nazionali sardi".

Ciò a cui puntano dunque gli Stamenti, nel momento in cui possono rivendicare a sé il merito d'aver difeso il Regno dall'invasione giacobina, è l'esclusività delle cariche in Sardegna (fino ad allora peraltro monopolizzato dai dirigenti piemontesi). Se gli eventi rivoluzionari successivi sembrano poter prefigurare qualcosa di totalmente diverso da una pura contrattazione di cariche, la loro sconfitta segna nel medio periodo un cambiamento radicale che porterà alla *fusione* del 1848 fra la Sardegna e gli Stati della terraferma. Voluta da una parte della borghesia sarda, erede – perlomeno spirituale – di quella reazionaria e filopiemontese che dopo aver chiesto la privativa sulle cariche non ebbe difficoltà – una volta davanti allo spettro rivoluzionario – a rischiersi dalla parte della monarchia, la fusione ha come punti fondanti la possibilità di accedere ad un'unione doganale con altre parti d'Italia, la possibilità di accedere agli incarichi burocratici anche in Piemonte e, non ultima, la possibilità di essere eletti e poter far parte del parlamento sub-alpino.

Tale processo di assimilazione è stato descritto esemplarmente, a mio modo di vedere, da Zygmunt Bauman in un saggio dal titolo *Modernità e*

ambivalenza: alcuni passaggi descritti si attagliano così magistralmente a ciò che successe in Sardegna che meriterebbero di essere riportati per esteso.

La parte dell'analisi del sociologo che ci interessa, parte dalla formazione dello stato moderno e mette in evidenza che "la prospettiva dell'assimilazione era una conferma indiretta della gerarchia sociale, della divisione del potere esistente" [Bauman 1990, 59 tr.it.]. La presunzione di superiorità di una parte era legittimata e si rafforzava "attribuendo la discriminazione dei settori "inferiori" della struttura di potere ai loro stessi difetti, imperfezioni e alla loro 'alterità'" [ibid.].

Ora in questa situazione di squilibrio in cui tra l'altro gli "inferiori" erano attaccabili in quanto individui, visto che erano "collettivamente indeboliti" [ibid., 60 tr.it.] (si pensi alla Sardegna post-rivoluzione, post-repressione, post-restaurazione), i "dominanti" offrivano la possibilità di "sfuggire alla classificazione stigmatizzante attraverso l'accettazione di una forma di vita non stigmatizzata" [ibid.]. Si trattava allora di accettare, tramite questa scelta, di considerare se stessi come inferiori: assumere e sanare la propria inferiorità.

I restauratori sardi dunque, molti dei quali avevano partecipato alla fase iniziale della rivolta anti-piemontese, erano in una situazione, per così dire, "incresciosa": la loro partecipazione iniziale ai moti chiedeva di essere perdonata (si vedrà in seguito quanto tale questione pesi nell'economia della vicenda sarda), d'altro canto – nonostante le mutate posizioni "in corso d'opera" – restavano inevitabilmente dei perdenti e dei sottomessi, ma, cosa ancor più importante dovevano pagare lo scotto di essersi in qualche modo appellati – strumentalmente o meno – ai loro "privilegi nazionali", ai loro differenti costumi, in breve, alla loro ("stigmatizzabile") diversità culturale. È partendo da ciò che tale classe sarda dominante si ritrova nella posizione, descritta benissimo da Bauman, di coloro che non essendo neanche più padroni dei significati della loro condotta, non possono far altro che "chiedere di entrare" [ibid.]. Ma qui sta tutto il paradosso del rapporto fra i "dominati", che non fanno o non vogliono far valere la loro diversità, ed il "gruppo dominante", infatti:

Il loro domandare a gran voce l'ammissione rafforzava automaticamente il diritto di quest'ultimo a dominare. L'invito permanente a chiedere di entrare e la positiva risposta ad esso confermarono il gruppo dominante nel suo status di detentore, guardiano e plenipotenziario dei valori superiori, dando, per la stessa ragione, sostanza materiale al concetto di superiorità di valore [Bauman 1990, 60 tr.it.].

E continuando:

[...] I membri individuali delle categorie dichiarate sotto lo

standard erano ora misurati e valutati in base al grado di conformità con i valori dominanti. Essi erano “progressivi” se si impegnavano a imitare i modelli dominanti e a cancellare tutte le tracce di quelli originari. Essi venivano etichettati come “retrogradi” finché restavano fedeli ai modelli tradizionali e non erano propensi o abbastanza risoluti a liberarsi delle loro tracce residue.

L'invito permanente era presentato come segno di tolleranza [...] [ibid., 60-1 tr.it.].

Tale discorso, che prosegue dimostrando come tale meccanismo finisse per imporre una sempre più dura discriminazione ed una sempre più ferma convinzione dell'*inferiorità* della propria cultura originaria (si veda il “complesso” richiamato sopra e il decadimento della lingua sarda a “dialetto” in Spano), andrebbe non solo verificato passo a passo, ma, nel suo meccanismo (perverso) di fondo, considerato come *costantemente funzionante* nel tempo.

Le argomentazioni di Bauman continuano e sono ricche di suggestioni (si pensi al “potere seduttivo” della “prospettiva di una piena cittadinanza politica” o alla descrizione della “funzione mediatrice” che le classi assimilate devono compiere “nell’interesse della cultura dominante” nei confronti di quella che era la loro comunità). Voglio sottolineare però un fattore che sulla lunga distanza acquisterà notevole risalto nell’ambito della questione nazionale ed indipendentista sarda – in particolar modo nel periodo che dal secondo dopoguerra porta ai giorni nostri: mi riferisco all’intransigenza e all’ostilità della sinistra (un tempo) marxista in Sardegna persino nei confronti dell’esistenza di una “questione sarda” che andasse oltre i problemi “strutturali”, ovvero l’arretratezza economica ed il deficit di “modernizzazione”.

Come mai l’indipendentismo sardo, sardista o meno che fosse, con la sua connotazione “a sinistra”, trovò come controparte più ostile – oltre alla destra clericale e missina – i rappresentanti classisti?

La risposta esula dalle possibilità di questo saggio, tuttavia, volendo seguire ancora Bauman, possiamo individuare nel suo ragionamento degli sviluppi che pongono le basi per una spiegazione possibile e che per alcuni versi sono confermati dalle vicende politiche sardo-italiane ottocentesche.

Una delle conseguenze del processo fin qui descritto infatti fu che

l’assimilazione non portava di conseguenza un’accettazione piena e incondizionata da parte della *nazione dominante* [mio]. Con costernazione gli assimilandi scoprivano che si erano di fatto assimilati esclusivamente al processo di assimilazione [ibid., 63 tr.it.].

Se possiamo dunque supporre che alcuni accettassero, scegliessero o inconsciamente si ritrovassero integrati, altri presumibilmente si accorsero del processo assimilativo. Ora questi ultimi

Avendo lasciato alle loro spalle la loro comunità originaria e avendo perso le loro affinità sociali e spirituali precedenti, [...] approdavano in un'altra comunità – “la comunità degli assimilandi” [...]. La *Weltanschauung* degli assimilandi era ora composta dall’esperienza condivisa della loro nuova comunità e modellata da un discorso portato avanti per lo più all’interno della sua struttura. All’atto pratico essa mostrava una segnata tendenza a sottolineare il carattere “universalistico” dei valori culturali e ad opporsi a ogni forma di “campanilismo”. Questa circostanza separava le loro percezioni, la loro filosofia e i loro ideali da quelli dei “nativi” e di fatto impediva alla lacuna di essere colmata [ibid., 64 tr.it.].

Di tale discorso notiamo, per brevità, due cose.

La prima è che sovente la sinistra in Sardegna, più di tanti altri, ha usato nei confronti di chi parlava di indipendentismo l’accusa di “campanilismo”, di “chiusura” al mondo ecc.

La cosa particolare però – siamo al secondo punto – è che il discorso “universalistico” è valso sino ad un certo punto. Bauman in questo caso non ci aiuta, forse perché il suo discorso si limita ad un processo ottocentesco, a patto di voler considerare quel “all’interno della sua struttura” come comprendente in nuce il processo di “nazionalizzazione” che coinvolgerà le forze internazionaliste.

In Sardegna dunque, a lungo andare, dietro l’universalismo appare “l’unità nazionale” e chi propone un superamento della questione sarda lo fa per inserire la sardità “nel contesto italiano ed europeo”, non tanto perché proponga un superamento dello Stato-Nazione. Se l’assimilazione, e più in generale, il bisogno di appartenenza – più o meno sentito – ingloba in una struttura d’appartenenza, alla fine, dovendo scegliere di partecipare ad una di quelle in alternativa la “lacuna” sembra rimanere o acutizzarsi.

Forse è ancor più vero e più diffuso oggi quel meccanismo che si mette in moto allorché ci si volge verso la prospettiva della *fusione*: infatti, se ancora fino a qualche tempo dopo la Rivoluzione Sarda coloro che morivano fuori della Sardegna portavano con loro il dolore dell’*esilio*, da quel momento in poi chi – della classe dirigente – morirà a Torino e Roma, porterà con sé l’appagamento per aver partecipato alle sorti della “sua” nazione.

Alla speranza di un viaggio di ritorno si sostituisce la soddisfazione di un viaggio di sola andata, in centro.

Angioy

Vorrei ora evidenziare, seppur sommariamente, alcuni aspetti della Rivoluzione angioiana che alla luce di vari studi sul nazionalismo, possono apparire significativi.

Francioni nella sua introduzione all'opera di Dionigi Scano, *La vita e i tempi di Giommaria Angioy* [1985], ha sottolineato costantemente le analogie nello sviluppo dei moti sardi paragonati con quelli rivoluzionari francesi. Se un punto chiave fu sicuramente la mancata trasformazione degli Stamenti in Assemblea Costituente Nazionale Sarda, è altresì importante notare come l'esito repubblicano della Rivoluzione Francese non fosse preventivabile all'inizio della rivolta e nelle prime riunioni degli Stati Generali, movendosi questi in un quadro di fedeltà alla monarchia. Evitando di addentrarci in un discorso sul "caso" nella storia, notiamo che tale dimensione comparativa richiama, per la nostra analisi, il problema della "pirateria" e, per certi versi, quella che in Smith è la questione delle "fedeltà duplici" e che per le vicende sarde preferirei chiamare del "lealismo".

Emblematica in tale contesto è la figura di Angioy, capopopolo con tendenze giacobine che guida una rivolta fuori dalla "legalità" (Statal-piemontese, s'intende) e che, prima della maturazione delle sue idee nell'esilio parigino, sembra impegnarsi in un tentativo di giustificazione nei confronti del Re, teso a ribadire la sua "lealtà" alla monarchia (usiamo il dubitativo in quanto la storiografia sarda non sembra aver dato soluzione soddisfacente al problema delle contraddizioni di Angioy rivoluzionario)¹⁰.

Ma andiamo con ordine.

Quando mancano i modelli indipendentisti

Innanzitutto vorrei prendere in considerazione la possibilità che un primo motivo di scacco della rivoluzione sarda sia nell'impossibilità di una azione "piratesca" da parte dei suoi fautori.

È evidente infatti che se accettiamo il modello di Anderson, dobbiamo presumibilmente ritenere che un personaggio come Angioy non avesse di fronte a sé (lo si immagina come l'Angelo della Storia di Benjamin) quella pluralità di esperienze indipendentiste che faranno da modelli per i movimenti nazionali del XIX secolo: ciò tuttavia lascia insoluto il problema del perché non si prenda in carico completamente almeno il modello rivoluzionario francese.

Il problema non è da poco visto che la presenza di persone dalle idee dichiaratamente repubblicane, come Mundula, Cillocco ed altri, fra i collaboratori di Angioy, lascia aperte molte domande, soprattutto quando si consideri che nel momento della avanzata delle "truppe" angioiane su Cagliari saranno proprio questi ad essere lasciati a Sassari. Le ipotesi ovviamente sono molte e vanno dall'indole pacifica di Angioy e dalla sua volontà di evitare una guerra civile con la borghesia sarda – ipotizzata da

Madau Diaz – fino alla già citata necessità di non accreditare una rottura troppo radicale nei confronti della casa regnante.

La paura della Repubblica

Visto il continuo riferimento alle tesi di Anderson vorrei orientare il problema diversamente, lasciando in secondo piano – per ora – la figura singola di Angioy.

Quello che sembra essere un dato delle vicende degli anni 1793-1796 è la non adesione della maggior parte della classe dirigente alle istanze popolari: anzi, per costoro la possibilità di successo delle loro richieste sembra legata al mantenimento dell'ordine e della legalità. Ancor di più: con l'acuirsi del conflitto è la stessa esistenza come classe dirigente – quando non la stessa sopravvivenza materiale – ad essere messa in gioco. È immaginabile quanta possa essere la paura dell'instaurazione di un regime repubblicano-democratico tendenzialmente giacobino.

Eppure c'è anche in questo caso un resto. Come evidenziato da Anderson la profondità del nazionalismo europeo rispetto a quello creolo sta anche, paradossalmente, nel suo "populismo", vale a dire in quell'"invito obbligato" che anche le classi dirigenti più reazionarie furono costrette a fare alle "loro" masse; ma ciò che consente tale bizzarro abbraccio e che in definitiva sancisce chi detiene la sovranità è la lingua. Da quanto detto in precedenza si evince che la Sardegna è da tale punto di vista spaccata: la classe dirigente "italofona" più che invitare le masse "sardofone" – che la taglierebbero fuori dalla sovranità – aspetta l'invito altrui, invito alla supposta condivisione di potere, che la farà piombare nel perverso meccanismo descritto da Bauman. D'altro canto lo stesso Angioy non parla sardo. Si noti questo bel passaggio in Sotgiu:

La marcia verso la capitale [Cagliari] fu all'inizio trionfale; a Tissi, Ossi, Usini e poi nei villaggi del Meilogu le popolazioni festanti acclamavano l'*alternos* [incarico ricoperto da Angioy] come liberatore. Sembra che egli "cessando dalle consuete cautele", sorgesse "animosamente tra la calca delle genti, ad eccitarle ai definitivi propositi chiedendo recisamente, che i popolani si pronunciassero se volevano o no la libertà, giacché se la volevano era ora il momento di procacciarsela"; al discorso dell'*alternos* faceva poi seguito l'allocuzione più infiammata e comprensibile, anche perché in lingua sarda, del parroco Muroni, con l'esortazione ad armarsi; così che l'esercito si ingrossava mano a mano che procedeva verso Cagliari [Sotgiu 1984, 206] [Le citazioni inserite da Sotgiu sono tratte dall'opera di Francesco Sulis, del 1857, *Dei moti politici dell'isola di Sardegna dal 1793 al 1821*].

La spiegazione che a tale problema solitamente viene dato è di semplice enunciazione e, nella sua generalità, discretamente veritiera: si tratta sempre della “mancata sardizzazione” delle classi dirigenti. Così, come prima tali classi si erano completamente spagnolizzate ora si andavano italianizzando. Notiamo soltanto che tale ragionamento affonda la sua validità, in definitiva, nella storia di dominazioni subite dai Sardi.

Per noi però il problema è rivolto al futuro: ovvero perché, come altrove, tale spinta indipendentista non venga ripresa in seguito.

Alle motivazioni già accennate ne aggiungerei tre.

Tempi durissimi

La prima è la durissima repressione che si scatena una volta sconfitti i rivoluzionari. Gli interi villaggi rasi al suolo, la forza itinerante per la Sardegna, gli sventati tentativi insurrezionali dei “vecchi” capi rivoluzionari arrestati ed uccisi dopo una serie di torture esemplari, costituiscono un’opera profonda di “pulizia” che lascerà un segno duraturo.

Distuggere la memoria

La seconda motivazione è la cancellazione della memoria degli eventi. Si potrebbe dire che la stessa repressione materiale è una inibizione della memoria, dei suoi portatori. Tuttavia tale propensione è più profonda e, per questo, più significativa: una delle cose che emerge con maggior frequenza nel racconto di quegli anni è la supplica continua delle classi dirigenti al Re perché *dimentichi*. Questa dinamica, che si evidenzia con particolare vigore all’indomani della cacciata dei Piemontesi dalla Sardegna (28 Aprile 1794) è, a mio parere, decisiva. Non solo dimostra la totale sudditanza della classe dirigente, ma ci dà modo di capire come si formi la *coscienza* in coloro che seguiranno, perché in definitiva chi *deve* dimenticare, o non deve poter ricordare, sono i Sardi e non il Re.

A costo di dover in seguito relativizzare o rivedere le mie conclusioni vorrei ulteriormente supportare tale tesi basandomi sulle mie parziali conoscenze, e prendendo come riferimento i due capitoli del libro *La Poesia dei poveri*, di S. Tola, che trattano specificamente del ricordo tramite la poesia degli avvenimenti storici della Sardegna: “S’Istoria” e “Animu Patriotos”.

Non avendo da dubitare dei propositi di completezza di Tola emerge dal suo libro un fatto abbastanza interessante. Troviamo in esso infatti tutta una serie di strofe che testimoniano di una attività di ricordo e di reinterpretazione del passato, ancestrale o recente che sia, che riguarda ad esempio la figura di Eleonora d’Arborea ed il periodo Giudicale, nonché le invasioni dei pirati barbareschi, i “mori”. Allorché ci avviciniamo ai fatti di cui ci stiamo occupando vediamo un proliferare di poesie, in cui la

conservazione della memoria si fa sempre più indistinguibile dal commento dei fatti appena avvenuti¹¹, proliferazione che si fa esplosione all’indomani della vittoria delle truppe sarde sulle truppe francesi: “orgoglio nazionale” o “trionfo della fede cristiana sui giacobini” che sia, abbondano i versi¹². A questo punto ci si aspetterebbe di leggere fiumi di parole su di Angioy ed il tentativo rivoluzionario sardo. Abbiamo invece soltanto due testimonianze praticamente contemporanee agli avvenimenti e nemmeno una posteriore a questi, non foss’altro per ricordare la sconfitta del tentativo. La prima testimonianza non è nient’altro che *S’Innu de su Patriotu Sardu a sos Feudatarios*, marcia che accompagnò il tentativo rivoluzionario; il secondo, più interessante nel nostro contesto, è un sonetto anonimo giunto sino a noi in cui si esprimono “le preoccupazioni dei cagliaritani al momento della partenza di Giovanni Maria Angioy per il Capo di Sopra” [Tola 1997, 189]. Ciò che ci interessa notare di tale passo è che se da un lato esprime l’attaccamento della popolazione verso Angioy, dimostrando il prestigio, la fiducia ed il carisma che si era guadagnato, dall’altro situandosi in uno dei punti di rottura delle vicende dell’epoca, sembra simbolicamente richiamare il vuoto che lascerà dietro sé nel libro ma soprattutto nella memoria in genere: è dopo la partenza di Angioy per Sassari che il partito reazionario riprende il sopravvento a Cagliari e comincia il suo “mea culpa” nei confronti del Re, dal quale deve farsi perdonare la “cacciata” di tutta la corte Sabauda in Sardegna. Verrebbe da chiedersi che fine facciano i popolani che fino ad un attimo prima addirittura piangevano la partenza di Angioy; a parte ciò rimane il dato di un buco della memoria, di una comunicazione interrotta, che riprende nella sua narrazione del presente all’inizio del nuovo secolo (si veda la nostra terza motivazione) e che per quanto riguarda la memoria dell’impresa angioiana latita totalmente¹³. Più in generale siamo davanti a un altro *nesso obliato*¹⁴ [Lotman e Uspenskij 1973], ad un altro pezzo di storia posto fuori dal campo del senso e reso, così, inattivo.

Lasciarsi chiudere: fuori dal mondo e da se stessi

Terza motivazione. Parlando del “repubblicanesimo” sudamericano Anderson ha fatto notare come, una volta importata, tale forma politica si sia radicata così pervicacemente che “un serio tentativo di ricreare i principi dinastici non fu compiuto in nessun paese d’America tranne in Brasile” [Anderson 1983, 66 tr.it.].

Ma perché proprio il Brasile? L’autore continua dicendo: “...ma anche lì ciò non sarebbe stato forse possibile senza l’immigrazione nel 1808 dell’erede al trono portoghese in fuga da Napoleone” [ibid.].

Cosa c’entra tutto ciò con la Sardegna? Anzi, perché tale situazione, per noi, può considerarsi emblematica del mancato affermarsi di un sentimento, di una memoria e di una tensione verso la “Repubblica Sarda”? Il

3 marzo 1799, neanche tre anni dopo la fine della Rivoluzione, “Carlo Emanuele IV [...] cacciato dal Piemonte da Napoleone, era sbarcato a Cagliari [...]” [Sotgiu 1984, 234] dove resterà fino al 1816. Diciassette anni (4 in più della presenza della corte portoghese in Brasile¹⁵) di umiliazione dei corpi, di congelamento della storia, di distruzione della memoria (per non parlare poi del salasso economico che la presenza e il mantenimento della corte fece gravare sui sardi¹⁶).

Quanto questo contribuirà alla durezza della repressione sopra descritta, quanto influenzerà il modo di rapportarsi delle classi dirigenti e della Sardegna con l'esterno e con i simboli viventi dell'autorità non vi è bisogno di spiegarlo: se la nobiltà sarda si ritrovò immersa in tale nuovo ambiente “chiamata così a onori dei quali era stata fino ad allora privata” ancor più importante è che essa, come testimoniato da Sotgiu, fu “chiamata a contribuire a realizzare un clima di restaurazione autoritaria che fosse impenetrabile alle idee nuove che circolavano ormai per tutta l'Europa” [ibid.].

A compenso di tale danno ci rimangono composizioni quali la seguente, del 1806, ad opera di un sacerdote sardo:

Orfana senza babu, tantos annos
passeit sa Sardigna suspirende:
de tanta furas e mortes sos dannos
oppressa la tenian, e acabende
de pena in d'unu mare de affannos
ogni momentu fit naufraghende;
ma como chi Vitoriu est arrivadu
de lutu su bestire at ispozadu.

[La Sardegna ha trascorso tanti anni tra i sospiri, priva del padre: oppressa dalle conseguenze di tanti latrocini ed assassini, e sempre sul punto di cedere, naufragava ogni momento in un mare d'affanni; ma ora che Vittorio è arrivato si è tolta il vestito a lutto] [in S. Tola 1997, 190].

Evitiamo ogni commento.

I fatti e la memoria

C'è una questione molto importante che si evidenzia parlando del “repubblicanesimo” e dei Savoia e che ci riporta al discorso sospeso sull'Angioy.

In molti hanno affermato che, anche se la Rivoluzione sarda fosse andata in porto, non sarebbe durata a lungo. A prescindere dalla bontà di tale interpretazione ciò che sfugge è la possibilità che la sua realizzazione portasse non solo a quel pervicace attaccamento all'idea repubblicana di

cui parla Anderson, ma ad esaltare quelle tendenze all'immaginazione dei Sardi in quanto comunità che erano ben radicati a livello popolare. Ancor più praticamente, forse anche “profondamente”, mettendo i Sardi davanti al fatto compiuto, nonché all'evidenza stessa dell'impresa, di un “fare” riuscito, avrebbe scardinato quella spirale di conformismo e di rispetto per la figura “divina” ed intoccabile del Re e dell'autorità. È a tale punto che si aprirebbe l'annosa questione del “lealismo” – ed anche del “legalitarismo”: quello di Angioy, che “pazienta” così tanto fino a perdere: quello dei Sardi.

Ci limiteremo a constatare la presenza di decine di versi – nel libro di S. Tola – che, all'indomani della vittoria contro i francesi, sono indirizzate dai Sardi al Re: il nostro autore fa giustamente notare la paradossalità del tono “guerresco patriottico” – sardo, ovviamente – con un “innegabile [dominio del] conformismo, una rimasticatura delle notizie ad arte e l'ossequio miope e talvolta cieco alle autorità” [Tola 1997, 218].

Valgano tali versi:

Eccoti sa Sardigna, altu monarca,
trionfante de Frantz, e pius abundat
in valore, e costanza, fida e parca;
pronta si bataglia li secundat.

[Eccoti la Sardegna, alto sovrano, vincitrice sulla Francia, e più ricca in valore e costanza, fedele e contenta di poco; pronta se la battaglia lo richiede] [ibid., 217]¹⁷.

Resta poi un ultimo fattore: non si considera che un eventuale successo dell'Angioy non avrebbe reso possibile la dimenticanza di quegli eventi: forse si sarebbero trasformati in un “fatto”, in un simbolo, ben più di quanto quelle vicende lo siano oggi.

Scoperte e scelte

Ciò che rimane da far notare invece è la definitiva maturazione delle idee di Angioy nell'esilio parigino: la riflessione sulla sua stessa vicenda lo convince che la soluzione della questione sarda stia nella creazione di una Repubblica Sarda Indipendente.

L'importanza di tale lascito per il nostro studio è basilare, soprattutto nel parallelo che permette di stabilire con la vicenda umana e politica del padre del moderno indipendentismo sardo Antonio Simon Mossa. Il problema della lenta maturazione della coscienza, il problema della lealtà ad esso connesso, il problema della tradizione, del *timing* e della memoria – in altri termini della coscienza temporale – sono a mio modo vedere i punti cardine da cui ripartire nell'analisi.

In conclusione voglio riportare un passo di una lettera di Simon Mossa, lettera del novembre 1967, in cui l'autore giustifica la sua svolta indipendentista davanti alle accuse di eresia scagliate dall'interno dello stesso Partito Sardo d'Azione:

[...] mi rifarei al vero Padre del Sardismo che fu Gio. Maria Angioy. Perché ho avuto la fortuna ed il privilegio di leggere gli inediti di Angioy, a Parigi, e ho visto come quel grande sardo aveva veramente precorso i tempi di due secoli. Tanti "discorsi" di grandi uomini politici moderni non sono altro che una pallidissima eco di quello che Angioy affermava con estrema semplicità di linguaggio e visione aperta sul problema della Sardegna e della resurrezione del popolo sardo. Su Angioy si dovrà parlare a lungo, all'interno e fuori del Partito, perché questa figura di grande politico e di statista sfortunato deve essere conosciuta dal popolo sardo [in Cubeddu, *Sardisti vol.II*],[485].

Non resta a questo punto che notare due cose.

La prima è l'impressionante vertigine che si associa ad una scoperta, ad una apertura di senso, che si fa attendere due secoli.

La seconda si ricollega alla vicenda umana e intellettuale del leader indipendentista – impegnato, preso e teso nell'affermazione della necessità dell'Indipendenza nazionale della Sardegna –, così come alla stessa ricostruzione del senso a cui abbiamo appena accennato.

Nonostante gli attacchi che gli vengono mossi dall'interno del Partito Sardo, Simon Mossa parla ancora di "Sardismo" (sebbene con la "S" maiuscola). Lo vedremo meglio fra poco, ma possiamo anticipare fin d'ora che quel termine, benché non sia un simulacro totalmente vuoto (anzi, mantenga forte la sua stessa gravidanza, la sua stessa memoria), viene per così dire scavato dall'interno in modo che in esso risuonino nuovi echi e inizino a levarsi nuove voci. Come vedremo quella tentata da Simon Mossa è un'operazione di affermazione del "nuovo" tramite il "vecchio" altamente complessa e rischiosa, proprio perché le voci che si preparano sembrano andare *oltre* il sardismo.

NOTE

- 1 Il nazionalismo "creolo" e l'"ufficial-nazionalismo".
- 2 Data la centralità delle tesi di Anderson nel nostro lavoro rimandiamo all'intero libro; solo in casi specifici riporteremo le pagine esatte.
- 3 Su alcune delle implicazioni connesse a tale periodo storico si veda lo *Studio n. 1*.
- 4 Il paradosso in Madao è tale proprio per il fatto che la sua lingua, in quanto si presenta "troppo artificiosa", sembra allontanarsi dalla capacità di farsi vincolo fra i parlanti. Si vedrà come tale frattura venga ad evidenziarsi davanti alle allora coeve ma alternative forme di koinè linguistica. Del resto non ci si può accordare ad Alziator, al suo sdegno per quel "peccato contro natura" [1954, 280] che sarebbe la costruzione "artificiosa" di una lingua visto che le "sciacquate in Arno" del volgare italiano dimostrano come il criterio di artificialità lasci il tempo che trova davanti alla possibilità di imporre, grazie al possesso del potere statale, un idioma lontano dalla pratica dei parlanti, fino a renderlo, dopo non moltissimi anni, vincolo "sensibile" e "naturale" per i parlanti stessi. Chissà cosa sarebbe oggi della lingua di Madao se qualcuno l'avesse imposta ai Sardi...
- 5 Non ci addenteremo nella complessità del rapporto fra Nazione, Gemeinschaft e Gesellschaft o nella discussione della eventuale variante intermedia di "comunità societaria" di Talcott-Parsons fatta propria da Gritti [1997] nella sua discussione sul "costrutto" Nazione.
- 6 Faccio notare che non ho approfondito la riflessione, anche per mancanza di strumenti, sulle possibili difficoltà che le mancanze strutturali del "Giornale di Sardegna" pongono rispetto alle funzioni che Anderson riserva alla forma-giornale, intesa probabilmente come forma più compiuta ed articolata. Credo inoltre che sarebbe interessante sapere come, e se, tale coscienza temporale interagisce con quella "circolare" caratteristica della comunità sarda, che secondo diversi antropologi sarebbe entrata in crisi solo negli anni '60 del nostro secolo.
- 7 Il riferimento è ovviamente al testo di Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, 1962.
- 8 Si tralascia volutamente un problema fondamentale introdotto dal nostro stesso parallelo fra "pensare" e "parlare": se da un lato, come si è fatto, si può mostrare come gli unici a non parlare sardo finiscono per essere esclusivamente gli appartenenti alle classi dirigenti (intese in senso largo), e dunque sostanzialmente una minoranza (specialmente in passato), dall'altro lato, e soprattutto guardando alle vicende più recenti – intendo con ciò anche il sardismo di Bellieni – si deve porre il problema dell'"essenzialismo" linguistico. Il problema, che affronto dal lato politico, è che, paradossalmente, la lingua sarda è diventata, nelle mani di molti nazionalisti e non, un ostacolo nei confronti dei progetti del nazionalitarismo sardo. I secondi – come è normale – benché la tattica presenti dei rischi, hanno enfatizzato all'eccesso il ruolo della lingua all'interno della questione sarda, fin quasi a renderle indistinguibili. Così facendo hanno staccato il problema della lingua da quello del "potere" riconducendo la lotta dei sardi per il riconoscimento del possesso di una loro lingua a pura questione di difesa e salvaguardia culturale (usando la terminologia di alcuni studiosi delle questioni nazionali si direbbe "etnica"). Dal canto loro, i sardisti, e anche molti indipendentisti, oltre a stare – più o meno volutamente – al gioco succitato, hanno brandito l'anatema "morta la lingua, morto il popolo", finendo però per attaccarsi a questa talmente tanto da ridurla ad "emblema", mentre l'azione dei *media* e più in generale il coinvolgimento nel contesto culturale italiano la svuotavano dall'interno in quanto le fornivano un'altra vita da parlare: in sardo o in italiano che fosse (beninteso, non credo affatto che sia la stessa cosa, eppure...). Il raffronto con l'Irlanda, continuamente riaffiorante nel discorso sardo, potrebbe essere da tale punto di vista di qualche utilità, visto che dimostra che la coscienza di una appartenenza può svilupparsi anche usando lo stesso codice degli avversari ma riempiendolo di una memoria completamente diversa. La riduzione a mero codice ha fatto scordare che non c'è un'essenza nelle parole se non la sostanza delle memorie intellettuali ed affettive, passate presenti e future, che queste richiamano e prospettano. Si potrebbe dire che oggi molti sardi possono facilmente ritrovarsi ad esprimere in sardo la loro volontà di partecipazione ed il loro sentimento di attaccamento all'Italia; del resto, in particolare fra i giovani, potreste sentire discorsi indipendentisti e riguardanti la cultura sarda fatti in italiano. Da tale punto di vista tutto il senso di "abortività" che la frase di Bellieni trasuda non si esprimerebbe altroché si stabilisse l'equivalenza fra parlare e pensare, ma quando, volendo cogliere nelle sue parole un surplus di significati, si ipotizzasse che abbia voluto dirci che la morte della nazione sarda era avvenuta perché ormai si pensava da italiani nonostante si parlasse in sardo. Si potrebbe allora mettere in parallelo tale situazione con quello che al tempo delle operazioni di "pacificazione" dei popoli colonizzati, quando si passava a mezzi più raffinati delle armi, si sarebbe detto, con cruda efficacia, "lavaggio del cervello": ma si rischierebbe di cadere in altri fondamentalismi.

- Per quanto riguarda il discorso politico di Bellieni si cfr. lo *Studio n.5*.
- 9 Notiamo che Pintore [1996], scrittore e giornalista che parrebbe di poter definire "di sinistra", definisce a sua volta la categoria "a sinistra" come "categoria italiana" dal punto di vista della questione nazionale sarda. A dimostrazione di quanto tale questione e i suoi strascichi siano spinosi.
 - 10 Notiamo qui di sfuggita il parallelo che Anderson ci dà modo di stabilire fra Angioy e Tupac Amarù, allorché ci parla della sua "grande *jacquerie*", facendoci notare che egli però "non ripudiò mai interamente la sua lealtà al re di Spagna". È ben difficile dire cosa mi spinga a fare tale parallelo se non la viva impressione che desta in me l'idea che un capopopolo di una popolazione indigena del sud-america, con tutte le atrocità subite dai suoi dominatori, possa sentirsi in dovere di essere "leale" e "fedele" ad un Re distante e sconosciuto. Forse è un modo per non scordare cosa rappresentavano i Re all'epoca: è infatti fin troppo facile ridere oggi dei loro attributi divini scordandosi che quelle credenze hanno pesato sulla, e nella, testa di molti come delle "realità" intoccabili, condizionandone le azioni e le vite. Il rischio è quello di non capire la forza di quel "sacro", e dunque lo stesso passato.
 - 11 Ciò potrebbe anche essere ricondotto ad alcune caratteristiche basilari dell'oralità e delle culture orali, quali la forte propensione verso il presente e dunque, in stretto collegamento, l'agonismo di fondo che guida la comunicazione ecc.
 - 12 Si può anche ricollegare alla necessità sempre più sentita di informazioni.
 - 13 Sarebbe interessante domandarsi il significato di quest'assenza del capopopolo Angioy dalla "poesia dei poveri" a dispetto della sua repentina entrata nella "memoria storiografica", per quanto parziale e distorta potesse essere.
 - 14 Vedremo in conclusione di questo saggio chi e come cercherà di ritessere questo legame significativo. Legame necessario che riguarda il senso dell'intera vicenda rivoluzionaria.
 - 15 Ovviamente non ci si scordiamo le difficoltà e le trappole del comparatismo: ma il confronto ci sembra quantomeno suggestivo.
 - 16 Vedi Sorgiu 1984, 252.
 - 17 Quasi a dimostrazione che non basta dire le cose in sardo per dire "qualcosa di sardo", per parafrasare un noto regista cinematografico italiano. Ad ogni modo rimane da sottolineare, seppur in maniera frivola, un fattore positivo: all'epoca non erano poi in molti coloro che avrebbero dovuto imparare il sardo.

Studio n. 4

ANTONI SIMON MOSSA E LA COSTRUZIONE DELLA REPUBBLICA DI SARDEGNA

“Scriveva Pasternak:

«Non ci abbandoneranno.

Ancora cinquant'anni,

e quando il ramo sarà germinato,

Ci ritroveranno e resusciteranno».

Possiamo ricorrere a un'altra similitudine. Immaginiamo un campo minato. Alcune mine esplodono subito, altre dopo molto tempo. Altre ancora sono sotterrate, e non sappiamo se e quando esploderanno. [...] Gli eventi della storia e della cultura hanno traiettorie diverse e di diverso raggio. Quando diciamo che uno scrittore, un artista, non ha avuto seguito, non è stato compreso, non ha influito ecc., dobbiamo sempre aggiungere: “per ora”...

Jurij M. Lotman (1994)

Cercare la strada. Modelli della cultura

“Credo che la scelta prioritaria di fronte alla quale si trova l'intellettuale sia se allearsi con lo stabile equilibrio dei vincitori e dei dominatori oppure imboccare un sentiero più arduo e considerare quella stabilità uno stato d'emergenza che minaccia di cancellare i meno fortunati. Egli prenderà dunque in carico l'esperienza stessa della subordinazione e così pure la memoria di voci e persone dimenticate. Scrive Benjamin: “Articolare storicamente il passato non significa conoscerlo ‘come propriamente è stato’. Significa impadronirsi di un ricordo [o di una esistenza], come esso balena nell'istante di un pericolo”. [...]

A questo compito primario di rappresentare la sofferenza collettiva – testimoniando il dramma del proprio popolo, riaffermandone l'irriducibile presenza, consolidandone la memoria – va aggiunto qualcosa che soltanto l'intellettuale, io credo, ha il dovere di compiere. [Si tratta] di dare evidenza al significato universale della crisi, di trasferire sul piano di una più vasta umanità ciò che una razza o nazione ha patito, di accomunare quell'esperienza alle sofferenze di altri”.

Edward W. Said (1994)

Dire la verità. Gli intellettuali e il potere

“Se noi non ci battessimo per il riscatto del popolo sardo, per la sua indipendenza totale, per cosa ci dovremmo battere? Quale bandiera dovremmo agitare?...”

Antoni Simon Mossa (1969-1971)

Il debito di una traduzione

Cosa può significare per noi, oggi, “onorare” i padri, quelli “veri”, quelli che volevano essere tali, quelli che amavano i loro “figli” profondamente – non certo quelli che si vergognavano della loro stessa “famiglia”? Si tratta, forse, di saldare un debito con loro, di salvarli dall’oblio traducendoli: *Antoni*.

Tradurre è anche un modo di trasmettere qualcosa nel tempo: si tratta dunque di portarli con sé ma in modo produttivo, facendo vivere la loro memoria nell’azione presente, significa riprenderne il pensiero per farlo parlare ai nostri corpi, alle nostre coscienze di oggi. Ma se i padri sono tali bisogna far parlare anche i loro *limiti*, se la loro lezione è profonda ci devono aver insegnato che noi abbiamo qualcosa da fare *del* loro pensiero (*col* loro pensiero) che non sia semplicemente il ripeterlo; se i loro progetti, i loro sogni, avevano valore, se ancora *ci toccano*, se ancora comunicano al nostro cuore, se ancora invocano e fanno riemergere il nostro desiderio di libertà, la nostra aspirazione ad un mondo un po’ più giusto, beh, se sono capaci di questo, noi non possiamo esimerci dal riprendere quei sogni e declinarli al presente, ovvero realizzarli a modo nostro restando loro “fedeli”, il che vuol dire seguendo la tendenza, la direzione, il senso, il cammino, *sas andalas* che loro hanno aperto e indicato. Un “seguire” che è un “seguire”, un portarsi avanti, far fare un altro passo a quel cammino ma farlo noi, ora, a modo nostro, con un nostro “stile”.

Quel passato ci tocca, ci tocca riprenderlo, ma la ripresa è già, inevitabilmente, una trasformazione. Il paradosso è lì, e chiede di essere reso produttivo.

Una scelta affermativa

Tuttavia lo spazio, e ancor più il tempo, è quello che è, ed è dunque il caso di decidersi per un discorso *affermativo*: si tratta di “valorizzare” il discorso mossiano, far risaltare cioè quella *differenza produttrice di differenza* che porta con sé.

Ma esiste un unico Discorso del nostro autore? Esiste una coerenza globale del suo pensiero e del suo agire? Credo di sì, a patto di considerare la coerenza di una esistenza come qualcosa di più complesso di una semplice riduzione o un camuffamento di contraddizioni, qualcosa che ha a che fare con la *permanenza discorsiva* di una vita² e con la sua *replica poetica*³, dunque con l’intrinseca dinamicità della narrazione e, parlando di persone in carne e ossa, della riflessività che continuamente compone le tensioni discordanti delle nostre vite e che ci consente di assumere continuamente delle “posizioni” che sono contemporaneamente *progetti di vita* – “ideali” – e *azioni* – o almeno “promesse” di azioni – che tendono a realizzarli.

Per far ciò si dovrebbero compiere innanzitutto tre mosse: scomporre il Discorso di un autore nei suoi “discorsi”, azzardare il nesso che lega la

vita e i progetti di quell’individuo a quelli della sua esistenza “in comune” – cioè come parte di qualche comunità/collettività –, e soprattutto, scegliere di confrontarsi radicalmente con l’opacità del suo sentire, dei suoi desideri e delle sue scelte davanti ad una morte – e dunque contemporaneamente ad una possibilità di esistenza – che sempre incombe.

Per ora ci basti dire che, come nelle storie migliori, soprattutto quelle che producendo nuovi significati “creano qualcosa”, il senso si dipana dalla fine: e generalmente ciò avviene *percepando e scoprendo* che quel “senso” era tracciato fin dall’inizio.

Discorso/discorsi

Davanti a personaggi tanto eclettici e creativi come Simon Mossa è difficile dire a quanti discorsi, quanti modi di dare forma e oggettivare la propria soggettività, ci si trovi davanti. Benché la loro individuazione sia in parte frutto delle nostre scelte è innegabile che ci troviamo a fare i conti con una pluralità di esteriorizzazioni del Sé, che sceglie linguaggi e ambiti diversi della realtà per rappresentarsi. Ognuno di essi ha il suo sviluppo nel tempo, le sue coerenze e tensioni interne, ha un suo stile (di cui lo stesso Simon si rende ben conto), di altri abbiamo forse troppo poco – ci mancano le tracce – per ricostruirli come “discorsi”. Fra questi ultimi penso al discorso “cinematografico”, a quello “poetico”, forse troppo esigui per avere uno statuto discorsivo autonomo, o per altri versi a quello “radiofonico” e “letterario” che, almeno nel nostro caso, ci sono preclusi nella loro globalità dal punto di vista della difficile reperibilità del materiale da analizzare. Un caso a parte costituisce il discorso “privato/intimo” che tende ad implicare il ricordo di chi ha conosciuto direttamente Antoni Simon Mossa, un discorso che spazia dalla sfera dell’affettività a quella della conversazione politica “in confidenza” di cui generalmente si fanno carico gli aneddoti che si ritrovano nelle commemorazioni. Vi è poi invece il discorso “professionale” che, se lo riduciamo alla pratica dell’“architettura”, ci si offre come una totalità intelligibile, un percorso attraverso cui “leggere” il soggetto, leggerlo attraverso le sue scelte in *quella* materia. C’è poi, per saltare a ciò che ci preme, il discorso “politico”, il più denso e proprio perciò quello che si presta e necessita di ulteriori specificazioni.

Per chiunque abbia avuto accesso al pensiero politico di Simon Mossa dovrebbe risultare evidente come le *sferes di enunciazione* dei suoi “interventi” traccino delle differenze fra ciò che si può dire, ciò che si vuole dire, ciò che si deve dire.

L’idea non è nuova, è quella dell’*ordine del discorso* di Michel Foucault⁴. Interventi sulla stampa, comunicazioni “partitiche”, relazioni ai convegni “clandestini”, lettere “private”: ci troviamo in un campo complesso e teso in cui i singoli “discorsi”, oltre ad evolversi nel tempo, si incrociano gli uni con gli altri, a volte completandosi e sostenendosi, a volte

entrando in contrasto ma non senza che, ad una analisi attenta, se ne possa ricostruire la “logica”.

È ovviamente tutti questi discorsi, insieme a tutti gli altri, formano il Discorso “mossiano” nel suo divenire. Un discorso assolutamente “in cammino”, in cui la coscienza è continuamente sottoposta all’impegno di muoversi *nel e con* il mondo: “Quale bandiera dovremmo agitare? O restare inerti in un mondo che cammina, ove le minoranze nazionali e le comunità etniche⁵ acquistano coscienza giorno per giorno?”⁶.

Ma l’idea di un pensiero in cammino è anche quella di un soggetto che vive la “crisi” del suo popolo come crisi del senso e dalla cui scrittura emerge il non aver paura di riflettere sulle proprie scelte, sul cambiare le proprie idee per far guadagnare a sé e alla propria collettività nuovi orizzonti.

Vale dunque per Antoni Simon Mossa quanto scritto con semplice profondità da Gadamer: “Per chi si muove, gli orizzonti si spostano”⁷.

Un soggetto dunque che accetta la crisi come propria, interiore, che accetta di mettersi alla ricerca di nuove composizioni della tensione fra il sentire e il comprendere, come se l’insensato dell’oppressione collettiva, della sofferenza, lo colpisse nella sua stessa carne, come se dal corpo emergesse la necessità di ritrovare una “Verità” propria *per* il soggetto⁸: “*In questo caos non vi è che la strada della verità, da percorrere sino in fondo*”⁹.

Iniziando ad attraversare i testi

Questo cammino, seguito attraverso l’analisi dei testi, è davvero complesso. È un vero e proprio “reticolo” in cui più tematiche, concettualizzazioni, impostazioni, prese di posizione, convinzioni si affinano, si incrociano, si rincorrono, slittano, si ribaltano.

Ciò anche a causa di una situazione di “dissimulazione” che ad uno sguardo fisso sulla vicenda strettamente politica rischia di non essere colto nella sua completa significatività. Ma lasciamoci giocare per ora da questo “inizio politico” che data ai primi anni del 1960 e che ci consegna un Simon Mossa “sdoppiato”, o se preferite “scisso”. È questo un Simon che *rientra* nel Partito Sardo fino a diventarne direttore provinciale del sassarese nel 1965 e la cui attività ha come punti caratterizzanti la partecipazione alle elezioni del 1965 – si veda in particolare l’articolo del 10 Giugno, “Perché siamo sardisti” – e la riorganizzazione del partito stesso – Congresso provinciale di Ozieri, Novembre 1965 e l’opuscolo che ne riporta i documenti, *L’Autonomia politica della Sardegna 1965*. Per quanto non manchi evidentemente una carica “conflittuale”, in particolar modo nell’articolo giornalistico del 10 Giugno¹⁰ e in quelli successivi che vedranno Simon scontrarsi con i “democristiani nuoresi”, il discorso “partitico” sembra attestarsi su posizioni federaliste interne al contesto italiano¹¹.

La cosa da notare però è che a questo punto Antoni Simon Mossa aveva già fondato “Sardegna Libera”¹² e soprattutto, nel 1964, il “Movimento Indipendentista Rivoluzionario Sardo”¹³. È evidente dunque che ci troviamo davanti ad una strategia “dissimulativa”: ciò a nostro avviso è in buona parte dovuto al fatto che in quegli anni, successivi o comunque ancora abbastanza vicini alla concessione dell’Autonomia e al conseguente affermarsi *in Sardegna* di un *Discorso unionista*¹⁴ – in particolar modo in campo politico e intellettuale –, una posizione (una “passione”) indipendentista non è dichiarabile, proponibile, lecita, ammissibile – in termini semiotici diremmo non è *assumibile*. Ciò è meno ovvio del fatto che una volta situata la Sardegna nel “quadro”, nella “forma inglobante”, rappresentata dall’Italia, una posizione di quel tipo divenga “non lecita” o addirittura “illecita”: infatti, per dirla molto semplicemente, è quantomeno strano che *dal punto di vista interno* alla terra che ha “prodotto” le lotte nuragiche, quelle giudicali e quelle rivoluzionarie settecentesche non sia lecito essere indipendentisti.

Sta di fatto che di questo discorso “indipendentista” della prima metà degli anni sessanta non sappiamo molto, perlomeno in termini “diretti”, non avendo avuto modo di consultare alcuno scritto: tuttavia, nel ricordo di chi visse a fianco di Simon in quegli anni, pare effettivamente risaltare il problema della presa di coscienza della propria diversità culturale, oltre qualsiasi forma di ribellismo economicista¹⁵.

Nel discorso pubblico che Simon produce su “La Nuova Sardegna” questi temi appaiono in forme trasversali, oscurati e dispersi in un linguaggio e in una concettualizzazione ambigua o quantomeno incongruente se confrontata con l’altezza, la portata e le implicazioni dei temi che emergono sottotraccia.

Per quanto riguarda il problema della presa di coscienza da parte dei popoli si pensi semplicemente al riferimento a Gandhi fatto da Simon Mossa nel Luglio del ’65¹⁶: è evidente la tensione, la sproporzione, fra un discorso che qui non appare completamente ma che la figura di Gandhi si porta appresso e la polemica quotidiana con gli avversari politici di turno (in questo caso i democristiani nuoresi). E sempre rispondendo ai democristiani nuoresi¹⁷ (16 Luglio ’65) si veda l’incongruenza fra la definizione di “partito d’oltre mare, cioè straniero” e l’idea autonomista, vale a dire “lealista” nei confronti dello Stato. Una tensione che viene portata al limite nell’articolo successivo¹⁸ (2 Settembre) in cui, partendo dai dati dell’Unesco a livello mondiale, all’Italia prima si rivolge l’accusa di “genocidio” e “snazionalizzazione” nei confronti della comunità sarda e poi le si garantisce “lealtà”. Per concludere poi nell’articolo successivo con l’invocare la “ribellione” e la “libertà dal colonialismo” in un quadro però dominato dalla tematica economica.

Vi è una certa debolezza, o quantomeno una “impasse”, in questi testi, che non riescono a sprigionare totalmente la loro forza, laddove la forza,

l'energia del testo, è data dalla sua capacità di strutturare e creare coerenza anche laddove si affrontano passaggi complessi e nuovi. Una energia repressa, celata, che si dissolve nei passi in cui, per far tornare la coerenza a favore del quadro discorsivo autonomista, si abdica alla propria concettualizzazione, la si piega, quasi fino a contraddirsi¹⁹.

Una debolezza che non è solo metaforica in quanto nel ragionamento finale in "Razzismo, nazionalismo e diritti delle minoranze" lo Stato (quello Stato accusato di "genocidio") appare come colui che deve tutelare, prendersi cura e deve addirittura "[agire] con lealtà verso chi non si può difendere"²⁰. In questo caso le "comunità etniche", sarda compresa, si percepiscono come "collettivamente indebolite" tanto che l'unica soluzione appare essere la richiesta di una "piena cittadinanza politica" (il che implica però la totale accettazione dei "valori"²¹ estranei alla propria comunità in quanto l'unico diritto a cui ci si può appellare è quello sancito dallo Stato²²) e un più generale atteggiamento di "camaleontismo"²³ che tende a sfociare in una vera "assimilazione" ai nuovi valori²⁴ e dunque nella propria scomparsa come soggetto/soggettività politico-culturale. Vedremo più avanti come Simon Mossa risolverà eccellentemente il paradosso che qui si è venuto a creare.

A questo punto della storia però ciò su cui Simon Mossa sposta l'attenzione nel suo discorso giornalistico è il *tema economico*. Il dibattito sulla "politica di piano" e più in generale sulle sorti della "Rinascita" catalizzeranno la sua attenzione negli interventi del 1966. Ciò a cui si assiste è il maturare di una disillusione che condita dal trattamento umiliante che il Governo italiano riserva alla Sardegna genera un sentimento che potremmo definire di *indignazione*. Questa trasformazione passionale ha anche l'effetto di mettere in evidenza quella attitudine alla "pazienza" che sembra essere dei sardi e fino ad un certo punto dello stesso Simon²⁵.

Scriverà Simon Mossa il 4 Agosto 1967²⁶: "Il malcostume piemontese, l'albagia dei colonialisti romani, il persistente rifiuto verso ogni nostra azione rivendicativa, verso la nostra sete di giustizia, fino a quando potranno durare? La corda troppo tesa dovrà una buona volta spezzarsi". E la conclusione è: "Il vecchio ritornello "la Sardegna non può bastare a se stessa" non attacca più. È la scusa pietosa per chi pretende ancora dominarci e opprimerci con l'elemosina di un tozzo di pane, insensibile alla nostra passione, alle nostre istanze, ai nostri diritti. I sardi hanno ormai gli occhi aperti".

Certo è che queste affermazioni, poste ormai al limite di un cambio di tendenza anche nella scrittura pubblica di Simon Mossa, evidenziano in modo retrospettivo i contenuti del discorso fino a quel punto condotto.

Si tratta infatti di idee che si fondano sul "rivendicazionismo sardista" a cui Simon Mossa pare apportare principalmente l'impianto anti-colonialista del suo pensiero più intimo. Ma il rivendicazionismo economicista, che implica doppiamente il legame con lo Stato, avvalorata implicitamente

l'ipotesi – molto in voga per tanti anni nella sinistra unionista sarda – che ci si possa liberare della colonizzazione senza liberarsi dal colonizzatore. Posta in questi termini "sostanzialisti" la liberazione dalla colonizzazione diventa in gran parte un problema del colonizzatore stesso in quanto, secondo i colonizzati, dovrebbe essere lui stesso a farsi perdonare la sua "cattiveria" di anni trattando finalmente bene questi "figli" derelitti se non misconosciuti. Come si vede la speranza più recondita è quella di poter finalmente assolvere il colonizzatore dalle sue colpe ed arrivare ad una riconciliazione fraterna.

Evitiamo di chiederci se effettivamente sia utile qui, e se fosse utile allora, dire e pensare i problemi della Sardegna in termini di "colonizzazione"²⁷. Resta evidente comunque che questo genere di discorso è perfettamente *assumibile* all'interno del quadro discorsivo "unitario" in quanto il conflitto conferma e rinsalda il legame fra le parti: un legame disarmonico è pur sempre un legame, e così come tante nazioni si reggono su conflitti interni del tipo Nord-Sud, così due nazioni diverse possono avvinghiarsi l'una all'altra abbandonandosi ad una lotta "in comune"²⁸. Fino addirittura ad istituzionalizzarla (si pensi alle così dette "vertenze Stato-Regione"). Gioco inutile, in quanto pare servire soltanto a rinfocolare l'astio.

A questo punto Antoni Simon Mossa ha già dato il via ai convegni indipendentisti "clandestini". Si rilancia dunque, come vedremo fra un attimo, la tensione fra un discorso coerente ma impossibilitato a divenire "azione condivisa" e "memoria collettiva" tramite la sua "pubblicizzazione" e un discorso pubblico che, dovendo seguire altre strategie, dissimula in parte il discorso che lo sottende e da cui dovrebbe trarre linfa. Vi sarebbe da domandarsi quale è, o meglio, dove è stata, la "fondazione" di questa impossibilità, almeno per Simon Mossa. Ma non ora.

Il primo convegno indipendentista si tiene il 10 Giugno del 1967 a Ollolai. Simon scrive il 15 Agosto un articolo dal titolo "L'Autonomia non esiste"²⁹ in cui ad un certo punto si legge:

Ma prevalse [all'epoca della concessione dell'autonomia] il vecchio slogan "non fare uno Stato nello Stato", contro lo slogan autonomistico "la Regione è lo Stato", ineccepibile dal punto di vista giuridico-costituzionale. [...]

L'ultimo grave colpo all'autonomia è stato dato con la programmazione nazionale che ha voluto ignorare i diritti e le esigenze inderogabili del popolo sardo. Ecco perché bisogna conquistare l'autonomia. Non lo Stato nello Stato. Ma la Regione-Stato, perché tale è il principio costituzionale. Perché è l'ammissione del principio del federalismo. Anche se questo la Costituzione non lo dice. [...] Il principio federalista non è certo un attentato all'unità politica della Repubblica, ma è una forma moderna e articolata dello Stato facendo perdere a

questo termine gli attributi di mostruosità inumana che oggi gli si addicono.

Ma alla fine dello stesso articolo, parlando dei sardi, si dice:

[...] un popolo che ha in sé i germi di una rinascita effettiva, che vive e opera nella “sua terra”, e che non deve essere costretto a emigrare per sfamarsi e per fare ricchi gli altri. Un popolo quello sardo che *deve sganciarsi in modo definitivo* da un padrone che non lo comprende, lo sfrutta e lo umilia e nemmeno riesce a sfamarlo. Un padrone fallito, che non ha i mezzi per dare al suo servo la libertà e la dignità umana [cor. nos.].

Ci sarebbe poco da dire se non aggiungere che l'idea “rivendicativo-economicistica” del “dover essere sfamati” sembra portarsi appresso il paradosso di questo servo la cui libertà sembra ancora dipendere dal padrone, dai “mezzi” a sua disposizione per “donargliela” – un modo dunque per confermare la sua superiorità –, e non piuttosto dalla presa di coscienza della propria condizione e del diritto alla libertà da parte del servo stesso con il conseguente processo di liberazione di sé e delle proprie potenzialità.

Si noti come tale struttura confermi quanto già detto: ovvero come l'impostazione assunta (l'idea che il servo debba imputare al padrone di non averlo liberato) tenda a confermare le posizioni iniziali. Come nel caso del rapporto colonizzatore/colonizzato di cui si è parlato sopra.

Ma si noti, e ciò è ancor più importante, che lo stesso sforzo/conflitto *federalista* si risolve non solo con una conferma della lealtà allo Stato, non solo con una necessaria e consapevole accettazione dei suoi principi e valori (ci si appella alla sua conformità alla Costituzione) – le due cose già basterebbero a confermare la superiorità di colui che fino ad allora ha “dominato” – ma soprattutto con un *as-servimento*, più o meno conscio, del proprio progetto al miglioramento del “dominante” stesso. Cioè, la propria azione federalista si giustifica con il contributo che essa porta allo Stato, con la propria capacità di renderlo migliore, in generale: un'azione da perfetti cittadini integrati.

Prima di tuffarci nel fiume carsico dei convegni indipendentisti è forse il caso di far notare uno dei vincoli che il discorso giornalistico di Simon Mossa subisce: ci pare infatti di trovarci davanti ad un “anti-colonialismo presentificato”, che vive cioè del confronto bruciante con gli “avvenimenti” dell'agenda politica. In tal senso cerca di sfruttare l’“oggettività” della crisi e dello stato di subordinazione che i sardi stanno vivendo quotidianamente, stringendo l'obbiettivo su fatti abbastanza circoscritti: le stesse prese di posizioni istituzionali sembrano dunque appoggiarsi ad una sorta di “ragionevolezza” (o “razionalità”) dei discorsi già affermati, del *sensu* co-

mune vigente, nonostante non si neghino fin d'ora (il “doversi sganciare”, di cui si parla sopra), e si negheranno sempre meno in seguito, di prospettare scenari molto meno consueti e ravvicinati.

Fino all'emergere di un credere diverso

Il discorso “convegnistico-clandestino” segue invece un altro ritmo e un'altra logica. Ha un tempo maggiormente lungo, che certamente lo avvicina a quello della “riflessione” anche se da esso in effetti si differenzia. Il suo carattere quasi-confidenziale porterebbe ad accostarlo alla predicazione per “adepti” e dunque in qualche modo ad essere più vicino ad un “dialogo” piuttosto che ad un monologo, cosa che però non emerge dai testi scritti.

Rimane il fatto che in questo genere di argomentazione si apre la possibilità di passare da un tipo di discorso “presentificato” ad uno maggiormente “storicizzato” o forse, per essere più corretti, “a-storicizzato”: cioè che tende a prendere il carattere tendenzialmente stabile e ordinato dei “sistemi di rappresentazioni” che ci servono per definire le nostre identità³⁰.

Questo mutamento tende a trasformare ciò che è immediatamente “anti-qualcosa” in una presa di posizione cosciente, assunta, potenzialmente più serena. In una vera e propria scelta affermativa, una attestazione di Sé³¹.

In questo caso il Soggetto o i Soggetti devono fare i conti con il Mondo e con la propria Storia: devono cioè situarsi rispetto agli spazi e ai tempi vissuti e vivibili in modo da definire lo spazio e il tempo in cui vivono.

Finalmente il Soggetto (individuale ma potenzialmente collettivo, visto il carattere politico del discorso) si definisce per ciò che è, per ciò che crede, nonché come protagonista di azioni. Ovviamente lo fa sempre “rispetto a” degli altri che lo circondano o che lo hanno preceduto nel tempo ma in questo caso la prospettiva è come ribaltata. Il Soggetto in questione, un po' come l'artista di Borges, dandosi una storia “genera” i suoi predecessori e nell'azione presente “genera” coloro che lo circondano. È un gioco difficile e necessariamente circolare in quanto il soggetto non può darsi una identità in modo totalmente arbitrario³².

Resta il fatto che qui si può iniziare a parlare di una più effettiva “costruzione della Nazione” – Simon Mossa userà il termine “edificare la Sardegna” che ricorda proprio il processo di “Nation-building” – soprattutto se si accetta di vedere la Nazione non come un dato oggettivo in alcune caratteristiche culturali ma come una vera e propria “formazione discorsiva”.

Questa visione, che sostanzia la base della Nazione di un tessuto di “narrazioni”³³, implica già un certo dinamismo interno, che in questa fase “fondativa” tende ad essere indispensabile in quanto connaturato con l'emersione di un nuovo Discorso.

Il Convegno di Ollolai del 10 Giugno del 1967 ci presenta proprio questo situarsi iniziale. Il quadro dello *spazio* "politico" è fondamentalmente quello "europeo" (anche se è evidente come il discorso di Simon tenda oltre questa cornice) con il suo "sistema chiuso": "un federalismo di vertice, una sorta di consorzio di proprietari"³⁴. La posizione della Sardegna è data inizialmente dalla stessa domanda/risposta che ne introduce l'apparizione: "Perché diciamo che tale sistema non potrà risolvere in alcun modo i problemi della Sardegna? Non certo per una sorta di nazionalismo esclusivista e provinciale, né tanto meno per sentimentalismo, neppure perché ci dorrebbe perdere una "sovranità" nazionale che mai abbiamo conosciuto e che, il giorno in cui la conosceremo, sarà ben differente da quelle del passato"³⁵.

Notiamo tre cose: il residuo "utilitaristico", almeno a livello terminologico, della domanda; l'idea, altrove differente, del non aver mai conosciuto una "sovranità nazionale", il che implica un determinato modello della propria storia; una generale aspirazione a fondare un indipendentismo "razionale".

Vi è molto, in questi tre punti dello "spirito del tempo", ed il *tempo* infatti è quello della lotta delle "comunità etniche" contro il *colonialismo*. Il primo capitolo si conclude infatti con la seguente affermazione: "La nostra è una lotta anticoloniale, sull'esempio di quella algerina, per essere più espliciti, per la conquista di tutta la libertà che ci spetta nella nostra qualità di uomini"³⁶.

In mezzo troviamo la seguente affermazione: "Il risorgere del *movimento etnistico* in tutto il mondo civile è un segno dei tempi. Noi sardi, che siamo un popolo ben distinto, con i suoi problemi e le sue aspirazioni, e che sempre abbiamo guardato a una nuova Europa di giustizia, non possiamo essere assenti, come abbiamo fatto fino ad oggi [...]"³⁷.

Definizione oppositiva e affermativa sono dunque ancora appaiate.

Del resto – lo si vede nel Convegno di Bosa (29 Ottobre 1967) – c'è qui, e il parallelo con l'Algeria lo conferma, una sorta di situazione base che ha a che fare con l'idea di una "sopravvivenza" minacciata:

Non a caso, cari amici, accuso formalmente il prepotere italiano di genocidio delle genti sarde. Perché quando ai sardi si nega il diritto alla vita, non si interviene con i finanziamenti stabiliti dalla legge, ma si invia un corpo militare di polizia e di carabinieri per distruggere la piaga del banditismo, con il semplice risultato di sottoporre le popolazioni ad angherie, a soprusi, a minacce di ogni genere, ebbene, allora si agisce secondo i più brutali e odiosi sistemi coloniali. Si ripete l'errore della Francia in Algeria.

E le province dell'Algeria settentrionale, per chi non lo rammentasse, erano considerate territorio metropolitano con uno

statuto speciale di autonomia. E gli algerini, nonostante questa concessione suprema della Repubblica Francese, si sono ribellati, sino a cacciare i francesi dal loro territorio e conquistare così, col sacrificio e col sangue, la loro piena libertà e l'indipendenza.

Ma gli algerini erano fiancheggiati dagli altri popoli arabi, dai marocchini, dai tunisini, dai libici, dalla Lega Araba. La loro guerriglia era sorretta dalla simpatia dell'opinione pubblica mondiale e, nella stessa Francia, paese civile, larga parte della popolazione metropolitana, gli intellettuali e i potenti, parteggiava per la liberazione dell'antica colonia.

Noi, che siamo nelle stesse condizioni dell'Algeria di allora, non abbiamo nessuno, né stati amici né lega araba, né popoli che parlino la nostra lingua che ci appoggino, ci sostengano, e sposino la nostra causa.

Noi siamo soli, terribilmente soli, alla mercé della prepotenza italiana, della polizia italiana, dei prefetti-governatori italiani. E in mezzo a noi fioriscono come le rose di maggio i traditori, i prezzolati, i venduti, i servitori del padrone d'oltremare. Tutto ciò dovrebbe consigliarci a desistere dalla lotta. [...]

Ma noi difendiamo il diritto del nostro popolo [...]"³⁸.

Ecco dunque come questo passo articola nuovamente il problema di fondo, espandendolo e in qualche modo riavvicinandolo alla condizione presente di sofferenza e di oppressione. Tanto il discorso sembra portare in sé, quasi lo esponesse, tutto il sentire che lo muove, che Simon subito ribadisce: "Non siamo degli illusi, cari amici, e abbiamo le nostre buone ragioni per parlarvi con questa schiettezza e durezza di linguaggio".

Ma ciò che più conta è che davanti al sentire più radicale si impongono delle assunzioni, delle scelte che coinvolgono l'identità – qui ancora invischiata nella sua generazione rispetto all'altro – nella sua necessità di chiarezza, distinzione e riconoscimento:

Ci chiamano separatisti. Con disprezzo e con malcelata ironia. Ebbene, se separatisti ci chiamano, noi possiamo fare di questo termine una bandiera [...].

Ecco dunque che l'assunzione si esplicita, si dà una dimensione temporale *lunga*, supera il presente, e dunque l'idea di un atteggiamento potenzialmente e principalmente "reattivo", per affermare un *proprio* "credere", un modo *diverso* di essere, di sentire, di agire.

La via dell'indipendenza è lunga, difficile, costellata di trabocchetti, di sofferenze, di rinunce, di amare delusioni, e –

soprattutto – di sconfitte. Ma noi crediamo, dobbiamo credere, dobbiamo far credere anche gli altri nostri fratelli. Illuminarli e cancellare le loro illusioni integrazioniste, spazzare il servilismo di sempre. [Soltanto così] serviremo il popolo sardo, questo piccolo grande popolo che ha paura di essere salvato da un avvenire pieno di caligine e di miseria. Questo popolo che vuole essere distrutto.

C'è qui tutto il *pathos* di chi "assume" ciò che fino allora era restato inassumibile e indicibile. Di chi fa i conti con la paura che coglie tutti coloro che iniziano qualcosa e che sanno – per riprendere Arendt – che di ciò che hanno iniziato non possono controllare le conseguenze.

È la paura radicale dell'indeterminatezza del mondo e di sé, di un sé che ormai si è messo in questione, in gioco, un sé che nel momento in cui afferma questo nuovo credere deve ammettere con sgomento:

Non sapevo nulla della vita. Antonio Setzu raccontò la storia e quel che seppi era troppo, era pesante, immaginarlo e pensarlo mi metteva paura dell'uomo, del mondo e della morte. Dimenticai per trentaquattro anni. Ora ricordo, parola per parola³⁹.

È la splendida *ouverture* di *Passavamo sulla terra leggeri*, momento in cui la memoria riemerge, momento in cui bisogna ricominciare a narrare la propria storia. *Antoni... raccontò la storia...*

La strana esperienza della storia

Che il ruolo della storia (intesa ora come "storiografia") sia centrale nei conflitti che mettono in gioco la costruzione di identità, l'immaginazione di comunità, la costituzione di nazioni indipendenti è un dato abbastanza condiviso dagli studiosi della materia⁴⁰.

Senza addentrarci nelle motivazioni in merito è evidente che ciò dipende dal fatto che la narrazione storica della nazione aiuta a definire l'esistenza di quella comunità, a dare una continuità e una profondità "storica" alle proprie aspirazioni e dunque, più in generale, a sancire la legittimità di un "potere" proprio a quella comunità stessa.

Un connubio di fattori che Sergio Atzeni, riferendosi al periodo "savoiano", ha messo in forma letteraria così:

Gli storici savoiani tentavano di spezzare il filo che lega la sovranità dei sardi alla terra dei sardi; volevano dimostrare che quella sovranità era stata perduta più e più volte, fin da epoche antichissime [...] volevano fare credere agli studenti sardi

d'essere fenici o punici, mirmilloni o mauri. Non sardi. Per gli storici savoiani era meglio che i sardi immaginassero di non esistere. Meglio pensassero di essere figli di una patria che non sapevano neppure dove fosse⁴¹.

Lo stesso Simon Mossa elencando le "ragioni" – che corrispondono a "criteri razionali", scrive lui stesso – per cui si può affermare che il popolo sardo è una "Comunità etnica"⁴² – dove è evidente che qui con "etnico" si intende in realtà ciò che noi diciamo "nazionale", e con "comunità etnica" la "nazione"⁴³ – pone al primo posto, appunto, "le ragioni storiche".

Si aprirebbe qui uno dei capitoli più difficili, più interessanti e, forse, più decisivi nella ricostruzione della maturazione del pensiero di Antoni Simon Mossa. Per dirla molto brevemente è come se il sentire del nostro autore e conseguentemente la sua comprensione del mondo e la determinazione del proprio agire in esso, viaggino in qualche modo pari passo con i modi di dare significato o di trarre significazione dal corso della storia sarda. Non è casuale allora che nel bel mezzo dell'emersione pubblica della posizione indipendentista di Simon – siamo nella seconda metà del 1967 –, in quella che è una vera e propria lettera di "giustificazione" della propria posizione nei confronti del Partito Sardo⁴⁴, egli ricolleggi il suo "indipendentismo razionale" al fatto di aver avuto "la fortuna ed il privilegio di leggere gli inediti di Angioy, a Parigi [ed aver] visto come quel grande sardo aveva veramente percorso i tempi di due secoli". Ecco dunque che dalla stessa possibilità personale di ritrovare una continuità nella storia dei sardi, poter tessere dei legami significativi, si costruisce un sentimento di "sicurezza" per sé e si dà una base al proprio agire⁴⁵.

È forse proprio da questa "esperienza" personale che nasce la convinzione più generale di Simon Mossa secondo cui nel processo culturale indipendentista, cioè l'inserimento della Sardegna nella cultura e nel mondo "moderno", si devono evitare "nuove e pericolose fratture con il passato"⁴⁶.

Ma, come dicevamo prima, qui si tocca un punto troppo denso per poter essere chiarito in poche pagine, un punto che fa capo alla visione della storia e della cultura sottesa agli scritti di Simon Mossa e che coinvolge più in generale il rapporto dei sardi stessi con la storia. Quando in uno degli ultimi interventi Antoni Simon Mossa scrive:

Ma se vogliamo veramente dare vita ad un movimento popolare che abbia come obbiettivo la libertà del popolo sardo, il suo riscatto sociale, la sua indipendenza politica ed economica, nel quadro più ampio di un'Europa delle Etnie, è indispensabile trovare le matrici storiche della situazione odierna, ricercare e definire gli errori del passato e le cause del fallimento di tutti i tentativi di riscatto (a cominciare da quello di G.M. Angioy che merita uno studio approfondito) [...]⁴⁷

non può non colpire come ancora una volta emerge il problema di questa “matrice della storia”⁴⁸ (o forse meglio, di questa “storia come matrice”) la cui “sensatezza” pare continuamente sfuggire ai sardi e la cui conseguenza sembra essere l’incapacità di narrare la storia della propria libertà, o quantomeno l’abdicazione al tentativo di “darsi” questa narrazione, che riconduce a vedere il passato semplicemente come una distesa di fallimenti e di dominazioni.

Qualche falsità collettiva, qualche chiarimento personale

Ciò che ora va notato è che questa impostazione che parte dalla storia e dal problema della diversità culturale è comune a tutti gli scritti “convegnistico-clandestini” e in qualche modo sancisce la coerenza di questo “discorso”. Più ci si sposta verso la “pubblicità” più tale struttura, tale impostazione (se si vuole usare un termine meno forte), si perde fin quasi a ribaltarsi.

Nel caso del discorso giornalistico potremmo pensare che ciò sia in parte dovuto alla necessità di “aggrapparsi” al presente, evitare l’accusa di “intellettualismo”, quasi che il bisogno di dare significato storico all’accadere svisse la forza dell’“evidenza” dell’oppressione “materiale-concreta-economica”. Ma come spiegarlo per l’altro caso, ovvero quello del discorso “partitico”?

Nell’intervento al “Consiglio Regionale del Partito Sardo d’Azione” del 3 dicembre 1967, che ha per titolo “Ragioni di una battaglia”, lo scarso con la coerenza degli interventi coevi in ambito “privato” si fa palese: confusione terminologica fra “livelli” (“statale”, “nazionale” e “regionale”), indecisione nella proposta “istituzionale” che oscilla fra “Stato sardo”, “Repubblica sarda”, “Stato-Regione” (dove a questo punto è difficile tenere insieme non solo i primi due con il terzo, ma anche capire in cosa i primi due si distinguano), spostamento del fulcro politico sul tema “sociale” (quasi a ribadire che quella del Partito Sardo è una lotta di “sostanza”) fino a ritornare all’idea di una “fiducia” che è venuta meno nei confronti dello Stato...

Si dirà che tutto ciò è dovuto alle necessità “tattiche” di mediazione che sempre si impongono negli agoni politico-partitici, e ciò è forse vero. Ma ciò non dà conto del processo più radicale per cui colui che in privato ma “pubblicamente” – cioè davanti a qualcun altro la cui presenza obbliga a prendersi la *responsabilità* del proprio “dire” – espone il proprio pensiero e il proprio sentire con coerenza finisca per smentirsi.

Si ricordi l’assunzione della propria posizione separatista (“...se separatisti ci chiamano, noi possiamo fare di questo termine una bandiera...”) del 29 ottobre 1967. Si legga ora l’inizio di questo passo: “Noi crediamo, noi del gruppo impropriamente definito separatista...” del 3 dicembre. Si pensi infine a tutto il discorso “separatista” che Simon Mossa svilupperà fino alla sua morte.

C’è evidentemente un *interdetto* che colpisce l’assumibilità di quel sentire e di quel progetto, che il termine “separatismo” in qualche modo sussume, nel momento in cui questo entra nel *campo discorsivo sardista* e ciò è dovuto al fatto che questo campo è *conforme al discorso unionista* e alla situazione “unitaria”. Ciò dovrebbe essere palese dato che l’idea di una “politica contestativa” o “rivendicazionista”, di cui il Partito Sardo si fa portatore nel momento in cui assume l’Autonomia come suo progetto, è perfettamente accettabile all’interno del quadro valoriale dello Stato: o meglio, l’Autonomia implica questa politica in quanto, dal punto di vista valoriale (o se si vuole, “culturale” in senso ampio), implica l’assunzione dell’idea di unità (“nazionale”) fra Sardegna e Italia e il posizionamento della Sardegna a livello di “Regione”. Questa assunzione è pubblica, è una vera e propria dichiarazione storicamente situata: è quella che i componenti della Consulta sarda fanno nel momento in cui presentano la “relazione al progetto di Statuto [autonomistico]” davanti all’Assemblea Costituente italiana ed in cui

[...] poté affermarsi, senza che fosse manifestato alcun dubbio in proposito, che il principio dell’unità statale, al quale ci si rifaceva non si esauriva in termini semplicemente giuridico-costituzionali ma si estendeva a quelli ben più significativi e penetranti di una “unità etnico-sociale derivante dalla comunanza di razza, di tradizione, di storia, di lingua, di religione, di cultura”⁴⁹ [Carta in CubI, 229].

Questa comunanza-assimilazione fra Sardegna e Italia ovviamente punta alla costruzione di un “comune sentire”, a cui il Partito Sardo fornisce la retorica del “comune sangue” versato nelle trincee del Carso – si noti come qui, nella creazione dell’italianità dei sardi, si proponga e presupponga davvero l’idea di una comunanza “etnica” in senso stretto, cioè di una comunità fondata sul sangue – che esclude ovviamente la possibilità di un sentire *altro* che si basi sul sentimento della propria diversità.

A poco vale lamentarsi del fatto che è semplicemente falso dire che vi è “unità etnico-sociale derivante dalla comunanza di razza, di tradizione, di storia, di lingua, di religione, di cultura” fra Sardegna e Italia: così come a poco può valere il “sapere” odierno in materia, che dovrebbe fornire garanzie “oggettive” alla diversità.

Il punto sta nel fatto che i Discorsi, le nazioni come formazioni discorsive, strutturano il sentire, orientano il desiderio e l’affettività individuale, e dunque danno una base al “credere”: il loro consolidarsi in “tradizioni” fa sì che il giocare al loro interno “pieghi” costantemente l’alterità. Se si vuole giocare quel gioco bisogna rispettare quelle regole oppure diventare incoerenti nei confronti del gioco (il che implica delle sanzioni negative) ma soprattutto di se stessi, del modo di essere “se stessi” che si sta continuamente divenendo.

Ecco così che il processo individuale di presa di coscienza di sé che Simon propugnerà con sempre più decisione dal 1967 in poi, un processo che implica dunque il soggetto nella scelta “consapevole” della propria coscienza nazionale⁵⁰, della propria diversità, nell’assunzione del proprio diverso sentire, si trasforma⁵¹ nel discorso sardista nella richiesta di “un riconoscimento nazionale [italiano, *sic!*] e internazionale di quella realtà comunitaria ed etnica [che i sardi sono], non certo inventata da noi”⁵².

Ecco dunque la totale “oggettivazione” di ciò che dovrebbe essere “soggettivo”, quasi che questa diversità fosse qualcosa che va semplicemente riconosciuto, qualcosa che forse non è neanche gradito a chi ne è portatore ma che comunque “così è”. Una diversità subita più che assunta, inventata in modo proprio (sì, ho detto esattamente, *inventata...*⁵³). Una diversità di cui scusarsi, una diversità di cui dire “ce l’ho ma non l’ho voluta”: è questo probabilmente l’unico modo per sperare che venga accettata la diversità all’interno di un Discorso⁵⁴ che l’ha esclusa alle sue fondamenta, che la dovrebbe accettare soltanto in quanto gliela si offre scorporata dal sentire, dunque una volta che questa diversità i suoi portatori l’hanno già *abbandonata*.

Che lo stesso Simon Mossa non riesca più a farsi “contenere” da questo Discorso è evidente sia dal fatto che ad un certo punto tende a riaffermare il proprio essere (“Noi, i cosiddetti “separatisti”, non abbiamo più fiducia in quello Stato che ha mantenuto per la Sardegna un sistema coloniale di marca piemontese...”⁵⁵) sebbene in contraddizione con i suoi tentativi di conciliazione, sia in quanto è portato continuamente a piegare il discorso “rivendicativo” e “amorale” del sardismo verso una dimensione “morale” dello stare al mondo:

Se domani, fra due, dieci, cinquant’anni (il tempo è infinito) la Sardegna dovesse diventare Stato Indipendente, dopo tanti secoli di servilismo totale e rassegnato, avremmo una “repubblica di straccioni”, come qualcuno ha qui [nel Partito Sardo, n.n.] dichiarato? E diremo che è meglio una repubblica di straccioni che una colonia di miserabili.

Di questo problema lo stesso Simon Mossa prenderà coscienza in modo abbastanza chiaro nel 1969 quando affiderà a “minoranze attive”, “minoranze vivaci, colte, intelligenti, decise, coraggiose” la rottura della “spirale del silenzio”⁵⁶ e del conformismo (ciò che è “con-forme”):

[...] minoranze che, a poco a poco creano una opinione pubblica favorevole; minoranze e nuclei attivi che riescono a risuscitare e a rianimare la coscienza di popoli ormai stanchi di servire e di soffrire, di popoli senza speranza, come il popolo sardo⁵⁷.

Una minoranza che si affida a “strumenti del tutto diversi, posti al di fuori del sistema, fuori di un gioco in cui non si possono avere gli stessi “atouts” né le stesse possibilità dei partiti politici”⁵⁸.

Un porsi “fuori” che in realtà preannuncia la necessità di porsi “altrove”, così come testimonia la radicale esigenza di un “linguaggio diverso” (che fra l’altro implica l’uso dei “mezzi che la tecnica oggi ci fornisce”), tale che “ciò che è stato agevole per i partiti italiani nei confronti del Partito Sardo, dovrà essere impossibile nei riguardi del nostro movimento, perché noi non dobbiamo né possiamo più accettare compromessi...”⁵⁹.

Un altro modo di pensare se stessi nel mondo

Il problema è dunque questo, come far diventare socialmente “assumibile” un Discorso che la società presente (la società come è strutturata e costituita in un dato momento storico) ha sancito come “non valido” – per non dire “irrazionale”, “strano”, “intollerabile”, “barbaro” e quant’altro – proprio perché il suo affermarsi minerebbe alle fondamenta la sua stessa esistenza, o almeno quella esistenza che quella società si è costruita fino a quel momento. È evidente che in questi casi riesce molto più semplice lavorare su quelle figure che hanno iniziato a proporre con una certa coerenza questo discorso “diverso”: in tal senso la portata del loro agire individuale, che poi non è mai semplicemente tale, diventa immediatamente e più facilmente qualcosa che assume (o potrebbe assumere) valenza sociale. Del resto il punto di partenza di questi soggetti che si affermano nella loro “singolarità” è, almeno, già sempre quello di soggetti inseriti in “società” e dunque coinvolti in una qualche determinazione “discorsiva” che loro non hanno prodotto e che invece parzialmente li produce.

Ora ciò che succede è che se lo spazio discorsivo è “chiuso” e depotenzia (in certi sensi “perverte”) il sentire, i desideri, i progetti e le azioni “emergenti” dalla rielaborazione che il singolo prova a dare della società, del mondo, della storia, il singolo stesso può provare a costruire/aprire nuovi “spazi” che diventano alternativi a quello “sociale” sancito come valido ed unico legittimato ad esistere: la costruzione di questi spazi altri sono il luogo di creazione e proposta di nuovi legami sociali, nuove pratiche, nuovi significati che sono immediatamente oltre la singolarità di chi per primo se ne fa propositore. Resta il problema dell’ampiezza di questa spaziatura e dunque di chi possa effettivamente entrare in questo nuovo spazio.

Un esempio calzante è proprio quello di Simon Mossa che dal punto di vista del Discorso sociale agisce in quanto “sardista”, in quante parte di un “gruppo” che è radicato all’interno di quello stesso Discorso. Qui la sua azione “indipendentista” si fa “pesante”, difficile, sempre sottoposta alla necessità di giustificazioni che la “castrano”. Anzi, nella maggior parte dei casi, la situazione è tale che questa posizione deve essere apertamente

“dissimulata” proprio perché – sebbene Simon Mossa ci provi richiamandosi a un presunto “sardismo delle origini” – la tradizione del sardismo l’ha bandita dal suo campo. La posizione indipendentista infatti, con il suo apparire, minaccerebbe la stessa esistenza del sardismo che è ormai totalmente preso nel rapporto “contestativo” (principalmente in senso economico, quantomeno all’epoca) con lo Stato. Lo si è già detto. È così che Simon Mossa pur di non negarsi questo spazio di azione, di presenza, di visibilità si trova a modificare la sua stessa struttura di pensiero, mettendo da parte quelli che sono i punti caratterizzanti del suo indipendentismo e lasciando che questo “messaggio” provi a passare per vie molto traverse – ovviamente con possibilità di successo molto relative e con il rischio, altissimo, di fraintendimento del messaggio che avrebbe voluto far arrivare.

Ecco dunque che il soggetto sente la necessità di aprire un “altro” spazio che non a caso è definito “clandestino”, cioè nascosto, lontano dalla visibilità sociale: uno spazio in cui poter esprimere se stesso in modo più “sincero”, uno spazio fatto di legami sociali che hanno alla base una nuova *fiducia condivisa*. Non era stato forse Simon Mossa a doversi giustificare per le sue idee davanti al Partito Sardo in risposta alle denigrazioni infamanti che dall’interno dello stesso partito gli venivano rivolte? Gli interdetti della società passano sulla pelle e nei corpi degli individui: lo sanno bene tutti coloro che per le loro idee vengono torturati. Dal resto la tortura dell’umiliazione e dell’isolamento, benché più sottile, non è meno efficace e dura.

Non è un caso dunque che Simon Mossa in più di un’occasione fondi o dichiari fondato un “movimento per l’indipendenza”: certo è che fino all’ultimo sembra incapace di rinunciare all’agone pubblico (di azione e rappresentazione) che il PSD’Az gli consente di raggiungere e praticare. Nondimeno l’idea di una minoranza attiva, di un ritorno all’ecumenismo, sembra effettivamente prospettare un rapporto slegato dai partiti e basato da un lato sull’utilizzo dei mezzi di comunicazione e dall’altro, in tipico stile ecumenico cristiano-gandhiano, su di un contatto faccia-a-faccia – in presenza – con i sardi⁶⁰.

Resta da dire che l’apertura di questi spazi di libertà che piano piano dovrebbero estendersi ad intere collettività è necessaria soprattutto perché consente di poter cercare soluzioni nuove e impensate per il proprio agire o per la propria collettività; favorisce dunque un “sapere” potenzialmente più libero in quanto “ancora da pensare”, non guidato da ciò che già si sa. Gli stessi stereotipi che le culture creano per definire e giustificare il loro modo di essere al mondo – su cui in qualche modo si appoggiano per esistere ma che in certi casi divengono delle vere e proprie “prigioni” del pensiero e degli impedimenti alla loro stessa esistenza – possono ad un certo punto trovarsi superati da soluzioni originali, molto più adatte al mondo in cui ci si trova a vivere, nate proprio là dove qualcuno sperava ci fosse “tabula rasa”.

Leggiamo questo passo.

“Perché siamo in questa posizione di “indipendentismo”? Primo: perché noi sardi siamo diversi dagli altri popoli, per ragioni etniche, di cultura, di civiltà, di mentalità e sempre abbiamo conservato questa differenza che non ci consente una qualunque integrazione con altri popoli, come quello italiano, o francese, o spagnolo. Ma questa differenza, unita alla comune origine della nostra civiltà nel grembo del Mediterraneo, ci consente di vivere in piena armonia con tutti quei popoli, l’italiano, il francese, il catalano, lo spagnolo, il maghrebino, in una “unione” spirituale che è però il contrario di una unione politica di sottomissione. Perché siamo un popolo così piccolo che la subordinazione diventa inevitabile”.⁶¹

Ecco che a partire dalla necessità di definire il proprio indipendentismo lo stereotipo di ispirazione lussiana secondo cui “un’isola così piccola, rispetto alle grandi isole degli altri mari, con questa sua posizione nel Mediterraneo, non poteva in nessun secolo vivere indipendente e sovrana”⁶² viene totalmente ribaltato e al fatalismo si sostituisce una radicale esigenza di libertà, anzi, come è stato scritto in altro campo, una radicale “condanna” alla libertà.

Ma la cosa ancor più interessante è che in questa messa in discussione degli stereotipi culturali, in questo riguadagnato contatto con la realtà, il soggetto si riapre al senso e al mondo. Ecco così che Simon Mossa si avvicina a cogliere ciò che un altro pensatore – molto famoso, molto menzionato ma poco letto, come la citazione seguente dimostrerà – aveva scritto nel 1964: si tratta del teorico del “villaggio globale” Marshall McLuhan secondo cui l’era elettrica in cui il mondo stava entrando – l’era dei contatti senza confini, dello scambio “globalizzato” – era quella che “In politica permette a Castro di esistere come nucleo o centro indipendente [e] permetterebbe allo stato di Quebec di staccarsi dalla federazione canadese...”⁶³.

E facendo un ulteriore passo verso i nostri giorni si potrebbe azzardare che quanto scritto da Antoni Simon Mossa implica esattamente uno dei maggiori paradossi culturali della nostra epoca: quello di un mondo sempre più interdipendente (dove l’interdipendenza è un dato necessario) ma dove la stessa interdipendenza favorisce la richiesta di indipendenza, dove questa è fondata sulla legittimità di ogni comunità a sentirsi radicalmente diversa dalle altre nonostante che, proprio “grazie” o “a causa” dell’interdipendenza, tutti i popoli tendano a diventare “oggettivamente” più simili⁶⁴.

Tornando al nostro contesto ciò prova come già nel 1967 Simon Mossa aveva sviluppato un “pensiero” indipendentista abbastanza “saldo” che soltanto pubblicamente, sotto il peso delle costrizioni sociali, diventava incoerente.

Del resto era proprio a partire da questo primo punto che seguivano i due successivi che motivavano l'indipendentismo: il secondo era l'esigenza della "Sardegna Stato", esigenza dell'esercizio di quel "diritto storico" all'autodeterminazione, a darsi un "ordinamento statale", unico capace di far "uscire [la Sardegna e i sardi] dalla situazione di degradazione profonda nella quale ci troviamo".

Il terzo – e non il primo come nel discorso "partitico", lo si noti – era il problema delle condizioni e dei problemi economici differenti fra Sardegna e Italia – cioè del "colonialismo" in senso stretto – dove gli interessi delle due nazioni vengono visti come "linguaggi diversi e contrastanti".

Addio all'Autonomia

Altre due prove a questa nostra analisi vengono portate da altri due scritti che ci aiuteranno inoltre a riflettere su tematiche più generali.

L'idea che vi siano delle "costrizioni discorsive" è testimoniata molto bene, a nostro modo di vedere, da questo esempio.

Si segua questo passo datato 17 dicembre 1967 (come si vede sono tutti scritti ravvicinatissimi nel tempo e dunque le loro variazioni, se non si vuole ricorre a spiegazioni psico-patologiche, non possono che essere spiegati in funzione di principi culturali, come stiamo cercando di fare):

Oggi si sta attuando l'ordinamento regionale in tutto il territorio della Repubblica, secondo il dettato della Costituzione. Ma già si intravede, anche a non essere pessimisti, un rafforzamento del "centralismo". Le regioni che sortiranno dalla riforma, assai debolmente avanzata, saranno "larve" del decentramento e non avranno quella autonomia decisoria che significherebbe veramente una "spartizione della sovranità". Da questo ordinamento noi sardi, in pratica, non avremo alcun vantaggio diretto né indiretto. Sino a che l'apparato parlamentare sarà mantenuto nella cieca rigidità centralista e autoritaria, per noi saranno ancora lutti, degradazioni e miseria. Al fallimento di oggi si succederà una catena di fallimenti.

A questo punto parrebbero messe tutte le carte in tavola per affermare che sia nella riforma "realmente autonomista e non-centralista" – che realizza "veramente" la "spartizione della sovranità" – che va cercata una soluzione. E invece il discorso slitta, scivola, piega in una direzione opposta che chiude completamente il discorso autonomista-federalista. È come se il discorso tendesse da un'altra parte o addirittura facesse un salto di livello, uscendo fuori dai limiti imposti dal discorso sardista. Un salto che è già dentro al "ma" che lo avvia e che tuttavia vi si confonde dentro:

Ma le "regioni ricche" continueranno ad avere in mano lo Stato. E noi continueremo ad essere colonia di quello Stato. Non vi possono essere dubbi. *L'autonomia diffusa nella articolazione regionale è un pio sogno*, è lo zuccherino che si dà al cavallo esausto dopo una corsa. Noi che rappresentiamo una piccola parte della popolazione della Repubblica, quindi siamo una infima minoranza, *senza potere economico, senza alcuna autonomia decisoria*, saremo sempre più subordinati al prepotere centrale, che verrà sostenuto e rafforzato oltre ogni limite dalle grandi egemonie delle regioni ricche. *E come minoranza⁶⁵, anche in un regime di democrazia perfetta, non potremo mai imporre la nostra volontà per essere arbitri del nostro destino*. Ecco quindi la motivazione della *vocazione indipendentista* dei sardi e la giustificazione dell'*atteggiamento separatista* [cor. nos.].

La cosa divertente è che questo "discorso di passaggio" avviene in una "situazione di passaggio". Tutto ciò succede in un discorso "mediano" fra il "convegno clandestino" – in cui parla il leader carismatico – e il consiglio "regionale" del Partito in cui Simon è solo il capo-portavoce di una "corrente": siamo infatti nella Direzione di Sassari, dentro il PSD'Az ma in un territorio "liberato" di cui Simon è alla guida. Il discorso qui deve iniziare "sardista" ma può tendenzialmente finire "indipendentista" (tendenzialmente in quanto in termini di linguaggio il saggio rimane ancora ambiguo).

Del resto Simon Mossa mette qui alla prova, su di un altro piano, la necessità di essere indipendenti proprio a causa dei rapporti di forza disparitari fra Sardegna e Italia: cioè proprio partendo dall'ammissione di una debolezza, dall'inevitabilità della subordinazione prodotta dall'unione fra parti "inequali".

Tale posizione è perfettamente congruente con quanto scritto da James Kellas in *Nazionalismi ed etnie*. Pur essendo a favore di una soluzione di tipo "confederale", basata sul modello della "democrazia consociativa" come mezzo per risolvere le "questioni indipendentiste", lo studioso pone comunque delle "condizioni di realizzabilità". Ci basterà citare la prima:

La condizione favorevole più importante di tutte è forse [...] la presenza di più di due segmenti [nazioni], e il fatto che nessuno dei segmenti sia in una posizione di maggioranza. In uno stato formato da due nazioni o gruppi etnici, per il più grande dei due è sempre presente la tentazione di escludere o assimilare l'altro per arrivare a creare uno stato-nazione⁶⁶.

Del resto vi è nel passo riportato, secondo noi, anche un sommovimento più profondo del pensiero di Simon Mossa che, vuoi per abitudi-

ne, vuoi per necessità, ha teso per lungo tempo a preservare il valore del termine "autonomia" anche quando questo andava a cozzare contro la coerenza del suo pensiero indipendentista.

Il passo riportato può essere simbolicamente considerato "di passaggio" anche in quest'altro senso. Esso infatti preannuncia il distacco, o forse segnala l'avvenuta presa di coscienza, del valore e delle implicazioni che quel termine ha nel discorso unionista, o meglio, il distacco dal modo di "ragionare" che quel discorso implica.

Si prenda questo passo di Simon Mossa del 1965 (La Nuova Sardegna) "L'autonomia comincia dal comune, dalla frazione, dalla borgata, soprattutto dall'individuo. Essa è qualcosa di connaturato alla natura umana, è una delle facce della maturità e si concreta nella libertà dal bisogno"⁶⁷. Una affermazione perfettamente coerente con la politica contestativa e più ancora con una visione politica "sostanzialista". Nel 1969 scriverà invece:

Il popolo sardo, adusato ad accontentare il padrone, il sovrano che vive lontano tra le nuvole dorate inarrivabili della sua corte, serve il nuovo poderoso diaframma di potere costituito dal partito politico inviato da quello stesso sovrano. Il suo concetto di "libertà" individuale e collettiva, la sua aspirazione somma, si riduce al desiderio di vivere in pace, liberandosi dal bisogno⁶⁸.

È lo stesso concetto di "libertà" ad essere cambiato, è la stessa idea di ciò a cui si deve "aspirare" che è mutata. Il vecchio "linguaggio" e le vecchie concettualizzazioni sono diventati inutili, se non di ostacolo, sulla via di quest'*altra* libertà.

Questioni di forme e di sostanze

Il discorso si fa qui ancor più difficile perché implica le basi stesse del sardismo. Sta di fatto che a nostro avviso, fino ad un certo punto del suo cammino, agisce in Simon Mossa una tendenza "sostanzialista" che è alla base stessa del "sardismo" e che ancor oggi sta dando risultati tanto assurdi quanto perversi.

Dichiarava Bellieni nell'aprile del 1919 nell'articolo *Le elezioni e i combattenti*: "Non si deve dimenticare che il nostro programma afferma: 'si tratta di mutare la sostanza e non la forma'⁶⁹."

Dal punto di vista semiotico questa frase dice quasi tutto della successiva vicenda sardista, ma se si volesse qualcosa di più significativo ad uno sguardo "umano" – visto che i semiotici giustamente non godono di questo statuto – si legga questa frase di Bellieni (successiva di qualche mese a quella precedente, datata luglio 1919) nell'articolo *Per la Brigata Sassari*

che sulla *sostanza* dice tutto (e ovviamente ci dice anche quale è la *forma* che va difesa):

Premettiamo che in questo momento in cui alleati untuosamente ipocriti vogliono toglierci il frutto delle nostre vittorie, e i farisei d'oltre Atlantico quanto fu dolorosa conquista dei nostri morti, non possiamo tollerare rivolgimenti politici compiuti ad esclusivo beneficio di gente che portò il bracciale tricolore, ed ora ha tutto l'interesse di pescare nel torbido per impedire ai reduci di ottenere quanto fu loro promesso nell'ora torbida del pericolo comune. Il milione di contadini ritornante alla vanga ed al badile, non può permettere che la Patria sia venduta al nemico di dentro e di fuori. Esso ha realizzato nel suo spirito codesta patria ch'era per lui nome vano senza soggetto, e vuole per essa vivere e produrre. Contro gli obliqui faziosi che vogliono compiere esotiche esperienze rivoluzionarie, si levano concordi i reduci delle trincee, che affermano recisamente il *principio della ricompensa a ciascuno in proporzione del suo sacrificio*⁷⁰[cor. nos.].

Mi sembra che il tutto sia abbastanza chiaro: a uno sguardo umano non dovrebbe sfuggire l'umanità di questo porre sul bilancino morti e ricompense, piuttosto che trarre da quel massacro il senso dell'ingiustizia subita, dell'essere stati mandati a morire in guerra, e per di più una guerra non propria.

Del resto allo sguardo semiotico non dovrebbe apparire difforme la struttura che regge passaggi più raffinati ma nondimeno debitori di quella logica. Lo abbiamo visto in precedenza quando si è parlato di politica rivendicazionista-contestativa, quando si è accennato al paradosso del servo che si lamenta in quanto ritiene di "dover essere sfamato" dal proprio padrone.

Ma che cosa è del resto questa idea dell'autonomia come libertà dal bisogno? Questa autonomia per cui si è disposti a mentire su se stessi cancellando la propria diversità?

E come non vedere nell'affermazione di Simon Mossa secondo cui si deve fare in modo che "effettivamente la Regione diventi lo Stato in Sardegna" – che fa seguito allo "slogan autonomistico 'la Regione è lo Stato'" – lo stesso paradosso spinto ai suoi limiti?

Il fatto è che l'autonomismo politico è convinto di poter accedere ad una indipendenza sostanziale tramite una autonomia formale (cioè vuole i poteri di uno Stato senza voler essere una Nazione, rimanendo semplicemente Regione): questa visione è foriera di grossi danni, sia perché implica che si possano risolvere adeguatamente problemi "concreti" senza fare i conti con il problema delle condizioni di libertà (o di non-libertà) in cui si radica la propria azione – si riduce il *ben-essere*, come condizione globa-

le della vita, alla soddisfazione del puro bisogno di “benessere” economico, trattandosi in definitiva come “morti di fame” che sono pronti a barattare la propria libertà, e i propri morti, pur di “stare bene” – sia in quanto è fondamentalmente “delirante” nelle sue implicazioni pratiche. Essa infatti presuppone che mentre si pensa di essere incapaci e impossibilitati ad essere indipendenti (“non riusciremmo a vivere da soli”) si possa invece gestire e risolvere tramite una “Regione” (che ovviamente i poteri di uno Stato non li avrà mai) i problemi economici della Sardegna, problemi che sono evidentemente fuori dalla sua portata in quanto sono fuori dalla portata di qualsiasi comunità singolarmente presa, dato il carattere globale dell’economia. Vi è qui, nell’autonomismo, quasi una pretesa di “autarchia”: ma ciò lo si potrebbe pensare solo se non si sapesse che in fondo il discorso va a parare nella richiesta dell’aiuto (“necessario”) dello Stato e nel lamento affinché esso saldi il debito di tutte le sue “malefatte”.

Questo autonomismo sostanzialista è ancor più pericoloso perché pur di soffiare sul fuoco della rivendicazione è quasi disposto a parlare di “indipendenza culturale” – concetto assurdo che fa gelare il sangue nelle vene – di tradizioni autentiche da salvaguardare, di folklore da museificare, di “specialità” intoccabile e così via. Del resto l’idea è che un po’ di “diversità”⁷¹ – ovviamente non sentita e non creduta come propria ma semplicemente tirata fuori dal ripostiglio quando occorre – serva a condire i “pacchetti vacanze” che dovrebbero tenere su la bilancia economica sarda. Eccoli presi fra “fondamentalismo” e “utilitarismo”: se potessimo non atternerci alle regole di genere che vogliono che nello scritto saggistico non traspaia l’informalità e la spontaneità del parlato verrebbe proprio da dire, *gi seus a frori...*

E tutto ciò perché si vuole escludere la possibilità che si tocchi la “forma”, ovvero ciò che genera la “sostanza”... Questa sarà anche roba da semiotici ma che la Sardegna non possa avere una sua “forma” indipendente è cosa del discorso autonomista-federalista-unionista.

Verso l’indipendentismo

Anche Simon cade in questo tranello quando ancora nel 1967 dice: “Riscatto del popolo sardo per mezzo di una autonomia sul serio (chiamatelo Stato, chiamatelo autonomia politica, chiamatelo indipendenza, come volete, la sostanza è sempre la stessa)”⁷².

E invece no. Ogni termine richiama significati e forme parzialmente diverse nella coscienza di chi ascolta e ogni forma genera la sua sostanza: del resto il processo per arrivare a queste forme, i significati che esse assumo per gli uomini, il sentire che mobilitano non è lo stesso e dunque non produce gli stessi “effetti”.

Certo in quel “sul serio” e in quell’accostare Stato, autonomia politica, indipendenza si leggono in filigrana parte dei travagli “linguistico-concet-

tuali-esperienziali” di cui abbiamo cercato di dare conto in questo saggio. È come se Simon Mossa avendo in circolazione nella società e già affermato nella sua esistenza il termine “autonomia” lo circondi di altri termini che dovrebbero trasmutarne il significato fino ad allora posseduto, quasi a far in modo che “autonomia” diventi “indipendenza”. L’esempio più calzante di questa situazione, a nostro avviso, è dato dall’articolo *Verso l’indipendenza* del 10 ottobre 1967.

La situazione è molto agitata: le attese economiche della Sardegna vengono disilluse, al Presidente sardo Del Rio (Democrazia Cristiana) viene impedito dal governo italiano di rivolgersi per radio ai sardi, lo stesso Del Rio parla in Consiglio regionale del tema del separatismo. L’indipendentismo diviene “pubblico”: Simon Mossa “si dichiara” su La Nuova.

Il suo articolo inizia bollando quello di Del Rio come “separatismo sa-lottiero”.

Più avanti arriva a questa affermazione: “Tensione autonomistica, autonomia politica, indipendentismo, separatismo hanno lo stesso significato [...]”.

Come spiegare questo passo? Se si esclude che tale significato viene rimandato alla “accezione più pura” del “Sardismo” – e qui Simon Mossa sbaglia a restare nel vago – e che nella sua astrazione esso è la “visione di un futuro che dovrà essere necessariamente diverso da un passato fatto di umiliazioni e di miserie” – il che si limita ancora al livello di generazione “oppositiva” del senso (in quanto si definisce come “ciò che non è”) – rimane comunque la necessità di sbrogliare una assimilazione terminologica che è all’apparenza decisamente problematica.

In realtà però se ne può venir fuori con una doppia mossa che metta al centro il termine “Indipendenza/indipendentismo”: rispetto a questo il “separatismo” non è altro che il corrispettivo visto nella prospettiva di chi non è d’accordo. Detto in parole povere: se io che sono convinto che l’indipendenza sia giusta, legittima e necessaria mi definisco “indipendentista” e aspiro all’Indipendenza nazionale, nondimeno, agli occhi di coloro che non accettano questa ipotesi io risulterò essere “separatista” e il mio progetto politico è la “separazione” di una “Regione” dal *corpo* della “sua Nazione(-Stato)”. Nessun problema dunque, si tratta solo di ribaltamento del punto di vista, del “luogo” in cui ci si situa, dal tipo di *affezione* che quella idea-azione provoca su di noi. Detto altrimenti: un indipendentista sa bene di essere il “separatista” evocato nei discorsi dei non-indipendentisti. Ciò ovviamente partendo dal fatto che Simon Mossa accetta di definirsi “separatista”: cosa diversa sarebbe l’analisi delle tendenze separatistiche e/o indipendentiste all’interno di un gruppo, dato che il primo termine è venuto a volte a significare “l’uso della richiesta di separazione politica dallo Stato – anche detta “Indipendenza” – come arma per impaurire e ricattare lo Stato stesso”, che è appunto ciò che Del Rio fece. È evidente che qui il termine si dissocia dall’indipendentismo come assunzione cosciente, convinta, serena di una causa, una idealità, un progetto, una prassi-

si, un sentimento e quant'altro possa rientrare nella strutturazione di un processo di "costruzione della Nazione".

Anche la confusione fra la "tensione autonomistica" e "l'autonomia politica" da un lato e l'indipendentismo(-separatismo) dall'altra, per quanto meno evidente, non è poi così assurda.

Si noti però che è foriera di molte più "confusioni" proprio perché il termine "Autonomia", preso da solo, indica una "forma" assumibile da una data comunità storico-culturale. Non è dunque casuale, forse, che il nostro autore usi la parola, non solo sempre in minuscolo, ma soprattutto o declinata tramite l'idea di una qualche tensione o composta e trasfigurata nell'idea astratta di "autonomia politica" (nel proseguire dell'articolo parlerà di "autonomia politica piena e completa"). Sta di fatto che la soluzione va cercata ancora una volta nella coppia forma/sostanza e nella inversione tipicamente sardista dei due termini se rapportati all'altra coppia, ovvero quella Indipendenza/Autonomia in senso istituzionale. Se il sardismo considera l'Autonomia come forma (forma "Regione" come parte di una forma "Nazione" che la ingloba) e l'indipendenza come sostanza (pensa cioè di poter avere tutti i "poteri" di uno Stato pur non essendo legittimata ad esserlo, anzi, continuando a giurare fedeltà ad un'altra nazione-Stato), l'indipendentismo considera l'Indipendenza come la forma (cioè la forma "Repubblica indipendente" che quella comunità nazionale si dà per riconoscersi ed essere riconosciuta, per "esistere") e l'autonomia come la sostanza (cioè come la condizione "debole" di indipendenza che caratterizza concretamente ogni comunità in quanto necessariamente vincolata agli altri e dunque impossibilitata a decidere da sé delle cose, impossibilitata a isolarsi dal mondo, impossibilitata a determinare e bloccare l'accadere discordante delle cose, che sarebbe peraltro "fondamentalistico" in quanto presumerebbe che all'interno del proprio sistema/forma le sostanze siano "pure" e sottratte al confronto e al contatto con il mondo "esterno" che necessariamente le trasforma).

Per certi versi dunque, stando così le cose, l'"autonomia politica" è ciò che ha, o meglio, il "potere" – in quanto "possibilità" – che ha uno Stato indipendente la cui "indipendenza" formale è limitata concretamente dalle altre "indipendenze", limite posto alla propria libertà dalla libertà degli altri.

Il paradosso degli schiavi volontari, il coraggio e la Repubblica Indipendente
Il nostro discorso si è forse teso oltre il suo limite di argomentabilità entro uno spazio così breve: si corre il rischio di voler dire troppo.

Ma ora che ci si avvicina alla fine bisogna dire di almeno due *inizi* che fatalmente ci costringeranno, altrove, a ricominciare.

Dal 1967 fino alla morte Antoni Simon Mossa tende a far emergere in pubblico la sua posizione "indipendentista": il suo linguaggio si fa più chiaro, la riflessione sempre più tesa e auto-cosciente.

L'avvicinarsi della morte non crea questo Discorso, semplicemente ne accelera l'"emersione"⁷³.

Antoni Simon Mossa davanti alla morte assume totalmente il suo sentire, si consegna alla storia e alla memoria del suo popolo come "indipendentista", come qualcuno che ha creduto fino in fondo e sinceramente nell'indipendenza.

Davanti alla sua stessa amara constatazione secondo cui

I nuovi feticci, siano essi di destra o di sinistra, hanno conquistato il cuore del popolo sardo. I motivi sentimentalistici fanno presa su di una nazione di servi⁷⁴

la risposta non può che essere dal lato dell'azione, quantomeno, dell'azione *enunciata*.

È lo stesso problema a cui si trova davanti l'indipendentista irlandese Patrick Pearse quando nel 1913 scrive:

Uno non può salvare il suo popolo [*people*] se il popolo stesso non ha in sé un po' di coraggio. Un uomo, anche se fosse un uomo-dio, vivrebbe e morirebbe invano per coloro che sono schiavi volontari [*voluntary slaves*]. Cristo non può salvarti se tu vuoi essere dannato. E meno ancora può farlo qualsiasi eroe terrestre⁷⁵.

E la storia di Pearse parrebbe dimostrarlo: "Patrick Pearse venne "giustiziato" dagli Inglesi (3 maggio) a Kilmainham Jail subito dopo la "Insurrezione di Pasqua" (Dublino, aprile 1916). La sua colpa fu quella di aver proclamato una Repubblica per costruire una società libera in Irlanda e di averla difesa con le armi"⁷⁶.

Ma se il fallimento può essere dovuto all'inadeguatezza dei mezzi usati, alle contingenze storiche, alle imprevedibili irruzioni del caso, ciò che rimane – fatta astrazione di tutto – è il principio di una dichiarazione di Sé che, pur nel suo esplicitarsi in modi diversi e discutibili, rimane comunque come risposta alla realtà della sofferenza e della crisi interiore, presente e storica, individuale e collettiva.

E la conclusione generale a cui arriva Giorello nella sua ricerca di un principio di azione che salvaguardi la libertà è questa:

Proviamo allora a proporre un principio [...] che potrebbe suonare così: "la libertà può essere ristretta *solo* a vantaggio della libertà stessa". È questo principio che rende legittime quelle *strutture protettive* che sono atte a "evitare la tirannide", cioè a difenderci da qualsiasi *coup* contro la libertà. Esso può essere utilizzato anche per uscire dalla strettoia della "schiavo

volontario". Sarà infatti legittimo obbligare "il signor B" a non "vendere" la propria libertà proprio per il fatto che tale divieto salva la catena degli "usi successivi" della libertà stessa. Il principio ha qualche interessante conseguenza anche sul piano empirico. Esso richiede che ci sia nel *people* almeno qualcuno con una dose sufficiente del "coraggio" di cui parlava Pearse. Qualcuno capace di vigilare sulla propria libertà al prezzo di *costringere gli altri alla libertà*. Senza dimenticare il pessimismo dell'intelligenza che emerge dal detto di Pearse sopra citato⁷⁷.

Il che nel nostro caso significherebbe che se non si realizza e si dà via la libertà fondamentale tutte le altre azioni, per quanto apparentemente libere e per quanto appaiano come conquiste, risultano in realtà essere il prodotto di quella negazione basilare di libertà che le trasforma in "accomodamenti" o in paradossali approfondimenti del proprio stato di assoggettamento e di sudditanza.

Si legga a questo punto questo passo di Simon Mossa, passo situato davanti al "ripetersi della storia" di oppressione che l'attacco interno ed esterno alla cultura sarda, l'emigrazione di massa, l'occupazione militare della Sardegna del finire degli anni '60 sembrano rendere ancor più evidente:

Noi vogliamo dire ai sardi, a tutti quei sardi che ancora non si sono venduti all'oppressore, che soffrono in patria o all'estero per non rinunciare alla loro dignità e alla loro condizione di uomini liberi, vogliamo dire a tutti costoro che abbiamo il coraggio di batterci per la liberazione della Sardegna, per l'indipendenza politica ed economica del popolo sardo, per l'abolizione dell'ultimo e più brutale regime coloniale d'Europa⁷⁸.

Ecco spuntare il "coraggio" di chi vigila sulla libertà, ecco la "decisione anticipatrice" che rompe il paradosso – la necessità di essere sardi indipendentisti prima che si sia sardi in quanto cittadini della Repubblica Sarda – ecco l'azione enunciata – la dichiarazione sotto forma di promessa che Simon Mossa fa ai sardi, come una sorta di obbligo all'impegno reciproco.

Ecco perché l'"iniziativa" di Simon Mossa davanti alla morte è un discorso di "natalità": esponendosi pubblicamente, esponendosi nella sua debolezza, nella apparentemente inoffensiva posizione di chi ha solo le parole e il pensiero dalla sua, egli fa nascere una "posizione indipendentista" che a quel punto non è più "sua" ma potenzialmente di "tutti" i sardi. Egli paga il prezzo di esporsi nel suo sentire "inaccettabile" e dunque po-

tenzialmente produttore di "solitudine" in modo che coloro che verranno dopo di lui possano abitare quello spazio che egli ha aperto e, abitandolo, lo realizzino completamente.

Ma c'è di più, in quanto la "fondamentalità" del suo discorso sta anche nel ribadire che l'Indipendenza, la costruzione della Repubblica Sarda, si dà come un "principio", perché se si nega la libertà "prima" tutte le azioni successive non possono che produrre altri asservimenti (o comunque essere riconducibili sempre all'interno di un quadro di asservimento)⁷⁹.

A fianco del "pessimismo dell'intelligenza" c'è l'azione mossa dal desiderio. Un'azione "fondativa" che può riuscire anche laddove l'intelligenza sembrava ormai consigliare la rassegnazione. Un'azione fondativa che può rimanere per anni come le "mine inesplose" di cui parlava Lotman; fino a che non riesca a riemergere e a dare il via alla "deflagrazione" di un diverso credere e di un nuovo senso.

Certo ciò è solo un inizio, un inizio potenziale, un inizio che si dà in quanto inizia a elaborare una mancanza, tirandosi fuori dall'amorfo del caos (o dal pieno del Discorso sancito come esistente – questione di punti di vista), dall'insensato del dolore e della sofferenza.

Ciò che servirebbe è ovviamente molto di più, ciò che servirebbe è quantomeno quella azione non-violenta e massimamente creatrice, *poietica*, che è l'atto configurante della "narrazione" – le "narrazioni" – sempre da ricominciare – del proprio presente, del proprio passato, del proprio futuro.

"...or play the game 'existence' till the end of the beginning..."⁸⁰

Apprendo il dibattito sul "separatismo" sulla "Tribuna della Sardegna" nell'ottobre del 1967 Michelangelo Pira concludeva così: "Facciamo affiorare alla nostra coscienza il mostro separatista che ogni sardo si cova nell'inconscio. E vediamo se è proprio un mostro, o un istinto sano da liberare"⁸¹.

Ma dove affonda questo "inconscio"? È forse quella di Pira una semplice metafora? O c'è qualcosa che si è già saputo, già vissuto, e che si è dovuto "rimuovere"? E perché?

Di lì a qualche anno, mentre pubblicamente Pira affermava tutt'altro, in privato ammetteva il suo "separatismo" giovanile⁸². Era l'immediato secondo dopoguerra e dal racconto dell'intellettuale traspare come l'indipendentismo fosse un sentimento generalizzato, una atmosfera e una attesa comune.

Un sentimento indipendentista generalizzato: ma come?

Ecco che altrove, pubblicamente, riemerge un'altra parte di questa storia, di questo rimosso culturale, di questa memoria indicibile: Sassari, dopoguerra, giovani studenti che si riuniscono per un "ascolto collettivo" della radio, i testi del loro autore preferito che viaggiano in tutta la Sardegna, gli altri non messi in onda che circolano manoscritti⁸³.

L'emittente è "Radio Sardegna", "indipendente e sovrana"⁸⁴, una radio in contatto con il mondo, che "filtra" il mondo per la Sardegna, che la *informa*.

E da qui la voce di un personaggio che "sbalordisce" gli spettatori, che racconta per settimane "le cronache favolose di una Repubblica Sarda Indipendente che, dopo la proclamazione, doveva affrontare una tragicomica guerra civile" in cui si contrapponevano Capo di Sopra e Capo di Sot-
to⁸⁵.

E se l'ironia esorcizza i rischi, la narrazione-proclamazione nel suo complesso apre un mondo, lo ispira: è atto "politico", come lo stesso Brigaglia ammette – e del resto come potrebbe non esserlo visto il clima di attesa che si respirava in Sardegna, visto che mette in campo vere figure indipendentiste (come Antoneddu Bua chiamato a guidare le "truppe" del Capo di Sopra)?

Ecco il lavoro della narrazione del proprio presente, il lavoro di strutturazione e di immaginazione della comunità, del sentimento della comunità, la "catarsi" che trasforma e dà forma alle passioni, che le indirizza, che crea attese o che quantomeno le ordina. La narrazione che costruisce il "possibile", che apre spazi-Repubbliche a venire.

Ancora una volta è *Antoni...che racconta...*

Ma questa volta è Antoni in pubblico, con tutto il suo sentire, tutta la sua ironia, tutta la sua fantasia, tutto il suo coraggio, per tutta la Sardegna (una Sardegna che forse, da allora, pur senza dirlo, se lo porta dentro ed ora, finalmente, inizia a ricordarlo). Tutto ciò a dimostrazione, forse, che si deve saper sentire e raccontare la propria libertà per poterla davvero "pensare", farla *propria*...

Ma dopo questa narrazione? questa attesa? Un oblio.

Quel sentire viene occultato, un lungo cammino aspetta Antoni Simon Mossa prima di arrivare, sebbene ad un altro livello, là dove in qualche modo già era, per ridivenire ciò che voleva essere.

Perché? In mezzo c'è quella chiusura delle potenzialità, ma soprattutto quella umiliazione/frustrazione collettiva, su cui si è costruita l'identità sarda odierna⁸⁶. Una "storia" tanto perturbante e indicibile quanto "conosciuta", con cui la coscienza, il corpo, di ciascuno di noi dovrebbe finalmente fare i conti. Proprio come ha fatto Antoni Simon Mossa.

NOTE

- * Ringrazio (in ordine sparso) "Zampa" Marras per aver risposto con pazienza, passione e gentilezza alle mie domande e curiosità su aspetti "privati" e "pubblici" della vita e del pensiero di Antoni Simon Mossa; Prof. Boreddu Cubeddu per avermi fornito "in anteprima" gran parte del terzo volume di *Sardisti* – che aspetto con ansia – da cui ho tratto molto del materiale; *Babbu*, per essersi fatto ancora una volta in quattro per aiutarmi nel lavoro. Un ringraziamento speciale a chi mi è stato ad ascoltare, esprimendomi sinceramente le proprie sensazioni e i propri pareri sul testo...
- 1 Come Simon Mossa stava tentando di fare con Angioy: salvare l'agire e le passioni degli altri dall'oblio, ritessere la continuità della storia, affermare la memoria e l'esistenza della nazione.
 - 2 A. J. Greimas, *Del Senso II*. Milano: Bompiani, ed. cit. 1998 (ed. or. 1983).
 - 3 P. Ricoeur, *Tempo e Racconto, Vol. III. Il tempo raccontato*. Milano: Jaca Book, 1994 (1985).
 - 4 "In una società come la nostra si conoscono, naturalmente, le procedure d'*esclusione*. La più evidente, ed anche la più familiare, è quella dell'*interdetto*. Si sa bene che non si ha il diritto di dir tutto, che non si può parlare di tutto in qualsiasi circostanza, che chiunque, insomma, non può parlare di qualunque cosa. Tabù dell'*oggetto*, rituale della circostanza, diritto privilegiato o esclusivo del soggetto che parla: si ha qui il gioco di tre tipi d'*interdetto* che si incrociano, si rafforzano o si compensano, formando un reticolo complesso che non cessa di modificarsi" [Michel Foucault, *L'ordine del discorso*. Torino: Einaudi 1972 (1970), 10]. Un reticolo che secondo l'autore si fa più fitto quando si entra nelle regioni della sessualità e della politica [ibid.]. Non si scorda ovviamente, e lo noterò lo stesso Foucault [si veda ad es. *Poteri e strategie*. Milano: Mimesis 1994, 23-4], che non ci si può limitare a questa concezione "negativa" del potere: evidentemente il rispetto dell'*interdetto*, anche nel nostro caso, permette – "offre" – qualcosa al soggetto.
 - 5 Va notato, come specificheremo più avanti, che il termine "comunità etnica", a cui la Sardegna va assimilata, corrisponde a "comunità nazionale" e a "nazione".
 - 6 Antoni Simon Mossa [d'ora in poi in nota "ASM"], *Le ragioni dell'indipendentismo*. Sassari: Chiarella, 1984. Il primo saggio che i curatori indicano con "Le ragioni dell'indipendentismo", stralcio di un intervento tenuto ad un Convegno di Indipendentisti svoltosi ad Olloài il 10 giugno 1967, verrà indicato con LRI; il secondo saggio indicato come "Il Partito Sardo d'Azione e la lotta di liberazione anticolonialista", stralcio di un intervento tenuto ad un Convegno di Indipendentisti svoltosi a San Leonardo di Siete Fuentes il 22 giugno del 1969, verrà indicato con PSL. ASM, PSL, 72.
 - 7 H.G. Gadamer, *Verità e metodo*. Milano: Bompiani, 1995 (1960), 355.
 - 8 La Verità qui non è nient'altro che la possibilità di assumere in Discorso il proprio sentire, senza doverlo nascondere: possibilità di essere radicalmente "sinceri", di poter costruire un Discorso che accolga quel sentire come proprio, gli dia forma e lo renda "pubblico". Un Discorso che viva di quel sentire.
 - 9 ASM, PSL, 70.
 - 10 Si può prendere come emblematica la frase "Noi siamo la Sardegna, voi [gli appartenenti agli altri partiti] siete i Kapò dei dominatori". Emerge inoltre l'idea della federazione di popoli, che come si evince dalla chiusura della citazione seguente è rivolta in un ottica potenzialmente "mondiale": "Noi crediamo nella comunità dei popoli, perché noi siamo un popolo, e abbiamo diritto di farne parte" e la convinzione che questo popolo sia "ridotto a un duro servaggio coloniale". "Perché siamo sardisti", da La Nuova Sardegna [NS], 10 giugno 1965 [riportato in S. Cubeddu in *Sardisti Vol.II*. Sassari: Edes, 1995, 365-6][Il volume I di *Sardisti* (1993) verrà citato come CubI, il secondo come CubII].
 - 11 Anche se, ovviamente, proporsi la "costruzione di una nuova società sarda libera e democratica" lascia aperte molte possibilità e significazioni. ASM (1965) in "L'autonomia politica della Sardegna 1965", edizioni di "Sardegna Libera", Sassari, 1966 [in CubII, 441].
 - 12 Lo dichiara Antonio Cambule a Cubeddu. L'avvenimento è datato 1961-1962 [in CubII, 445].
 - 13 La nascita del MIRSÀ, di cui parla "Zampa" Marras in *Sardisti* [in CubII, 445], ci è stata confermata direttamente dallo stesso Marras che ha raccontato come l'acronimo fu scelto da Antoni Simon Mossa anche perché corrispondeva, in arabo, alla parola "porto".
 - 14 Di questa affermazione può essere testimonianza il progetto – divenuto "egemonico" – e l' "animus" "antiseperatista" e "unionista" dello "stato maggiore" della cultura isolana, vale a dire, secondo Muoni, il gruppo di intellettuali riuniti intorno alla rivista "Ichnusa", "alla quale si deve attribuire in grande misura il paradigma interpretativo predominante dell'immagine culturale isolana nella seconda metà di questo secolo" [tutte le citazioni sono tratte da Muoni, "Un ritratto culturale della Sardegna autonomistica", in *L'isola della rinascita*, (a cura di A. Accardo). Roma-Bari: Laterza, 1998, 151-2].

- 15 Si veda sempre Marras in CubII, 445-6.
- 16 "Risposta di Fidel ai democristiani nuoresi", NS, 7 luglio 1965.
- 17 "Simon risponde ai democristiani nuoresi", NS, 16 luglio 1965.
- 18 "Razzismo, nazionalismo e diritti delle minoranze", NS, 2 settembre 1965.
- 19 Penso ad es. alla conclusione dell'articolo *Razzismo, nazionalismo e diritti delle minoranze* in cui prima si sviluppa la concettualizzazione, corretta, che la Sardegna sia una "comunità etnica" e non una "minoranza nazionale" e poi, per riuscire ad avallare il legalismo autonomista, la si trasforma e assimila sostanzialmente all'idea di "minoranza".
- 20 A una idea di questo tipo si appella Hobsbawm in *Nazioni e nazionalismi dal 1780* [Torino: Einaudi, 1991 (1990), 218] secondo cui le nazioni più piccole avrebbero più garanzie restando dentro Stati più grandi che le inglobano. Ma questa evidentemente è una idea fondamentalmente "paternalistica" – in quanto presuppone che solo gli Stati realizzatisi finora possono garantire la "democrazia" – se non sottilmente "minatoria" – in quanto lo Stato "ospitante" diviene l'unico mezzo per salvare le comunità "ospitate" dalle violenze, reali o potenziali, dello Stato stesso.
- 21 Il termine "valori" andrebbe letto in prospettiva semiotica – benché in questo passo il termine si riferisca all'accezione linguistica comune –, vale a dire intendendo con esso gli elementi di un sistema di differenze che "struttura", in un dato momento storico, un sistema culturale, una forma di vita.
- 22 Il ragionamento qui sviluppato e le citazioni relative sono tratte e adattate da Bauman che le riferisce più in generale alla formazione dello Stato moderno nei confronti delle nazioni dominate ["Modernità e ambivalenza", in *Cultura globale*, (a cura di) M. Featherstone. Roma: Scam, 1996 (1990), 56-62].
- 23 Si veda la tipologia delle "identità" sviluppata dallo studioso di semiotica Eric Landowski. Il "camaleonte" è proprio colui che percependosi debole nei confronti dell'"habitat" in cui si trova finisce per *conformarsi* ai valori sanciti come validi da quella comunità. Una sorta di strategia di "sopravvivenza" ["Il gusto si discute", in *Gusti e disgusti*, (a cura di) E. Landowski e J.L. Fiorin. Torino: Testo&Immagine, 2000 (1997), 95-157].
- 24 Non è un caso che i vari autori citati riportino il loro ragionamento principalmente all'atteggiamento delle élite politico-culturali. Smith, in *Le origini etniche delle nazioni*, coglie perfettamente il punto: "La maggior parte delle etnie [...] avevano adottato [fino al diciannovesimo secolo] come parte del costo della loro conservazione, un sentimento e un modo di vedere quietistico. Salvo in caso di crisi i leader comunitari tendevano ad adattare le loro comunità alle più ampie strutture e ai dettami politici e sociali. Lo spirito di rassegnazione e di accettazione spesso nasceva in queste circostanze, in particolare tra le etnie più piccole, la cui situazione era spesso precaria" [A.D. Smith, *Le origini etniche delle nazioni*. Bologna: Il Mulino, 1998 (1986), 322]. Più avanti Smith parlerà esattamente di un atteggiamento rivolto alla "sopravvivenza" che porta al formarsi di vere e proprie "tradizioni quietistiche" che vengono rotte da una "rivoluzione interna" attuata dalla "nuova intelligentsia" che, volendo trasformare l'etnia in "nazione-soggetto", mette da parte i "vecchi guardiani" e i loro "sacri testi" – il "corredo di sopravvivenza" lo chiama Smith, la "memoria storica" che hanno costruito e che legittima il quietismo e la rassegnazione, potremmo dire noi – e "predica un messaggio attivista di salvezza pratica dell'intera comunità" [ibid., 346]. C'è sicuramente qualcosa che si può ritrovare anche nella vicenda politica di Antoni Simon Mossa.
- 25 È la "pazienza" che in qualche modo pare motivare i tentativi di conciliazione di quello che Cubeddu, riferendosi ad uno degli articoli in materia ("Politica di piano e poli di sviluppo nello spirito della nuova Europa", NS, 9 gennaio 1966, in CubII, 462-4), definisce il "definitivo scontro d'interessi fra Sardegna e Italia" [CubII, 464]. Nonostante questa presa d'atto in un articolo del 25 Febbraio '66 troviamo infatti l'idea (si notino i termini) di una "politica di piano regionale indipendente da quella nazionale, anche se legata ad essa da quel cordone ombelicale necessario ad evitare l'inaridimento [...] della integrazione economica" ["Sardisti e comunisti di fronte alla politica di piano", NS, 25 febbraio 1966, in CubII, 468].
- 26 "No ai sardi straccioni", NS, 4 agosto 1967.
- 27 Mi riferisco non solo alla necessità di rivisitare i termini della questione in rapporto, ad es., ai "tipi di lotte" individuati da Michel Foucault nel suo saggio del 1983 "Perché studiare il potere: la questione del soggetto" [in *Poteri e strategie*. Milano: Mimesis, 1994, 103-114] ma soprattutto alla necessità di chiedersi se la "questione sarda" – uso questo termine per utilità nonostante non ne condivida la concettualizzazione sottostante, anche perché a mio modo di vedere se una questione sarda c'è essa non inizia con la "perfetta fusione" – non sia principalmente una questione "interna" alla Sardegna.
- 28 Rimando altrove la critica dell'idea di "resistenzialità" in parte iniziata in Sedda 2003.
- 29 "L'Autonomia non esiste", NS, 15 agosto 1967.
- 30 J. Geninasca, "Componenti timiche e predicative del credere" in *La parola letteraria*. Milano: Bompiani,

- 2000 (1997), 43-67 [originariamente in *On believing, Epistemological and Semiotic Approaches/ De la croyance. Approches épistémologiques et sémiotiques*, (a cura di) H. Parret. Berlin/New York: Walter de Gruyter Verlag, 1983].
- 31 P. Ricoeur, *Se come un altro*. Milano: Jaca Book, 2002 (1990).
- 32 Facciamo nostra una idea di Geninasca che riutilizzeremo implicitamente anche più avanti. Per un approfondimento teorico si rimanda al saggio già citato.
- 33 Si tenga conto che sebbene al termine "narrazione" si associ generalmente l'idea di "racconto" in semiotica il significato è molto più ampio ed implica non solo le forme di "rappresentazione" ma anche le "pratiche" di vita.
- 34 ASM, LRI, 17.
- 35 ASM, LRI, 17-8.
- 36 ASM, LRI, 21. Se a questa affermazione – che comprende sia il riferimento all'Algeria sia l'idea di anti-colonialismo sia quella di una libertà dei sardi che ha a che fare prima di tutto con il loro essere "uomini" – e a quelle precedenti riguardanti il rifiuto del "nazionalismo" ("esclusivista e provinciale") e l'idea di una portata e una visione internazionale della lotta "etnicista", si aggiungono i richiami – che col tempo aumenteranno – al problema della "coscienza nazionale" (che Simon Mossa definisce anche "coscienza comunitaria", "spirito di nazionalità" ecc.) iniziano a risuonare delle similitudini con alcune affermazioni di Franz Fanon, come ad es. la seguente: "la coscienza nazionale, che è cosa diversa dal nazionalismo, è la sola cosa che potrà darci una dimensione internazionale" [da *I dannati della terra*, citato da Bhabha nella "Introduzione" a *Nazione e narrazione*, (a cura di) H. Bhabha. Roma: Meltemi, 1997, 38]. La validità di questa connessione andrebbe comunque approfondita.
- 37 ASM, LRI, 20.
- 38 Atti del Convegno di Bosa, 29 Ottobre 1967.
- 39 Sergio Atzeni, *Passavamo sulla terra leggeri*. Nuoro: Ilisso, 2000 (1996), 39.
- 40 Si vedano al riguardo i vari approcci di B. Anderson, *Comunità immaginate*. Roma: Manifestolibri, 1996 (1983 e 1991); H. Bhabha (a cura di), *Nazione e narrazione*. Roma: Meltemi, 1997; A. Appadurai, *Modernità in polvere*. Roma: Meltemi, 2001 (1996).
- 41 Sergio Atzeni, *Passavamo sulla terra leggeri*. Nuoro: Ilisso, 2000 (1996), 127.
- 42 "Alla base di tutto il nostro discorso, perché esso abbia una certa logica, sta il principio della "Comunità etnica", al di fuori di ogni suggestione razziale o campanilistica", ASM, LRI, 45.
- 43 Si legga del resto questo passo: "Gio. Maria Angioy aveva per primo, con estrema chiarezza – e ciò gli derivava dalla sua grande cultura storica ed economica – definito in alcune sue memorie la reale sostanza della NAZIONE SARDA, cioè di quella che oggi chiamiamo "comunità etnica"..."[i corsivi e il maiuscolo sono riportati nel testo], ASM, LRI, 48.
- 44 La lettera spedita ad Anselmo Contu è riportata in Cubeddu, datata 11 novembre 1967 [CubII, 481-494].
- 45 Qui ci sarebbe da prendere realmente in carico il problema del perché e del come si sia dovuti arrivare al 1967 per "scoprire" la portata di Angioy, e di tutto ciò che egli rappresenta, all'interno della storia sarda e dell'indipendentismo più in particolare. Questa cancellazione/rimozione del passato, del "substrato culturale", è del resto secondo Simon la prima causa della perdita di "fiducia in se stessi" da parte dei sardi e del loro rassegnarsi a "credersi servi", ASM, LRI, 54-5.
- 46 In CubII, 516; in ASM, LRI, 54 si parla di "urto".
- 47 Questa relazione viene presentata da Cubeddu come "relazione al gruppo Sa Istrale", datata 1969 [in CubII, 516].
- 48 Si ricordi l'"oscura matrice della storia" che Bellieni chiama in causa proprio quando, in "I sardi di fronte all'Italia", deve assumere se ritenere o meno possibile la creazione di una nazione sarda. Cfr. *Studio n. 5*.
- 49 Il passo citato è di Adriana Carta (*La nascita dello Statuto Sardo: Storia del Depotenziamento di una Autonomia*, in *Studi Economici e Giuridici*, vol. XLIX, 1978-9) in CubI, 229.
- 50 L'idea che l'esistenza della Nazione si fondi, o debba fondarsi, su di una "scelta" è implicata nell'idea di nazione come "plebiscito quotidiano" proposto dal famoso testo di Renan "Che cos'è una nazione" (1882) [in H. Bhabha (a cura di), *Nazione e narrazione*. Roma: Meltemi, 1997, 60]. Questo passaggio è sottolineato da Gritti nel suo saggio "Nazione: un costruito sociale controverso" che offre un'ampia ricognizione di taglio "sociologico" sul tema della Nazione [in *Sociologia e ricerca sociale*, n.52, 1997, 65-97].
- 51 Di questa "piegatura" che i discorsi "individuali" prendono all'interno dei discorsi "sociali" sanciti come "validi" è testimonianza prima la redazione della "mozione federalista" (XVI Congresso del PSD'Az) da parte di Simon e poi la totale trasmutazione (se non "destrutturazione") del senso che questo scritto, già

- di per sé abbastanza “accomodante”, prende nel momento in cui viene rielaborato all’interno del documento che sancisce “L’indirizzo politico e i lineamenti programmatici approvati dal XVI Congresso Regionale” (basti pensare che l’attacco è dedicato a situare la lotta del Partito Sardo all’interno di quella della Resistenza).
- 52 “Ragioni di una battaglia”, intervento svolto al Consiglio Regionale del Partito Sardo d’Azione, 3 dicembre 1967.
- 53 Il riferimento è al modo in cui l’idea di “invenzione”, e con essa il rapporto fra *sedimentazione e innovazione* culturale, è stata pensata da Paul Ricoeur nelle sue varie opere. In particolare nei tre volumi di *Tempo e Racconto* e in *La metafora viva* [tutti pubblicati da Jaca Book].
- 54 Dove la cosa paradossale è che se tale accettazione “compromissoria” è difficile per uno Stato che si considera culturalmente omogeneo e che ben poco ha da guadagnare da tale “compromesso” quasi impossibile questa risulta per il discorso unionista “sardo” dato che esso si fonda proprio sulla sua dichiarazione di “comunanza etnica ecc.” con lo Stato. Del resto, a questa accettazione quale reale e consapevole affermazione della diversità potrebbe far seguito? La diversità non sarebbe stata ormai già resa inattiva da questa stessa ammissione di colpa? Sul tema si veda la posizione di Tzvetan Todorov, ad es. in *Le morali della storia*, secondo cui “l’ineguaglianza [si intenda la “diversità”] non si merita, è un diritto” [Torino: Einaudi, 1995 (1991), 93].
- 55 “Ragioni di una battaglia”, intervento svolto al Consiglio Regionale del Partito Sardo d’Azione, 3 dicembre 1967.
- 56 Sulla teoria della “spirale del silenzio” di E. Noelle-Neumann, elaborata per spiegare i rapporti fra “opinione pubblica” e “conformismo”, si veda S. Cristante, *Potere e comunicazione*. Napoli, Liguori, 1999, 166-171. Si noti che secondo l’autrice “sono pubbliche quelle opinioni che attendono alla sfera della polemica che un individuo può esprimere in pubblico senza isolarsi” [il passo è riportato da Cristante, *ibid.*, 168]: il problema del conformismo avrebbe dunque a che fare con la *paura dell’isolamento* che l’espressione di idee non “pubbliche”, dunque non ancora affermate o addirittura non-legittime secondo *quel* determinato sistema culturale, può provocare.
- 57 ASM, PSL, 70.
- 58 “Relazione al gruppo Sa Istrale”, datata 1969 [in CubII, 516]. Questa relazione, quanto riportato in PSL e le parti che siamo riusciti a consultare di quanto pubblicato sui numeri di Sardegna Libera del 1971, in parte si sovrappongono e ripetono e in parte si distinguono. Ciò rende l’analisi più complessa e da approfondire.
- 59 “Relazione al gruppo Sa Istrale”, datata 1969 [in CubII, 516].
- 60 Si veda l’uso dell’idea del *paidatra* – “l’uomo politico che prende contatto diretto col popolo” – da parte di Gandhi, vale a dire l’utilizzo di una pratica che, insieme a tante altre, diviene creazione e rappresentazione – come dice B.S. Cohn – di “nuovi codici di comportamento” capaci di rompere con la rappresentazione dell’autorità coloniale britannica. Cohn ritiene che questa innovazione dei codici, che era in parte una rielaborazione di idee e pratiche più antiche – dunque una “invenzione”, nel modo in cui noi la intendiamo sulla scorta di Ricoeur – fu il maggiore apporto di Gandhi al movimento nazionalista indiano [si veda B.S. Cohn, “Rappresentazioni dell’autorità nell’India vittoriana”, in *L’invenzione della tradizione*, (a cura di) Hobsbawm e Ranger. Torino: Einaudi, 1994 (1983), 202]
- 61 Convegno di Lula, 26 novembre 1967.
- 62 Si veda E. Lussu, “L’avvenire della Sardegna”, in *Il Ponte* – Anno VII, N.9-10 Settembre-Ottobre 1951 – nella ristampa anastatica fatta per iniziativa dell’Istituto Superiore Regionale Etnografico. Firenze: La Nuova Italia, 1980.
- 63 M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*. Milano: Il Saggiatore 1997 (1964), 46.
- 64 A proposito cito solamente M. Sahlin “Addio tristi tropi”: l’etnografia nel contesto storico del mondo moderno” in *L’antropologia culturale oggi*, (a cura di) R. Borofsky. Roma: Meltemi, 2000 (1994), 457-477 e *Abruzzese, L’intelligenza del mondo*. Roma: Meltemi, 2001.
- 65 Si noti che il “come” inserisce il fattore costruttivo e produttore di identità delle *istituzioni* – la capacità delle strutture amministrative di *creare senso*, come scrive Anderson nel già citato *Comunità immaginate*. La strutturazione della società da parte delle istituzioni crea “maggioranze” e “minoranze”, offre “posizioni” che sono anche identità che è possibile assumere proprio in quanto già sancite e fatte esistere socialmente. La possibilità di identificarsi “come minoranza” può portare a credere, agire, rivendicare diritti come minoranza senza accorgersi che si è minoranza solo dentro quel contesto, mentre “a casa propria” si sarebbe “maggioranza” o semplicemente “popolo”.
- 66 J. Kellas, *Nazionalismi e etnie*. Bologna: Il Mulino, 1993 (1991), 190.
- 67 “La crisi regionale e la posizione dei sardisti”, NS, 3 agosto 1965, in CubII, 455.
- 68 “Relazione al gruppo Sa Istrale”, datata 1969 [in CubII, 497].
Di questo conflitto fra libertà e benessere – di cui abbiamo già parlato – dà una rappresentazione simpatica e immediata la risposta di Paolo Savona a Silvano Reina nel libro *Indipendentzia: il giorno dopo. Interviste sulla Repubblica di Sardegna*. [Nuoro: Papiros, 1997]. Ecco la domanda e la risposta: “D: Se Lei fosse Capo del Governo della Repubblica di Sardegna con l’interim del Ministero dell’Economia, quali decisioni adotterebbe? Quali sarebbero le linee direttrici della sua strategia economica?
R: Chiederei al mio Governo di indire un referendum con i seguenti quesiti: vuoi la libertà senza preoccuparti del benessere o il benessere senza preoccuparti della libertà? Se vincessi il primo, imposterei una politica di equa distribuzione delle risorse e stipulerei alleanze internazionali a basso condizionamento politico per attuare scambi coerenti con la vocazione produttiva dell’area [...]. Se vincessi il secondo darei le dimissioni e espatrierei”.
Probabilmente c’è il dubbio che ancora oggi i sardi non distinguano bene fra benessere e libertà; non si rendano conto che senza libertà non c’è reale benessere e che comunque, come dice Todorov, “un atto giusto è preferibile a un atto utile” [*Le morali della storia*. Torino: Einaudi, 1995 (1991), 291]. Ma sarà davvero così? O il problema è capire cosa sia, cosa debba essere, la libertà e il giusto per i sardi?
- 69 C. Bellieni, “Le elezioni e i combattenti”, *La voce dei combattenti*, 2 aprile 1919, in *Camillo Bellieni. Partito Sardo e Repubblica federale. Scritti 1919-1925*, a cura di L. Nieddu. Sassari: Gallizzi, 1985, 84.
- 70 C. Bellieni, “Per la Brigata Sassari”, in *La voce dei combattenti*, 27 luglio 1919, in *Camillo Bellieni. Partito Sardo e Repubblica federale. Scritti 1919-1925*, a cura di L. Nieddu. Sassari: Gallizzi, 1985, 117. Cfr. *Studio n.5*.
- 71 Diversità che affonda solo in un passato ricostruito ad arte, mai nel presente o nel futuro.
- 72 Relazione al primo Convegno di zona pregressuale della Direzione Provinciale di Sassari, Castelsardo, 17 dicembre 1967.
- 73 Forse si fa qui, davanti alla “morte”, concretamente evidente il doppio senso del termine “emergenza”.
- 74 “Relazione al gruppo Sa Istrale”, datata 1969 [in CubII, 515].
- 75 Da *Political Writing and Speeches*, citato da Giulio Giorello, “La libertà dell’interprete” in *Il caso e la libertà* (a cura di) Ceruti, Fabbri, Giorello, Preta. Roma-Bari: Laterza, 1994, 136.
- 76 G. Giorello, “La libertà dell’interprete” in *Il caso e la libertà* (a cura di) Ceruti, Fabbri, Giorello, Preta. Roma-Bari: Laterza, 1994, 138.
- 77 G. Giorello, “La libertà dell’interprete” in *Il caso e la libertà* (a cura di) Ceruti, Fabbri, Giorello, Preta. Roma-Bari: Laterza, 1994, 137.
- 78 Passo presente sia in ASM, PSL, 68 sia in “Sardegna Libera”, numero dell’aprile 1971.
- 79 Si veda ad es. il primo principio ne *Il diritto dei popoli* di Rawls: “I popoli sono liberi e indipendenti, e la loro libertà e indipendenza devono essere rispettate dagli altri popoli” [J. Rawls, *Il diritto dei popoli*. Torino: Edizioni di Comunità, 2001 (1999), 47]. Alla base di ciò ci sarebbe il *rispetto di sé* o più radicalmente, come pensa Ricoeur spostando lo sguardo dalla morale all’etica, la *stima di sé*. Si veda il già citato P. Ricoeur, *Sé come un altro*. Milano: Jaca Book, 2002 (1990). Su come tale problematica entri in gioco, profondamente, nella costruzione dell’identità culturale e politica della Sardegna si veda lo *Studio n.5*.
- 80 “...o gioca il gioco ‘esistenza’ fino alla fine dell’inizio...”. The Beatles, *Tomorrow never knows*, dall’album “Revolver”, 1966.
- 81 “L’Indipendenza è una speranza mostruosa?”, *Tribuna della Sardegna*, 15-31 ottobre 1967, in CubII, 562.
- 82 Michelangelo Pira, lettera a G.B. Melis del 15 dicembre 1975 in CubII, 665-673.
- 83 Michelangelo Pira, “Il ruolo degli intellettuali in Sardegna – Ricordando Antonio Simon Mossa”, NS, 8 agosto 1972.
- 84 Così si esprime Cubeddu, in CubII, 507.
- 85 Si veda Manlio Brigaglia, “Antonio Simon Mossa giornalista “fantaccino””, NS, 15 agosto 1972.
- 86 Su questi momenti topici di costruzione dell’identità identificabili principalmente nei periodi seguiti alle conclusioni delle due guerre mondiali, ci permettiamo di rinviare in un caso allo *Studio n.5* presente in questo libro e nell’altro allo studio delle vicende sarde presenti in Sedda 2003.

Studio n. 5

ALLE ORIGINI DELLA SARDEGNA AUTONOMISTICA:
L'ELABORAZIONE DELL'IDENTITÀ POLITICA DEI SARDI
NEGLI SCRITTI DI CAMILLO BELLINI FRA 1919 E 1925

*Overo, prima risposta alla domanda
"Perché la Sardegna non è ancora una Repubblica indipendente?"*

1.

Nello studio sulla "semiotizzazione del corpo sardo" (cfr. *Studio n.2*) abbiamo, seppur timidamente, provato ad addentrarci in quel momento di catastrofe dei valori e del senso che la guerra – in quel caso la prima guerra mondiale – è e rappresenta. Un tentativo assolutamente difficile data la qualità dell'"oggetto" in causa, e non solo perché noi, fortunatamente, non l'abbiamo vissuta e speriamo di non viverla, ma anche perché questo "oggetto" appare anche a chi l'ha vissuto difficilmente definibile come tale. Scrive Lotman nella sua autobiografia nel momento in cui si trova a riflettere sul rapporto fra la sua scrittura e il suo essere stato soldato: "È difficile scrivere di guerra. Perché cosa sia la guerra lo sanno solo quelli che non ci sono mai stati. È come descrivere un enorme spazio che non ha confini netti né un'interna unità" (Lotman 2001, p.50). Ammonimento, a nostro vedere, a rendersi conto di quanto quell'esperienza sia sempre, *in sé*, ai limiti del non senso e dell'indicibile.

Ma la vita che sopravvive e resiste alla guerra, che la precede, la attraversa e la eccede, non smette mai di interrogarsi sul senso delle cose. Anzi, davanti all'insensato e al dolore la domanda sul senso diventa ancora più pressante, come se la vita cercasse una necessaria rivincita sulla morte a cui è stata esposta: l'esistenza allora si fa domanda sul *senso del senso* o, come diremo anche in seguito, sul valore dei valori.

Si tratta dunque, per noi, di andare a vedere come la cultura articola le tensioni che quell'evento fa prepotentemente emergere; si tratta di cogliere quelle stesse tensioni che in qualche modo si intravedono, anche attraverso la loro elaborazione discorsiva, nel miscuglio dei corpi.

Del resto se la guerra è catastrofe essa è catastrofe di ciò che la precede, di ciò che ha portato quei corpi fin là dentro. Essa eredita e confonde le tensioni e i conflitti precedenti. In definitiva la guerra, la sua fine, si presenta come momento per fare la ricapitolazione del passato: la propria storia va *ri-assunta*.

Nel momento in cui la chiamata e la partecipazione all'evento mortifero investe la dimensione di una intera collettività e la stessa sofferenza sembra farsi esperienza, benché collettiva, unica e particolare per quel determinato popolo la domanda di senso del singolo si riapre, o si apre, necessariamente su di un orizzonte più ampio del suo mero "sopravvivere": si apre cioè sulla definizione della propria appartenenza, sul significato della propria esistenza con gli altri.

Ecco allora che la "guerra dei sardi" sotto le insegne della Brigata Sassari diventa momento scatenante per riflettere su di sé: momento che, comunque andrà a finire la storia, ovvero il "racconto" di quell'esperienza, rimarrà nella memoria come un "limite", come se lì si fosse segnata una fine ed un contemporaneo re-inizio.

Questo limite è quel luogo-discorso che con Simon Mossa potremmo definire il "sardismo delle origini": spazio tanto testuale quanto reale, cioè narrazione di sé capace di saldarsi in profondità nei corpi e nelle coscienze. Spazio a suo modo mitico e originario: luogo presente ma di confusa percezione, o addirittura presente e determinante per il soggetto benché rimosso.

Luogo-limite capace di divenire costitutivo dei soggetti: tanto da inibirli nella comprensione del senso effettivo che esso porta con sé, capace di bloccarli davanti a sé – al suo vortice – impedendo loro di oltrepassarlo e lasciarselo alle spalle. Come pare succedere, almeno in parte, allo stesso Simon Mossa che per incapacità, o forse per dissimulazione, continua ad evocarlo come fondamento del suo discorso indipendentista (cfr. *Studio n. 4*). Un Simon Mossa che accettando quel limite (o forse non riconoscendolo come tale? non individuandone il valore?) cerca, almeno ad un certo livello della sua ri-elaborazione della soggettività politica dei sardi, di usarlo e di appropriarsene: come se ciò, l'averne quella "tradizione", potesse facilitarli – quantomeno a livello di consenso e politica istituzionale – la via. Quand' invece, forse, rispetto a certe mete, la via più difficile non è solo (o tanto) la migliore, quanto l'unica.

Eccoci allora a provare noi a confrontarci con questo limite, a tirargli fuori, a fargli dire, le tensioni che esso elabora a volte tacendole o cercando di sopprimerle: o ancor meglio, come vedremo, producendo l'idea della loro impossibile elaborazione mentre dà forma ad una tensione contraria, che va nel senso inverso.

Del resto se c'è un limite qualcosa deve rimanere "fuori", e quanto più tale limite ha bisogno di essere tracciato con forza quanto più l'esterno che lo circonda va esposto nella sua esistenza *altra*, definendone al contempo il valore.

Che cos'è allora quell'*altro* che rimane *fuori*, o è già *oltre*, il limite che segna ed è segnato dall'elaborazione del più compiuto pensiero dell'autonomismo moderno? La risposta, se non è stata già intuita, diverrà evidente lasciando parlare i testi.

Del resto tutti i nostri studi ne sono stati attraversati perché tutti i materiali analizzati, in qualche modo, ci hanno lasciato percepire questa *alterità*, anche laddove essa era semplicemente e assolutamente "assente" (cfr. *Studio n. 1*).

Ciò che sarà ulteriormente evidente è che la partita – il discorso che elabora tensioni, fonda un proprio modo di sentirsi *nel* mondo, suscita immaginazioni – era, almeno al suo principiarsi, aperta e che per trovare la sua via e il suo risultato lo scrivente dovette agire attraverso il racconto della "storia", recente e remota, di quella collettività che da lui probabilmente si aspettava *altro*.

2.

Quando arriva la parola, la scrittura in particolare, le cose sono già iniziate; a volte addirittura sono già finite, o forse è proprio questa scrittura che segna e sancisce "la fine" e "l'inizio", che traccia i limiti entro cui raccontare e comprendere una storia, costruire un fatto, articolare *del* senso.

Più questa scrittura è vicina a ciò che la "motiva", più è esposta al sentire che la muove, ai corpi da cui prende origine e da cui pare non riuscire a staccarsi, più diventa vorticoso e i suoi inizi si moltiplicano: quasi che tutto si giochi nella definizione dell'inizio, prima ancora che nella definizione del *telos* che ne segnerà il senso a venire. È forse la proprietà delle cose che vanno facendosi.

E così, in questa dinamica, si moltiplicano pure le fini potenziali, perché questi inizi implicano diversi svolgimenti possibili – non tutti l'un l'altro compatibili – molti dei quali verranno risucchiati nel turbinio dell'oblio e della quasi insignificanza: come se il "senso", la direzione potenziale che essi indicavano, non potesse fare altro che perdersi, svanire e eclissarsi nella profondità, laddove riposano le cose che non sono – *per ora* – riuscite ad emergere. E nondimeno noi leggiamo e interpretiamo quel passato che andava facendosi in quel presente (perché il passato è tanto aperto quanto il futuro) dal nostro presente che, probabilmente, lo ha già "chiuso" nel suo senso e così rischiamo di perdere tutta la ricchezza di quel momento aurorale, teso e magmatico, sebbene non informe.

Eccoci dunque a continuare o a ricominciare. Eccoci davanti alla necessità di riaprire i conti con il tempo. In effetti noi potremmo cominciare dalla fine che è stata sancita da quegli stessi testi che affrontiamo e renderci tutto più facile, ma rischieremo di non capire cosa succede nel percorso; faremmo di questa formazione discorsiva un monolite, non coglieremo come i sistemi culturali si formino attraverso le contraddizioni che articolano, come si edificano con e sopra le ambiguità e i buchi che contengono. I sistemi culturali non sono omogenei ma non cessano di essere sistemi perché non lo sono: del resto una "omogeneità"/sistematicità probabilmente si costruisce solo articolando dei livelli, gerarchizzando de-

gli elementi, mettendone alcuni in rapporto, distanziandone altri, lasciando che certe cose, seppur evocate, finiscano nella periferia del senso, vengano fraintese, rese insignificanti, proibite e conseguentemente automaticamente dimenticate, rese incapaci di toccare i corpi e il loro sentire, rese incapaci di muoverli all'azione.

Un sistema del resto contiene i suoi dubbi, quegli stessi dubbi che un giorno, facendosi schiacciati e divenendo sistema a loro volta (Wittgenstein), potrebbero metterlo definitivamente in crisi, segnare la via del suo superamento: divenire il luogo da cui una nuova *immaginazione* di sé e del mondo si fa possibile.

3.

3.1. "Per la Sardegna", 13 Marzo 1919.

All'inizio pare esserci un "viaggio di ritorno". Un viaggio ovviamente reale e simbolico che dovrebbe inaugurare qualcosa e che tuttavia inizia significativamente con la frase "Ed ora è finita" (73¹). Frase importante perché se chiaramente rinvia alla fine del distacco che ha reso necessario il ritorno ("Quante volte vi ho udito cantare, fratelli, sulla coperta della nave, in vista dei lumi varicolori di Golfo Aranci...") e che dunque sembra inaugurare un tempo nuovo, nondimeno rimane irrimediabilmente rivolta e attaccata al passato – a quel presente appena passato –, a ciò che ha causato quel distacco. "Ed ora è finita": la guerra.

Cosa c'è dunque all'inizio di questa storia che va scrivendosi? Un ritorno? Una guerra?

Leggendo il testo sembra che ad apparire sia qualcosa di più profondo: il dato che fonda partenze e ritorni, quello che, forse, dovrebbe dare senso alla guerra, o rispetto cui la guerra assume un senso: un'Isola, con la "I" maiuscola.

Certo, più che un inizio l'Isola sembra il presupposto di tutto: è ciò che, nell'indifferenza generale, tutto inizia, tutto fonda: "...vecchia madre silenziosa". È ciò che sta prima e che sta sempre. Potenza inaudita del dato geografico: o del senso comune? Sì, perché c'è differenza fra l'"Isola" e l'"isola"...

E c'è poi tutto il peso di un discorso già iniziato, di trame culturali già distese. Chi negherà mai l'evidenza dell'essere isola di una terra circondata dalle acque? Ma cosa farsene di una tale ovvietà che nega la dimensione culturale del senso, cioè del riconoscersi "Isola" piuttosto che altro? E comunque, non è forse questa supposta datità naturale già riempita di senso da noi, per noi? Oggettivata e aggettivata, costruita e vissuta come piena di valori più o meno intrinseci, più o meno immutabili? Certo l'isola come dato naturale pare esistere oltre noi stessi ma, e si rischia il banale, essa non è nient'altro che un "oggetto-spazio culturale" che non ha bisogno di rinun-

ciare alla sua matericità per assumere senso per noi; un senso che da quella matericità trae invece linfa ma che essa non limita "oggettivamente", "geometricamente". Lo spazio è costruito tanto quanto il tempo: altrimenti come potrebbe l'Isola – ma probabilmente anche l'isola – contenere altre "isole"? o forse qualcuno pensa che quando i sardi si riferiscono alla loro "Isola" stanno intendendo esattamente quella porzione di terra circondata dal mare (laddove il mare è capace di far sentire la sua influenza climatica ecc. ecc. ecc.) ed escludono La Maddalena, San Pietro, l'Asinara e tutte le altre (senza contare che la povera Sant'Antioco non si sa dove metterla...)?

Abitare un'isola è poco più ovvio del dire di essere nati in un luogo confondendosi con l'idea di appartenervi per chi sa quale vincolo inconnoscibile.

Ciò che fa realmente problema e che è per noi interessante è come si crea questa "naturalità" del culturale, perché questa naturalità, questa oggettivazione, diventa consustanziale a certi discorsi e quali sono le sue conseguenze storiche, sociali, politiche.

Di ciò ci dà implicitamente conto qualche anno dopo un passo di Lilliu allorquando nella sua ricostruzione delle vicende della Sardegna, decisamente impregnata di fatalismo lussiano, racconta il "dramma" dei sardi, dramma che lo studioso fa risalire all'epoca nuragica:

È il dramma della libertà perduta da una gente forte e culturalmente fattiva, proprio nel momento in cui si apprestava a passare dallo stadio del villaggio a quello di città e a costruire sulle proprie esperienze, saggiate con quelle altrui, le fondamenta per *diventare "nazione" ed evadere dalla stretta della "isola"* (Lilliu 1955, 166).

Non ci interessa qui discutere la validità di questa interpretazione della storia della Sardegna: ci interessa invece rilevare qual è la posta in gioco di termini che vengono generalmente vissuti come naturali e che invece il nostro sguardo deve assumere come elaborazioni culturali, nient'affatto scontate, della propria identità. Il discorso di Lilliu potrebbe essere una conseguenza di quello di Bellieni e nondimeno esso ci dimostra come l'utilizzo di un termine piuttosto che di un altro non sia, come spesso si dice in Sardegna – ma non solo –, una semplice "etichetta" ma un modo di costruire e pensare se stessi, un modo di stare e agire nel mondo, sul mondo.

A ulteriore dimostrazione di tutto ciò sta quel gioco di similarità e differenze significative che trasuda dal passo di Bellieni in cui si dice che la "collettività" dei sardi che la guerra ha formato "ha fatto tacere nei cuori dei suoi componenti l'amore del focolare materno per un più grande amore che supera i confini del villaggio e si estende a tutta la terra recinta dai mari" (74).

Il problema è sempre quello del passaggio del villaggio a qualcosa di più complesso, ma mentre Lilliu identifica nella "nazione" il referente cul-

turale, nonché politico, di un tale aggregato umano, Bellieni si ferma ancora una volta ad una dimensione strettamente territoriale che rimane collegata all'isola (per quanto non direttamente nominata) e dunque ad uno spazio fisico piuttosto che sociale. Non è indifferente notare comunque che qui la mancanza di definizione, di "nominazione", lascia in parte immaginare una relativa apertura del senso e della meta che sta alla fine del cammino intrapreso per andare oltre il villaggio.

Del resto questa naturalità che promana dal definirsi "isola", o ancor meglio "Isola", che nel discorso di Bellieni pertiene anche alla "razzialità" dei sardi, e che viene apparentemente utilizzata per fondare una loro "specificità" è in realtà, come abbiamo visto nello *Studio n.2*, a sua volta fondata attraverso percorsi storici e culturali.

E se anche oggi la scienza e lo studio del DNA³ portano prove ad una qualche "etnicità" sarda vedremo dallo stesso discorso di Bellieni come il rapporto fra *sangue* e *senso* non si chiuda nei limiti della conoscenza sancita come "scientifica", così come sia meno immutabile di quanto non appaia a prima vista.

Ma torniamo ora a ciò che tutto pare fondare, ovvero seguiamo anche noi il "Ritorno all'Isola sperduta fra i mari...".

Eccola qua la naturale Isola naturalmente "sperduta": presa fra terre di ogni tipo, affiancata da altre isole, al centro di un mare trafficatissimo, "visitata" da genti di ogni tipo e tuttavia "sperduta" o, come diranno con ancora maggiore sicumera e fastidio gli intellettuali di Ichnusa nel 1949, "uno zatterone sperduto alla deriva del mare del Sonno⁴..." (in Muoni 1998, 152).

Eccoci dunque nella costruzione del senso del luogo, o meglio nella costruzione del suo "valore" – parola che ritornerà moltissime volte nel nostro percorso.

Non vorremmo esagerare con la ricerca della differenza tuttavia va notato che tale luogo geografico è anche "isola selvaggia" e "isola...silenziosa e rassegnata".

Poco dopo, una volta guadagnato un suo nome, "la Sardegna", diviene "una grande terra, ma senza anima e senza voce".

Ecco allora che un primo profilo dell'*oggetto* che, come abbiamo detto, tutto fonda e tutto origina, si delinea all'incrocio fra gli attributi apposti all'Isola, all'isola e alla Sardegna. Del resto questo oggetto è *soggetto*, come vorrebbero far trasparire le connotazioni "umane" che gli vengono attribuite, soprattutto per questa sua capacità produttiva e creativa: i "fratelli" che cantano sulla coperta della nave non sono altro infatti che "gli uomini nati in Sardegna".

Ora questi uomini che parrebbero essere accomunati da questa provenienza sono riconoscibili e riconosciuti *dall'esterno*. Nel discorso di Bellieni la loro diversità si radica nel corpo – si noti bene il ruolo che assume la descrizione del *volto* che diventerà centrale nel nostro discorso – e sembra andare quasi al di là della loro stessa consapevolezza o scelta:

Restavano gli uomini nati in Sardegna per molti giorni ammassati nelle banchine di Livorno e Civitavecchia [...]. Passavano gli uomini del luogo e dicevano: – sono i sardi che attendono di varcare il mare. – Osservavano curiosamente gli strani profili di questa gente così diversa, tanto diversa dalla stirpe d'Italia. Occhi vicini e piccoli, colorito terreo, la bocca sporgente e fortemente segnata (73).

I termini di questa diversità radicale sono quelli propri del discorso innervato di "razze" e "stirpi" del tempo (cfr. *Studio n.2*): certo è che qui tale differenza viene fatta passare fra la "stirpe sarda" e la "stirpe italiana".

Subito dopo il discorso ritorna su questo riconoscimento dall'esterno, che peraltro vede trasformarsi i "sardi" in "Sardi", proprio nella definizione di coloro che "attendono...silenziosamente" di ritornare "al di là del mare".

Questo gioco è per noi decisivo in quanto esplicita probabilmente la vera posta in gioco del discorso, oltre i suoi tanti inizi e il suo apparente fondamento naturale: vale a dire il problema del *riconoscimento* di una appartenenza che è sentita profondamente ma che è, più complessivamente, elaborazione e assunzione del "proprio" culturale – assunzione di quello stesso sentire e di una propria memoria culturale.

Ecco dunque come questa definizione del proprio, in rapporto alla costruzione di uno spazio culturale, emerge in questo primo scritto di Bellieni:

Silenziosi nell'attesa della traversata. Ma quando i lumi di Golfo Aranci apparivano fra le nebbie del mattino, ed il vento portava già gli aromi dell'isola selvaggia, allora finalmente scoppiava il coro. Il coro dei Sardi che riconoscevano la Patria (73).

Questo passo e il riconoscimento di quello spazio naturale come "Patria" – così come il titolo del saggio: *Per la Sardegna* – sembra segnare il Destinante dell'agire, così come la tendenza di questo agire: sembra cioè indicarci *per chi* si fa qualcosa, chi è in potere di giudicarla (o ne è comunque il parametro rispetto a cui quell'azione assume senso), così come pare dirci della qualità, della "portata", di quell'agire: che ci piaccia o meno agire per la "Patria" non è la stessa cosa che agire per la "Regione", e questo è poco più che evidente.

Prima di proseguire su questo cammino dobbiamo però notare un tratto che potrà tornarci utile in seguito e che ha a che fare con quei processi di costruzione *figurativa* del senso, processi in cui il "ragionamento" sembra ritrovare la sua radice sensibile resa attraverso il gioco metaforico e immaginativo dei sensi. Come avviene dunque il riconoscimento della "Patria"? In prima istanza verrebbe da pensare che il coro all'unisono dei sardi scatti a seguito del riconoscimento *visivo* della Sardegna: in realtà la breve frase mette in gioco un meccanismo figurativo interessante per cui

il riconoscimento visivo rimane ambiguo e secondario, contemporaneamente in nuce e in sospenso: le luci spuntano dalle nebbie e lasciano presagire ciò che si sa, si suppone, di vedere – ciò che effettivamente la “natura” che va incontro al sapere dovrebbe “portare” – ma questa attesa viene anticipata (“...il vento già portava gli aromi...”) e in parte inverata da un riconoscimento *olfattivo* che sembra sostituirsi all'apprensione visiva e che tuttavia non per questo manca di una sua profondità qualitativa, una sua capacità di stabilire un tono e un modo del contatto con quell'oggetto prefigurato dai sensi: “...il vento già portava gli aromi dell'isola selvaggia...”.

Il *tono* di quest'apertura a sé – che la Patria qui rappresenta – è dato dal termine “selvaggia”: esso è qui, forse, ancora passibile di valenze “euforiche”. Il suo significato emotivo, affettivo, esperienziale sembra non essere effettivamente chiuso e indirizzato sul versante negativo che tuttavia, e questo è innegabile, la parola si porta fin d'ora appresso.

Il *modo* dell'incontro fra i Soggetti e l'Oggetto (a sua volta un quasi-Soggetto) del resto sembra confermare questa ambiguità di fondo, lasciando però intravedere, ancora una volta, una direzione prevalente di tipo “disforico”. Si è visto prima come il “riconoscimento” dei sardi dall'esterno si operi visivamente; la stessa “attesa” che il passo espone sembra essere quella di un riconoscimento visivo che l'olfatto cerca di colmare nella sua lacuna o “nebulosità”; del resto il passo si inserisce in un discorso “intellettuale” che fa del “vedere” – pensato come presa, possesso a distanza di un oggetto – la sua modalità preferita di esperire il mondo, come il resto degli scritti di Bellieni ci confermerà. Il modo della presa della Patria si dà qui invece nel modo invasivo, individualizzante, razionalmente e, potenzialmente, anche corporeamente fuori controllo dell'olfatto. L'odore non è “troppo vicino”: esso addirittura “penetra”, ci è dentro. Ci possiede mentre lo possediamo. In questa inter-compenetrazione sembra di scorgere quella *confusività* che tende l'oggetto “madre-patria” più sul versante della “madre” – come luogo “originario” e orizzonte del mondo totalizzante e confusivo per il soggetto “originato” – che della “patria”, in quanto elaborazione culturale – immaginabile e condivisibile collettivamente – della propria affettività e della propria “appartenenza”.

Eccoci dunque presi nel campo di tensione fra il riconoscimento (visivo) della Patria e quello (olfattivo) dell'isola selvaggia, laddove i due termini si sovradeterminano nelle loro significazioni andando a formare un oggetto complesso e valorialmente sfaccettato e instabile e, al contempo, prospettano delle soggettività potenzialmente differenti⁵.

E del resto, come abbiamo accennato, questo “oggetto” va costruendosi: anzi, dal discorso di Bellieni sembra essersi appena costituito e in maniera decisamente contingente. Anche qui ci si tende fra due poli che oscillano fra una apprensione di tipo conoscitivo e tendenzialmente oggettivata e una invece più fattiva e soggettiva. In realtà questi due poli so-

no in comunicazione e descrivono il percorso che pare legare, in questo saggio di Bellieni, Patria, isola e Sardegna:

Fratelli, *noi conoscemmo* cosa fosse la Patria quando facemmo l'assalto, l'imboscata e la scorreria nelle tanche sanguinose del Carso. Fecero di noi una sola compagnia [...] li misero assieme [pecorai, contadini, studiosi della piccola borghesia] sotto gli stessi colori perché la gloria e la sventura fossero tutta cosa loro, a cui partecipasse ansiosamente l'isola lontana, l'isola silenziosa e rassegnata.

Fratelli, nel martirio della guerra *noi abbiamo fatto* la Sardegna.

Potremmo forse dire che la Patria, come l'isola, c'è – viene vissuta come “data” – la Sardegna invece è da fare: cosa di per sé poco chiara se non intendiamo, come crediamo e come vedremo in seguito, questo “fare la Sardegna” come “costruzione della Nazione” e conseguentemente come inizio di un processo che ha come fine la realizzazione dell'indipendenza nazionale.

Ma qui stiamo anticipando molto di ciò che dovremo spiegare ampiamente in seguito.

Ciò che ora invece va notato è che in questo gioco si compiono diverse cose interessanti: una è che i sardi sembrano riguadagnare (o guadagnare *tout court*) una capacità di agire e di elaborare il mondo, l'altra è che questa capacità sembra essere alquanto fortuita e circoscritta ad un evento che peraltro essi non hanno effettivamente prodotto e che invece pare averli prodotti quasi a loro dispetto. In definitiva il “fondamento”, o quantomeno l'inizio, di questa esistenza sembra nuovamente spostarsi per andare ad aggrapparsi ad un accadere contingente, limitato e imprevedibile come la guerra e, ancor più profondamente, al sangue che essa ha pro-dotto (*pro-ducere*: “portar fuori”).

Le cose sono complesse e risulteranno, andando avanti ancora più ambigue: ma ciò non è strano se si considera quale portata assuma la guerra in questa vicenda. La guerra infatti viene vissuta come momento di riapertura dei giochi e del senso, sorta di “momento rituale” che sospende il tempo normale e quotidiano – non a caso Bellieni parla di un “tempo di *sosta bellica* che prelude alla pace” (80) che avrebbe causato un distacco dalla politica precedente “monotona”, “querula”, “stupida” – e confondendo i corpi confonde le “cose” – dirà più avanti Bellieni lasciandoci intuire la percezione di tale meccanismo da parte di lui stesso: “Nella nostra guerra noi abbiamo sentito la necessità di ricostruire non appena la *missione* fosse terminata” (94) –: la guerra confonde dunque l'ereditaria integrità delle cose (Merleau-Ponty), riaprendo la domanda sul senso e sul “valore dei valori” (Greimas, Geninasca).

Vediamo ora alcuni altri tratti importanti di questo primo saggio.

Uno dei temi che lo percorre è quello che prende il via da questa dina-

mica che la guerra mette in atto e che fa della Sardegna “una cosa vivente, una collettività un po’ orgogliosa, un po’ tronfia di gloria guerresca”(74).

Ora questo processo ha due risvolti.

Il primo ha a che fare appunto con la differenza che si stabilisce fra l’unità che la guerra attualizza e la disunità che si scorge nella Sardegna che non ha partecipato a questo evento. Mentre la guerra ha “fatto la Sardegna”:

[...] quaggiù la nostra terra è ancora campanili, ancora focolari separati da leghe di cammino, senza strade, senza affetti comuni. Ancora qui è il dissidio, la piccola bizza, le gelosie di primato, ancora incombe la dolorosa eredità dei secoli (74).

Il passo si tende fra una disunità che affonda le sue radici nel presente e quella che invece sembra rivestirsi di una dimensione storica. La prima, molto interessante, si ricollega ad una mancanza di “comunicazione” materiale – la mancanza di strade – che pare essere tuttavia un risvolto di una mancanza più profonda, ovvero di quella assenza di “comunicazione”/ “comunione” fra soggetti che si palesa nel richiamo al “dissidio”, alla “bizza”, alla “gelosia” (che verrà poi metaforicamente evocata parlando della divisione creata dal “muricciolo a secco nella piccola proprietà”) e che più in generale è parte della mancanza di “affetti comuni”: una lacuna che ci porta subito alla questione della capacità delle comunità di costruirsi, nel bene e nel male, una loro “vita”, con dei propri eventi, delle proprie ritualità collettive e delle proprie memorie comuni, “memorie” che di quella collettività divengono il cemento “ereditato” – affettivo e sensibile – in cui riconoscersi. Come si vede si è già passati qui all’aspetto storico che nella “eredità dolorosa dei secoli” racchiude quel processo di mancata elaborazione del senso dei propri vissuti e delle proprie memorie che non è altro che un modo per affermare la propria incapacità di mettersi in “comunicazione”/ “comunione” con il passato. Tema decisivo su cui dovremo tornare⁶.

Se l’azione guerresca comune ha fondato un’idea di unità che pare comunque ancora tutta da diffondere in Sardegna essa tuttavia ha già dato il via ad un processo concreto e molto sentito di unificazione: dalla guerra infatti si

assiste al *sorgere* di una *nuova lingua sarda* nella commistione dei dialetti (75, cor. nos.).

È questa un’affermazione importante perché si associa nel discorso di Bellieni alle idee di una più generale “conquista spirituale” che il sacrificio guerresco avrebbe fondato. Il soldato che torna dall’“esilio”, così lo definisce Bellieni, dopo aver visto “sollevarsi in ginocchio l’ufficiale colpito a morte per gridare l’ultimo evviva all’isola lontana”(75) non potrà certo fare altro:

[...] a che sarebbe valso dunque il lungo sacrificio se esso non ci avesse insegnato ad amarci e stimarci [fra sardi]? (75).

L’unificazione linguistica sembra essere fattibile e la sua possibile concretizzazione pare divenire il segno di questa ritrovata concordia e armonia fra sardi. Per ora.

Un altro elemento emerso dalla guerra, oltre la capacità dell’agire in comune, è il confronto con le terre (e i relativi popoli) in cui si è combattuto: emerge qui la figura degli “Schiavoni” (“slavi delle coste adriatiche” dice Nieddu, curatore dei saggi) rispetto a cui pare fondarsi l’orgoglio dei sardi. La dinamica di valorizzazione e costruzione dell’identità sottesa a questo passo non è ben evidente in questo scritto ma traspare nell’attribuzione di “barbaricità” all’altro: la terra degli Schiavoni è costituita infatti da “paeselli dai nomi barbari”(74).

Altro elemento/tema messo in gioco, vero e proprio tratto strutturale del discorso di Bellieni e più in generale “sardista”, è la questione del *benessere economico* che spunta qui come necessità progettuale e realizzativa, ad esempio in tema di sistema di comunicazioni interno ed esterno. È da notare che è proprio in materia di sfruttamento delle ricchezze che emerge la distinzione fra “stranieri” e “indigeni”.

Sparsi un po’ di elementi sul terreno non resta che riportare la chiusura dell’articolo:

Per la gloria della nostra terra, per la liberazione dal dolore ereditato nei secoli (75).

Effettivamente detta e letta così questa frase non vuol dir molto e pare aprire più problemi di quanti non ne risolva. La “gloria” di per sé infatti vuol dire ben poco e la stessa “liberazione” più che essere liberazione da un qualche “dominio” – come si usa nello stile più classico delle lotte di liberazione – assume il tratto metafisico di una lotta contro il dolore e il non senso.

Sembra infatti che l’eccesso di dolore che la guerra provoca sia la goccia che fa traboccare il vaso dell’incomprensibilità del valore della propria esistenza, di quel non senso prodotto dal dolore continuo che la propria vita considerata “grama” suscita di per sé. La guerra dunque, attraverso le lacerazioni che provoca, sembra in qualche modo far toccare *sangue e senso* e così facendo riapre dal fondo la necessità di ripensare le cose, di liberarsi *finalmente* del dolore e del non senso. Certo la liberazione potrebbe essere vista più prosaicamente come liberazione dalla “fame”, dalla “miseria” materiale, e questa è in effetti una delle strade che il discorso sardista prende, ma nondimeno – o forse proprio anche a causa di questa sovra-determinazione con il dato apparentemente “materiale” – il discorso sulla liberazione dal dolore diviene in effetti un discorso sulla ricerca del proprio

“valore”, o meglio, della possibilità stessa della congiunzione con il “valore” in quanto tale.

Mostreremo in seguito le ulteriori ambiguità a cui questo passo ci espone: per ora notiamo che dall'unione della tensione che riposa nel titolo, *Per la Sardegna*, dai costanti e apparentemente esclusivi richiami alla “Patria” sarda, così come dall'indicativa – e in seguito stereotipica – immagine dell'ufficiale che davanti alla morte si alza in ginocchio per gridare “evviva la Sardegna”, l'“irresistibile corrente” a cui Bellieni accenna sembra andare nell'unica direzione possibile: quella della Sardegna stessa (benché tale “Sardegna” sia ancora ampiamente da elaborare e qualificare).

Il richiamo all'agire definitivo, al “morire per la Sardegna”, sembra la conferma della costruzione della Sardegna come Destinante supremo, custode del senso e dei valori dell'agire. Ciò per cui si deve vivere e, eventualmente, morire.

Perché ci siamo soffermati tanto su questo primo saggio (oltre che per una inveterata abitudine analitica che porta a spiegare tutto dell'inizio e ad andare spediti in seguito)? Principalmente perché già dagli articoli seguenti molte delle istanze presenti in questo giro iniziale andranno scomparendo. Talune scompariranno in modo talmente forte e repentino che si rischia facilmente di scordarsi questo inizio e di non apprezzare la *differenza* che si opera nel discorso di Bellieni, vale a dire il significato profondo della sua elaborazione culturale che invece emerge pienamente tenendo conto di ciò che egli stesso oppone, o lascia presagire, e che poi occulta o a cui finisce per opporsi.

3.2. “Per il nostro giornale. Il dovere dei reduci”, 16 Marzo 1919.

Questo pezzo non ha l'importanza di quello precedente e nemmeno di tanti altri che per motivi di tempo e di chiarezza espositiva tralascieremo di analizzare. Tuttavia merita di essere citato perché, affiancandosi a quello precedente, ci mostra l'intima ambiguità che il discorso sardista, fondandosi sull'avvenimento del sacrificio in guerra, si porta appresso fin dall'inizio.

Il saggio *Per la Sardegna* si chiudeva richiamandosi alla gloria “della nostra terra”. Si legga ora questo passo:

Questo giornale che è la voce di tutti i Combattenti *della nostra terra*, deve giungere a ciascuno come un vincolo ed un mezzo che ci leghi alla causa comune. Deve essere in ogni momento l'espressione dell'interesse individuale di ciascun combattente e dell'interesse collettivo di tutti i combattenti, perché nessuno possa opprimere i nostri diritti, perché nessuno possa disconoscere la nostra opera, perché davanti a chiunque si possa sempre affermare chi ha rappresentato e di-

feso *la nostra terra* quando il nemico era ai confini e può ancora difenderla e proteggerla contro i nemici di dentro (71).

Di chi si sta parlando in questi passi? Quale è il soggetto collettivo e l'oggetto affettivo che si evoca e si costruisce quando si parla della “nostra terra”? Visto oggi le cose sembrano chiare: da un lato c'è il giornale dei combattenti della Sardegna, dall'altro ci sono gli stessi combattenti che, in guerra, difendono i confini dell'Italia. Non è detto che il senso non fosse quello già all'epoca. Sta di fatto che mai troviamo in questo articolo nessuna delle due entità: solo il riferimento al fatto che il giornale viene diffuso “in tutta l'Isola”.

Il problema si pone con maggior forza, sebbene le cose appaiano più chiare, nel passo che precede quello citato. Passo che riportiamo anche perché aprirà su molte cose da discutere in seguito:

Il lungo sacrificio ha predisposto nuove strade al popolo nostro che ha veramente fatto la guerra, e nessuno deve dimenticare che se l'unione di tutte le nostre energie era necessaria di fronte al nemico essa è pure necessaria alla nazione, che non deve mai dimenticare quanto valga il sacrificio da noi compiuto, ed è necessaria ancora davanti a noi stessi perché nessuno dimentichi che noi abbiamo una coscienza collettiva e che solo dalla nostra intima e costante unione può derivare il riconoscimento dei nostri diritti (71).

È qui fin troppo evidente quale prezzo questo pensiero paghi nei confronti della guerra e del sacrificio a cui questa ha obbligato i sardi: sembra che la possibilità di un futuro “nuovo” si dia solo grazie a tale avvenimento e solo per chi di quell'avvenimento è stato partecipe (“ha *veramente* fatto la guerra”). Ma la potenza totalizzante di quell'evento è talmente forte da abitare tutto lo spettro del tempo: deve vivere continuamente nel ricordo ma soprattutto questo ricordo deve essere fatto presente a se stessi – a coloro che hanno una “coscienza collettiva”, laddove il contenuto di tale coscienza si definirà solo in seguito⁷ – e a chi “non deve mai dimenticare quanto valga il sacrificio da noi compiuto”, frase in apparenza terribilmente minacciosa ma che, come vedremo, è solo terribilmente autodistruttiva di quel “noi” che evoca davanti a quell'altro “noi” che la “nazione”, non meglio specificata, dovrebbe rappresentare.

È molto bella la forma e l'indirizzo che l'energia-affettività evocata nel passo assume attraverso la costruzione linguistica del senso: l'unione delle energie era necessaria “di fronte al nemico” e “davanti a noi stessi” mentre è semplicemente “necessaria alla nazione”. Giocando, con tutta la serietà del gioco, con queste frasi si potrebbe dire che i sardi stanno di fronte a se stessi come stavano di fronte al nemico e ci stanno con tutta l'energia

“propria” e “incorporata”, da loro stessi, alla “nazione” a cui “appartengono”: con tutta l’ambiguità del fatto che leggendo il passo sembra al contempo evidente la loro distanza da una nazione a cui devono continuamente ricordare il loro valore e il sacrificio da loro compiuto (del resto non si dice come tale energia sarà necessaria alla nazione, semplicemente gliela si dona, gliela si a-scrive). È come se il lasciarsi incorporare dalla “nazione” mettesse i sardi contro gli altri, come ha fatto in passato con la guerra, e contro se stessi, come poi effettivamente accadrà nel futuro.

Cosa che inizia ad apparire fin d’ora una volta che ci si chieda e si provi a capire che fine fa in questa vicenda la “Patria” prima evocata e posta, apparentemente, come unico e definitivo referente del proprio agire e come motore del proprio sentire.

4.

4.1. “Siamo 7000 nella provincia di Sassari”, 2 Aprile 1919.

Un bel problema quello di questo sentire – del sentire in generale – della sua definizione, del suo divenire “passione” collettiva e pubblica, della sua trasformazione in agire sociale. Un problema che l’uscita dalla *mischia* della guerra pone in tutta la sua radicalità e che si pone a noi che portiamo avanti questa analisi come “mancanza” apparentemente inattuabile, come se noi stessi sentissimo che in quel sentire che non possiamo rivivere e compatire realmente, fino in fondo, si nasconda la chiave del nostro problema. Forse non la risposta ma almeno ciò che ci consentirebbe di porre la domanda che va nel giusto *senso*.

Se tale sentimento ci assale è forse perché ci rendiamo conto che esso è stato, fu, decisivo già allora. Le parole, ancora una volta tutte da spiegare, di Bellieni ce lo confermano subito. Ecco cosa si legge in apertura di questo scritto:

Difettano i capi. Siamo d’accordo. Mancano gli uomini che abbiano qualità di organizzatori, che sappiano interpretare e chiarificare i sentimenti ancora incerti delle masse e dare ad esse un sicuro indirizzo (76).

C’è qui in realtà molto di più di quanto non si veda e legga di primo acchito: si addensano in questo passo tali e tante tensioni da levare il fiato. I capi e le masse, l’incerto e il sicuro, il chiaro e l’oscuro, il sentire “reale” e la sua interpretazione, l’adesione al tendere delle cose e l’assunzione di questa tensione, la capacità (o la volontà?) di sentire e quella di “indirizzare” il sentire stesso.

Ma non basta, perché visto oggi, presa distanza da quella mischia, sembra che il tutto ruoti attorno ad essa, come se da essa, dall’ingresso di

quei corpi in essa, si originino *temporalità* diverse. Quella di chi, fors’anche confusamente, è spinto in avanti e quella di chi davanti a tale tensione resiste e tende all’indietro.

Rispetto alla mischia, all’accadere brulicante e inaspettato delle cose, per alcuni il senso è uno slancio in avanti, una domanda, una speranza e un’attesa posta nel futuro; per altri il senso è ciò che c’era prima, e la sua riapertura più ampia, quella che spinge ed entusiasma i primi, è il luogo di uno spavento, di una incomprensione di fondo. La chiarezza qui non è di nessuno, perché il senso è (sarebbe) tutto da fare: eppure se per alcuni la guerra ha prodotto la radicale necessità di rivedere il mondo, per gli altri questa necessità pare non darsi, proprio perché per loro il mondo è ancora ampiamente contenuto e sostenuto dal senso che *ha portato* a quella mischia: chi è stato gettato nella guerra senza volerlo ne esce in modo diverso da chi ci si era gettato dentro volontariamente.

L’apertura confusa del senso di chi da quell’avventura non poteva che aspettarsi la morte è ciò che *non può non* suonare quantomeno “incerto” a chi vede in quell’apertura il superamento definitivo di quel sistema che aveva fondato l’ingresso volontario in guerra, vale a dire l’interventismo italiano.

Certo, non che dall’altra parte, da quella delle masse evocate, vi sia un pensiero compiuto ed esteriorizzato chiaramente, almeno per quanto ci è dato sapere: eppure una diversità potenziale, forse tutta da elaborare intellettualmente, la potremo comunque scorgere⁸.

Tutto ciò lo vedremo emergere, quasi in controluce, da tutta una serie di passaggi che ci renderanno conto di questo conflitto di aspettative, sentimenti, desideri, identificazioni culturali.

Lo dovremo vedere in *controluce* perché, come questo passo ci testimonia, Bellieni si guarda bene dallo specificare quel sentire incerto, dal nominarlo, dal definirlo e dunque dal farlo *esistere* (ex-sistere: che sta fuori), esporlo alla *visibilità*. Questo silenzio è la risposta, per ora solo censoria, a qualcosa che preme ma a cui Bellieni non riesce a dar seguito.

Ora in effetti va notato come, una volta che ci si allontana dalla guerra, una volta che ci si lascia alle spalle l’impatto del ricongiungimento con la “Patria”, e più ci si addentra nel dover fare “politica” e dunque decidersi a fare i conti con gli “umori” delle masse, più la dirigenza sardista pare scegliere una determinata forma di interpretazione e di indirizzo del sentire che in realtà sembra avvenire per differenza, proprio sulla scorta di una presa di distanza da quel sentire stesso.

E infatti, davanti al sentire incerto e svolazzante, entra in gioco il tratto della *concretezza*: “Guardiamoci in faccia, concretiamo il da fare, alla buona, senza troppa retorica, senza invocazione al governo, senza tirar fuori dalla nostra poca cultura storica, vandali, genovesi, spagnuoli per giustificare il nostro mussulmanismo e la nostra incapacità” (77).

Ecco dunque, subito appresso, la definizione istituzionale di questa neutralizzazione del problema del sentire, che dà l’indirizzo “sicuro” alle

masse un po' troppo eccitate: "S'ha da fare del regionalismo, della lotta di regione, vera e propria" (77).

Ma quel sentire *eccede* il "regionalismo", gli si oppone: esso è talmente pressante e presente, talmente "evidente" – in quella situazione e in quel momento storico – per chi lo doveva fronteggiare, che già questi termini così concreti finiscono per dover essere giustificati. Una giustificazione che nella sua retorica eccessiva – tanto più evidente visto l'appello appena fatto a dismettere la "retorica" – e nel suo finale radicale, scopre il problema di fondo, quello del sentire che si materializza nel sangue versato e da versare. La direzione del sangue che scorre è qui propriamente la direzione del senso, la pro-messa di una fedeltà av-venire, la scelta fra una forma del sentire e dell'affettività piuttosto che un'altra, reale o solo potenziale che fosse.

Non si spaventi nessuno della parola [regionalismo] malfamata al tempo della nostra unificazione politica. La compagine dello Stato Italiano non è in pericolo; amiamo l'Italia col sentimento nostalgico di chi ha tutto sacrificato per un ideale inafferrabile, per la bandiera piantata su una cima sempre nevosa, per Dio e per il Re. Cose sublimi e lontane. Per l'ideale inafferrabile abbiamo pagato (un) prezzo di sangue e *sempre pagheremo* (77, cor. nos.).

Chi è, chi rappresenta, e del sentire di chi, si fa elaborazione esteriore quel "[noi] amiamo"? e perché questa necessità retorica e giustificativa del sentire che viene assunto come "proprio" se non per allontanare lo spettro di un "altro" sentire?

Ciò che va constatato, almeno per il momento, è che il *regionalismo*, per quanto si palesi con la parvenza di una "lotta", si fonda invece su *una promessa di sacrificio*: un sacrificio di sangue già fatto ma sempre da rifare, e al contempo un sacrificio "culturale" che è già in opera nel meccanismo testuale stesso laddove questo si dispiega per contrastare quel sentire che evoca "per assenza".

Che il conflitto, detto molto banalmente, sia fra l'amore per una "Patria" – qui da intendersi come "Nazione" a tutto tondo – piuttosto che un'altra lo si scorge nel fatto che questa forma del sentire che va ora costruendosi e affermandosi nel testo può assumere la Sardegna semplicemente come "sostanza" e non come luogo di una proiezione affettiva, simbolica, identitaria come sembrava avvenire nello scritto *Per la Sardegna*. Segue infatti alla frase precedente:

Ma qui occorre poggiare ben saldi i piedi nella terra, e guardarsi attorno, e vedere la landa deserta, i villaggi senza strade, il pastore nomade che con i suoi armenti si mangia una dopo

l'altra le tanche brulle, le zanzare grosse come Nieuportini da caccia, lo sterminato giallore di campi d'estate, e l'incendio, la fiamma orribile, che corre come una striscia di polvere nera, che distrugge la vita delle piante, che mozza in gola al viaggiatore il respiro e copre di dense nubi il panorama. Salviamo la Sardegna dall'anarchismo uscito dalla soppressione del feudalesimo (77).

La Sardegna dunque appare come luogo privo di una sua propria "idealità", per parlare come Bellieni, che non sia già dentro a quella fornita dalla definizione italiana dell'identità dei sardi: il "regionalismo" in tal senso è lo strumento di questa costruzione identitaria, affettiva, politica, culturale in cui la Sardegna si dà come luogo manipolabile solo nei termini di una "concreta" azione "amministrativa", legata cioè all'oggettività (apparente) dei dati – i "problemi" – da risolvere e ben lontana da qualsiasi problema di una sua elaborazione immaginativa. In definitiva la libertà in Sardegna come problema non si dà: ovvero o si dà come problema della libertà dell'Italia⁹ (non a caso l'idea di immolare la Sardegna per salvare l'Italia diventerà parte centrale del discorso sardista) oppure come problema della "libertà dal bisogno".

Ma che il problema ci sia è evidente ed emerge dall'interno dei testi stessi che stiamo analizzando, perché se nel saggio *Per la Sardegna* avevamo constatato che il Destinante finale dell'agire dei sardi che si facevano uccidere in guerra era la Sardegna, ovvero che l'unica cosa che poteva "motivare" – e che, a quanto lo stesso Bellieni ci dice, aveva motivato realmente i sardi – al sacrificio era la Sardegna, ora anche il più blando e strumentale riferimento affettivo ad essa va pagato con la dichiarazione/promessa che l'unico Destinante per cui ci si può immolare è l'Italia. È come se il sacrificio ora tendesse altrove: sangue e senso ora vanno in un'altra direzione, ma ciò che è più importante non è l'alternativa che viene scelta, ma la *relazione* che praticamente si costruisce, e cioè il fatto che una nega l'altra. Le due forme del sentire, forse perché così profonde, si comportano come se fossero incompatibili. Il sacrificio per una nega quello per l'altra, già il solo paventare quello per la Sardegna dà adito all'accusa di tradimento dell'altra.

Ma allora non si pone un problema ben più serio di quello della libertà dal bisogno? Non ci si dovrebbe quantomeno chiedere se coloro che si identificavano con la prima forma di sentire, cioè i soldati che avevano fatto la guerra, potranno essere veramente liberi una volta che quel sentire venga ricacciato nel limbo di ciò che non può essere assunto, elaborato e manifestato pubblicamente?

Ci torneremo, ma va fin d'ora notato che tale inversione rispetto al percorso che il primo scritto di Bellieni aveva lasciato presagire diviene fondamentale per situare e comprendere anche quelle parti del discorso che sono in apparenza in contrasto con la forma affettiva e culturale che il sardismo

delle origini fa propria. Detto altrimenti: a questo punto anche i sporadici passaggi sulla storia sarda o le uscite anti-italiane, si situano ad un livello ben più superficiale di quanto si creda. Le prime infatti divengono momento di mero orgoglio reattivo, le seconde generalmente si inseriscono in una struttura affettiva del tipo “figlio arrabbiato si impunta contro il padre nella speranza che questo spaventandosi si decida ad amarlo di più”, e finiscono per dare adito a comportamenti “separatisti” in senso stretto, ovvero “noi ci sentiamo italiani ma siccome ci trattate male ce ne andiamo”.

Il riconoscimento dei diversi livelli di valore a cui si situano determinati elementi del discorso è fondamentale per capire come ciò che appare ambiguo, pur non perdendo totalmente la sua ambiguità, concorra a stabilizzare una forma culturale. Cosa decisiva e ben evidente nel caso di quei rapporti conflittuali in cui il conflitto diventa mezzo e messaggio del legame stesso.

Che d'ora in poi la partita per Bellieni si giochi su questi livelli superficiali (il che vuol dire anche affettivamente meno coinvolgenti, meno presenti alle coscienze delle persone e meno capaci di toccarne il corpo) lo possiamo astrarre da questo assunto perentorio che troviamo in un altro degli scritti del 2 Aprile intitolato *Le elezioni e i combattenti*:

Non si deve dimenticare che il nostro programma afferma: “si tratta di mutare la sostanza, non la forma” (84).

Affermazione questa che, presa seriamente, conferma quanto da noi argomentato. La forma infatti è la fedeltà alla nazione italiana, la sostanza è la “misericordia” della Sardegna e la libertà dal bisogno dei sardi.

In questo tipo di strutturazione del discorso emergono tutta una serie di tratti che vanno necessariamente notati e ricordati. Uno è quello che apre, dal punto di vista quantitativo, alla maggior parte dei discorsi politico-programmatici del sardismo e di Bellieni e ai quali noi dedicheremo meno attenzione specifica: vale a dire il profluvio di argomentazioni su questioni economiche, burocratiche, amministrative che paiono essere l'unico ed effettivo contenuto del “regionalismo” e per certi versi dell’“autonomia” *tout court*. Tuttavia, e siamo al secondo punto, questo discorso più o meno tecnico, più o meno retorico, sul *benessere* e sui modelli economico-politici che dovrebbero garantirlo è tutt'altro che scevro di valorizzazioni e di legami con la costruzione dell'identità, anzi. Benessere, qualità-definizione di ciò che si è, stima di se stessi, convinzione del poter affermare una propria identità, così come una propria individualità politica si legano vicendevolmente in modi complessi.

Alcune di queste trame emergono chiaramente nel passo seguente:

Abbiamo visto il Veneto bene zappato e bene concimato, con gli alberi a ranghi. Abbiamo visto il Friuli verde di granoturco

fino alla rossa sassaia del Carso. Abbiamo visto la miseria degli Schiavoni, dei barbari dai capelli di stoppa; e il largo benessere dei nostri, degli italiani, della gente civile. Non vogliamo essere barbari, non vogliamo essere miseri, non vogliamo essere pari agli Schiavoni. L'Italia ci deve pensare (76).

Benessere vs. miseria, civiltà vs. barbaricità, gli italiani vs. gli altri: una volta messa così la scelta identificativa è semplice e scegliere per il benessere e scegliere una identità è la stessa cosa, o meglio, una implica necessariamente l'altra. Se le cose sono più complesse è proprio perché i sardi sono in quel momento storico, o almeno si sono auto-rappresentati fino ad allora, come “miseri” (basti pensare al passo succitato circa le condizioni dell'isola) e dunque il loro statuto pare avvicinarsi o quantomeno tendere verso la barbaricità dei poveri Schiavoni, macchiatisi dell'unica colpa di non essere ricchi.

Ma una verità ancor più profonda va detta: l'auto-rappresentazione dei sardi, come tutte le auto-rappresentazioni, è già presa nel gioco speculare delle rappresentazioni che gli altri hanno di noi, il che significa, in primo luogo, che vi è una qualche differenza noi/loro in gioco (cosa ovvia ma che vedremo al terzo punto rispuntare subito fuori in modo preciso), e in secondo luogo, che i sardi giocano *effettivamente*, nel quadro italiano e per gli italiani, il ruolo degli “schiavoni”, dei barbari (si pensi al dibattito sulla Sardegna come “Terza Irlanda” che aveva visto protagonisti da Mazzini a Cattaneo, all'associazione sardi-pastori-banditi, alle pratiche conseguenti ecc. Vedi *Studio n. 2*). Dal sovrapporsi di questi due fattori nasce il lamento disperato del “non vogliamo essere barbari” da un lato e de “l'Italia ci deve pensare” dall'altro: dove quest'ultimo è motivato dal sacrificio guerresco che, come vedremo, fa – secondo Bellieni e il sardismo – dei sardi esseri meritevoli di non essere più considerati come “ultimi della compagnia” e che dunque fonda una richiesta di cambiamento tanto rappresentativo quanto materiale per i sardi ma soprattutto per gli italiani: questi ultimi infatti, oltre a pensare ad aiutarli, devono anche pensar bene a cambiare l'immagine che hanno dei sardi.

Si apre qui del resto l'annoso problema, fintamente relegato al campo economico e alla supposta oggettività dei dati numerici, del “farcela o meno da soli”, che è in realtà un costrutto identitario bello e buono e che nella costruzione discorsiva unionista-autonomista dovrebbe servire a portare “prove concrete” all'impossibilità della Sardegna ad essere indipendente. Questione evidentemente risibile dato che nessuna nazione al mondo “ce la può fare da sola” su nulla (ma soprattutto nessuna dovrebbe sperare seriamente di potercela fare da sola dato che ciò significherebbe volersi isolare dal mondo e dagli altri...).

Spunta qui inoltre uno dei tratti maggiormente, sebbene perversamente, positivi del discorso sardista: ovvero il richiamo ai sardi perché si rim-

bocchino le maniche e si diano da fare per migliorare le loro condizioni. Discorso perverso non solo perché sembra continuamente minato dall'idea che avendo un credito nei confronti dello Stato in fondo sia più giusto *aspettarsi* il pagamento del debito e così facendo instrada la questione sarda sulla via del "rivendicazionismo economico" ma anche perché nel momento in cui emerge è già parte di un discorso identitario pericoloso e fuorviante. Ecco infatti quale è il riconoscimento (perché sempre questo è il fulcro del discorso) che adesso dovrebbe fondare il dover prendere in mano il proprio destino. Un tipo di riconoscimento già intravisto che ora esplose dimostrando tutto il peso dell'acculturazione di Bellieni e la sua intima "partecipazione" ai discorsi "antropologici" e culturali dell'epoca. Un riconoscimento che non a caso porta il marchio della supposta "concretezza" oggettiva – attribuita a tutto ciò che passa per sardo –, un riconoscimento che trova il suo punto cardine, ancora una volta, nel *volto*:

Uomini, guardatevi in faccia: siete la stessa gente, avete la stessa inquadratura di viso, lo stesso teschio da Capo del Falcone a Capo Carbonara. Siete i sardi che da secoli non hanno riconosciuto la comune origine di sangue, le proprie intime ragioni ideali... (76-77).

A poco vale il richiamo finale alle "ragioni ideali" che infatti subitaneamente riscompaiono: l'identità dei sardi, la sua elaborazione ferma ad uno stadio di "constatazione" razziale sembra come quei nuraghi subito dopo evocati, che per quanto siano segni di un qualche valore, per quanto dovrebbero ricordare antichi momenti di unità, più che prospettare un qualche futuro da costruire alla fine vedono la loro esistenza caratterizzata e limitata ad un presente tanto eterno quanto inutile dato che paiono viverlo "passivamente resistenti con la forza del proprio peso" (77). Nel discorso di Bellieni ai sardi sembra rimanere come "identità" quella corporeità ineliminabile, quel peso che si portano appresso passivamente, che li ha segnati una volta per tutte contro, o comunque al di là, del loro volere, e che farebbe – ma questo è un mito o falso o, più o meno larvamente, razzista – da ostacolo a qualunque loro assimilazione/integrazione.

4.2. "In tema di questione Sarda", 2 Aprile 1919.

È evidente tuttavia che le cose – il senso – come si presentano in questo determinato momento storico sono troppo difficili e complesse per lasciarsi articolare una volta per tutte, al primo colpo e in modo definitivo. Come succede in questo numero de "Il Solco" ci troviamo davanti a scritti che testimoniano contemporaneamente di continuità e slittamenti: laddove questi ultimi a volte sembrano portare, o tendere, il discorso di Bellieni verso ciò che egli stesso un attimo prima negava oppure sono il segno di aggiustamenti in corsa che, all'interno della forma che ormai sem-

bra sorreggere il tutto, cercano però una soluzione di mediazione rispetto al sentire e alle aspettative popolari¹⁰.

La cosa è molto evidente in questo saggio, che nel titolo si annuncia di importanza decisiva visto il suo riferimento alla "questione Sarda", e che apre infatti la discussione sul tema del "valore" e dei "valori".

Ritroviamo qui uno schema simile a quello studiato dalla semiotica delle passioni (Greimas e Fontanille 1991), laddove vediamo emergere il senso dall'esperienza sensibile, qui rappresentata dalla guerra e dal sangue versato, e sottoposto poi alla sua necessaria articolazione in significato, i "valori"¹¹, che una volta istituzionalizzati dovrebbero determinare il "Valore" nella sua essenza.

Ora questa esperienza sensibile si dà sotto la luce dell'*inatteso*, un inatteso vissuto però come "atto del destino". Ma leggiamo dallo stesso Bellieni:

Ma al presente e per un atto del destino che ha sopravanzato le nostre speranze, dato che la nostra musulmana indolenza ci permettesse allora di averne qualcuna, che ha gettato con il fermento improvviso e caldo di una vanità giustificata, i semi di un provvido decoro regionale, la questione sarda, genericamente intesa, ha finalmente i suoi valori che possono e devono garantire della sua importanza e della sua risoluzione necessaria (80).

A parte il ritorno del "musulmanismo" come tratto stereotipico associato all'indolenza che andrà poi a fare da contenuto, insieme alla "vita omerica dei sardi", allo stato di "crisi" della cultura sarda, ovvero al suo mancato contatto con la civiltà europea (309), compare qui lo stretto rapporto fra il "valore" (l'importanza) della questione sarda e la possibilità, come dirà subito dopo Bellieni, di "ostentazione di questi nostri inaspettati valori".

Vedremo fra poco come vengano espressi questi valori. Prima però constatiamo "chi" dovrebbe riconoscerli e perché la loro apparizione viene vissuta come una manna dal cielo.

Secondo Bellieni la questione sarda fino al momento della guerra sarebbe stata principalmente uno strumento di arrivismo politico, di richiesta "querula" che solo ultimamente aveva saputo tentare e trasformarsi in "minaccia" (termine alquanto indicativo); del resto secondo il pensatore sardista

per il passato la sua umiltà francescana nel chiedere invano, era immodificabile ed incorreggibile per la mancanza di elementi di sicuro valore, i quali riuscissero in qualche modo a richiamare su di lei l'interesse del movimento politico della nazione (80).

Come si può leggere è qui ben evidente l'aspetto rivendicativo della questione sarda, che viene vista principalmente come azione nei confronti dello Stato (la nazione) affinché si faccia carico dei problemi della Sardegna. Ancor di più, la questione sarda, nello stile che fu già di Deffenu ad esempio, diviene un vero e proprio motivo e momento di inserimento della Sardegna all'interno della "vita nazionale".

Non è un caso dunque che si parli di una lacuna di "elementi di sicuro valore" adesso colmata, sebbene tale specificazione andrà spiegata più in profondità di quanto non basti constatarla e rubricarla nell'ovvio ed evidente discorso integrazionista.

Sta di fatto che adesso la questione sarda - che è per Bellieni, vale la pena di notarlo subito, "una questione di rieducamento del sardo" - ha dei valori che la sostanziano, giustificano e, alla fin fine, fondano:

[La questione sarda] Ha finalmente le sue credenziali di sangue da presentare alla vecchia politica d'Italia: quasi trentamila [*sic!* In realtà 3800 circa] morti della Brigata Sassari (80).

"Credenziali", "sicuro valore": il sangue che si è visto scorrere in mille rivoli trova ora il suo "orientamento", e se prima poteva anche scorrere "versus" ciò che lo aveva alla fin fine causato - lo Stato e la sua chiamata in guerra - ora dovrebbe invece fondare il credere comune, la fiducia inter-soggettiva, la possibilità di presentare valori veri e propri, riconosciuti, riconoscibili, condivisi fra Sardegna e Italia.

Ora, come gli scritti successivi dimostreranno e stabilizzeranno (e qui rimane aperta la questione se tali sviluppi fossero ormai "necessari" una volta impostata così la questione oppure se ciò che noi ora constatiamo facilmente e con sicurezza è un effetto della nostra posizione prospettica) questo riconoscimento, che per i sardi prende il tono del "sicuro valore", è da lato italiano, il riconoscimento appunto di una loro "sicura (certa) italianità". Una certezza, un sentire, che dovrebbe essere inossidabile in quanto affondando nel sangue sacrificato dovrebbe aver dato abbondante prova di sé: il valore si è materializzato scorrendo e - se così possiamo esprimerci - "guai a chi ne dubita", ovvero a chi pone in dubbio il suo valore di fondamento.

Guai appunto a chi lo vede scorrere in altre direzioni, guai a chi coltiva "sentimenti incerti", come le masse. Ecco dunque che inizia a meglio qualificarsi il sentimento di quella *incertezza* prima solamente evocata.

Ci pare infatti che si contrappongano qui un sentire che diviene spendibile socialmente, dunque diviene "valore sicuro", perché socialmente ammissibile e riconoscibile dalla forma del potere vigente e, dall'altro, un sentire "incerto" rispetto alla possibilità di vederlo trasformato in valore-passione sociale. Incerto perché o trova un suo discorso politico intellettuale che lo proclami "come" valore o non potrà essere riconosciuto come

passione sociale, come momento aggregante e propulsivo dell'agire, e perciò non potrà far altro che restare nel limbo delle emozioni "irrazionali", "anti-storiche", "innominabili": il limbo delle emozioni incerte è tale, d'altronde, proprio perché esse sono "pericolose", sono l'elemento di incertezza che irrompe nel processo di costruzione di quella fiducia condivisa fra Sardegna e Stato che dovrebbe garantire le migliori credenziali per risolvere la questione sarda.

Del resto lo stesso discorso di Bellieni implicitamente riproduce tali tensioni, anche se subito cerca di "congelarle", nel momento stesso in cui è costretto a rivolgersi direttamente al soldato sardo, dato che lui vorrebbe che tale soldato

[...] domandasse con più forza e con più dignità; che tutto quanto infine di valorosamente istintivo egli ha portato in guerra, riuscisse a trasformarlo una buona volta in atti di intelligente volontà verso la patria, la quale è e deve essere per lui sempre e dovunque la Sardegna. E tutto compiere senza retoriche malsane, ma freddamente, con calcolo. Così io intendo la questione sarda: rieducare per meglio operare, purificandosi per potersi elevare (81).

Un altro coacervo di elementi da notare, a partire dall'idea, che poi è forse quella che blocca tutto il discorso successivo prima che inizi, che il soldato sardo possa e debba "domandare" invece che "prendersi" ciò che sente giusto.

Ritorna del resto il tema di questo processo di costruzione del valore che parte "istintivo" e dovrebbe elaborarsi e trasformarsi in qualcosa di "intelligente", che promani dalla volontà e dunque dal coraggio in quanto forza "morale". Un valore che qui ha di nuovo come referente ultimo, e apparentemente unico, la "patria" (minuscolo) sarda. E tuttavia già dall'interno del passo emerge una trasformazione/elaborazione di quel sentire "istintivo" che è quella che Bellieni stesso - stante la sua intelligenza, la sua cultura, la sua volontà e il suo coraggio - riesce a produrre. Detto altrimenti: il passo vede Bellieni impegnato a chiedere ai soldati una elaborazione del loro sentire - che egli esplicitamente, evidentemente non può non dirlo, vede legato alla patria sarda - e contemporaneamente impegnato ad iniziare lui stesso l'elaborazione di tale sentire.

È come se, per l'ennesima volta, le cose si riaprissero, come se non potessero fare a meno di riaprirsi, e Bellieni avesse la possibilità di prendere in carico il sentire degli uomini a cui nome pretende di parlare: e tuttavia egli sembra incapace di compatire fino in fondo con i suoi soldati.

Del resto l'evidenza del tendere altrove di questo discorso-desiderio, se non può essere assecondata, una volta che si ripresenti costantemente (forse anche perché è l'unico vero "contenuto ideale" emerso per i sardi

dalla guerra, come dirà Farris in polemica con Bellieni, cfr. 8.4), va comunque in qualche modo fronteggiata e sistemata all'interno del quadro costituito.

I primi due passi sono in tal senso mastodontici e portano in nuce tutta una politica: il primo è il "raffreddamento" di quel sentire fondato sulla patria sarda, il suo depotenziamento, il secondo, è la sua trasformazione in freddo elemento di "calcolo".

Ecco che l'opposizione, la tensione, lo scontro presente in questo scritto fra "nazione" (Italia) e "patria" (Sardegna) inizia qui a prendere una sua via specifica e a suo modo storicamente "risolutiva". Esso infatti, mentre costruisce a livello profondo una specifica dicotomia fra Sardegna e Italia e un suo particolare modo di "risolvere" tale opposizione (cfr. 7.1 e 9.1), tiene aperta la via, sul livello superficiale, ad una sorta di "doppia retorica nazionalista". Alla Patria *tout court* e al nazionalismo italiano, esso affiancherà infatti la retorica "sostanzialmente" nazionalista, innervata cioè di "orgoglio" sardesco – ma decisamente anti-indipendentista – della "piccola patria" sarda o, come scriverà Bellieni, parlando della poesia di Sebastiano Satta, "della Piccola Patria" (309) con le maiuscole. Una retorica delle cui implicazioni a lungo termine non possiamo discutere in questo saggio.

Rimangono, come una spada di Damocle, le affermazioni sulla "rieducazione" dei sardi e quella, ancor più inquietante, visto il contesto saturo di sangue, della loro "purificazione".

L'accomodamento dello scontro fra Italia e Sardegna e le derive del discorso di purificazione forse non sono già presenti eppure hanno secondo noi, nel fondarsi del valore e delle credenziali dei sardi nel sangue versato in guerra – come detto in questo scritto – uno dei tratti decisivi nel loro sviluppo. Non solo per gli intrinseci caratteri guerreschi e razziali, ma anche, sulla lunga distanza, per quella "mancanza" che emerge nel confronto con questa fondazione del senso tanto cruenta quanto contingente: vale a dire l'incapacità di dare alla questione della Sardegna e dei sardi – del loro patire e del loro agire – una portata storica e pienamente culturale. In controluce, da questo scritto, scorgiamo l'oscurità che per Bellieni precede l'esplosione della guerra nella storia dei sardi, la mancanza di valori "storici" o storicamente fissati.

Del resto le cose, non essendo mai semplici, ci regalano anche una ulteriore, e solo apparentemente paradossale, apertura di senso: in controluce il discorso sui valori finalmente trovati facendo qualcosa per l'Italia – specificamente il fatto di aver versato il sangue – porta implicitamente a galla la mancanza precedente di "credenziali" di italianità, ovvero testimonianza del proprio essere (storicamente) *diversi*.

5.

5.1. "Uomini. Emilio Lusso", 25 Maggio 1919.

Una delle risposte più importanti e profonde alla contraddizione che si annida nel discorso sardista passa direttamente attraverso un corpo: un corpo reale e simbolico al contempo, una figura "mitica", capace di strutturare e risolvere contraddizioni.

Questa figura di mediazione fra istanze divergenti è colui che è assunto a leader durante la guerra: il più "valoroso" laddove sono emersi i "valori inaspettati". Dunque vera e propria incarnazione del valore che si fa "modello" per tutti gli altri.

È proprio a questa esemplarità che si rifà Bellieni in questo suo scritto saturo di ambiguità sempre più grandi. A partire dal nome di quest'uomo che dovrebbe rappresentare l'optimum della "sardità", qualsiasi cosa essa sia:

Cercate in voi stessi, nelle profonde energie della stirpe: uno come voi, uno che abbia il vostro cuore saldo, il vostro spirito vivace, la vostra sublime dedizione al sacrificio (103).

Uomo in cui riconoscersi dunque; uomo "degnò di guidare un intero popolo". Ma *verso dove?* La direzione che la "nomimazione" indica è chiara: quest'uomo, forse non pago di dover cambiare il nome utilizzato nella comunità paesana per rendere grazie all'ufficialità del potere, ha deciso, nel momento di immatricolarsi all'Università, di cambiare anche ciò che nessuno gli chiedeva di cambiare, vale a dire il suo cognome. Ecco allora che Lusso, ancora "troppo" sardo, si italianizza e diviene "Lusso". *Emilio Lusso*.

Ma la cosa da notare è che, passata la guerra, candidatosi a guidare un popolo, il nome usato continua ad essere quello e, soprattutto, tale cambiamento pare non destare problemi o dubbi, men che meno a Bellieni che lo espone senza remore, spontaneamente.

Ci sarebbe molto da dibattere su quale sentimento di identità tale piccola ma profondissima decisione porti con sé e proietti verso coloro che con quest'uomo devono identificarsi: si apre infatti una voragine di paradossi in cui il "massimo della sardità" diviene, concretamente, il massimo della sua cancellazione simbolica, il massimo del suo occultamento nella dimensione del vivere quotidiano e con gli altri, laddove ci si presenta con il "proprio" – quello che si è ricevuto o scelto di "far proprio" – nome.

Forse è a tutto ciò che ci si riferisce quando si individua come tratto dei sardi da riconoscere in Lusso la "sublime dedizione al sacrificio": il sacrificio di sé, la propria volontà di autodistruzione, per parafrasare Simon Mossa¹².

Ironia del testo è lo stesso Bellieni, proseguendo il discorso sopra citato, a darci conto contemporaneamente di come in realtà questo riconoscimento di valore in Lusso si fondi in effetti su di un altro riconoscimento – un "riconoscimento di un riconoscimento" – evidentemente per lui più

importante e di come il nome divenga “simbolo” di cui appropriarsi (che peraltro tradisce il suo essere simbolo di una lotta che verte sul “concreto” della ricchezza materiale e che ben poco ha a che fare invece con istanze culturali o, più in generale, con la questione dell’affermazione dell’esistenza di un popolo):

E noi lo conosciamo un uomo così fatto, *lo conosce tutta l’Italia* in armi, un uomo nato in un aspro villaggio del Gerrei arrampicato sulle rampe dominanti del Flumendosa, un uomo il cui nome potrà essere la *vostra bandiera* nella lotta contro le *bramosie degli arrivisti*, le tenaci resistenze degli arrivati: Emilio Lusso (104, cor. nos.).

Ora, prima di esporre il modo in cui questo scritto struttura le tensioni del tempo, vi è un punto che va assolutamente notato perché diventerà fondamentale in seguito, quando il raffinarsi del discorso sardista occulterà alcuni presupposti, più o meno coscienti, che qui invece sono facilmente rintracciabili; stiamo parlando precisamente del rapporto che viene a stabilirsi fra la scelta di Lusso di cambiarsi il nome e la sua *formazione universitaria*, ovvero il processo, imposto e al contempo, per certi versi, scelto, di *italianizzazione*. È importante notare allora che questi elementi qui compresenti e apparentemente dispersi entrano in risonanza con una definizione di Lusso che, come vedremo, ci renderà intelligibili in seguito molte cose che diverranno opache: quella di “giovane colto”, vera e propria definizione identitaria che prima ancora di essere una categoria sociologica sarà una “posizione” esistenziale e culturale a cui alcuni hanno avuto accesso (o che credono essere loro propria) e che condiziona pesantemente il loro agire e il loro credere. Ci torneremo.

Notiamo molto velocemente, a questo punto, come si strutturi nelle sue linee generali il testo che stiamo considerando. Al suo inizio capeggia il nome “Emilio Lusso” che poi fa da filo conduttore del “riconoscimento” fatto (dall’Italia) e da fare (da parte dei soldati); alla fine troviamo invece l’immagine dell’artigliere che è morto seguendo il capitano lanciato nell’attacco e gridando “Evviva la Sardegna” e che pare riconoscere se stesso attraverso i simboli della sua cultura (quelli che Bellieni ambiguamente definisce “i vostri balli rituali, le vostre sacre canzoni”). Da un lato il massimo della tensione verso l’italianizzazione e l’integrazione, dall’altro il richiamo alla Sardegna come referente ultimo dei valori dell’agire e del sacrificio e come spazio culturalmente marcato, presagio di una elaborazione dell’identità che va nel verso della sardizzazione (intesa ovviamente come processo di differenziazione, di strutturazione della diversità, e dunque come contrario dell’italianizzazione).

Al centro del saggio e di queste due spinte contrapposte – che paiono essere in definitiva, le spinte verso cui tendono i diversi protagonisti della vicenda – ci sta il “Lusso” di Bellieni:

Quest’uomo che con ciglio asciutto ha visto cadere d’intorno i compagni più cari non è un sanguinario. Ha sofferto in silenzio tutto lo strazio di migliaia di uomini della sua razza che, per il tricolore e lo stendardo crociato [la bandiera sarda], sono caduti (104).

Ecco dunque che questa figura, attraverso un ipotetico processo di introiezione del sentire degli altri, si fa simulacro simbolico di un compromesso tutt’altro che dato, un compromesso che in realtà è il prodotto del testo stesso; o meglio, il testo stesso, aprendosi la via attraverso la *fiducia* di cui in qualche modo il corpo-figura di Lusso si è accreditato, propone una via potenziale di strutturazione del sentire all’interno del quadro di potere costituito. Cosa peraltro tutta da sostanziare visto anche che lo stesso discorso cerca di trovare il suo fondamento da un lato delegittimando la politica dei deputati sardi in Italia, dall’altro facendo della retorica contro i “continentali” uno dei suoi luoghi comuni.

Cose che, nel bene o nel male, dimostrano ancora una volta l’esistenza di un sentire che il discorso sardista stenta a “comprendere” ed elaborare nel suo aspetto affermativo. Tale discorso di mediazione lo incanala invece altrimenti, dandogli la forma di un gioco di forze contrarie che paiono annullarsi: la logica e il sentire unionista da un lato, la tensione conflittuale nei confronti dello Stato “centralista” dall’altro. Ma le cose in realtà non si equivalgono in quanto agiscono a livelli e su contenuti differenti per qualità e importanza.

C’è un altro piccolo elemento, un piccolo “simbolo”, che ci piace far notare. È frutto di un “leggero” slittamento a livello dell’espressione ma che sembra aprire su di una “pesante” ed “ampia” trasformazione a livello dei contenuti. È uno slittamento legato al cambiamento di un “attore” della narrazione: forse una scelta di Bellieni, forse un cambiamento “inconscio”, la cosa qui non fa molta differenza in quanto è la *differenza* interna ai testi, quella a cui questo “passaggio” dà adito, che può diventare simbolicamente densa, se si accetta di leggerla in prospettiva, rispetto al percorso che vedremo tracciarsi in seguito.

Nel primo saggio, *Per la Sardegna*, una delle immagini forti era quella dell’uomo morente che trovava il tempo “per gridare l’ultimo evviva all’isola lontana”(75).

Anche qui, nel saggio su Emilio Lusso, torna questa figura lanciata verso una morte ormai sicura e tuttavia intenta a gridare “Viva la Sardegna!”(105).

La differenza è che nel primo caso l’attore della narrazione è l’*ufficiale*, il singolo ufficiale, che ha *guidato* l’assalto e che ora dedica l’ultimo respiro alla sua terra lontana; nel secondo caso l’attore è “gli artiglieri”, soggetto plurale e anonimo, chiamato a rappresentare coloro che *seguivano* il capitano e gli ufficiali e che, appunto, “riprendendo i loro pezzi gridavano: Viva la Sardegna!”.

La trasformazione che qui si prefigura è quella di cui la stessa decisione-nominazione di Lussu ci ha dato conto: quella del *distacco* degli ufficiali-universitari-colti dal sentire collettivo e condiviso un tempo con i soldati. Distacco che segna così il passaggio di questi soggetti dalla guida della Patria prima, al loro "ritirarsi" ora e infine, in seguito, a un più deciso e globale rifiuto della dimensione culturale che quella primaria esperienza rimetteva in gioco e rilanciava.

6.

6.1. "Per la Brigata Sassari", 27 Luglio 1919.

Più ci si allontana dalla mischia della guerra e dal momento del ritorno dei soldati sardi in Sardegna più la Brigata Sassari, il suo ricordo e il suo destino, divengono centrali nella definizione del senso dell'esperienza dei sardi dell'epoca. Del resto più questo momento di apertura iniziale si allontana e si solidifica nella routine della polemica post-bellica più il richiamo e l'uso della Brigata Sassari assume toni scontati e per certi versi sconcertanti: lo vedremo in questo scritto e in quello dell'11 Settembre 1920 dal titolo *Sciogliete la Brigata Sassari*.

Uno di questi è il reiterato connotato razziale che la Brigata viene ad assumere: si specifica la formazione della Brigata con soli elementi di "stirpe sarda", si richiama continuamente il "giovane sangue" versato, si parla delle differenti mansioni dei vari soldati, specificando subito, "ma tutti col volto segnato dalle eterne stigmate della razza, tutti parlanti i nostri misteriosi dialetti" (118).

Ritroviamo in quest'ultimo passaggio un accostamento importante fra la razzialità sarda e la cultura sarda, unite da un tratto di *ineluttabilità* che per quanto riguarda la cultura, rappresentata dalla lingua, si esprime sotto la forma di una "misteriosità" del "proprio": un tratto culturale che pare subito più che prodotto, nonostante che nel saggio *Per la Sardegna* si parlasse esplicitamente della formazione della lingua sarda a partire dai molti dialetti del sardo come processo positivo e produttivo in atto. Si affaccia qui quella isotopia dell'*oscurità* che segnerà profondamente il discorso "abortivista" di Bellieni: ma non roviniamoci la sorpresa.

La tensione a cui la Brigata come oggetto culturale è sottoposta va necessariamente notata e si racchiude in parte nelle stesse parole di Bellieni:

La Brigata Sassari è la Sardegna armata, è la Sardegna purificata, è la Sardegna che troverà la Sardegna (120).

Essa si trova presa allora fra il suo essere la "Sardegna armata... la Sardegna che troverà la Sardegna", e dunque un potenziale esercito di liberazione nazionale, e il suo essersi invischiata in una interpretazione di sé che

la sancisce come prodotto della partecipazione alla guerra *per* l'Italia, e dunque la vota alla retorica del sangue e soprattutto alla fedeltà al valore nato dal sangue versato (versato in comune e per la nazione italiana, nella visione prodotta dal discorso sardista): "...la Sardegna purificata...".

Su questo versante l'esperienza guerresca, o meglio, l'incapacità di leggerla fuori dallo schema della "contingenza" e della "situazione storicamente data", produce quel magnifico e distruttivo paradosso per cui ci si poteva e doveva sentire "appartenenti" proprio perché si era stati "chiamati" ("invitati") a partecipare e, di ritorno, si era stati chiamati a partecipare proprio perché si era *già* appartenenti, ovvero non si poteva essere e volere altrimenti. Ben fragile composizione a pensarci, e tuttavia abbastanza efficace per chi cercava una giustificazione alla propria incapacità di affermare un'azione politica di rottura con l'esistente e una via d'uscita dall'impasse della "interpretazione" di quella esperienza ancora "viva".

Ma la tensione già precedentemente accumulata rischia di esplodere in tutta la sua evidente portata come lo stesso Bellieni implicitamente ammette:

Può questo simbolo luminoso di sacrificio essere impiegato in servizio di pubblica sicurezza come un qualsiasi altro reparto italiano? No. [...] Qui si tratta di un organismo con fisionomia tutta propria, che intervenendo susciterebbe inevitabilmente l'odio di razza, creerebbe una reazione non soltanto contro i suoi componenti, ma anche contro l'idea che rappresenta (120).

Torna qui, ancora una volta, il quesito su quale sia esattamente, per Bellieni, questa "idea" sempre evocata e mai esposta chiaramente. Sembra quasi che Bellieni giochi con un significato che egli può dare per scontato, in modo da poterlo contemporaneamente lasciar intendere ai propri soldati ("voi sapete cosa rappresentate") e non esporlo né nei confronti degli altri (che tuttavia sembrano poterlo, e doverlo, presagire e temere) né nei propri confronti (evitando dunque di farlo divenire parte del proprio discorso o addirittura decidersi a far fare i conti al proprio discorso con esso). Cosa quest'ultima che alla fine accadrà.

Vedremo in seguito come anche l'idea di "odio di razza" verrà precisandosi. Ora notiamo invece che una volta aggrovigliatosi attorno a tali contraddizioni il discorso "*per*" la Brigata Sassari non può far altro che votare la sua sopravvivenza e legittimazione alla fedeltà alla Patria italiana e al sacrificio per essa, in un vortice sempre più possente di asservimento che arriverà più volte ad affermazioni tipo questa:

Se in un lontano giorno la Patria dovesse un'altra volta fare appello ai Sardi, un'altra volta si compirebbe il miracolo della stirpe guerriera (120).

E non si pensi che non sia chiaro in Bellieni il prezzo umano di questa affermazione, di questo assurdo “privilegio”:

Tutto ciò [la “fierezza” guerresca dei sardi] ha fatto sì che la Brigata Sassari avesse nell’esercito italiano una posizione di privilegio, ma di maggiore sacrificio (118).

E non potrebbe non essere così – vale a dire che il “privilegio” sia in realtà quello di essere i più “sacrificati”, che “privilegio” sia la menzogna sotto cui si cela il meccanismo che manda a morire migliaia di uomini – nel caso di un popolo che viene utilizzato come carne da macello. Bellieni, come vedremo¹³, tutto questo lo sa bene eppure ciò pare non toccarlo realmente dal momento in cui egli decide di esaltare la formazione dell’identità patriottica delle masse attorno alla guerra proprio per legittimare l’assunto cardine dei reduci delle trincee e cioè il

principio della ricompensa a ciascuno secondo il suo sacrificio (117).

Con questa incredibile “svendita” del senso di una esperienza tanto dolorosa e disumana, quale la guerra, si crea uno dei maggiori, e peggiori, cortocircuiti fra esaltazione del sacrificio e rivendicazionismo economico.

Ci sono almeno altre due cose da notare. La prima è l’ulteriore contraddizione che si verrà a creare nel discorso di Bellieni circa la profondità del sentimento patrio nelle masse popolari. Ci torneremo¹⁴.

Il secondo è che, come già accennato prima, è solo l’interpretazione postuma dell’esperienza della Brigata Sassari e il “dato” apparentemente ovvio di una guerra combattuta per l’Italia che porta a sottovalutare le ambivalenze interne al gioco fra guerra, sangue e senso e dunque alla coeva costruzione dell’identità politica. Si prenda questo passo:

Il sangue sparso nel suo [della Brigata] duro calvario quadriennale fu tutto sangue sardo. La sua gloria fu tutta gloria nostra. La Brigata Sassari fu una Sardegna ristretta nei brevi confini di un fronte di schieramento, ma sublimato da tutte le più belle energie della razza (118).

Andiamo velocemente oltre l’ennesimo tono razziale del discorso (che comunque è già indice, più o meno voluto, di una demarcazione identitaria – “forte” solo in apparenza come vedremo): ciò che ci preme notare è invece come dall’esclusiva “sardità” del sangue versato, dall’esclusiva “gloria” che esso produce per la Sardegna, e che induce una logica superficialmente “estrema” di diversificazione, non emerge quel discorso di differenziazione che ci si potrebbe attendere. In realtà tutto questo sangue e que-

sta gloria vengono “donati” alla patria italiana in attesa che sia essa a legittimarli e riconoscerli. È evidente dunque che nonostante i toni apparentemente “duri” il sentimento dell’identità di sé e la comprensione dell’esperienza della guerra, quantomeno nel quadro della storia dei sardi, sono decisamente “deboli”: lo dimostra il fatto che il passo sopra citato sfocia ed esplicita apertamente la costruzione di una “nostra [sarda] tradizione militare” che con la Brigata Sassari “ebbe la suprema affermazione” (118). È solo in quest’assurda ottica militaresca che la Sardegna guadagna una “tradizione” – che ne fa un’isola di guerrafondai –, una storia fatta di battaglie, una storia che è più che altro una rassegna di eventi priva di un senso che non sia, appunto, quello del valore guerresco fine a se stesso.

È evidente dunque che in questa elaborazione non c’è capacità auto-poietica, auto-generativa: non c’è la capacità di sottrarre quel sangue ad una legittimazione/discorso esterno a quello proprio, di produrre, nel bene e nel male, una propria legittimazione del senso delle cose e del mondo, che non sia rimessa in partenza, nella sua validità, al volere, ai valori, al piacere e alle prospettive di qualcun altro. Tutto ciò a significare che il discorso sardista non ha capacità (o volontà) di definizione riflessiva, come dimostrerà la sua incapacità di assumere una dimensione storico-culturale e dunque di darsi delle basi, di produrre un’auto-fondazione storica, che inquadri quel sangue in altri percorsi di senso: incapacità di elaborare il passato e il sentire emergente attraverso una piena autocoscienza storico-politica, attraverso cioè la costruzione e l’assunzione di un modello di sé fondato su di una “coscienza nazionale” sarda.

6.2. “Sciogliete la Brigata Sassari”, 11 Aprile 1920.

Meno di un anno dopo il discorso sulla Brigata Sassari si ripresenta e con toni ancor più rivelatori di ciò che sta *oltre* il testo, di ciò che lo eccede, di quel mondo dell’agire, del sentire e delle pratiche a cui esso prova a ridar forma ma da cui necessariamente emerge e a cui continuamente ritorna; quel mondo da cui esso trae senso e ispirazione, che continuamente traduce; quel mondo di cui il testo occulta sempre qualcosa, a volte fin troppo.

Ma spesso di questo gioco di incomprensioni il testo è solo una parte – benché attiva. È nelle pratiche, nella vita quotidiana, che i conflitti si riproducono e le incompatibilità si fanno “reali”. È ciò che succede a Bellieni che dopo aver cercato di sanare il conflitto con dichiarazioni di amore, fedeltà, dedizione e spirito di sacrificio per l’Italia si trova ora a dire

[...] l’uomo scuro che scrive sente profondamente la bontà dei suoi propositi, materiati dalla passione di un intero popolo, che l’Italia ufficiale tristemente non comprende (188).

Ora questa incomprensione, che è anche una incompatibilità – cioè una impossibilità di condividere delle passioni, delle forme del sentire –, che

come vedremo è in parte provocata o assecondata dal discorso di Bellieni, si riproduce continuamente all'interno del meccanismo testuale, e non solo, come se essa fosse consustanziale alla forma culturale che si va creando.

Diciamo ciò perché tale incompatibilità si situa nel quadro del più assoluto rispetto alle regole sancite dal potere, come emerge dal richiamo continuo al "dovere" e al suo rispetto indefesso da parte dei sardi:

Noi sardi guardiamo con fermi occhi la realtà. Respingiamo quindi col piede la retorica borsa dei bollettini ufficiali di guerra. Compimmo tutto intero il nostro dovere, null'altro. Compimmo il nostro dovere come tutti i buoni soldati d'Italia [...] (188).

[...] Come gli altri soldati italiani andavano incontro al nemico con la consapevolezza della sorte oscura imminente. E seguirono gli ordini dei loro ufficiali quando si trattava di balzare oltre il muricciolo di sacchi a terra, e li eseguiranno anche adesso nelle vie e nelle piazze d'Italia. I soldati della Brigata Sassari faranno fuoco se il superiore lo comandi, e non sarà mai che essi oltraggino la Patria buttando a terra i fucili. Per loro la disciplina ha ancora un significato (189).

Ora, il primo passo prosegue e si sviluppa così:

[...] Chi accennasse a selvagge passioni brulicanti dal nostro sangue nel tragico istante della mischia, chi immaginasse il sardo pervaso dal furore del sacro rito della guerra non avrebbe altra scusa per il suo errore che la immensa ignoranza comune a tutti gli italiani delle cose nostre (188).

Come si vede tale passo radicalizza "a tutti gli italiani" – individuandoli inoltre come referente contrapposto al "noi" dei sardi – una incomprensione che verte sul sapere e che va a mettersi subito in tensione rispetto al richiamo al dovere assoluto "in comune" fatto appena un istante prima.

Il prosieguo del secondo passo è ancor più indicativo anche perché segue alla precedente, ed estrema, dichiarazione di fedeltà e servizio alla "Patria":

[...] La Brigata Sassari è insomma la Sardegna armata. Ma da alcuni mesi, contro questi soldati, che silenziosamente compiono il loro dovere, si svolge un'accanita campagna di denigrazione. Quando vengono trasferiti in nuove residenze, essi sono ricevuti dalla popolazione come ascari feroci inviati dal governo a scopo di intimidazione; i giornali del socialismo ufficiale li trattano da scherani della borghesia, i giornali mi-

nisteriali nel raccontare dolorosi incidenti su cui è opportuno stendere un pietoso velo, accennano alla spiccato spirito di corpo della brigata, come probabile causa dei conflitti (189).

Pare che qui, in realtà, nessuno – popolazioni, governanti, oppositori – "comprenda" la Brigata: o forse la comprenda proprio in quanto "Sardegna armata", vale a dire come corpo estraneo e a sé stante.

La cosa diviene a questo punto palese e vale la pena di essere seguita in tutta la sua lunghezza. Continua infatti Bellieni:

Ora i commenti del pubblico cominciano ad investire di disprezzo il nostro paese; l'isola lontana, l'isola dei briganti, l'isola dei sardignoli, la Guardia Regia d'Italia, la terra addomesticata a cui basta la munifica elemosina della cinquina e della indennità di pubblica sicurezza perché ponga a disposizione del potere centrale la bassa ferocia dei suoi figli. Tutte le latrine pubbliche delle grandi città, dove si manifestano le aspirazioni politiche ed i giudizi sugli avvenimenti del giorno di certo proletariato, sono istoriate d'iscrizioni infami contro la Sardegna. La grande martire, che ha 800.000 abitanti in un territorio vasto come la Sicilia, e che ha ogni suo focolare insanguinato, si sente ormai investita da un'onda d'odio (189-190).

L'incompatibilità è qui al culmine: nel passaggio dal *disprezzo* all'onda d'*odio* lo spazio "in comune" – lo spazio che, nell'idea di Bellieni, il sangue versato avrebbe dovuto creare – pare azzerarsi.

La reazione di Bellieni a ciò è apparentemente sconcertante. Davanti a tutto ciò infatti si risponde: "Noi ci lamentiamo".

E poco aggiunge il sommesso "basta" che chiude la frase e che appare più come una richiesta al ministro che non una reale affermazione di qualcosa, come dimostra il poco successivo "Badate Voi, Ministro borghese, a tutelare il nostro onore..." che lascia ben poco da dire.

La verità è purtroppo che buona parte delle accuse che Bellieni imputa agli altri nei confronti della Sardegna sono già parte del suo discorso e andranno a sostanziarlo sempre più.

Ci si lamenta dell'accusa di essere degli esaltatori della guerra, ma Bellieni per esaltare il suo patriottismo italiano aveva già fatto suo il mito della "stirpe guerriera", delle "energie della razza" mobilitate, davanti agli avi e per la Patria, nella "suprema" ora della battaglia e per la sublime conferma della "tradizione militare" dei sardi (che lui stesso aveva cercato di accreditare storicamente).

Ci si lamenta dell'accusa di essersi venduti al potere, di aver messo la propria ferocia a disposizione in cambio dei soldi; purtroppo però il socialismo propugna il principio "sostanzialistico", a dir poco ambiguo, del "a cia-

scuno la sua ricompensa a seconda del suo sacrificio”, avvalorando comunque l’idea di una collettività che accetta, o ha fatto sua, l’equazione fra l’agire, il morire, l’uccidere e la contropartita in termini concreti di benessere.

Ci si lamenta dell’odio che trasuda da epiteti quale “l’isola lontana”, ma di questa lontananza/isolamento è lo stesso sardismo ad aver fatto uno stereotipo negativo.

Ma più di tutto ci si lamenta del connotato “selvaggio” che viene attribuito alla Sardegna e ai suoi abitanti. Ecco però cosa dice Bellieni proprio quando cerca di ribellarsi all’odio contro la Sardegna e alla “denigrazione” nei confronti dei sardi:

Noi ci lamentiamo. Ben altro ha sopportato la nostra razza nella sua vita secolare, raccolta nel suo *selvaggio isolamento* fra cielo e mare (190, cor. nos.).

Vedremo più avanti come questo sia solo un piccolo esempio di un atteggiamento più generale in cui ciò che è reputato “odio” nei confronti dei sardi quando è detto da dei non-sardi è considerato il “massimo della sardità”, di ciò che è “proprio”, quando è detto e messo in atto dai sardi stessi.

Del resto la chiusura dello scritto afferma esattamente questa disposizione ad accettare e fare qualsiasi cosa pur di mantenere vivo il legame con coloro che stando allo stesso Bellieni “disprezzano” la Sardegna e la investono con un’“onda d’odio”.

La Sardegna guarda con disprezzo alla miseria morale di alcuni suoi rappresentanti [sardi, che vorrebbero “imbalsamare la brigata per conservarla alle glorie della caserma”], ed ha ora una sola aspirazione: quella di non compromettere irrimediabilmente i legnami [*sic!*] di affetto che ancora l’avvincono all’Italia. Noi non vogliamo, Onorevole Ministro, suscitare una seconda questione irlandese.

Sembra quasi che davanti all’emergere di motivazioni che potrebbero spingere a prendere seriamente in considerazione l’ipotesi di dare a quella diversità che è al centro dello scontro una dimensione elaborativa e non puramente reattiva sia lo stesso Bellieni a rilanciare l’illusione di una coesione attraverso un gesto di fede o di amore: chi avrebbe motivi per tracciare un “limite” ha paura di ritrovarsi effettivamente dall’altra parte di esso e finisce così per comportarsi da vero integrato. Pur di essere accettato, riconosciuto e infine amato, è disposto a farsi paladino dei valori della comunità da cui vuole essere adottato, anche laddove questi siano l’affermazione del disprezzo di sé.

Di questa “schizofrenia” del discorso sardista è dimostrazione inoltre la tensione fra il massimo della abnegazione alla fedeltà e il ricorso alla logica

della minaccia “separatista” (in senso letterale; cioè come separazione di una parte da una totalità che è vissuta, da quella stessa parte, come un corpo unico) proprio per tentare di rinsaldare una coesione in crisi o inesistente.

C’è nel termine “ancora” (...i legnami d’affetto che ancora l’avvincono...) il segno di un meccanismo tensivo che porta l’esistenza del comune sentire che dovrebbe fondare la fiducia condivisa, che fa delle parti in gioco un insieme dotato di una sua singolarità, sul limite della rottura. Affiancato allo spettro irlandese l’*ancora* si tende verso il *non più* e ciò che lo mantiene con una certa saldezza su tale versante è, oltre la volontà unionista ampiamente sbandierata, anche una certa quantità di pazienza – più o meno fatalista – condita con molto senso di obbedienza e subalternità al potere costituito.

Del resto, come abbiamo visto, proprio quando il sentire comune che faticosamente si cerca di far esistere o si cerca di credere esistente viene messo in questione dall’esterno subito si riapre quel meccanismo di tendenziale revoca della fiducia intersoggettiva: in realtà, essendo tutto ciò basato su di una incapacità di affermare una diversità, il sentimento che ne risulta è una forma di “orgoglio” che è già parte del gioco fra “provocazione-disprezzo-rinforzamento del sentimento di unità che nasce dalla crisi sfiorata e apparentemente risolta”. Tant’è che si finisce per appagarsi del fatto che “anche se voi ci volete male e ci dite che siamo diversi noi vi sfidiamo e vi diamo dimostrazione che siete ingiusti e ingrati e che noi invece siamo più italiani di voi (dandovi un’ennesima prova di fedeltà)”.

Del resto questo schema d’azione non è fissato una volta per tutte e, ogni volta che si ricompie, la reazione all’“offesa” rimette in ballo il senso delle cose e i valori in gioco: a volte pare diventare momento di una lucidità inattesa, o forse dismissione delle ipocrisie conformiste o ancora momento di momentaneo superamento della soglia della pazienza che non diviene vero e proprio superamento del limite probabilmente a causa della paura delle sue conseguenze.

È ciò che in parte succede nel saggio appena analizzato ma che esplose in forma esemplare nell’articolo successivo, *Cinque minatori* (16 maggio 1920), scritto a seguito dell’eccidio di cinque minatori di Iglesias che manifestavano per avere più pane:

In Sardegna a chi protesta contro la feroce ingiustizia, si risponde con i fucili dei carabinieri [...].

In Sardegna [...] si usa la politica della mano forte, la politica di colonia. La Sardegna è terra ricca di materie prime, di carne umana, in ispecie, da servire da bersaglio per le esercitazioni dei militi, di carne umana da lanciare al sacrificio, in battaglie di ferro, nell’ora in cui la patria è in pericolo (191).

Sebbene all’interno di una metafora di tipo “economico” – e non a caso qui spunta il termine “colonia”, che ha sempre rappresentato più l’op-

pressione economico-militare che quella culturale – sembra che qui Bellieni colga effettivamente da un diverso punto di vista il valore del sacrificio guerresco, l'apertura di un suo diverso senso: ovvero l'idea che in definitiva si è stati usati, probabilmente in quanto "altri"/colonia, come carne da macello sacrificabile. Cosa non da poco se la si considera detta da Bellieni che ha sempre difeso l'idea di un puro e semplice "dovere" del sacrificio, quasi un onore per la Sardegna.

Questo momento rimane del resto senza reale seguito eccetto un richiamo retorico finale, che guarda caso gioca ancora sul "senso del sangue", accompagnato da quella che pare essere una ennesima minaccia:

Terra nostra di Sardegna, un'altra volta sei stata santificata col sangue dei tuoi figli.

Noi rispondiamo alla violenza con il silenzio. Se i nanerottoli di palazzo Braschi potessero interamente comprendere il significato di questo silenzio, dovrebbero essere presi da folle terrore (192).

7.

Entriamo a questo punto nella tela di articoli e saggi che ci porteranno dritti al cuore delle questioni e che ci mostreranno quali sono i meccanismi, le contraddizioni, i paradossi, spesso le menzogne, su cui si fonda l'identità politica (il discorso politico) *autonomista* o, come dovremmo dire, *unionista*.

Dal punto di vista espositivo la questione che si pone è che tali scritti tendono con maggiore coerenza a fare "sistema" e a spiegarsi uno con l'altro. Non potremo dunque evitare, quando necessario, di tirare le trame fra uno e l'altro anche se per dare un minimo di ordine gli abbiamo comunque suddivisi all'interno dei capitoli 7, 8 e 9.

7.1 "I sardi di fronte all'Italia", 31 Dicembre 1920.

Il saggio che andiamo ora ad affrontare è uno dei più citati e conosciuti anche perché pare porre direttamente fin dal titolo – "I sardi di fronte all'Italia" – la questione centrale e perché porta in sé la famosa definizione della Sardegna come "nazione abortiva".

Inutile dire che non cadremo qui nel gioco perverso di discutere in astratto sulla giustezza delle più famose frasi di questo testo: in realtà esse non hanno nessun valore di verità se non quello che assumono all'interno di un determinato discorso e un determinato agire (politico) che le sostanzia. Dire "Come dice Bellieni 'bisogna rassegnarci alla constatazione che noi siamo una nazione abortiva'" credendo davvero di "constatare" qualcosa è assolutamente fuorviante. Riproporre quelle parole ha valore di verità solo dentro una tradizione che le ha già assunte come proprie e le ha già

sancite valide; del resto è nello stesso atto del ripeterle, del riproporle come scontata affermazione del "reale", del "presente" o di chissà quale "destino", che quella tradizione si mantiene, si trasmette e si conferma. In realtà ridirle è un atto affermativo di un modo di modellare la realtà, è un'azione vera e propria, che per chi ci crede sta sotto il segno dell'auspicio – auspicio di essere creduti, auspicio che ci si rassegni tutti e una volta per tutte – e se proprio si vuole della "verità" (che si vorrebbe trascendente e invece è verità solo in quanto creduta) ma che per gli altri non è certo qualcosa che vada necessariamente creduto né tanto meno auspicato.

Se tali frasi oggi possono essere citate senza essere discusse è perché quel discorso è stato abbastanza efficace da imporsi e farsi credere e abbastanza duraturo da divenire luogo comune di cui nessuno va a cercare il senso che lo muove: del resto quasi tutti si sono scordati (o forse non l'hanno mai saputo) da che cosa effettivamente nascevano quelle constatazioni e dunque cosa effettivamente volevano dire e, soprattutto, quale identità e sentimento di sé effettivamente volevano creare. Non le riciteremo dunque, o almeno non le riciteremo lasciando che siano esse a dirci ciò che dobbiamo credere e pensare. I motivi di questa mancanza di fiducia in esse saranno chiari fin da subito.

Il primo punto importante, che è per noi uno dei perni del discorso di Bellieni e più in generale della cultura sarda nella sua auto-definizione, è

il desiderio di rivivere tutta intera la storia del mio paese, di dare ad essa un significato (212).

Che ci piaccia o meno buona parte del discorso sull'elaborazione dell'identità politica sarda, e dunque sulla possibile creazione di una Repubblica Sarda indipendente, gira intorno a questa capacità di trarre "un significato" dalla storia di questo "paese" (con la "p" minuscola), vale a dire, in maniera un po' tautologica, riuscire ad articolare, trovare, *la* storia – l'esistenza di una storia – di e per quella collettività.

Questo passo ci conferma dunque che buona parte di tutta questa vicenda si gioca attorno alla capacità/volontà di attribuire un senso alla storia dei sardi raccontandosela in un modo che sia affermativo del proprio sé collettivo: dunque dare un senso, un cammino (piuttosto che un altro), alla Sardegna.

Bellieni risolverà a suo modo tale problema e lo dirà anche esplicitamente. Lo vedremo oltre.

Ora in certi casi, forse anche in questo, il testo contiene buona parte del suo senso, del suo orientamento, in quei prologhi iniziali che sembrano dettati dalle circostanze e che appaiono più che altro preamboli nel complesso poco significativi. Ciò non vuol dire che questi passi contengano tutto ma che ci possono dire e mostrare come il senso che poi andrà

costruendosi e raffinandosi nel testo (e che nel testo si costruisce come ragionamento pienamente riflessivo e cosciente, fondato su evidenze che paiono dispiegarsi grazie alla forza stessa di un ragionare fatto passo passo) sia già inquadrato fin dall'inizio.

In questo scritto la cosa si palesa nella prima metafora che associa la riflessione fatta con "intelletto sardo" all'immaginazione di Cagliari "città regale" sul finire del '700 e custode di "quattrocento anni di unità isolana e di autonomia politica". In realtà questo intelletto "sardo" già ragiona *senza* la storia dei sardi, o perlomeno senza la loro prospettiva: esalta infatti la dominazione catalano-aragonese e poi spagnola, scordandosi le lotte giudicali e scordandosi che Cagliari con le sue mura rappresenta il baluardo della dominazione, si scorda poi che la Cagliari "regale" di fine Settecento era quella della monarchia che aveva sconfitto la Rivoluzione sarda.

Il secondo preambolo arriva dopo aver ammesso come "suggestive per la loro audacia" le richieste di una "Sardegna libera", cioè indipendente dall'Italia.

Una delle mosse operate consiste nel delegittimare tale pensiero attraverso il richiamo a "soffocare ogni sentimentalismo", a mettere da parte "ogni elemento fantastico", per considerare "freddamente" – come dice Bellieni – lo status-quo: ragionamento apparentemente ragionevole se non fosse viziato dal fatto che ragionando a partire da quello splendido eufemismo che è "il presente storicamente dato", non se ne può uscire fuori.

Inutile dire che in tale prospettiva conservatrice i sentimenti che si associano al cambiamento (sia del futuro che del passato) divengono "sentimentalismi" e i desideri "elementi fantastici".

A questo punto ripartiamo.

Che noi sardi non siamo etnicamente e linguisticamente italiani, questo è un dato di fatto incontrovertibile (214).

Questo è il vero e proprio punto di partenza di Bellieni che pare trovare rafforzamento in quest'altro passo:

Non la razza, non la lingua, non gli istituti giuridici, neppure la storia fino al 1848 noi abbiamo comune con l'Italia, neppure gli interessi economici [...] (215).

È evidente però che a questo punto bisognerebbe capire che cosa c'è se non l'Italia, anche per capire perché poi l'Italia divenga così fondamentale e irrinunciabile per la Sardegna. Prima di continuare su questa via notiamo però l'associazione/accostamento fra *etnico* e *linguistico* della prima citazione che, come vedremo, serve a spostare dal lato del "naturale-biologico" la lingua sarda.

L'etnicità dei sardi fa dunque da punto di partenza e Bellieni pare credere nella tesi secondo cui gli "aborigeni" sardi arrivarono dalla penisola iberica. A questo punto la formazione di una diversa "razza", che riguarderebbe "caratteri fisici e sentimentali", è da attribuirsi al "lungo isolamento" che qui rimane indefinito nel suo effettivo riferimento storico.

È abbastanza chiaro che qui si utilizza il tema stereotipico dell'isolamento dando per buona la sua condivisione: come dimostra anche il caso della lingua poco dopo ripreso si dà creazione di qualcosa di sardo (inteso come "diverso") solo in casi di isolamento. Bellieni, per quanto riguarda l'emergere della lingua sarda, parla addirittura di una "completa separazione dal resto del mondo". Siamo qui nel bel mezzo della creazione (o riproposizione) di una relazione arbitraria che cerca di divenire dato del senso comune: si cerca cioè, internamente al discorso, di legare il tratto dell'isolamento (separazione) a quello "sardo" (inteso qui come "solo sardo", "ciò che non è definibile altrimenti"), in modo che tale "associazione" si naturalizzi e divenga automatica e indiscussa.

Il problema qui invece, a parte le deficienze di conoscenza storica dell'epoca, è quello della vera e propria costruzione della storia e di messa in forma dei dati culturali: ciò perché il supposto isolamento atavico dei sardi è alquanto relativo dato che, come sempre succede, e come lo stesso Bellieni fa, esso si produce (internamente al discorso) generalmente in seguito ad un ripiegamento dei sardi a causa di invasioni, minacce esterne ecc. – il che non è propriamente un "voler essere isolati" o esserlo *tout court* –, in secondo luogo perché, come la prima motivazione già implica, constatare un più o meno "verosimile" isolamento ancora non ci dice nulla del suo senso, men che meno di come noi l'abbiamo costruito.

Spesso infatti non ci si rende neanche conto che implicitamente si accredita l'idea o che siano le stesse dominazioni esterne a creare l'isolamento della Sardegna dal resto del mondo o che l'"isolamento" è in realtà nient'altro che il "non essere dominati". Non a caso infatti al binomio isolamento-"sardo" si aggiunge il riconoscimento della Sardegna come "nazione" (si parla infatti del volgare sardo di epoca giudiciale come "lingua della nazione") che va a completare il quadro di questo piccolo sistema di senso in cui tali tratti giocano a richiamarsi e a rafforzarsi l'un l'altro. A questo punto è evidente che bisogna dare motivazioni del perché si arrivi ad associare la libertà all'isolamento e per superare la negatività attribuita a quest'ultimo si debba addirittura accreditare l'idea di una *necessità di dominazione*.

Sì, perché l'opposizione che già si profila e poi si articolerà concettualmente è quella che oppone *nazione vs. dominazione* dove il primo polo è negativo e il secondo positivo. Bisogna render conto di tale "assurda" costruzione culturale e per farlo non possiamo che andare a vedere come si elabori e distribuisca il valore e il senso della storia per Bellieni. La cosa di per sé è abbastanza semplice dato che il linguaggio di Bellieni non nasconde i suoi giudizi di valore né occulta troppo in profondità la forma del suo pensiero.

Nel preambolo iniziale si parlava in tono positivo, come abbiamo visto, di “quattrocento anni di unità isolana e autonomia politica”, databili all'incirca fra il 1400 e la fine del '700. Chiediamoci che cosa precede tale periodo che poi vedremo meglio specificato. La cosa è nota anche a Bellieni che non può fare a meno di rendere conto dell'esistenza medioevale dei giudicati così come di riferirsi alla Sardegna del tempo come nazione con una sua lingua: ora, anche quando sembra parlare in positivo dei giudicati, come quando riduce i rapporti sardo-italici fra giudicati e potenze marittime come Genova e Pisa a pure relazioni commerciali, la connotazione e la colorazione valoriale attribuita ai sardi è abbastanza chiara: “Relazioni politico-commerciali di una potenza marinara sfruttatrice con uno *staterello barbarico*, ricco di materie prime, senza che alcun fattore ideale si mescoli ad un'opera di penetrazione e mista di astuzia e prepotenza” (215, cor. nos.).

L'attribuzione del tratto di “barbaricità”¹⁵ è decisivo proprio per la sua pertinenza nel campo della costruzione (o distruzione) dell'identità culturale e la sua profondità è confermata dal seguito del passo:

I sardi restavano una razza *primitiva* di nomadi, le cui controversie civili e penali regolavano i re pastori nei giudizi di corona, *popolo senza organizzazione* che vedeva con stupore sorgere le fattorie agricole dei monaci apportatori delle tecniche perfezionate d'oltre mare (215-216, cor. nos.).

Non ci sarebbe in realtà molto da aggiungere se non per notare come, senza bisogno di uscire dal testo, senza bisogno di ricorrere ad altre narrazioni, Bellieni contraddica il suo assunto di un “popolo senza organizzazione” citando esplicitamente delle “regole” di soluzioni di controversie e delle istituzioni, i “giudizi di corona” preposte a tale ruolo (scrive Nieddu, curatore degli scritti di Bellieni: “La ‘Corona’ era una assemblea di magistranti, clero e popolo tutto, che partecipava con voto consultivo agli atti di governo”).

Del resto è praticamente impossibile che Bellieni non sapesse di leggi e istituzioni della Sardegna giudiciale: cosa significa allora parlare *comunque* di un “popolo senza organizzazione”? Se non lo si vuole semplicemente spiegare come un argomento di discredito, una affermazione falsa ad uso della propria ricostruzione storica (cose in parte possibili) ci si deve richiamare all'idea di una più profonda dinamica di costruzione dell'identità tramite i testi. Stando agli studi di semiotica della cultura l'identità, soprattutto in passato, si costruiva generalmente attraverso l'opposizione fra uno spazio “interno” e uno “esterno” dove il primo, rappresentante della categoria del “proprio”, assumeva la qualifica di spazio “culturale”, dunque “organizzato”, mentre il secondo, lo spazio del “non proprio”, dell'altro, si rivestiva dei tratti di caoticità e disorganizzazione anche lad-

dove si rilevava l'effettiva esistenza di regole. Ciò proprio perché in realtà ciò che si disputava era non l'oggettiva presenza di organizzazione ma il conflitto fra sistemi di valori differenti, la suddivisione fra ciò che era “corretto” e ciò che era “scorretto”, ciò che rappresentava il “giusto” e ciò che era l’“ingiusto”, da una determinata prospettiva culturale: in altri termini, banalizzando il modello semiotico della cultura, era in gioco la superiorità “morale” di uno spazio culturale rispetto ad un altro, quando non la moralità di uno spazio nel suo complesso rispetto all'immoralità totale dell'altro.

Attribuire dunque alla Sardegna e al popolo sardo il tratto della “mancanza di organizzazione” significa appunto costruirli come appartenenti ad uno spazio “esterno” amorfo, caotico ecc. – a dispetto di qualsiasi presenza oggettiva di cultura – proprio perché tale spazio viene percepito e reso come tale in funzione del riconoscimento di un “interno” in cui si sceglie di situarsi, un “interno” in cui invece si dispiega il mondo della “cultura” e della propria (superiore) identità¹⁶.

Ora il problema non è portare prova a tale ricostruzione del senso che noi stiamo individuando dato che Bellieni lo dice chiaramente: la Sardegna giudiciale, la Sardegna “sarda” (con tutte le cautele che vanno usate per pararsi da qualsiasi idea purista di nazionalità), la Sardegna prima di passare sotto la dominazione spagnola, è una “barbarica terra” in cui “non c'è una vita morale” (216). Disconoscendo qualsiasi valore alle lotte dei sardi contro i catalano-aragonesi per l'indipendenza della Sardegna, negando qualsiasi valore “morale” a istituzioni e documenti, quali ad es. la Carta de Logu con il suo richiamo iniziale ad agire e a promulgare leggi per il bene della “Repubblica Sardischa”, Bellieni traccia chiaramente il *sensu* di un distacco, per non dire un rifiuto e una opposizione, all'idea di una Sardegna non dominata da qualcun altro, una Sardegna luogo di una cultura sua propria.

Il problema, dicevamo, sarà quello di riuscire a rendere conto minimamente, nella brevità di questo saggio, dei paradossi e dei problemi che qui si vengono a creare sulla via di una elaborazione positiva, affermativa, della cultura sarda.

Per far ciò proseguiamo nella nostra analisi notando quale è il ruolo che viene attribuito alla vittoria catalano-aragonesa sui sardi:

[...] noi abbiamo importato la nostra classe dirigente, i nostri cavalieri, la nostra borghesia curiale, dalla antica terra d'origine della nostra gente. La Spagna dal 400 al 700 ci ha forniti di nuovi quadri per l'organizzazione della Sardegna quale è nel presente periodo storico (214).

Come si vede è qui esplicita l'idea di una importazione di “organizzazione” dall'esterno: così come già prima si parlava dello “stupore” dei sar-

di giudicali davanti alle “tecniche” importate da oltremare. Sembra di sentire l'eco dei discorsi sugli “indigeni” da parte dei conquistatori occidentali. Ed ecco infatti come continua il discorso sulla Sardegna giudicale, discorso che pone finalmente la questione centrale della nostra ricostruzione dell'elaborazione autonomistica dell'identità sarda:

Gli spagnuoli soli riuscirono ad amalgamarsi a questi *indigeni*, diedero ad essi i feudatari ed una piccola borghesia, *sos cavaglieris* [cor. di Bell.], dedita alle arti liberali, medici giuristi, preti, storici, poeti, che *accesero nell'isola il primo tenue lume di cultura*; diedero una organizzazione amministrativa abbastanza giudiziosa, una sufficiente sicurezza alle coste (216, cor. nos.).

Le cose sono abbastanza chiare: prima dell'arrivo della Spagna in Sardegna non c'era “cultura”. Finché in Sardegna governavano (*si governavano*) gli “indigeni” sardi non c'era “cultura” ma solo “barbaricità”. La cultura arriva con il dominio, o forse il dominio, nella logica di Bellieni, si giustifica, è il prezzo da pagare, per avere la cultura che i sardi da soli non riescono a produrre, tanto che persino l'importazione del “feudalesimo” viene vissuta con relativo piacere. Il dominio esterno è il mezzo per uscire dal proprio stato barbaro.

Sulla lunga distanza il problema più grave che si ingenera è che questo passo pone le basi per sancire una estraneità di fatto dei sardi, una volta che si governino da soli, dalla cultura; o meglio, dalla possibilità di produrre da loro la loro cultura. È il meccanismo di continua produzione culturale da parte di un popolo e dei suoi appartenenti che viene inficiato alla base e per esemplificarlo Bellieni chiama in causa la pochezza, “povera gonfia cosa”, del tentativo di Gerolamo Araolla nel comporre un poema epico sardo. E pensare che il povero Araolla aveva avuto il privilegio di essere toccato dalla dominazione spagnola e non di nascere nella barbarica epoca giudicale...

Battute a parte torniamo all'apparire della “luce” della cultura in Sardegna con l'arrivo degli spagnoli:

E da questo momento comincia la crisi psicologica del popolo che ricerca se stesso. Spagnuoli non siamo, troppo lontana è la costa del Regno, italiani nemmeno. Siamo sardi. Eppure non c'è tradizione storica, non c'è una vita morale nei trascorsi secoli bui (216).

Ecco dunque le momentanee ma radicali conclusioni di Bellieni circa la possibilità di rivivere la storia del suo paese e di trovargli un “significato”: non c'è “tradizione storica” e la storia dei sardi sta sotto la metafora del “buio”. Un vero e proprio *buio morale* che ci coinvolge però, lo si no-

ti, in quanto “siamo sardi”: cioè il buio e l'assenza di cultura sono associati ai sardi nel momento in cui si ammette il loro non essere né spagnoli né italiani. E tale ammissione è un'ammissione del *presente* perché non si giustifica altrimenti il richiamo agli italiani all'interno di un discorso che si muoveva lungo l'asse cronologico che dai giudicati portava alla presenza spagnola. In tal senso la “crisi psicologica” di cui si parla è propriamente quella che lo stesso Bellieni sta vivendo.

Ed eccolo infatti subito dopo impegnato a tornare sull'asse del tempo storico che aveva tracciato e a trovare giustificazione a quella che è l'obiezione prima che verrebbe in mente a tutti coloro che conoscono un minimo la storia sarda medievale e le imprese dei giudici arborensi: davanti alla loro abnegazione alla lotta di liberazione nazionale, all'unità politico-giuridico-culturale che avevano creato o che stavano creando, all'evidente rifiuto di vendersi ed accettare compromessi (e conseguenti ricchezze) con gli invasori diviene effettivamente difficile credere che non ci sia stata proprio alcuna “storia”, alcuna “vita morale” in Sardegna. Tanto più che l'epopea giudicale rappresenta il miglior esempio di quella “forza morale” – della possibilità di averla – che Bellieni andrà cercando nei sardi del presente, cioè in lui stesso, e che sarebbe l'unico modo per far venire fuori la nazione sarda.

La risposta a riguardo dei giudici arborensi, mai nominati così come mai nominata è la qualità della lotta che essi portavano avanti – quasi a voler inibire qualsiasi possibilità di memoria indipendentista –, è fra le più assurde e contraddittorie dato che si appella al fatto che “erano sardi appena da qualche generazione, poiché il loro sangue aveva origine in Barcellona e Saragozza” (216).

Parole su cui varrebbe la pena soprassedere se non per far notare che l'“essere sardo”, come se non bastasse il connotato razziale e barbarico precedente, diviene ora anche un fatto di “purezza”. Ma la cosa non sorprende perché profondamente, e qui Bellieni è ampiamente coerente con la sua impostazione, si sta dicendo che nessuno può sardizzarsi dato che non esisteva una “cultura” sarda, men che meno a livello di dirigenza politica, a cui acculturarsi. L'essere sardo è “etnico”, “naturale” ed esula dalla dimensione della cultura, che invece si acquista, si conquista, si perde, si forma.

In tal senso l'agire politico dei sardi non è mai produttivo ma può nascere, in quanto sardo, solo dall'isolamento o, in quanto produttivo, solo come parte fedele di un tutto dotato di cultura a cui si è integrati. Non a caso la cacciata dei sabaudi da parte dei sardi (e ci viene lasciato di pensare anche la Rivoluzione sarda, anch'essa peraltro non nominata mai come tale, mai costruita come un “fatto”) viene così spiegata: “Era la vecchia razza iberica che si ribellava [...]” (217), non i sardi “sardi”.

Possiamo a questo punto del nostro percorso analitico arricchire quella opposizione fra nazione e dominazione che abbiamo visto all'inizio: al pri-

mo polo infatti si associa la barbaricità e al secondo la cultura/culturalità. Ma ancor più importante è che al secondo si associa esplicitamente l'*autonomia politica* della Sardegna mentre il primo è lasciato dal discorso nel "buio" che viene invocato come causa e che invece è lo stesso discorso di Bellieni a produrre. Ora questo buio, questo posto vacante nell'opposizione che Bellieni traccia è in effetti l'*indipendenza statutale* della Sardegna che lo stesso riferimento allo "staterello barbarico" giudicale lascia trasparire.

Ecco dunque che dominazione esterna, autonomia politica e rifiuto del "proprio" in quanto "barbarico" a favore della cultura dei dominatori vengono a situarsi sullo stesso versante e ad entrare in una relazione, più o meno esplicitata, di presupposizione reciproca.

A questo punto "col 1847 venne l'Italia". Bellieni passa così, con la perfetta fusione del 1847 fra Sardegna e Stati di terraferma, a quella che lui considera effettivamente la "questione sarda" e subito espone anche uno dei punti fondamentali che noi dovremmo notare:

Cari amici, sono passati 72 anni. In questo periodo molti fatti nuovi sono avvenuti, che non è possibile annullare, dimenticare. Innanzi tutto *noi giovani colti* parliamo e pensiamo in italiano (217, cor. nos.).

Ci sono diversi livelli su cui tale passo va discusso e ciò va fatto perché lo stesso "innanzi tutto" che lo accompagna ne segna in qualche modo la fondamentalità nell'economia del ragionamento di Bellieni.

Ad un primo livello si potrebbe concedere a Bellieni la ragione di ciò che egli afferma nel suo passo. Ma cosa dovremmo constatare allora? Probabilmente che c'è una *acculturazione* italiana da parte di quella che si potrebbe chiamare la "classe dirigente" sarda. O ancora meglio che in Sardegna "essere colti" e "essere italiani" ha assunto una sorta di equivalenza in cui le due cose tendono a convalidarsi e "valorizzarsi" reciprocamente. Ma parlare in tal modo ci ha già portato dal livello della constatazione, che ci dice ben poco se viene presa come semplice parametro oggettivo, ad un livello più profondo e per noi determinante per le sorti della Sardegna, livello che per molti versi si pone oltre la dimensione linguistica e anche quella "razionale" strettamente intesa: ciò che è decisivo è infatti il sentimento globale di identità, o se si vuole di appartenenza, dei singoli.

Diciamo ciò per due motivi. Il primo è che quel "noi giovani colti" già implica e richiama per opposizione tutti coloro che non vi ricadono dentro. Chi sono? Si ricorderà che nel primo scritto di Bellieni, *Per la Sardegna*, uno dei fattori principali delle speranze del cambiamento della Sardegna era l'esperienza del "soldato reduce dalle trincee" che tornando a casa vi diffondeva il sorgere di una nuova lingua sarda dalla commistione dei dialetti. Come si vede si crea qui una intima spaccatura che coinvolge sia Bellieni – in quanto ora se ne evince la sua incapacità di dar seguito a

ciò che egli stesso aveva prima constatato –, sia la Brigata – con le sue differenze fra ufficiali "colti" e soldati sardoparlanti –, sia, infine, il sardismo emergente, e più in generale la società sarda di allora, apparentemente spaccata fra classi dirigenti e intellettuali italo-parlanti e italianizzate – che tendono sempre più verso la valorizzazione di questo tratto –, e la massa popolare e dei soldati, che non solo è fondamentalmente sardoparlante ma la cui tensione valorizzante sembra andare principalmente nella direzione di una affermazione di diversità culturale.

Il secondo motivo, che ci porta anche al secondo livello, è ancor più importante e parte dall'assunto, che sarebbe dovuto essere evidente anche allora, che "parlare e pensare in italiano" non significa necessariamente nutrire un sentimento di identità italiana (così come "parlare e pensare in sardo" non è necessariamente il segno di un sentimento di identità sarda). Ciò ha delle conseguenze decisive dal punto di vista dell'agire politico. In primo luogo perché destituisce di qualsiasi valore le parole di Bellieni: non si contano i popoli che hanno affermato la loro esistenza e si sono affrancati dal dominio parlando e pensando nella lingua dei dominatori. Il caso più eclatante, proprio perché Bellieni lo aveva davanti a sé, è quello dell'Irlanda che proprio in quegli anni dichiarava e faceva la sua indipendenza in inglese. Dunque, a questo livello il ragionamento di Bellieni non tiene. Così come, saltando al presente, non sta in piedi l'atteggiamento di fondamentalismo identitario sardo che tende ad escludere dall'appartenenza sarda coloro che non parlano il sardo, senza rendersi conto sia che molti non parlano il sardo perché hanno subito gli effetti della distruzione culturale post-autonomia sia che in tanti lo parlano senza avere coscienza di essere sardi.

Ma torniamo sui nostri passi e cerchiamo di indagare il terzo livello insito nell'affermazione "Innanzi tutto noi giovani colti parliamo e pensiamo in italiano". Per farlo dobbiamo considerare altre due frasi che si accompagnano a questa, ovvero: "Ora siamo imbevuti fino alle midolla di cultura italiana [...]" (217) e più avanti, più importante, "Essere Stato a se dovrebbe significare negazione del patrimonio italiano che è nostro patrimonio individuale, creazione di una cultura sarda di là da venire" (218).

Ora, per il percorso che abbiamo seguito, si evidenzia qui uno dei danni più grandi che la ricostruzione delle vicende della cultura sarda, o meglio, della "barbaricità" sarda, crea in Bellieni. Assumendo la prospettiva dell'impossibilità di una cultura definibile esclusivamente come "sarda", negando cioè la possibilità del binomio *indipendenza-cultura*, Bellieni getta le basi per giustificare l'impossibilità di rinunciare alle varie dominazioni che si susseguono in Sardegna.

Il non poter rinunciare all'Italia è in realtà parte di quel meccanismo per cui, non dandosi "cultura" in Sardegna, o la si prende "totalmente" dall'esterno o la si perde totalmente. Se in Sardegna infatti si desse "cultura" sarebbe comunque possibile essere sardi – ovvero non rinunciare al

proprio sentimento di identità e alla propria indipendenza – senza dover fare a meno del patrimonio culturale non sardo, il che ricomprende quello italiano così come tutti gli altri. L'esistenza di una "cultura" sarebbe cioè ciò che garantisce la continua "appropriazione" del "non proprio" senza che esso divenga un "proprio" che si impone; sarebbe il filtro complesso ed eterogeneo, definibile e vissuto come "sardo", che, continuamente trasformandosi nel confronto, garantisce l'esistenza del "popolo sardo" e del confronto stesso.

Ora vi è da dire che leggendo l'ultima citazione fuori dal suo contesto si può tranquillamente asserire che Bellieni colga in parte tale dinamica quando parla della necessità della "creazione di una coltura sarda di là da venire" e che le nostre affermazioni precedenti attribuiscono alla sua costruzione testuale e alla sua concezione dell'essere sardi più di quanto non ci sia. Diciamo che in effetti Bellieni non ha alle sue spalle un quadro confortante che lo sostenga, anzi, paga lo scotto della mancata "organicità" di buona parte degli uomini politici, degli intellettuali e degli artisti sardi alla "nazione sarda": ciò nondimeno la sua concezione dell'essere sardi risulta ingiustificabile e non solo perché egli pare rendersi conto di ciò che andrebbe fatto e semplicemente rinuncia a farlo.

Per capire a cosa ci stiamo riferendo dobbiamo rileggere nella sua interezza un lungo passo che inizia con la più nota domanda di Bellieni e con la criptica, e generalmente non riportata, risposta:

Ma qui è il nodo centrale della questione. Abbiamo noi la forza morale di creare nel nostro organismo, di *fare balzare fuori dall'oscura matrice della storia, una nazione sarda*, concreta individualità che abbia un suo compito e una sua funzione nella vita europea?

Problema morale che è fondamento di tutti gli altri problemi. Se esso non può avere soluzione, vano è tentare di risolvere ogni problema tecnico; qualunque iniziativa fallirebbe immediatamente nella realtà pratica che è prodotto di volontà. Essere Stato a se dovrebbe significare negazione del patrimonio italiano che è nostro patrimonio individuale, creazione di una coltura sarda di là da venire.

È ciò possibile?

Per quanto cerchi di prospettarmi la questione in senso favorevole, a me sembra di no. Non ci troviamo nella situazione degli svizzeri e dei belgi, che di fronte all'urto delle due razze, gallica e germanica, cercarono con un patto di solidarietà di pervenire a una concezione superiore di stato che fosse sintesi delle due gloriose civiltà. Questo *a noi non è possibile*, perché siamo di razza e di materno linguaggio sardi, *irrimediabilmente* sardi, e se fummo sentimentalmente ed eticamente

spagnuoli, ora non lo siamo più affatto: siamo italiani. Noi non possiamo divenire Stato. [...] (218-219, cor. nos.).

A leggere questa risposta viene effettivamente la tentazione di "cassarla" tanto appare insensata. E non è detto che qualche volta si dovrebbe ammettere che certe cose sono "assurde" e che non ci si dovrebbe neanche dar pena a trarne fuori un senso. Ma forse questa assurdità è il coperchio del vaso di Pandora, è il "mezzo" passionale per tenerci a distanza dal senso, dall'eccesso perturbante di senso, che lì si cela: è la paura di scoprire ciò che cambierebbe la nostra visione sulle cose e sui miti del passato, ciò che cambierebbe noi stessi.

Proviamo noi allora a distendere il percorso di questo concetto, ad interrogare senza inibizioni questo passato.

Belgi e svizzeri, in quanto formatori di Stati indipendenti, sono nati dallo scontro e dalla sintesi fra due razze, quella gallica e quella germanica. Anche i sardi (quelli dell'epoca di Bellieni) nascono dallo scontro di due razze: quella sarda (proprio così) e quella spagnola. Belgi e svizzeri sono arrivati ad una "concezione superiore di stato", o più prosaicamente all'indipendenza, i sardi no e, lo si noti bene, per loro proprio "non è possibile" arrivarci, in generale, sempre, in eterno. Perché? Per un motivo molto semplice: perché sono sardi. Sono *irrimediabilmente* sardi, hanno la *colpa* di essere sardi. E non la possono neanche scontare fino in fondo e una volta per tutte, perché sardi lo sono "di razza e di materno linguaggio", che per Bellieni sono evidentemente tratti del "naturale", dell'ineliminabile, del non alienabile da sé, dell'irrimediabile appunto. Quale rimedio dunque? Quello più evidente e più facile è ovviamente affiancare a tale innata barbaricità un polo culturale che la compensi, un polo tanto palese nel suo imporsi come dominazione quanto necessario nella sua presenza e, probabilmente, nel suo imporsi *in quanto* dominazione. Non si spiega altrimenti la perentorietà con cui dall'essere spagnoli si passa all'essere italiani. L'antidoto al virus di se stessi, la cultura che ci salva e ci redime dalla nostra colpa, va ingerita e assimilata tutta, di colpo, senza remore e senza soluzione di continuità, anche se può portarsi appresso e lasciare in bocca un sapore un po' amaro.

Solo con questa "necessità dell'essere dominati", quasi che l'essere sardi fosse come un cavallo brado che va domato e sellato, si spiega un altro sconcertante passo di Bellieni che porta a sua volta rinforzo a questa teorizzazione.

Consideriamo freddamente la nostra posizione presente nei rapporti con l'Italia. Che l'*attuale situazione di cose* debba durare indefinitamente, finché piaccia ai signori che stanno a Montecitorio e a Palazzo Braschi, questo è un fatto che nessuno di noi sardi, che ha mente, cuore e dignità, potrà più a

lungo sopportare. Non vogliamo essere gli *schiaivi* di nessuno. Ci pensino i signori su menzionati, e provvedano presto, prima che un'ondata di ribellione non crei l'irreparabile. Diciamo questo nell'interesse dell'Italia. Ma anche nell'interesse nostro, ci sarebbe possibile separarci dalla penisola? (218).

Ora noi sappiamo già la risposta di Bellieni e cogliamo bene il perché la Sardegna (o solo "noi giovani colti"?) abbia interesse a restare sotto l'Italia, ad invocare addirittura il suo intervento davanti alla "schiaivizzazione" dei sardi che essa stessa produce.

Dayanti alla constatazione di uno "stato di cose", di una condizione umana, che Bellieni definisce "essere schiavi", una condizione che non dovrebbe essere più sopportabile, le sue azioni conseguenti sono chiedere aiuto a coloro che producono quella condizione e farlo addirittura nell'interesse dei dominatori. Si potrebbe a questo punto discutere su cosa potrebbe fare il padrone per rendere lo schiavo meno schiavo, forse si potrebbe anche immaginare che sia così buono e illuminato da lasciarlo libero, di obbligarlo alla libertà. Ma ciò che qui fa problema, ciò che intimamente ferisce e lascia storditi, è la volontà dello schiavo di non superare da sé la sua condizione, di non recidere lui quel rapporto ingiusto, di non risolvere da sé i suoi problemi, nemmeno una volta che abbia saputo constatarli. Comunque la si rigiri, anche laddove si voglia tirar fuori da tale impostazione un "accomodamento" fra padrone e schiavo, una ricontrattazione (peraltro neanche troppo amichevole visto il tono del discorso) del loro rapporto, rimane la sensazione, che per noi è poi una conferma, di un grandissimo nodo di fondo. Un nodo che è l'incapacità di vivere un reale sentimento di appartenenza alla cultura sarda, un sentimento che qui affonda non solo nelle profondità storiche della coscienza e della ricostruzione collettiva della propria memoria, ma anche nelle profondità del sentire individuale, certo non meno preso nelle maglie della cultura, ma nondimeno vissuto intimamente nella propria carne, nel conflitto interiore di chi sente che come "patrimonio (culturale) individuale" non può che averne uno diverso da quello impostogli dalle "eterne stigmate" collettive della "razza".

C'è dunque una incapacità di sentirsi in pace con se stessi che è poi il residuo e il prodotto di questa assurda finzione della non culturalità di ciò che è sardo, dell'attribuzione a ciò che è sardo non solo di un carattere negativo ma anche del suo essere vissuto come dato "razziale", connaturato, neanche minimamente dominabile o manipolabile in vista della costruzione del futuro, della messa in forma dei propri desideri, della conquista sempre momentanea e sempre imperfetta di una "identità" sarda percepita con piacere (o almeno, non con rigetto). Un modo di intendere se stessi che castra in partenza la possibilità che il "proprio" culturale sia percepito

e vissuto come potenzialità aperta, come una globalità – sfuggente e porosa – dischiusa sul mondo, come un percorso e una complessità in cui riconoscersi.

C'è inoltre il perverso meccanismo di rifiuto di sé che si estrinseca nell'affermare continuamente di dover fare qualcosa per piacere ed essere ben voluti dagli altri, negli "interessi" degli altri, anche (o forse soprattutto) quando questo è palesemente un danno a se stessi: un asservire (asservirsi) che diviene segno dell'incapacità di sapersi volere un minimo di bene. Un asservirsi che alla fine falsa il rapporto con gli altri e fonda così anche l'incapacità di voler loro davvero bene.

Ora, tornando al dispositivo testuale e concettuale di Bellieni, dobbiamo notare che esso mette in moto di fatto un meccanismo di *continua autodistruzione* di sé, in astratto e in concreto.

In astratto. Dal momento in cui l'essere sardi ci impedisce di accedere a concezioni e sintesi culturalmente "superiori" dobbiamo cercare di abolirlo, ma in quanto siamo sardi in modo "irrimediabile" non possiamo far altro che perdere e continuamente ricominciare questa lotta contro noi stessi. Ciò significa che ogni energia, fisica e mentale, finirà per essere impegnata in questa lotta e che ciò che si potrà produrre sarà al massimo l'ulteriore prova del "fallimento" della "nazione sarda", l'ultimo atto che contemporaneamente decreta e produce questa morte: continuamente da affermare, continuamente da fare.

È effettivamente, dal punto di vista di Bellieni e come egli stesso dirà, una "tragedia", in quanto pone i sardi in una *impasse* apparentemente irrisolvibile. Chi in Sardegna assume, individualmente e come parte di una collettività, come fondante questo sentimento repulsivo nei confronti di sé non potrà infatti che trovarsi immobile fra il voler divenire definitivamente altro, senza poterlo effettivamente essere, e il non poter essere mai se stesso (se stessi), o meglio non poter produrre una cultura sarda, proprio a causa del proprio essere sardi.

In concreto. Se il rimedio apparentemente principale alla propria "razzialità" – ma è chiaro che stiamo parlando in realtà del sentimento, culturalmente costruito, del proprio essere "barbari", o ancora più astrattamente, del proprio essere "diversi" – è quello di affiancare a questo lato di sé un altro lato che sia portatore e rappresentante della "cultura" non mancano però dei tentativi simbolici, simbolicamente concreti, di attaccare direttamente se stessi sul versante "razziale".

Si spiegano molto facilmente a questo punto gli infiniti richiami al sangue versato in guerra e il riferimento finora sempre molto ambiguo alla "purificazione" che con questo gesto si sarebbe compiuta. Il sangue versato in guerra diviene allora l'apoteosi dell'ambivalenza, proprio in quanto luogo di passaggio, mezzo simbolico di una trasformazione identitaria che si vorrebbe compiere e legittimare. Il sangue, negli scritti di Bellieni, esce per purificare i sardi della loro razzialità, della loro diversità: il sangue

concreto, rosso e denso, è evacuazione di sé, alienazione dell'inalienabile. Al contempo, in quanto segno del sacrificio di sé, è per qualcos'altro, per qualcun'altro, scorre *verso* quest'altro: è una prova di affetto per lui e contemporaneamente un momento necessario per se stessi, per la propria certezza, sulla via della propria redenzione. Il sangue esce e si incontra con quello degli altri chiamati a partecipare al rito mortifero e rigeneratore della guerra: ora che è in comune si mescola e, incredibile prodigio, la differenza della diversità non si vede più. Tutto il sangue è un rosso indistinto. Ci penserà la cultura a farne venir fuori le sfumature:

Abbiamo combattuto con gli italiani in Crimea, nelle guerre d'indipendenza, in Africa, in questa guerra. C'è molto sangue sparso assieme. Anche di esso occorre tener conto (218).

E la sfumatura decisiva è che legarsi in una tragedia comune (comune *con* alcuni piuttosto che con alcuni altri), far pensare che essa sia stata effettivamente "comune", anche se questo legame fosse tanto paradossale e pieno di odi e risentimenti (reciproci o meno) come quello che lega i sardi "con gli italiani", significa cercare di far affondare le radici della nuova identità che si vuole costruire nel nucleo opaco del sentire. Sperando così che ci si scordi che si può sentire altrimenti. Sperando di esorcizzare il futuro possibile, quello che sembra sul punto di accadere, visto che come dice Bellieni – e come vedremo negli scritti successivi – bisogna provvedere "presto, prima che un'ondata di ribellione non crei l'irreparabile".

Ecco che a questo punto diventa chiaro il valore *performativo*, di inibizione e auspicio, di quest'altro passaggio che si conclude proprio con l'idea di "nazione abortiva":

Noi non possiamo divenire Stato. Dopo artificiose eresie e menzognere negazioni, il giorno in cui la separazione fosse un fatto compiuto, noi sentiremmo balzare nel cuore un sentimento dolorosamente soffocato sino allora, che ci costringerebbe a rialzare sulle nostre case il tricolore abbattuto. Bisogna rassegnarci alla constatazione che noi siamo una nazione abortiva (219).

Su quali siano le menzogne e le artificiose eresie e su chi le dica a questo punto è inutile tornare; del resto è molto probabile che questo passo esprima esattamente ciò che Bellieni sente. Il fatto è che questo discorso, nella sua dimensione collettiva e politica, gioca al futuro, riguarda cioè una "rassegnazione" da fare davanti, e contro, ad una "ribellione" possibile. Esso non è una *constatazione*, è una *scelta*.

È tale scelta che si attua contro se stessi, o quantomeno contro una potenzialità di sé, si riverbera sul proprio modo di costruire la memoria – di dare "significato" alla propria storia – di raccontarsela, rimuovendone

continuamente gli aspetti che a quella potenzialità porterebbero linfa affermativa. In un gioco di inseguimento, in cui causa ed effetto sono indistinguibili, questa narrazione si accompagna così a quel continuo fallimento della comprensione di sé – quell'oscurità che ovunque incombe – e del mondo, laddove porta prove e modelli contrari a questa convinzione autodistruttiva. Emblematico il passo seguente:

Esempio pericolosamente allettatore per noi: l'Irlanda. Atteniamo l'esperimento miracoloso il giorno in cui il vessillo verde sventolerà sull'Isola (219).

Ovviamente il vessillo verde arriva e altrettanto ovviamente la cosa non cambia la posizione di Bellieni, perché le "fedi", ovvero quei sistemi che organizzano la nostra identità, il nostro sentimento della realtà e del mondo ancorandosi nelle profondità del nostro corpo, non si cambiano per una prova contraria¹⁷.

Dicevamo, si tratta di una scelta. Si tratta di scelte fatte in un presente aperto, cosa ben evidente in un altro passo celebre di Bellieni:

esiste la materia nel nostro paese per costruire una nazione, ma questa materia per il passato non divenne mai coscienza, ed *ora che lo è*, è pensata da noi con intelletto di italiani (220, l'originale è tutto in corsivo, i corsivi qui presenti sono nostri).

Come abbiamo già visto l'idea finale di Bellieni manca di spessore sia perché il "noi" a cui si appella è quello limitato dei "giovani colti" e italianizzati – sia nel senso dell'acculturazione "oggettiva" che in quello di una vera e propria identificazione "soggettiva" – sia, soprattutto, perché la coscienza dell'essere nazione prescinde dalla lingua in cui è pensata, come del resto il passo di Bellieni sembra confermare dato che dice che questa "ora...lo è", cioè è effettivamente coscienza, anche se pensata in italiano. Ciò che manca allora parrebbe essere non la "coscienza" di essere nazione ma la "volontà" di realizzare tale nazione, di lottare per essa, di portarla ad effettiva esistenza.

È qui allora, proprio davanti all'ammissione della presenza di una potenzialità da cogliere, che risalta l'apertura del presente e che la "scrittura" di Bellieni è contemporaneamente momento di elaborazione e scelta pubblica: e ciò che egli sceglie è di negare ciò che è coscienza, di sanzionare la morte della nazione sarda, o meglio, di ucciderla egli stesso¹⁸.

Ciò che si scontra all'interno del discorso di Bellieni sono due universi del credere (Geninasca), del vivere quotidiano, del sentire, di cui uno ha dalla sua la forza di ciò che già esiste ed è legittimato e l'altro invece vive una vita quasi clandestina, al limite dell'inesistenza. La strategia testuale e concettuale di Bellieni cerca non solo di convincerci della superiorità di

uno dei due ma anche di fornirci elementi cognitivi e passionali per sedurci e convincerci della giustezza di questo passaggio, dato che benché ad esistere “ufficialmente” sia la forma di vita italiana ad un altro livello quella sarda sembra ancora (o forse, più che mai) capace di offrirsi come alternativa.

La dimensione della scelta e le sue qualità sono evidenti, così come è evidente il mezzo istituzionale che deve garantire tale trapasso anche al fine di mediare e tentare una qualche composizione con le istanze che tendono in senso contrario.

Noi dobbiamo arricchire la realtà spirituale italiana con il nostro contributo di vita sarda, dobbiamo rappresentare un elemento necessario nel gioco delle forze della economia nazionale. Noi dobbiamo volere l'autonomia, non l'indipendenza, dobbiamo divenire concretamente italiani attraverso la conoscenza della nostra tradizione isolana (220).

Si profila qui, fra le altre cose, quello che a noi sembra il più tipico “delirio” – ci si passi il termine – sardista: ovvero l'idea di far diventare la Sardegna decisiva per l'Italia. L'idea che, nonostante la Sardegna non possa salvare se stessa, può tuttavia salvare l'Italia. Vedremo quali saranno le derive, anche a livello di ricostruzione storica, di questa volontà di asservimento: questa necessità di arricchire gli altri, sacrificarsi per gli altri, divenire “necessari” – per dirla con Bellieni – tanto più quanto tutto ciò implica il proprio sacrificio.

Del resto il divenire necessari è un modo per non poter essere abbandonati, a conferma della necessità che si attribuisce al dominio.

A questo punto la “conoscenza della nostra tradizione isolana” diventa funzionale a questa volontà di integrazione totale: ciò che il sardismo invoca è infatti la negazione di una italianità “astratta” – “quella delle tabelle di sali e tabacchi” – a favore di una “realtà più profonda” della propria appartenenza all'Italia, del “significato e [del] valore di questa parola”.

Ciò che si auspica è dunque quel “divenire concretamente italiani” che sembra implicare da un lato la necessità di una *adesione* profonda, partecipata e quotidiana a quella realtà finora astratta e dall'altro l'ammissione stessa, benché, implicita della propria estraneità a questa sfera a cui si vuole accedere. Non a caso sarà Bellieni a dirci, una volta che la questione non sarà più eludibile, che effettivamente l'Italia per la massa del popolo sardo “non esiste” o al più gli si presenta agli occhi e alla memoria semplicemente con il volto “dell'esattore e del carabiniere” rafforzando così quel desiderio e quel sentimento “istintivo” di indipendenza (cfr. 8.2).

Tuttavia, lo si noti, sembra essere proprio la conoscenza della “nostra tradizione isolana” a fondare la possibilità di divenire concretamente italiani, cioè a bloccare quel sentimento indipendentista che sembra abitare la Sardegna. Dice infatti Bellieni:

Noi dobbiamo volere l'autonomia, non l'indipendenza, dobbiamo divenire concretamente italiani *attraverso* la conoscenza della nostra tradizione isolana (220, cor. nos.).

Che cosa significa?

La domanda è ancor più legittima, e la risposta ad essa è necessaria, se si tiene conto di quest'altro decisivo e conclusivo passo:

Noi vogliamo riconoscerci sardi per essere veramente italiani (220)

In apparenza frasi come queste sembrano voler dare un contenuto sardo a questa appartenenza che si va creando e propugnando, sembrano voler salvare una propria “specificità” all'interno del raggiungimento di una piena “italianità” (cosa che l'idea stessa di specificità aiuterà effettivamente a fare in quanto garantirà proprio la possibilità di dire, con piglio risentito “sì, siamo italiani come voi!...però non ci si scordi che siamo anche una ‘nazione abortiva’”).

Lette fuori dal quadro di quella *credenza* che esse stesse cercano di fondare risultano però alquanto oscure e inintelligibili.

Ovviamente la risposta sta dal lato della costruzione discorsiva dell'identità sarda, ovvero da come quel “essere sardi” ha preso forma nel *racconto di sé*, della propria esperienza collettiva, che l'autore stesso ne ha fatto. Detto altrimenti, fermandoci agli elementi visti finora, se “sardo” corrisponde a “appartenente ad una nazione potenziale ma necessariamente fallita” o “appartenente a una cultura che non è tale tanto da richiedere sempre il dominio di qualcun altro che porti e imponga *una* cultura” o “colui che non può accedere a concezioni superiori di sé perché è irrimediabilmente sardo” ecc., è evidente che tale *riconoscimento* non può che favorire la presa di distanza da sé.

Del resto vedremo in seguito (cfr. 9.1) che in realtà la formazione della propria *autocoscienza* – che in buona sostanza corrisponderà alla “pseudo”-spiegazione storica che Bellieni dà del proprio destino, al significato che si attribuirà alla propria esistenza passata – è esattamente ciò che crea, sancisce e legittima la possibilità di non aderire – anche emotivamente, passionalmente – alla propria realtà culturale sarda e in qualche modo forza i soggetti verso l'assunzione concreta di una nuova realtà positivamente vissuta.

Sarà lo stesso testo – *Coltura e crisi spirituale Sarda* (9.1) – ad uscire dall'impasse di un riconoscimento di sé comunque necessario attraverso la finale e magistrale *apparizione* dell'unico *volto* che la Sardegna che aspira a divenire italiana potrà *darsi*, il migliore per potersi “riconoscersi sardi per essere veramente italiani”. Ma non spingiamoci oltre, perché vale la pena di percorrere il cammino passo dopo passo.

Un'ultima parola va invece spesa sul fatto che le spiegazioni storiche, le attribuzioni di senso”, a cui ci siamo trovati davanti e che ancora ci trove-

remo stanno in fin dei conti in cerchio: cioè, da un lato, sono giustificative di ciò che si sente o che già si crede, dall'altro, sono affermative di questo stesso credere, in quanto gli danno forma, diffusione, esistenza pubblica.

8.

8.1. *“Per sfatare una stupida leggenda. Noi e l'unità d'Italia”, 18 Dicembre 1921.* Bisogna a questo punto ripartire prendendo in carico quel sentire “altro” tante volte evocato: sono i testi che ci obbligano a farlo, perché proprio nel momento in cui elaborano un modello della Sardegna che è contro questo sentire, sono costretti – forse anche dalle tensioni che nuovamente e continuamente emergono dal “reale” – ad esporlo, *finalmente*, in maniera esplicita. Quel sentire che nel presente viene definito “incerto” e che nel passato, nella storia della Sardegna, si carica di qualità “barbariche” sembra ora non più allontanabile dalla sfera dalla rappresentazione da cui lo si vorrebbe tener fuori. Ciò tuttavia non con l'intento di legittimarlo, anzi: il suo ingresso all'interno della sfera pubblica sarà motivato e sentito solo dalla necessità di delegittimarlo e ripudiarlo definitivamente. È come se il suo sacrificio ultimo e definitivo (o apparentemente tale) non potesse che compiersi a prezzo della sua esposizione davanti alla collettività. Bisogna sacrificare il capro espiatorio costruendoci attorno un rito esemplare da celebrare, e sentire di aver celebrato, tutti insieme e continuamente: e perché questo funzioni si dovrà, possibilmente, in futuro scordare che cosa si è sacrificato con tanta passione. Del resto è il meccanismo stesso del sacrificio, qui “culturale”, che impone che ciò che si è sacrificato si vada a situare in quella memoria profonda che lo rende inattivo e ossessivo contemporaneamente.

Di questa “inumanità” e “animalità” di ciò che si sacrifica ci rende conto questo occhio che segue al titolo a nove colonne che accompagna la prima uscita dello scritto *Noi e l'unità d'Italia* su “Il Solco”, ovvero “La questione sarda dinanzi al Parlamento e dinanzi alla Nazione”¹⁹. Si legge in grassetto e non firmato, dunque enunciazione collettiva dell'organo sardista:

Il governo d'Italia, la stessa Nazione italiana vanno perdendo ogni giorno, nella massa del popolo sardo, fiducia, prestigio, rispetto.

Ad impedire che la marea del malcontento salga e dilaghi, non bastano le chiacchiere dei politicanti e dei gazzettieri; occorrono pronte e radicali riforme che tolgano le vecchie ingiustizie e riconoscono gli antichi diritti della gente sarda.

L'erba trastulla è doppiamente dannosa, isterilisce gli animi e costituisce in pari tempo il miglior nutrimento della *bestia separatista* (tavola fra pp.256-257, corsivo nostro).

Il capro, la bestia, è dunque il separatismo: la cosa interessante è che fin da questo preambolo esso sembra essere appannaggio di quella “massa del popolo sardo” che, a differenza dei dirigenti sardisti (i “giovani colti” di cui si è già parlato), pare non demandare, o non voler più demandare, all'Italia le decisioni riguardanti il suo destino. E se questo prende agli occhi della dirigenza un esclusivo taglio “politico”, essendo in gioco la possibilità di ottenere dall'esterno “riforme” per la “gente” (e non il “popolo”) sarda e ristabilire “diritti” *antichi* – definizione vaga e comunque rivolta al ristabilimento di un passato (che è appunto un passato di dominazione) piuttosto che alla costruzione di un futuro –, dal punto di vista di questa “massa” esso sembra assumere, almeno nella rappresentazione che Bellieni ne dà, un vero e proprio taglio “esistenziale” dato che mette in gioco la fiducia – dunque la fedeltà, il legame – con l'autorità costituita e con il soggetto collettivo che essa rappresenta. Come vedremo, peraltro, tale dinamica di revoca della fiducia sembra essere il luogo, e il modo, di un processo più profondo che in realtà pare già avvenuto e compiuto, un processo a cui solo il Partito Sardo sembra potersi opporre.

Sorge del resto a questo punto un dubbio: per chi scrive il sardismo? Chi è il suo “lettore modello”, quello che esso prefigura nel testo (Eco 1979), quello per cui vuole essere comprensibile, efficace, entusiasmante, quello da cui si aspetta cooperazione e sanzione positiva? Da questi passi non certo quella “massa del popolo sardo” che a quel punto, dalla lettura di questi testi, si ritroverebbe alquanto spaesata e demoralizzata²⁰. Sembra che in realtà il vero lettore di queste righe sia lo Stato stesso o, più in generale, la comunità politico-culturale italiana a cui la dirigenza sardista cerca di dimostrare la sua fedeltà, il suo essere baluardo, “argine”, della montante marea indipendentista.

È una questione non da poco nell'economia della *politica* di quegli anni in Sardegna. Ci ripropone infatti la tensione fra aspettative, speranze, emozioni, forme di interpretazione collettiva e la loro (mancata) traduzione all'interno di un discorso che, benché prodotta individualmente, potrebbe divenire oggetto-simulacro di tale “comunità”.

È forse in questo anello mancante – quello appunto della traduzione in discorso – quello che dovrebbe porsi e far avvenire il passaggio fra le spinte esercitate dalle forme emergenti del reale e il possibile ritorno – con effetto euforico (sia in termini cognitivi che passionali, estesici e pragmatici) – di questo reale elaborato, trasformato e reso più efficace sui soggetti stessi, che va individuato un possibile scacco dell'idea e del sentire indipendentista. Ma questa è materia per altre riflessioni. Ora si tratta di tornare a seguire i testi in cui quel sentire traspare.

Lo scritto in questione inizia riferendosi all'“unità d'Italia” come a un “fuoco sacro”: questa stereotipia non è di per sé molto interessante ma ci può aiutare a comprendere, per differenza, il valore che dobbiamo dare alla

più volte sbandierata necessità di guardare alla Sardegna “freddamente” e più in generale alle accuse di “sentimentalismo” (o irrazionalismo) che vengono generalmente associate all’idea della libertà della Sardegna (cfr. 7.1, *I sardi di fronte all’Italia*).

Come si vede infatti l’amore per la propria nazione può contemporaneamente caricarsi di un valore sacrale, diventare un fuoco vivo e vivificante, mentre in altri casi (o per altre nazioni), esso diviene passione eccessiva, distorta, fuorviante, pericolosa: il fuoco che anche lì si accende va domato, ed un buon modo per farlo è iniziare a “calcolare freddamente”. Questo a dimostrare come in realtà non ci sia un “discorso” (qualcuno forse preferirebbe dire una “realtà”) che vive di argomentazioni “razionali” e “posate” rispetto ad una che si fa prendere dalla “passione” e dalla “fantasia”: questo genere di attribuzioni sono degli *effetti di senso* prodotti internamente ai testi che servono a legittimare, come *conforme* e *accettabile*, una data *passione* rispetto ad un’altra che viene fatta ricadere invece nell’insignificanza o addirittura, come già detto, nell’irrazionale.

Dei modi di costruzione (in parte implicita) delle forme culturali ci dà conto anche un passaggio successivo, in cui Bellieni contrasta coloro che accusano il Partito Sardo di “separatismo”, e che ha come oggetto l’accostamento fra Sardegna e Irlanda. Ora questo accostamento, si dice, “è stato *occasionalmente* pronunciato”. Come in uno scritto precedente il raffronto Sardegna-Irlanda era stato definito “pericolosamente allettatore” ora si cerca di “inibire” un tratto, una relazione, che nel suo possibile fissarsi nella memoria culturale, porterebbe a considerare diversamente la Sardegna e la sua “passione” indipendentista. Del resto è proprio questa costruzione di posizioni e relazioni che si staccano dalla mera “occasionalità” e “contingenza” per divenire elementi più “stabili” di un sistema di equivalenze e differenze, che sostanzia i sistemi di rappresentazioni e valori in quanto astrazioni su cui poggiano le griglie interpretative dei sistemi (o meglio, delle comunità) culturali. Saldare Sardegna e Irlanda nel momento dell’indipendenza della seconda, costruire nella memoria un nesso di tale tipo, anche a prescindere dal valore che gli si attribuisce, è evidentemente foriero di conseguenze non accettabili nell’ottica dell’italianità della Sardegna: costruire discorsivamente una sorta di equazione per cui la Sardegna sta all’Italia come l’Irlanda sta alla Gran Bretagna potrebbe infatti spostare la questione sarda, nella percezione individuale e collettiva, da un livello di “rivendicazione regionalistica” a quello di “lotta di liberazione nazionale”.

Bellieni è in tal senso molto abile nel far cadere, fin da ora, questo riferimento che ritorna più volte nel discorso politico dell’epoca sotto la categoria dell’occasionalità, depotenziandone in tal modo gli effetti futuri e la sua capacità di divenire parte della cultura collettiva.

Del resto il discorso di Bellieni fa anche di più e lo fa in modo evidente. Dopo aver ambigualmente ironizzato sugli “scribi dell’unitarismo ad ogni costo” che si spaventano per l’accostamento suddetto e che tirano so-

spiri di sollievo davanti alle “dichiarazioni d’italianità” fatte da Lussu, gli accusa di non aver capito nulla del Partito Sardo e della sua funzione.

Ad ogni modo ritiene “non inopportuno” ripetere il pensiero del partito:

Sì, o egregi signori, noi sardi siamo e ci sentiamo profondamente italiani.

Lo ha detto l’on. Lussu e noi abbiamo l’orgoglio di ripeterlo... (252).

Ecco dunque che ci si mostra in atto quel meccanismo di continua richiesta e necessaria prova di dichiarazioni di italianità e di fedeltà all’Italia che costellerà la storia dell’autonomia: una prova che si dà già con le parole, e più ancora costruendo attorno a tali dichiarazioni interi discorsi che le sorreggano.

Prosegue il testo:

La nostra italianità nasce [...] ancora più che dalla costruzione naturale dei comuni natali, da un valore e da una coscienza storica consacrata da un lungo sanguinante sacrificio.

“Noi ci siamo serbati italiani anche quando fummo abbandonati a noi stessi – scrisse già il Tuveri nel suo *Il governo e i comuni* [1860] – anche quando il resto d’Italia serviva e non sempre malvolentieri, a Tedeschi, Francesi ed Inglesi e noi ci vogliamo serbare italiani” (252).

Abbiamo qui una serie di elementi già visti e su cui al momento non vale al pena di tornare – il sangue, il sacrificio, il valore – con però una differenza importante: che qui questo sacrificio è consacrazione di una “coscienza storica”. In parte si è già detto cosa questa sia ma qui si possono portare ulteriori prove a quanto argomentato e soprattutto se ne possono vedere gli effetti pratici.

La differenza a cui ci riferiamo è già tutta presente nell’impercettibile cambiamento di prospettiva *sulla guerra* che questo passo opera. Bellieni ce lo ha detto con forza: non c’era “valore” in Sardegna prima della guerra, la guerra è ciò che fa emergere questi valori “inaspettati”, ciò che li fonda. Lo si ricorderà.

Ora invece il “sanguinante sacrificio” è *consacrazione* di un “valore” storico che essa semplicemente ratifica e fissa: è sanzione di ciò che c’era già e aspettava solamente di divenir patrimonio comune e “sacro” – potremmo in questo caso pensare tale termine nel senso di “oggettivo”, in quanto frutto esposto di una attività produttrice di realtà (cfr. Eliade) – attraverso l’azione comune e la sanzione collettiva.

Lo stesso sembra valere per la “coscienza”: ci ha detto infatti Bellieni che la “materia” per “costruire una nazione sarda” è diventata “coscienza”

solo nel presente, quando la si è pensata in italiano. Ma cosa è allora questa "coscienza storica" che la guerra semplicemente consacra? Essa sembra essere in realtà qualcosa di simile a quella "conoscenza" di sé a cui l'uomo politico ha accennato alla fine de *I sardi di fronte all'Italia*. Ora quella conoscenza, che d'ora in poi vedremo rispuntare sotto le vesti di una "coscienza" che si ha, sembra essere nient'altro che la coscienza del proprio essere una "nazione abortiva". È dunque coscienza del proprio *fallimento* storico in quanto nazione, dato che, come si è visto, se si fallisce nella costruzione della Repubblica Sarda – più genericamente, di uno Stato sardo – è a causa di quell'essere "irrimediabilmente sardi" che non ci consente di accedere a quella "concezione superiore" di esistenza che altri invece riescono ad ottenere. Ora abbiamo visto che nel discorso di Bellieni questa condizione, che si radica nell'etnicità dei sardi (la razza e la lingua), più che essere "storica" è in effetti "eterna": ciò che le conferisce una storicità è invece propriamente il riconoscimento, la ricostruzione e il significato storico che Bellieni le attribuisce, cioè il suo averla fatta divenire una parte determinante della storia passata (e di quella futura) della Sardegna.

Nel momento in cui Bellieni dà senso in tal modo alla storia dei sardi esso in effetti produce quel gesto di negazione che gli consente di determinare un "proprio" in opposizione ad un'alterità: la "nostra coscienza" dell'alterità ("per noi" necessariamente abortiva) della nazione sarda è effettivamente (e non potrebbe essere altrimenti dato che sono comunque i "sardi" a doversene fare carico) il dato *continuo* che si dovrebbe installare nelle pieghe profonde dell'identità dei sardi, qualunque cosa essi decidano di diventare in seguito (cioè: sia nel tempo sia dopo questo primario atto di negazione delle proprie potenzialità).

La costruzione di un nuovo "proprio" è in tal senso secondaria. Nondimeno nel momento in cui Bellieni assume come luogo del "proprio" quello che appare essere l'"esterno" rispetto all'"interno" definito dalla Sardegna e dalla sua cultura egli si situa, o meglio, "passa" effettivamente ad una prospettiva diversa: un altro luogo da cui, una volta assunta fino in fondo quella "posizione", egli non può che raccontare un'altra storia.

È come se, una volta compiuto il percorso che lo porta alla sanzione di "abortività" e "barbaricità" della nazione sarda, egli si ritrovi ormai *fuori* da essa e la guardi con coscienza altrà. Ma egli non è certo uno che se n'è andato dalla Sardegna, anzi: il suo distacco è tutto culturale e dunque ciò che egli può e deve fare per costruire e fortificare questa nuova posizione, questa nuova "casa", da cui guardare il mondo e se stesso, è primariamente rafforzare quel percorso di negazione della Sardegna che lo ha portato fino a lì.

A questo punto allora tale percorso non basta più, o meglio, basta sul versante negativo. Il versante affermativo della nuova identità gli richiede di guardare in modo ancora nuovo alla sua storia, di vederla in modo ulteriormente diverso: lo costringe alla menzogna, o quantomeno a mentire a se stesso.

Nel percorso che portava all'abortività della nazione sarda e al fondamento (l'"invenzione", se si vuole riutilizzare la formula di Hobsbawm e Ranger, qui abbastanza appropriata) di "italianità" dei sardi nel sangue guerresco era ancora plausibile una determinata ricostruzione della storia.

Si ricorderanno i passi seguenti:

Che noi sardi non siamo etnicamente e linguisticamente italiani, questo è un dato di fatto incontrovertibile" (214).

Non la razza, non la lingua, non gli istituti giuridici, neppure la storia fino al 1848 noi abbiamo comune con l'Italia, neppure gli interessi economici [...] (215).

Ma il punto d'arrivo ha cambiato le cose. Da qui il passato si vede, e va riscritto, diversamente: e per farlo è meglio utilizzare l'autorevolezza della "tradizione", di un qualche "gigante" che ci ha preceduto e ci aiuta a tracciare la storia nel senso desiderato e oramai reputato "giusto".

Noi ci siamo serbati italiani anche quando fummo abbandonati a noi stessi – scrisse già il Tuveri nel suo *Il governo e i comuni* [1860] – anche quando il resto d'Italia serviva e non sempre malvolentieri, a Tedeschi, Francesi ed Inglesi e noi ci vogliamo serbare italiani (252).

La storia si scrive di conseguenza. *Con-segue.*

Del resto, ed evidentemente, le menzogne, quando si dicono – soprattutto quando si dicono a se stessi – si dicono grosse: non basta infatti dichiararsi italiani, ci si deve anche dichiarare di essere stati italiani *prima e più* degli altri.

Continua e in parte re-inizia qui quel tentativo (che fa parte di quel meccanismo generale del discorso sardista che altrove abbiamo seriamente chiamato "delirio") di attribuire alla Sardegna il primato dell'italianità che traspariva già nelle Carte d'Arborea e che buona parte della storiografia degli ultimi anni in Sardegna ha eretto a suo principio e compito.

Scrive Bellieni alla fine di questo saggio, partendo ancora una volta dalla necessità di negare le similarità fra Sardegna e Irlanda:

Si dimentica facilmente che è la Sardegna che ha promosso e che ha largamente contribuito a sollevare l'Italia a dignità di nazione (256).

Come si vede dunque, una delle principali impostazioni di fondo della cultura intellettuale sarda trova alcune delle sue basi in un discorso come questo. Ci riferiamo al "discorso" e non a "Bellieni" perché ciò che ci interessa è, come ormai si sarà capito, non rendere conto della soggettività del

singolo Bellieni in quanto persona reale (sebbene non rinunciamo a scavare nel vortice oscuro dei suoi desideri, laddove in qualche modo la sua elaborazione dell'identità collettiva trae alimento) ma rendere intelligibile quel dispositivo culturale, oggettivato attraverso la pratica scritturale, che fonda alcune delle "stereotipie", dei meccanismi identitari e delle forme (e formule) interpretative politico-intellettuali principali della Sardegna odierna.

Ciò che è interessante allora, non è semplicemente constatare che "già Bellieni diceva che..." era stata la Sardegna a fondare l'Italia, ad esserne la culla o quant'altro, quanto evidenziare come questo assunto emerga in una data situazione storica e faccia senso in una data concrezione testuale in cui esso diventa "forte" proprio perché si appoggia sul discorso che lo circonda e di cui fa parte, in definitiva su se stesso.

Ecco allora che questa primogenitura per divenire efficace, oltre ad ammantarsi di un orgoglio che sembra divenire (nei confronti della "masa del popolo sardo") compensativo rispetto alle potenzialità che il discorso effettivamente inibisce, fa corpo con una serie di affermazioni che per quanto in tensione ed espresse in un modo ancora confuso (anche dal punto di vista linguistico-concettuale come vedremo) finiscono comunque per trovare una loro parziale strutturazione.

Lo si intravede in uno dei passi finali:

In queste condizioni, esaminando quello che l'Italia ha fatto finora verso la Sardegna, togliendole, assai più spesso, di quanto non le abbia dato qualche Gladstone italiano, avrebbe forse ragione di sentirsi umiliato pensando che la Sardegna – per colpa soprattutto dei governi che si sono succeduti – è ancora citata all'estero a dimostrazione della miseria, dell'analfabetismo e dello stato di regresso in cui l'Italia si trova.

Tuttavia torniamo ad affermare ancora una volta la nostra italianità, consacrata anche di recente dal sangue che innumerevoli sardi hanno sparso gloriosamente sui campi di battaglia (256).

Qui sembra operarsi un salto logico che tiene insieme l'iniziale spinta rivendicazionista – che fa coppia con l'orgoglio regionale – e la successiva – ma contemporanea – assunzione di colpa (si direbbe "morale") davanti all'Italia. Se l'Italia ha la colpa concreta di "aver tolto" alla Sardegna, la Sardegna – in quanto luogo per eccellenza del "disvalore": miseria, analfabetismo, regresso – ha la colpa di provocare il sentimento di umiliazione dell'identità italiana davanti agli altri (a prescindere dal fatto che la responsabilità oggettiva venga ancora fatta ricadere sull'Italia).

"Tuttavia": tuttavia, a prescindere da ciò che qui realmente si esprima, rimane quello che è ormai un dato scontato, ovvero che c'è sempre stata un'italianità dei sardi e che essa è stata consacrata "anche di recente", come tante altre volte nella storia.

In realtà, a prescindere da questa repentina chiusura della questione, la tensione rimane comunque latente anche perché Bellieni dopo aver esposto la sua concezione della nazione come "associazione grandiosa di libere volontà regionali", "federazione libera di regioni insieme collegate da un alto spirito di solidarietà fraterna" (253), gioca comunque con il termine "separatismo". In poche parole Bellieni rifiuta le accuse di "separatismo" sostenendo che se con questo si vuole inibire la politica di miglioramento dell'Italia che il Partito Sardo vuole portare avanti allora il sardismo non può che esserne felice: "allora amiamo si continui a chiamarci separatisti" (254).

Da un lato questa affermazione sembra essere un ulteriore segno di attaccamento all'Italia: il sardismo è disposto a definirsi e a lasciarsi definire "separatista", è disposto ad accollarsi il tanto vituperato termine, a pagarne il prezzo, purché ciò avvenga per il bene dell'Italia.

Dall'altro tuttavia il passo si presta facilmente ad un'altra lettura, ovvero alla possibilità che esso si associ ad una politica della *dissimulazione* che dietro le dichiarazioni di fedeltà ed amore nasconde tutt'altri propositi, o addirittura che il sardismo sia in effetti "separatista", vale a dire che pur sentendosi profondamente italiano voglia comunque separarsi per motivi economico-amministrativi.

Ecco infatti come viene sostenuta la richiesta di autonomia amministrativa:

Lasciata a se stessa, la Sardegna sarà capace non solo di governarsi e di crearsi ordinamenti più consoni alle proprie condizioni e alle proprie necessità più che oggi non accada, ma anche di crearsi quella prosperità economica che ora le manca ed è ostacolata in tutti i modi ed alla quale le sue risorse naturali e l'energia dei suoi figli le danno diritto ad aspirare (255, cor. nos.).

Se tale affermazione – che peraltro sembra addossare all'autonomismo la faticosa speranza, o illusione, del "farcela da soli" – suona per noi abbastanza "quieta" essendo una traduzione abbastanza fedele di una richiesta di *autogoverno* che si fonda e legittima sulla precedente sanzione del fallimento della nazione sarda come "concreta individualità" storico-culturale – dunque come garanzia del proprio legame con l'Italia – ciò nondimeno essa doveva comunque apparire molto sospetta, e comunque facilmente strumentalizzabile, a chi vedeva dietro di essa quella "massa del popolo sardo" che già si nutriva o era pronta a nutrirsi dell'"erba trastulla".

Questa tensione interpretativa si conferma nel passo che logicamente chiude quello precedente, passo in cui il sardismo, cercando di prendere il "centro" di questo campo tensivo, finisce per rilanciare la tensione che pretende di risolvere.

Come vedremo il prossimo saggio si avvierà verso una soluzione di tale situazione. Ciò che ora rimane sul tappeto è invece quel dislivello fra un'introduzione all'articolo che lo motiva in opposizione all'ingrossarsi della bestia separatista e l'affermazione che tale sentimento ancora non esiste. In questo scarto contraddittorio si inserisce la frase sul possibile emergere di un sentimento ancora non presente, frase che, se fosse coerente, svelerebbe il suo unico e potenziale "referente". Infatti se la dipendenza ha profettato il suo amor di patria all'Italia ed il sentimento indipendente esiste solo nella massa popolare il suo possibile emergere si dà solo per la prima. A questo punto il senso di minaccia che traspare dal passo sarebbe chiaro.

In effetti chi legge potrebbe pensare che si dica: "... il prolungamento di una situazione intollerabile potrebbe suscitare *nella dirigenza sardista sentimenti indipendentisti* che ancora non esistono...".

Ma questo non è quello che quella dirigenza *vuole* dire, per quanto sia impossibile essere sicuri che non lo voglia, tutt'al più inconsciamente, lasciar intendere.

8.2. "Il pericolo separatista", 19 Maggio 1922.

A noi del resto interessano i testi, e quello che ci apprestiamo ad analizzare leva i dubbi sulla costruzione della soggettività politica della classe dirigente sardista. Non tanto perché definisce il separatismo un "pericolo", dandone così una immediata valutazione negativa, o per i termini che utilizzerà in tale scritto (anche se alcuni di questi sono importanti, se non decisivi, per cogliere alcuni dei percorsi profondi della costruzione dell'identità dei sardi), tutti decisamente negativi, quanto per il modo in cui il discorso costruisce tre soggetti e tre posizioni (tre "attori" potremmo dire) differenti nei confronti della Sardegna e del suo futuro. Due soggetti sono portatori (in modo diverso e in modo più o meno voluto, cosciente e competente) del progetto di vita "separatista", il terzo invece si fa carico pienamente di quello "autonomista". Il testo in realtà è proprio la costruzione di questo soggetto autonomista nella sua completa assunzione di questa posizione sulla scorta di una aperta doppia opposizione (che come vedremo ha anche un fondo "seduttivo"): anche perciò i soggetti portatori del progetto separatista paiono esserlo o in modo "paradossale" o in modo "istintivo".

Il soggetto autonomista ha una riconoscibilità immediata: è il Partito Sardo d'Azione. Il modo del suo posizionarsi, cioè l'articolazione delle tensioni a cui esso provvede, lo scontro di forze a cui esso fa fronte, è decisivo nel sostanziale il suo "essere" autonomista. Ne ripareremo.

Uno dei due soggetti separatisti è facilmente nominabile e nominato venga posto e riconosciuto come portatore di "separatismo": è lo Stato all'interno del resto, mentre più complesso è capire come e perché esso

Questo [l'attribuzione dell'autonomia amministrativa alla Sardegna, il "lasciarla a se stessa"] gioverà senza alcun dubbio a noi sardi; e gioverà immensamente anche al resto d'Italia, che non sarà costretta a considerare l'Isola — come spesso la considera oggi — come una palla di piombo che ritardi il suo rapido procedere verso migliori destini.

Noi siamo dunque autonomisti: autonomisti nella concezione di una unità italiana ragionevolmente intesa. Non separatisti.

Tra l'Irlanda e la Sardegna passa certamente un divario [...] che l'accoppiamento occasionale dei due nomi non può sopprimere. *Ma non si illude nessuno quando si cerca di nascondere scitare sentimenti che ancora non esistono* (255, cor. nos.).

Ora tale rilancio della tensione non è opera della volontà del sardismo stesso, della sua dirigenza, che probabilmente crede nella sua posizione regionalista, ma si gioca nello scarto che il discorso stesso introduce fra l'esterza o meno del sentimento indipendente. Se Bellieni professa il suo "amor di patria con schiettezza e profondità di sentimento" rimane comunque per il lettore dei suoi testi il sentimento di una mancanza di "sicertà" che non si basa sulla veridicità delle sue dichiarazioni d'amor patrio — di per se stesse abbastanza convincenti — quanto sull'esposizione di una tendenza "separatista" in evoluzione che viene poi apertamente negata nella sua esistenza, per essere sostituita da una richiesta a "fidarsi a lasciare da soli", e da una nuova e contemporanea allusione (quasi-minacciosa) ad un potenziale ed emergente separatismo. Questa tensione sintetizzata e reduplicata quella insita nella contemporanea attribuzione di colpa all'Italia e all'assunzione di colpa "propria" nei confronti della stessa dove la seconda — che in profondità si fonda sulla negazione della culturalità della Sardegna, sull'ammissione della sua inferiorità e sulla necessità della sua italianità storica — viene costantemente messa in crisi dall'evocazione di una "realtà" fuori testo definita come "situazione intollerabile", che altro non è che la nota "attuale situazione di cose... che nessuno di noi sardi... potrà più a lungo sopportare" e che sfociava nell'affermazione "Non vogliamo essere gli schiavi di nessuno" (cfr. 7.1).

Del resto ciò che sembra far (ulteriore) problema in tutto questo discorso è l'inderminanza (peraltro solo superficiale) del "chi" delle azioni e delle passioni in gioco: l'apparire e lo sparire dell'indipendentismo sembra infatti dipendere dalla volontà o meno di legittimare sulla scena della rappresentazione altri attori che non siano quelli che compongono la dirigenza politico-intellettuale del sardismo e dalla contemporanea necessità di non alienare definitivamente da sé un consenso che vive dell'ambiguità stessa del discorso.

Il terzo soggetto, l'altro soggetto separatista, quello più importante, è più difficile da nominare e ciò non solo per il suo essere composito e sfuggente, quanto per il suo essere al limite della rappresentabilità e ciò proprio in quanto la prassi politica e discorsiva sardista lo pone al limite della sua possibilità di rappresentarsi da sé come tale. Lo vedremo comunque apparire: è il popolo sardo.

Ripartiamo dunque dall'inizio dello scritto. Ancora una volta il Partito Sardo si trova a dover rispondere alle accuse di separatismo che gli vengono rivolte all'interno della Camera dei deputati. La risposta dell'on. Cao è la solita: in Sardegna non esiste separatismo. Una risposta che pare essere totalmente in linea con quanto lo stesso Bellieni aveva affermato appena cinque mesi prima. Ed invece è lo stesso Bellieni che alla fine, contraddicendo le sue stesse parole, squarcia il velo dell'indicibile:

[...] Ma crediamo che l'on. Cao sia andato troppo oltre escludendo addirittura ogni minaccia separatista in Sardegna (281).

Da questa iniziale e timida ammissione il discorso si apre decisamente alla presenza di quest'altro modo di concepire la Sardegna: il "pericolo" che Cao ritiene superato è per Bellieni, invece, più "reale e imminente" di quanto non si pensi. È quella che lo stesso Bellieni evoca come "realtà delle cose", addirittura, ad essere diversa dagli auspici sardisti:

Infatti, l'opinione delle nostre masse rurali, forse senza che i nostri maggiori esponenti se ne avvedano, o per lo meno, senza che se rendano conto di preciso, si va orientando, ad opera specialmente dei giovani sardi che spiegano una lenta ma infaticabile propaganda a favore delle loro idee, verso una concezione di autonomia assai più accentuata di quella che noi del partito sardo d'azione andiamo sostenendo e che si risolve in un vero e proprio separatismo politico (281).

Questo passo, come del resto tutto lo scritto, meriterebbe di essere letto, analizzato e commentato passo per passo: tuttavia ci dovremo limitare a pochi spunti centrali.

Quello che qui vale la pena notare è che entrano in scena nuovi protagonisti dell'agire politico. Scompaiono infatti i reduci della guerra, i soldati della Brigata Sassari, a lungo attore principale dell'azione politica rappresentata nel discorso sardista, per lasciar spazio ad attori collettivi dai contorni ampissimi e tuttavia ampiamente evocativi.

In primo luogo i "giovani sardi", che il discorso ci espone come una totalità uniformemente schierata ed operante in favore di un progetto "separatista" e dunque distante da ciò che il Partito Sardo propone: è un'af-

fermazione evidentemente molto importante perché lascia intravedere una cesura fra la politica e le idealità sardiste e la politica e le idealità di cui si fa portatrice una delle fasce più importanti della società sarda colta in un suo dinamismo futuro possibile. Ciò a significare che la saldatura fra giovani sardi ed esperienza/progetto separatista crea una *riserva di memoria e aspettativa* che per quanto potrà essere rimossa rimarrà come *potenzialità latente* e pronta a farsi agire concreto anche nel futuro. È forse ad essa che ci si dovrebbe appoggiare per capire alcune dinamiche del *secondo dopoguerra*.

Di pari importanza è il fatto che ci si dà implicitamente conto dell'esistenza di una *sfera delle comunicazioni* che si basa sull'*oralità* e che diviene luogo di formazione di strutture interpretative – di forme di sentire e di comprendere il mondo – che benché non accede alla sfera della rappresentazione scritta – e che in tal senso (anche nell'ottica di una ricostruzione posteriore delle vicende sarde) può essere delegittimata dal discorso intellettuale ed essere più difficilmente fissata e condivisa pubblicamente e collettivamente – nel presente sembra essere anche più potente ed efficace.

I termini di Bellieni sono chiari: questa "propaganda" di "idee", "lenta e infaticabile", si rivela capace di formare "opinione". Questo passo è molto importante perché ci mostra la presenza di una sfera della comunicazione, attiva e coinvolgente, che si pone *oltre e diversamente* rispetto alla sfera dell'elaborazione delle idee riservata ai "giovani colti". È un punto cruciale perché apre su di una parte rimossa del "reale" e perché espone nuove soggettività partecipanti all'agone politico. Ci si deve infatti confrontare, oltre che con i giovani, anche con "l'opinione delle masse rurali", masse che a questo punto guadagnano competenze ed idee proprie e trovano una loro propria posizione, un loro modo di atteggiarsi e partecipare alla vita collettiva.

Ecco dunque che nella comunicazione fra questi attori si innesta quella "tendenza al separatismo" che "va guadagnando ogni giorno più terreno".

È un fenomeno che Bellieni definisce "strano" – altro termine per nominare l'incomprensibile (ma ormai potremmo anche dire l'*inaccettabile*), come i sentimenti "incerti" delle masse di cui si è parlato altrove – ma non per questo senza ragioni: anzi, a sentire Bellieni che qui non è certo di parte, di ragioni "plausibili" ce ne sarebbe più di una.

È sicuramente un fenomeno di portata profonda come ci testimonia il suo riemergere anni dopo, quando la memoria politico-culturale ufficiale avrà provato a rimuoverlo quasi definitivamente, all'interno dell'immaginario letterario. Il passo tratto da *Il giorno del giudizio*, di Salvatore Satta, si attaglia così profondamente a quanto detto, nei termini e nei contenuti, da aprire un baratro su questa memoria oscurata:

La notizia si era sparsa in un baleno fra i frequentatori del caffè Tettamanzi [a Nuoro]. Nelle antiche stanzette, con gli

specchi alle pareti e i velluti foderati di velluto rosso, ora [dopo la prima guerra mondiale] si parlava anche di politica, fra un tresette e l'altro non perché fossero riapparsi i giovinastri mangiapreti con l'*Avanti* in tasca, ma perché la guerra aveva avvicinato in qualche modo le città, e arrivava l'eco di quel che avveniva a Sassari e a Cagliari, di certe nuove idee che fermentavano, la più strana di tutte quella di fare della Sardegna una repubblica, separata dall'Italia (221).

I giovani, la comunicazione orale, le città e i paesi che si avvicinano, le nuove idee, "strane", che fermentano, la Sardegna una Repubblica indipendente. Del perché Satta la definisca un'idea "strana", di quale sia l'economia di questo termine nel suo romanzo, qui non possiamo parlare, ma è certamente meno negativo di quanto non sembri.

Di diverso avviso pare essere invece Bellieni che attribuisce la presa del verbo separatista principalmente a due elementi: il primo è la semplicità di una idea che "risponde ad una logica ferrea ed assoluta" (281).

Essa si offre con la forza persuasiva d'un ragionamento che si dirige allo scopo con una logica inesorabile: "sotto il dominio italiano la Sardegna sta male. Perché dunque restiamo sotto questo dominio?" (282).

Come vedremo Bellieni non ha una risposta che smonti questa domanda, anzi, dal suo punto di vista lo stesso agire dello Stato e alcune determinazioni storiche della Sardegna non possono che dar forza a quella logica. Ciò che egli invalida è la legittimità stessa della domanda, o meglio, il valore che essa porta con sé, il valore che la fonda. Ma ciò non appare chiaramente alla superficie del testo e soprattutto non se lo sguardo si rivolge al singolo testo che stiamo considerando. È per questo che dobbiamo momentaneamente tenerla in sospeso per andare al secondo elemento che favorisce la presa del verbo separatista, ovvero l'impressionabilità dell'"animo delle folle" che ne verrebbe più vivamente e facilmente colpito che non davanti al messaggio dell'"autonomia amministrativa" proposto da Partito Sardo.

Ora l'opposizione fra messaggio indipendentista e messaggio autonomista in base alla categoria semplice/complesso fa da apripista e si accompagna ad altre due opposizioni di importanza fondamentale, sebbene in modo diverso. Seguiamo questo passo:

La formula dell'autonomia amministrativa, qual è prospettata nei programmi e nella propaganda quotidiana del partito sardo d'azione è certamente di più prossima realizzazione e risponde ai più pratici criteri, ma è nello stesso tempo troppo

complessa per essere facilmente accessibile alla comprensione di un popolo come il nostro (282).

Come si intravede l'autonomia viene considerata più complessa concettualmente ma più fattibile praticamente: addirittura la sua stessa realizzazione e giustizia sembra essere motivata da criteri pratici (e non ideali). Il "pratico" dell'autonomia si oppone dunque sulla superficie testuale all'"utopico" dell'indipendenza che poco prima così era stata definita: un'opposizione che si tende inoltre fra la sfera del "fattibile", l'autonomia, e quella del "non fattibile", l'indipendenza, che avvalora ulteriormente l'attribuzione del positivo al primo termine della relazione e del negativo al secondo.

Tuttavia questa opposizione è solo apparentemente quella decisiva, anzi, ad un certo livello essa maschera la vera opposizione che vedremo emergere dal gioco fra i vari testi di questo periodo.

Per arrivarci dobbiamo ripartire allora dall'altra valorizzazione dell'idea autonomista, cioè il suo essere una idea "complessa": complessa *in sé*? No, in realtà "...troppo complessa *per* (essere accessibile alla comprensione di) *un popolo come il nostro*".

Come si vede il discorso si sta impercettibilmente spostando su di un giudizio di valore che non riguarda più le idee ma coloro che ne sono portatori. Se da un certo punto di vista e ad un certo livello tale giudizio pare confermare quella cesura "snobistica" fra il colto e la massa ignorante ("Il popolo ama e afferra più rapidamente...le formule semplici e chiare..." dirà subito appresso Bellieni) che fonda la legittimità del discorso del "noi giovani colti" come valevole per tutti, anche per quella massa che non lo condivide, ad un altro livello più fondamentale esso coinvolge la valorizzazione e l'identificazione culturale in tutta la sua portata.

Qual'è allora la portata di quel "come"? Cos'è cioè che caratterizza "un popolo come il nostro" (rendendolo tale, cioè "popolo", e contemporaneamente refrattario a idee complesse)? La risposta sembrerà tautologica e banale ma solo per chi non voglia cogliere in essa il necessario nesso circolare e fondativo che un popolo deve alla sua esistenza.

Il popolo sardo è forse quello che meno di tutti gli altri ha dimenticato i suoi vecchi costumi e le sue antiche tradizioni, quello che ha meglio conservato un istintivo spirito di indipendenza (282).

Esistenza del popolo sardo ed esistenza di uno spirito di indipendenza si fondano dunque reciprocamente.

Ciò che fa problema nella costruzione discorsiva di Bellieni è che qui, ancora una volta, tale dinamica venga spogliata sia della sua culturalità, associando lo spirito indipendentista ad un che di "istintivo", tendenzialmente non-umano, e della sua radice presente e futura, rivestendo l'indi-

pendenza dei soli tratti di una difesa del passato "tradizionale". Non a caso dunque, subito dopo, tale "spirito" si riveste della qualità di "chiusura" rispetto agli estranei e alle influenze esterne: persino l'"ostilità" nei confronti degli "invasori" diviene, in questo contesto, un tratto negativo.

In realtà come Bellieni implicitamente riconosce, tale spinta indipendentista si fonda in un più complesso gioco della memoria culturale che ha nelle condizioni presenti – il "dominio" sopra evocato nella sua logica stringente – un potente fattore di accelerazione:

Per quanto si sforzino gli accesi tentativi di un patriottismo facilone e parolaio di credere e far credere il contrario, le nostre popolazioni, le masse rurali dell'interno, non hanno mai sentito o compreso l'unità nazionale.

La patria è assai meno d'una figura retorica, per i nostri contadini non esiste, l'Italia non si richiama alla memoria del nostro popolo se non attraverso le sembianze dell'esattore o del carabiniere, che sono gli unici e visibili rappresentanti del suo governo.

Chi pretende, in queste condizioni, ch'esso ami la patria italiana, pretende l'assurdo.

Piuttosto è facile che il popolo si adatti ad identificare l'Italia con il suo Governo, che l'accomuni nel disprezzo e nell'odio che essa va continuamente alimentando con le sue vessazioni e non nutra altra aspirazione che quella di liberarsene (282-283).

L'alterità del sentire e l'alterità della memoria dei sardi davanti ai simboli che coloro che fanno parte dello Stato italiano dovrebbero riconoscere come "propri" è in questo passo resa evidente.

Certo, anche qui il discorso di Bellieni cerca di togliere ragioni alle argomentazioni dei "giovani sardi" (di cui peraltro noi, da questi testi, veniamo a sapere ben poco) di cui ci ha parlato all'inizio, non più attribuendo l'indipendentismo ad uno spirito istintivo, ma fondandolo principalmente nell'azione repressiva e di dominio dello Stato italiano che finisce così per "rappresentare in Sardegna la parte del più attivo collaboratore di una tendenza separatista" (283), uno Stato che "soffocando la propaganda delle idee del partito sardo d'azione" (282) favorisce la diffusione presso le "masse" di "idee sviate e confuse che contribuiscono alla creazione di uno stato sentimentale che è il più prossimo ad una mentalità nettamente separatista" (282).

Si intravede qui il ruolo del Partito Sardo, ultimo baluardo a difendere l'italianità della Sardegna contro tutti e contemporaneamente impegnato in una strategia politico-testuale che offre allo Stato una via d'uscita, un "compromesso", che cambi "alleanze" e destino della storia: accettazione e diffusione dell'idea autonomista come prezzo da pagare per riuscire a tenere a bada lo spirito indipendentista dei sardi.

Questa è la struttura "attoriale" del testo con i rispettivi programmi narrativi possibili.

Ma ciò è nulla rispetto a quel percorso più profondo che stiamo cercando di seguire. Riprendiamolo.

Il testo ha fatto una cosa molto importante: per legittimare la sua strategia, o forse per inevitabilità, ha dovuto esporre, oltre le figure composite che ha citato ("masse", "folle", "contadini", "giovani sardi", "popolazioni", "masse rurali dell'interno"), la totalità non partitiva in cui questi elementi trovano il luogo della loro rappresentazione unitaria, ovvero il "popolo sardo".

Questa costruzione discorsiva nondimeno si è trascinata appresso la sua valorizzazione culturale: il "popolo sardo" si costruisce sulla base di una sua "chiusura", sulla "refrattarietà" al nuovo, sull'ostilità nei confronti dell'altro, nutrendosi di idee sviate e confuse, prestando attenzione e comprendendo idee poco complesse, incapaci di vedere l'Italia oltre il suo aspetto di dominio, vivendo una dimensione culturale esclusivamente "passatista" e sostanzialmente retrograda. In questo quadro l'utopismo che le idee dei giovani, con la loro caparbità, si portano appresso sembra quasi un valore positivo. In realtà tramite tutto ciò il testo di Bellieni costruisce il simulacro di un'assenza: assenza di dinamismo culturale, di capacità elaborativa, di spessore intellettuale.

Solo così, solo dopo aver comprovato a sé e agli altri l'assenza decisiva della dimensione culturale dal popolo sardo (che qui fa tutt'uno con il soggetto dell'indipendenza), è possibile e si spiega la grande concessione che Bellieni, dopo averla definita "utopistica", fa all'idea che combatte:

Il giorno che qualcuno faccia comprendere al contadino sardo che questa aspirazione [alla liberazione] può tradursi in realtà, vedremo facilmente prodursi funesti avvenimenti per tutti (283).

Nello spazio mancante di questa "traduzione" culturale di un sentire e di una memoria dei "sardi" in un diverso agire politico e in una diversa storia collettiva da immaginarsi e raccontarsi si gioca il possibile successo dell'autonomismo: è come se Bellieni "scommettesse" che una volta che la classe dirigente sardista non darà seguito alla tendenza indipendentista del popolo sardo ed ostacolerà la formazione di una classe dirigente realmente indipendentista (cioè l'emergere in ruoli decisori e elaborativi di quei "giovani" indipendentisti prima evocati) la possibilità che il "pericolo" si avveri diminuirà notevolmente proprio per mancanza di "valore" culturale della questione e dei suoi rappresentanti.

C'è tuttavia un prezzo altissimo che egli deve pagare per riuscire ad instillare questo sentimento di mancanza di valore, o di assoluto disvalore, nel "separatismo": egli infatti è costretto ad alienare da sé e dal suo discor-

so il “popolo sardo”, di alienarsi la possibilità di rappresentarlo realmente e fino in fondo, è costretto a “regalarlo” all’indipendentismo, e ciò proprio perché per fondare il *disvalore dell’indipendenza* è costretto ad attribuire il *disvalore al popolo sardo* stesso.

Ma se poi questa fosse la conclusione a cui lo costringe la “realtà” una volta che lui e il suo pensiero non vogliono coglierla nelle sue *tendenze* emergenti? Non sarà forse che non è lui a “regalare” il popolo sardo all’indipendentismo quanto piuttosto il fatto che i sardi stessi avevano scelto di farsi sempre più portatori di quell’istanza e di quell’attesa? Del resto non ci aveva già pensato lo stesso Bellieni a levare a quel popolo ogni tratto di culturalità proprio nel momento in cui il riconoscimento di una *cultura sarda* diveniva fondamentale per non dichiarare “abortita” la nazione?

Il problema è grande e ci riporta a quella opposizione “strutturale”, di fondo, che percorre il saggio in quanto parte di un più ampio discorso sulla politica e l’identità dei sardi: vale a dire l’opposizione fra ciò che “ha valore” e ciò che “non ne ha”, dunque fra ciò che “esiste”, e merita di esistere (come entità collettiva “immaginata” e tuttavia, proprio perché immaginata, “reale”), e ciò che “non esiste”, non può e non deve esistere.

È una opposizione che si presenta alla superficie del testo sotto le spoglie di “ciò per cui vale la pena battersi e morire” rispetto a ciò che va abbandonato: una opposizione che come vedremo rende assolutamente non pertinente l’opposizione pratico/utopistico, apparentemente “razionale”, dietro cui il testo si trincerava, e ci dice invece cos’è e dove sta la “libertà” per i soggetti.

8.3. “Fascismo e Sardegna”, 15 Giugno 1922.

Tutto ciò diviene evidente negli scritti che nei mesi successivi seguono a quello sul “pericolo separatista”. L’argomento si sposta infatti su di una possibile presa di potere fascista in Italia.

Questa possibilità si presenta a Bellieni come ulteriore e nuova possibilità di “partecipazione” della Sardegna alla storia d’Italia, quasi che l’indipendentismo che la percorre renda necessario questa dimostrazione d’italianità (ma anche di “non inferiorità”) agli altri e a se stessi:

Un amico al quale io dissi: – il giorno in cui l’Italia si proclamasse la dittatura fascista, noi ci ribelleremo – scrollo [*sic!*] le spalle, con un gesto di fastidio, a significare: – Che ce ne importa? La Sardegna è l’ultima ruota del carro!
Occorre invece dimostrare che noi non siamo l’ultima ruota del carro (286).

Ecco allora l’incitazione conseguente e, per fugare incomprensioni, la sua esplicitazione:

Si prepari la Sardegna a questo evento, che forse non è tanto lontano. Si prepari la Sardegna a questo evento, che forse non è tanto lontano. Si prepari sotto ogni punto di vista, e con qualsiasi mezzo.

Nemici di ogni forma insurrezionale contro le attuali istituzioni, che vorremmo invece permeare della nostra volontà autonomistica, del nostro pensiero federalista, sino all’istante del definitivo atto rivoluzionario, dobbiamo invece essere pronti a difendere con le armi la nostra libertà di fronte alla brutale imposizione di una dittatura di gallonati e di violenti dalle camicie nere (286).

Siamo al dunque: Bellieni invoca l’utilizzo delle armi da parte della Sardegna a difesa della “nostra libertà”.

Riccardo Farris qualche giorno dopo scrivendo su “Il Solco” (20 Giugno 1922) vedrà, o vorrà vedere, in questa incitazione una “apertura” separatista, più o meno voluta, di Bellieni (che gli risponderà peraltro in modo perentorio e stizzito).

Il problema dunque si pone nuovamente, come agli inizi, nella sua radicalità: per cosa combattere e rischiare la vita, per quale libertà votare la propria esistenza.

Il discorso di Bellieni appare chiaro e tuttavia proiettandosi indietro nel tempo si può pensare che le sue parole dovevano effettivamente suonare ambigue a tutti quei giovani separatisti, a tutti quei sardi, che affollavano la Sardegna:

Se anche la disperata e cruenta difesa del nostro diritto all’esistenza dovesse essere annientata dalla forza, non sarebbe vano il sacrificio.

Perché non è mai vinto quel popolo che ritrova nella sua anima collettiva l’energia del trionfo sulla piccola vita fisica, e sa affermare attraverso il sacrificio l’eterna giovinezza dell’ideale (286).

Ciò che in questo passo, fin da ora, appare chiaramente è la “superficialità” (intesa come livello semantico-esistenziale) dell’opposizione pratico/utopico che sembrava reggere il discorso anti-indipendentista precedente.

Ciò che conta, il testo non lascia dubbi, non è la “fattibilità”, la realizzabilità concreta e pratica, del proprio ideale: non è quello il metro che può essere preso a misura della sua giustizia, quanto il *diritto* che quella posizione ideale salvaguarda. Che il principio sia quello è confermata dalla non problematicità, internamente a tale discorso, della giustizia al ricorso dell’uso della violenza, dal fatto che Bellieni non è portato a domandarsi se fare appello all’uso delle armi sia eticamente giusto. Ciò che è “etico” per lui è tale esistenza, tale libertà che va difesa.

Ma a questo punto si dovrà capire chi è questo “popolo” – questo “noi” – che è protagonista di tale azione: questo popolo per cui è giusto battersi anche se la possibilità di vittoria fosse nulla, anche se già in partenza si sapesse che tale vittoria, tale impresa, non potesse aver luogo, fosse *u-topica*.

8.4. *Dell'irruzione dell'alterità*: ovvero, l'articolo “*Sulla via di Damasco*”, 20 giugno 1922, di Riccardo Farris.

Farris, indipendentista di cui non sappiamo altro se non quello che possiamo leggere dal suo articolo – figura che potremmo immaginare archetipica di quei “giovani sardi” che percorrono la Sardegna producendo un discorso fuori-testo che solo per un attimo riesce a farsi voce scritta e pubblica apparendo furtivamente laddove è stato bandito, per poi subitaneamente scomparire dalla memoria – sembra non aver dubbi: l'unico “contenuto ideale” di cui il Partito Sardo poteva farsi carico nel momento in cui cercava di dar forma al sentire dei reduci della trincea era l'“idea separatista”, che rivendica “intera la nostra indipendenza”.

Vale la pena a tale proposito riportare per esteso il modo in cui viene interpretato “l'intimo disagio che affligge il partito sardo fin dalle sue origini”:

I fondatori e teorici del partito, quando si sono trovati nella necessità di dare all'organizzazione dei combattenti sardi, un programma politico, hanno attraversato un momento di crudele imbarazzo. Due strade si schiudevano dinanzi ad essi, piene entrambi di pericoli e di responsabilità: o secondare le aspirazioni nettamente separatistiche della massa, alimentate dalla energica propaganda della trincea, o contrastarle apertamente in nome delle idealità nazionali [italiane].

[...] Sfortunatamente gli arbitri della decisione sono stati degli italiani, degli intellettuali: degli ufficiali sardi educati, modificati, fatti uomini alla scuola italiana, che di sardo non conservano che il nome.

Essi hanno scelto dunque una via di mezzo, escogitando quella inafferrabile formula intorno alla quale si attende ancora invano una parola decisamente chiarificatrice: autonomia amministrativa.

Questo è stato, secondo me, il più formidabile errore che si sia potuto commettere: errore che il partito sardo va, grado a grado, amaramente notando.

Esso è la causa del disagio spirituale in cui vive da tre anni il partito, la ragione per la quale, anziché slanciarsi, come poteva e gli era facile in un primo tempo, anziché conquistare tutta la Sardegna siccome un'ondata travolgente, ha subito un istantaneo arresto di sviluppo e continua a subire tuttora una visibile crisi deleteria.

Il partito ha voluto cioè legare e soffocare l'unica idea che po-

tesse costituire per esso una ragione d'esistenza: l'idea separatista. L'idea tuttavia è più forte degli uomini e dei partiti, essa sopravviene e si svincola.

Ecco dunque la conclusione:

Bisogna tuttavia prendere il proprio coraggio a due mani per dire chiaramente chi noi siamo e che cosa vogliamo, proclamare una volta per sempre che noi intendiamo governarci da noi, senza nessun altro vincolo con coloro che stanno al di là del nostro mare che quello che noi vorremmo liberamente stabilire, che noi insomma rivendichiamo intera la nostra indipendenza.

8.5. “*La via di Damasco*”, 26 Giugno 1922.

A questo punto Bellieni è costretto a chiarire. La sua risposta conferma e rafforza la nostra analisi precedente in cui “popolo sardo”, “indipendenza” e “disvalore” (assenza di cultura) venivano a fare tutt'uno. Ci dimostra ancora una volta dunque che in gioco nel suo discorso è propriamente la definizione di una *esistenza* che ha al suo fondo la radice culturale: l'esistenza di una cultura con cui identificarsi positivamente e dinamicamente, una cultura come memoria da elaborare, come potenzialità da mettere in gioco, come forma da immaginare e non invece come deposito di cui si può scegliere solo se vada “salvaguardato” o “ripudiato”.

Ma vediamo come Bellieni risponde:

L'insurrezione italiana non significa affatto separatismo. Significa rivendicazione di una idealità italiana di tolleranza reciproca e di libertà di propaganda di pensiero... (287).

È evidente che l'azione di Bellieni è guidata da un “contenuto ideale” che è definibile e totalmente riconducibile al quadro di vita “italiano”; la giustezza di una “insurrezione”, dell'utilizzo della violenza, si giustifica dunque in rapporto all'esistenza di questa sfera (forma) di vita che rappresenta, è, di per se stessa, luogo di valori, o come diremo del “Valore” *tout court* e rispetto a cui la qualità e l'identità proprio ai singoli soggetti si definisce. È cioè dalla congiunzione con questo “oggetto di valore”, o addirittura dal vero e proprio inserimento in esso, che si stabilisce il valore del Soggetto. È come se il “Valore” esistesse pienamente e completamente al di fuori del Soggetto per come è adesso e che soltanto “partecipando” di esso, divenendo parte attiva della sua esistenza – possibilmente, addirittura, suo fondamento – che esso può riscattarsi da questo suo “essere fuori” e, inglobandosi, divenirne “parte”. Il Soggetto, anche se in modo strano e dissimulato, *ex-siste*: si distingue da quell'oggetto – che è poi, lo si noti,

un *altro* soggetto collettivo – che, nella stessa rappresentazione del Soggetto, incarna il valore che al momento gli è precluso, e ciò proprio a causa del suo stesso *esistere come diverso*.

Opporsi con qualunque mezzo alla dittatura fascista, significa entrare nella *vita italiana* come *elemento* di forza degno di considerazione, significa unificare veramente l'Italia... (287, cor. nos.).

L'attuale "mancanza di considerazione", di *valore*, va dunque riscattata divenendo "strumento" della minacciata esistenza del Soggetto-Oggetto di valore. Ma in che senso la presa di potere da parte del fascismo mette in discussione tale esistenza? Il passaggio ha un senso se si considera il modo in cui Bellieni considera questa incarnazione del Valore, perché è in fondo proprio la sua stessa esistenza ad essere messa in gioco.

Intanto c'è da dire che Bellieni considera tale forma di vita dotata di una sua "idealità" come una vera e propria "realtà etica" che si sostanzia nella sua capacità di produrre e di aver prodotto "valori morali" e dal fatto di essere così pervenuta ad una sua "unità"/sintesi attraverso il conflitto e lo scontro fra le parti. Ora il fascismo, in quanto fenomeno che Bellieni reputa "settentrionale" (o comunque rappresentante di una sola delle forze in gioco), nega questa costituzione "morale" proprio perché nega la dialettica delle forze contrapposte che fondano questa entità "unitaria".

Il separatismo nega invece quello che è il fondamento vero e proprio della possibilità di esistenza secondo Bellieni: cioè la capacità, che sembra darsi solo al passato (e che invece è quella possibilità a cui Bellieni si trova davanti anche nel presente), di produrre un proprio "pensiero" (o più ampiamente una propria "creatività") che faccia uscire fuori una collettività presente dal dato materiale e faccia esistere concretamente quella collettività come una "cultura".

Scrive Bellieni:

Quattro anni di passione, di freddo calcolo di uno Stato Maggiore, ci hanno fatto conoscere l'unità del nostro destino insulare. E ancora con passione andiamo facendo l'inventario del nostro passato; raccogliamo i *frammenti di pensiero* dei nostri *avi* che *qualche volta* seppero *superare la vita quotidiana* e direi *quasi fisiologica*, mettiamo in luce qualche gesto; ripensiamo la nostra vita passata spagnola; quella *misteriosa* dei nostri *aborigeni* (289, cor. nos.).

Ma cosa è esattamente questa vita dello "spirito" che sta oltre la "vita quotidiana"? questa dimensione che il separatismo preclude? Essa è infatti la produzione culturale, in particolar modo quella artistica, intellettuale, politica.

I termini della questione si fanno ora davvero interessanti perché si vede ciò che sta insieme e oltre il separatismo come causa della *necessità* di accedere ad un Valore che è in definitiva un'*altra* forma di vita e che definisce in profondità cosa è "libertà" e cosa non lo è, ciò per cui vale battersi (e perché vale farlo) e ciò che non se lo merita:

Noi siamo una nazione abortiva.

Noi non avremo una vita universale, quella vita che è degli spagnoli, dei francesi, degli italiani, dei tedeschi, dei russi. Almeno un capolavoro per la nostra libertà morale! Ma, ahimé, il Dante Sardo si chiamava Gerolamo Araolla (288).

Non ci si lasci sviare dall'attribuzione di responsabilità al povero, e solito, Araolla; sarà infatti lo stesso Bellieni – in *Cultura sarda e crisi spirituale* – a dirci che la questione riguarda i Sardi, e la Sardegna, presi nella loro esistenza storica:

Studiosi non sardi attendono alla preparazione di un'opera monumentale che raccolga le svariate forme d'*arte popolare*, dalle quali appare vivissimo il sentimento artistico della *razza*, non mai espresso in opere definitive per *mancanza di valori morali* (308, cor. nos.).

Ciò che ora va notato è invece il meccanismo profondo, gli attori e i valori in gioco nel passo precedente. Esso infatti ci propone esplicitamente un meccanismo di costruzione e interiorizzazione di una *immagine di sé* che si è riproposto in moltissime culture oppresse lungo la storia dell'umanità: la mancanza, l'alienazione da sé, a causa del proprio "disvalore", della possibilità di accesso all'"universale" – inteso ovviamente come sfera del valore *tout court* –, riservato invece alle altre culture nazionali, e che diventa contemporaneamente l'impossibilità di costituire e pensare se stessi come nazione, come collettività la cui cultura può accedere ad un livello definibile come "nazionale" e, da qui, contemporaneamente, all'universale.

Viene qui a crearsi il *sentimento* che il proprio passato sia stato la causa del mancato accesso alla "vita" universale: ma attenzione perché più radicalmente si statuisce, in primo luogo, che in realtà questa vita apparentemente "universale" non è altro che la "vita nazionale" degli altri – e che il proprio accesso all'universale si dà dunque come possibilità stessa di costituzione di un "nazionale" – e, in secondo luogo, che questo passato è decisivo non tanto *in sé* ma perché la sua ricostruzione serve a fondare l'impossibilità di accedere *in futuro* all'universale: "...noi non avremo una vita universale...".

Abolizione delle possibilità nel passato e nel futuro si rincorrono e fondano nella scrittura fatalista del presente.

Ma c'è di più perché una volta che ci si trovi comunque a scrivere e a ripensare la propria storia ci si potrebbe finalmente convincere che esista effettivamente la possibilità di creare un proprio modo di vedersi, mosso da una propria volontà. Ecco allora che per sottrarre definitivamente terreno alla possibilità della propria auto-costituzione, subito dopo aver negato la possibilità propria di accedere all'universale e alla nazione, si mettono in relazione e si saldano due tratti decisivi:

L'isolamento ci inselvaticò, *ci lasciò sardi senza saperlo*, nel periodo delle civiltà comunali e marinare fummo spagnoli *tout court* dal '400 al '700; ed adoperammo la lingua dei dominatori come mezzo di espressione in secoli ed oltre. Ci ribellammo ai Piemontesi e *fummo sconfitti dalla mancanza di unità morale*. Siamo adesso italiani, e sentiamo ed operiamo da italiani.

Solo che la luce di questa cultura italiana, luce morale, ci ha fatto conoscere noi stessi come sardi (288-189).

A questo punto il proprio fallimento è completo. La propria esistenza indipendente (caratterizzata ancora una volta come "isolamento") non può essere altro che produttrice di "selvaticità", una qualità che diviene quasi-animalità nel momento in cui si caratterizza come esistenza *irriflessa*, incapace di conoscere e pensare se stessa, incapace – secondo Bellieni – di autodefinirsi e autodeterminarsi ("...ci lasciò sardi senza saperlo..."): dove tutto ciò presuppone che i sardi vivessero in una sorta di ignoranza di sé e del mondo. La propria capacità di *ribellarsi*, preceduta dall'utilizzo della lingua dei dominatori, invece di diventare esempio del *possibile* diviene invece la prova della propria "mancanza di unità morale", il che come si vedrà appresso, sembra essere ancora una volta una mancanza di moralità-cultura *tout court* (si ricordi del resto che il sentimento artistico dei sardi era stato incapace di produrre "opere definitive" proprio a causa della mancanza di "valori morali").

Infine, e più importante, perché segna il punto di partenza dell'unico modo di esistenza a questo punto possibile, vi è il fatto che è solo grazie alla "cultura italiana", a questa "luce morale", che i sardi sono riusciti a riconoscere se stessi come sardi. Il che equivale a dire che essi esistono solo *grazie* ad essa.

Anche lasciando da parte a questo punto quale contenuto questa esistenza "sarda" etero-prodotta possa darsi, dato che, come abbiamo visto e si intuisce, esso non può che essere un "contenuto ideale" totalmente dedicato a difendere e rafforzare l'esistenza della "vita italiana", rimane invece quella sottile ma decisiva sfumatura passionale che "patemizza" la forma del rapporto di "etero-dipendenza" che qui viene a fondarsi.

Si rilegga il passo precedente. I sardi *adesso* (in quell'"ora" che si distende dalla fallita ribellione al presente espanso della guerra) "sono, sentono e operano" da italiani, sono cioè *certamente* italiani, "*Solo che...*" ad

un certo punto questa "cultura italiana" di cui ormai fanno parte tranquillamente, quasi a loro dispetto, senza che essi lo volessero, gli dà la possibilità di riconoscere se stessi come sardi. Il buio del loro passato viene squarciato dalla luce (morale) che qualcun altro produce, una luce che quasi *costringe* a guardarsi diversamente. Ma ora questa *propria* possibilità di riconoscere l'unità del proprio "destino", fondandosi – come verrà detto da Bellieni subito dopo – nell'esperienza della guerra comandata dall'Italia e contemporaneamente nel dono della cultura italiana – in quanto unica cultura che esiste e può far esistere i sardi – non può far altro che rimanere per sempre *in debito* con chi la ha (apparentemente) generata.

Come risolvere a questo punto la tensione fra questa esistenza affettivamente e globalmente positiva *nella* cultura ("universale") italiana e la scoperta, quasi "fastidiosa" – vista la sua capacità di generare incertezza, "crisi", riapertura delle possibilità e dunque necessità di presa in carico della responsabilità della propria esistenza, emersione obbligata di una propria volontà –, del proprio "essere sardi" che la stessa cultura italiana offre?

La risposta formale e sostanziale, affettiva e istituzionale, sta nel passo (con-)seguinte:

[...] ripensiamo la nostra vita passata spagnola; quella misteriosa dei nostri aborigeni. Con mente, con cuore, italiano noi stiamo creando la nostra vita sarda, la nostra *autonomia* la nostra volontà nella volontà italiana (289, cor. di Bellieni).

È evidente a questo punto che l'*autonomia* è un prodotto, assunto dai sardi come unica loro possibilità di esistenza, dell'Italia e per l'Italia²¹.

La propria mancanza di valore in quanto "sardi", mancanza di valore che è assenza di cultura e che fonda il proprio fallimento come nazione, ritorna a questo punto nei passi finali:

Noi sardi abbiamo bisogno di luce, e la luce non potrà venirci dalla *prigione* di un gretto *separatismo*, ma dalla ricerca della originalità del nostro spirito, che deve sentire *gioioso strumento* dello spirito universale (289, cor. nos.).

Lo si ricorderà, la "luce" che qui si invoca è la "luce morale" incarnata dalla "cultura italiana", è *bisogno* di "uscita" e "fuga" dalla "prigione" della propria incultura, della propria "grettezza" che il separatismo realizza al suo massimo.

"*Noi sardi abbiamo bisogno di luce*": a questo punto il discorso di Bellieni, forse inconsapevolmente, riecheggia tristemente i termini del discorso di De Maistre (cfr. *Studio n.2*) con la differenza che i sardi, ora, sembrano aver assunto questa necessità di luce, sembrano aver accettato l'idea di una loro "perfettibilità", una perfettibilità che si dà al prezzo del

riconoscimento che questa luce non può essere prodotta da loro, non può essere un loro modo di pro-dursi.

La cultura è dunque *fuori* della Sardegna, non è consustanzialmente della Sardegna. A questo punto anche l'originalità del proprio spirito diviene solo una formula illusoria e di facciata: il "proprio" spirito non può essere altro che "gioioso strumento" (formula che sottende un asservimento volontario e euforico, che come Bellieni invoca deve radicarsi nel "sentire") di un altro spirito, lo "spirito universale". Ma lo si è visto prima: all'interno di questo discorso l'*universale* non è (e non potrebbe essere) un astratto luogo della "Cultura", luogo di una umanità pacificata e sottratta ai rapporti di forza e di dominio fra culture. Lo spirito universale non è altro che la cultura (e la vita) italiana riconosciuta come luogo superiore, luogo del valore, della luce, luogo della cultura in se stessa.

Non a caso, in uno scritto successivo, questa "propria originalità" assumerà contorni chiari:

La Sardegna pone dunque la conquista della nuova libertà italiana come sua volontà di potenza (349, cor. di Bellieni).

La direzione del proprio desiderio, della propria volontà; il proprio ruolo di "gioioso strumento"; il proprio riconoscimento della "libertà" per cui morire: tutto qui è abbastanza chiaro anche se rimarrebbe da capire il significato di questa retorica della "volontà di potenza" che, a questo livello, sembra ironicamente configurare la fuga dal "gretto separatismo" come una ricaduta in un "universalità" italiana tutt'altro che allettante.

In questo percorso diviene allora massimo il distacco da quel "morire per la Sardegna" che il primo scritto ormai lontano poneva come suo termine. Ora esso si trasfigura: morire per la Sardegna può solo e comunque voler dire morire per l'Italia.

Del resto il "separatismo" diffuso fra i sardi non può che fondare, dal punto di vista di chi non si sentiva fino in fondo culturalmente sardo, l'esigenza di dare ulteriori e definitive prove di integrazione.

9.

9.1. "Cultura e crisi spirituale Sarda", 25 Novembre 1922. (Interpretato in correlazione con "Autonomismo Autorità Libertà", 31 marzo 1924, "L'associazione dei combattenti. Appunti per una storia politica dell'ultimo quinquennio", 25 luglio 1924 e "La nostra battaglia", 27-28 gennaio 1925).

Col tempo le idee si raffinano, quelle che inizialmente sono metafore chiaroscurate, scintillanti e nebbiose al contempo, sature di potenzialità differenti, si modellano e stabilizzano: le metafore scompaiono, o rimangono

sotto traccia (per riapparire dispettosamente in momenti inaspettati), e con esse molti dei percorsi virtuali che esse portavano con sé e che avevano inizialmente ispirato alcune traiettorie di senso; il pensiero sceglie o segue un solco e vi costruisce sopra modelli e teorie. Questa costruzione nel nostro caso la vediamo avvenire "in atto" e il passaggio da un testo all'altro ce lo dimostra. L'elaborazione successiva ritorna su quella precedente, cioè su se stessa: in parte infatti essa si riprende pari pari, come quando Bellieni riutilizza e cita parti del suo pensiero. Per altro verso però essa crea del "nuovo" proprio come ripresa ed elaborazione, chiarificazione e risposta, a quei quesiti che essa stessa aveva posto e che aveva lasciato aperti, a quelle tensioni che essa stessa, più o meno volutamente, aveva posto e rilanciato. Certo è che una volta tracciato l'indirizzo del senso, la forma embrionale da dare alle contraddizioni che dal reale spingono per una loro articolazione testuale, diventa difficile non "assecondare" l'apparire di "spiegazioni" che più che essere degli approfondimenti della "comprensione" che si cerca sono dei raffinamenti "intellettuali" di comprensioni ormai avvenute, di sentimenti di sé e del proprio mondo ormai accettati.

Ma attenzione: ciò non significa che questi testi siano meri orpelli o decorazioni, anzi. Ciò può valere al più ex-post e facendo finta di non cogliere le differenze e i surplus che i nuovi testi inseriscono nel sistema della cultura.

In realtà la produzione di spiegazioni e concettualizzazioni che, come nel nostro caso, mirano a dare senso alla storia e alla cultura, sono da considerarsi, quantomeno, come delle potenti forme di azione culturale volte a stabilizzare le scelte compiute e a chiudere il sistema creato facendolo tornare, una volta complessificato e reso maggiormente coerente, su se stesso, garantendogli così basi "sicure" – per quanto, a volte, assolutamente fittizie – su cui fondare credenze e fiducie collettive.

Se vogliamo allora rendere conto di ciò a cui questa riflessione di Bellieni porta, dobbiamo ritornare su molte cose già dette, a costo in parte di ripeterci, cercando però di vedere quella differenza, quel surplus significativo, che tale discorso introduce nel suo sistema di senso.

Ripartiamo allora da una citazione già fatta che si trova all'inizio del saggio:

Studiosi non sardi attendono alla preparazione di un'opera monumentale che raccolga le svariate forme d'arte popolare, dalle quali appare vivissimo il sentimento artistico della razza, non mai espresso in opere definitive per mancanza di valori morali (308).

Cosa sono dunque questi "valori morali" mancanti? Si noti che stando alla frase i sardi hanno il "sentimento artistico" ma non hanno comunque

potuto creare “opere definitive” a causa di tale mancanza. Se l’idea di “opera definitiva” sembra ricondurre al tema del “valore”, della capacità di produrre qualcosa capace di essere riconosciuto come “notevole” e così fissarsi storicamente, l’idea che la causa di questo fallimento stia in una “mancanza” di valori morali sembra radicare questa lacuna all’interno dei sardi stessi, o almeno pare tenderla verso una dimensione astorica e “naturalizzata”, laddove si danno ferite oscure e insanabili.

Questa possibile interpretazione è del resto suffragata dalla suddivisione interna al discorso fra la “razza” e il “sentimento” artistico da un lato e il “valore morale” mancante dall’altro: come se quest’ultimo fosse ciò che impedisce all’arte “popolare” di fissarsi e trasmutarsi in “forme” riconoscibili come “opere definitive”.

Ma potrebbe anche darsi che non sia esattamente così e che la “crisi di un popolo” come quello sardo stia nel suo essere “irrigidito da secoli di vita omerica, ed ora messo a contatto con la civiltà europea” (309). Certo anche qui la propria condizione prende un tratto quasi astorico di “arretratezza” che diviene il segno della propria mancanza di “civiltà”, di cui la produzione artistica pare essere suprema rappresentante:

Non vi è musica sarda d’arte. Vi sono solo la melopea popolare tramandata da secoli, di origini desertiche africane, ed il coro medioevale, canto barbarico... (309).

La dimensione valoriale è ancora una volta chiara (oltre all’appellativo “barbarico”, si noti il nesso costruito fra i canti della Sardegna e le origini “desertiche” africane²²) e ciò che questo passo rafforza è principalmente il distacco dalla dimensione della cultura antropologica del popolo sardo.

Non diversamente le cose vanno con la pittura, a cui Bellieni dedica tuttavia molto più spazio. Lo studio della produzione pittorica in Sardegna diventa in effetti lo spunto per una più ampia riflessione sui rapporti e le influenze culturali che hanno coinvolto la Sardegna.

Non possiamo ricostruirne qui tutta la struttura ma è abbastanza evidente che è solo sotto l’influsso “straniero”, così lo definisce Bellieni, che si dà o meno pittura in Sardegna: ad esempio, il fatto che i pisani in epoca medievale non avessero una loro scuola pittorica spiega il perché non si diano opere pittoriche notevoli in Sardegna in quel periodo. Del resto la cosa sembra avere una spiegazione più profonda per quanto momentaneamente criptica: “Vi era fra pisani e sardi, che pur vivevano a fianco a fianco, un abisso invalicabile” (310). Di quale tipo di abisso si tratti lo vedremo in seguito. Ciò che ora va notato è che invece questo abisso non vi è con i catalani che riescono così, attraverso la loro dominazione, a far nascere e vivere “più o meno stentatamente una scuola sarda” (310).

A questo punto questo processo di influenza culturale pare aprirsi su di un risvolto elaborativo interessante:

A questo punto [nel ‘500, dopo una prima produzione esclusivamente di artisti catalani] cessa la preponderanza diretta degli artisti catalani, e i quadri delle chiese sarde mostrano un’impronta propria locale che rielabora in maniera originale gli elementi catalani (310).

Sembrerebbe di scorgere qui l’affermazione di una propria capacità creativa positiva. Tuttavia si legge subito appresso:

Pittura essenzialmente decorativa, con esecuzione rozza, trascurata e dura, che perde il carattere realistico delle opere dei maestri d’oltre mare (310).

Ora quello che qui va notato non è tanto l’ennesimo giudizio di valore negativo sulla cultura sarda: del resto, e va detto chiaramente, non si tratta qui di una questione di merito e nemmeno di affermare una generale bontà o rivalutazione di tutto ciò che si è prodotto in Sardegna, dato che in Sardegna come altrove si sono prodotte molte pessime cose. Del resto lo stesso Bellieni concede a questa pittura sarda il fatto che in essa “si accentua in compenso la vivezza del colore, la profusione degli ori nei cieli e nei nimbi”. Evidentemente non è per noi una questione prettamente pittorica.

Il problema è invece rilevare l’effettiva portata di questo meccanismo concettuale, di tale passaggio perentorio che porta in un solo colpo – e in tal modo crea un’associazione – dall’originalità, prodotta una volta sottrattisi alla guida esterna, all’emergere di una “perdita” di qualità che fa scivolare verso la propria “rozzezza”. Ritroviamo nel piccolo un meccanismo di costruzione della propria identità che abbiamo visto agire a livello più generale, un meccanismo la cui presenza rafforza l’idea di una *coerenza discorsiva* a livello di determinazione del senso dell’esistenza della Sardegna: ovvero, ancora una volta, all’emergere di fenomeni “propri” si accompagna l’afferinarsi del disvalore.

Ancor più decisivo è il fatto che con questo passo si cerchi di avvalorare l’idea di una incapacità di traduzione e sintesi degli apporti esterni da parte dei sardi: è qui, nella negazione della capacità di arricchirsi a modo proprio dall’incontro con l’altro, quantomeno di arricchirsene positivamente, ovvero affermando la presenza di una propria “lingua”, vale a dire, in senso semiotico, di un proprio sistema di senso capace di filtrare il mondo e riorganizzarlo creativamente, che si afferma in definitiva o la mancata culturalità di ciò che non è appellabile altrimenti che come “sardo” o la sua inversione rispetto ai valori positivi delle culture esterne (ovvero della Sardegna come “spazio” in cui anche la cultura migliore si perverte).

A questo punto Bellieni descrive i passaggi che portano all’incontro con la pittura italiana. Eccone le conseguenze:

E la scuola pittorica sarda si spegne. Sembra quasi che ogni contatto con la tradizione italiana debba soffocare la tenue fiammella di linea di colore accesa nell'isola sperduta fra i mari (310).

In apparenza sembra esservi qui una rivendicazione di incompatibilità, di diversità; in realtà, come dimostra il passo seguente, questa differenza sembra essere più che altro il segno di un dislivello "intrinseco" fra le due culture.

Dopo aver detto che

[...] l'Italia realizzò forme definitive dell'ideale fantastico, mentre le altre pitture degli altri paesi si limitavano ad oneste ricerche realistiche-storico-psicologiche [...]

segue:

Questa felicità creativa non poteva comprendere la Sardegna, che era fuori della vita spirituale italiana. Essa poteva più facilmente allacciarsi alla Catalogna, che si proponeva un più modesto compito, e si compiaceva di più modeste realizzazioni (311).

Se dunque una incompatibilità si dà essa sembra essere a causa di una sorta di "manifesta inferiorità", di una distanza dalla vita spirituale italiana che caratterizza ancora una volta la condizione della Sardegna come un essere "fuori": condizione che presuppone che l'ingresso si dia come atto volontario di integrazione, come "conquista volontaria" (quello che poi apparirà nei termini di un vero e proprio "imperativo di conquista", 353) che presuppone la negazione e l'abbandono del "proprio" dato che ogni volta che questo "proprio" emerge assume caratteristiche chiare:

Il silenzio è durato fino ai primi del ventesimo secolo, quando una nuova scuola sarda è ricomparsa timidamente, *ma con tutti i caratteri non italiani* della vecchia tradizione. Biasi e Figari, se per qualche ragione meritano di essere ricordati, è appunto per il carattere decorativo, *esterno* [cor. di Bellieni], *pratico* della loro arte [...]. Gli elementi ornamentali costituiscono il principale interesse dei loro lavori, ricchi di colore, *faticosamente composti, duri di disegno*. Caratteri che strano e distaccano questa giovane scuola sarda dalla odierna pittura italiana, che per una *fatale tragedia* è ancora *costretta a ripetere* quello che fu forse detto in forma definitiva (311, dove non specificato i corsivi sono nostri).

A questo punto bisogna notare due cose, in parte connesse. La prima è che la pittura italiana si distacca, nell'idea di Bellieni, non solo da quella sarda ma da tutte le altre. Essa diviene modello superiore, incarnazione stessa del modello, imitata e diffusa dovunque. Bellieni si lascia qui andare ad una ricostruzione discretamente "nazionalista" della pittura: secondo lui infatti solo in Italia "la pittura poté essere *pittura pura*, lirica" (310). A questo punto, e in secondo luogo, risalta ancor più nettamente (a parte la forte identificazione culturale con il valore che la "propria cultura" italiana incarna) una differenza importante che attraversa il testo e che, come vedremo, astrae dalla semplice dimensione pittorica. Si tratta, ancora una volta, dell'opposizione fra "idealità" e "praticità", in qualche modo fra "spirituale" e "materiale". La stessa qualità "plastica" della pittura sarda, con il suo disegno "duro" e la sua composizione "faticosa" rispecchia il suo intrinseco significato culturale il cui "carattere decorativo" – inteso come "strumentale", "ornamentale" e dunque *non-essenziale* – e la sua finalità "pratica" sostanziano il carattere *esterno* della pittura sarda come una privazione di interiorità – "spiritualità" – da parte dei suoi artisti. Il loro "ripetere" il già dato diviene in tal senso la dimostrazione di una incapacità ad elevarsi sopra il "materiale" – la "natura" intesa come "pensiero già realizzato", "extra-volontario" (313) – e dunque dimostrazione di quella mancanza di creatività volontaria che definisce la "moralità" – o quantomeno la presenza di "valori morali" – in quegli altri che sono gli italiani. Ecco dunque questa "fatale tragedia" della diversità, fatale perché come si scorge da questi passi essa sembra ancora una volta *connaturata* ai sardi nel loro esistere in quanto tali, vero e proprio dato "essenzialistico".

Ed in effetti la conclusione è che vi è una sorta di "legame spirituale" che fa dei sardi un "unicum" e li differenzia "dagli abitanti del continente italiano, [e] dagli stessi siciliani" (312): una comunanza che si scorge in quel comune "stato d'animo" che Bellieni definisce una "inquietudine non ariana" e che li renderebbe simili al "popolo ebraico".

A questo punto Bellieni è costretto dalla sua creazione di una collettività talmente "separata" e "condizionata" dalla sua particolarità a reintegrare una qualche dimensione spirituale nei sardi fino ad ammettere che in essi vi è addirittura "una sproporzione fra l'attività fantastica e la possibilità d'azione" (312). Solo che questa sproporzione diviene la causa di una "eccellenza" perversa, di una azione sommaramente immorale: "[Quello sardo] È il popolo che ha raggiunto soltanto il capolavoro nella più grande truffa storica che la memoria registri: quella delle pergamene d'Arborea" (312).

Un popolo dunque che dimostra il suo disvalore e avvalora la legittimità del proprio *complesso di inferiorità* nel momento in cui crea una "storia meravigliosa alla *terra desolata senza vita*" (312, cor. nos.) che sarebbe stata la Sardegna governata dalla "rozza casa rustica di Eleonora d'Arborea" (312).

Non stupisce allora, davanti a questo rincorrersi del disvalore, il comportamento dei sardi, se non fosse per il fatto che esso ricade immediatamente e radicalmente nel naturale:

Popolo che per nascondere la propria razza, che gli ha modellato il cranio ed il volto in eterno, tenta di falsificare la pronunzia e di adattarla a quella del paese forestiero in cui vive, e non s'accorge che bastano alcuni passaggi di tono per rendere imbarazzato e sorpreso chi ascolta, sulla sua oscura origine (312).

A questo punto entra in scena la lingua. Cosa non casuale dato che come si è già visto e come Bellieni confermerà intitolando uno dei paragrafi "Lingua e stirpe", la lingua sarda sta più dal lato del dato tendenzialmente astorico che non della creazione culturale. Solo che prima di arrivare a questo paragrafo i passaggi si fanno contraddittori: si dice infatti che i sardi avrebbero mantenuto la "sintassi" – cioè "il modo di ordinare il pensiero" – del sardo anche parlando altre lingue dopo che si è detto che "per una caratteristica virtù di rassegnazione [hanno] ucciso l'antica favella" – cosa che sarebbe di per sé già in contraddizione con l'uso e la rinascita del sardo nella guerra di cui Bellieni è stato testimone – e lo avrebbero fatto nel momento in cui "hanno accettato il latino rustico sino a restarne il più tenace custode" (312). A questo punto diviene davvero difficile capire a cosa Bellieni si riferisca – il sardo volgare che si forma in epoca giudiciale? il "nuragico"? –: rimane l'effeto di senso di una commistione fra la persistenza di qualcosa di arcaico, intrinseco fin quasi all'originarietà, e il suo esser morto – o essersi quantomeno fatto "residuo" – per mano dei suoi stessi possessori.

La risposta alla domanda che fa da titolo a questo paragrafo, domanda decisiva, fondamentale, domanda che vale una esistenza – "Popolo sardo?" – trova ora una sua implicita risposta e un necessario, e parzialmente rivelatore rilancio. Ecco la risposta:

[La Sar] Diviene consapevole della sua unità, che è prodotto fatale dell'isolamento, e a questa unità che è natura, cioè pensiero già realizzato, aggregato extra-volontario di attività diverse già esaurite, vuole dare vita e sviluppo (313).

Posta così la risposta al quesito "Popolo sardo?" – e alla possibilità di una *vita sarda* (ma come vedremo non è ad essa che Bellieni aspira) – non può che essere negativa, quantomeno nella sua efficacia, nella sua capacità di suscitare una considerazione di sé minimamente positiva. L'unità è un "prodotto fatale", un prodotto dell'isolamento – il "destino insulare" di cui Bellieni ha parlato altrove –, è natura, è qualcosa fatto di "attività... già esaurite", di cose morte: chi potrà a questo punto – poste, pensate, co-

struite, vissute le cose in questi termini – considerare questa unità qualcosa di accettabile, per non dire seducente e appetibile? Certo, sembrerebbe che a questa unità si possa dare "vita" e "sviluppo", che la si possa elaborare e migliorare: ma fino a che punto è vero visto che nel discorso di Bellieni unità, isolamento, "naturalità" *sorgono sempre insieme* e sembrano "irrimediabilmente" caratterizzare la Sardegna come antitesi della cultura? È inutile saltare alle conclusioni che in parte il testo già implica. Ora ci serve – ci serve per cogliere la complessità del passato ma anche per vivere il nostro presente – saper vedere le possibilità che il testo inevitabilmente porta con sé, quelle aperture che contemporaneamente lasciano trasparire il farsi delle cose – l'apertura *in quel* presente e *di quel* presente – mentre ci si espone il farsi del senso: ovvero attraverso l'esposizione del meccanismo interno del testo stesso, il suo produrre il proprio passato e così modellare il presente in vista di un futuro (piuttosto che un altro).

Lo stesso Bellieni lo dice chiaramente:

La Sardegna vuole entrare nella storia. Questo significato ha il suo ripiegamento sul passato e la ricerca affannosa di ogni elemento che possa valere ad arricchire la diversità unificata, la forma che è atto.

Nel ripensamento presente vive tutta la storia di Sardegna, anche quella che non fu mai volontà, [...] storia che diviene realtà solo attraverso la ricerca dello studioso (313).

Siamo punto e a capo. È nel presente, nella capacità/volontà di vedere e pensare diversamente se stessi che si dà la possibilità di una propria esistenza, di darsi una forma che viva della propria "diversità unificata". Non si tratta di statuire qui se basti questo, se basti l'elaborazione intellettuale, per fare una nazione: certamente no – neanche quando questa elaborazione intellettuale sia già atto politico – se si pensa alla concreta realizzazione delle indipendenze nazionali.

Ma se prendiamo per buono che la propria appartenenza collettiva nasce raccontandosi e condividendo storie che diventano poi la propria storia *effettiva*, la storia del proprio popolo, la sua possibilità di avviarsi sulla strada della sua indipendenza, del suo divenire nazione non può che iniziare raccontandosi la storia del proprio essere (che poi è in realtà un implicito "voler essere") nazione.

Ora è proprio questo che Bellieni può fare. Certo ogni tempo ha le sue costrizioni: ma siamo assolutamente sicuri che il tempo di Bellieni sia portatore di costrizioni anti-independentiste piuttosto che indipendentiste? O è forse lui stesso a non sentire, a non voler sentire, la costrizione dell'indipendentismo delle masse sarde, del popolo sardo, di cui altrove ci ha parlato? Non è lui stesso a liberarsi di questa costrizione, ad esempio dal punto di vista di Farris, ma anche dal suo stesso punto di vista, nel

momento in cui rinuncia al *consenso* pur di difendere il suo autonomismo davanti e in mezzo alla "facilità" di presa del verbo indipendentista da un lato e all'azione, implicitamente indipendentista, dello Stato con il suo esercizio del dominio sulla Sardegna e con la sua azione repressiva dell'autonomismo stesso? Certo, sappiamo bene che per quanto Bellieni giochi retoricamente la verità è che lo Stato sta dalla parte dell'autonomismo e non certo dell'indipendentismo e sappiamo anche molto bene che le costrizioni che il "potere" esistente esercita sono probabilmente – per il politico interno al sistema – maggiori, nell'immediato, della spinta indipendentista che arriva dalle vite disperse di tanti uomini e donne sarde; e certo sappiamo anche a quali limiti si trovi davanti la possibilità di ricostruire il sapere su di sé – quel sapere che dovrebbe reggere la propria volontà indipendentista e la possibilità di una piena adesione a questa idea-passione – una volta che questo sia cresciuto con buchi e stereotipie falsanti sul proprio passato, si sia formato alla scuola italiana e sia maturato definitivamente nell'esperienza della guerra per l'Italia. Eppure, nonostante ciò, qualunque punto di vista si assuma, resta qui la chiara percezione che i giochi non sono chiusi, o perlomeno non lo sono stati nel corso di questa storia che siamo venuti seguendo e tracciando: la possibilità di raccontare e raccontarsi un'altra storia, di dare una diversa direzione alle proprie azioni attraverso un diverso tendere del proprio pensiero corre affianco a tutto il discorso di Bellieni, alle sue parole-azioni, ne è il sostrato onnipresente che lo motiva, quasi che questo discorso sia, in quanto parola creatrice del pensiero "autonomista" moderno, dimostrazione della possibilità di una *qualche* parola "nuova". A questo punto dunque il problema si sposta sulla scelta di questa parola (che risulterà in definitiva solo relativamente "nuova") e sulla contemporaneamente negazione di un discorso "diverso", enunciazione di un'altra parola.

Ecco allora che lo studioso inizia questo cammino alla ricerca di quella "realtà" che lui stesso si è assunto il compito e la responsabilità di ri-creare attraverso il confronto con il passato.

L'inizio lo conosciamo (cfr. 7.1): è quello che sancisce la diversità etnica e linguistica della Sardegna e passando attraverso l'esposizione del nesso fra medioevo giudicale e lingua sarda come lingua della nazione arriva fino alla considerazione che fino al 1848 "non la razza, non la lingua, non gli istituti giuridici, neppure la storia...neppure gli interessi economici..." la Sardegna ha in comune con l'Italia.

A questo punto però il vecchio ragionamento e la sua ripresa non basta più. Abbiamo già visto altrove (cfr. 8.1) Bellieni cambiare prospettiva sulla storia della Sardegna dopo aver elaborato l'idea della "nazione abortiva" in seguito all'*irrimediabilità* dell'essere sardi. Qui tuttavia il discorso si è parzialmente riaperto; lo studioso può andare alla ricerca di elementi che compongano e arricchiscano l'immagine della Sardegna, che *definiscano* la sua esistenza *nella storia e nel presente*. Si tratta di addentrarsi nella qua-

lità, nel valore, dell'*esperienza storica* dei sardi confrontati con quegli altri rispetto a cui, ha detto Bellieni, i sardi sono sempre stati diversi e con cui tuttavia si trovano a venir assimilati nel presente. Il passo è lungo ma vale la pena di essere seguito con attenzione:

Fra continentali e isolani vi erano cinque secoli di storia, che mentre rappresentavano per i primi un patrimonio ideale germinante preziosi frutti, per i secondi si annullavano nel tempo e nello spazio. Ostrogoti, Longobardi, Franchi, il feudalesimo militare ed ecclesiastico, i comuni, le corporazioni, le crociate, il mare d'oriente e d'occidente, i fondacci riboccanti di merci preziose nei cento porti del mediterraneo, per gli italiani; la lenta dissoluzione degli istituti giuridici romani nel passato isolamento dell'isola senza voce, l'animo teso nella lotta incessante contro la pirateria saracena, *l'annientamento di ogni cultura e d'ogni arte*, lo squallore delle città rivierasche in rovina, lo stesso immutabile volto nei secoli, *la clausura dello spirito*, per i Sardi. La Sardegna, dopo cinque secoli dalla rovina dell'impero romano era rimasta provincia romana. *Era indipendente, e non conosceva la sua indipendenza*. Dagli antichi istituti erano germinati i nuovi, non per un incontro, per una fusione di diverse forme di diritto, ma per un *processo di imbarbarimento* che aveva conservato, trasformato, adattato i vecchi ordinamenti alla *vita sempre più semplice* (313, cor. nos.).

Il quadro è già di per sé abbastanza chiaro: del resto la facilità con cui si scagliano pesantissimi giudizi di valore sul popolo che si dice di voler rappresentare laddove questo si è trovato storicamente a *rappresentarsi* da sé può difficilmente passare inosservata.

Ci sono tuttavia altre cose che vanno notate e che rendono questa apparenza superficiale ricca di significati e valenze profonde.

La prima è il punto di partenza, vale a dire la differenza comunque rilevata fra sardi e italiani. Una differenza costruita in modo talmente profondo che il suo "superamento", come vedremo, sembrerà quasi necessariamente richiedere l'annullamento di una delle due parti in gioco.

Il testo costruisce l'immagine di una collettività, i sardi, al limite dell'esistenza umana e semiotica (se qui con ciò intendiamo la capacità di costruire un proprio "linguaggio" e capaci di entrare in comunicazione con il mondo): l'esistenza dei sardi "lasciati a se stessi", di una *storicità* in quanto dimensione della loro possibile *presenza*, si *annulla* nello spazio e nel tempo. Questa dissoluzione della presenza (inglobante) "altra" in Sardegna – in questo caso l'Impero romano –, si configura allora come involuzione; quasi che il mancato controllo-dominio degli altri sui sardi non possa che lasciare come alternativa un *naturale* "isolamento", una scontata

assenza di "voce". È una costruzione perversa perché lascia ai sardi una sorta di innata tensione alla "purezza", una generale incapacità (o un "ri-fuoto" come dirà Dessì, sebbene in modo leggermente differente) all'incontro con l'altro. Siamo all'archetipo dell'immagine, veicolata dal discorso del senso comune, dei sardi come popolo "chiuso", popolo votato alla "clausura dello spirito".

Del resto il discorso tende sempre a costruire la cultura sarda come un "oggetto", inteso sia come "oggettività" naturale, "data" e dunque non elaborata (non a caso questa sorge come semplificazione e adattamento ad esigenze quasi-fisiologiche²³), sia come "oggetto" puro che non tollera "addizioni", che non ha capacità dinamica di sintesi, di trasformazione nella continuità.

Se un dinamismo vi è questo è rivolto appunto verso il decadimento e il disvalore, la chiusura.

Ora ciò che sussume tali qualità dal punto di vista politico e istituzionale è appunto l'*indipendenza*. Va notato subito che questa indipendenza, nella narrazione di Bellieni, non si dà come conquista ma come necessario effetto di un'assenza di potere esterno. Inutile dire che l'indipendenza è produttrice e contemporaneamente prodotto di quel processo di imbarbarimento a cui si legano povertà e semplificazione della vita e che sembra avere alla sua base quella quasi-essenzialistica clausura della spirito dei sardi.

Ma i sardi, per come ce li rende il senso del testo, non sono solo chiusi, o quantomeno chiusi nella *loro* cultura: in quanto sardi, essi sono produttori (più o meno consapevoli) dell'*annientamento della cultura e dell'arte*, quasi che fosse una loro prerogativa quella di fuggire dalla cultura, o meglio, di essere incompatibili con essa. È in questo tipo di passaggi che si gioca la *costruzione di una essenzialità* attraverso il *fissarsi di una rappresentazione*.

Non a caso l'indipendenza *non sa* se stessa: non sa dirsi né pensarsi.

Giocando con le parole si potrebbe dire che l'indipendenza facendo coppia con la non-coscienza diviene *in-coscienza* ovvero tendenza all'insensato²⁴. In questa incapacità riflessiva si scorge il tratto selvaggio, o quantomeno irrazionale, di una idea indipendentista nell'ottica di questa ricostruzione della storia sarda.

Del resto il testo ci espone una coerenza profonda: vale a dire quella che si costruisce nel rapporto fra una indipendenza incapace di pensare e affermare se stessa in quanto indipendenza e il fatto, altrove abbondantemente esposto, che i sardi sono arrivati a conoscere se stessi, a riconoscersi in quanto sardi, solo grazie alla "luce morale" della cultura italiana. È evidente qui il tratto di fondo, vale a dire l'ennesima costruzione della Sardegna e dei sardi come luogo e collettività alienati dalla cultura, o nei termini e con le categorie della semiotica della cultura, spazio dell'alterità caotica, spazio "esterno" al soggetto enunciante, spazio definito dal tratto della "barbaricità".

Ecco allora quali sono le qualità che oppongono l'indipendenza della Sardegna rispetto alle sue "appartenenze" precedenti (l'Impero Romano) e quelle successive (i catalani, gli spagnoli e poi gli italiani), vale a dire il modo in cui si struttura la coppia *indipendenza/etero-dipendenza* (che in questo contesto, dal punto di vista della definizione dell'appartenenza culturale, riveste in termini maggiormente concreti la categoria generale *proprio/altrui*): semplice/complesso, povertà/ricchezza, rovina/splendore, pratico/ideale, materiale/spirituale, immorale/morale, impermeabilità/sintesi ("fusione"), immobilità/dinamicità, chiusura ("isolamento")/apertura, barbaricità (natura)/cultura.

A questa costruzione così netta di due poli dal valore opposto si accompagna conseguentemente una *scrittura della storia* che non può far altro che rilevare e porre *nessi* funzionali a questa valorizzazione: la storia narrata (o narrabile) è dunque contemporanea causa e effetto di questo impianto di valore che il testo costruisce.

Lo si vede nel modo più evidente possibile nei passi che seguono a questa affermazione, passi caratterizzati da due elementi principali e fondamentali.

Il primo è l'affermazione della mancata unità politico-morale dei sardi che si evidenzia nella suddivisione della Sardegna in quattro giudicati indipendenti che solo "qualche rarissima volta si [riunirono] in corona per trattare questioni di interesse per l'intera isola" (314). A questa frammentazione del potere – che è contemporaneo segno della mancanza di unità "morale" – da parte sarda fa invece seguito la dominazione catalana: "Furono i catalani che crearono l'unità giuridica e l'unità morale della Sardegna" (314).

Come si vede in questo passaggio Bellieni costruisce un nesso e una scansione del ritmo degli eventi in Sardegna che taglia fuori dalla sua ricostruzione l'emergere del Giudicato d'Arborea come potere unico dei sardi impegnato contro i catalani in una lunghissima lotta di liberazione.

E che si tratti di una dinamica di costruzione del senso e di implicita devalorizzazione di sé lo dimostra il fatto che una volta definita la ricostruzione storica delle vicende sarde e passati a parlare del "problema morale" (che come vedremo è il problema dell'adesione della classe intellettuale alle istanze a alla cultura della Sardegna) si dice in maniera tanto fugace quanto rivelatrice:

Abbiamo da ragazzi trepidato per la sorte di Milano assediata dal Barbarossa, ed ignoravamo le vicende non ingloriose delle guerre arborensi (315).

Frase che apre nuovi capitoli ma di cui ci limitiamo per ora a notare come ci mostri l'implicita valorizzazione *positiva* (sebbene tenuta a bada tramite la formula "non ingloriose", modo elegante per evitare di afferma-

re una qualche e seppur minima “gloria”) che quei fatti si portano appresso, valorizzazione che costringe ad *ignorarli*, nella loro portata reale e nelle loro più profonde potenzialità, ancora una volta: e infatti essi vengono citati fuori dalla ricostruzione storica che deve fondare il disvalore assoluto dei sardi e della loro cultura e possono invece ripresentarsi laddove l'economia del discorso e del senso lo consente. Ne ripareremo.

A questo punto la logica di devalorizzazione del “proprio”, di quello che potrebbe essere il proprio da assumere per produrre un diverso racconto e una diversa immagine di sé, si scopre ancor più chiaramente. Rileggiamo uno dei passi precedenti comprensivo del seguito:

Ma l'isola [la Sardegna del medioevo giudicale] non aveva unità morale e giuridica. [...] Furono i catalani che crearono l'unità giuridica e l'unità morale della Sardegna. Ne fecero un unico regno, estesero il codice del giudicato arborense a tutto lo Stato sardo [...] (314).

È evidente qui che la costruzione del senso della storia è guidata ampiamente dalle proprie adesioni nel presente, dalle proprie identificazioni, o dis-identificazione, culturali. La funzione dell'assenza delle lotte arborensi diviene così ancor più significativa in quanto ci consente di vedere dove il testo traccia il *limite* dell'identità che vuole nel presente e come questo influisca sulla conoscenza di sé: è abbastanza chiaro infatti che se a vincere la lotta fossero stati i sardi arborensi sarebbero stati loro ad estendere il codice a tutta la Sardegna come peraltro stavano già facendo. A questo punto è davvero difficile spiegare in modo “logico” perché ciò che è stato prodotto in quella Sardegna definita luogo di “annientamento d'ogni cultura e d'ogni arte” dalla casa d'Arborea considerata “rozza” e “rustica” divenga nelle mani dei catalani prodotto (e produzione) di moralità e unità. Sembra dunque che la colpa della qualità del simbolo dell'epoca giudicale, la *Carta de Logu* appunto, stia nel soggetto che con esso si trova congiunto e che se ne fa portatore. Il “non piacersi” dei sardi tocca qui un apice: gli oggetti cambiano di valore quando entrano o si staccano dalla loro appartenenza e dalla loro sfera di manipolazione.

Giocano qui sotto-testo, secondo noi, alcuni complessi profondi. Il primo è quello dei *perdenti*, complesso giustificativo e passatista. Vale a dire: non trovando nel passato delle vittorie certe e definitive, o detto altrimenti, non riuscendo a trovare lo Stato *definitivamente* costituito prima di loro – dunque venendo addossati dal passato della responsabilità di scegliere se proseguire quel possibile cammino interrotto oppure abbandonarlo definitivamente – gli studiosi afflitti dal complesso non riescono a far altro che piangere la perdita. Come se non bastasse la sconfitta di chi ci ha provato diviene il segno della sua inferiorità morale, quando non l'assenza totale di moralità, cioè fonda il suo disvalore: in realtà, alla fine,

il disvalore è fondamento e fondato, si è perso perché non si valeva nulla e siccome si è perso è dimostrato il proprio disvalore morale.

La colpa è del passato e chi abbandona oggi quelle potenzialità lo fa a causa del passato. È un circolo vizioso e paradossale: distruttivo e deresponsabilizzante. Un tendersi fra il “tradizionalismo”, ovvero l'ossequio alla tradizione che ci si è costruiti, e la subordinazione (che molte volte è una semplice volontà euforica di integrazione) allo status-quo.

Il discorso elaborato da Bellieni è dunque causa – almeno in quel presente che andava facendosi futuro – di ciò che egli addita come *effetto* del passato dei sardi sul presente e su di lui: la sua incapacità di pensare la Sardegna a partire *dalla* Sardegna e *per* la Sardegna diverrà il “passato” in cui la propria capacità di auto-costituirsi, di produrre pensiero “proprio” e “morale” a cui si accompagna l'unità politica e la realizzazione della Sardegna indipendente, *fallisce*. Egli, in definitiva, diventa la *prova* nel presente della sua stessa ricostruzione del passato e diventa *per noi*, ovvero per chi lo seguirà – per chi nel futuro vorrà riconoscersi in quel “noi abortivo” da lui proposto – la prova che nel passato le cose sono sempre andate così, che non c'è mai stato chi, potendo sfruttare un momento di apertura delle possibilità, ha prodotto e elaborato una forma della Sardegna che non fosse strumentale al suo “fallire”, al suo divenire parte di qualcos'altro. Si potrà sempre dire infatti: “Non c'è riuscito neanche Bellieni, non ci sono riusciti gli altri prima, come Bellieni stesso ha mostrato, non ci riusciremo neanche noi oggi e in futuro”.

Tutto ciò inoltre avvalorava l'idea che Bellieni sia, più di quanto non si voglia ammettere, anche “causa” di quella narrazione del passato che egli usa come legittimazione del suo discorso: cioè egli produce un passato che si dà come produttore di effetti fallimentari, che fonda la propria impossibilità ad esistere, laddove però tale passato è proprio un prodotto di Bellieni, della sua capacità o meno di ricostruirselo diversamente. È un meccanismo potente e se si accetta di entrare nel gioco che tale discorso costruisce, se si decide di agire e pensare a partire da esso, non se ne esce fuori.

Vi è del resto, forse, un complesso ancora più profondo, una sorta di *paura della diversità*, della *propria diversità*, che è contemporaneamente *paura della solitudine* e *mancata adesione alla propria cultura*, proprio in quanto il “proprio”, la propria metaforica “solitudine”/“unicità”, è stata vissuta ed elaborata come un'assenza di cultura, dunque come un disvalore radicale.

Tale dinamica profonda si intravede nell'“euforizzazione” che traspare nella frase seguente:

Mentre Sigismondo Arquer nella “Sardiniae brevis Historia et descriptio” pubblicata nella Cosmografia Munsteriana, nota-va che scarsissima era la cultura delle classi cittadine nella pri-

ma metà del cinquecento, cinquant'anni dopo il *visitador* del re di Spagna Carrillo, osservava invece che nelle città principali si parlava correttamente il catalano ed il castigliano ed il cetto colto aveva fogge di vestire e costumanze non diverse da quelle spagnole. Le due razze per una maggiore affinità di carattere avevano compiuto il *miracolo* [cor. nos.] di una perfetta fusione [...] (314).

E diviene evidente fin nel livello superficiale del testo in passaggi come questo che chiude lo scritto *La nostra battaglia* del 27-28 Gennaio 1925:

Dalle desolate lande della Basilicata madre di patrioti e pensatori [italiani], dalle balze montane della verde Irpinia, terra degli Imbriani e dei Poerio, contadini e pastori guardano alla vecchia bandiera dei quattro mori come a vessillo di redenzione.

I sardi non sono più soli. I tenaci sforzi di un popolo chiuso dal mare in una tormentata concentrazione di pensiero, creduta separatismo da mediocri e gabellata per tale da invidi [sic!], sono destinati a fruttificare.

Coraggio, compagni del Partito Sardo, Noi non siamo più soli(358).

Davanti a tale tipo di constatazioni, cariche di valenze passionali, divengono comprensibili, benché assolutamente non condivisibili, passi come il seguente, passi che ci riportano ad alcuni fra gli effetti più perversi del discorso autonomista:

Osserva il Croce che gli spagnoli durante il periodo del loro dominio in Italia non poterono imporre la loro cultura, la loro letteratura, perché troppo più alto era il livello spirituale degli italiani, e quelli che erano stati soggiogati con le armi sapevano conquistare gli spagnoli con il loro squisito umanesimo, con il fascino della loro arte. Questo non poteva avvenire per la Sardegna, che era una *disgraziata terra barbara*; quindi la sua *conquista* da parte degli iberi fu anche un *vero trionfo dell'intelligenza* (315, cor. nos.).

Torna qui, in forma raffinata e stabilizzata, quella *necessità del dominio* – quel bisogno di essere guidati – che avevamo visto sorgere all'interno dello scritto *I sardi di fronte all'Italia* (7.1): la *conquista* della Sardegna, il tramonto della sua indipendenza e della sua libertà, diviene qui però, ancor più chiaramente, una necessità "culturale". La negazione del sé è accettabile non solo perché è un "trionfo dell'intelligenza", ma perché, per

come viene costruita l'identità dei sardi, non c'è realmente un sé da negare, non c'è una "cultura" (nel senso positivo che diamo a questo termine) da contrapporre a quella che il dominatore di turno importa e impone.

Che in gioco sia la degradazione del "proprio" e l'adesione ad una identità culturale valorizzata positivamente ed in modo euforico (luogo di una proiezione identitaria positiva) è data dalla doppia tensione verso l'altro che si individua nella glorificazione dei dominatori passati e presenti. Essere "sudditi" diventa allora motivo d'orgoglio:

[...] Non vi fu mai irritazione contro gli spagnoli; anzi i sardi sentivano l'orgoglio di essere sudditi, a perfetta parità di condizioni con tutti gli altri, della grande monarchia dominatrice dei due mondi (315).

Sembra che il proprio complesso di inferiorità si appaghi di volta in volta, attraverso la propria sudditanza, nell'illusione di una reale partecipazione al potere, al dominio, alla cultura, all'universale che gli altri a cui ci si integra (sebbene non senza tensioni e contraddizioni) incarnano. Prima la Spagna "dominatrice dei due mondi", poi – come il testo precedente pre-figurava (si ricordi la superiorità "spirituale"), ben sapendo qual è la conclusione della storia, l'*appartenenza* a cui si deve arrivare – l'Italia. Conclusione a cui il passo seguente porta ulteriori elementi di sostegno:

Non completamente frutto di volontà di popolo, ma anche artificioso risultato di un intervento di armi straniere, d'abilissimi maneggi nel campo della politica estera da parte di Ministri scaltri, ed animati da un sincero amor di Patria, di generosi sacrifici individuali, fu questo sacro grandioso avvenimento [il Risorgimento] dal quale fu completamente sconvolta la storia nazionale e troncata la tradizione di un'Italia riluttante a sottoporsi ad un unico potere sovrano per non smarrire la *secolare missione universale* esercitata attraverso l'impero prima, attraverso il papato fino ai nostri giorni (337-338, dall'articolo "Autonomismo Autorità Libertà", 31 marzo 1924).

Come vedremo l'adesione alla dominazione presente si dà sempre come ingresso nell'universale, accesso al mondo, anche laddove questo significa semplicemente partecipare alla storia e alla forma di vita di quella specifica nazione-Stato.

Ora però torniamo sul nostro percorso riprendendo da quel piacere di essere sudditi di cui ci ha parlato Bellieni. La sua ricostruzione storica passa alla ribellione contro i Sabaudi e laddove (7.1) ci aveva detto che lì era stata la "razza iberica", entrata a far parte dei sardi, a ribellarsi ora attribuisce alla mancata unità morale dei sardi e al lascito spagnolo di un "senso

quasi religioso dell'autorità come potestà trascendente"²⁵ e intoccabile la causa della sconfitta della rivolta.

A questo punto la ricostruzione "storica" finisce e il testo di Bellieni diventa una sorta di auto-confessione:

Abbiamo da ragazzi trepidato per la sorte di Milano assediata dal Barbarossa, ed ignoravamo le vicende non ingloriose delle guerre arborensi. Ci rendeva orgogliosi la conoscenza del meraviglioso svolgimento della civiltà italiana nel rinascimento e non pensavamo che a tanta luce d'arte e di pensieri noi non avevamo in alcun modo partecipato. Nella stessa guisa i nostri fratelli corsi apprendono nelle scuole i nomi di Ronsard, di Corneille, di Racine, di Moliere, di Lafontaine, come glorie letterarie della loro nazione, essi, che nella battaglia di Ponte Nuovo innalzavano una bianca bandiera dinanzi ai francesi con la scritta "Guerra ai nemici"(315).

Ecco allora, attraverso questo parallelismo fra sardi e corsi e soprattutto attraverso la precedente ammissione della propria profonda identificazione culturale e passionale con la storia e la cultura d'Italia (a discapito di quella sarda), poste le basi della questione che seguirà. Questione *presente*, dato che coinvolge il sé di chi parla, la sua capacità di fare i conti con l'acculturazione subita e con il significato del recupero della propria memoria, e che tuttavia risponde ributtando le responsabilità verso il *passato*:

Questo paradosso, di *adesione ad una realtà non nostra*, di cui non furono consapevoli in settant'anni se non pochi intellettuali, ha prodotto i suoi frutti. [...] Ora siamo imbevuto [*sic!*] fino alle midolla di cultura italiana (316, cor. nos.).

Bellieni constata che c'è stata una *adesione* – un coinvolgimento profondo, legato alla costruzione del sentire – rispetto ad una realtà *non propria* e ci dà anche modo di vedere che il periodo temporale di maturazione di questo processo è assolutamente breve: tuttavia questo passato e la mancanza di una intellettualità consapevole sono già divenuti determinanti. Ma il problema sta proprio qui, e cioè che Bellieni ci espone una ripetizione della storia che si legittima affermando semplicemente "le cose oggi stanno così (perché ieri nessuno le ha fatte andare diversamente)".

Ragionando così Bellieni nega come *capace di creare conseguenze nel suo agire (e pensare) odierno* ciò che egli è comunque capace di *constatare*. La consapevolezza della rimozione della propria cultura, del mancato investimento affettivo (adesione) verso di essa, non diviene cioè il punto di partenza per una messa in discussione del presente, anzi: il presente viene vissuto come "dato di fatto" in modo da rendere la propria *decisione* un'azio-

ne obbligata. Il tutto avviene dunque senza voler considerare che la propria acculturazione odierna, nel momento della presa di coscienza della propria (possibile) alterità, non è la prova della fine del conflitto ("interiore" del soggetto e "politico" di quel popolo) ma la testimonianza della sua esistenza, il sintomo del suo possibile re-inizio.

Quale siano le strategie per rendere tale conflitto produttivo; come ci si possa appropriare di sé, come ci si possa aprire su di un proprio futuro, senza commettere l'errore di considerare i lasciti esterni e il confronto con gli altri come fattori distruttivi è un'altra questione. Ciò che qui resta è questo meccanismo di produzione di una *fatalità* generata da quello che gli altri hanno fatto nel passato e quello che noi non possiamo fare nel presente, dove entrambe le motivazioni sembrano essere funzionali ad una giustificazione dell'azione presente, di un rifiuto del conflitto, quel conflitto che – a livello profondo – è fondamentalmente un conflitto con una potenzialità inespressa di sé.

Del resto si pone ancora una volta il problema dei referenti di questo discorso, o meglio, il problema di stabilire coloro su cui questo discorso si poggia. Certo, ancora una volta ci si richiama a tutto il sangue sparso insieme da sardi e italiani, ma in definitiva il discorso torna sui suoi passi:

Ma soprattutto non si può dimenticare che *noi giovani di qualche coltura* parliamo e pensiamo in italiano. E non si può annientare quello che è patrimonio spirituale, valore etico della lingua (316).

È tuttavia significativo che a questo punto Bellieni espliciti ancor più chiaramente il valore etico-spirituale della lingua italiana perché, paragonato al progetto enunciato dopo il suo ritorno dalla guerra che legava la creazione della nuova lingua sarda alla volontà di "stimarsi" fra sardi, segna la totale cesura interna al "noi sardi" fra i "giovani colti" o "di qualche coltura" e tutti gli altri. Ma siccome qui la lingua è solo sinonimo di "cultura" ciò che è in gioco è il conflitto fra due identificazioni culturali differenti: il distacco fra coloro che hanno avuto accesso all'eticità della cultura italiana e coloro che non sono stati ancora illuminati dalla sua "luce morale" è radicale tale che le rispettive istanze sembrano tanto incompatibili quanto valorialmente incommensurabili sono i due universi culturali di cui i soggetti divengono portatori.

Della radicalità del passo dà testimonianza il seguito perché in esso assurge a forma definitiva il ripensamento della storia sarda, il tentativo di trovargli un significato: quel "fine" che Bellieni aveva già posto come suo compito in modo da sancire definitivamente quale potesse essere la definizione e il ruolo dei sardi nel consesso dei popoli.

È questa la forma in cui assurge a significato il ripensamento della nostra storia. In questo contrasto fra *ethnos* ed *ethos*, è la

nostra tragedia Abbiamo noi la forza morale di creare dal nostro intimo un nuovo organismo statale, di far balzare dalla oscura matrice della storia nazionale sarda, [una] concreta individualità che abbia un suo compito ed una sua funzione della [sic! "nella"?] vita europea? (316).

Se a questo punto si richiama alla mente la frase sull'*irrimediabilità dell'essere sardi* come ostacolo all'accesso a concezioni superiori di stato e civiltà (frase che il testo che stiamo analizzando riporta e ripete subito appresso) e si aggiunge la seguente si avrà il quadro quasi completo della trama profonda che sorregge il discorso autonomista:

L'essenza dello spirito italiano consiste nell'essere e sapersi unità ideale del mondo. La Sardegna è il riepilogo fisico di questo principio [...] ²⁶ (317-8).

Ecco allora la *tragedia*: il *conflitto esterno* fra due universi culturali diviene, nell'indiscutibilità e intoccabilità del presente, il *contrasto interno* fra due poli in tensione, laddove è solo nella loro possibile strutturazione/gerarchizzazione – il che può implicare il tentativo di far scomparire uno dei due – che si può trovare una composizione temporanea della crisi. Da un lato dunque – in questa costruzione del mondo e di sé da parte dei sardi, ripetiamolo – si addensa l'*etico*, lo spirito che rende la cultura italiana capace di "essere e sapersi unità ideale del mondo", sorta di "Valore" assoluto che ovviamente eleva colui che è in grado ed ha la volontà di entrare in suo possesso; dall'altro vi è lo sprofondare (anche quando appare "euforizzato", come nel caso del "riepilogo fisico" dell'ideale) della Sardegna e dei sardi verso il "naturale"; questo processo si caratterizza come una "chiusura" su di sé, come un ritorno al proprio lato *etnico* onnipresente – ma tenuto generalmente a bada dalla cultura imposta dall'esterno –; lato "oscuro" *irrimediabilmente* proprio e presente proprio perché non è legato solo ad una dimensione fisiologica ma è in realtà – nonostante sia pensato e vissuto come "naturale" – un paradossale dispositivo *culturale* produttore di "incultura" e "barbaricità", laddove il suo essere "culturale" – ci si segua in questo che è davvero l'ultimo giro – è dovuto al fatto che esso funziona e esiste finché ci si continua a rappresentare in quel modo, finché si continuano a produrre testi che legittimano l'idea di una propria irrimediabile naturalità e diffondono il sentimento repulsivo della propria barbaricità.

L'*indipendenza* – cioè quel non ulteriormente specificato "essere/definirsi sardi (e non altro)" che legittima la propria possibilità di *auto-rappresentarsi* – diviene dunque, nel suo legame con la concezione della Sardegna come luogo produttore di "isolamento" e con la pressoché innata "clausura di spirito" dei sardi, sinonimo di *disvalore*, tratto tanto proprio e interiorizzato quanto oscuro e da alienare da sé.

Forse lo si sarà notato ma vale la pena far notare che la famosa e già citata "oscura matrice della storia" di cui Bellieni parlava ne *I sardi di fronte all'Italia*, ha finalmente trovato il suo referente. Dopo tutti questi lunghi e tortuosi passaggi non è più "la storia", in generale, ad essere oscura, cosa che precluderebbe la valorizzazione positiva di qualsiasi memoria: ora la "luce" – l'*a-letheia*, la memoria/verità che si dà come "disvelamento", "chiarore", in mezzo al caos delle cose – è ben individuata e ciò anche perché, attraverso essa, è diventato evidente quale sia la memoria che una volta fatta propria lascia distendere il buio sul mondo: "...oscura matrice della storia nazionale sarda...".

Si noti: la "storia nazionale sarda" c'è, *ci appartiene*, dunque ci "determina", ma in quanto "oscura" essa non può che provocare una *determinazione negativa*. È per questo che essa va abbandonata ovvero, essendo storia, dimenticata.

A questo punto la *tragedia* diviene davvero inevitabile perché, come abbiamo già accennato, l'idea di avere dentro di sé un *ethnos* – che poi per Bellieni è la propria cultura e la propria storia: il lato *negativo* di sé – che impedisce l'accesso ad un *ethos*, che ne è l'antitesi *positiva*, non può far altro che portare all'impasse o alla scelta fra il proprio continuo suicidio culturale e la propria rinuncia all'*ethos* una volta che ci si decidesse ad esistere realmente.

Letta su questa scia, dopo questa associazione fra "valore morale" e "cultura", la *forza morale* di cui si parla potrebbe anche essere semplicemente il coraggio di farsi carico della produzione di una conoscenza di sé che accetti i propri limiti (e anche le proprie virtù, visto che anche a voler essere distruttivi e pessimisti è davvero difficile che non ce ne siano); che invece di utilizzare le proprie mancanze come fondamento della propria distruzione li faccia divenire, in un atto serio di "consapevolezza", forza propulsiva dell'affermazione di sé: sapere che fonda il proprio "poter fare", che si fa tensione verso l'azione, che rilancia e sorregge il proprio desiderio di affermare la propria soggettività e la propria esistenza nella storia (Geninascia 1997).

La mancata adesione alla propria storia, il ripetersi dell'adesione ad una realtà "altra", diviene invece il fondamento di una conoscenza di sé etero-determinata, cognitivamente ma soprattutto passionalmente. Una volta accettata, interiorizzata e legittimata intellettualmente – attraverso l'iscrizione testuale, la produzione di un discorso che la sostenga – la propria vergogna di sé, il modo di vedersi, gli occhi con cui vedersi, il passato in cui riconoscersi e la realtà, il futuro, in cui inserirsi non possono che mutare, anche laddove questo – come vedremo – costringa il soggetto alla *menzogna*.

L'obbiettivo da raggiungere è quindi: conoscere se stessi per potersi inserire consapevolmente nella storia italiana. Posse-

dere noi stessi per poterci donare.
[...] la giovane Sardegna vuole predicare con animo italiano
la dignità dell'essere sardi (317).

Questo conoscere se stessi che arriva fino al punto di "possedersi" – termine che lascia intravedere quella dinamica di controllo su di sé che sembra poter inerire solo ad un corpo morto, non più dinamico, privato della sua capacità di sentire e di suscitare altro sentire – implica evidentemente la costruzione della propria *autocoscienza* e dunque la forma del proprio *riconoscimento*. Le cose stanno insieme e il lungo passo successivo lo dimostra come ci dimostra che i legami sotterranei che la figuratività instaura legano perversamente, ma in modo altamente significativo e rivelatore, questi ultimi passaggi a quelli del "viaggio di ritorno" da cui ha preso le mosse la scrittura di Bellieni e la nostra esplorazione:

La Sardegna che conserva tenacemente più di qualunque altra terra latina, il *volto romano*, che conobbe nuova disciplina per l'opera tenace ed energica per l'avara povertà di Catalogna, e le prime forme letterarie sotto l'influsso della civiltà castigliana, che ricerca una sua libertà nella libertà secolare del popolo italiano, è designata dallo spirito per raccogliere in una vita concorde tutte le genti che si specchiano nel bacino del Mediterraneo occidentale.[...]

La Sardegna che *non ebbe mai storia*, cerca, nel farsi antesignana di questo movimento [di opposizione all'accentramento statale], la sua redenzione dal secolare silenzio. Ma in *questa affermazione di autocoscienza* è anche la più completa liberazione dall'eredità spagnuola. Gli spagnuoli avevano dato una disciplina ai sardi, ma una disciplina esterna, come ossequio alla potestà regale, ed essa ha sorretto la Sardegna sino ad oggi, la *Sardegna fedele* [cor. Bellieni].

La giustificazione di nuovi reggimenti con la conquista di una più intima disciplina è invece nuova vita, *vita italiana del popolo sardo* [cor. Bellieni] (318, dove non specificato diversamente i corsivi sono nostri).

Alla fine del percorso che ha portato Bellieni dalla brume nebbiose che lasciavano intravedere il volto della "Patria" sarda – quel rispecchiamento che era doppio immaginativo del continuamente evocato *volto* dei sardi con la sua alterità inscritta, apparentemente, nella carne – alla costruzione dell'idea di "nazione abortiva" come pilastro dell'autonomismo unionista di cui il sardismo e il suo discorso si fa propugnatore, ecco qual è l'unico *riconoscimento* attuabile per i sardi: quello del "volto romano" della Sardegna.

Il meccanismo di distruzione della memoria – in questo caso della propria "storia nazionale sarda" – è già in atto: nella Sardegna non si possono che scorgere i tratti dell'italianità.

A questo punto l'idea che la Sardegna "non ebbe mai storia" – anche dove si intenda la "storia" come quella dimensione in cui accedono le azioni "gloriose", di "valore", delle collettività – è tanto necessaria e consequenziale quanto fondatrice della "menzogna" del Soggetto rispetto agli altri e della "non-sincerità" del Soggetto rispetto a se stesso o, se si volesse spostare il fuoco dalla costruzione/definizione del "vero" a quella del "valore", dell'assenza di valore della Sardegna che implica, una volta fatta propria, il suo *vuoto* umano e culturale.

La profondità "suicida" – se ci si passa il termine – del dispositivo è tale da arrivare a farsi dichiarazione di autocoscienza: il "non aver avuto storia", l'impossibilità del proprio riconoscimento, diviene ora *affermazione di autocoscienza*.

Per altri versi: *coscienza di non aver mai avuto "propria" coscienza* (come già profondamente implicava l'idea di "essere stati indipendenti senza sapere di esserlo").

Ecco le forme base del proprio "conoscersi", il modo in cui ci si può conoscere: talmente distruttivo di sé da sollevare il dubbio circa la possibilità che rimanga ancora ai sardi qualcosa di loro da poter *donare* agli altri.

Del resto, stando così le cose, la Sardegna non può avere né una vita "sua", *sarda* – dato che la vita del popolo sardo dovrà essere "italiana" – né un'azione giusta *per sé*, dato che la sua azione si dovrà "inserire consapevolmente nell'azione italiana".

A questo punto è la stessa definizione della propria *libertà*, del proprio "poter fare", dell'ampiezza del suo spettro, che in questa costruzione della propria identità attraverso il discorso politico-culturale, viene ad essere chiamata in causa.

Già qui si parla di una libertà da ricercare "nella libertà secolare del popolo italiano" ma è in molti passi dello scritto *Autonomismo Autorità Libertà* del 31 marzo 1924 che si possono trovare più precise indicazioni.

Il campo dell'azione è specificato nelle due seguenti frasi:

Pur tuttavia sarà lecito a me dichiarare che MAI i programmi ufficiali del partito approvati dopo solenni discussioni di assemblee regionali, hanno ammesso aspirazioni separatiste [...]. Se un'altra volta, ciò che Dio voglia il più tardi possibile, l'Italia dovesse difendere i suoi confini dalle orde nemiche, nuovamente gli autonomisti di Sardegna, feriti, decorati, mutilati, si riunirebbero in battaglioni serrati sotto i gagliardetti dei quattro mori della brigata Sassari, pronti all'estremo sacrificio.

Per la salvezza d'Italia, per l'onere [*sic!*] della Sardegna (337)

Il Partito Sardo d'Azione sorge da questo testamento ideale: è la Sardegna giovine che ricerca le sue fonti naturali di vita, la sua originalità, la consapevolezza del proprio io, e questo io intendo [*sic!* "intende"?] portare a contributo della complessa ricchissima vita italiana (345).

A parte l'incredibile refuso (o forse un "lapsus"?), "Per la salvezza dell'Italia, per l'onere della Sardegna", che sembra tuttavia riassumere alcuni dei passaggi più perversi del sardismo, resta evidente quale sia ormai la possibilità d'azione che resta ai sardi.

In tempi di pace, *asservirsi* per portare contributo alla "complessa ricchissima vita italiana" – sorta di avvaloramento di se stessi attraverso l'avvaloramento del Valore, "complessa ricchissima..." –: in tempi di guerra, *sacrificarsi* – all'"estremo", in qualsiasi modo e condizione – per la sua salvezza.

Del resto il discorso sardista non si accontenta di salvare l'Italia in guerra o di contribuire alla sua vita nei periodi di pace: come ogni discorso privo di appiglio sulla realtà delle cose e della storia – privo dell'*umiltà* che il rapporto "onesto" con se stessi richiede – ma fondato solo sul sentimento della propria "abortività" e inadeguatezza rispetto al mondo sfocia in propositi "deliranti" nei confronti della nuova realtà che vorrebbe vivere come "propria". Esso non solo vorrebbe farne parte ma pensa addirittura di diventare il protagonista indiscusso, fuori da qualsiasi parametro "realistico" (dato che qui ciò che conta è la strutturazione e la costruzione del proprio spazio d'azione esclusivamente in base al proprio desiderio di integrazione):

È per un segno luminoso d'una Italia nuovissima che disperatamente si batte il Partito Sardo d'Azione.

Di fronte a coloro che insistono sull'accusa di separatismo, esso afferma la sua *grande missione italiana*, il suo altissimo compito nazionale, di vessillifero della riscossa meridionale *per la integrale unificazione della Patria*, per la creazione del Nuovo Stato.

Posta ad occidente d'Italia, la Sardegna, mentre invoca il sorgere di una coscienza meridionale, sente che è anche *suo compito intervenire come arbitra per superare l'antitesi tra Nord e Sud*, quando questa fatalmente sorgerà, non più come contrasto sentimentale ma come cozzo di voleri.

Occidentali d'Italia, i sardi sentono di potere ugualmente comprendere settentrionali e meridionali, per le molte condizioni di vita analoghe a quelle del Sud, per la loro salda tradizione piemontese, per il copioso fiotto di sangue ligure che scorre nelle vene di tanti isolani.

La Sardegna pone dunque la conquista della nuova libertà italiana come sua volontà di potenza [cor. Bellieni] (349, dove non specificato i corsivi sono nostri).

È naturale allora che, dall'interno di questo discorso, l'idea paventata da alcuni di ribellarsi al fascismo dichiarando la Sardegna indipendente, esca fuori dal campo che definisce la "libertà" della Sardegna. La probabile "moralità" di questa azione – la sua giustizia o la sua esemplarità davanti al mondo, che del resto potrebbe divenire momento di valorizzazione dei sardi in quanto tali dopo una storia (supposta) inesistente o barbarica – diviene impensabile nel momento in cui la libertà della Sardegna è definita dal limite che la sua libertà trova nel suo dover necessariamente essere "libertà italiana". Qualunque sia la via o la concettualizzazione scelta – e qui i seguito ne vedremo una – resta il fatto che la libertà della Sardegna non si dà se non come libertà dell'Italia. L'indipendenza è in tal senso, e Lussu in parte avvalorerà questa ipotesi in un suo scritto post-seconda guerra mondiale, più perversa del fascismo proprio perché è "sarda" e non "italiana":

Solo da una riscossa del Mezzogiorno, da un risorgimento politico dei contadini che affermino nazionalmente la loro volontà meridionale ed impongano razionalmente i loro interessi meridionali, potrà uscire la risoluzione della crisi attuale. Fino a che questo non avverrà, il fascismo, a giusto titolo, dovrà ritenersi padrone d'Italia (348-349).

A questo punto siamo alle conclusioni dello scritto:

Per questa rivoluzione liberale e libertaria lavora il Partito Sardo d'Azione senza incertezze, senza scoraggiamenti, con sicura fiducia nell'avvenire.

Ormai completata l'Unità, la classe rurale del Mezzogiorno e della Sardegna che fu tutta sottoposta al sacrificio della guerra, deve partecipare alla vita della nazione, non in virtù di un astratto diritto di natura, non per aderire ad un ideale tipo di stato democratico, ma spinta da un imperativo di conquista. L'Italia della burocrazia ha ormai con lo stato fascista raggiunto la più completa e significativa espressione; ad essa dovrà succedere l'Italia delle autonomie locali, per merito delle regioni sorte a nuova vita, consapevoli della loro funzione nazionale.

Antesignana di questa marcia verso la vera, completa unità, noi vogliamo la Sardegna.

Avrà la forza il nostro paese di adempiere a questa missione? [...].

Fermiamoci un attimo e ricordiamo: "Abbiamo noi la forza morale per...?".

La forma della domanda è la stessa di quando Bellieni si interrogava sulla possibilità per la Sardegna di divenire nazione.

La risposta ha invece una forma differente e, nella sua differenza, è altamente significativa:

[...] *Noi lo speriamo*. È il fascino di un sogno che ci conforta nell'aspro cammino, un lembo d'azzurro che ci sorride nella tetra monotonia di un cielo plumbeo.

Noi speriamo e combattiamo.

Così voglia la Provvidenza: che un popolo dalle oscure e sfortunate vicende, intessute d'orgoglio e di dolore, sia toccato dalle rosse ali della Storia e dica finalmente la sua parola, nel nome santo d'Italia (353-354, cor.nos.).

La risposta esce dall'alternativa del "sì"/"no", dalle modalità della certezza (supposta tale), ed entra nella logica dell'attesa, della "fede", dell'azione: "Noi speriamo e combattiamo", e lo facciamo in vista della realizzazione di un "sogno".

Certo tale assunto di fede, tale definizione della propria "causa", tale ulteriore, se non "ultima", specificazione della direzione del proprio desiderio è sorretta e si accompagna a tutta quella costruzione discorsiva, quella produzione di sapere, che ha reso *insensato, irrazionale, ingiusto* immaginare di agire (se non "morire") per la Sardegna – unico Destinante del primo scritto di Bellieni – e che invece giustifica e "motiva" il proprio sacrificio per l'Italia, il proprio agire in suo nome, e lo giustifica proprio perché "santa", ovvero – laicamente – in quanto luogo della cultura, dello spirito, del nazionale, dell'universale; e tuttavia tale sapere è stretto a doppia mandata con un "credere" che lo concretizza in azione. Azione "reale" o di "elaborazione immaginativa", ovvero di elaborazione-invenzione-produzione di una identità conforme al proprio credere: azione che è comunque mossa da una volontà e da una attesa che si definisce, e trova la sua direzione, ben oltre i parametri che un criterio "pratico" o di "fattibilità" pone ma in rapporto al sentimento della giustizia della "causa" e al luogo in cui si incarna il *valore* verso cui tendere.

Che il valore sia definitivamente "fuori" della Sardegna – che le sia definitivamente estraneo – è l'ultimo passo: forse non il "quinto", certo quello dell'*addio*.

Dirà Bellieni nel suo scritto *L'associazione dei combattenti*, significativamente sottotitolato *Appunti per una storia politica dell'ultimo quinquennio* (25 luglio 1924):

Quando si potrà fare con maggiore serenità la storia politica di questi anni si vedrà che il *movimento autonomista* e liberista sardo, che fu accusato di separatismo, d'antitalianità ecc. fu tutto pervaso dal *bisogno di confondersi* con correnti politiche affini del continente, di *uscire dalla prigione dell'isola*, di nega-

re il suo carattere locale. Volle, *appassionatamente, attraverso la regione, attingere l'Italia* (372, cor. nos.).

La Sardegna, quella che un tempo era considerata la "madre", il luogo a cui immancabilmente tornare, è diventata "prigione": realtà – passata, presente e futura – da cui fuggire, realtà da negare.

L'autonomismo, incarnato nella sua concretizzazione istituzionale dalla "regione", diventa il mezzo di questa fuga *volontaria, appassionata*.

Una fuga tutta simbolica e tuttavia assolutamente concreta: la volontà di "confondersi" non può che essere culturale, la negazione della propria diversità, considerata segno di *località* – ovvero di ciò che nella sua opposizione con l'universale denota la propria *chiusura* –, non può che basarsi sulla rimozione/de-valorizzazione della propria eredità culturale. E tuttavia essa passa concretamente attraverso i corpi, il loro sentire, il loro modo di vedere e pensare se stessi e il mondo. Le pratiche di *assoggettamento* sono tanto concrete – concretamente simboliche – quanto la loro alternativa.

Bellieni quasi lo dice, le pieghe del suo discorso lo fanno emergere: la "prigione" da cui fuggire è una ma appare due volte con una diversa maschera. Una volta è "la prigione dell'isola", è la Sardegna. Prima è stata la "prigione del grezzo separatismo", della (in)cultura "sarda"²⁷.

La Sardegna, la sua cultura, o meglio, la sua possibilità di produrre *altra* – e tuttavia "propria" – cultura, l'indipendenza politica – l'indipendenza nazionale, la Repubblica Sarda – fanno tutt'uno.

Sono l'altro di questo discorso, quello che questo discorso non solo non riesce a com-prendere e ad assumere ma ciò rispetto a cui questo discorso si costruisce per negazione: forse, e tanto più, perché ne sente, ma ne teme, la possibilità.

10.

Non ci interessava nell'analisi di questi testi, di questo "discorso" allo stato nascente, individuare la sua "causa" sociale o individuale, posto che ci sia: lo si sarà capito. Noi lo abbiamo voluto intendere, principalmente, come causa di se stesso, o meglio, come attualizzazione di una (piuttosto che un'altra) potenzialità aperta sul futuro, come possibilità di "dire" qualcosa piuttosto che altro.

Lo abbiamo trattato dunque come un'enunciazione globale, dinamica e complessa: un'enunciazione aperta dalla storia e dagli eventi ma anche un'enunciazione, astraendo dal nostro caso, intesa in generale come spazio-tempo in cui la potenzialità trasformativa del reale e dei rapporti intersoggettivi si dà quasi necessariamente e in cui il parlante/agente può decidere se ripetere, eventualmente aggiornandolo, il già noto oppure può re-indirizzare il discorso verso *altrove*, verso un futuro che lì solo si può pre-figurare in una anticipazione immaginativa.

Nel momento dell'enunciazione – o meglio, dell'enunci-azione, dell'e-nunciare come azione *su* e *per* qualcosa e dell'azione/agire come enunciato *di* qualcosa, come *pro-messa* di un'esistenza a venire – si riaprono continuamente i giochi con se stessi e gli altri, con il senso e il mondo.

La possibilità di affermare qualcosa di diverso, la possibilità di affermare una differenza/diversità, un "proprio" modo di stare al mondo, è lì continuamente. Ma essa, non è imposta e, per quanto ciò possa risultare difficile, per quanto essa venga osteggiata da innumerevoli costrizioni, può essere scelta: essa va tanto colta quanto coltivata.

"Il futuro è aperto" diceva con grande semplicità Charles Sanders Peirce, e noi non possiamo che farci carico di questa condizione umana. È altresì vero che noi nel presente, nel nostro *qui-ora*, non possiamo far altro che compiere, rispetto alle infinite potenzialità virtuali che il futuro ci offre, una mossa che è contemporaneamente di chiusura e riapertura: facendo una scelta noi attualizziamo delle potenzialità e in tal senso "chiudiamo" la storia (cfr. Greimas 1970) ma al contempo la forma di questa chiusura necessaria è luogo di una immediata riapertura sul futuro. È nella qualità di tale scelta, nella forma che essa assume, che la chiusura può rivelarsi capace di aprire *di più e meglio* lo spettro del nostro poter fare: può rivelarsi mezzo del nostro divenire liberi, foriera dell'apertura di spazi di libertà da elaborare.

Il "non voler essere sardi" che traspare e diviene fondamento, culturalmente costruito, dell'identità discorsiva *autonomista* "chiude" molto più di quanto non apra: e ciò perché essendo un discorso fatto *dalla* Sardegna e dai sardi (o almeno da "alcuni" sardi che vorrebbero rappresentarli tutti) crea *per* la Sardegna e la sua cultura la necessità di un abbandono, di un fuga, di un rigetto che dovrebbe essere mosso dalla coscienza e dal sentimento del proprio fallimento e del proprio disvalore, tanto "individuale" quanto "storico". È nella creazione di questo determinato "sentimento della realtà" e del "reale" (Geninasca), di questa *impasse* del vivere se stessi, che si fonda quel determinato modo di stare al mondo e sentirsi parte di esso che accetta l'essere sardi solo nel momento in cui statuisce l'impossibilità di realizzarsi pienamente come tali: nel momento in cui si crea quella paradossale forma di vita per cui ci si chiude nel vincolo fra il "non poter essere che sardi" e il "non poterlo essere davvero e fino in fondo", vale a dire realizzandosi attraverso la propria indipendenza. Dunque, nel migliore dei casi, un conservarsi solo per fallire, un esistere solo per negare continuamente se stessi e le proprie potenzialità.

Tale discorso – tale narrazione del passato, del presente e del futuro dei sardi –, una volta assunto cognitivamente e condiviso passionatamente nelle forme del sentire che esso contiene, crea l'impossibilità di aderire alla propria cultura: quantomeno, sicuramente, non a quella capace di immaginare la Sardegna come nazione-Repubblica indipendente.

NOTE

- 1 Per evidenti motivi le citazioni di Bellieni saranno accompagnate dal solo numero di pagina: si fa riferimento al volume *Camillo Bellieni. Partito Sardo d'Azione e Repubblica Federale. Scritti 1919-1925*, a cura di L. Nieddu. Sassari, Gallizzi.
- 2 Si pensi a quanto è culturalmente guidata la definizione del territorio "naturale": alcuni di quelli che noi in Sardegna chiamiamo "monti" altrove sono, al più, "colline". La stessa definizione di "Isola" – che è diverso da "isola" – è da leggere all'interno delle trame culturali che le danno senso: la Gran Bretagna (anche escludendo l'Irlanda del Nord) è un'isola (o un Isola)? e l'Irlanda senza l'Irlanda del Nord? e il Giappone?... Il pensiero in Sardegna sembra generalmente flirtare con la supposta oggettività di quei "dati" che invece possono essere, e vanno, criticati, assunti, immaginati e costruiti (inter-)soggettivamente, vale a dire nel confronto fra soggetti.
- 3 Cfr. Cavalli-Sforza 1994.
- 4 Chissà se gli irlandesi, gli islandesi, gli hawaiani, i martinicani, i cubani e tutti gli altri "isolani" del mondo si pensano in questo stesso modo...
- 5 Cfr. par. 6.2 e, ancor di più, 7.1, in cui emergono le differenti soggettività (per qualità e senso di appartenenza) che si profilano al seguito del riconoscimento "culturale" di sé rispetto a quello, immaginato, "naturale"/ "razziale".
- 6 Cfr. in particolare par. 7.1 e 9.1.
- 7 Si veda in 9.1.
- 8 Cfr. ad esempio i par. 8.1 e 8.2.
- 9 Le derive finali, e più profonde, di questa logica si vedranno in 9.1.
- 10 Rimane importante chiedersi quale potesse essere l'effetto che la lettura di questi testi così ambigui, se non ambivalenti, sui sardi dell'epoca: la memoria dell'immaginario popolare, così come quella dell'immaginario artistico, può infatti ricordare, e aver ricostruito, le cose diversamente da come esse si configurano a seguito di una lettura retrospettiva e "razionale" dei testi.
- 11 Si noti che la guerra, agendo come generatrice di "valori" sembra darsi, forzando il termine in direzione semiotica, come un potenziale sistema di senso.
- 12 "...questo piccolo grande popolo che ha paura di essere salvato da un avvenire pieno di caligine e di miseria. Questo popolo che vuole essere distrutto"(1967). Cfr. *Studio n.4*.
- 13 Cfr. par. 6.2.
- 14 Cfr. par. 8.1 e 8.2.
- 15 Ricordiamo che parlando di "barbaricità" noi utilizziamo una categoria semiotica che acquista il suo senso nell'opposizione alla "culturalità" e correlativamente, generalmente, alle coppie disvalore/valore, disforico/euforico ecc. Non si tratta dunque di un giudizio di valore su di uno stato di fatto come avviene nel discorso comune (compreso quello politico di Bellieni).
- 16 Si veda Lotman e Uspenskij [1973, 146] in cui le "forme" della "vita sociale" dell'altro sono riconosciute ma non la loro "organizzazione", ovvero la loro culturalità. Questo meccanismo lo si è visto in azione anche con Dante che, nel momento in cui riconosce la Sardegna come terra "non italiana", dunque spazio "esterno" rispetto all'"interno" che egli sta cercando di definire, constata la presenza di una forma culturale come la lingua ma la caratterizza come fenomeno ferino. Cfr. *Studio n.1*.
- 17 A questo punto della trattazione le domande e i timori che si appellano al "buon senso" tendono a diventare grotteschi: "Non potrebbe avvenire che [una volta indipendenti] dovessimo difenderci dalle cupidigie straniere?", "Per liberarci dagli italiani, insieme ai quali spargemmo il nostro sangue, non credo che vorremmo subire l'oltraggio d'essere calpestati dal pesante tallone della panciuta borghesia occidentale", ecc. ecc. Dopo aver definito la condizione attuale della Sardegna prossima alla schiavitù e considerato che l'Italia di quegli anni non è certo il tripudio dell'anti-capitalismo non si capisce come si giustificano queste affermazioni se non come "mosse" linguistiche che cercano di essere efficaci appoggiandosi a stereotipi e timori diffusi.
 Interessantissimo in tal senso il quadro "fantastico" della Sardegna futura che una volta resasi indipendente, oltre ad affrontare a invasioni e occupazioni, dovrebbe, in Gallura (chissà poi perché proprio lì), dovrebbe dicevamo "forse difendere i suoi focolari e le sue donne dalla ferocia e dalla lussuria dei sudanesi e marocchini inviati dalla Francia *pour la civilisation*"(219). Fa impressione leggere nel 1920 un discorso simile a quelli che la borghesia e il clero anti-rivoluzionario utilizzarono in Sardegna per mobilitare i sardi contro i francesi sul finire del 1700: discorso che porta la logica stereotipica dell'animalità degli altri – espressa attraverso la loro bramosia sessuale – ad un livello ancora più alto, laddove mentre imputa il

- “fine” ai francesi si presta al gioco di utilizzare come “mezzi” effettivi della loro barbaricità i “sudanesi e i marocchini”, spettri di una “africanità” iper-animalesca (in quanto sottomessa e in quanto sessualmente perversita) eurocentricamente costruita.
- 18 Sia in quel presente, sia nel futuro, dato che il fallimento che l’agire del sardismo provoca diviene “prova”, per coloro che seguiranno, della veridicità delle sue asserzioni: come una profezia che si auto-avvera. Ne ripareremo in 9.1.
 - 19 Evidentemente il titolo “Per sfatare una stupida leggenda” è quello che verrà utilizzato nella pubblicazione del 27-28 ottobre 1922. È di per sé interessante notare come questo articolo venga pubblicato due volte a distanza di quasi un anno e come nel secondo caso, a quanto ci dice Nieddu, esso sia firmato da Bellieni. Si aprirebbe qui inoltre una più generale riflessione sul ruolo che in un pubblico poco alfabetizzato alla lingua italiana, come quello sardo dell’epoca, giocano i titoli e gli occhielli che accompagnano i lunghi scritti presenti. In tal senso è la più generale comprensione della ricezione e della comprensione del senso della testata sardista che andrebbe indagata al fine di comprendere quali fossero le possibili griglie interpretative che davano senso ai testi. Di alcuni aspetti di questa dinamica vedremo un esempio in 8.4.
 - 20 In effetti con ciò si spiegherebbe, almeno parzialmente, quel mancato successo del Partito Sardo che Faris attribuisce all’abbandono del tema separatista, cfr. 8.4.
 - 21 Sulle evoluzioni e specificazioni di questa vita cfr. 9.1.
 - 22 Su alcuni sprazzi di senso che l’“africanità” si può portare appresso in questo discorso si veda quanto detto a proposito di sudanesi e marocchini in 7.1.
 - 23 La frase citata si conclude riprendendo il passaggio sull’amministrazione della giustizia in epoca giudiciale come “elementare necessità, unica necessità per i sardi”(314). Già citata in 7.1.
 - 24 Si ricordi fra l’altro il vario utilizzo delle idee di “stranezza”, incertezza ecc.
 - 25 Questa parte è tagliata nel testo riportato da Nieddu. Si veda direttamente l’originale in “La critica Politica”, 25 novembre 1922.
 - 26 Va detto che dal testo di riportato da Nieddu non è chiaro se qui stia parlando Bellieni o se l’autore sardista stia riportando delle parole del pensatore napoletano Floriano Del Zio: è probabile che si tratti di frasi di quest’ultimo a cui andrebbe a questo punto accreditata una lunghissima citazione. Cosa che dimostra della condivisione e dell’adesione – peraltro ribadita dallo stesso Bellieni – del politico sardista al pensiero di Del Zio.
 - 27 Al binomio “Prigione isola” - “prigione separatismo” forse andrebbe affiancata l’ammissione dell’“istintivo” senso indipendentista della massa del popolo sardo: attraverso tale costruzione narrativa anche il soggetto collettivo “popolo sardo”, e le sue attese, si trasformano in “prigione” per coloro che hanno deciso di integrarsi e di utilizzare le energie di quel popolo in un altro senso e in altre imprese.

Una discussione

DD) (Fondazione Sardinia, Cubeddu) Una volta conclusa la lettura di questi saggi resta una prima impressione, quella cioè di trovarsi davanti ad un *libro di formazione*, nel senso che questi saggi non “dicono” solo dell’oggetto di cui vi si tratta all’interno, non parlano solo di quello, ma dicono di te. Passando dallo studio dei manuali di storia, alla questione del corpo, alla tematica del nazionalismo sardo, e poi a Simon Mossa e alla Repubblica Sarda e infine a Bellieni, sembrano descrivere il percorso di elaborazione e crescita di una coscienza nazionalista. Ti ritrovi in questa considerazione?

RR) (Franciscu Sedda) Sul primo punto sono per buona parte d’accordo. Penso che in effetti questi libri dicano di me, o meglio, *anche* di me. Questa è una scelta in parte dettata dal tempo, da quel tempo che nasce all’incrocio fra quello biografico e quello per così dire “bibliografico”, cioè dall’età che ha accompagnato questi scritti, elaborati fra i 22 e i 26 anni; è in parte dettata da una impostazione più generale, cioè quella volontà di esporre il sentire che muove il discorso (e non negarlo, o fingere che non ci sia, come si fa in molta parte del discorso intellettuale classico); e in parte è dettata da una esigenza, che è forse la vera causa di questa impressione di trovarsi davanti ad un libro di formazione, e cioè il fatto di trovarsi in un discorso che *si fa*, che si va ancora facendo, e dunque dalla necessità di tornare sul mio stesso discorso mentre lo faccio, quasi a segnarne la direzione mentre sto procedendo. Cosa che, a differenza di quei libri in cui si trovano solo le conclusioni, evidentemente implica l’esposizione del processo di elaborazione intellettuale e dunque genera l’effetto di una maggiore prossimità con l’autore e le sue trasformazioni intellettuali e passionali.

Non a caso le stesse frasi che ho posto come incipit al libro – quella di Deleuze e quella di Giovanni di Yepes – hanno e vogliono esprimere tutte e due questo senso di apertura e dinamicità del pensiero: cose che implicano l’assunzione della indeterminatezza che esso deve fronteggiare ma anche la sua possibilità di essere propositivo. Davanti a questa indeterminatezza che io stesso scelgo di porre come mia compagna di strada, il parlare di me, o quantomeno il lasciar trasparire qualcosa di me, probabilmente viene da sé.

Del resto questa indeterminatezza è dovuta anche al fatto che volendo tentare una mia ricapitolazione della memoria culturale della Sardegna,

per quanto essa possa e voglia essere umile e modesta, e per quanto rimanga parziale, essa mi tocca in profondità e mi coinvolge in un gioco di possibile trasformazione dell'identità. Ciò avviene proprio perché, volendo ricominciare un discorso, volendo ritrovare un senso esistenzialmente accettabile – cosa che il discorso attuale non mi dà – io sono costretto a mettermi “in ascolto” dei testi, a lasciarli parlare un po' più liberamente di quanto non si faccia quando ci si sente sicuri del proprio sapere, del proprio sentire, del modo e del mondo in cui si vive. In tal senso si potrebbe ribaltare l'assunto iniziale: non sono tanto io che scelgo di esporre una mia trasformazione, è piuttosto la “materia” che tratto che, nel momento in cui parla con voce “diversa”, mi si impone e dunque mi obbliga a trasformarmi con essa, mi obbliga ad una trasformazione che io non posso evitare di esporre, a me stesso e agli altri.

Qualunque sia la soluzione del “gioco”, questa componente della mia scrittura attuale è stata evidenziata e mi è stata fatta notare anche nel caso dell'altro mio libro, *Tradurre la tradizione*, e io la assumo pienamente come mia.

Il secondo punto parte dalla definizione del processo elaborativo, “formativo”, che la mia scrittura espone. Nella domanda si parla di “coscienza nazionalista”: io non mi ritrovo in questo termine mentre mi ritrovo in quello di “coscienza independentista”. Dico questo perché penso che la mia idea di “indipendenza” sia sostanzialmente anti-nazionalista, o quantomeno non-nazionalista. È un discorso ovviamente complesso ed implica anche la necessità di una riflessione sul significato e i modi futuri della libertà e dell'indipendenza, cosa ovviamente non semplice e da sviluppare. Nondimeno credo si possa concordare sul fatto che “coscienza nazionale” e “coscienza nazionalista” siano, o possano essere, differenti: che l'elaborazione della prima possa essere parte di un processo di realizzazione dell'indipendenza che si fondi su valori, idee e pratiche in antitesi rispetto a quelle assolutamente esecrabili e vergognose del “nazionalismo”, inteso dunque, non come senso di appartenenza ad una nazione, ma come portatore in particolar modo di idee razzistiche, di chiusura o rifiuto dell'altro, di presunzione della propria superiorità, “purezza”, “essenzialità”, immutabilità ecc.

Credo che si possa aspirare ad una indipendenza, per così dire, “umanamente seria”, umanamente solidale. Ma è evidente che qui si apre la necessità di specificazioni ed elaborazioni che esulano dal discorso che stiamo facendo.

DD (Fondazione Sardinia, Cubeddu) Torniamo ai saggi. Questa coscienza di cui parli è espressa attraverso codici semiotici. Tu analizzi il “parlante”: sembra però che non ti ponga il problema che questi parlanti – Simon Mossa, i sardi del Sette-Ottocento, Bellieni – parlavano e scrivevano “qui e ora”, per degli interlocutori precisi: scrivevano cioè per ottenere un risultato che non era quello della coscienza independentista.

RR) In effetti già rispondendo alla prima domanda mi sono dovuto soffermare sul mio codice o, come forse è meglio dire, sul mio “linguaggio”: cerco infatti di scegliere le parole, le categorie e i concetti in maniera adeguata, in modo da rendere nel modo migliore possibile quello che penso e in modo che gli strumenti che uso spieghino meglio possibile i testi che affronto e analizzo. C'è dunque una necessità “semiotica” di fondo, come si vede...

Ad ogni modo, ritornando sul quesito di fondo: perché penso di poter parlare dei testi in senso semiotico e anche *sub specie* indipendenza (e mi rendo ben conto che più di chi espone altri tipi di idee – generalmente senza giustificarsene – io sono chiamato a rendere conto di questa prospettiva e ad assumermene la responsabilità)? Perché penso che si possano guardare quei testi sotto il profilo della coscienza independentista laddove lei dice che essi venivano scritti in una determinata situazione storica, per ottenere dei risultati che non erano quella coscienza, quasi dunque che questo criterio o questo quadro interpretativo non sia legittimo o pertinente?

In primo luogo per il fatto che io, noi, parliamo nel presente. C'è una legittimità che si sostanzia, tutt'al più, rispetto alla legittimità che questa idea e questa coscienza, la sua esistenza, ha nel futuro e nell'attualità della Sardegna. Noi ovviamente rileggiamo il passato dall'*ora* e già questo mi sembra un motivo più che sufficiente per riaprire il discorso...

In secondo luogo perché non sono così certo che quei “parlanti” non siano “invischiati” nel problema dell'indipendenza, che la loro ricerca di “risultati” non c'entri nulla con la coscienza independentista: nel caso di Simon Mossa la cosa è palese, ma non lo è di meno con Bellieni o con l'elaborazione politica Sette-Ottocentesca o con quanto maturava all'inizio del Novecento in Sardegna. Ma credo ci torneremo.

E poi infine perché non credo che il problema delle “intenzioni” degli autori sia di per sé risolutivo nel momento in cui ci si pone nell'ottica di studiare l'identità e la soggettività culturale che viene costruita dentro i testi, nel momento in cui partiamo dalla considerazione che quei testi che analizziamo sono comunque, e in modo evidente, un discorso sull'identità in quel momento storico. Essi sono peraltro il luogo da cui possiamo intravedere e rilevare la soggettività dei parlanti: non quella più o meno ipotetica che si costruisce basandosi su motivazioni biografiche incerte, o sull'idea di situazioni e determinazioni storiche inevitabili, ma su ciò che effettivamente quei parlanti hanno prodotto all'epoca e per quell'epoca e che sono arrivate poi fino a noi.

Ciò non significa che non ci interessi collegare il discorso di Bellieni con la figura stessa di Bellieni, soprattutto nel momento in cui vogliamo mostrare come il sentire giochi una grossa parte nell'elaborazione intellettuale: tuttavia lo scopo principale della mia analisi semiotica è vedere come si forma un *discorso*, cioè una configurazione (conformazione) di senso, che se noi possiamo analizzare come extra-individuale è proprio per-

ché è diventata tale, è diventata una formazione discorsiva che ha agito e agisce oltre il suo parlante/scrivente, oltre la sua esistenza e spesso anche oltre le sue intenzioni. Ha agito cioè creando "stereotipie culturali", creando una serie di relazioni di senso fra porzioni della cultura, creando tratti significativi e cancellandone degli altri: ha soprattutto creato delle valorizzazioni, dicendo cos'era "bene" e cos'era "male", cos'era "attraente" e cosa era "repulsivo", e in parte poi ha segnato i modi di un'azione politica e di una formazione di coscienza che secondo me, in questo momento, in maniera più o meno dissimulata, più o meno coscientemente, è diventata un patrimonio abbastanza influente a livello di senso comune, almeno per un certo strato della società sarda.

Del resto, lo ribadisco, credo che effettivamente i testi, e l'analisi lo dimostra, parlino di quello, della coscienza indipendentista: parlano di quello perché c'è il problema di questo sentire "indipendentista" – ovviamente definito "separatista" da chi non lo accetta – che preme e che porta tutto il ragionamento attorno alla questione della "nazione sarda". Non a caso ciò che si ricorda di Bellieni è l'idea di "nazione abortiva".

DD (Fondazione Sardinia, Cubeddu) Proprio a tale proposito un'altra domanda un po' impertinente. Valeva la pena di percorrere ad uno ad uno gli articoli e i discorsi di Bellieni e Simon Mossa? Soprattutto nel caso di Bellieni, dato che noi sappiamo che egli non era indipendentista, che lo dice in più luoghi e lo ribadisce teorizzando, per l'appunto, la "nazione abortiva".

RR) Lei dice che in qualche modo "si sa" come la pensa Bellieni: ammettiamo pure che sia così. Ma quello che io ho cercato di fare spiegando i saggi più noti di Bellieni è proprio di "denaturalizzare" ciò che "si sa", ciò che oggi viene utilizzato come stereotipia condivisa. Credo infatti, ma non sono certo io a dirlo per primo, che le culture, fondamentalmente, nel momento della loro "normalità" divengano una ripetizione e un raffinamento di proposizioni, o meglio di un sistema di proposizioni, elaborato precedentemente. A questo punto è evidente che se io uso Bellieni solo per "veridicizzare", per ribadire la verità data per scontata, sul presente o sul passato, non faccio nient'altro che riproporre quel sistema. A quel punto sono irritato dentro le sue maglie: "Perché la Sardegna è una nazione abortiva? – Perché Bellieni ha detto che è una nazione abortiva". Non se ne esce.

Nel momento in cui voglio fare una operazione realmente "critica", cioè di lettura del passato oltre la "verità" sedimentata che quei testi mi tramandano – e dunque voglio mettere quella verità in discussione – il problema diventa, è, "che cosa implica quel discorso" (e poi l'affermarsi di una verità basata su quella costruzione dell'identità).

Se si va a vedere proprio il passo che porta alla definizione della "nazione abortiva" ci si accorgerà allora che esso imputa questa abortività al fatto che i sardi sono "sardi", "irrimediabilmente sardi", dove tale "essere sar-

di" è una sorta, per così dire, di "razzialità culturale", cioè di una appartenenza culturale negativa proprio in quanto la Sardegna e i sardi sono pensati come incapaci di produrre vera "cultura". A questo punto lo sguardo su ciò che sembrava già noto e assodato – e addirittura vissuto positivamente – ha l'effetto di una slavina che si porta appresso tutto il resto e costringe a porre il problema della riapertura del senso di quel testo. Accaduto ciò ci si può rendere conto che lì Bellieni non constata nulla: lì egli sta effettivamente enunciando una sua presa di posizione rispetto al problema dell'identificarsi o meno con una cultura e con un passato che segna la "provenienza" unica e particolare, nel bene o nel male, di quella collettività. La conseguenza ulteriore è che tutto questo richiede di essere visto *oltre* il singolo saggio: per capire realmente il senso di quell'affermazione, e le sue implicazioni più profonde e generali, ci si deve necessariamente confrontare con lo sviluppo su più testi della concezione politico-identitaria del sardismo di Bellieni.

Tale scelta analitica ci consente di mostrare come a quell'idea si arrivi in maniera complessa, ambigua, a volte anche contraddittoria e contemporaneamente, soprattutto, ci mostra le implicazioni di valore e a livello dell'agire che sono in gioco in quel discorso.

Bellieni parte da un ritorno in Sardegna in cui essa è vista – quasi-vista dato che è più che altro "odorata" – come Patria, e finisce a proclamare in uno degli ultimi saggi, proprio prima dell'avvento totale e definitivo del fascismo, la necessità di "fuggire" dalla "prigione dell'Isola", di "negare" la dimensione "locale" per poter finalmente, attraverso la "regione" – dunque attraverso una determinata forma istituzionale che si fa forma di mediazione di questo passaggio – "accedere all'Italia".

Cioè, ad un certo punto il suo distacco dalla cultura sarda e dalla "rappresentanza"/ "rappresentazione" del popolo sardo è talmente ampio e profondo che la "nazione abortiva" è una stereotipia che suona quasi vuota: ce ne sono altre che sono molto più istruttive, chiarificatrici, "esplosive", stereotipie che sono dietro quella, che la sostengono e ne rivelano il senso profondo, e che noi "neutralizziamo" nel momento in cui accettiamo che quel discorso sia ormai una "Tradizione" ovvero, secondo una certa filosofia, una narrazione assunta (da assumere continuamente) "come vera": semplicemente una constatazione da fare, come la constatazione che attribuiamo a Bellieni.

Ma in realtà neanche Bellieni constata: egli stava facendo una scelta.

Questa è anche una mia presa di posizione più generale: nel momento dell'enunciazione, nel momento in cui io enuncio qualcosa, io produco una mia forma, una mia soggettività, quantomeno ci provo, la propongo. Lo faccio ovviamente con tutti i limiti del presente e di quella che è la cultura – nel senso più ampio possibile – che io ho, che mi è stata tramandata o che io mi sono "conquistato". Lo faccio anche, forse, con o a dispetto di limiti di cui non sono nemmeno pienamente cosciente e tuttavia nel

momento dell'enunciazione io opero una scelta: in quel momento il linguaggio non è il luogo della riflessività speculare della propria "natura" – cosa che lo stesso Bellieni sembra pensare avvalorando così quell'idea che in Sardegna si "sopravaluti" la naturalità delle cose e della stessa cultura, con il corollario che il linguaggio stia solo nell'ordine della riproduzione di quest'ordine esistente –, nel momento in cui io uso il linguaggio produco delle azioni al futuro.

Bellieni non sta facendo un discorso sul passato. Cioè, Bellieni fa come tutti: usa il passato per costruire un modello possibile del futuro e in un momento di forti tensioni in cui il Partito Sardo, o meglio, la Sardegna, potrebbe prendere una via indipendentista se ci fosse una classe dirigente pronta ad accollarsi quella responsabilità e diffondere quell'idea lui fa una scelta a favore di un altro futuro.

Bellieni in tal senso, lo ripeto, non constata una verità storica: del resto egli dice palesemente moltissime menzogne storiche. O forse fa qualcosa di più efficace: anche attraverso le sue contraddizioni, le sue falsità, i buchi della sua ricostruzione egli costruisce il senso e il sentimento di una *oscurità* del passato dei sardi, laddove ciò si porta appresso i significati di "barbaricità" e "assenza di cultura" e fonda un sentimento di *incompatibilità* fra quel passato e la propria esistenza presente. Cosa ben evidente in passi come quelli dedicati all'epoca giudiciale in cui "eravamo indipendenti senza sapere di esserlo" o alla "conquista" spagnola, che seguendo ai barbarici giudicati, viene salutata entusiasticamente come un "vero trionfo dell'intelligenza", solo per dirne alcune.

Più in generale tutta la sua scrittura tende a creare dei nessi di *disvalore* ogni volta che la Sardegna si costituisce come entità e cultura a sé stante. Questo è uno dei meccanismi principali che dà sostanza all'idea di nazione abortiva.

Se le nazioni sono davvero delle costruzioni culturali, se – per quanto si rivestano di istituzioni e forme routinarie e rituali di esistenza – si fondano su delle narrazioni, allora è da prendere seriamente in considerazione l'idea che Bellieni ha lì la possibilità di scegliere di narrare la nazione sarda: cosa non facile forse, ma non più difficile, dal punto di vista del contenuto (ovviamente più difficile dal punto di vista del potere esistente) di quella invenzione di "italianità" dei sardi a cui egli si vota.

Riaprire attraverso un'analisi fitta e tortuosa, necessariamente tale, questo aggregato testuale mi sembrava dunque l'unico modo per indagare il *senso* (la direzione del *tendere*) di quella "invenzione" del futuro attraverso il passato. Un'operazione che andava fatta proprio perché attraverso l'indagine dei valori iscritti nel testo, attraverso i modi della sua costruzione, si possono intravedere i rapporti che tutto ciò intrattiene con il proprio agire sul mondo, a partire da quell'agire che è il "dire" qualcosa.

Ora questo dire si rivela spesso insincero: cioè il soggetto si espone in quella che apparentemente, e ad un primo livello, sembra una menzogna

nei suoi stessi confronti. A tale proposito può essere molto interessante vedere cosa succede nel momento in cui Bellieni assume la Sardegna come "nazione abortiva". Fino ad un attimo prima la Sardegna e i sardi sono stati narrati come non italiani: solo nel 1848 essi entrano a farne parte ed in realtà solo con il sacrificio del sangue versato in guerra (a parte l'acculturazione italiana dei "giovani colti") la loro italianità si realizza in qualche modo. Tale percorso segna l'abortività delle proprie potenzialità come nazione indipendente. Ma una volta arrivati a questo punto tutto questo non basta più, anzi, rischia di essere di intralcio rispetto alla coerenza e alla verità che questo percorso ha aiutato a raggiungere. Nello scritto successivo allora la storia cambia: la guerra non ha più quel valore di realizzazione di italianità attribuitogli in precedenza, essa diventa invece momento di "consacrazione" di una italianità già esistente. Un "essere italiani" che si fonda, guarda caso, non su "prove" o "fatti" ma sulla *citazione* di un'"autorità" del passato, di una "tradizione": un passo di Tuveri in cui si dice che i sardi sono stati italiani prima e di più degli italiani stessi, quando neanche gli italiani erano italiani. Nell'utilizzo di questo vero atto di fede di Tuveri e nel repentino cambiamento del senso della storia e delle forme dell'appartenenza dei sardi Bellieni ci mostra come la storia si riscriva conseguentemente alla "posizione" che si assume – attraverso il discorso – dentro la storia e nei confronti della storia.

È proprio il dinamismo della coscienza che si fa: che ritorna continuamente su sé stessa e nel momento in cui opera un taglio così forte con la Sardegna, nel momento in cui la vede e vive come luogo *esterno a sé* – luogo dell'*alterità*, di una *diversità* in qualche modo riconoscibile ma solo come "inferiore", come depositaria dei valori del "negativo" e del "barbarico" – non può far altro che riscrivere la storia in funzione dell'identificazione culturale a cui ora si fa riferimento, anche a prezzo di mentire a sé stessi, a quanto detto fino ad un istante prima.

Questo rapporto fra elaborazione del discorso, formazione della coscienza, implicazioni sull'agire è importante non solo per ciò che ci dice sul passato ma per ciò che ci consente di rilevare nel e del presente: ovvero il fatto che, per quanto inconsapevolmente, si vive dentro quella forma di sé, riproducendone e al più ri-aggiornandone stereotipi, concettualizzazioni e forme di comportamento che tracciano però dei limiti troppo stretti, umilianti e ingiusti per i sardi, per le loro potenzialità e il loro stare al mondo.

DD (Fondazione Sardinia, Cubeddu) Da questo discorso, dal tuo discorso, sembra emergere un nuovo aggettivo per la nazione sarda: "tradata". È proprio così?

RR) Non saprei. "Tradimento" non è una bella parola: si porta appresso idee di astio e di risentimento.

Mi sembra che tutti viviamo dentro incoerenze più o meno profonde, tutti in qualche modo "tradiamo", come quando cambiamo idea su qual-

cuno, su qualcosa o su un nostro modo di fare: e ciò può rivelarsi a volte indubbiamente positivo. È stato detto che in fondo le nostre identità sono talmente frastagliate che "siamo tutti agenti doppi". Posto tutto ciò, dare a qualcun altro del "traditore" rischia di divenire un'azione sterile e controproducente, a suo modo violenta. Quello che più mi spaventa è l'idea di chiudersi in una visione "passatista", in cui in definitiva lo studio e la critica del passato serve solo a dire e maledire quello che gli altri hanno o non hanno fatto, a rimpiangere e a covare risentimento per delle azioni e delle possibilità che si pensa fossero realizzabili o esistessero solo nel passato. La ricerca del traditore rischia di essere un piacere sadico e improduttivo.

In realtà io mi sento molto sereno nei confronti di personaggi come Lussu e Bellieni, per quanto io poi sia radicale nella critica nei loro confronti. Non mi suscitano un astio "personale", cosa che sarebbe insensata ed assurda...

Però ciò non significa nemmeno rinunciare a cercare delle responsabilità, a fare i conti con loro, o meglio, a farglieli fare con noi: in tal senso il confronto è, come già detto, con i loro testi, il che significa spostare il fulcro sull'oggi, su di noi davanti a quelle costruzioni dell'identità.

Certo, va anche ammesso che, ad un altro livello, la parola o l'idea di tradimento tendono a venir fuori trattando tale materia.

Credo che qui le cose, sebbene in modo un po' forzato, possano sdoppiarsi. Da un lato c'è l'impressione che loro e i loro testi tradiscano delle possibilità e delle potenzialità che erano presenti in quei momenti storici. Prima fra tutte la possibilità di dire le cose diversamente. Forse qui la cosa che più ferisce, che lacera e che contemporaneamente produce la sensazione di ritornare ad un confronto con loro come individui, è che sembra che questo "tradimento" di potenzialità avvenga consapevolmente, cioè che effettivamente essi sappiano quale sia l'alternativa in gioco e quali siano le sue potenzialità: e nonostante ciò scelgano di porsi contro. Potenzialità, lo si noti, che sembrano molto ampie proprio perché essi stessi si preoccupano dell'indipendentismo che hanno fra le mani e per il cui soffocamento dedicano pagine e anni.

Siamo ora all'altro lato della questione: infatti nel momento in cui sembra di poter rilevare questa consapevolezza delle potenzialità in gioco e la scelta volontaria ad esse avversa la possibilità di parlare *effettivamente* di tradimento si specifica e diviene più concreta. Un vero tradimento si opera nel momento in cui si viene meno alla "parola data", quando si è *promesso*, a qualcun altro che si affida a noi, che si agirà in un certo modo e in vista di un certo fine, e poi si disattende e si "tradisce" questa promessa e in definitiva, si nega il legame che la promessa aveva creato. Ora, questo punto in un primo istante pare rispingerci ancora una volta verso di loro, verso le loro azioni individuali, ma contemporaneamente è per noi, nel presente, più che altro una questione di ricostruzione storica, di definizione del senso delle esperienze.

La nostra memoria attuale sembra aver sancito che i sardi combatterono quella guerra da cui nacque il sardismo, dall'inizio alla fine *per l'Italia* e che dunque le conseguenze politiche non potevano essere che quelle che sono state: l'autonomismo, il rivendicazionismo ecc.. Ma questa memoria è successiva al momento di riapertura che la guerra produce e dunque definisce come esistenti – semioticamente esistenti – nel passato solo le potenzialità che confermano il presente.

In realtà la guerra sembra produrre altro e sono gli stessi testi di Lussu e Bellieni che in parte ce lo espongono nel momento in cui ci dicono che ad un certo punto lì si moriva *per la Sardegna*, *sognando la Sardegna*, credendo di fare qualcosa per essa.

Ora, sintetizzando, sembra che nella guerra cambi ad un certo punto il Destinante dell'azione dei soldati, solo che gli effetti di questo cambiamento vengono rinviati a dopo la guerra, al ritorno in Sardegna. Molto brutalmente la *promessa* pare essere: "abbiate pazienza, fatevi ancora uccidere in questa guerra, non ammutinatevi ora, non rendetevi *già* indipendenti; a cambiare le cose, a realizzare questo desiderio, ci penseremo tornati in Sardegna".

Questa forma del *senso* di quella esperienza la si trova simile in due testimonianze-ricordi-interpretazioni della guerra che distano sessant'anni. Nel 1922 Farris lo dice chiaramente, o meglio, lo dice in un modo talmente veloce e poco argomentato che sembra sottolineare la "scontatezza" di quel senso: come se si stesse richiamando a cose note a tutti, in particolare a Bellieni a cui si rivolge. Secondo Farris infatti, finita la guerra, una delle possibilità che si davano ai dirigenti sardisti era quella di "secondare le aspirazioni nettamente separatistiche della massa, alimentate dalla energica propaganda della trincea". Letta ora, da questa prospettiva, quella frase sembra aprire un baratro: sembra di iniziare a sentire l'eco lontano di voci e promesse collettive fatte e non mantenute, "tradite" e poi cancellate dalla memoria, o meglio, tradite proprio nel momento in cui le si cancellava dalla memoria, attraverso quella rimozione.

Nel 1980 Marotto, commemorando poeticamente Lussu, sembra riproporre lo stesso senso e lo fa anch'egli nella forma dell'affermazione di qualcosa di scontato, tanto che una volta che il discorso muta egli non si preoccupa di spiegare che fine faccia l'idea appena esposta:

sos cumbattentes l'han dadu s'idea
de l'addottare politicamente
su mottu'e: – forza paris, de trincea;

pro vagher sa Sardigna indipendente
e no esser prus petta de cannone
de sos governos de su Continente

A questo punto vale la pena di ricordare che Gramsci, due anni dopo le affermazioni di Farris, ricorderà la sua adesione negli anni giovanili, e prima della partenza per l'Italia, alla lotta per l'"indipendenza nazionale" della Sardegna e poco dopo rilancerà nei confronti di Lussu l'idea di "considerare quella sarda una questione nazionale": siamo allora davvero sicuri che l'atmosfera culturale del tempo fosse così risolutamente non-independentista?

Ora questo genere di discorso è escluso dal dibattito pubblico odierno, o perlomeno è reso insignificante: esso però pare testimoniarmi di un "tradimento", in parte in senso stretto, o più in generale, quantomeno, come mancata traduzione di possibilità che lì si erano aperte. A me basta il secondo caso per trovarmi *altrove* rispetto a Lussu e Bellieni.

Non credo dunque che noi stiamo "uccidendo i padri", penso piuttosto che sono loro che non hanno saputo, o voluto, esserlo e dunque noi, nel momento in cui ci costruiamo i nostri "predecessori", non possiamo far altro che abbandonarli.

Certo, parlare comunque di un rapporto padre/figlio, sottintende la chiamata in causa di un rapporto molto profondo: in tal senso il discorso scivola sempre sull'idea di un "tradimento" reale e sulla necessità di una vera e propria "uccisione simbolica". Ma credo che, rivolgendo lo sguardo al futuro più che al passato, si possa vivere la cosa in modo differente: il problema non è tanto se loro, in passato, hanno tradito o meno; la questione è cosa noi, oggi, vogliamo fare di noi stessi, della Sardegna, della nostra cultura.

DD) (Fondazione Sardinia, Bandinu) Torniamo sul metodo della tua analisi. Il discorso di Bellieni sembra risentire di uno specifico momento storico, che è quello della prima guerra mondiale, dell'esperienza dei soldati sardi, del sangue versato e del valore dimostrato: sentimenti e ragioni che hanno portato a una certa coscienza di sardità, di appartenenza e di identità; che si traduce nel motto *forza paris*. Bellieni scrive dentro questo clima sentimentale e culturale nella prospettiva di una nuova coscienza politica dei sardi e nella concreta attuazione di un nuovo progetto istituzionale. Non ti sembra che le parole *sangue, stirpe, isola, barbarico*, vadano collocate in un contesto che era nello stesso tempo emotivo e razionale, e che invece il tuo libro riconduca a precisi significati secondo il metodo semiotico?

RR) È difficile ovviamente rispondere a tutto e soprattutto non dare una risposta che appaia meramente "giustificativa" del proprio discorso e dei propri strumenti d'analisi. Ciò che forse può aiutare a venir fuori da questi limiti è partire da una specificazione sul modo di operare della *semiotica*. Se la semiotica odierna, la semiotica che io pratico – e che in queste analisi ho messo parzialmente in opera (mi rendo conto che per i semiotici forse non saranno abbastanza "semiotiche" e per i non semiotici

lo siano anche troppo...) – fosse solo uno studio del segno e del codice, la critica avrebbe probabilmente buon gioco: in realtà la semiotica a cui mi ispiro è quella di derivazione strutturalista che, cercando di integrare e recuperare la sua matrice fenomenologica, ha avviato da molti anni un suo ripensamento, in modo da poter affrontare la dimensione dell'esperienza, della corporeità e dell'affettività come dimensioni fondanti dell'emersione del senso e della generazione di significazione...

DD) (Fondazione Sardinia, Bandinu) ... effettivamente nell'analisi del testo che tu fai con questi nuovi strumenti riesci a mettere a fuoco alcune parole chiave e alcune frasi-testimonianza e ne elabori un'articolazione discorsiva coerente e rigorosa. Ma i termini usati da Bellieni sono davvero interrelati e riconducibili a un sistema semiotico ben definito come è quello che tu argomenti, oppure si prestano ad altre interpretazioni che mettano in luce caratteri di ambivalenza, di passione umana e politica, e anche, a volte, di contraddizioni?

RR) Prima di addentrarsi nel merito bisogna, secondo me, rendersi conto delle due possibilità a cui ci si trova davanti nel momento in cui si cerca di fare l'interpretazione di una interpretazione. Da un lato io posso agire slegato da qualsiasi vincolo e semplicemente esporre una mia idea, la mia versione delle cose: vale a dire una interpretazione dell'interpretazione dell'interpretazione. In questo caso i testi vengono citati e usati come supporto e conferma alle proprie tesi che generalmente si appoggiano ad assunti del senso comune, a narrazioni già condivise, o che rientrano in una posizione conflittuale già attestata dal dibattito pubblico. In questi casi non è improbabile che il discorso si riempia di affermazioni sul personaggio di cui si tratta o sull'epoca storica analizzata che vengono credute proprio perché sono già parte di un discorso affermato e che generalmente poco aggiungono alla comprensione del passato.

L'altra possibilità, tanto più necessaria nel momento in cui si sta elaborando un discorso nuovo e lo si vuole fare con un certo rigore e direi anche una certa "sincerità", è lasciar parlare i testi: certo "provocandoli" attraverso uno sguardo e una pratica di ricerca precisa e dunque parzialmente deformante, ma almeno messa alla prova da un dibattito intellettuale che ne ha definito e continuamente ne aggiorna strumenti, criteri, valutazione del "rigore" ecc. Una disciplina di analisi che peraltro esplicita sempre i suoi presupposti. I testi qui non sono solamente "pretesti": sono ciò che dà una base per valutare l'analisi e le conclusioni che se ne traggono. Non a caso nel saggio su Bellieni riporto continuamente i passi che analizzo, a costo di appesantire il testo, di annoiare o di ripetermi. Io non ho Bellieni davanti e più che affidarmi alla biografia o al "contesto" dell'epoca, che poi è un contesto che io conosco nella forma che è stata costruita e tramandata prima di me, io preferisco fidarmi di quei testi. Io così riuo guadagno davvero il contatto con Bellieni, l'unico possibile: solo così gli

garantisco che lo sto prendendo sul serio, che se c'è qualcosa che va tratto dal suo discorso, nel bene o nel male, io forse riuscirò a coglierlo. Ma non solo, perché secondo la semiotica odierna il testo – o meglio, il discorso – implica e costruisce in sé il “suo” contesto, cioè diventa in parte il luogo in cui si inscrivono i conflitti, i rapporti di forza, le tensioni da cui quel testo ha preso le mosse. Sta poi alla qualità dell'analisi riuscire a trarle e spiegarle nel modo migliore possibile. Ma ciò significa già, e sempre, tendersi verso la spiegazione di quei testi come parti di un sistema culturale. E comunque l'appiglio ai testi è lì a garantire che qualcun altro confrontandosi con essi possa produrre una spiegazione migliore e non semplicemente ridurre una concezione storica del senso ad uso della propria interpretazione del mondo.

Certo questi sono due estremi e sempre la spiegazione semiotica è presa nei suoi “pregiudizi” e nelle visioni delle cose che l'analista si porta appresso: ma, generalmente, tende ad esplicitarli, così come tende a dar conto del proprio quadro interpretativo e del proprio modo di procedere. Mi sembra meglio di niente. Come dice Paul Ricoeur, “spiegare di più per comprendere meglio”: una spiegazione si fa con degli strumenti e su di un corpus d'analisi minimamente verificabili, non dicendo “Lussu era cresciuto ad Armungia, dunque si può capire come sentisse contemporaneamente la profondità del legame con la terra natia e al contempo la necessità di superarla per un orizzonte più vasto...” oppure “La guerra, con il suo sanguinante sacrificio, dischiude nella dirigenza sardista la coscienza dell'autonomia e del riscatto del popolo sardo: popolo che trova nei protagonisti di quell'evento alcuni dei migliori rappresentanti del suo sentire e delle sue aspirazioni”: frasi inventate ma che, mettendo una finta citazione, molti sarebbero pronti probabilmente a prendere per buone. Frasi che non vanno a vedere che cosa gli autori hanno scritto e cosa significava nella loro scrittura la terra natia, il popolo sardo, il suo riscatto, la guerra, ma soprattutto frasi che non ci dicono della reale qualità della così detta “coscienza di sardità” che lì si forma; dunque frasi che non ci dicono che valore e che senso ha l'autonomia, rispetto a cosa si definisce, su quali valori si struttura, quale ricostruzione della storia la fonda ...

DD) (Fondazione Sardinia, Bandinu) ... torniamo allora sul punto restato in sospeso. Ritieni dunque che i termini usati da Bellieni siano effettivamente collegati, o meglio, che dalla sua terminologia si possa ricostruire un sistema semiotico definito? I termini che egli usa sembrano fortemente dispersivi ed instabili...

RR) No, non credo all'esistenza di un sistema omogeneo o “chiuso”, almeno non all'inizio; così come non voglio accreditare l'idea che si debba partire dai singoli termini per coglierne il senso: anzi, sono convinto che solo da uno sguardo complessivo sul discorso che si analizza, o comunque solo tenendo sempre un occhio su di esso, che si può provare ad azzardare

una qualche interpretazione valida. Del resto a noi interessano le relazioni, non solo superficiali, che si stabiliscono e si modificano dentro il discorso: sono le relazioni fra gli elementi che ci aiutano a cogliere il senso. La semiotica odierna è semiotica del discorso perché è nel discorso che si costruiscono attori, spazi, tempi e dunque soggettività, limiti, passioni ecc.

Ma, per spiegarmi meglio, forse è utile notare alcune cose restate precedentemente in sospeso.

La prima, già accennata, è che solo lasciando parlare questi testi si può correre il rischio, o avere la possibilità, di farsi “sorprendere”, di intravedere nuovi sprazzi di senso.

La seconda è che solo seguendo i testi si può cogliere la portata magmatica, contraddittoria, affettivamente densa del discorso: solo così si può recuperare il suo dinamismo e capire quali sono le sue implicazioni, quali sono ad esempio le potenzialità che esso sembra aprire e a cui poi non dà seguito. Solo così si mostra effettivamente che il discorso non è “chiuso” in partenza ma che, eventualmente, si chiude attraverso la sua stessa elaborazione, prendendo le distanze dall'esperienza che lo ha ispirato, subendo le costrizioni più o meno “necessarie” della costruzione intersoggettiva del senso.

Non a caso ho subito mostrato come l'inizio sia vorticoso, come in esso la forza dell'emozione sembra far slittare espressioni e contenuti uno sull'altro, rendendoli instabili e ambigui. E se tali elementi sembrano essere il frutto di una necessità contestuale – “era appena finita una guerra” –, in realtà è il fatto stesso di poterli trovare dentro un testo, di poterli “verificare”, che per presupposizione ci consente di dire che essi sono inestricabilmente legati alla guerra, o che comunque essi stanno con questo evento in un certo rapporto che noi possiamo comprendere partendo da essi.

La terza cosa da notare è che è dall'analisi che noi vediamo come piano questi rapporti ambigui e fluttuanti fra significanti e significati, o meglio, fra forme dell'espressione e del contenuto, tendono a saldarsi, a fare sistema, a divenire riconoscibili come tali, a sancire l'ordine del discorso. Il linguaggio, la parola, tende a perdere una parte del suo dinamismo, della sua capacità poetica, a favore della stabilizzazione e della condivisibilità sociale di un'idea o di un sentire che hanno trovato e trovano il loro senso in quel discorso e nel modo in cui si è progressivamente sviluppato.

La quarta questione è che solo così noi mostriamo il processo di elaborazione sociale della “timia”, dell'emotività: lo vediamo attraverso il processo che porta uno stato d'animo eventualmente confuso a diventare “passione” nominabile e comunicabile, condivisibile nei suoi significati e nelle sue implicazioni a livello dell'agire collettivo.

Quinto: è partendo da ciò che possiamo provare anche a tornare verso il “timico”, verso la primaria repulsione/attrazione verso le cose che in

qualche modo si radica anche nella “carne” dei soggetti. Solo partendo da tutto ciò possiamo tornare verso il momento in cui il sentire muove il soggetto e dunque provare a capire anche la profondità umana di esperienze strazianti e assurde come la guerra, o le difficoltà esistenziali di quei soggetti che si trovano a fare i conti con quella esperienza, con la propria affettività, i propri fantasmi, i propri desideri, e lo devono fare proprio nel momento in cui questi, anche se sotteraneamente, diventano decisivi per delle prese di posizione pubbliche che si ripercuotono direttamente sulla dimensione sociale. Per provare a fare anche questo, la semiotica ha ovviamente dei suoi strumenti sulla cui validità rispetto al fine si può sempre discutere...

In definitiva: il mio tentativo è stato quello di dar conto di una formazione discorsiva dinamica, senza levargli, o senza eccessivamente sacrificare, quella radice di indeterminatezza che, anche a causa della situazione da cui emerge e in cui si trova invischiata, si porta effettivamente appresso.

Del resto, come già detto, espressioni e contenuti slittano all'interno del discorso di Bellieni: cioè Bellieni sta costruendo un modo di vedere sé stesso, la Sardegna e la cultura sarda, che da un lato si trova “aperto” dalle domande che la guerra fa traumaticamente emergere – “Per chi siamo morti? Perché e per cosa lo abbiamo fatto? Era giusto farlo? Che valore ha avuto tutto ciò? Quali conseguenze dobbiamo trarne per l'agire futuro? Come dobbiamo agire “noi” che abbiamo patito tutto ciò? E chi è poi questo “noi”? – e dall'altro risente del fatto che nel momento in cui si entra in guerra non lo si fa spogli di una qualche determinazione storico-culturale. Mi spiego: nello studio sulla “semiotizzazione del corpo” si è visto che nella guerra i sardi ci vengono chiamati come “stirpe”. Ora è evidente che questo termine si porta appresso connotati romantici o di altro tipo che paiono trascendere l'esperienza dei sardi: ma subito, una volta entrati in quel discorso, significano anche altro e vivono di questa ambivalenza. Fondano cioè il richiamo ad una collettività riconosciuta come tale e portatrice di valori di “fierezza” e “orgoglio” che proprio perciò non può non essere pronta alla guerra quando il “dovere” la chiama (in qualche modo vi è una strategia di provocazione e seduzione che l'utilizzo del termine attua) e contemporaneamente salva la possibilità di non riconoscere quella collettività come “popolo”: chiamare il “popolo sardo” in guerra significa riconoscergli già altre potenzialità e altri diritti, significa caricare quell'agire di valori diversi, significa aprire su un diverso modo di leggere e vivere la guerra e le sue conclusioni. E infatti viene detto “stirpe”.

Pensiamo a noi stessi: per quanto la lingua ci sfugga e ci parli, noi generalmente scegliamo i termini in base al senso che vogliamo dare e agli effetti che speriamo di ottenere. Non si vede perché non dovremmo pensare che in Bellieni o prima di lui avvenga qualcosa di simile. L'uso del termine stirpe gioca allora in questo “spazio” strettissimo fra la necessità

di motivare alla guerra tramite il riconoscimento di una collettività “diversa” e la necessità di occultare il fatto che questa “diversità”, letta sotto la prospettiva dell’“essere popolo”, potrebbe dar adito all'affermazione *politica*, storicamente legittimata, di quella diversità. E tutto ciò credo che si possa dire una volta seguito il percorso “testuale” – possibilmente non solo verbale – che porta a dar senso, in Sardegna, in un certo periodo storico, al corpo, ai corpi, e ad una serie di termini che gli girano intorno.

Tutto il discorso di Bellieni, del resto, è preso in forme di ambiguità e ambi-valenza che sembrano debitrice della “mischia” dei corpi che è la guerra. E qui vi è da notare qualcosa di molto importante. Anche quando le ambiguità tendono a risolversi, questa ambi-valenza del discorso rimane e sembra quasi diventare “strategia”, ovvero sistema che Bellieni ha per conciliare momentaneamente, e quanto più possibile, le forme opposte di sentire che si scontrano all'interno del suo testo. In apparenza è come se egli cercasse da un lato di parlare alla comunità politica italiana e dall'altro lasciasse lo spazio per un'altra interpretazione che gli garantisca ancora la fedeltà di quelle masse che egli stesso definisce “separatiste”. Del resto questo gioco – probabilmente non voluto ma in qualche modo frutto dell'intrinseca apertura del momento – tende ad esaurirsi, anche perché quei termini e quelle “uscite” apparentemente ambigue tendono a trovare un senso definito. È come se Bellieni stesse ricucendo i legami fra i significanti e i significati: termini, stereotipi, pezzi di narrazioni e concettualizzazioni, entrano nel suo discorso, entrano in quello “spettro” interpretativo, o meglio, di “vita”, e dopo cinque anni, dopo svariate trasformazioni, ne escono abbastanza fissati e saldi in un “sistema di rappresentazioni” che le consegna alla memoria ormai in buona parte espunte di quel sentire che le muoveva e le rendeva inizialmente così indeterminate.

Quando ad esempio continuamente si ritrova, si specifica e si rinsalda l'associazione fra *isolamento-indipendenza-mancanza di cultura* io penso di intravedere una forma con i suoi risvolti e i suoi valori e credo che da questa associazione testualmente ricorrente mi si apra anche la possibilità di valutarne ipoteticamente gli effetti sociali, sui soggetti che fruibano di questo discorso e che, pur non ritrovandosi in esso, si trovavano comunque – per tutta una serie di fattori – a doversene sentire rappresentati.

DD) (Fondazione Sardinia, Bandinu) Riandiamo ora ad uno dei punti centrali del discorso: vale a dire la possibilità di “far saltare fuori la nazione sarda”. Anche ammettendo che a Bellieni manchi una capacità di cogliere il valore della cultura sarda nella sua dimensione “antropologica” non ritieni che comunque ci fossero delle condizioni tali da rendere difficile, se non impossibile, quell'operazione? Vale a dire: pensi che ci fosse un'altra coscienza? Che fosse possibile una riformulazione della nazione sarda? Che fosse fattibile una presa di posizione nel senso dell'indipendenza nazionale?

RR) Cercherò di rispondere brevemente solo notando alcuni punti che possono forse aiutarci ad impostare diversamente, in futuro, questo genere di problemi.

Torno a ripetere, in primo luogo, che credo che non dobbiamo farci guidare troppo dal sentimento di "chiusura" del passato che il presente "così come ci è dato" ci instilla, proprio perché è questo stesso sentimento a farci sembrare assolutamente "dato" il presente. Lo si è già visto prima: le cose, in quel presente, erano sicuramente più aperte di quanto non le faccia apparire la nostra memoria. Posizioni "separatiste" come quelle del giornale "La Folla" nel 1908, dunque prima della guerra, o la stessa domanda di Gramsci a Lussu nel 1926 sulla possibilità di non considerare più la questione sarda come "questione regionale" ma come "questione di tipo nazionale", sono in modo diverso ulteriori indicatori di questa apertura: la prima ad esempio ci mostra il fatto che c'erano voci pubbliche che affermavano una posizione independentista, dalla seconda affiora la non chiusura del tema independentista anche nell'élite politico-culturale (un'élite che sembra peraltro giocare alla delega della responsabilità: qualcuno aspetta che qualcun'altro faccia o dica ciò che si può fare, qualcun'altro perentoriamente afferma che non si può fare perché non c'è coscienza – come se questa nascesse dal nulla, come se non fosse sempre e comunque in formazione – per giustificare il fatto che vuole altro).

A questo punto c'è un'altra cosa che va notata, al fine di non rimanerne irretiti. Non possiamo cioè portare il discorso sull'indipendentismo continuamente sul versante della sua "fattibilità" o, in termini ancor più utilitaristici, sul suo eventuale "prezzo". E non perché ciò non sia importante.

Mi spiego velocemente: quando Bellieni parla di resistere al fascismo con le armi non fa un discorso di fattibilità ma di "giustizia", parla cioè di un valore di "libertà" da difendere a prescindere da fattibilità e costi: "Se anche la disperata e cruenta difesa del nostro diritto all'esistenza dovesse essere annientata dalla forza, non sarebbe vano il sacrificio". Parole abbastanza chiare.

Ora, cosa ci dice tale passo? Ci mostra in atto, ma per l'esistenza dell'Italia (nel senso dell'esistenza "morale" che secondo Bellieni il fascismo mette in pericolo), quel meccanismo (assolutamente *testuale*, visto anche che poi non ci sarà nessuna conseguenza "reale") che non si vuole riconoscere come possibile per la Sardegna e per la sua indipendenza: il fatto cioè che qualcuno dicendo qualcosa quando, apparentemente, il "contesto" o le "condizioni storiche" non lo permettevano, o erano assolutamente rischiose, potesse comunque iniziare a fare quella cosa.

Il discorso di Bellieni, benché non fosse per la Sardegna, nel suo meccanismo generale, dimostra comunque una utilità per i nostri fini: ci mostra infatti come, costruendo un'idea e un valore di "libertà" nel momento in cui quella libertà diventava "praticamente" impossibile, si gettava comunque il seme, assolutamente potenziale e tuttavia effettivo – testualmente

effettivo – di una realizzabilità futura (che nel caso particolare dovrà aspettare anni, cioè dovrà aspettare che le azioni conseguenti a quelle parole possano trovare una loro via). Non mi interessa qui entrare in quella storia specifica, mi interessa far notare che noi prendiamo per "facili" quelle parole – e le interpretazioni storico-politiche che Bellieni ci ricava intorno – perché hanno "vinto" quando invece il loro valore è proprio quello di essere state dette quando esse erano "vinte" (qualcun altro direbbe "fallite"), quando dirle significava molto di peggio che passare per "utopisti".

Ma ciò sembra non valere, ancora oggi, per la Sardegna e per molti versi "a causa" di Bellieni.

A questo punto diviene evidente che il fulcro dello studio di quei testi non è chiedergli se l'indipendenza era fattibile ma come e perché tramite essi l'indipendenza diviene "ingiusta" e "immorale". Perché essa da potenziale "ideale-passione collettiva" divenga, attraverso la costruzione testuale, "sentimento fantastico" se non "irrazionale", elemento pubblicamente sancito come "immorale". Con il fondamentale corollario che tale sanzione sociale negativa è efficace proprio perché è attuata e proposta da coloro che fino ad un attimo prima venivano ritenuti gli unici pubblicamente legittimati ad affermarla in senso positivo.

Tramite tale meccanismo la passione independentista finisce così per diventare elemento di una nostalgia o di un risentimento privato invece che un fattore che muove all'azione e che richiede esso stesso, a quel punto, la sua elaborazione: che richiede esso stesso, dal suo divenire esistente "pubblicamente", di farsi *ulteriormente* "coscienza".

Che per ottenere tutto ciò ci si debba sforzare di accreditare l'idea che non ci sia o non ci sia stata alcuna coscienza sarda, alcuna cultura sarda – realmente definibile come tale –, che non ci sia una "storia nazionale sarda", che tutto il passato sia sempre pessimisticamente visto come un "vuoto" – anche laddove qualche elemento culturale di valore è stato prodotto, e non soltanto nella dimensione strettamente antropologica ma anche in campo strettamente politico –, mi sembra assolutamente "normale".

Solo che mi domando se è così "normale" e così poco "influyente" sulla nostra "identità" attuale il fatto che per fare tutto ciò Bellieni si trovi praticamente ad affermare la sua opposizione all'idea e al sentire che contemporaneamente attribuisce al "popolo sardo" – e più in generale ad affermare che la cultura sarda è per lui, che si dice sardo, luogo di una alterità negativa – e se è "normale" – o non è forse un "dono" avvelenato fattoci dal discorso di Bellieni – che noi oggi cadiamo così facilmente nella trappola di pensare che visto che il presente "è questo" allora evidentemente quell'alternativa che continuamente spunta dai discorsi passati era, nonostante questa sua ridondanza, effettivamente irrealizzabile e che questo suo non essersi realizzata è in effetti la prova tangibile della sua "immoralità", della sua "mancanza di giustizia", proprio come pensavano Lussu e Bellieni.

Concludendo. Trovare giustificazioni "concrete" a ciò che gli altri non hanno avuto il coraggio di fare e dire non è difficile, anzi, anche noi stessi potremmo trovare *per noi* moltissime giustificazioni alla nostra accettazione del presente, alla nostra incapacità di trovare il coraggio per iniziare a produrre un discorso diverso: resta il fatto che quando si disputa della costruzione del "credere" e delle sue implicazioni sulla realtà e sull'esistenza di popoli, sulla formazione di soggettività individuali e collettive, la questione sfugge a quei criteri e, squarciando il velo di ogni "giustificazione" utilitaristica, pone nuovamente la domanda sul senso delle cose e della propria storia.

Lo si sarà capito: io non sono così sicuro che ci si è raccontati fino ad oggi la storia non dico "vera" ma "meno falsa" sulla Sardegna e i sardi; anzi, credo che ci siamo ingannati *abbastanza*.

DD) (Fondazione Sardinia, Cherchi) Sembra che il tuo libro, oltre al suo essere *in sé* come libro, contenga anche una progettualità, se si vuole "politica", ma anche "culturale" in senso lato: è come se il libro andasse oltre di sé, oggettivando un certo livello di intenzionalità. Rispetto all'orizzonte di questa intenzionalità – probabilmente pensabile e definibile come problematica "identitaria" di orientamento indipendentista – viene da chiedersi quale possa essere l'utilizzabilità effettiva, reale, degli autori che il libro attraversa. Diciamo ciò dal momento in cui può entrare in ballo una diffidenza nei confronti dei "testi", soprattutto se con ciò si intende quel livello di "ufficialità" che si distacca dalla realtà culturale "quotidiana" evidenziando da essa uno scollamento ampissimo, uno scollamento non restitutivo, per cui da una parte esistono queste realizzazioni teoriche e dall'altra una realtà storica non restituita. Vi è evidentemente, in questa impostazione, qualcosa della vecchia dicotomia fra "egemonico" e "popolare-subalterno".

Del resto il discorso politico, più di altri discorsi, sembra evidenziare questo suo rinchiudersi dentro il suo stesso "genere", dentro le sue stesse "coerenze formali", che finiscono per impedirgli il contatto e il rapporto con la realtà e le situazioni "oggettive" del mondo e della vita: viene da pensare in particolare a tutto il patrimonio culturale sardo, a partire dal campo musicale, alla pittura, alla poesia, alla letteratura ecc., che generalmente le teorizzazioni rimuovono dal loro campo e dalla loro memoria. Fino a che punto è possibile allora assumere come punti di riferimento del divenire della coscienza sarda questi momenti e questi pensieri politici che se sono "alti" lo sono anche per la loro separazione e differenza dal vissuto dei sardi? E poi, rispetto a quell'orizzonte di intenzionalità che emerge dal tuo discorso, quali risposte danno gli autori che hai menzionato?

RR) Penso che una risposta a tale domanda presupporrebbe una serie di specificazioni su alcuni dei concetti e delle categorie che sono state usa-

te in modo da partire da una serie di significati e valori minimamente "in comune". Penso ad esempio alla dicotomia fra "egemonico" e "subalterno" dove il secondo polo appare, di per sé "oggettivo", laddove invece io credo che esso sia già in parte il frutto di una elaborazione del "reale". Dunque non un appiglio "sicuro" a cui poter fare riferimento o da usare come "polo positivo" una volta ribaltata la struttura di valore che lega il positivo all'ufficialità. Le stesse definizioni di "subalterno", "popolare", fanno del resto parte di un gioco di definizione e costruzione di soggetti, spazi, tempi, valori ecc., che li rende al più "oggettivazioni" (o "soggettivazioni") ma non "dati" del reale. Dico ciò anche perché credo che vada tenuto sotto controllo il rischio di un discorso "populista" e "demagogico" che ritiene le forme della cultura popolare "illibate", "pure" e "astoriche" e in tal modo finisce sia per non coglierne la loro dinamicità e complessità sia per svalutarle nella loro effettiva portata sociale. Anche per tutte queste ragioni mi è difficile considerare il "popolare" come risolutamente distaccato e distante dai testi e fors'anche dalle "coerenze" dei discorsi "ufficiali": forse succede in modalità frammentarie e confuse, ma credo che l'identità anche più "inconsapevole" si formi con quei discorsi, attraverso di essi – forse trasfigurandoli, ma a suo modo vivendoli – soprattutto nel momento in cui quei discorsi sono costitutivi e "centrali" per determinate forme di vite.

Del resto la vita quotidiana non la considero come un "resto" o come una zona separata: ma esattamente il luogo in cui gli individui, i corpi, fanno esperienza di una incredibile quantità e qualità di "testi" (o più astrattamente di "formazioni semiotiche", di rappresentazioni e pratiche culturali), e dove è l'elaborazione della propria soggettività ad essere in gioco: i soggetti sentono e sanciscono cosa è importante *per loro*, ed è molto probabile che si comportino molto di più come un "bricoleur" che utilizza molteplici pezzi di cultura, affiancando rappresentazioni e pratiche di provenienza, tipo, valore e complessità diversa, piuttosto che come degli uomini "mono-dimensionali" la cui esperienza è definita, gerarchizzata e compartimentata rigidamente.

Dunque il "quotidiano" di quei soggetti dalla cui esperienza vorremmo ripartire per elaborare una progettualità futura migliore di quella attuale non può essere visto come un dato indiscutibile, da assumere come "portante" senza un confronto aperto e critico con esso; anch'esso va ripreso ed elaborato. Esso non può che uscire trasformato dal nostro discorso.

Del resto per la semiotica il rapporto fra i discorsi e la "realtà" – intesa peraltro a sua volta come "linguaggio" – è sempre un rapporto di *traduzione*, di "modellizzazione". In tal senso la stessa constatazione di un distacco, di una distanza fra le teorizzazioni politiche e la realtà da cui emergono è già di per sé indicativa dato che, immagino, noi vorremmo una "politica" che riesca a rappresentare ed elaborare al meglio le tendenze, i desideri e i bisogni di una collettività che vive dentro il contesto umano e

dunque dovremmo rifiutare risolutamente una che le umili e mortifichi divenendone la controparte.

Questo secondo tipo di atteggiamento lo abbiamo visto con Bellieni che sembra non riuscire a “far spazio” nel suo discorso per un sentire e per delle pratiche – che paiono invece darsi come “collettive” – che dalla realtà premono per farsi visibili e affermarsi socialmente.

Ora ciò che è significativo è il fatto che il discorso di Bellieni cerca di alzarsi sopra questo brusio del “reale” proprio cercando di dare una sua forma alla coscienza dei sardi. Il fatto che questa traduzione si riveli assolutamente distaccata dal vissuto da cui emerge è esattamente il dono che, dal nostro punto di vista odierno, essa fa a noi e all'intenzionalità inscritta nel nostro discorso. Sebbene nel modo paradossale di qualcosa che va colto “in negativo” egli ci dà modo di vedere il formarsi di una coscienza. Ora la cosa che fa problema è che egli ci mostra in atto formarsi di una coscienza di “italianità” dei sardi o, più profondamente, di una coscienza del fallimento della coscienza “sarda”. È evidente che da questo punto di vista, se noi considerassimo ancora valida la vecchia dicotomia fra la coscienza “vera” e la “falsa coscienza”, sarebbe molto facile pensare che in effetti questi testi non ci parlano della “coscienza sarda” proprio perché per essi questa non è esistita, non esiste e non può esistere. In realtà però ciò con cui noi abbiamo a che fare è comunque la costruzione di una qualche coscienza di sé, dunque di un proprio modello, di un credere che può diventare forma e credenza condivisa. Visto in questa direzione e considerato rispetto alla questione della cultura “popolare”, del vissuto dei sardi, il problema è quello di estendere l'analisi verso le conseguenze “identitarie” di quel modello, andare a vedere cioè come, più o meno consapevolmente, ha agito e agisce nella società sarda, come le ha momentaneamente dato forma.

Qui l'analisi dovrebbe prendere la via metodologica seguita e consigliata da Lotman e dalla scuola di semiotica della cultura, ovvero la necessità di riallacciare continuamente le trame fra quei discorsi e quegli eventi che vengono rubricati nella “Storia” e quelli che passano per essere “quotidiani” al fine di vedere come gli uni si fanno negli altri, attraverso gli altri.

È quello che ho provato a fare in *Tradurre la tradizione* e che mi pare si confermi dallo studio di Bellieni. Cioè, per ridurre a sommi capi, che si dà contemporaneamente oggi in Sardegna una condivisa accettazione del discorso lussiano-bellieniano, in quanto discorso sulla “nazione fallita”, e che è contemporaneamente riconoscibile (sebbene in diminuzione) un distacco “reale” ma soprattutto elaborativo, cioè riferito alla sfera dell'elaborazione intellettuale, dal vissuto culturale dei sardi (tanto che le pratiche culturali sono viste principalmente come oggetti di “conoscenza intellettuale”, di “salvaguardia” o di “valore commerciale” dato che possono essere appetibili sul mercato turistico). Io non ci vedo nulla di strano in questo accostamento, e nelle relative pratiche “politico-identitarie”, dal

momento che l'analisi mi mostra che Bellieni e Lussu costruiscono esattamente l'idea della “barbaricità” della cultura sarda – quella “popolare” compresa – fondano il sentimento del suo disvalore e mi chiedono di abbandonarla, di “fuggire” da essa, dalla nostra “arretratezza”, per accedere alla “Cultura”, all'universale.

Certo, essi non ci dicono che cosa fare oggi della cultura popolare sarda, della “vita” sarda, in senso affermativo, ma questo sarebbe veramente ingiusto e insensato chiederglielo dato che loro volevano per la Sardegna un'altra vita.

In tal senso tali autori non danno risposte all'intenzionalità indipendentista che emerge dal mio discorso se non in negativo, mentre la cosa è ovviamente diversa per Simon Mossa che indipendentista lo era e che guarda caso non è un personaggio rubricabile nell'ufficialità egemonica, visto che è pressoché sconosciuto e dimenticato dai sardi stessi.

C'è tuttavia, in un altro senso, un lato potenzialmente affermativo che ho cercato di trarre sia da Simon Mossa che da Bellieni: ho cercato cioè, sperando di riuscirci almeno un po', di mettere in condizione chi legge di riflettere e riflettersi nel confronto con esperienze “singolari” (e per certi versi “quotidiane”) di soggettività e coscienze in formazione o trasformazione. Come noi cerchiamo di entrare in contatto e arricchirci confrontandoci con i testi e le esperienze dei grandi come Gandhi, Mandela o tanti altri, così credo che possiamo trarre qualcosa per il nostro futuro da un confronto serrato con chi ci ha preceduto su questa terra.

Soprattutto leggendo Simon Mossa, seguendo la sua vicenda, comprendendo gli sbalzi del suo linguaggio e dei suoi umori, il trasformarsi del tendere della sua progettualità, ma soprattutto notandone i *limiti* e i nodi irrisolti noi possiamo non trovare soluzioni, dato che le responsabilità e i compiti odierni ricadono su di noi e non su Simon Mossa, ma facilitare la nostra immaginazione del futuro, la nostra elaborazione della soggettività. Possiamo ad esempio trarre coraggio o possiamo emozionarci e fissare così quel passato e quell'ideale di cui egli era portatore nel nostro corpo e nella nostra memoria. Ripenso spesso a quando, leggendo di un giovanissimo Simon Mossa che parlava alla radio della Repubblica sarda indipendente sul finire della seconda guerra mondiale, mi sono venute in mente le parole di Pira che parlava del suo indipendentismo giovanile: quando poi ho letto dallo stesso Pira che lui era fra quegli studenti che a Sassari si riunivano per ascoltare alla radio quel giovane che parlava di indipendenza e Repubblica sarda, l'immagine che mi si è imposta aveva una forza e una carica emotiva pari a quella di quei film che riescono a raccontarti le grandi epopee della storia attraverso i fatti della vita quotidiana. Noi questi film (ma andrebbero bene anche delle buone “fiction”, o anche dei romanzi) ancora li dobbiamo girare: il meccanismo di censura e distruzione di noi stessi è stato talmente forte che non abbiamo “girato” neanche quello che parla dell'umiliazione e del trauma subito da quei gio-

vani, quello che ci parlerebbe della fine fatta da quel sentire. C'è davvero molto da fare e da raccontare in Sardegna. Unici modi per riappropriarci e inventare una nostra cultura "popolare".

DD) (Fondazione Sardinia) Un'ultima domanda. Se noi torniamo alle origini del sardismo dobbiamo comunque constatare come, per il 1920, quel discorso avesse delle punte molto avanzate, in particolar modo per quanto riguarda la concezione di uno stato laico e per il suo non essere ideologizzato e dogmatico come quasi tutti i discorsi dei partiti dell'epoca. Non ritieni che ciò vada considerato comunque come un elemento di valore e che dunque l'autonomismo bellieniano, per quel momento storico, vada comunque visto sotto una luce positiva (sebbene sia evidente che poi bisogna aspettare Simon Mossa per aprire nuove prospettive)?

RR) C'è una grossa difficoltà che oggi giorno, per ciò che sono venuto maturando, mi si pone davanti affrontando tale questione: mi risulta cioè impossibile scorporare dei "pezzi" di quel discorso dalla sua forma strutturale, dal suo impianto complessivo, dall'universo di valori che esso globalmente articola. Credo di essere passato come quasi tutti, sebbene con delle differenze non irrilevanti, dentro la forma di vita "sardista", vale a dire non semplicemente la posizione politica sardista ma quel modo di articolare e pensare l'esistenza dei sardi che comprende al suo interno quasi tutte le declinazioni attuali del conflitto politico sardo, compreso quell'indipendentismo apparentemente tale e invece strettamente funzionale all'unionismo attuale. Sono del resto passato anche dentro al sardismo "istituzionale" e ne ho apprezzato alcuni valori, compresi quello dell'idea di "laicità" e di "non dogmatismo", ma anche la tensione irrisolta fra individuo e appartenenza collettiva, la moralità – almeno nei momenti migliori – nella gestione della cosa pubblica o la capacità propositiva di alcuni suoi rappresentanti. E tuttavia tutto ciò non ha risolto ma ha acuito la crisi esistenziale che nasceva e nasce continuamente dalla domanda sul proprio senso e il proprio sentimento di appartenenza, sul significato del proprio "situarsi" in questa parte del mondo che è la Sardegna, sulla "mia" storia da raccontare a chi avessi incontrato girando per il mondo o su quella da costruire in futuro. Ha acuito la crisi perché io non potevo prendere quei "valori" da soli ma li prendevo già all'interno di una forma, un sistema di senso e valori, che poneva quegli elementi ad un certo livello e li rendeva accessibili solo nel momento in cui io accettavo, più o meno consapevolmente, i presupposti culturali di quell'accesso. Vale a dire il fatto che quei "valori" erano assumibili come portanti dell'azione politica solo se si era definita la loro appartenenza ad una "cultura" costruita in opposizione al disvalore della cultura sarda. Voglio dire, era lo stesso discorso – che io non potevo che prendere come "uno" – che mi diceva contemporaneamente di dover accedere a quei valori e di dover considerare la

nazione sarda come fallita e la Sardegna e la sua indipendenza come luogo del "nulla", dell'isolamento e dell'assenza di cultura.

Ciò mi riportava necessariamente ad un altro livello dell'elaborazione del mio modo di essere e agire nel mondo: da un lato quei valori mi si coloravano culturalmente – ad esempio, la laicità era quella dello Stato "italiano" e non di quello sardo, il votarsi ad una moralità e ad una dedizione nel proprio agire politico si giustificava sempre *per l'Italia* (si ricordi Lussu e il suo pamphlet *Per l'Italia dall'esilio*) e non *per la Sardegna*, se non in quanto parte dell'Italia ecc. – e dall'altro mi chiedevo perché quei valori che mi sembravano privi di "colorazione" fossero inaccessibili in quanto "sardi" – si pensi a come anche ciò che è valutato positivamente dentro il quadro "identitario" unionista – e apparentemente "umano" – passa per immorale dentro quello indipendentista: cioè, per esemplificare il paradosso, si è ritenuti *uomini* degni di stima se si è difensori dei "diritti umani" da "sardi che si credono italiani" ma non lo si è se lo si fa da indipendentisti che si credono sardi, e ciò, ovviamente, perché è l'indipendentismo stesso ad essere immorale.

A questo punto i valori di superficie si scontravano con la costruzione profonda del senso e del sentire, che li ingloba e li fonda: guardando più in fondo, dopo aver necessariamente cambiato prospettiva, dopo essersi posti sul limite, se non "fuori" dal vecchio discorso, era possibile vedere come il non-dogmatismo di superficie avesse come presupposto il dogmatismo di fondo della "nazione fallita", dell'incultura che si è – secondo quel discorso – nel momento in cui ci si auto-determina e auto-definisce come collettività a sé stante. E tutto ciò era ancora più critico nel momento in cui uno voleva, e volesse, effettivamente riprendere quei valori da sardo e per la Sardegna, o per il mondo ma partendo dalla Sardegna.

Da qui l'autonomismo bellieniano non appare come una tappa su di un percorso in avvicinamento verso la libertà dei sardi, non appare teso verso una coscienza di sé che, fondandosi sul confronto e sul rispetto dell'alterità degli altri, sia affermativa e positivamente elaborativa: e nemmeno sembra che il sardismo si "fondi" bene ma venga "applicato" male.

So che ciò è difficile da accettare ma lo è proprio perché non abbiamo ancora un discorso condiviso che spieghi e inglobi gli aspetti positivi, laddove ce ne sono, di quello attraverso cui siamo vissuti finora e così facendo ci aiuti ad abbandonarlo, ci aiuti a passare ad un discorso migliore. Noi cresciamo dentro delle forme di vita che rimangono attive globalmente fin quando non ci decidiamo a battere serenamente, ma con decisione e coraggio, la via dell'elaborazione di un nuovo discorso: un discorso che può riuscire e affermarsi solo se lo viviamo profondamente e con entusiasmo – sebbene coscientemente, cioè assumendoci le nostre responsabilità e fronteggiando i suoi rischi – proprio mentre lo stiamo elaborando.

BIBLIOGRAFIA

AA.VV.

1983 *Emilio Lussu e la cultura popolare della Sardegna*. Atti del Convegno di studio, Nuoro 25-27 aprile 1980. Nuoro: Istituto Superiore Regionale Etnografico.

AA.VV.

1991 *Il senso del passato. Per una sociologia della memoria*. A cura di Paolo Jedlowski e Margherita Rampazi. Milano: FrancoAngeli.

Abruzzese, Alberto

1996 *Analfabeti di tutto il mondo uniamoci*. Genova: Costa&Nolan.

2001 *L'intelligenza del mondo*. Roma: Meltemi.

Alziator, Francesco

1954 *Storia della Letteratura di Sardegna* (Edizioni Della Zattera). Cagliari: Edizioni 3T (1982, ristampa anastatica).

1972 "Introduzione" al *Barbaricinarum libri* di Joannis Arca Sardi (Giovanni Proto Arca), circa 1598. Cagliari: Editrice sarda Fossataro.

Anderson, Benedict

1983 *Comunità immaginate*. Roma: Manifestolibri (1996).

Appadurai, Arjun

1996 *Modernità in polvere*. Roma: Meltemi (2001).

Atzeni, Sergio

1986 *Apologo del giudice bandito*. Palermo Sellerio (1998).

1996 *Passavamo sulla terra leggeri*. Nuoro: Ilisso (2000)

1999 *Raccontar fole*. Palermo: Sellerio.

Bandinu, Bachisio

1996 *Lettera a un giovane sardo*. Cagliari: Della Torre.

Bauman, Zygmunt

1990 "Modernità e ambivalenza" (in *Cultura globale*, a cura di Mike Featherstone). Roma: Seam: 43-71 (1996).

Belliemi, Camillo

1985 *Camillo Bellieni. Partito Sardo e Repubblica federale. Scritti 1919-1925* (a cura di L. Nieddu). Sassari: Gallizzi.

Bhabha, Homi K. (a cura di)

1997 *Nazione e narrazione*. Roma: Meltemi.

- Boscolo A., Brigaglia M., Del Piano L.
1974 *La Sardegna contemporanea*. Cagliari: Della Torre.
- Boscolo, Alberto
1978 *La Sardegna bizantina e alto-giudicale*. Sassari: Chiarella
1979 *La Sardegna dei Giudicati*. Cagliari: Della Torre.
- Brigaglia, Manlio
1974 "Dagli ultimi moti antifeudali alla "fusione" col Piemonte (1800-1847)" (in Boscolo, Brigaglia, Del Piano, 1974): pp.69-154.
1999 "I tre momenti separatisti" (in Reina 1997), pp.25-29.
- Brigaglia, Manlio e Marroccu, Luciano
1995 *La perdita del Regno. Intellettuali e costruzione dell'identità sarda tra Ottocento e Novecento*. Roma: Editori Riuniti.
- Cambosu, Salvatore
1954 *Miele amaro*. Nuoro: Il Maestrale (1999).
- Carta Raspi, Raimondo
1971 *Storia della Sardegna*. Milano: Mursia.
- Casula, Antioco ("Montanaru")
1922 *Boghes de Barbagia – Cantigos de 'Ennargentu* (a cura di Giovanni Pirodda). Nuoro: Ilisso (1997).
- Casula, Francesco Cesare
1994a *La storia di Sardegna. Vol.I, L'Evo Antico*. Sassari: Carlo Delfino editore.
1994b *La storia di Sardegna. Vol.II, L'Evo Medio*. Sassari: Carlo Delfino editore.
- Cavalli-Sforza, Luigi Luca (con Paolo Menozzi e Alberto Piazza)
1994 *Storia e geografia dei geni umani*. Milano: Adelphi (1997).
- Clifford, James
1988 *I frutti puri impazziscono*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Clifford, James e Marcus, George E. (a cura di)
1986 *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*. Roma: Meltemi.
- Connor, Walker
1994 *Etnonazionalismo. Quando e perché emergono le nazioni*. Bari: Dedalo (1995).
- Contu, Gianfranco
1990 *La questione nazionale sarda*. Quartu Sant'Elena: Alfa Editrice.
- Cristante, Stefano
1999 *Potere e comunicazione*. Napoli: Liguori.
- Cubeddu, Salvatore
1993 *Sardisti*. Vol.I. Sassari: Edes.
1995 *Sardisti*. Vol.II. Sassari: Edes.
1999a "Introduzione" (in Cubeddu 1999, a cura di): pp.9-49.
- Cubeddu, Salvatore (a cura di)
1999 *L'ora dei sardi*. Cagliari: Fondazione Sardinia.
- Dante Alighieri
1303-1304 "De vulgari eloquentia" (in *Tutte le Opere*, 1993). Roma: Newton: pp.1017-1070.
- de Certeau, Michel
1975 *La scrittura della storia*. Roma: Il Pensiero Scientifico Editore (1977).
1980 *L'invenzione del quotidiano*. Roma: Edizioni Lavoro (2001).
- Del Piano, Lorenzo
1974 "Dalla rinuncia all'autonomia all'avvento del fascismo (1847-1922)" (in Boscolo, Brigaglia, Del Piano, 1974): pp.155-309.
- Dizionario Enciclopedico Italiano
1970 *Volume X*, a cura dell'Istituto dell'Enciclopedia Italiana (fondata da Giovanni Treccani). Roma: Istituto Poligrafico dello Stato
- Eco, Umberto
1975 *Trattato di semiotica generale*. Milano: Bompiani.
1979 *Lector in fabula*. Milano: Bompiani.
1984 *Semiotica e filosofia del linguaggio*. Torino: Einaudi.
1997 *Kant e l'ornitorinco*. Milano: Bompiani.
- Eliade, Mircea
1965 *Il sacro e il profano*. Torino: Bollati Boringhieri (1999).
- Fabbri, Paolo
1998 *La svolta semiotica*. Roma-Bari: Laterza.
2000 *Elogio di Babele*. Roma: Meltemi.
2001 "Il significante del mondo" (in *Semiotica in nuce. Vol.II*, a cura di Fabbri e Marrone). Roma: Meltemi, pp.328-335.
- Fabbri, Paolo e Marrone, Gianfranco (a cura di)
2001 *Semiotica in nuce. Volume II. Teoria del discorso*. Roma: Meltemi.
- Fois, Giuseppina
1982 "Giornali e giornalisti" (in *La Sardegna, Vol. I sez. 3 "L'arte e la letteratura in Sardegna"*, a cura di Manlio Brigaglia). Cagliari: Della Torre: 174-180.
1983 "Emilio Lussu e "la guerra dei sardi". La Sardegna nella "cultura" della Brigata "Sassari"" (in AA.VV. 1983), pp. 68-78.
- Foucault, Michel
1970 *L'ordine del discorso*. Torino: Einaudi (1972).
1994 *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente* (a cura di P. Dalla Vigna). Milano: Mimesis.
- Francioni, Federico
1982 "Storia dell'idea di "nazione sarda"" (in *La Sardegna. Enciclopedia. Vol. II. L'Autonomia*, a cura di Manlio Brigaglia). Cagliari: Della Torre: 165-183.
1985 "Giommaria Angioy nella storia del suo Tempo" (introduzione a *La vita e i tempi di Giommaria Angioy*, Dionigi Scano, 1946). Cagliari: La Torre: VII-XLI.

- 2001 *Vespro sardo. Dagli esordi della dominazione piemontese all'insurrezione del 28 Aprile 1794*. Cagliari: Condaghes.
- Gadamer, Hans Georg
1960 *Verità e metodo*. Milano: Bompiani (1995).
- Galimberti, Umberto
1983 *Il corpo*. Milano: Feltrinelli.
- Geninasca, Jacques
1997 *La parola letteraria*. Milano: Bompiani (2000).
- Gellner, Ernest
1983 *Nazioni e nazionalismi*. Roma: Editori Riuniti (1992).
- Giardina, Sabbatucci, Vidotto
1992 *Manuale di storia. Volumi 1 e 2*. Bari-Roma: Laterza.
- Giorello, Giulio
1994 "La libertà dell'interprete" (in *Il caso e la libertà*, a cura di Ceruti, Fabbri, Giorello, Preta). Roma-Bari: Laterza.
- Gramsci, Antonio
1994 *Vita attraverso le lettere*, a cura di G. Fiori. Torino: Einaudi.
- Greimas, Algirdas J.
1970 *Del Senso*. Milano: Bompiani (1996).
1983 *Del senso 2. Narrativa, modalità, passioni*. Milano: Bompiani (1998).
1987 *Dell'imperfezione*. Palermo: Sellerio (1988).
1991 "Della nostalgia. Studio di semantica lessicale" (in *Semiotica delle passioni*, a cura di Isabella Pezzini). Bologna: Esculapio, pp.19-25.
- Greimas, Algirdas J. e Courtès, Joseph
1979 *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*. Firenze: La Casa Usher (1986).
- Greimas, Algirdas J. e Fontanille, Jacques
1991 *Semiotica delle passioni. Dagli stati di cose agli stati d'animo*. Milano: Bompiani (1996).
- Gritti, Roberto
1997 "Nazione: un costrutto sociale controverso" in *Sociologia e ricerca sociale*, n.52. pp.65-97.
- Habermas, Jurgen
1962 *Storia e critica dell'opinione pubblica*. Bari: Laterza (1971).
- Habermas, J. e Taylor, C.
1998 *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*. Milano: Feltrinelli.
- Hobsbawm, Eric J.
1990 *Nazioni e nazionalismo dal 1780*. Torino: Einaudi (1991).
- Hobsbawm, Eric J. e Ranger, Terence
1983 *L'invenzione della tradizione*. Torino: Einaudi (1994).
- Kellas, James
1991 *Nazionalismi e etnie*. Bologna: Il Mulino (1993).
- Landowski, Eric
1997 "Il gusto si discute" (in *Gusti e disgusti. Sociosemiotica del quotidiano*, a cura di Fiorin e Landowski). Torino: Testo & Immagine, pp.95-157 (2000).
- Lepori, Antonio (a cura di)
1991 *La Sardegna sarà redenta dai sardi*. Cagliari: Castello.
- Lilliu, Giovanni
1955 "Pensieri sulla Sardegna", pubblicato in *Studi sardi*, XII-XIII, ora in *La costante resistenziale sarda*. Nuoro: Ilisso, pp.156-170.
- Lotman, Jurij M.
1985 *La Semiosfera*. Venezia: Marsilio.
1993 *La cultura e l'esplosione. Prevedibilità e imprevedibilità*. Milano: Feltrinelli.
1994 *Cercare la strada. Modelli della cultura*. Venezia: Marsilio.
2001 *Non-memorie*, a cura di S. Burini e A. Niero. Novara: Interlinea.
- Lotman, Jurij M. e Uspenskij, Boris A.
1973 *Tipologia della cultura*. Milano: Bompiani (1975).
- Lussu, Emilio
1951 "L'avvenire della Sardegna" (in AA.VV. 1980), pp.957-964.
1951b "La Brigata Sassari e il Partito Sardo d'Azione" (in AA.VV. 1980), pp.1076-1084.
- Madau Diaz, Gaetano
1979 *Un capo carismatico. G. M. Angioy*. Cagliari: Ettore Gasperini Editore
- McLuhan, Marshall
1964 *Gli strumenti del comunicare*. Milano: il Saggiatore (1997).
- Meloni, Piero
1975 *La Sardegna romana*. Sassari: Chiarella.
- Merci, Paolo
1982 "Le origini della scrittura volgare" (in *La Sardegna, Vol. I sez. 3 "L'arte e la letteratura in Sardegna"*, a cura di Manlio Brigaglia). Cagliari: Della Torre: 11-24.
- Merleau-Ponty, Maurice
1964 *Il visibile e l'invisibile*. Milano: Bompiani (1969).
- Montani, Pietro
1996 *Estetica ed ermeneutica*. Roma-Bari: Laterza.
- Muoni, Leandro
1998 "Un ritratto culturale della Sardegna autonomistica" (in *L'isola della rinascita*, a cura di Aldo Accardo). Roma-Bari: Laterza, pp.138-264.
- Nancy, Jean-Luc
1992 *La comunità inoperosa*. Napoli: Cronopio (1995).
1992b *Corpus*. Napoli: Cronopio (1995).

- Niceforo, Alfredo
1897 *La delinquenza in Sardegna*. Sassari: Gallizzi (1977, ristampa anastatica).
- Pezzini, Isabella
1998 *Le passioni del lettore*. Milano: Bompiani.
- Pezzini, Isabella (a cura di)
1991 *Semiotica delle passioni*. Bologna: Esculapio.
- Pezzini, Isabella e Pozzato, Maria Pia (a cura di)
2000 *Dialogo a sette voci. Intorno alla semiotica letteraria di Jacques Geninasca*. Urbino: QuattroVenti.
- Pigliaru, Antonio
1959 *La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico* (ora in *La vendetta barbaricina*). Nuoro: Il Maestrale (2000).
- Pinna, Tomasio
1989 *Gregorio Magno e la Sardegna*. Sassari-Cagliari: 2D Editrice Mediterranea.
- Pintore, Gianfranco
1996 *La sovrana e la cameriera*. Nuoro: Insula.
- Pira, Michelangelo
1968 *Sardegna tra due lingue* (trascrizione rivista delle "conversazioni" tenute su Radio Cagliari nel 1963-4). Cagliari: Edizioni della Torre (1984).
1978 *La rivolta dell'oggetto. Antropologia della Sardegna*. Milano: Giuffrè.
- Puddu, Mario
1997 "Sardus e Sardinia me in sos libberos de s'iscola italiana" (nella rivista *Tempus de Sardinia*, n. 2, Maggio 1997): 21-22.
2000 *Dizionario de sa limba e de sa cultura sarda*. Cagliari: Condaghes.
- Rawls, John
1999 *Il diritto dei popoli*. Torino: Edizioni di Comunità (2001).
- Reina, Salvatore
1997 *Indipendenza: il giorno dopo. Interviste e interventi sulla Repubblica di Sardegna*. Nuoro: Insula.
- Renan, Ernest
1882 "Cos'è una nazione?" (in Bhabha, 1997): 43-63.
- Ricoeur, Paul
1975 *La metafora viva*. Milano: Jaca Book (1981)
1983 *Tempo e Racconto. Volume 1*. Milano: Jaca Book (1986).
1984 *Tempo e Racconto. Volume 2. La configurazione nel racconto di finzione*. Milano: Jaca Book (1987).
1985 *Tempo e Racconto. Volume 3. Il tempo raccontato*. Milano: Jaca Book (1988).
1990 *Sé come un altro*. Milano: Jaca Book (1993).
- Sahlins, Marshall
1993 "'Addio tristi tropi': l'etnografia nel contesto storico del mondo moderno"

(in *L'antropologia culturale oggi*, a cura di R. Borofsky, 1994). Roma: Meltemi, pp.457-475 (2000).

- Said, Edward W.
1993 *Cultura e imperialismo*. Roma: Gamberetti (1998).
1994 *Dire la verità. Gli intellettuali e il potere*. Milano: Feltrinelli (1995).
- Sardella, Raffaele
1981 *Il sistema linguistico della Civiltà nuragica*. Isili: stampato in proprio presso la Tipografia F.lli Ghiani.
- Satta, Salvatore
1977 *Il giorno del giudizio*. Padova: CEDAM.
- Sedda, Franciscu
2003 *Tradurre la tradizione*. Roma: Meltemi.
- Simon Mossa, Antonio
1984 *Le ragioni dell'indipendentismo*. Sassari: Chiarella.
- Sole, Carlino
1984 *La Sardegna sabauda nel Settecento*. Sassari: Chiarella.
- Sotgiu, Girolamo
1984 *Storia della Sardegna sabauda*. Bari: Laterza.
- Smith, Anthony D.
1992 *Le origini etniche delle nazioni*. Bologna: Il Mulino.
- Todorov, Tvetan
1982 *La conquista dell'America*. Torino: Einaudi (1984).
1991 *Le morali della storia*. Torino: Einaudi (1995).
- Tola, Salvatore
1997 *La poesia dei poveri. La letteratura in Lingua Sarda*. Cagliari: AM&D.
- Zingarelli, Nicola
1996 *Lo Zingarelli. Vocabolario della lingua italiana*. Bologna: Zanichelli.