Irriducibilmente nuragici: cronache dall'isola che non c'è(ra)

Fabrizio Frongia

> Chi ricerca su questo tema si sporca le mani, o meglio ci impegna il cuore e altri organi interni e spesso rischia di venire alle mani, perché spesso si è implicati esistenzialmente anche quando si cerca solo di capire, di studiare, di distinguere e di unificare, mentre intorno si levano vessilli e si proclamano slogan che invocano certezze su questo terreno che diciamo dell'identità…
>
> (Giulio Angioni, *Fare, dire, sentire*, 2011)

Tanto per fare il punto... di un disappunto

Forse non c'è modo, qui in Sardegna, oggi, di apparire più controcorrente – tanto per riprendere il titolo di questa rubrica – che scrivere e riflettere, soprattutto se lo si fa da una prospettiva critica, sulla produzione della cultura, segnatamente su quei fenomeni che hanno a che vedere con la costruzione di ciò che definiamo 'patrimonio culturale', sulle retoriche e sulle politiche della memoria che si accompagnano a questo genere di pratiche, compresi i facili, quanto banali, eccessi. Non conosco altri modi per farlo e, quando mi capita, talvolta mi viene in mente, come un'ossessione, la frase che l'antropologo, archeologo e tanto altro, parigino,

André Leroi-Gourhan, argomentando sul bisogno tutto umano di scoprire le proprie 'radici', scelse per introdurre il suo magistrale *Il gesto e la parola*:

> La preistoria è considerata da molti studiosi un fatto personale; essa è forse la scienza che conta il maggior numero di dilettanti, quella che ognuno crede di poter praticare senza una competenza specifica (Leroi-Gourhan 1977: 5).

E anche la seguente, profetica, di debordiana memoria:

> Ognuno può apparire improvvisamente nello spettacolo per darsi pubblicamente [...] a un'attività completamente diversa dalla specialità grazie alla quale si era fatto conoscere finora. Dato che il possesso di uno «statuto mediale» ha assunto un'importanza infinitamente maggiore del valore di ciò che si è stati effettivamente capaci di fare, è normale che tale statuto sia facilmente trasferibile, e conferisca il diritto di brillare allo stesso modo in qualsiasi altro ruolo (Debord 1990: 18).

Era questa la sua 'società dello spettacolo', non conosceva né poteva prevedere le potenzialità del *web* e dei *social network*. Queste brevi riflessioni sembrano attagliarsi molto bene al panorama sardo odierno, alle molteplici riletture sulla preistoria e protostoria sarda, in particolare quella che definiamo 'nuragica', costretta sempre più a fare da scenario ad improbabili stirpi di giganti, intrepidi navigatori e temerari guerrieri che dominavano il Mediterraneo tutto, adoratori primigeni di un *Yahweh* extra-biblico, abili scrittori, profondi conoscitori del cosmo e (perché no?) atlantidei di platonica memoria. L'esplosione di rielaborazioni storiche dal sapore mitopoietico e dai tratti fortemente desideranti è un fenomeno in costante crescita in Sardegna da più di un decennio (Cossu, Angioni 2008; Zucca 2012; D'Oriano 2014, 2018), tanto che proporne una summa complessiva e aggiornata oggi, come tentai in passato (Frongia 2012), potrebbe oramai apparire un'attività piuttosto dispendiosa e un esercizio poco utile, di quelli che, parafrasando un Pietro Janni alle prese con gli studi sulla localizzazione dell'isola di Atlantide, richiederebbero una lunga vita, spesa assai male (Janni 2004: 100).

Ritengo molto più proficuo indagare e riflettere su alcuni nodi cruciali del fenomeno, cogliendo l'invarianza al di là delle specificità delle singole proposte; sui contesti di diffusione anche in relazione alle retoriche identitarie di movimenti autonomisti e indipendentisti; sulla loro capacità di influenzare anche le più sincere politiche del patrimonio perseguite dagli enti locali, o viceversa di generare conflittualità rispetto agli ordini discorsivi 'ufficiali' su passato e memoria; sugli elementi di continuità o contiguità con le retoriche imposte da forme di immaginazione economica e patrimoniale di scala globale. Sebbene alcuni contributi siano stati prodotti di recente su questi temi (Cossu 2007; Cossu, Angioni 2008; Madau 2007, 2012), credo che tanto resti ancora da indagare.

Sempre vicini alle più nobili ragioni degli specialismi, archeologici in particolare – che presuppone un impegno anche nella demistificazione di queste letture (Clemente 2007; Stiglitz 2017) – occorre nondimeno analizzare le ragioni del mito e della fantasia. Penso sia questo un esercizio ancora utile, e persino nobile, quando perseguito con strumenti teorici adeguati, che certo non mancano alle più recenti e aggiornate antropologie che si dicono 'del patrimonio e della memoria', le quali da diverso tempo si interrogano su simili pratiche di costruzione, invenzione e manipolazione del passato e della tradizione e sui processi di costruzione della memoria storica e dell'*heritage* in contesti etnografici molto lontani dalla Sardegna (Hobsbawm, Ranger 1982; Handler 1988; Comaroff, Comaroff 1992; Kilani 1992; Herzfeld 1997; MacDonald 1997; Palumbo 1997, 2003, 2006, 2011, 2013; Maffi 2004; Pizza 2004; Scarpelli 2007). Lo è anche quando (e forse ancor più) la cifra delle reazioni a questi studi oscilla tra l'indifferenza e la sottovalutazione di buona parte degli addetti ai lavori, archeologi professionisti e studiosi accademici, poco attenti alle bizzarrìe di cui viceversa vanno ghiotti gli antropologi – ma nondimeno, forse anche per questo, coinvolti (e travolti) in fascinazioni nuragologiche da *marketing* territoriale e sviluppo sostenibile, imbrigliati nelle maglie di potenti processi di oggettivazione di patrimoni e identità promossi e guidati da politici locali e istituzioni sovranazionali – e le critiche accese fino alla denigrazione, per tacere d'altro, di un mondo che non tollera, e spesso non comprende, che anche i processi culturali dell'oggi possono e, talvolta, devono divenire oggetto di un attento studio critico.

Lo è a maggior ragione quando alcune asserzioni, come quelle che vogliono la solida identità sarda riposare sulle presunte magnifiche sorti e progressive della civiltà nuragica, e più in generale alcuni miti di cui sopra, godono oramai della pacifica ovvietà del senso comune. Lo è soprattutto se significa porsi decisamente controcorrente, in tempi in cui dominano incontrastate le retoriche cosiddette 'del fare', approcciarsi a questi fenomeni in un'ottica decostruzionista, mentre il senso comune, anche colto e specialistico, sembra suggerire che occorra soprattutto preoccuparsi, e tanto, di 'fare', produrre patrimoni e identità, senza porsi troppe domande intorno ai meccanismi, alle pratiche sociali, del 'fare', del 'dire' e del 'sentire' ciò che diciamo appunto patrimoni, memoria e identità.

Berardino Palumbo, antropologo autore di diverse etnografie sui temi della costruzione/decostruzione delle identità patrimoniali nella Sicilia orientale, ricorda un aneddoto:

> ...nel corso della presentazione di un recente scritto *Sull'identità meridionale* (Alcaro 1999) - fondato sull'estremizzazione di quelle logiche essenzialiste che molti antropologi, oggi, mettono in discussione - ho chiesto all'autore, che constatava la buona accoglienza del suo libro da parte della stampa e di intellettuali nazionali, come spiegasse, in termini politici, tale successo. E, parallelamente, come spiegare che le letture decostruttive delle più aggiornate antropologie critiche provocassero, nei lettori "locali", le turbolenze cui ho appena fatto cenno. Ovviamente, la mia domanda non ha ottenuto risposta (Palumbo 2001: 118-119).

Forse aveva ragione l'antropologa statunitense Jean Jackson, che in uno scritto ormai datato si chiedeva

> *Is there a way to talk about making culture without making enemies?* (cit. in ivi: 118).

E certo non sbagliai, quando la redazione della rivista *Almanacco Gallurese* mi chiese di presentare una mia monografia sul tema ai lettori e scelsi di concludere il pezzo con un dubitativo, *Chissà se capiranno* (Frongia 2013).

Scienza, pseudoscienza, fantarcheosardismo

Tempo fa mi è stato segnalato un intervento di Paolo Gull, ricercatore in metodologie della ricerca archeologica presso l'Università del Salento, su questi temi durante un convegno organizzato presso il MUSA (Museo Storico-Archeologico del Salento) nel giugno 2016, dall'eloquente titolo *Fantarcheologia portami via. La scienza sui social tra haters e untori*[1], dove centrale appare il caso sardo. Un intervento interessante, se non altro perché ci dà la misura di una diffusione, di un interesse sempre crescente verso queste particolari forme di rielaborazione del passato, anche come oggetto di studio al di fuori dell'isola.

L'antropologa Gianna Saba, invece, all'interno della sua tesi di dottorato sulla medicina tradizionale in Sardegna (Saba 2013-2014), si imbatte – non so quanto inaspettatamente – sulla fantarcheologia sarda, al solo scopo di comprendere se e come l'identificazione pseudostorica tra la Sardegna e l'isola di Atlantide concorra alla creazione di una mitologia che faccia da sfondo a nuove forme dell'agire magico-religioso (Saba 2013-2014: 210). Le conclusioni non lasciano spazio a dubbi:

> Infine, in conclusione, senza tema di smentita si può affermare che l'unico vero tratto distintivo che caratterizza le ideologie magiche e religiose contemporanee è la loro (più pretesa che effettiva) diversità culturale; di fatto esse sono considerate come simbolo e conseguenza di una cultura e visione del mondo specifica che ha nella Sardegna-Atlantide il proprio, irraggiungibile, mito di fondazione (ivi: 263).

L'autrice ascrive il caso al fenomeno della 'pseudoscienza', sottolineando il ruolo avuto dai media nel veicolare queste teorie, in particolare quella dell'Atlantide sarda, capace secondo l'autrice di dare «il via ad un fecondo filone della letteratura sarda contemporanea» (Saba 2013-2014: 206-230). Se queste riflessioni appaiono di sicura utilità è sui nessi che questi fenomeni sono in grado di stabilire con le dinamiche di

[1] L'intervento è visionabile sulla piattaforma web youtube. https://www.youtube.com/watch?v=o49wvnaRB7Q (consultazione del sito: giugno 2018).

costruzione identitaria in corso nell'isola che occorre focalizzare l'attenzione (Cossu 2007, 2015; Cossu, Angioni 2008); sulla precarietà dell'artefatto memoria culturale sarda (Madau 2007); sulla ricerca quasi compulsiva di un ricordo fondante (Assmann 1992: 51) che pare impegnare in misura sempre maggiore differenti attori sociali, anche non direttamente impegnati sullo scenario politico di ambito autonomista ed indipendentista (Paulis 2017). Questo non certo per mostrare una qualche unicità e specificità rispetto ad altri contesti già osservati etnograficamente, ma per coglierne, come è tipico del discorso antropologico, gli elementi di varianza e quelli di invarianza. Può apparire contraddittorio, ma proprio nella intrinseca debolezza e problematicità del costrutto identitario occorre cercare le ragioni del suo manifestarsi in forme spesso così 'turbolente', 'urlate', che si concretizzano nella ricerca affannosa di argomentazioni storiche a sostegno. Come osserva Giulio Angioni, sono le identità minori e fragili, quelle *in fieri*, che pongono più problemi, in quanto faticano a «raggiungere lo stato di ovvietà non problematica» tipica delle identità che più contano (Angioni 2011: 275-276).

La medesima attenzione va mostrata rispetto alle dimensioni, quando rilevabili, diacroniche del fenomeno, perché se l'elaborazione di una memoria collettiva non può prescindere dai 'quadri di riferimento del presente' (Halbwachs 1925) che agiscono in maniera selettiva sui materiali del passato, questi si mostrano in dialogo continuo con i quadri di riferimento precedenti, che hanno a loro volta selezionato, deformato, interpretato e, talvolta, occultato i medesimi materiali (Cossu 2007: 120). In tal senso, nella produzione mitopoietica odierna, è possibile leggere alcune persistenze di vecchie interpretazioni storiche spesso risalenti all'Ottocento, figlie di una storiografia fortemente ideologizzata quanto vittima di ben noti casi di falsificazione (Accardo 1996), o anche delle semplici suggestioni riconducibili alla fiorente letteratura di viaggio di quel periodo, che spesso dipingeva la Sardegna come una terra ancestrale, un *eden* incontaminato, fuori dal tempo (Paulis 2006), utilizzate acriticamente come fonte autorevole di ricostruzione storica. Alcuni miti che in passato hanno goduto di grande fama vengono talvolta associati in maniera quantomeno curiosa a fenomeni e oggetti della preistoria, se è possibile leggere in alcuni di loro, in perfetto codice di scrittura nuragica,

l'appellativo 'Giudice'[2]. Così come deve interpretarsi piuttosto comune il recupero di vetusti stereotipi eterovalutanti, quale l'idea di una natura selvaggia, fiera e ribelle dei sardi, refrattaria ai fenomeni di ibridazione e contaminazione culturale – in buona parte riconducibili ad ordini discorsivi egemonici elaborati nell'ambito della propaganda bellica della Grande Guerra (Fois 2006), abilmente ripresi dall'archeologo Giovanni Lilliu nella sua 'costante resistenziale'[3] – ,pretesa cifra etica ed etnica dei sardi nei secoli (cfr. Frongia 2012: 117-139). Simili suggestioni sembrano rivivere nell'entusiasmante epopea degli *Shardana*, leggi Sardi, dominatori dei mari, guerrieri, predatori e chissà che altro ancora; uno dei cosiddetti 'Popoli del mare', la cui identificazione con le popolazioni protostoriche isolane è dibattuta da oltre un secolo senza risultati scientifici apprezzabili; così come la tendenza ad escludere l'elemento esogeno dal passato sardo arriva all'assurdo di negare la stessa esistenza storica dei Fenici, una delle culture che ha lasciato maggiori evidenze archeologiche in Sardegna (D'Oriano 2014).

Proprio la figura dell'archeologo Giovanni Lilliu risulta fondamentale per la comprensione di questi fenomeni. La sua opera di eminente studioso e politico, infatti, è stata determinante nel ricalibrare i modi del riferimento al passato nell'immaginario collettivo isolano a favore dell'età nuragica (Cossu 2007, 2011), che sostituisce il mito elaborato dalla storiografia ottocentesca fondato sull'esaltazione del periodo dei Giudicati, sul quale si era innestato uno dei più noti casi di falsificazione documentale della storia[4]. I riflessi di questo slittamento temporale sulla produzione in esame sono fin troppo evidenti:

---

[2] Mi riferisco al titolo che, nella Sardegna medioevale, individuava i governatori dei regni indipendenti (Giudicati) in cui risultava suddivisa politicamente l'isola, oggetto di processi mitopoietici da parte della storiografia sarda ottocentesca (Accardo 1996).

[3] Lettura mitico-storica di lunga durata del passato sardo che teorizza il ribellismo e la resistenza alle acculturazioni quale costante etica delle popolazioni indigene a partire dalla protostoria (Lilliu 1971; cfr. Cossu 2011 e Madau 2007).

[4] Dichiarate false dall'Accademia delle Scienze di Berlino nel 1870, le Carte d'Arborea sono una raccolta cospicua di documenti (pergamene, fogli e codici cartacei)

> Mentre le *Carte di Arborea* capovolgevano con intenti rivendicativi l'immagine negativa della cultura sarda, che diventava da terra di selvaggi arretrati la culla della produzione letteraria italiana (sottraendo il primato alla Scuola poetica siciliana), nella rappresentazione di Frau la Sardegna diventa addirittura Atlantide, protagonista di uno dei più celebri miti platonici, sede di una civiltà evolutissima, modello per tutti i popoli vicini e lontani dell'antichità… (Paulis 2017: 162)

Tra gli altri temi trattati emerge quello del 'passato rubato', occultato e/o svalutato dai poteri stranieri che si sono succeduti nel dominio dell'isola nel corso dei secoli, allo scopo di impedire ai sardi di conoscere il loro glorioso passato (cfr. Cossu 2007; Angioni 2016); un *topos* piuttosto ricorrente, che annovera anch'esso una lunga tradizione, adoperato già dalla storiografia sarda di matrice ottocentesca impegnata nel riscattare il passato dell'isola da «*li disonesti giudizi degli stranieri*» (Paulis 2006: 92).

Completano il quadro la costante ricerca ed ostentazione di un primato etnico (nella metallurgia, nelle arti plastiche, nella scrittura, nell'astronomia) e la frequente antichizzazione di tratti culturali del presente, le cui origini vengono spesso indicate, non a caso, come nuragiche (Vansina 1985; cfr. Madau 2007). Sottolineo, per inciso, che l'idea secondo la quale diversi aspetti della cultura pretesa 'tradizionale' presentino 'stimmate nuragiche', per dirla alla maniera di Pietro Clemente (Clemente P. 2007), sia piuttosto diffusa nel senso comune. L'antropologo Gino Satta, impegnato in una indagine etnografica sul processo di patrimonializzazione concernente l'iscrizione nella *World Heritage List* dell'UNESCO del *canto a tenore*, segnala la tendenza diffusa da parte dei cultori a collocarne le origini in epoca nuragica (Satta 2013a: 77). Non può sorprendere, dunque, che l'origine di oggetti della tradizione, come le *launeddas*, o della stessa parlata locale vengano collocate con molta disinvoltura in età nuragica.

Le narrazioni proposte, in genere, veicolano un'immaginazione storiografica di chiara matrice contrappresentistica (Assmann 1992: 41-55),

---

comparsi in Sardegna tra il 1845 e il 1862, capaci di ovviare alla mancanza di fonti lamentata dalla storiografia locale (Marroccu 1997, 2009; cfr. nota n. 2).

impegnata a mostrare da un lato continuità inalterate, dall'altro un declino a partire da un passato glorioso che a causa di forze ostili è perduto per sempre. Spesso le trame si complicano, assumendo le fattezze di quelle forme sociali del passato che Eviatar Zerubavel definisce icasticamente 'montagne e vallate', contraddistinte dalla differenziazione sociomentale piuttosto pervasiva tra periodi storici emergenti – nel nostro caso l'età nuragica e quella giudicale – e 'ristagni temporali' apparentemente vuoti, dove in genere le nazioni risultano 'soffocate' a causa di ingerenze pensate e interpretate come 'altre' e 'straniere' (Zerubavel 2005: 45).

Cito alcuni brani tratti dalle 'bandelle' di queste opere, tra i tanti possibili, che reputo esemplificativi dei temi e delle strategie retoriche sommariamente indicate in precedenza.

> ...L'isola dalle vene d'argento, è una storia innovativa e coraggiosa. Prima che i Greci solcassero il Mediterraneo con le loro imbarcazioni e 500 anni prima che i Fenici sbarcassero in Sardegna con le loro mercanzie, l'isola contava 7.000 nuraghi. [...] La storiografia tradizionale, che faceva dei Sardi un popolo eternamente isolato e dominato, viene superata in maniera originale attraverso le prove storiche che l'autore chiarisce punto per punto. I Sardi erano guerrieri, navigatori e mercanti e nei secoli hanno tracciato rapporti con popoli vicini e lontani. La Sardegna ha vissuto epoche felici e in altri ha sofferto soprusi e angherie, mantenendo sempre intatto il senso di appartenenza, la lingua, gli usi e i miti. In questa terra, dove la leggenda è una cosa sola con la storia, una cavità del suolo può essere la dimora di una jana, oppure una miniera brulicante di uomini, di donne e di bambini (Mascia 2015).

> Come scrive l'autore, questo libro nasce dalla voglia di riappropriarsi della propria identità, di sentire il profumo della propria terra, di quella più Antica, che ha dato i natali ai nostri Avi. Nasce come atto d'amore verso una Terra che continua ad essere violentata culturalmente, e verso un popolo che chiede a gran voce la restituzione della propria storia. La nostra terra e la nostra gente, chiedono solo di poter conoscere il passato. Ed io sono con loro. Sono un semplice appassionato, amante della propria Isola e della sua gente (Pisu 2008).

Temi e strategie narrative che non si discostano affatto dai vetusti paradigmi identitari già in auge nei nazionalismi europei di ambito ottocentesco, che a partire dagli anni ottanta del secolo scorso una ormai vasta letteratura di ambito storiografico e antropologico ha contribuito a decostruire (Hobsbawm, Ranger 1987; Altan 1995; Anderson 1996; Thiesse 2001).

Dimostrarne, tuttavia, l'arbitrarietà, il carattere costruito, inventato, non sostanziale, demistificarne i contenuti e la pretesa e tanto declamata 'scientificità', può non essere un'operazione sufficiente per comprendere le complesse dinamiche che si celano dietro queste naturalizzazioni di ordini e comportamenti sociali:

> Non basta, in altre parole, dire con Hobsbawm e Ranger che tradizioni, identità, sentimenti nazionali e immaginari regionalisti [...] sono "invenzioni", quando poi queste "invenzioni" sono vissute da tutti noi come emotivamente coinvolgenti, forti, abitudinarie, incorporate, vere (Palumbo 2003: 19).

Le più aggiornate antropologie, infatti, hanno rivelato da un lato il ruolo chiave dei processi di patrimonializzazione – le pratiche sociali attraverso le quali determinati oggetti del passato vengono istituzionalizzati e trasformati in beni culturali – all'interno delle logiche di costruzione della memoria storica di soggetti collettivi come gli stati-nazione (Handler 1988; Amselle 1990, Herzfeld 1997), dall'altro come intorno a quegli stessi oggetti spesso si addensino ulteriori stratificazioni di senso. Come mostrano le fondamentali etnografie condotte da Berardino Palumbo (1997, 2003, 2006, 2007, 2011, 2013), benché questi beni siano 'vincolati' dagli apparati dello Stato, che gli attribuiscono un particolare significato sulla base di precise tassonomie elaborate all'interno di ordini discorsivi disciplinari e normativi, gli stessi diventano strumenti simbolici e retorici di peculiari forme di poetica sociale dello spazio/tempo (Herzfeld 1997) «connotate da una vena corrosiva, capace di manipolare senza sosta i rapporti tra antecedenza e posteriorità, autenticità e inautenticità, vero e falso, interno ed esterno, tradizione e modernità» (Palumbo 2006: 49). Spostando lo sguardo dagli oggetti alle pratiche concrete, l'antropologo

individua spazi della creatività individuale dove attori sociali di varia estrazione (cultori di storia locale, sacerdoti, intellettuali, giornalisti, politici), fissando specifiche emozioni intorno alle 'cose' del passato, modellano conflittualmente le identità, riproducono o contestano rapporti di potere, agiscono sullo scenario politico e sociale.

Anche in Sardegna questi processi di manipolazione/invenzione della memoria storica, attraverso la continua produzione di scarti di senso, si configurano come strategie di resistenza nei confronti dei saperi disciplinari, che spesso sfociano in accesa conflittualità, anche se non mancano casi di partecipazione/sostegno più o meno attivo da parte del mondo accademico (cfr. Bachis 2015: 709-714; Stiglitz 2017).

Il quadro di produzione e di diffusione ci offre una casistica molto variegata. Gli attori sociali coinvolti in maniera diretta sono in genere cultori o semplici appassionati di storia locale (anche di formazione accademica), giornalisti, operatori culturali, che spesso non lesinano un impegno politico in formazioni di ispirazione autonomista e indipendentista, un campo politico e intellettuale particolarmente ricettivo alle suggestioni della storia. Le nette prese di distanza da parte dei *leader* di questi movimenti, seppur attestate, sono piuttosto rare, mentre decisamente più frequenti sono le dinamiche di appropriazione totalmente acritica di questi temi e il loro utilizzo all'interno delle retoriche antagoniste nei confronti dello Stato italiano che, nei casi limite, può portare ad asserzioni di questo tipo: «Il faraone Ramses diceva che nessuno era mai riuscito a fermare gli *Shardana*. I Sardi sono i loro eredi e non possono avere certo paura di questa italietta»[5].

Il contesto di diffusione appare decisamente più ampio se si rivolge l'attenzione, più che ai contenuti, alle forme di immaginazione storiografica veicolate da queste narrazioni e agli ordini discorsivi su passato, memoria e identità del più vasto campo politico e intellettuale, dove il tema della 'difesa della civiltà nuragica' sembra essere diventato un aspetto connotante l'azione politica di molti. Possiamo facilmente rilevare, infatti, come spesso non solo le retoriche riposino sugli stessi oggetti (la

[5] https://www.lanuovasardegna.it/regione/2017/10/04/news/modello-catalano-nell-isola-serve-la-spinta-popolare-1.15945994 (consultazione del sito: luglio 2018).

preistoria e la protostoria isolana, i nuraghi, le statue di Mont'e Prama), elevati a testimoni di una mitologia delle origini e di un passato eroico, ma come le stesse visioni storico-identitarie, nelle trame complessive, coincidano. Accanto al tema del 'passato rubato', che oggi rivive nelle forme dell'accusa di 'complottismo accademico' – non a caso indicata da differenti studi come una delle più comuni strategie retoriche adoperate nel campo della pseudoscienza (cfr. Mosconi 2008: 505) – emerge una costante tendenza alla manipolazione degli assi cronologici, a stabilire priorità e autenticità; l'utilizzo di una nozione sostanziale, monolitica di identità, ad immaginare qualità, comportamenti sociali fissati per sempre nel tempo e nello spazio.

Intorno a questi oggetti, come il complesso statuario rinvenuto a partire dagli anni Settanta nella penisola del Sinis (Usai 2018) – i cui singoli esemplari sono comunemente noti con l'inadeguato appellativo di 'Giganti' – si generano spesso accese conflittualità tra il campo politico e il mondo delle soprintendenze, accusate di svalutare la portata di queste scoperte.

> Dopo le ruspe di Stato nel sito dei Giganti di Mont'e Prama nel Sinis è arrivato il degrado più assoluto; un sito straordinariamente importante che sta riscrivendo la storia del Mediterraneo è lasciato in uno stato di abbandono senza precedenti; [...] tale degrado rappresenta una vera e propria umiliazione per il popolo sardo[6].

> In Sardegna si sta consumando quello che l'interrogante ritiene un oltraggio infinito alla civiltà nuragica; [...] si registra l'ennesimo cantiere abbandonato all'incuria più totale nell'area di Sa Osa [...] si è dinanzi ad un oltraggio grave alla storia millenaria del popolo sardo, l'ennesimo [...] il mondo scientifico internazionale esalta questa scoperta che riscrive la storia del Mediterraneo e dall'altro lo Stato e regione consumano lo scempio; i titoli delle più grandi testate

[6] Interrogazione a risposta in commissione (5-11836), 12 luglio 2017, seduta numero 832. https://aic.camera.it/aic/scheda.html?numero=5-11836&ramo=C&leg=17 (consultazione del sito: luglio 2018).

> scientifiche e non solo recitano: «non furono i Fenici ma i sardi i primi a coltivare la vite»[7].

Nella costruzione di simili, rigide categorie oppositive (storiografia nazionale *vs* popolo sardo), è possibile scorgere gli esiti di pratiche di essenzializzazione dell'altro che, attraverso l'attribuzione di stereotipi negativi, finiscono per immobilizzare in modelli rigidi le molteplici identità dei soggetti sociali, riducendo i processi storici a scontro tra entità, 'cose', sempre uguali a sé stesse.

Un ultimo spunto di riflessione proviene da un recente ciclo di incontri organizzato dal Comune di Villanovaforru, intitolato *Archeomeet, incontri e scontri sull'archeologia sarda*, dove i soliti oggetti e temi cari alla mitopoiesi sarda sono presentati come i "nodi cruciali" dell'archeologia isolana.

> I giganti (possiamo ancora definirli tali?) di Mont'e Prama sono oggi testimoni di uno scontro, di uno stato confusionale, della divisione tra i loro discendenti. Il loro sguardo ieratico, impenetrabile e austero, si è vorticosamente tramutato, un senso di vertigine li ha colti. Dopo anni di silenzio la cultura sarda, e in particolare l'archeologia, si è riappropriata dei Giganti, e tutti sentiamo intimamente la responsabilità di custodire e di trasmettere ai nostri eredi la loro grande storia[8].

Ad uno sguardo etnografico, attento soprattutto alle retoriche e ai meccanismi della produzione di senso, non può sfuggire il dato, di sicuro rilievo, sul grado di penetrazione di queste teorie nell'immaginario collettivo, spesso capaci di dettare addirittura l'agenda della discussione pubblica su passato e presente, di plasmare forme di immaginazione storiografica e patrimoniale: *Noi Sardi* siamo gli *eredi* di questa *grande storia*

---

[7] Interrogazione a risposta in commissione (5/04862), 26 febbraio 2015, seduta numero 382. https://aic.camera.it/aic/scheda.html?numero=5-04862&ramo=C&leg=17 (consultazione del sito: luglio 2018).

[8] http://www.gennamaria.it/index.php?pagina=news_dettaglio&id=86 (consultazione del sito: luglio 2018).

'oggettivata' nei *Giganti*, a lungo dimenticati (il tema dell'oblìo dell'identità), ora che finalmente li abbiamo riscoperti, e con loro la *nostra storia* (il tema del risveglio), dobbiamo confrontarci su chi erano realmente per ritrovare la nostra identità (Anderson 1996). All'interno delle strettoie concettuali create dai processi di oggettivazione culturale, dell'identità e del patrimonio, gli spazi di manovra per gli specialisti sono molto limitati e, in una simile cornice, anche il nobile intento di 'coniugare apertura e divulgazione e rigore scientifici' può difficilmente sperare in risultati soddisfacenti.

> Se, come crediamo, la memoria collettiva è essenzialmente una ricostruzione del passato, se essa adatta l'immagine degli antichi fatti alle credenze e ai bisogni spirituali del presente, la conoscenza di ciò che era all'origine è secondaria, se non del tutto inutile... (Halbwachs 1971: 8; cit. in Poulot 2006: 132)

Di chi è il potere?

L'aver mostrato gli stretti rapporti sinergici che legano in vario modo queste forme di rappresentazione mitologiche del passato ai processi di costruzione identitaria – e che rende accettabile, seppur con le dovute riserve, la definizione di 'fantarcheosardismo' formulata dall'archeologo Rubens D'Oriano (D'Oriano 2014) – lascia ancora inesplorati alcuni aspetti contestuali del fenomeno, forse i più rilevanti. Le forme di immaginazione patrimoniale si strutturano e sono agite in un contesto sociale molto fluido, contraddistinto da una intensa dialettica tra *alto* e *basso*, *globale* e *locale*, poteri sovrannazionali, nazionali e contropoteri *interni*, dove frequenti sono le sovrapposizioni tra i diversi piani e le negoziazioni di significato (Palumbo 2003, 2006, 2011). Occorre dunque rifiutare quadri concettuali poco flessibili, che si risolvono in rigide dicotomie (ordini discorsivi egemoni *vs* forme di resistenza locale).

Lo stesso fenomeno, molto comune oggi, dell'esplodere di pratiche e discorsi intorno all'identità, spesso interpretata dagli attori sociali come una forma di resistenza alle politiche egemoniche culturali di poteri

transnazionali, è in realtà leggibile piuttosto come una forma di accomodamento ai modelli di immaginazione economica imposte dai mercati globali, come risposta ad una crescente domanda di merci dotate di una forte connotazione locale (Amselle 2001: 42; cfr. Bachis 2007). In maniera non dissimile, questa nuova forma di 'produzione della località' (Appadurai 2001) attraverso il patrimonio diventa un elemento cardine delle politiche di sviluppo incentrate sul turismo culturale, il quale «trascina i beni culturali in un'arena globale dove il valore economico tende a permeare, quali che siano le intenzioni degli attori istituzionali, i siti e i beni, così come il modo di immaginarli, produrli e riprodurli» (Satta 2013b: 9; cfr. Cossu 2015).

> In un tale regime discorsivo i 'beni culturali' sono cose (culturali) attraverso le quali iconicizzare il rapporto tra determinati "valori" e supposte "identità" e grazie alle quali le cosiddette "identità" si trasformano in oggetti culturali immaginari e iconicizzati da vendere / esibire nel mercato globale della mercidifferenziazione (Palumbo 2009: 17).

Esempio tipico del dispiegarsi di questa '*global hierarchy of values*' (Herzfeld 2004), cui corrispondono nuove e precise gerarchie di potere, è rappresentato dalle politiche perseguite dall'UNESCO. L'azione promossa dall'organizzazione, in particolare attraverso l'istituzione della *World Heritage List* nel 1972, si caratterizza per la reintroduzione di criteri 'gerarchizzanti' nella selezione dei beni da valorizzare (la retorica dell'eccellenza e dell'unicità, cfr. Satta 2013b), per la 'reificazione' di nozioni come 'cultura', tradizione' e 'identità', elevati a simbolo di un territorio, a strumento di *marketing* (cfr. Palumbo 2006).

> l'inserimento nella WHL […] implica l'assegnazione/acquisizione di un marchio di qualità che, distinguendo quel "bene" da qualsiasi altro, ne certifica il valore di merce pregiata all'interno di un mercato che, appunto, vende identità patrimoniali essenziali e stereotipiche per un turismo globale (Palumbo 2013: 136).

Nei 'Piani di gestione' UNESCO – strumento tecnico-operativo per la gestione dei siti riconosciuti di 'valore universale', che coniuga le istanze della tutela a quelle di «un'utilizzazione economica compatibile dell'intero patrimonio disponibile» (Guido 2003) – l'accento viene sovente posto sul legame tra le comunità e i loro beni (definiti 'risorse del territorio'), concepito come un valore in pericolo (la retorica del 'recupero dell'identità') e perciò da promuovere e ripristinare.

Si attivano, da un lato, sentimenti di appartenenza locale, dall'altro virtuosi processi di sviluppo economico; pratiche riassumibili nel concetto di 'etnomimesi', intesa come rappresentazione spettacolare e mercificata della cultura e dell'identità a uso di pubblici esterni (Satta 2011).

L'iscrizione nella *Lista del Patrimonio Mondiale* del sito nuragico di Barumini, nel 1997, seguendo il criterio della 'tipicità' della cultura nuragica, ha certamente contribuito ad attivare una serie di dinamiche non solo emozionali in tutta l'isola (Frongia 2018). Tanto più che il processo di oggettivazione (Handler 1988: 11) della civiltà nuragica in 'cultura identitaria' di un territorio che, sebbene nelle procedure tecnico-burocratiche dell'UNESCO venga individuato nel limitato distretto della Marmilla, è potenzialmente rappresentato dall'intera isola, appare perfettamente coerente alle configurazioni identitarie prevalenti nel senso comune in Sardegna e dunque suscettibile di superare l'intrinseca debolezza di altri casi di identità 'mercipatrimonializzate' in seno alla *WHL* (cfr. Palumbo 2013: 141). Rafforzata dall'inserimento nella griglia classificatoria prodotta dall'UNESCO, l'identità patrimonializzata e stereotipizzata 'sardegna nuragica' diviene così un bene iconico disponibile per la costruzione di innumerevoli pratiche sociali, progetti politici ed economici (cfr. Palumbo 2011: 14-15).

La condivisione di immaginari storico-patrimoniali con le retoriche uneschiane e, in generale, con i regimi discorsivi imposti dall'economia globale, anche quando non si manifesta nella forme esplicite di un patrocinio o di un appoggio acritico e diretto – casi peraltro attestati –, rende ancor più comprensibile la diffusione, ai vari livelli, delle pratiche di ipersemantizzazione della cultura nuragica osservate nelle pagine precedenti e persino la loro adozione all'interno delle politiche di promozione turistica e *marketing* territoriale degli enti locali (cfr. Frongia

2012: 265-266). D'altra parte, come osserva Dominique Poulot, riflettendo sulla centralità assunta dal patrimonio nel turismo e nelle pratiche commerciali del sapere e del tempo libero, lo stesso è sempre più oggetto di una sorta di «crociata popolare», dove gli usi «*neo-pagani* (quello di Stonehenge, per esempio) o marginali […] sono regolarmente descritti se non come una forma di resistenza agli usi legittimi e distinti, per lo meno come una forma di appropriazione» (Poulot 2006: 139).

La necessaria individuazione di selezionati attrattori culturali, il tema della destagionalizzazione dell'offerta turistica, del recupero dei valori 'identitari' nel loro legame indissolubile con le tradizioni più autentiche e i monumenti del passato, ad esempio, caratteristici operatori retorici negli ordini discorsivi egemonici e dell'UNESCO, sono elementi piuttosto ricorrenti anche nella documentazione prodotta dalla Regione Autonoma della Sardegna, e non di rado compare il ricorso alla visione leggendaria e mitica del passato isolano come importante strategia promozionale.

> Il Programma Regionale di Sviluppo 2010-2014 individua nel vasto patrimonio archeologico il principale elemento caratterizzante della destinazione "Sardegna", il cui elemento di coesione su scala regionale viene individuato nella condivisione di un percorso storico unitario e nella singolarità delle vicende che hanno coinvolto le popolazioni isolane. La strategia promozionale viene pertanto identificata in una rappresentazione storico-leggendaria della Regione, quale principale elemento di attrazione e richiamo[9].

Tra i progetti "transfrontalieri" proposti nel documento ne compare uno denominato "gli approdi dei Popoli del Mare", riconducibile con tutta evidenza alla dubbia identificazione tra i nuragici e gli *Shardana*. Il termine 'identità' nelle retoriche della Regione viene ripetuto in maniera ossessiva come una sorta di *mantra*, adoperato in maniera del tutto acritica, senza il supporto di una doverosa riflessione sulle reali dinamiche sociali che si

[9] Regione Autonoma della Sardegna, Assessorato del Turismo, Artigianato e Commercio, *Linee guida strategiche triennali del turismo 2013-2015*, pp. 53-54. https://www.regione.sardegna.it/documenti/1_274_20130603150357.pdf (consultazione del sito: settembre 2019).

celano dietro questa ambigua nozione, evidentemente capace – secondo la visione dei redattori – di generare tutta una serie di azioni e reazioni nella comunità isolana per il solo fatto di essere nominato.

Gli esiti dei processi di incorporazione di queste visioni localistico-identitarie ed economicistiche del bene sono ravvisabili sempre più di frequente nel campo politico, fino a concretizzarsi in proposte di ordine legislativo, dove i temi dell'identità nazionale e dello sviluppo economico convivono piuttosto pacificamente sotto il segno/sogno del mito:

> 1. La Repubblica riconosce l'identità storica della nazione sarda.
> 2. Lo Stato italiano riconosce l'unicità della civiltà prenuragica e nuragica sarda e degli elementi di narrazione ricollegabili alla protostoria sarda e ne sostiene la valorizzazione ai fini strategici dello sviluppo economico della Sardegna.
> 3. È istituito il *brand* identitario della nazione sarda denominato «Sardegna NUR.AT, Nuraghi e Isola di Atlante» e per il sostegno delle azioni progettuali ad esso riconducibili[10].

Appare, infine, utile sottolineare come, anche sul versante degli attori sociali più direttamente coinvolti nella produzione e/o diffusione di queste rappresentazioni del passato, si arrivi talvolta a legittimarle, anche contro ogni evidenza scientifica, proprio facendo ricorso alla loro presunta 'utilità' in chiave turistica.

> Se fossero stati un po' più furbi certi sardi della soprintendenza la storia di Atlantide se la sarebbero venduta già da tempo. Ed io sarei orgoglioso – da sardo vero – di pensare che la mia isola potesse davvero essere Atlantide[11].

---

[10] Camera dei Deputati, Proposta di Legge (n. 3222) presentata l'8 luglio 2015. *Disposizioni per il riconoscimento e la valorizzazione dell'identità della nazione sarda e istituzione del brand «NUR.AT»* (consultazione del sito: settembre 2019) https://www.camera.it/_dati/leg17/lavori/schedela/apriTelecomando_wai.asp?codice=17PDL0033100

[11] http://www.sardiniapost.it/cronaca/mario-tozzi-cari-sardi-perche-vi-fate-furbi-valorizzate-il-mito-atlantide/ (consultazione del sito: giugno 2018).

Alla costruzione di immaginari patrimoniali contribuiscono anche semplici appassionati di storia locale, politici, giornalisti, enti locali e organizzazioni internazionali, all'interno di un contesto denso, nel quale si stratificano significati, percorso, spesso violentemente, dai poteri dell'economia e dalle sue narrazioni, dove si strutturano nuove e vecchie forme di egemonia e subalternità. Di questo quadro sono parte integrante gli studiosi accademici, i funzionari ministeriali e gli altri 'professionisti dei beni culturali', cui spetta l''ingrato' compito di guidare e validare scientificamente i processi di valorizzazione, spesso da più parti osteggiati e indicati come 'occultatori' di grandiosi passati e spesso poco edotti sui significati sociali della loro azione, sul carattere comunque e sempre politico della loro partecipazione ai processi di patrimonializzazione, che non di rado vivono in maniera del tutto acritica.

Il patrimonio è fatto di 'cose', anche immateriali, ma soprattutto di significati, di memoria, intorno ai quali si articolano da sempre identità, modi di pensare e di pensarsi a questo mondo, di costruire appartenenze, comunità, cittadinanza, di immaginare il futuro, persino lavorativo. Forse, anche per questo, non riposa in pace.

Bibliografia

Accardo 1996 = A. Accardo, *La nascita del mito della nazione sarda. Storiografia e politica nella Sardegna del primo Ottocento*, AM&D Edizioni, Cagliari 1996.

Altan 1995 = C. T. Altan, *Ethnos e civiltà. Identità etniche e valori democratici*, Feltrinelli, Milano 1995.

Amselle 1990 = J. L. Amselle, *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.

Amselle 2001 = J. L. Amselle, *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

Anderson 1996, *Comunità immaginate. Origini e diffusione dei nazionalismi*, Manifestolibri, Roma 1996.

Angioni 2011 = G. Angioni, *Fare, dire, sentire. L'identico e il diverso nelle culture*, Il Maestrale, Nuoro 2011.

Angioni 2016 = G. Angioni, *Annotazioni su archeologi(a) e antropologi(a)* "Medea", II, 1, 2016, DOI: http://dx.doi.org/10.13125/medea-2427

Appadurai 2001 = A. Appadurai, *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Meltemi, Roma 2001.

Assmann 1992 = J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino 1997.

Bachis 2007 = F. Bachis, *Alcune note su identità e processi di razzizzazione*, in G. Angioni *et al.* (a cura di), *Sardegna. Seminario sull'identità*, CUEC-ISRE, Cagliari-Nuoro 2007, pp. 59-69.

Bachis 2015 = F. Bachis, *Diversi da chi. Note su appartenenza e politiche dell'identità*, in L. Marrocu, F. Bachis, V. Deplano, *La Sardegna contemporanea. Idee, luoghi, processi culturali*, Donzelli Editore, Roma 2015, pp. 698-720.

Clemente 2007 = G. Clemente, *Ritorno ad Atlantide*, in P. Desideri, M. Moggi, M. Pani (a cura di), *Antidoron. Studi in onore di Barbara Scardigli Forster*, Ets, Pisa 2007, pp. 83-104.

Clemente P. 2007 = P. Clemente, *Appunti ironici sull'identità*, in G. Angioni *et al.* (a cura di), *Sardegna. Seminario sull'identità*, CUEC-ISRE, Cagliari-Nuoro 2007, pp. 217-223.

Comaroff, Comaroff 1992 = J. Comaroff, Jh. Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Westview Press, Boudler 1992.

Cossu 2007 = T. Cossu, *Dall'identità al passato: il caso della preistoria sarda*, in G. Angioni *et al.* (a cura di), *Sardegna. Seminario sull'identità*, CUEC-ISRE, Cagliari-Nuoro 2007, pp. 119-125.

Cossu 2011 = T. Cossu, *"Sinceramente primitivi": sguardi incrociati sull'origine dei Sardi*, in A. Cannas, T. Cossu, M. Giuman (a cura di), *XENOI. Immagine e parola tra razzismi antichi e moderni*, Liguori, Napoli 2011, pp. 381-393.

Cossu 2015 = T. Cossu, *Beni culturali, paesaggi e beni comuni, note di antropologia del patrimonio*, in R. Martorelli (a cura di), *Itinerando senza confini dalla preistoria ad oggi. Studi in ricordo di Roberto Coroneo*, Morlacchi editore, Perugia 2015, pp. 1823-1836.

Cossu, Angioni 2008 = T. Cossu, G. Angioni, *Miti del desiderio sulla preistoria della Sardegna*, in I. E. Buttita (a cura di), *Miti mediterranei. Atti del Convegno internazionale Palermo-Terrasini 4-6 ottobre 2007*, Fondazione Ignazio Buttitta, Palermo 2008, pp. 359-371.

Debord 1990 = G. Debord, *Commentari sulla società dello spettacolo e La società dello spettacolo*, Subarco, Milano 1990.

D'Oriano 2014 = R. D'Oriano, *Le statue di Mont'e Prama e il fantarcheosardismo*, in A. Usai *et al.* (a cura di), *Le sculture di Mont'e Prama*, vol. III, *La Mostra*, Gangemi, Roma 2014, pp. 193-202.

D'Oriano 2018 = R. D'Oriano, *Il mito dell'identità sardo-nuragica da Giovanni Lilliu al fantarcheosardismo*, in M. Perra, R. Cicilloni (a cura di), *Le tracce del passato e l'impronta del presente. Scritti in memoria di Giovanni Lilliu*, "Quaderni di Layers" 1, 2018, pp. 235-243, DOI: http://dx.doi.org/10.13125/2532-0289/3512

Fois 1981 = G. Fois, *Storia della Brigata Sassari,* Edizioni Della Torre, Cagliari 2006.

Frongia 2012 = F. Frongia, *Le torri di Atlantide: identità e suggestioni preistoriche in Sardegna*, Il Maestrale, Nuoro 2012.

Frongia 2013 = F. Frongia, *Le torri di Atlantide. Quando l'amor patrio rifà la storia*, "Almanacco Gallurese", 21, 2013-2014, pp. 70-72.

Frongia 2018 = F. Frongia, *Giovanni Lilliu, Barumini e l'UNESCO: alcune riflessioni su identità e patrimoni culturali*, in M. Perra, R. Cicilloni (a

cura di), *Le tracce del passato e l'impronta del presente. Scritti in memoria di Giovanni Lilliu*, "Quaderni di Layers" 1, 2018, pp. 81-92, DOI: http://dx.doi.org/10.13125/2532-0289/3512

Halbwachs 1925 = M. Halbwachs, *I quadri sociali della memoria*, Ipermedium, Napoli 1997.

Halbwachs 1971 = M. Halbwachs, *La topographie légendaire des Evangiles en Terre sainte*, PUF, Paris 1971.

Handler 1988 = R. Handler, *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, Madison 1988.

Herzfeld 1997 = M. Herzfeld, *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo*, L'Ancora del Mediterraneo, Napoli 2003.

Herzfeld 2004 = M. Herzfeld, *The Body Impolitic. Artisan and Artifice in the Global Hierarchy of Value*, University of Chicago Press, Chicago 2004.

Hobsbawm, Ranger 1987 = E. J. Hobsbawm, T. Ranger, *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1987.

Kilani 1992 = M. Kilani, *La construction de la mémoire. Le lignage et la sainteté dans l'oasis d'El Kasar*, Labor et fides, Genève 1992.

Janni 2004 = P. Janni, *Miti e falsi miti. Luoghi comuni, leggende, errori sui Greci e sui Romani*, Edizioni Dedalo, Bari 2004.

Leroi-Gourhan 1977 = A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, Einaudi, Torino 1977.

Lilliu 1971 = G. Lilliu, *La costante resistenziale sarda*, Fossataro, Cagliari 1971.

MacDonald 1997 = S. MacDonald, *Reimagining Culture. Histories, Identities and the Gaelic Renaissance*, Berg, Oxford-New York 1997.

Madau 2007 = M. Madau, *Le radici e gli eroi. Frammenti di un'indipendenza perduta*, in G. Angioni *et al.* (a cura di), *Sardegna. Seminario sull'identità*, CUEC-ISRE, Cagliari-Nuoro 2007, pp. 127-135.

Madau 2012 = M. Madau, *Il ritorno dei re: archeologia, identità e globalizzazione in Sardegna*, in P. Bernardini, M. Perra (a cura di), *I nuragici, i fenici e gli altri. Sardegna e Mediterraneo tra Bronzo Finale e Prima Età del ferro*, Delfino, Sassari 2012, pp. 296-306.

Maffi 2004 = I. Maffi, *Pratiques du patrimoine et politiques de la mémoire en Jordanie*, Payot, Lousanne 2004.

Marroccu 1997 = L. Marroccu (a cura di), *Le carte d'Arborea. Falsi e falsari nella Sardegna del XIX secolo*, AM&D, Cagliari 1997.

Marroccu 2009 = L. Marroccu, *Theodor Mommsen nell'isola dei falsari. Storici e critica storica tra Ottocento e Novecento*, CUEC, Cagliari 2009.

Mascia 2015 = A. Mascia, *L'isola dalle vene d'argento*, PTM Editrice, Mogoro 2015.

Mosconi 2008 = G. Mosconi, *L'Atlantide novissima: L'Atlantide di Platone nell'immaginario parareligioso fra XX e XXI secolo come specchio della contemporaneità,* in B. Coccia (a cura di), *Il mondo classico nell'immaginario contemporaneo,* APES, Roma 2008, pp. 449-526.

Palumbo 1997 = B. Palumbo, *Retoriche della storia e conflitti di identità in una città della Sicilia,* "Meridiana", 30, 1997, pp. 135-168.

Palumbo 2001 = B. Palumbo, *Campo intellettuale, potere e identità tra contesti locali, "pensiero meridiano" e "identità meridionale"*, "La ricerca Folklorica", 43, 2001, pp. 117-134.

Palumbo 2003 = B. Palumbo, *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Meltemi, Roma 2003.

Palumbo 2006 = B. Palumbo, *Il vento del Sud-Est. Regionalismo, neosicilianismo e politiche del patrimonio nella Sicilia di inizio millennio*, "Antropologia", anno 6, n. 7, *Il patrimonio culturale*, Meltemi, Roma 2006, pp. 43-91.

Palumbo 2007 = B. Palumbo, *Località, "identità", patrimonio*, "Melissi", 14/15, 2007, pp. 40-51.

Palumbo 2010 = B. Palumbo, *Sistemi tassonomici dell'immaginario globale. Prime ipotesi di ricerca a partire dal caso UNESCO*, "Meridiana", 68, 2010, pp. 37-72.

Palumbo 2011 = B. Palumbo, *Le alterne fortune di un immaginario patrimoniale*, "Antropologia Museale", 10, 2011, 28-29, pp. 8-23.

Palumbo 2013 = B. Palumbo, *A carte scoperte. Considerazione a posteriori su un percorso di ricerca a rischio di 'patrimonializzazione'*, "Voci", anno 10, 2013, pp. 123-152.

Paulis 2006 = S. Paulis, *La costruzione dell'identità. Per un'analisi antropologica della narrativa in Sardegna tra '800 e '900*, Edes, Sassari 2006.

Paulis 2017 = S. Paulis, *Come ci raccontiamo? Retoriche di un'identità narrata*, "Rhesis", Literature 8.2, 2017, pp. 155-168.

Pisu 2008 = G. Pisu, *Sa terra de us babays mannu*, PTM Editrice, Mogoro 2008.

Pizza 2004 = G. Pizza, *Tarantism and the politics of tradition in contemporary Salento* in F. Pine, D. Kaneff, H. Haukanes (a cura di), *Memory, Politics and Religion. The Past Meets the Present in Europe*, Lit Verlag, Muenster 2004, pp. 199-223.

Poulot 2006 = D. Poulot, *Elementi in vista di un'analisi della ragione patrimoniale in Europa, secoli XVIII-XX*, "Antropologia", anno 6, n. 7, *Il patrimonio culturale*, Meltemi, Roma 2006, pp. 129-154.

Saba 2013-2014 = G. Saba, *Varietà e complessità del magico in Sardegna, tradizione, innovazione, identità*, Dissertazione di Dottorato, Università degli Studi di Sassari, Sassari 2013-2014, https://core.ac.uk/download/pdf/33723621.pdf

Satta 2011 = G. Satta, *Turismo e mutamento culturale*, "Turismo e psicologia", 1, Padova 2007, pp. 110-115.

Satta 2013a = G. Satta, *Dal parco al "progetto pastoralismo". Il canto a tenore tra patrimonializzazione e politiche dello sviluppo*, "Parolechiave", 49, Carocci, Roma 2013, pp. 69-84.

Satta 2013b = G. Satta, *Patrimonio culturale,* "Parolechiave", 49, Carocci, Roma 2013, pp. 1-18.

Scarpelli 2007 = F. Scarpelli, *La memoria del territorio. Patrimonio culturale e nostalgia a Pienza*, Pacini Editore, Firenze 2007.

Stiglitz 2011 = A. Stiglitz, *Sardegna ariana*, in A. Cannas, T. Cossu, M. Giuman (a cura di), *XENOI. Immagine e parola tra razzismi antichi e moderni*, Liguori, Napoli 2011, pp. 363-379.

Stiglitz 2017 = A. Stiglitz, *Come le nuvole all'imbrunire. Il Cappellano di Svezia e la ricerca delle Atlantidi mediterranee: la Sardegna*, "Medea", III, 1, 2017, DOI: http://dx.doi.org/10.13125/medea-3009

Thiesse 2001 = A. M. Thiesse, *La creazione delle identità nazionali in Europa*, Il Mulino, Bologna 2001.

Usai 2018 = A. Usai, in M. Perra, R. Cicilloni (a cura di), *Giovanni Lilliu e Mont'e Prama*, "Quaderni di Layers", 1, 2018, pp. 189-204, DOI: http://dx.doi.org/10.13125/2532-0289/3512

Vansina 1985 = J. Vansina, *Oral tradition as history*, Currey, London 1985.

Zerubavel 2005 = E. Zerubavel, *Le mappe del tempo. Memoria collettica e costruzione sociale del passato*, Il Mulino, Bologna 2005.

Zucca 2012 = R. Zucca, *Storiografia del problema della 'scrittura nuragica'*, "Bollettino di Studi Sardi", 5, 2012, pp. 5-78.

Sitografia

http://aic.camera.it/
http://www.gennamaria.it/
http://www.lanuovasardegna.it/
http://www.nurnet.net/blog/
http://www.regione.sardegna.it/
http://www.sardiniapost.it/
http://www.youtube.com/

L'autore

Fabrizio Frongia

Laureato in Lettere moderne (orientamento socio-antropologico) e specializzato in Archivistica, Paleografia e Diplomatica, è Funzionario Archivista di Stato nei ruoli del Ministero per i Beni e le Attività Culturali. Già dipendente della Soprintendenza Archeologica di Cagliari, lavora presso l'Archivio di Stato di Vercelli, dove (con I. A. Montalenti e S. Sette) ha curato un'edizione di fonti medioevali, *Ego Guala presbiter cardinalis heredes instituo*, in S. Lo Martire, *La Magna Charta, Guala Bicchieri e il suo lascito: l'Europa a Vercelli nel Duecento* (2019). Si occupa prevalentemente delle dinamiche di costruzione della memoria sociale in rapporto a fatti e oggetti del passato e dei processi di patrimonializzazione. Su questi temi ha pubblicato una monografia, *Le torri di Atlantide. Identità e suggestioni preistoriche in Sardegna* (2012) e il contributo su rivista, *Giovanni Lilliu, Barumini e l'UNESCO. Alcune riflessioni su identità e patrimoni culturali* (2018).

Email: fabrizio.frongia@beniculturali.it

L'articolo

Data invio: 10/11/2018
Data accettazione: 21/04/2019
Data pubblicazione: 31/12/2019

Come citare questo articolo

Fabrizio Frongia, *Irriducibilmente nuragici: cronache dall'isola che non c'è(ra)*, "Medea", V, 1, 2019, DOI: http://dx.doi.org/10.13125/medea-3839