



Pandemos

3 (2025)

<https://ojs.unica.it/index.php/pandemos/index>

ISSN: 3103-1617

ISBN: 978-88-3312-170-3

presentato il 5.11.2025

accettato il 28.11.2025

pubblicato il 9.12.2025

DOI: <https://doi.org/10.13125/pan-6791>

Scolarizzazione e bildung nella Sardegna postunitaria: alcuni riflessi nella poesia sarda

di Giovanni Strinna

Università degli Studi di Sassari

(gstrinna@uniss.it)

Abstract

Il saggio analizza la rappresentazione della scolarizzazione e del concetto di bildung nella poesia sarda tra XIX e XX secolo, mettendo in luce la tensione tra modernità e tradizione che attraversa la cultura dell'isola nel processo d'integrazione nazionale. Attraverso un corpus di testi popolari in lingua sarda, si evidenziano le ambivalenze nei confronti dell'istruzione, percepita insieme come strumento di emancipazione e disgregazione dell'ordine comunitario. La poesia emerge come spazio di riflessione critica sulla modernità e di mediazione tra oralità e scrittura, configurandosi come forma di resistenza simbolica e di negoziazione identitaria nel lungo percorso di costruzione della coscienza collettiva sarda.

I poeti sardi vissuti nel corso del secolo XIX e nella prima metà del successivo sono stati testimoni di alcuni passaggi storici epocali, su tutti la nascita del Regno d'Italia, la progressiva affermazione dell'italiano come lingua dell'amministrazione e della formazione e l'avvio delle riforme del nuovo Stato liberale, tra le quali la diffusione dell'alfabetizzazione fra le classi popolari e l'accesso di queste alle professioni intellettuali. Tali importanti fenomeni produssero una trasformazione profonda del tessuto sociale e simbolico delle comunità rurali, e di conseguenza la produzione poetica sorta intorno a questi temi non può che costituire un terreno di

osservazione privilegiato per analizzare l'impatto dei processi di modernizzazione sulla cultura tradizionale dell'isola¹. Dalle poesie analizzate nelle prossime pagine, in effetti, emerge in modo chiaro l'idea che i poeti sardi avevano maturato riguardo all'educazione dell'individuo proposta dallo Stato, concetto per il quale adotterò per praticità il termine tedesco *bildung*, che copre un'ampia sfera semantica e non ha una corrispondenza diretta in italiano².

Scolarizzazione vs. sapere comunitario

L'istruzione scolastica, come noto, è un fenomeno che nelle società di *Ancien Régime* era prerogativa pressoché esclusiva dei giovani destinati alla carriera ecclesiastica o a quella notarile; nel Regno di Sardegna, come altrove, tale compito era affidato ai padri Gesuiti e agli Scolopi nelle cosiddette scuole ginnasiali. Furono le riforme di Carlo Felice del 1822 a rinnovare gli studi con l'avvio di un sistema di istruzione elementare tramite le Scuole Normali, costituite in ciascuno dei villaggi del Regno, basate non più sull'insegnamento del latino ma sulla lingua italiana e sul catechismo agrario, finalizzate alla prima alfabetizzazione del popolo³. Tali riforme vennero applicate dapprima negli Stati continentali del regno e successivamente, pur tra notevoli difficoltà, in Sardegna (con un Regio Editto del 25 Giugno 1824), dove non esisteva ancora del personale idoneo⁴. Anche nella scuola popolare l'istruzione rimase in capo ai sacerdoti, gli unici che potevano dedicarsi a impartire i primi rudimenti di lettura, scrittura, abaco e dottrina cristiana, a cui si aggiungevano alcune nozioni di agricol-

¹ Nello specifico si prenderanno in esame sia poesie d'autore, composte *a bolu* (ossia a braccio, per improvvisazione) da poeti analfabeti o semidotti, sia poesie d'autore anonimo, classificate solitamente sotto l'etichetta di "poesia popolare" (sul tema si veda lo studio, sebbene ormai datato, di A.M. Cirese, *Poesia sarda e poesia popolare nella storia degli studi*, s.e., Sassari 1961).

² Questo vocabolo, infatti, rispetto ad analoghi termini della lingua italiana, copre un'accezione più ampia, frutto delle riflessioni maturate con l'Illuminismo, il «Neuhumanismus» e la pedagogia tedesca: non solo acquisizione di conoscenze, ma formazione dell'individuo sul piano umano, culturale ed etico. L'idea di *bildung*, inoltre, si interseca con i concetti di identità, conflitto culturale e appartenenza. Si veda ad es. J. A. Herdt, *Forming Humanity: Redeeming the German Bildung Tradition*, Chicago University Press, Chicago 2019, e M. Gennari, *La Bildung neoumanistica. Germania e Europa nell'età di Goethe*, La scuola di Pitagora, Napoli 2023.

³ F. Pruneri, *L'istruzione in Sardegna 1720-1848*, Mulino, Bologna 2023.

⁴ *Maestri e Istruzione popolare in Italia tra Otto e Novecento*, a cura di R. Sani e A. Tedde, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 347-381; A. Tedde, *Istruzione popolare in Sardegna dalla legge Casati alla legge Daneo-Credaro tra politiche locali e governative*, in *Il cerchio e l'ellisse. Centralismo e autonomia nella storia della scuola dal XIX al XXI secolo*, a cura di F. Pruneri, Carocci, Roma 2005, pp. 155-160.

tura. Al completamento delle Scuole Normali, i giovani più motivati e appartenenti alle famiglie abbienti potevano continuare gli studi nelle scuole di mandamento e nei collegi delle città.

La scuola dell'obbligo, uno dei punti cardine del programma del nascente Stato liberale, era funzionale al processo di nazionalizzazione e laicizzazione della scuola e all'affermazione del nuovo sistema agrario basato sulla proprietà perfetta, che comportava il superamento del sistema feudale, dei latifondi e del pascolo brado nei terreni comunitari. Tutto ciò non poteva che cozzare con le antiche abitudini della feudalità sarda e delle classi egemoni, ma suscitava sospetti anche in una parte del ceto popolare, che vedeva nella scuola una rottura degli schemi consuetudinari. Chi era avvezzo a impiegare i figli nel lavoro dei campi la percepiva come l'imposizione di un inutile fardello; altro problema era poi costituito dal ruolo educativo affidato al maestro o alla maestra, che obbligava a riconoscere un'autorità esterna alla famiglia: ciò poteva suscitare negli allievi reazioni di rigetto, ribellione e minacce, ed ebbe anche come conseguenza, da parte dei maestri, lo sviluppo di una pedagogia repressiva basata sull'umiliazione, di cui le bacchette e la scopa legata alle spalle erano soltanto le forme più appariscenti⁵.

Fino all'epoca della diffusione della scuola popolare, gli strati più umili della società non avevano confidenza né fiducia nella penna, strumento di preti e burocrati e perciò spesso piegato ai codici dei dominatori di turno e all'arbitrio del potere. È significativo il fatto che il lessico sardo legato alla scrittura sia rimasto in gran parte essenzialmente catalano, perché trasmesso per secoli da quelle due caste (il clero e i notai) che si occupavano delle professioni intellettuali: dalla carta (camp. *paperi*, cat. *paper*) all'inchiostro (*tinteri*, cat. *tinter*), dall'alfabeto (*biabà*, cat. *beabà*) all'abecedario (*su Gesu*, dal nome della sigla IHS, *Jesús*, che precedeva l'abecedario impiegato dai ragazzi), fino all'archivio dei notai (logud. *alziu*, cat. *arxiu*)⁶.

La parola scritta era temuta dagli analfabeti, perché i preti avevano a che fare con il sacro e con pratiche di magia bianca e nera, confezionavano brevi e amuleti (nuor. *breus*, dal cat. *breus*) ed erano gli unici a detenere la Bibbia, strumento necessario per effettuare i giuramenti per la com-

⁵ M. Pira, *La rivolta dell'oggetto. Antropologia della Sardegna*, Giuffrè, Milano 1978.

⁶ Sui catalanismi nel sardo si veda G. Paulis, *Le parole catalane dei dialetti sardi*, in *I Catalanisti in Sardegna*, a cura di J. Carbonell e F. Manconi, Pizzi, Milano 1984, pp. 155-163.

posizione di liti⁷. «Deus ti bardet dae ogru de litteradu», ammoniva il proverbio, e su tutte le azioni dei curati era particolarmente scongiurata quella di «toccare a libru», che si riteneva potesse provocare grave nocumento alla salute⁸. Un imputato analfabeta sottoposto al giudizio del tribunale, invece, sapeva che, per preservare la propria libertà, avrebbe dovuto osservare il silenzio o rispondere in modo negativo, perché la penna del giudice avrebbe fermato sulla carta una verità ambigua e non più controllabile, strumento di inganno nei confronti di chi non era in grado di difendersi: «Dae su no no si tinghet papiru», «In papiru biancu non b'at testimonzu», affermava la sapienza popolare⁹. I proverbi registrano una disistima pressoché assoluta verso i signori dell'antica feudalità («Tristu e miseru chie s'arrambat a cusinu») come pure verso le istituzioni civili e religiose: «Iscuru a chie chircat meighina 'e zustissia!»; «Chin sa zustissia finas chie binchet perdet»; «Menzus zustissia 'e domo chi non zustissia anzena»; «S'avvocatu ispozat sos vios, su preiteru sos mortos»; «Iscuru a chie si ponet chin su preideru e chin su duttore»; «Sos onores no si chircan in sos tribunales!»; «Pro finàntza portuaria menzus istàntzia mortuaria»¹⁰.

La carta scritta, vergata con un lessico artificioso e di base esogena, dotata di ambiguità semantica e perciò soggetta alle tante interpretazioni degli avvocati del tribunale, degli industriali caseari e dei proprietari dei pascoli, era contrapposta all'oralità su cui si fondavano i più antichi istituti consuetudinari. Pira e Bandinu hanno ben evidenziato questa antinomia o incomunicabilità tra il sapere dei padri, *sos mannos* («i grandi»), una conoscenza muta e appresa con l'esperienza (la cosiddetta “scuola impropria”), che presupponeva da parte dei discenti una completa disponibilità all'ascolto senza porre domande, ma ignorava i cambiamenti sociali in corso, e dall'altro lato i nuovi saperi della scuola italiana, che annunciavano la modernità.

⁷ M.L. Wagner, *Dizionario Etimologico Sardo*, a cura di G. Paulis, Ilisso, Nuoro 2008 [1960-62], s.v. *brève*.

⁸ Cfr. G. Paulis, *Deus ti bardet dae ogru litteradu*, «La grotta della vipera», 26 (2000), p. 64, e G. Deledda, *Tradizioni popolari di Sardegna*, Maestrale, Nuoro, p. 134.

⁹ E. Espa, *Proverbi e detti sardi dei parlanti la lingua sarda logudorese*, Gallizzi, Sassari, 1981, 2 voll., II, p. 17 («Nella carta bianca non c'è testimonianza»).

¹⁰ Ivi, pp. 97 («Triste e misero chi fa conto del signore»), 18 («Misero colui che cerca la medicina della giustizia»), 16 («Con la giustizia anche chi vince perde»), 19 («Meglio la giustizia della comunità che non quella del codice»), 23 («L'avvocato spoglia i vivi, il prete spoglia i morti»), 93 («Misero chi ha da vedersela col prete e col dottore»), 24 («La dignità non si tutela nel tribunale»), 20 («Meglio la stanza mortuaria che la finanza in porto»).

I poeti sardi del secolo XIX avevano un atteggiamento critico nei confronti della cultura scritta, della scuola e delle istituzioni, e raccontarono con sarcasmo il sogno di elevazione sociale della loro classe, vera e propria illusione di raggiungere una condizione di vita superiore, ovvero di «chircare pane mezus de trigu» («cercare pane migliore di quello di grano»)¹¹. In realtà, in una civiltà premoderna che traeva i suoi frutti dalla terra, tutti i fenomeni provenienti dall'esterno venivano percepiti come una calamità che si abbattava sull'isola per metterne in crisi l'assetto immobile e perfetto. Una sentenza ricorrente nelle paremie sarde afferma che è meglio dedicarsi onestamente a un lavoro manuale che a un lavoro intellettuale: «Menzus manibale onestu chi abbocau tramposu»; «Menzus ainu bibu chi non duttore mortu»¹².

Questo messaggio trova la sua espressione compiuta in una gara poetica che avvenne nel 1911 sul palco di Nughedu San Nicolò, dove il poeta di Ozieri Giuseppe Pirastru sostenne le ragioni dell'aratro contro quelle della penna (tesi sostenuta invece dal compaesano Antonio Cubeddu). Se quest'ultimo cantò nelle sue ottave che l'impiego della penna garantiva un facile arricchimento con poco lavoro, Pirastru, in risposta, imputò alle professioni intellettuali un'azione predatoria e parassitaria rispetto ai lavoratori della terra, evidenziando anche gli effetti negativi della scrittura sul piano morale, in quanto divisiva e passibile di fissare nel tempo un giudizio calunnioso («sa pinnatza infamadora»). Alla nobile *arte de s'aradu*, per il poeta, si deve la vera produzione di beni primari capaci di sfamare la collettività («sa ver'arma produtora»)¹³:

Beru sos chi sa pinna ana tratadu
a su massaiu solin ispozare,
beru sa pinna ch'at arruinadu
a cantos solen arte esercitare.
Dae cando sa pinna an inventadu
su malu fagher ch'est devid'istare
ca sa corruzione at post'in motu,

¹¹ G. Spano, *Proverbi sardi trasportati in lingua italiana e confrontati con quelli degli antichi popoli*, a cura di G. Angioni, Ilisso, Nuoro 1997, p. 262.

¹² E. Espa, *Proverbi e detti sardi* cit., II, p. 18 («Meglio manovale onesto che avvocato imbrogliatore»); I, p. 210 («Meglio un asino vivo che un dottore morto»).

¹³ N. Sole, T. Tedde, *Antoni Cubeddu (in gara)*, Torchietto, Ozieri 1996, pp. 63-70, cit. a p. 66; cfr. anche S. Tola, *La Poesia dei poveri, la letteratura in lingua sarda*, AM&D, Cagliari 1997, p. 241. Trad.: «È vero che chi adopera la penna / è solito depredare il contadino, / è vero che la penna ha rovinato / quanti esercitano le arti. / Da quando è stata inventata la penna / è sopraggiunto il cattivo agire / perché [la penna] ha messo in moto la corruzione, / mentre l'aratro ci fa campare tutti».

ma s'aradu nos est campende totu.

Da questi versi emerge, come si vede, un sentimento di scetticismo verso le promesse dell'istruzione, viste non come strumenti di riscatto ma come veicoli di disuguaglianza e disgregazione morale. Il nuovo sistema educativo, in altre parole, era percepito insieme come strumento di emancipazione e di frantumazione dell'ordine comunitario.

Va ricordato che un simile rifiuto della modernità non è un dato esclusivo della Sardegna dell'epoca, ma era presente anche in una certa parte della classe intellettuale italiana di fine Ottocento e della prima metà del Novecento, che mitizzava il rozzo costume contadino e paesano, custode di una sapienza istintiva e ancestrale «contro la degradazione dei valori etico-civili indotti dalla massificazione omologatrice» e dal benessere capitalistico: da qui si sviluppò un conflitto tra arcaismo e modernità, tra atavismo e progressismo che ha avuto illustri esponenti fino agli anni Settanta del secolo scorso¹⁴.

Lo studente tra autopromozione e fallimento

Il fallimento della *bildung* è al centro di un'ottava risalente alla prima metà dell'Ottocento, che in seguito diventò una strofetta per intonare i balli sardi, se non addirittura una filastrocca per bambini. Si ritiene che l'autore sia il poeta cieco di Macomer Melchiorre Murenu (1803-1854), analfabeta, improvvisatore, noto anche per le sue satire a sfondo politico e moraleggiante: a lui si deve il poemetto *S'istadu de Sardigna*, in cui afferma che gli eccessi climatici dell'isola siano una punizione divina per i peccati dei sardi, e a lui veniva attribuita anche una celebre *battorina* contro quell'Editto delle chiudende (1820) che aveva dato l'avvio alla privatizzazione delle terre comuni¹⁵. L'ottava che ci interessa, invece, racconta di un giovane che decise di vendere il giogo dei buoi, ossia quello che era il patrimonio più importante per una famiglia di contadini, per dedicarsi agli studi¹⁶.

¹⁴ Si veda ad es. V. Spinazzola, *Itaca addio. Vittorini, Pavese, Meneghello, Satta: il romanzo del ritorno*, Il Saggiatore, Milano 2001, p. 13 (da cui si cita).

¹⁵ M. Murenu, *Tutte le poesie: le più popolari composizioni del cantore cieco di Macomer*, a cura di F. Pilia, Edizioni della Torre, Cagliari 1982, pp. 143. In realtà la quartina è stata composta dal meno noto Gavino Achena, come già chiarito da G. Spano, *Canzoni popolari di Sardegna* [Cagliari, I-III, 1863-65], a cura di S. Tola, vol. 1., p. 112.

¹⁶ L'ottava, pur con alcune varianti, è stata pubblicata in diverse sedi, si veda da ultimo E. Espa, *Canti a ballo del popolo sardo*, a cura di G. Strinna, p. 356, n. 797 (versione raccolta a Ittiri) e S. Tola, *La Poesia dei poveri* cit., p. 176. Michelangelo Pira, *La rivolta dell'oggetto*

Su contu de Giuanne est contu bellu,
 chi a l'intendere piaghene dat:
 duos boes teniat che vascellu,
 e it'at fattu isse? Bendidos los at,
 ca nachi si poniat in cappellu
 e a istudiare si nde andât.
 Su contu de Giuanne b'at de rier:
 no at boes e nè ischit iscrier

Il poeta condanna, di fatto, una scelta di autonomia personale o di autopromozione sociale, che ritiene frutto di spregiudicatezza se non di *hybris*, in quanto tradimento dei saperi e dei costumi trasmessi dagli antenati (*su connottu*). Giuanne ha sbagliato perché ha creduto di potersi fare artefice della propria vita, mentre la vita è lo stato di natura, l'eterno circolo delle cose segnato dal ritmo delle stagioni¹⁷. Come ha scritto Pira, l'esperienza dell'uomo dell'interno si esauriva tutta nel suo pezzo di terra e nella tradizione, ossia su elementi statici e non dinamici: «Per lungo volgere di secoli la capacità culturale o anche soltanto colturale, cioè la capacità dell'uomo di modificare a proprio vantaggio l'ambiente naturale e in primo luogo la terra, si esaurisce nella breve estensione dedicata a *sa gortura*»¹⁸. Da quel terreno si traeva il patrimonio (*sa roba*) che aveva sempre garantito un parco quanto sufficiente sostentamento alle esigenze della famiglia.

Nel componimento spicca il paragone immaginifico tra i buoi che arano il campo su solchi già tracciati e una maestosa imbarcazione da pesca che solca il mare spinta dalle correnti. L'altro elemento significativo è il riferimento al cappello, segno distintivo di chi assumeva lo *status* di studente, ossia il cosiddetto *maiolu*. Questo termine identificava il giovane dell'entroterra che prendeva residenza a Cagliari per motivi di studio e anda-

cit., menziona la poesia e la interpreta come una critica rivolta a quei sardi che scelgono un'identità culturale estranea, rifiutando la propria. Trad.: «La storia di Giovanni è una storia bella / che dà piacere al solo sentirla. / Aveva un giogo di buoi bello come un vascello / e che cosa ne ha fatto? Se l'ha venduto / perché dice che voleva mettersi il cappello / e dedicarsi a fare lo studente. / Della storia di Giovanni c'è da ridere / perché non ha buoi e non sa scrivere!».

¹⁷ Ha osservato Placido Cherchi, *La cultura sarda*, in *Identità, cultura, scuola*, a cura di B. Bandinu, P. Cherchi e M. Pinna, Domus de Janas, Selargius 2003, pp. 143, 146, che nella coscienza dei sardi il tempo è fermo «nella ripetibilità operativa di un modello mitico», anche a causa di una «prolungata subalternità», mentre il tempo dell'Occidente è il tempo della storia, frutto dell'antropocentrismo umanistico-rinascimentale e illuministico. Di Cherchi si vedano anche le riflessioni in *Etnos e apocalisse: mutamento e crisi nella cultura sarda e in altre culture periferiche*, Zonza, Cagliari 1999 e *Per un'identità critica: alcune incursioni autoanalitiche nel mondo identitario dei sardi*, Arkadia, Cagliari 2013.

¹⁸ M. Pira, *Sardegna tra due lingue*, Della Torre, Cagliari, 1984, p. 3.

va ad abitare presso le case dei signori come garzone, cameriere o tuttofare, vivendo talora in condizioni di miseria, spesso senza riuscire a percorrere la scala sociale¹⁹. Va precisato che tale epiteto, ormai semanticamente opaco, sembra derivare proprio dal fatto che il suo abbigliamento era contraddistinto dalla zimarra munita di un cappuccio o dal *cappeddu*, che andava a sostituire *su callu* o *bonete*, cioè la coppola più rustica che usavano abitualmente i contadini. La foggia del cappello, infatti, con la sua forma conica, ricordava la tramoggia di un mulino rovesciata (*majolu*)²⁰. Tale associazione lascia intravedere un diverso punto di vista: quello della classe dirigente cagliaritana, che guardava tali studenti con disprezzo classista. Il sonetto *Su maiolu*, del cagliaritano Gaetano Canelles (1876-1942), riflette bene questo atteggiamento: il poeta, a differenza di Murenu, osserva – seppure incredulo – come a Cagliari possa accadere che uno studentucolo dell'interno conquisti un ruolo importante e diventi classe dirigente, ma le sue infime origini – sogghigna – resteranno sempre evidenti²¹.

Sa lliaga prus manna de Casteddu
Po chini no ddu scit est su majolu
chi de bidda ndi benit, solu solu
po fai fortuna, ancora piccioccheddu!
Bogau su callu e postu su cappeddu
istudiendi a moda de bestiolu,
in sa vida senz'atturu consolu,
de mixinas o leis pigat s'aneddu!
Sa schina pinnichendi innoi o innia,
allompit a zittari, o prus a susu:
tottu in Casteddu porit captai!
Poniddi guantus, gruxis, oreria!
Faiddu deputau, mancai de prusu;
ma de maiolu no ndi bessit mai!

¹⁹ G. Lallai, *Gaetano Canelles. C'era una volta Cagliari: i versi più popolari di un poeta "classista" e "osceno"*, Della Torre, Cagliari 2017, p. 65.

²⁰ G. Spano, *Vocabolariu sardu-italianu*, Ilisso, Nuoro 1998, s.v.; V. Porru, *Dizionariu sardu-italianu*, Casteddu 1866; L. Matt, *Piccolo vocabolario storico dei sardismi in italiano: cento parole (più una) dall'isola*, EDES, Sassari 2025, s.v.

²¹ G. Lallai, *Gaetano Canelles* cit., p. 95. Trad.: «La molestia peggiore di Cagliari, / per chi non lo sapesse, è il *maiolu* / che se ne viene solo solo in città dal suo paese / ancora ragazzino, in cerca di fortuna. / Messo da parte la berretta rustica e postosi il cappello, / sgobbandolo come un somaro, / senza altra attrattiva nella vita, / si laurea in medicina o in leggi. / Chinando la schiena qua e là, / si fa una posizione nell'amministrazione locale o più in alto ancora: / a Cagliari può succedere di tutto. / Tu dagli guanti, onorificenze e gioielli, / eleggilo deputato o qualcosa di più, resterà per sempre un *maiolu*!».

Il tema dell'aspirazione all'elevamento sociale tramite la cultura è centrale anche nel romanzo sattaniano *Il giorno del giudizio*, le cui pagine – pur esorbitando dal genere poetico, al quale abbiamo circoscritto l'oggetto di questo articolo – non si possono non citare. Satta osserva la Nuoro della sua infanzia con il distacco dell'emigrato che ha raggiunto un approdo professionale più elevato, ciononostante ama intingere la sua penna in quel pessimismo dalle tinte sarcastiche che caratterizzava il linguaggio e il punto di vista di suo padre, il notaio Satta, trovando punti di contatto anche con la visione di Melchiorre Murenu e dei piccoli intellettuali reazionari di quel tempo. Riguardo a questi ultimi rileva: «Per una ragione che non mi sono mai potuto spiegare, questi dottori nuoresi diventavano misantropi»²². Il giurista, disincantato dal presente e orientato su posizioni politiche conservatrici²³, nell'immergersi in un'epoca caratterizzata da un ordinamento patriarcale, non prende le distanze da questa visione ma vi aderisce, appropriandosi della voce e del discorso di chi viveva a quel tempo²⁴.

I ricordi di Satta fanno riferimento alla Nuoro degli ultimi anni del secolo XIX e dei primi del successivo, quando l'ansia di istruirsi e di cogliere nuove opportunità era diffusa soprattutto tra gli abitanti dei piccoli centri, «paesi di pastori, di contadini, di gente occupata a contare le ore della giornata, ma i cui figli avevano scoperto l'alfabeto, questo mezzo prodigioso di conquista, se non altro di redenzione dalla terra arida, avara». La loro ambizione a diventare insegnanti, avvocati e notai, però, generalmente si concludeva nel dramma più che nel successo. Nelle pagine del romanzo emerge così una galleria di personaggi che hanno coltivato il sogno dell'ascesa sociale e delle professioni piccolo-borghesi, mossi da «un'etica individualista»²⁵. Si pensi alla figura di Pietro Catte, che sa leggere e scrivere e con il suo «occhio bovino» anela il suo riscatto, in un altrove lontano dalla terra natale, nel mondo vasto e sconosciuto. A Milano, dove porta con sé le centomila lire ereditate da una zia defunta, viene raggirato e ridotto in miseria; rientrato a Nuoro, in una notte di tregenda, si suicida

²² S. Satta, *Il giorno del giudizio*, pref. di G. Steiner, Ilisso, Nuoro 1999, p. 182.

²³ Si veda ad es. V. Gazzola Stacchini, *Come in un giudizio. Vita di Salvatore Satta*, Donzelli, Roma 2002.

²⁴ Brunella Bigi, *Il silenzio ad alta voce. Osservazioni e revisioni di una lettura de Il giorno del giudizio*, in *Salvatore Satta, oltre il giudizio. Il diritto, il romanzo, la vita*, a cura di U. Collu, Donzelli, Roma, 2005, p. 47, ha parlato di «appropriazione del linguaggio paterno». Si veda anche V. Spinazzola, *Itaca, addio cit.*, pp. 191-245.

²⁵ B. Pischedda, *La grande sera del mondo. Romanzi apocalittici nell'Italia del benessere*, Aragno, Torino 2004, p. 34.

impiccandosi a un albero con la sua stessa cintura, aiutato dal demonio. Il notaio Sanna deplora la sua azione e sentenza, con il detto già ricordato: «Tu vai cercando pane migliore di quello di grano». E ancora: «Le rondini lasciano il nido perché Dio le spinge. L'uomo che lascia la sua casa lo spinge il diavolo»²⁶.

Una vicenda analoga è quella di Antoni Mereu, agricoltore, che spinge il figlio a inseguire il miraggio degli studi: «D'improvviso il figlio cominciò a tossire, a smagrire sempre più, e poi a sputare sangue. Antoni andava errando per le strade come un cane perduto. Stringeva il cuore a vederlo, ma la colpa era sua, perché aveva voluto sognare». Ma nella serie c'è anche una figura femminile, quella di Peppeddedda, intelligente e poverissima allieva della maestra Gonaria: recatasi a Genova per «costrui[rsi] il destino con le sue mani», si mette a servizio presso una famiglia che le paga i corsi magistrali, ma un destino avverso si accanisce contro di lei e la conduce al tubercolosario, dove allora «si entrava per morire». Il suo ultimo desiderio sarà quello di bere l'acqua di una fonte paesana, Obisti, l'unica che avrebbe potuto arrestare la sua sete, come un farmaco in grado di ristabilire un arcaico equilibrio tra individuo e natura che si era interrotto²⁷.

Nel romanzo sattiano, in effetti, le scelte compiute da questi personaggi comportano sempre la recisione del loro rapporto con il flusso della natura e del cosmo (siamo ancora nella vecchia antitesi natura-cultura) e quindi l'annullamento delle pulsioni vitali di Eros, cosicché il loro futuro finisce per abbracciare invariabilmente Thanatos. Questa sembra anche la parabola di Ludovico, uno dei fratelli del giovane Sebastiano, che suo padre, in modo improvvido, aveva immaginato destinato alla carriera di avvocato: il giovane studente, incapace di una concreta determinazione, accumula dizionari, trattati ed enciclopedie, rinviandone però *ad libitum* la lettura e «restando fuori dalla realtà». Allo stesso tempo, egli si rivela incapace di avviare un'autentica relazione con Celestina Mannu, giovane di ottimo partito, con la quale rompe il fidanzamento dopo dodici anni²⁸. «Uomo senza volontà» che «quando parlava pareva ripetesse le parole di un libro invisibile», come osserva Pischedda egli è caratterizzato da «lucidità nevrotica, velleitarismo sprezzante, astuzia malcelata»²⁹.

²⁶ S. Satta, *Il giorno del giudizio* cit., pp. 211-219.

²⁷ Ivi, p. 240.

²⁸ Ivi, pp. 263-264.

²⁹ *Ibidem*. Cfr. B. Pischedda, *La grande sera del mondo* cit., p. 61.

La stessa Grazia Deledda, con il suo antintellettualismo, riflette indirettamente, in alcuni suoi romanzi, lo stereotipo secondo cui a Nuoro pastori e contadini avessero un'avversione verso la lettura, attività esclusiva delle nuove classi borghesi (a cui apparteneva anche la famiglia della scrittrice), e soltanto quando ritrae dei personaggi deboli o femmininei associa ad essi dei libri di poesia. Si consideri ad esempio il caso di Costantino Moro, un giovane bandito, gregario di Simone Sole, delicato e religiosissimo, simile a «un piccolo frate»; nel tempo libero, egli sfoglia «un manoscritto di Canzoni sarde». Figlio della «donna più benestante di Ottana», la quale «gli dà tutto quello che lui vuole», egli è legato a Simone da un vincolo quasi morboso, ed è geloso del rapporto tra questi e Marianna; di lui dice Sebastiano: «Egli è un sagrista, non un bandito»³⁰.

1946, il suffragio universale: un *dilliriu*

L'1 febbraio 1945, come noto, un decreto del governo Bonomi introdusse il suffragio universale, che costituì un passo avanti fondamentale nel lungo percorso compiuto dal Regno d'Italia verso la realizzazione di uno Stato liberale e democratico, comportando la piena partecipazione di tutti i cittadini, indipendentemente dal sesso, dal censo o dal livello di istruzione, alla vita politica della nazione. Il decreto segnò una svolta importante dopo il clima repressivo del periodo fascista, che aveva trasformato il voto in una pura formalità controllata dal regime e aveva, di fatto, cancellato i passi avanti fatti dal governo Giolitti³¹.

La conquista dei diritti politici da parte delle donne – fino a quel momento escluse dalla partecipazione agli affari pubblici, in un contesto sociale in cui il loro ruolo era ancora legato principalmente alla famiglia e alla sfera domestica – fece sì che queste ultime prendessero parte per la prima volta a delle consultazioni già l'anno successivo, il 10 marzo per le elezioni amministrative locali e il 2 giugno 1946 per il referendum istituzionale indetto dal governo De Gasperi. Fu, specialmente quest'ultimo, un momento storico e simbolico perché milioni di donne si recarono alle urne, esprimendo liberamente la propria volontà politica, e quell'evento riconobbe loro la dignità e la capacità di contribuire alla vita pubblica. Le

³⁰ G. Deledda, *Marianna Sirca*, pref. di D. Maffia, Ilisso, Nuoro, 2007, cit. alle pp. 53, 101, 81.

³¹ Sotto il governo Giolitti, ricordiamo, il diritto di voto era stato esteso a tutti gli uomini di almeno 30 anni, indipendentemente dal reddito o dall'istruzione (gli uomini di età compresa fra i 21 e i 30 anni, invece, a quel tempo potevano votare solo se sapevano leggere e scrivere o se avevano completato il servizio militare).

votazioni, che comportarono l'affermazione della Repubblica e l'esilio dei Savoia, oltre a sancire l'elezione dell'Assemblea Costituente, si svolsero in modo controverso, tanto da attirare critiche e accuse di illegittimità sui relativi risultati.

L'affluenza alle urne fu molto alta e coinvolse, a livello nazionale, l'89,1% degli aventi diritto; in Sardegna fu pari all'85,9%. Nell'isola le schede valide furono 527.747 mentre quelle considerate non valide (incluse quelle bianche) furono 41.827. È anche noto che gli esiti del referendum fotografarono un'Italia profondamente spaccata, dove la monarchia ottenne una forte maggioranza al Sud e nelle isole, mentre la Repubblica vinse nel Centro-Nord, che era stato teatro della drammatica occupazione tedesca, della guerra civile e della lotta di liberazione nazionale. La Sardegna espresse una delle percentuali più alte a supporto della monarchia, con il 61%, dopo la Campania, la Puglia e la Sicilia. Cagliari e Sassari diedero ad essa il 72% dei consensi, mentre a Nuoro tale preferenza fu più contenuta, con il 58%. Nell'isola la Repubblica vinse soltanto in alcuni paesi del Sarrabus come San Vito, Armungia e Villaputzu, dove fu trainata dal Partito Comunista e dal Partito Sardo d'Azione, mentre in tutte e tre le province di allora prevalse il voto dei monarchici (65% nella Provincia di Sassari, 60% in quella di Cagliari, 56% in quella di Nuoro). In molti piccoli centri paesi dell'entroterra la fedeltà alla Casa reale era più che mai sentita: a Borutta, ad esempio, su 398 elettori, 382 posero la croce sullo scudo dei Savoia³².

Il re Vittorio Emanuele III abdicò poche settimane prima del voto in favore del figlio Umberto II, ma il 13 giugno, dopo la proclamazione ufficiale dei risultati, quest'ultimo fu costretto a partire in esilio in Portogallo assieme alla regina Maria José.

L'eccezionalità di questo evento sarebbe rimasta a lungo nella memoria popolare: una piccola testimonianza ci è data dall'anonima *Cantone de sas votatziones*, con la quale un poeta satirico dell'entroterra logudorese descrisse la partecipazione dei sardi a questo strumento di democrazia diretta. La canzone, formata da ottave di endecasillabi (schema ABBA ABCC) ci è giunta in forma frammentaria perché trasmessa oralmente: l'abbiamo registrata nell'anno 2008 dalla voce di un informatore, Franceschino Dettori, il quale la sentiva cantare da sua madre, alla fine degli an-

³² I dati sono tratti dalla Banca dati dell'Archivio Storico delle Elezioni del Ministero dell'Interno (<https://elezionistorico.interno.gov.it/info.php>).

ni quaranta, nel suo paese di nascita, Pozzomaggiore³³. A sua volta la madre di questi l'aveva appresa dalla voce di un vecchio mendicante cieco che la cantava nelle piazze *a boghe de dillu*, ossia con il ritmo del ballo sardo, spostandosi da un paese all'altro del centro Sardegna³⁴. Quest'ultimo, presumibilmente, era anche l'autore della satira, che rimase viva negli anni successivi in ricordo di quegli storici accadimenti.

Il cantore, che si fa interprete di una posizione reazionaria, irride e sbeffeggia la partecipazione al voto delle donne e degli analfabeti, che reputa inadatti a esprimere un parere politico. Come suggerisce il nostro informatore, l'andata alle urne veniva intesa a quel tempo come l'atto della più alta dignità, assimilabile al recarsi dinanzi all'altare, e si continuava a ritenere che questo atto appartenesse per diritto ai soli *printzipales*, i capifamiglia abbienti che avessero già assolto il servizio militare. Secondo il modo di pensare del poeta, dovevano esserne esclusi gli anziani analfabeti e gli ammalati, incapaci di tenere in mano una penna per fare la croce, e le donne, in quanto escluse dalla leva. Oltre a denunciare la "desacralizzazione" del voto, egli aggiunge il sospetto di brogli elettorali, che si lega al fatto che molti attivisti dei partiti maggiori avessero cercato di favorire in tutti i modi la partecipazione pubblica: per la prima volta, infatti, erano stati messi a disposizione degli infermi mezzi improvvisati come barelle e sedie per trasportarli fino ai seggi, azione delirante e inaudita. Nel frammento di una seconda ottava il poeta contesta la democrazia, che tutto a un tratto aveva distribuito il diritto di voto agli analfabeti, al sordo e al cieco, nonché allo "scemo del paese"³⁵.

Cantu curret dilliriu e ispantu,
de lampadas su duos de su mese,
precisamente in su Barantatrese,
sas macchinas currinde ateretantu.
Finas sos mortos de su campusantu
'nd'ana bogadu a votare, si bi crêse.

³³ Franceschino Dettori (Pozzomaggiore 1935): scolarità, V elementare; professione, cantoniere e poi dipendente della Provincia di Sassari; intervistato a Sassari, dove risiede, nel maggio e giugno 2008. Il testo viene riportato in una grafia semplificata.

³⁴ Scarsi sono i dati forniti sul questuante: seduto agli angoli delle strade, egli si spostava in compagnia di un altro accattone e dopo la sua performance attendeva l'elemosina dagli astanti. «Faghian linna pro s'iscladire e s'imboligain in su cappotto di portain. Custu cantait a boghe libera sa cantone de sas votatziones».

³⁵ Trad.: «Quanta frenesia e sgomento corsero / il due del mese di giugno / precisamente del Quarantatré, / mentre le macchine correvano rapide. / Anche i morti del cimitero / hanno fatto votare, se mi dai retta. / Stando a quanto mi hanno riferito / avrebbero votato persone morte dieci anni fa».

Segundu su chi a mie ana contadu
Mortos dae deg'h'annos ana votadu.
[....]
B'andat su tzegu, su surdu e su maccu,
antzis de rughe an fattu
unu manigu 'e baraccu³⁶

La terza ottava pone al centro le donne, le quali sono il principale oggetto degli strali del poeta. Aver esteso il diritto di voto al sesso debole ne aveva stuzzicato la vanagloria o l'ambizione, tanto che queste ultime avevano superato per affluenza gli stessi uomini, un fatto che suscitò grande scalpore. Il poeta pone in primo piano l'andatura eccitata delle anziane contadine, che non hanno abiti decenti per recarsi alle urne; il fatto che alcune di esse siano fumatrici le qualifica ai suoi occhi come persone inclini al vizio e alla pigrizia.

Ma l'ironia del poeta è suscitata soprattutto dalle scene pubbliche di lutto (*corruttu*) avvenute all'indomani della pubblicazione degli esiti del referendum. La maggior parte della popolazione dell'isola, come nel Mezzogiorno, vide quei risultati come una disgrazia perché da un giorno all'altro avevano causato la decadenza del re, figura insediata ormai stabilmente nell'immaginario popolare. I Savoia erano soliti fare tappe frequenti nell'isola e, fin dalla fine dell'Ottocento, in occasione di feste popolari come la Cavalcata sarda di Sassari, la regina e le principesse erano state spesso ritratte abbigliate con i pittoreschi "costumi" sardi e con i gioielli dati in prestito dalle spose dei centri di Ittiri e di Osilo, dettaglio di una strategia propagandistica che suscitava nella popolazione molto calore e una certa identificazione con la famiglia reale. I risultati degli scrutini furono proclamati dalla Corte di cassazione il 10 giugno e subito dopo il Presidente del Consiglio Alcide De Gasperi assunse le funzioni di capo provvisorio dello Stato. Il 13 giugno Umberto II e la regina Maria José erano già partiti per il loro esilio in Portogallo, quando le donne sarde, a capo scoperto e con i capelli sciolti, li piangevano come dei familiari morti, con scene di disperazione e di sconforto. I sostenitori della causa monarchica, d'altra parte, non avevano mancato di mettere in dubbio la legittimità delle operazioni di scrutinio. Si sospettava che nelle circoscrizioni del Nord Italia gli esiti, già favorevoli alla Repubblica, fossero stati modificati per colmare il divario con la prevalenza dei voti "monarchici" registrati al Sud.

³⁶ Trad.: «Ci va [= alle urne] il cieco, il sordo e lo scemo / e al posto della croce hanno tracciato / un manico d'ombrello». Questi ultimi due versi, all'apparenza ipometri, sono stati ricomposti dall'informatore in modo approssimativo.

I dubbi avanzati sulle fasi finali delle consultazioni non vennero però dissipati, lasciando un'ombra sull'evento³⁷.

Cuddas feminas betzas tabacconas
curren a s'urna che ispiridadas
male cumpostas e iscalzonadas,
manc'a fagher sa rughe fini 'onas.
Sas iscuras si creian padronas,
a dolu mannu comente sun andadas:
como sun pianghinde a pilu isoltu
comente in domo b'apperan su moltu.

Nell'ultima stanza tramandata, il cantore deplora il referendum per aver condotto il Paese verso un salto nel buio. Va ricordato che prima di quell'evento – che fu, di fatto, uno spartiacque – nelle paremie popolari la parola Repùbrica era una sorta di spauracchio e veniva associata a una situazione di completa anarchia, come nel detto «E ite semus innoghe? A repubblica?», impiegato di fronte a un disordine o a un litigio³⁸. In Sardegna, concluso il tempo delle grandi consultazioni politiche, i problemi sociali ed economici dovevano ancora essere affrontati. I giornali sardi raccontano le grandi battaglie da condurre in quegli anni: la ricostruzione di Cagliari dopo i bombardamenti alleati, la campagna antimalarica, la lotta alle cavallette. Il poeta, mosso da un fatalismo disincantato e critico verso la modernità, vedeva nella democrazia l'ultima piaga inviata da Dio³⁹.

Cando bi penso in sa demograzia
mai no mi nde poto ismentigare:
cando fidi in procintu de votare
sa populatzione, it'allegria!
Mannos e minores de ogni zenia
si creian su lotto de 'alanzare.
Parit fragellu chi àt mandadu Deus:
invece de mezorare semus peus

³⁷ Trad.: «Quelle vecchie donne tabagiste / corrono alle urne come indemoniate, / mal composte e trasandate nei vestiti, / non erano in grado neppure di fare la croce. / Poverette, credevano di essere diventate padrone / e invece sono rimaste con un grande dolore: / ora stanno piangendo coi capelli sciolti / come se a casa avessero il morto».

³⁸ Trad.: «E che cosa c'è qui? La repubblica?». Informatore: F. Casula, Cagliari.

³⁹ Trad.: «Quando penso alla democrazia / non mi potrò mai dimenticare [del referendum]: / quando era in procinto di votare / il popolo: che smania! / Grandi e piccoli di ogni famiglia / credevano di vincere al lotto. / Sembra un flagello inviato da Dio: / invece di migliorare siamo peggio di prima».

In conclusione, l'analisi dei componimenti poetici prodotti tra la seconda metà del secolo XIX e la prima metà del XX mette in evidenza la complessa dialettica tra i processi di scolarizzazione e la persistenza dei saperi tradizionali, ponendo in rilievo il ruolo della poesia in lingua sarda quale luogo privilegiato di osservazione dei mutamenti sociali e culturali connessi alla formazione dello Stato unitario.

La progressiva diffusione dell'istruzione di base, in quanto strumento di alfabetizzazione e di nazionalizzazione, si scontrò con la resistenza di una cultura rurale fondata sull'oralità, sulla trasmissione esperienziale dei saperi e sull'autorità consuetudinaria. In tale contesto, la produzione poetica popolare si configura come un repertorio che registra, attraverso la satira e la rappresentazione simbolica, le tensioni tra innovazione e conservazione, tra modelli di sapere imposti dall'esterno e un sistema di valori radicato nella tradizione comunitaria.

L'idea di *bildung*, intesa come processo di formazione individuale e di emancipazione sociale, appare in questo quadro profondamente problematica. La figura dello studente che abbandona il lavoro dei campi per inseguire la carriera intellettuale diviene emblema di un percorso di mobilità ascendente spesso destinato al fallimento, non solo economico ma anche esistenziale. Il *maiolu*, così come tratteggiato dai poeti sardi, incarna il rischio di alienazione, di perdita del radicamento comunitario e di smarrimento della propria identità sociale (totalmente diverso è il punto di vista del poeta cagliaritano, che guarda al sardo dell'entroterra come a un'altrità sociale ed etnica).

La poesia sarda di età postunitaria restituisce, sotto questo profilo, una visione disincantata del progresso e una percezione ambivalente della cultura scritta, associata al potere e alla corruzione morale. Tale atteggiamento, pur radicato in un contesto periferico e insulare, si inserisce in una più ampia costellazione ideologica della modernità italiana, nella quale la mitizzazione del mondo contadino e la critica all'omologazione culturale dell'età industriale assumono una funzione di resistenza simbolica alla trasformazione sociale.

Infine, la satira sul referendum del 1946 documenta la persistenza, nel secondo dopoguerra, di una mentalità refrattaria alla modernità politica e al principio di uguaglianza civile, evidenziando la distanza tra i processi di democratizzazione e la loro ricezione nelle comunità rurali sarde. Il linguaggio poetico popolare continua a svolgere, anche in questa fase, una funzione di mediazione tra la memoria storica e il presente, configurando-

si come spazio di elaborazione collettiva del cambiamento. La parabola che si delinea, dal rifiuto della scuola e della penna fino alla diffidenza verso il suffragio universale, testimonia la difficoltà della modernizzazione culturale in Sardegna e, insieme, la capacità della poesia di tradurre tale frattura in forma estetica e discorsiva. In tal senso, la produzione poetica sarda dell'età postunitaria non rappresenta soltanto un documento di resistenza alla modernità, ma anche una modalità peculiare di negoziazione identitaria, in cui la tradizione si ridefinisce attraverso la memoria e il linguaggio, assumendo valore di interpretazione critica della storia.