

## **Viaggio attraverso la grande disgregazione: antropologia e filologia gramsciane, geografia e letteratura sarde**

Mauro Pala

(Università di Cagliari)

---

### **Abstract**

Gramsci approaches issues of culture and ethnic identity using the same tools modern anthropologists employ in evaluating process of modernization in the periphery of the Western world. This contribution contends that common sense, civil society, culture as the product of intellectual and – in this case – literary activity, are situated within a whole, complex and internally antagonistic way of life, with which they actively interact. Philology, as conceived by Gramsci and as it has been more recently resumed by Edward Said in his cultural studies, helps assessing how intellectuals, notwithstanding their contiguity with hegemonic formations, develop into autonomous groups, fostering innovative forms of struggle against a pervasive subalternity experienced throughout a globalized Southern world.

**Key words** – anthropology; philology; subalternity; literature; globalization

---

Gli scritti di Gramsci sulla Sardegna, compresa la *Questione Meridionale*, mostrano un approccio antropologico affine alla prospettiva di studiosi come Geertz e Clifford nella mappatura di fenomeni complessi, sia per la loro stratificazione interna che per le modalità antagonistiche in cui si collocano rispetto a interessi e movimenti sociali attivi nella contesa per l'egemonia. In riferimento alla letteratura considerata come pratica simbolica, il metodo filologico gramsciano, anche nelle varianti del termine rielaborate da Edward Said, chiarisce come gli intellettuali, nonostante la contiguità con formazioni egemoniche, evolvano in gruppi autonomi responsabili della creazione e diffusione di una critica contro le forme subalterne nel Sud del mondo globalizzato.

**Parole chiave** – antropologia; filologia; subalternità; letteratura; globalizzazione

---

### **1. Sardità come proto-thickness**

Perché un contadino sardo, che difficilmente perdona, può tuttavia perdonare tutto, tranne un'infedeltà coniugale? Perché fra le centinaia di persone che assistettero ad un omicidio commesso da un Serra-Sanna a Nuoro non se ne trovò una che accettasse di testimoniare davanti al giudice istruttore o alla polizia? E perché la vita e i sentimenti di un operaio dell'Iglesiente sono così profondamente diversi da quelli

di un contadino o di un pastore della Barbagia o del Sulcis?<sup>1</sup>.

L'autore di queste osservazioni è Gramsci, rivolto ai compagni di partito, poco prima dell'arresto del 1926 che avrebbe interrotto definitivamente la sua attività politica attiva. La citazione è tratta dal volume *Gramsci, sardo*, curato da Velio Spano e pubblicato nel 1938, opera che sarebbe poi stata riproposta subito dopo la caduta del fascismo. Alla sardità di Gramsci e secondo Gramsci, ribadita dunque assai prima dell'uscita delle *Lettere* e dei *Quaderni*, come osserva nella sua ricca introduzione Guido Melis<sup>2</sup>, fanno riscontro relativamente pochi riferimenti diretti all'isola; e tuttavia questi scritti sulla Sardegna sono molto significativi come banco di prova di vari concetti che, già accennati ne *La Questione Meridionale*<sup>3</sup>, verranno in seguito sviluppati nei *Quaderni del carcere*, sullo sfondo di temi che spaziano dalla lingua agli intellettuali e alla nazione, fino al folklore e alle forme della subalternità. È plausibile ritenere che Gramsci abbia svolto un ruolo pionieristico nei confronti di quello spazio discorsivo che oggi identifichiamo come una nuova geografia letteraria sarda, e vorrei pertanto mettere in luce in questo breve contributo, pur senza pretese esaustive, a quali pratiche l'intellettuale di Ales è ricorso per delineare tale mappatura.

L'associazione fra il termine «spazio discorsivo», di inequivocabile natura foucaultiana, e la scrittura gramsciana si giustifica per il marcato carattere politico presente in entrambi. L'intera evoluzione teorica di Gramsci che culmina nei *Quaderni* passa attraverso la riflessione sul ruolo degli intellettuali – in particolare la loro azione riguardo al senso comune, tema che incrocia esplicitamente la letteratura, a cominciare dal teatro di Pirandello – e, allo stesso tempo, questo sviluppo implica una rivisitazione critica della Questione Meridionale. Riguardo al

gusto [inteso come] sentire del popolo, quello che interessa a Gramsci far emergere è la funzione egemonica dell'intellettuale, cioè quella che più tardi nei *Quaderni* si chiamerà la sua funzione di “direzione” sul terreno della società civile. In altre parole, già in questo progetto è perlomeno implicita l'idea che l'artista, e più in generale l'intellettuale, svolge una funzione politico-statale proprio in quanto artista e intellettuale, e che quindi la politica esercitata dagli intellettuali, l'egemonia – vale a dire la produzione di un nuovo senso comune (e la critica di quello esistente) è una funzione del linguaggio<sup>4</sup>.

In tale prospettiva, il sistema adottato per comprendere e, insieme, raccontare la Sardegna è induttivo, implica cioè un capovolgimento di quel metodo deduttivo che dominava allora le scienze sociali e allignava anche nel marxismo rielaborato e divulgato dall'Unione Sovietica; per molti versi l'ottica gramsciana costituisce una reazione consapevole alle tentazioni universaliste presenti soprattutto nel marxismo successivo ad Engels. Ma il pensatore sardo va ben oltre questa reazione: rileggendo la

---

<sup>1</sup> Velio SPANO, «Gramsci, sardo» in AA. Vv., *Gramsci*, Paris, Edizioni italiane di cultura, 1938, citato in Antonio GRAMSCI, *Scritti sulla Sardegna*, a cura di Guido MELIS, Nuoro, Ilisso, 2008, p. 13.

<sup>2</sup> MELIS, “Prefazione” a GRAMSCI, *Scritti sulla Sardegna*, p. 9.

<sup>3</sup> Antonio GRAMSCI, *La Questione Meridionale*, a cura di Franco DE FELICE e Valentino PARLATO, Roma, Editori Riuniti, 2005. La prima edizione dello scritto gramsciano è del 1926, in seguito venne ripubblicato da Editori Riuniti nel 1970.

<sup>4</sup> Fabio FROSINI, *Gramsci e la filosofia. Saggio sui Quaderni del carcere*, Roma, Carocci, 2003, p. 33.

citazione in apertura, ci rendiamo conto di come la priorità nell'analisi dei fatti coincida con una concezione immanente dei fatti in questione e della storia in generale, contrariamente alle soluzioni idealiste che verranno adottate, fra gli altri, da Lukacs in *Geschichte und Klassenbewußtsein* e da Korsch in *Marxismus und Philosophie*. Tale concezione immanente è un'innovazione fondamentale, una scelta grazie alla quale Gramsci si candida a riformatore di un marxismo che «ha dovuto allearsi con tendenze estranee per combattere i residui del mondo pre-capitalistico nelle masse popolari»<sup>5</sup>, con l'intento di riproporne la funzione originaria<sup>6</sup>. Al riguardo solo Labriola ha capito che «il marxismo stesso è una filosofia indipendente e originale, [per cui] in questa direzione occorre lavorare, continuando e sviluppando la posizione del Labriola»<sup>7</sup>. Ma in che cosa consistevano rispettivamente la deviazione marxista e l'intuizione di Labriola? Nel primo caso

qualitativamente, per ragioni didattiche, il marxismo si è confuso con una forma di cultura un po' superiore alla mentalità popolare, ma inadeguata per combattere le altre ideologie delle classi colte, mentre il marxismo originario era proprio il superamento della più alta manifestazione culturale del suo tempo, la filosofia classica tedesca. Ne è nato un "marxismo" in "combinazione" buono per la letteratura di cui parla Sorel, ma insufficiente per creare un vasto movimento culturale che abbracci tutto l'uomo, in tutte le sue età e in tutte le sue condizioni sociali, unificando moralmente la società<sup>8</sup>.

Mentre nella fase pre-carceraria Gramsci fa ancora ricorso a categorie idealistiche, all'atto della redazione dei *Quaderni* adotta una concezione delle relazioni sociali come «organizzazione di rapporti di conoscenza»<sup>9</sup>: sotteso a questo passaggio «è il concetto stesso di cultura che nei Quaderni si presenta come essenzialmente nuovo. Questa novità sta nella filosofia della praxis, e nella sua premessa, l'unità di teoria e pratica, di filosofia e politica»<sup>10</sup>.

Se si rilegge la citazione iniziale tenendo conto di questi passaggi teorici, è possibile chiosare le domande come segue: perché un certo fenomeno in Sardegna si verifica in modo diverso rispetto a come probabilmente si svolgerebbe in un ambito nazionale italiano o addirittura in un contesto – se esiste in senso normativo – definibile come occidentale? Qual è il valore e la portata dello scarto sardo rispetto alla norma? E infine: in che misura dovremo reimpostare l'intero sistema tenendo conto di questa variazione?

<sup>5</sup> GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, p. 422 (Q 4, XIII).

<sup>6</sup> «la filosofia della praxis è nata sul terreno del massimo sviluppo della cultura della prima metà del secolo XIX, cultura rappresentata dalla filosofia classica tedesca, dall'economia classica inglese, e dalla letteratura e pratica politica francese [...] La filosofia della praxis ha elaborato sinteticamente i tre movimenti, cioè l'intera cultura dell'epoca e nella sintesi nuova, in qualsiasi momento la si esamini, momento teorico, economico, politico, si ritrova come momento preparatorio ognuno dei tre movimenti. [...] E il momento sintetico unitario mi pare da identificare nel nuovo concetto di immanenza, che dalla sua forma speculativa [...] è stato tradotto in forma storicistica» (GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi, pp. 1246-1247 (Q 10, § 9), citato in Kate CREHAN, *Gramsci, cultura e antropologia*, Lecce, Argo, 2010, p. 95).

<sup>7</sup> GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, p. 422.

<sup>8</sup> GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, pp. 422-423 (Q 4, XIII).

<sup>9</sup> Fabio FROSINI, *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Roma, Carocci, 2010, p. 57.

<sup>10</sup> FROSINI, *La religione dell'uomo moderno*, p. 58.

Questo costante sforzo di capire le dinamiche interne ai fenomeni rientra in quella coscienza critica che Edward Said attribuisce a Gramsci, qualificandola come «di carattere geografico e spaziale nelle sue coordinate di fondo»<sup>11</sup>. Cedere la parola a Said su questo punto non è casuale, perché, fra i tanti studiosi ed estimatori di Gramsci, l'intellettuale di origine palestinese è colui che meglio è riuscito ad apprezzare l'apporto critico del Nostro in modo sinottico, mettendone in luce simultaneamente le intuizioni in ambito politico e letterario. Non solo dunque Gramsci ha «prodotto un'interpretazione della storia e della società di carattere essenzialmente geografico e territoriale» ma, all'interno di tale costruzione ha affrontato i problemi qualificanti «dello studioso di letteratura, di tipo filologico, intendendo con ciò la condizione, lo status e quindi il sistema di significazione dei testi di Gramsci»<sup>12</sup>. Se la sensibilità che viene attribuita al pensatore sardo è di tipo filologico, ciò significa che nel carattere contingente della sua produzione prende forma un testo altamente problematico, un ordito sensibile alle variabili delle condizioni in cui si sviluppa, e attento alla tipologia della scrittura cui l'autore Gramsci ricorre.

Evidentemente la nuova geografia culturale della Sardegna affonda le sue radici in una svolta come quella gramsciana, cruciale per le sue ricadute epistemologiche, a cominciare dal discorso dei subalterni, di cui Giulio Angioni sarà un finissimo interprete<sup>13</sup>. Sotto molti aspetti, tale approccio analitico e induttivo presenta interessanti analogie con la ricerca antropologica nei termini teorizzati da Geertz: «Ritenendo, con Max Weber, che l'uomo sia un animale impigliato nelle reti di significati che egli stesso ha tessuto, affermo che la cultura consiste in queste reti e che perciò la loro analisi è non una scienza sperimentale in cerca di leggi, ma una scienza interpretativa in cerca di significato»<sup>14</sup>. La lezione geertziana in base alla quale la scrittura etnografica è sedimentazione e ricostruzione, in polemica con le strutture di Levi-Strauss nel loro carattere di universali avulsi dalla realtà empirica, ricorda per molti aspetti la filosofia della praxis in opposizione con la storiografia di Croce. Quest'ultima smussa gli angoli della storia per collocarsi al centro di questa e dar voce allo spirito di cui il filosofo stesso è l'espressione<sup>15</sup>, mentre la filosofia della praxis apre prospettive impervie, e, nella sua visione a tutto campo, rappresenta e ammette al confronto anche visioni minoritarie. «Fare etnografia è come cercare di leggere (nel senso di costruire una lettura di) un manoscritto – straniero, sbiadito, pieno di ellissi, di incongruenze, di emendamenti sospetti e di commenti tendenziosi, ma scritto non in convenzionali

---

<sup>11</sup> Edward SAID, “Storia, letteratura e geografia”, in ID., *Nel Segno dell'esilio. Riflessioni, letture e altri saggi*, Milano, Feltrinelli, 2008, p. 517.

<sup>12</sup> SAID, “Storia, letteratura e geografia”, p. 516.

<sup>13</sup> Sulla relazione fra il giovane Giulio Angioni e la teoria gramsciana rimando alla ricca e puntuale ricostruzione di Tatiana COSSU, “In dialogo con Gramsci: gli inizi del lavoro teorico di Giulio Angioni”, in Francesco BACHIS, Antonio Maria PUSCEDDU (a cura di), *Cose da prendere sul serio. Le antropologie di Giulio Angioni*, Nuoro, Il Maestrato, 2015, pp. 133-144.

<sup>14</sup> Clifford GEERTZ, *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino, 1998, p. 11.

<sup>15</sup> «Il Croce è così immerso nel suo metodo e nel suo linguaggio speculativo che non può giudicare che secondo essi; quando egli scrive che nella filosofia della praxis la struttura è come un dio ascoso, ciò sarebbe vero se la filosofia della praxis fosse una filosofia speculativa e uno storicismo assoluto, liberato davvero e non solo a parole, da ogni residuo trascendentale e teologico» (Antonio GRAMSCI, *Lettere dal carcere 1926-1937*, Palermo, Sellerio, 2013, lettera a Tania del 9 maggio 1932, p. 571).

caratteri alfabetici, bensì con fugaci esempi di comportamento strutturato»<sup>16</sup>. Questa scrittura dell'etnologia è dunque la *thick description*, la sovrapposizione e «la molteplicità di strutture concettuali complesse, molte delle quali intrecciate fra di loro, che egli deve in qualche modo riuscire prima a cogliere e poi a rendere»<sup>17</sup>. Come non vedere strette analogie fra il gesto dell'etnologo/antropologo e quello del filologo?

Inoltre, come precisa ancora una volta Said:

per tutto il corso della sua carriera intellettuale Gramsci si rivela programmaticamente allergico a due cose: a) alla tendenza all'omogeneizzazione [per cui] tutti i problemi inerenti la specificità, la localizzazione e/o l'identità vengono riformulati per dar vita ad un'equivalenza; b) alla tendenza a ricondurre la storia e la società alle leggi deterministiche dell'economia, della sociologia o anche della filosofia universale<sup>18</sup>.

Antropologia focalizzata sul locale, filologia come ricostruzione in base a criteri che vanno estrapolati dal testo, critica dell'esistente: sono le caratteristiche del modo di procedere gramsciano:

bisogna fare una spietata autocritica della nostra debolezza, bisogna incominciare a domandarsi perché abbiamo perduto, chi eravamo, cosa volevamo, dove dovevamo arrivare. Ma bisogna prima fare un'altra cosa (si scopre sempre che l'inizio ha sempre un altro inizio) bisogna fissare i criteri, i principi, le basi ideologiche della nostra stessa critica<sup>19</sup>.

## 2. *Self-fashioning* e i residuali

La necessità pressante di una verifica e di un'autocritica attraversa l'intera raccolta degli scritti di Gramsci in cui si tratta dell'isola: nello scambio epistolare con Lussu del 1926 concorda sostanzialmente sulla diagnosi da parte di quest'ultimo della Sardegna come di una «nazione fallita»<sup>20</sup> il cui numero ridotto di abitanti però la «lega indissolubilmente ai destini d'Italia» seppure sullo sfondo di un assetto federale. Una visione pessimistica che l'intellettuale di Ales amplifica nel concetto di grande «disgregazione» in cui la Sardegna rientra, tema che collega la *Questione Meridionale*, sempre del 1926 con il quaderno sui subalterni del 1934<sup>21</sup>. Tale disgregazione è alla base della condizione subalterna, ed è all'incapacità dei subalterni di cooperare e organizzarsi che è imputabile l'iniziativa vincente dei gruppi dominanti. «In realtà, anche quando paiono trionfanti, i gruppi subalterni sono solo in istato di difesa allarmata»<sup>22</sup>.

<sup>16</sup> GEERTZ, *Interpretazione di culture*, p. 17.

<sup>17</sup> GEERTZ, *Interpretazione di culture*, p. 17.

<sup>18</sup> SAID, "Storia, letteratura e geografia", p. 518.

<sup>19</sup> Antonio GRAMSCI, "Che fare?", «La voce della gioventù» (Milano), I, n.12 (1 novembre 1923), ora in GRAMSCI, *Scritti sulla Sardegna*, p. 98.

<sup>20</sup> Carteggio Gramsci-Lussu del 12 luglio 1926, pubblicato per la prima volta da Domenico ZUCARO, "Antonio Gramsci e la Sardegna. Carteggio inedito Gramsci-Lussu", «Mondo Operaio», 1 (6 gennaio 1952), ora in GRAMSCI, *Scritti sulla Sardegna*, pp. 120-125, *ivi* p. 125.

<sup>21</sup> Antonio GRAMSCI, Quaderno 25 (1934), *Ai margini della storia. Storia dei gruppi sociali subalterni*, in *Id.*, *Quaderni del carcere*, pp. 2279-2294.

<sup>22</sup> GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, p. 2284 (Q 25, §2).

A questa condizione di difesa allarmata ritengo si possa collegare lo sviluppo della letteratura sarda nel corso del Novecento: assimilabile ad un discorso sulla subalternità condotto in termini filologici, all'interno del quale, come già chiarito da Said, si va reiterando una narrazione geografica e territoriale.

Ma torniamo a Gramsci: in questa ultima fase della scrittura risalta il carattere organico della sua critica, evidente se si mettono a confronto i *Quaderni con le Lettere dal carcere*, di cui, all'indomani della pubblicazione nel 1947 viene subito riconosciuto il valore letterario. Il significato di "organico" va riportato agli studi filologici di Gramsci, ovvero «è sinonimo di sistematico in specie quando caratterizza la trattazione teorico-filosofica degli avvenimenti storici in quanto differisca da una mera esposizione storiografica non sorretta da metodologia storica»<sup>23</sup>. Ciò smentisce la trita visione semplicistica secondo cui l'intellettuale organico è un fedele, se non addirittura ossequioso funzionario del partito. In realtà secondo Gramsci l'organicità è osservabile – e, in chiave comparata, misurabile – dove si attua un'organizzazione ben precisa che può prendere, di volta in volta, le forme dello Stato, di un partito o di un certo gruppo sociale. Sono quei casi in cui quell'elemento di spontaneità che contraddistingue i gruppi subalterni non solo non viene «trascurato e tanto meno disprezzato»: ma viene piuttosto «educato, indirizzato, purificato di tutto ciò che di estraneo poteva inquinarlo, per renderlo omogeneo, ma in modo vivente, storicamente efficiente, con la teoria moderna»<sup>24</sup>.

Evidentemente nella condizione organica risiede la possibilità di emancipazione dei subalterni, affrancamento del quale gli intellettuali sono potenziali artefici<sup>25</sup>, purché sappiano o vogliano trascendere il loro «spirito di corpo», ovvero operare al di sopra dei tradizionali interessi della loro classe di appartenenza<sup>26</sup>. A tal proposito, il paragrafo all'interno del quale Gramsci corsiva il verbo «educare» si intitola «passato e presente», a rimarcare l'urgenza di comprendere le realtà culturali che si intende trasformare nelle loro dinamiche interne, secondo linee di azione che spesso coincidono con le direttrici di ricerca dell'antropologia<sup>27</sup>. Ciò che Gramsci cerca nella realtà del Mezzogiorno e in Sardegna sono i segnali di una futura egemonia dei subalterni suoi contemporanei, pur se riscontra che tali indizi esistono solo allo stato embrionale, e mancano strumenti metodici per un'operazione politica e pedagogica insieme.

Noi non conosciamo l'Italia. Peggio ancora: noi manchiamo degli strumenti adatti per conoscere l'Italia, così come è realmente e quindi siamo nella quasi impossibilità di fare previsioni, di orientarci, di stabilire delle linee d'azione che abbiano una certa probabilità di essere esatte. Non esiste una storia della classe operaia italiana. Non

<sup>23</sup> Giuseppe PRESTIPINO, "Organico", in Guido LIGUORI, Pasquale VOZA, *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Roma, Carocci, 2009, pp. 598-599.

<sup>24</sup> GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, 1975, p. 330 (Q 3, § 48), *Passato e presente*.

<sup>25</sup> La prospettiva funzionale che Gramsci stabilisce riguardo agli intellettuali salda il passato al presente, e considera la loro evoluzione da un punto di vista tecnico, non sostanziale. È agli interessi di classe che occorre guardare per capire la collocazione degli intellettuali nella società, e solo in questo modo – dal basso in alto – si possono cogliere «i limiti massimi dell'accezione di intellettuale» (GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, p. 475, [Q 4, § 79]).

<sup>26</sup> «Si può osservare che gli intellettuali "organici" che ogni nuova classe crea con sé stessa ed elabora nel suo sviluppo progressivo, sono per lo più "specializzazioni" di aspetti parziali dell'attività primitiva del tipo sociale nuovo che la nuova classe ha messo in luce» (GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, p. 1514).

<sup>27</sup> CREHAN, *Gramsci, cultura e antropologia*, p. 21.

esiste una storia della classe contadina. Che importanza hanno avuto i fatti di Milano del 1898? Che importanza ha avuto lo sciopero di Milano del 1904?<sup>28</sup>.

Rispetto alla realtà sarda, la ricerca di Gramsci è, in primo luogo, un tentativo di comprendere come si sviluppa a livello locale la modernità, quella grande narrazione sottesa ai *Quaderni*, drammatizzata e incapsulata nei due poli diacronici dell'Americanismo e del folklore. Il vaglio filologico della natura umana intesa come «insieme dei rapporti sociali storicamente determinati»<sup>29</sup> implica la comprensione (e l'inquadramento in un progetto politico) di forme di razionalità premoderne e, allo stesso tempo, l'osservazione degli effetti della razionalità industriale estesa all'intero corpo sociale. Per il suo carattere molecolare, questo processo è «riflessivo e autoriflessivo»<sup>30</sup>, affine all'incontro e alla sintesi di osservatore e osservato nella determinazione dei significati che reggono la comunità in Geertz, ma differente rispetto al modello geertziano della *local knowledge* per il suo metodo immanente, intimamente relazionale nella tendenza a comparare contesti e luoghi spesso lontani nello spazio e nel tempo. Nel modus operandi gramsciano manca inoltre, come testimoniano le *Lettere*, quella distanza critica postulata, fra gli altri, dal tardo Levi-Strauss come requisito di scientificità; l'indagine sulla Sardegna di Gramsci è dunque una compartecipazione simpatetica, una verifica e insieme una testimonianza autobiografica leggibile fra le righe, come il dialogo di Marco Polo e Kublai Khan nell'ultimo medaglione de *Le città invisibili* di Calvino, in cui, senza nominarla, Polo parla sempre di Venezia: analogamente, rispetto alla Sardegna, nella mappatura della modernità che sono i *Quaderni* Gramsci finisce per essere parte in causa. Che cosa implica tale prospettiva?

Nelle sue varie tappe la biografia gramsciana registra il passaggio traumatico dalla realtà rurale della Sardegna di Ales, Sorgono, Ghilarza, Santulussurgiu e, ovviamente, anche Cagliari nel primo Novecento, alle relazioni complesse e massificate della grande industria torinese. Nel momento in cui la riflessione dei *Quaderni* sfuma quasi impercettibilmente nella narrazione di sé delle *Lettere*, Gramsci varca quella la soglia del *self-fashioning*, teorizzata da Stephen Greenblatt<sup>31</sup> e ripresa da James Clifford quando questi, commentando la natura dello studio di Greenblatt sulla civiltà Tudor-elisabettiana, osserva: «Greenblatt è un analista partecipante che costruisce e garantisce una formazione culturale che è insieme distanziata nel secolo XVI e in continuità dialettica con il presente. La sua “tarda” e riflessiva versione del modellamento rinascimentale dell'io si basa su un punto di vista etnografico nettamente articolato. L'io modellato, immaginario, viene sempre situato con riferimento alla sua *cultura* e ai suoi modi di espressione codificati, il suo *linguaggio*»<sup>32</sup>.

La scoperta di un'identità come artefatto culturale (almeno in parte) pre-esistente all'atto di appropriazione e adozione di quell'identità da parte di un individuo storicamente determinato non è ovviamente prerogativa esclusiva di Greenblatt nel corso

<sup>28</sup> GRAMSCI, “Che fare?”, p. 99.

<sup>29</sup> GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, p. 1598 (Q 13, § 20).

<sup>30</sup> Eleonora FIORENZA, “Molecolare”, in LIGUORI, VOZA, *Dizionario gramsciano 1926-1937*, p. 551.

<sup>31</sup> «Self-fashioning occurs at the point of encounter between an authority and an alien, that what is produced in this encounter partakes of both the authority and the alien that is marked for attack, and hence that any achieved identity always contains within itself the signs of its own subversion or loss» (Stephen GREENBLATT, *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980, p. 9).

<sup>32</sup> James CLIFFORD, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004, p. 117.

della sua esplorazione testuale del XVI secolo, ma costituisce anche uno dei vari processi gnoseologici messi in atto dalla scrittura di Gramsci nel corso dell'odissea culturale dei *Quaderni*. Nella biografia dell'intellettuale sardo risalta la compresenza di due diverse ottiche sul mondo, di cui la prima è infulcrata sull'attualità, mentre la seconda riesce a cogliere, ricorrendo alla felice espressione di Benjamin «la costellazione in cui la sua propria epoca è entrata con un'epoca anteriore affatto determinata»<sup>33</sup>.

E su questo punto trova conferma quanto ipotizzato da Said, per il quale gli scritti gramsciani sono *situati* nel senso che «sono radicati in situazioni geografiche concrete che li rendono possibili e [ciò] conferisce loro una particolare estensione istituzionale e temporale. La storia deriva quindi da una geografia discontinua»<sup>34</sup>. Il succitato raffronto fra passato e presente, centrale nelle *Lettere*, è presente anche nei *Quaderni* come verifica del sentire a livello locale, nazionale e internazionale dopo un evento che funge da spartiacque e discriminante, come la prima guerra mondiale o l'esperienza collettiva dell'Ordine Nuovo.

La ricerca così prospettata è ambiziosissima: è la ricostruzione di un passaggio storico totale a partire da una prospettiva particolare: proprio in quanto essa meglio di qualsiasi altra riflette in sé, a sua volta, quella totalità. Così impostata, l'indagine tende quasi insensibilmente a trasformarsi in una raccolta universale di frammenti e reperti di un'età, di lampi ritenuti capaci di illuminare la dinamica progressiva della crisi<sup>35</sup>.

Evidentemente discontinua è anche la geografia culturale sarda, violentemente segmentata dalla successione di crisi economiche e sociali fino alla Guerra mondiale e al travagliato dopoguerra. Con la raccolta di dati tesi ad evidenziare il contrasto fra un prima e un dopo Gramsci non solo cerca di rendere nella scrittura le fasi del mutamento sociale, ma anche di rappresentare la persistenza, le forme stabili all'interno del cambiamento in atto. Commentando il lessico gramsciano, Said parla di una

terminologia critica e geografica piuttosto che enciclopedica, nominativa o sistematica, [...] termini in grado di pensare la società e la cultura come attività produttive [...] piuttosto che come depositi di beni, idee e tradizioni e istituzioni da incorporare sulla base di corrispondenze stabilizzate [...] [tali] termini muovono sempre da opposizioni [...] che vengono poi contestualizzate: sono cioè sottoposte a un forte controllo contestuale e non a quello di una qualche forza ipostatizzata ed esterna come l'identità o la temporalità<sup>36</sup>.

L'idea eminentemente agonistica che dirige e modella questa scrittura precorre la rivoluzione retorica che interessò l'etnografia nel corso degli anni Ottanta del Novecento, allorché si pose il problema – centrale evidentemente anche in Gramsci – della «costruzione (o ricostruzione) del testo etnografico»<sup>37</sup>, alla luce di come le acquisizioni della critica testuale tendono a modificare i codici epistemologici entro i

<sup>33</sup> Walter BENJAMIN, "Tesi di filosofia della Storia", in ID., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi, 1982, p. 86.

<sup>34</sup> SAID, "Storia, letteratura e geografia", p. 518.

<sup>35</sup> Fabio FROSINI, "Passato e presente", in LIGUORI, VOZA (a cura di), *Dizionario gramsciano 1926-1937*, pp. 626-628.

<sup>36</sup> SAID, "Storia, letteratura e geografia", p. 519.

<sup>37</sup> James CLIFFORD, George MARCUS (a cura di), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Roma, Meltemi, 1997, p. 19.

quali le acquisizioni della ricerca vanno presentate. È questa sensibilità retorica (in cui rientrano evidentemente le pratiche del self-fashioning) che consente a Gramsci di analizzare il perdurare *attivo* del passato nel presente, ed individuare così nella modernità un insieme disomogeneo e asincrono, caratterizzato dalla persistenza di visioni del mondo e relativi sistemi di giudizio associati ad epoche precedenti.

È il critico gallese Raymond Williams, uno dei fondatori dei cultural studies, a rilevare questo aspetto proprio mentre illustra il funzionamento dell'egemonia gramsciana: a lui si deve il termine «residual» («il residuale» in Italiano), che dà conto dell'azione, persistente nella contemporaneità, di costumi ed espressioni che si riteneva erroneamente avessero esaurito il loro corso. In questi termini Williams illustra il concetto:

Immaginando, ad esempio, la fase in cui la cultura borghese afferma la propria egemonia, non ci si può comunque esimere dal riscontrare, all'interno di quella cultura, degli aspetti che appartengono al passato e non sono ancora esauriti nel presente: (...) Per residuale intendo qualcosa di diverso dall'arcaico, sebbene in pratica sia tutt'altro che facile distinguere fra i due termini. In ogni cultura, si presentano elementi del suo passato, ma il posto che occupano nel processo culturale contemporaneo varia profondamente. Definirei 'arcaico' ciò che è integralmente riconosciuto come un elemento del passato, che va osservato, esaminato o addirittura – in certi casi – 'fatto rivivere' coscientemente in maniera deliberatamente specialistica. Molto diverso è ciò che intendo per residuale: come il termine stesso rivela, il residuale si è effettivamente formato nel passato, ma è ancora attivo nel presente, (non solo sotto forma di elemento del passato, e spesso anzi per nulla sotto tale forma, ma come un effettivo elemento del presente)<sup>38</sup>.

Alla luce di quest'ipotesi, se consideriamo la cultura borghese come espressione della modernità al suo zenit, il residuale ci insegna che, nonostante l'apparente monolitica compattezza, ad un esame più attento quella cultura rivela influenze, ibridazioni, zone di faglia: un sostrato insomma alieno alla fase storica in cui la borghesia predomina, un intreccio sommerso di usi e costumi probabilmente ascrivibile al passato feudale. Per comporre (o ricostruire) una geografia della Sardegna, Gramsci opera in senso induttivo sottolineando dunque contrasti e discordanze, decostruendo quella coerenza tipica invece dalla filosofia "speculativa" crociana, che in realtà si serve del linguaggio dello storicismo per occultare un progetto trascendente<sup>39</sup>.

Non è casuale che la riflessione gramsciana sul folklore sia particolarmente complessa e le conclusioni cui infine approda, ancorché aperte, differiscano sostanzialmente dalle considerazioni di partenza. Nell'ottobre del 1927, prima di ottenere il permesso di studiare e scrivere in carcere, Gramsci richiede insistentemente alla madre informazioni precise su ricorrenze religiose, feste e usanze nei paesi d'origine, soggiungendo che non si tratta affatto di dettagli di poco conto, perché il folklore non consiste in «sciocchezze senza cabu né coa»<sup>40</sup>. Nel distinguere le forme

<sup>38</sup> Raymond WILLIAMS, *Marxismo e letteratura*, Bari, Laterza, 1979, p. 161.

<sup>39</sup> Per questo stesso motivo Gramsci critica l'impianto della *Storia d'Europa*, che Croce fa iniziare dal 1815, espungendo cioè dalla genesi del concetto stesso di Europa la rivoluzione francese e le guerre napoleoniche, così come farà in seguito con la *Storia d'Italia*, il cui principio viene fissato al 1870, quando la fase dello scontro, sul campo e politico, si è già esaurita e il filosofo napoletano avoca a sé la funzione di apologeta dell'unità compiuta.

<sup>40</sup> GRAMSCI, *Lettere dal carcere 1926-1937*, lettera alla mamma, 3 ottobre 1927, p. 123.

della rammemorazione Aleida Assmann distingue un percorso della memoria descritto sotto forma di *ars*, corrispondente ad un processo finalizzato alla riproduzione meccanica del dato in questione. Ma, accanto all'*ars* abbiamo la memoria nella forma della *vis*, ben rappresentata, ad esempio, negli scritti di Nietzsche.

Se Cicerone è il patrono della mnemotecnica, Nietzsche è il patrono del ricordo soggettivo che fonda l'identità personale. Nel ricordo soggettivo è vivida la dimensione temporale, assente e ininfluente, invece, nel processo di archiviazione. Dal momento che il tempo vi si iscrive attivamente, in questo processo della memoria si giunge a una vera e propria discontinuità tra deposito e recupero del dato. [...] Il ricordo soggettivo procede in modo sostanzialmente ricostruttivo: si origina sempre dal presente e pertanto comporta sempre una dislocazione, una deformazione, un'alterazione, uno slittamento, un rinnovamento del dato ricordato, che dipendono dalle circostanze temporali in cui esso viene richiamato alla memoria. Nell'intervallo di latenza il ricordo soggettivo non occupa un deposito sicuro, ma subisce un processo di trasformazione. Il concetto di *vis* dimostra pertanto che, in queste circostanze, la memoria non deve essere concepita come un contenitore ermetico che salvaguardia il dato, ma piuttosto come un potere immanente, come energia dotata di leggi proprie<sup>41</sup>.

Il processo di rammemorazione illustrato dalla Assmann è la cornice entro la quale si attuano sia la riscoperta della condizione folklorica (di condizione si tratta perché interessa fasi storiche di vita e cultura di gruppi) sia la ricostruzione privata del sé, il *self fashioning* come presa di coscienza del proprio passato che è presupposto necessario al ruolo autoriale. Un confronto con il residuale che si può mettere in pratica solo dopo un'operazione di interiorizzazione delle pratiche mnemoniche.

Giorgio Baratta aveva già individuato quest'associazione intitolando «Il costruttore» quel paragrafo del suo *Antonio Gramsci in contrappunto*, in cui sottolineava il «ritmo del pensiero» dell'intellettuale sardo, ovvero la «dimensione psicologico-antropologica capace di dar conto della singolare umanità di Gramsci, ancorata alle sue radici e nello stesso tempo aperta e cosmopolita», dando risalto allo «stretto legame che sussiste fra l'oggettività riflessiva dei *Quaderni* e la soggettività vissuta nelle *Lettere*, tra la filosofia della prassi e quella prassi della filosofia che in molte *Lettere* si esprime con una curvatura singolare, insieme teorica e poetica»<sup>42</sup>.

La conferma del carattere dialogico e aperto, di «romanzo di formazione» ed insieme studio psicologico e antropologico, della scrittura di Gramsci trova una prima, importante conferma nella lingua. «Si suppone che la lingua esista nel vocabolario e nelle grammatiche, la tecnica fuori dal lavoro e dell'attività concreta»<sup>43</sup>, mentre invece «l'uso che un popolo fa di una lingua piuttosto che d'un'altra lingua per disinteressati fini intellettuali non è capriccio di individui o di collettività, ma è spontaneità di una peculiare vita interiore, balzante nell'unica forma che le sia propria, cioè che ogni lingua è una concezione del mondo integrale, e non solo un vestito che faccia

<sup>41</sup> Aleida ASSMANN, *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 29-30.

<sup>42</sup> Giorgio BARATTA, *Antonio Gramsci in contrappunto. Dialoghi col presente*, Roma, Carocci, 2007, pp. 186-187.

<sup>43</sup> GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, p. 1467 (Q 11, § 45).

indifferentemente da forma a ogni contenuto»<sup>44</sup>. Non solo dunque una lingua comprende e veicola una concezione del mondo, ma le lingue sono «un prodotto sociale» e, come tali, «l'espressione culturale di un dato popolo»<sup>45</sup>. È in ambito linguistico che il concetto gramsciano di egemonia trova una prima applicazione, sulla scia dell'insegnamento di Bartoli<sup>46</sup>. Infine, come osserva Derek Boothman<sup>47</sup> a differenza della concezione linguistica di Sapir-Whorf, nella quale la lingua riflette in modo passivo la concezione del mondo di un gruppo di parlanti funzionando esclusivamente da ricettacolo per quella concezione, in Gramsci i parlanti sono agenti attivi della lingua che utilizzano, e dunque la lingua, a seguito dell'uso, finisce per registrare variazioni che non sono solo linguistiche, ma sociali.

### 3. Sardegna: una letteratura organica?

In Sardegna il Novecento si apre con i moti di Buggerru del 1903, la cui repressione violenta provocò la proclamazione del primo sciopero generale in Italia. Come sottolinea Giuseppe Marci<sup>48</sup>, si tratta di un raro episodio isolano che non solo ha risonanza nazionale, ma segna, con l'ode *I morti di Buggerru* composta da Sebastiano Satta per celebrare l'isola che si ribella ai soprusi ed allo sfruttamento, uno spartiacque – più simbolico che reale – nel consenso alla politica trasformista post unitaria. Testimone dell'ascesa di Giolitti è la piccola borghesia sarda di orientamento liberale, subalterna nel gusto e negli umori alle politiche di Roma; nel frattempo autori come Bacaredda ed Enrico Costa contribuiscono con romanzi storici e racconti alla costruzione di un modello di Sardinia epico rurale, talvolta bozzettistico. Il Manifesto Futurista reso pubblico a Parigi sancisce l'egemonia culturale francese sull'Italia e l'Europa, primato di cui si ha riscontro a più livelli in ambito letterario, sia con la diffusione del romanzo d'appendice d'Oltralpe in Italia (da qui prende l'avvio la ricerca di Gramsci sul nazional-popolare<sup>49</sup>), sia con la grande tradizione del romanzo realista, il cui tema è spesso un bilancio della Rivoluzione Francese, delle sue ricadute storiche o della possibilità di un'altra palingenesi sociale. Ma la scena letteraria regionale sta mutando, anche se la critica

non si accorge che la Deledda, per moltissimi aspetti allieva del Costa, ha in notevole misura rotto con la maniera del maestro. Di più, ha rotto con una tradizione secolare di illustrazione della Sardegna, di milizia scrittoria sotto le bandiere della patria

---

<sup>44</sup> GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, p. 644 (Q 5, § 123).

<sup>45</sup> GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, p. 738 (Q 6, § 71).

<sup>46</sup> «Bartoli's discussion of 'irradiation' of a word form was explicitly connected to the issue of the cultural power of the speakers and he used the contemporary linguistic concepts fascino, prestigio and egemonia. Thus, Gramsci's initial significant exposure to the concept of hegemony was in the field of linguistics, where it was used to describe how a given population would adopt a particular linguistic form, parts of a language or an entire language from another group of people. The mechanism of this adoption were not physical coercion, but were related to cultural prestige as well as economic, political, social and at times even military power» (Peter IVES, *Language and Hegemony in Gramsci*, London, Pluto Press, p. 47).

<sup>47</sup> Derek BOOTHMAN, "Lingua", in LIGUORI, VOZA (a cura di), *Dizionario gramsciano 1926-1937*, pp. 480-481.

<sup>48</sup> Giuseppe MARCI, *In presenza di tutte le lingue del mondo. Letteratura sarda*, Cagliari, CUEC, 2006, p. 238.

<sup>49</sup> «L'ammirazione sarebbe la forma del contatto tra la nazione [italiana] e i suoi scrittori. Oggi manca questo contatto, cioè la letteratura non è nazionale, perché non è popolare» (GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, p. 87 [Q 1, § 80]).

sarda, di ritratti a tutto tondo d'eroiche virtù di condottieri e del popolo, di proposizione dei documenti storici nelle pagine dei romanzi, di *engagement*. Ha posto in primo piano la ragione narrativa e l'ha seguita come unico credo: sino alle estreme conseguenze, sino a dare un'immagine negativa della sua terra ogni qual volta quell'immagine fosse funzionale al progetto narrativo<sup>50</sup>.

Non vi sono dubbi sulla novità sostanziale della scrittura deleddiana, con l'epocale abbandono di un registro apologetico e paesaggistico, il problema semmai è l'idea della Sardegna che attraversa le sue opere e che si presta ad essere letto come residuale. Marci argomenta ragionevolmente che «il mito dell'immobilità e dell'inciviltà in uno scrittore deve essere giudicato per quello che è: un mito poetico appunto, e non una definizione valida in assoluto e tale da poter essere assunta per l'interpretazione dei fatti sociali e culturali»<sup>51</sup>. Ma il dilemma investe solo in parte la Deledda come autrice, e riguarda piuttosto la caratterizzazione primitiva nella *ricezione* della sua Sardegna. Un problema anche estetico dunque, ma sostanzialmente riconducibile alle categorie gramsciane (com'è negli intendimenti di questo contributo) di intellettuale e folklore per comprendere le condizioni fondanti di una certa geografia culturale della Sardegna che la Deledda contribuisce a creare. Chiariamo subito che non si dubita qui della grandezza artistica né della buona fede della scrittrice, la quale proprio sotto quest'ultimo aspetto merita la qualifica di nazional popolare – non nel senso di produzione letteraria di consumo, visto che non è questo il significato che Gramsci attribuisce al suo celebre lemma –, ma piuttosto perché senza dubbio rientra nel novero degli artisti capaci di vivere sentimenti popolari<sup>52</sup>.

Nel suo celebre testo del 1972 Alberto Cirese<sup>53</sup> interviene su cultura e subalterni in un'opera che contempla, fra vari scrittori del Meridione d'Italia, anche la Deledda: lo fa frenando l'entusiasmo di quegli estimatori incondizionati (isolani) che sostengono euforicamente: «i critici discutono di Grazia Deledda, ma i sardi l'hanno capita da un pezzo»; dopo aver rilevato la peculiarità della Deledda in rapporto ad altri grandi autori regionali, egli osserva l'estrema prossimità in Sardegna fra base sociale e suoi vertici, ovvero fra «cultura osservata» e «cultura osservante», posizione che occupa la Deledda in qualità di testimone oculare delle vicende narrate nelle sue opere; ma questo elemento – argomenta Cirese – non costituisce la condizione imprescindibile per l'efficacia della narrazione. Seppure svolga la sua attività di scrittore a Milano, anche Verga infatti riesce a farci rivivere con toni vividi il dramma familiare (ed epocale) dei Malavoglia alle prese con i travagli della modernizzazione. La prossimità rispetto ai fatti narrati viene letta da molti come una migliore comprensione di quegli eventi esclusivamente da parte degli indigeni. In realtà la funzione autoriale in sé implica una dislocazione.

---

<sup>50</sup> MARCI, *In presenza di tutte le lingue del mondo*, pp. 242-243.

<sup>51</sup> MARCI, *In presenza di tutte le lingue del mondo*, p. 243.

<sup>52</sup> «[...] nulla impedisce, in teoria, che possa esistere una letteratura popolare artistica; essa si verificherà quando ci sarà un'identità di classe fra popolo e scrittori e artisti, cioè quando i sentimenti popolari saranno vissuti come propri dagli artisti; ma allora tutto sarà cambiato, cioè si potrà parlare di letteratura popolare solo per metafora» (GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, pp. 342-343 [Q 3, § 63]). Si tratta di una scommessa giocata sulla genuinità dei sentimenti verso l'isola della Deledda, ma una scommessa il cui esito positivo è puramente ipotetico perché, per Gramsci, la condizione in cui i sentimenti popolari verranno fatti propri dagli artisti si dovrebbe realizzare solo a rivoluzione compiuta.

<sup>53</sup> Alberto Maria CIRESE, *Intellettuai, folklore, istinto di classe*, Torino, Einaudi, 1976.

Abbiamo visto come la Assmann tratti il ricordo soggettivo all'interno di una dislocazione che evidentemente ha carattere esistenziale e come Gramsci, parallelamente, drammatizzi questa distanza fra il momento vissuto e la sua evocazione all'atto della scrittura in cella. In entrambi i casi l'accento cade sullo iato spazio temporale fra esperienza e lettura, mentre nell'aura di autenticità attribuita dai lettori alla Deledda questo iato collassa e la rappresentazione dell'isola si fissa su Nuoro e la civiltà rurale barbaricina come metonimia esaustiva dell'isola, sedimentando in senso comune. Seguendo la teorizzazione gramsciana, quest'espressione del senso comune ha ormai superato la fase aperta in cui il folklore è ricettivo verso nuovi contributi esterni, per approdare allo stadio «concepito come fase più o meno irrigidita di un certo tempo e luogo»<sup>54</sup>.

Il termine controverso della querelle deleddiana è quello di «barbarie», per il quale la scrittrice si candida a mediatrice, «per far sì che il disvalore diventi valore, senza però che ne risulti danneggiata l'accettabilità dell'immagine nel quadro del conformismo centralistico e interclassista»<sup>55</sup>. Giudicata da una prospettiva etnografica o, se si preferisce, culturalista, bisogna ammettere che la Deledda paga un alto prezzo per difendere i Sardi «dalle calunnie d'oltre mare»<sup>56</sup>: dichiarare che «del resto il popolo, sempre fiero e ardente nella sua povertà, è sempre lo stesso» significa, se ci si attiene alla concezione gramsciana dei subalterni, negare la storia e, con essa, la possibilità di emancipazione reale, o voltare le spalle a qualsiasi forma di modernizzazione. Un rifiuto che nei decenni a venire verrà spesso identificato, fraintendendolo, con un'istanza indipendentista. Mentre invece l'ipostatizzazione dello stile di vita isolano che la Deledda persegue – con poche esitazioni, e tante riserve nei confronti del coevo socialismo – è, dopotutto, una via praticabile dell'integrazione del discorso subalterno nel discorso nazionale, ma previa accettazione dell'egemonia di quest'ultimo. Un'identificazione nella propria storia presunta – “presunta” perché sfumata in una storia mitica – implica la scelta dell'autenticità – in questo caso postulata unilateralmente – per «una più forte carica di rivalsa contro una storia altrui soltanto subita»<sup>57</sup>. Pur riconoscendo la qualità letteraria della scrittura deleddiana, il giudizio di Cirese si chiude con una questione che resta tuttora aperta, ovvero la «rappresentatività sarda della Deledda» visto che la sua posizione attribuisce un significato alla Sardegna all'interno di un coacervo di problemi che non è solo periferico e regionale: «quello dei modi in cui centri e periferie hanno agito e reagito nella costruzione e nella gestione dello stato unitario»<sup>58</sup>.

Il problema della relazione tra l'isola e la sua considerazione in Italia è avvertito fin dai tempi di Gramsci, visto che De Gubernatis, referente intellettuale oltre che editoriale della

---

<sup>54</sup> «Ogni corrente filosofica lascia una sedimentazione di “senso comune”; è questo il documento della sua effettualità storica. Il senso comune non è qualcosa di irrigidito e immobile, ma si trasforma continuamente, arricchendosi di nozioni scientifiche e opinioni filosofiche entrate nel costume. Il “senso comune” è il folklore della “filosofia” e sta di mezzo tra il folklore vero e proprio (cioè come è inteso) e la filosofia, la scienza, l'economia degli scienziati. Il “senso comune” crea il futuro folklore, cioè una fase più o meno irrigidita di un certo tempo e luogo (occorrerebbe fissare bene questi concetti, ripensandoli a fondo)» (GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, p. 76 [Q 1, § 65]).

<sup>55</sup> CIRESE, *Intellettuali, folklore, istinto di classe*, p. 41.

<sup>56</sup> Cfr. «La rivista delle tradizioni popolari italiane», cui la Deledda collaborò nel 1893-1895, fu organo della *Società Italiana per le tradizioni popolari italiane* che Carlo De Gubernatis diresse; una manifestazione di regionalismo al massimo moderato, e certamente antioperaio nel giudizio di Cirese.

<sup>57</sup> CIRESE, *Intellettuali, folklore, istinto di classe*, p. 44.

<sup>58</sup> CIRESE, *Intellettuali, folklore, istinto di classe*, p. 45.

Deledda (a questo sodalizio si può attribuire il tanto contestato italiano aulico come ipercorrettismo che veicola la reazione al colonizzatore) è citato già nel primo *Quaderno* nella lista di letterati italiani che rispondono all'appello dei tre volumi dell'opera *Confessioni e professioni di fede*, opera che contiene un elenco dettagliato di quegli intellettuali che poi si candidano a diventare i nipotini del Padre Bresciani<sup>59</sup>. Lo stesso Bresciani, ma anche viaggiatori più audaci come il Bechis di *Caccia grossa*, evidentemente faranno agio sull'immobilità dei costumi sardi inconsapevolmente adottato dall'infinitamente più talentuosa Deledda, per esiti politici che sappiamo essere quanto meno lombrosiani.

Coerentemente con le linee della sua analisi, anche nella chiusa del saggio Cirese non tratta di letteratura, ma delle modalità di ricezione di un corpus letterario, quello deleddiano, la cui «rappresentatività» chiama in causa il modo in cui la Deledda è stata letta e, riproponendo un quesito ancora attuale, come viene letta oggi. In base a «fondamenti moralmente conflittuali» – ovvero improntati al mito di una Sardegna integra rispetto ai guasti della storia – o, più scopertamente, per perseguire fini «socialmente armonistici»<sup>60</sup>? La letteratura sarda del Novecento dimostra la persistenza di pratiche funzionali alle poetiche del primitivismo come fattori di coesione interna, ovvero per intenti armonistici<sup>61</sup>: da un punto di vista gramsciano questa costante ne farebbe una letteratura in stato di difesa allarmata, che risponde alle necessità di gruppi subalterni.

Se si facesse un raffronto fra Verga e la Deledda, emergerebbero delle differenze importanti nell'evoluzione poetica di Verga, messe in luce, fra gli altri, da Nelson Moe nel suo studio sulle immagini del Mezzogiorno nella definizione di un'identità nazionale<sup>62</sup>. Moe definisce l'opera di Verga «una poetica geografica» in cui «è il testo a “creare” il Sud elaborando l'immagine di un particolare territorio fisico e umano»<sup>63</sup>, un luogo in grado di plasmare una certa tipologia di rappresentazione. *Eva*, l'opera d'esordio milanese, e la prima di una lunga serie pubblicate con l'editore Treves, inaugura una poetica del pittoresco nel sud d'Italia che avrebbe subito incontrato il favore della borghesia settentrionale. Nell'opera successiva, *Nedda*, utilizzando tropoi come la distanza del narratore – osservatore dai luoghi descritti, sfruttando l'ambientazione rivierasca improntata ai dettami del pittoresco, Verga guida il lettore milanese alla scoperta di un mondo esotico – e come tale attraente per un pubblico borghese urbano – ma anche lacerato da profondi squilibri sociali. Fra i suoi estimatori milanesi De Gubernatis osserva compiaciuto: «l'autore ci presenta al vivo alcune figure e alcuni costumi del popolo siciliano»<sup>64</sup>. Ma, a partire dal 1874, con il *Castello di Trezza*, Verga cambia progressivamente stilemi e referenti, lasciando l'*Illustrazione Italiana* di Treves a favore della *Rassegna Settimanale*, la rivista di Franchetti e

<sup>59</sup> GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, pp. 17-18.

<sup>60</sup> CIRESE, *Intellettuali, folklore, istinto di classe*, p. 46.

<sup>61</sup> Pienamente condivisibile e affine a quello di Cirese il giudizio di Simonetta Sanna: i valori della Deledda «rivivono infatti nel paesaggio, nel sogno e nelle feste che vedono riunita la comunità, mentre sono già in piena crisi nel mondo isolano da lei rappresentato» (Simonetta SANNA, *Fra isola e mondo. Letteratura, storia e società nella Sardegna contemporanea*, Cagliari, CUEC, 2008, p. 69).

<sup>62</sup> Nelson MOE, *Un paradiso abitato da diavoli. Identità nazionale e immagini del Mezzogiorno*, Napoli, L'ancora del Mediterraneo, 2004.

<sup>63</sup> MOE, *Un paradiso abitato da diavoli*, p. 248.

<sup>64</sup> Giovanna FINOCCHIARO CHIMIRRI (a cura di), *Postille a Verga. Lettere e documenti inediti*, Roma, Bulzoni, 1977, p. 63, citata in MOE, *Un paradiso abitato da diavoli*, p. 257.

Sonnino: alla celebre inchiesta del primo sulle *Condizioni politiche e amministrative della Sicilia* e allo studio del secondo intitolato *I contadini in Sicilia* si associa l'inizio del dibattito sul Mezzogiorno noto come Questione Meridionale. *I Malavoglia*, generalmente considerato il capolavoro di Verga, compendia i tratti di un'evoluzione stilistica che oblitera gli elementi pittoreschi, annulla la distanza fra narratore e personaggio, sostituendo alla cornice del quadro lo sguardo diretto e la parlata popolari. La progressione realista passa attraverso personaggi repellenti come *Rosso Malpelo* immerso nel paesaggio desolato della sciara, distesa di detriti la cui origine, l'Etna, non viene citato per evitare la scontata associazione fra vulcano e pittoresco. Al di là del sodalizio con Franchetti e Sonnino, e del sostanziale accordo di Verga sul positivismo, la critica anti-industriale che animava i loro scritti, quali sono le motivazioni profonde della sua svolta realista? Ancora oggi è valida la diagnosi di Luperini secondo cui

Come Verga ben sapeva (e questa è la storia di Rosso Malpelo), la vittima è tale due volte: non solo perché deve subire la forza materiale degli aguzzini, ma perché deve accettarne la logica culturale e ideologica. La denuncia più vera sarà perciò assolutamente implicita, e dovrà nascere dall'alienazione ormai pienamente accettata: anzi, da un punto di vista narrativo che deve esserle così organicamente omogeneo da farne sentire, insieme, l'ineluttabile totalità e la invivibilità soffocante<sup>65</sup>.

Verga esaspera dunque le tecniche realiste al punto da farle coincidere con la disgregazione e l'abiezione del subalterno, stravolgendo gli stereotipi che fino ad allora hanno definito l'immagine pittoresca della Sicilia (e, in parte, del Meridione) nella coscienza settentrionale, prospettiva egemone a livello nazionale. Una simile fuga dal folklore attraverso gli stessi elementi di cui il folklore si nutre – ancora più evidente nell'epilogo dei *Malavoglia*, con il congedo di N'toni dall'universo pre-moderno di Aci Trezza – non trova un corrispettivo nella narrativa sarda fino agli anni Ottanta del Novecento.

Se si considera la letteratura siciliana alla stregua di un filone autonomo della letteratura italiana, con caratteri e costanti proprie, si può constatare che nell'arco di un secolo e mezzo pressoché tutti i maggiori esponenti di questa letteratura, da De Roberto a Verga, da Sciascia a Consolo fino a Camilleri prendono parte *attivamente* al dibattito sulla Questione Meridionale e, più in generale, intervengono sul senso, il significato e le ricadute del Risorgimento.

In Sardegna, al contrario, il modello etico autosufficiente e localmente autocentrato della Deledda ha fatto scuola, dando voce a un modo di sentire e di rapportarsi col mondo – in termini psicoanalitici, una *Stimmung* – condiviso da molti epigoni ed estimatori locali (coloro che si vantano di aver immediatamente capito la Deledda transcendendo ogni mediazione culturale) e, allo stesso tempo, capace di raccogliere consensi lontano dall'isola, anche se in quest'ultimo caso si è trattato di un gusto orientalista proiettato sulla Sardegna, nel lungo periodo che intercorre fra l'esotismo romantico e l'immagine isolana della seconda metà del Novecento appiattita su una fruizione turistica. Operando una scelta funzionale all'argomentazione sottesa a questo contributo, ma senza per questo escludere altri autorevoli interpreti deleddiani, mi concentro sulla lettura freudiana che della Deledda ci ha lasciato Nereide Rudas, in cui

---

<sup>65</sup> Romano LUPERINI, "La modernità di Eva", in ID., *Controtempo. Critica e letteratura fra moderno e postmoderno: proposte, polemiche e bilanci di fine secolo*, Napoli, Liguori, 1999, p. 110.

il paradigma interpretativo di tipo psichiatrico non ha «pretese di interpretazione letteraria»<sup>66</sup>, ma piuttosto compendia tratti e caratteri in grado di ricomporre e attribuire senso ad una mappatura culturale sospesa fra passato ancestrale e presente.

Quella certa «aria di famiglia» osservata da Marci<sup>67</sup> a proposito degli scrittori sardi del Novecento viene approfondita e spiegata dalla Rudas nei termini di una tipica configurazione psichica dove l'attaccamento alla Sardegna come «Gestalt o totalità polarizzante»<sup>68</sup> non soltanto soddisfa il congenito bisogno dell'Altro secondo modalità esclusive, ma costituisce anche la base dell'espressione artistica, in cui, seppure in forme più o meno astratte o sofisticate, non viene mai meno il legame con l'agognata terra-madre. Nostalgia, declinata nelle sue varianti letterarie, o patologie depressive caratterizzano peraltro tutti coloro che «sono più inclini a sondare e interpretare il proprio mondo interno (...) operando più facilmente quella “sintesi magica” che porta alla produzione creativa»<sup>69</sup>. Una terra di creativi dunque, dove però l'inversione della prospettiva rispetto all'esterno e l'«incentramento assoluto»<sup>70</sup> nella patria natia che sostengono il paradigma interpretativo della grande psichiatra producono sia la «solitudine come ritorno a Sé che conserva una valenza dialogica e interpretativa» sia «la solitudine passiva e regressiva che rimanda alla perdita di significato comunicativo e dialogico, che allontana dall'autenticazione e individuazione»<sup>71</sup>.

Salvatore Satta rappresenta in modo esemplare questa dislocazione, che mi pare emblematica – nei limiti della generalizzazione – della letteratura sarda considerata come indicatore, bussola culturale della nazione sarda. Una dislocazione che si presta, tuttavia, a fraintendimenti partigiani: è il caso del celebre critico George Steiner, che, dopo aver visitato Nuoro e i luoghi topici teatro del *Giorno del Giudizio*, sostiene che Satta «è innovativo e convincente nella sua analisi implicita dei modi in cui l'ignoranza e l'istruzione si riferiscono all'eternità»<sup>72</sup>. Una tale visione fissista ribadisce la condanna senza appello della modernità, conforme ai dettami estetici dell'*high modernism*; una posizione fuorviante perché astorica, che adombra un ritorno compiaciuto al primitivismo bucolico pre-moderno. Non occorre far riferimento all'imponente lavoro di giurista di Satta per rendersi conto che invece la sua opera ha un carattere tragico proprio per quel nesso con la storia, professionale ed insieme intimo, che risalta nel *De Profundis*, dove assistiamo a una vera e propria «metafisica della storia, un dramma, per certi versi analogo a una sacra rappresentazione»<sup>73</sup>. Una possibile chiave di lettura di quest'opera, controversa fin da prima della sua pubblicazione, risiede nell'impianto allegorico individuato da Bodei, il cui senso etico è condensato nel giudizio sulla dissoluzione dello Stato dopo l'armistizio del '43, quando Satta afferma che «per la belligeranza dei pochi che dalla morte della patria sono portati a meditare sul significato dell'immensa rovina (...) l'8 settembre è il principio della vera guerra, che dal piano internazionale e nazionale si è spostata sul piano individuale, ha

---

<sup>66</sup> Nereide RUDAS, *L'isola dei coralli. Itinerari dell'identità*, Roma, Carocci, 2004, p. 155.

<sup>67</sup> Giuseppe MARCI, *Romanzieri sardi contemporanei*, Cagliari, CUEC, 1991, p. 15.

<sup>68</sup> RUDAS, *L'isola dei coralli*, p. 161.

<sup>69</sup> RUDAS, *L'isola dei coralli*, p. 60.

<sup>70</sup> RUDAS, *L'isola dei coralli*, p. 82.

<sup>71</sup> RUDAS, *L'isola dei coralli*, p. 184.

<sup>72</sup> George STEINER, “Un millennio di solitudine”, prefazione a Salvatore SATTA, *Il giorno del giudizio*, Nuoro, Ilisso, 1999, p. 11.

<sup>73</sup> Remo BODEI, “Prefazione” a Salvatore SATTA, *De Profundis*, Nuoro, Ilisso, 2003, p. 10.

posto l'individuo di fronte al problema dell'esistenza»<sup>74</sup>. Al di là del nichilismo, dell'ambivalenza caratteriale che la Rudas riscontra in Satta scrittore, la riflessione di quest'ultimo conferma molte delle tendenze della letteratura sarda fin qui emerse: il percorso unidirezionale dal pubblico al privato, visto come l'unico ambito consono alla ricreazione dell'io e al processo decisionale, nonché il bisogno di guardare al passato per elaborare una condizione luttuosa rispetto al tempo: un «tropismo nostalgico e retrospettivo», che si modula «sul tempo irrimediabilmente trascorso». A ben guardare, questo «tempo perduto, sovrainvestito e sopravvalutato al di là dei reali vantaggi e opportunità che garantisce (o garantiva)»<sup>75</sup> rappresenta la facies negativa e sclerotizzata del residuale teorizzato da Williams come persistenza dell'antico nel presente. L'irrigidimento di certe concezioni delle relazioni sociali in senso comune può dar luogo al brescianesimo di cui parla Gramsci, dove la storia diventa un «seguito di storielle divertenti senza nesso né di personalità né di altre forze sociali»<sup>76</sup>. Bozzetto o quadro esotico: il reiterato orientalismo di cui la Sardegna è stata oggetto nel corso del Novecento, articolato a livello letterario, fra gli altri, anche da autori dello spessore e della fama di D.H. Lawrence o Ernst Jünger, resta sempre un'operazione in cui la Sardegna è succube e mai protagonista:

Anche un oggetto tanto inerte come un testo letterario ricava una parte consistente della propria identità dall'interazione tra il momento storico particolare che gli pertiene e l'attenzione, i giudizi di merito, lo studio e le possibili performance dei suoi lettori. Raramente però questo privilegio è stato accordato all'Oriente, agli arabi o all'Islam, che singolarmente o cumulativamente sono stati al contrario sempre percepiti come confinati nello spazio immutabile di un oggetto congelato nel tempo e nello spazio dallo sguardo dei suoi osservatori occidentali<sup>77</sup>.

Se si sostituisce «sardi» ad «arabi» si comprende il contesto culturale in cui una certa visione è stata dominante almeno fino agli anni Ottanta del Novecento, dato di fatto aggravato dalla tendenza di autori sardi contemporanei a riproporre quegli stessi stereotipi, avvalorando una subalternità definita da Marx come servaggio a livello di rappresentazione. Non si può individuare un preciso discrimine fra stagioni differenti dell'orientalismo sardo, nel senso che un'opera pregevole come *Paese d'ombre* contiene sia un apprezzamento dei valori legati alla tradizione che una critica del sistema economico sotteso ad essa. Un simile «concerto di voci plurime»<sup>78</sup> all'interno di questo magmatico corpus di testi va interpretato, e qui rientra in gioco l'antropologia, disciplina testimone negli stessi anni di una svolta metodologica e tematica, sintetizzata nella posizione di Clifford: «è più facile registrare la perdita di tradizionali ordini di differenza che non coglierne l'emergere di nuovi. [...] Mio principale obiettivo è far posto ai futuri culturali, al riconoscimento dell'emergente. Ciò richiede una critica di abiti mentali e sistemi di valori occidentali profondamente sedimentati»<sup>79</sup>.

<sup>74</sup> Salvatore SATTA, *De Profundis*, p. 178.

<sup>75</sup> RUDAS, *L'isola dei coralli*, p. 168.

<sup>76</sup> GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, p. 315 (Q 3, § 38).

<sup>77</sup> SAID, "Rileggere l'Orientalismo", in ID., *Nel segno dell'esilio. Riflessioni, letture e altri saggi*, p. 245 (originariamente pubblicato in «Race and Class», XXVII. 2 (autunno 1985), *Institute of Race Relations*).

<sup>78</sup> Giovanni Mimmo BONINELLI, "Per Giorgio Baratta. Alcune annotazioni in tema di folklore negli scritti gramsciani", in «Lares», LXXVII.3 (Settembre-dicembre 2011), pp. 460-470, *ivi* p. 468.

<sup>79</sup> CLIFFORD, *I frutti puri impazziscono*, p. 29.

In un mondo sempre più sincretico non è difficile rintracciare un comune intento fra l'attenzione di Clifford all'emergente e la ricerca, da parte di Gramsci, delle potenzialità latenti che una certa congiuntura storica può offrire: nel modello della filosofia della praxis infatti

la storia si dipana secondo una logica riconoscibile anche se post factum (come aveva insegnato Labriola) ma non per questo meno reale. Lo studio della storia attraverso la filosofia della praxis aiuta a individuare quelle virtualità, quei principi di organizzazione esistenti o in germe, sui quali far leva per ridefinire le basi della società attuale: è un'attitudine irriducibilmente teorico-pratica, una forma di conoscenza ideologica, cioè interessata [e, come tale, antitetica rispetto agli schemi crociani] e solamente in quanto tale capace di produrre nuova storia<sup>80</sup>.

In questa sintesi fra il marxismo riscoperto da Labriola, in cui azione e teoria coincidono, e l'auspicata scoperta di ciò che è emergente si situa l'approccio gramsciano alla geografia culturale /letteraria della Sardegna. Il primo effetto di quella che Gramsci definisce «organizzazione di rapporti di conoscenza» è che l'oggetto dell'osservazione cambia a seconda di come lo osserviamo, in base ad una dialettica fra soggetto e ambiente, comportamenti e individui, che rende la geografia culturale effimera e variabile, fucina inesauribile dell'emergente:

Il concetto di cultura ha il suo impatto sul concetto di uomo. Concepita come una serie di espedienti simbolici per controllare il comportamento, di fonti di informazioni extra somatiche, la cultura fornisce il legame tra quello che gli uomini sono intrinsecamente capaci di diventare e ciò che in effetti sono divenuti, nella loro specificità. Diventare umani è diventare individui, e noi lo diventiamo sotto la guida di modelli culturali, sistemi di significato creati storicamente, nei cui termini diamo forma, ordine, scopo e direzione alla nostra vita<sup>81</sup>.

Pratiche discorsive e attenzione all'economia politica del corpo. Affermazione dell'individuo, ma secondo le modalità al centro dell'analisi antropologica, ovvero all'interno di una negoziazione con il sistema egemonico vigente. Come esito finale di questo confronto, la costruzione di una narrazione coerente e funzionale all'aggregazione dei gruppi e delle classi.

Il graduale riavvicinamento dell'antropologia alle pratiche correnti nella critica letteraria di fine Novecento veniva auspicato da Said in questi termini: «Molti antropologi, soprattutto tra quelli letti anche al di fuori del proprio ristretto ambito disciplinare, non hanno fatto mistero del loro desiderio di un'antropologia, e quindi di testi antropologici, più letteraria, o meglio, teorico-letteraria per stile e consapevolezza: un'antropologia, cioè, che dedichi più tempo alla riflessione sulla testualità del proprio sapere e meno alla discendenza matrilineare; o che riconosca alla questione sollevata dalle poetiche culturali un peso maggiore di quello attribuito alle varie forme di organizzazione sociale piuttosto che all'economia agricola o alle tassonomie primitive

---

<sup>80</sup> FROSINI, *La religione dell'uomo moderno*, p. 133.

<sup>81</sup> GEERTZ, *Interpretazione di culture*, p. 67.

di questa o quella società»<sup>82</sup>. Nella sua provocazione, l'intellettuale palestinese rileva un esaurimento di paradigma per l'antropologia tradizionale, intesa come disciplina interessata più alla conservazione che a uno scandaglio critico che sia preludio ad un intervento sul corpo sociale.

Said invoca «Una pratica fondata proprio sulla pratica (...) rafforzata da idee e concetti come quelli di egemonia, di riproduzione sociale e di ideologia» dove ideologia è intesa come sostrato del senso comune, a conferma di un'ulteriore convergenza con Gramsci, oltre che con Alain Touraine e Pierre Bourdieu. Un'antropologia che condivide prassi e obiettivi con la filologia in un'ottica estrovertita sul mondo:

Una ricognizione filologica autentica è attiva; implica la capacità di penetrare nel processo linguistico e di svelare ciò che, nel testo, in qualsiasi testo io abbia davanti, può risultare nascosto, incompleto, mascherato o distorto. [...] come scrive Poirier: la letteratura ha tutto il diritto di calamitare la mia attenzione perché più di ogni altra forma d'arte o espressione artistica dimostra cosa sia possibile produrre ed essa dipende [...], per quanto riguarda la sua principale o essenziale risorsa, da materiali che deve condividere con la società e la storia<sup>83</sup>.

I materiali condivisi che la letteratura ha il potere di svelare vengono associati alle narrazioni, obliterate o censurate, nella galassia subalterna del Sud del mondo:

Nel racconto storico postcoloniale l'accento è posto su quelle stesse cause accidentali che la storiografia tradizionale rifiuta; nessun insegnamento viene contrabbandato fra le righe della narrazione né se ne trae alcuna conclusione esplicita [...] mentre si assiste ad una perdita assoluta della distanza tra atto e discorso, che caratterizza la rappresentazione storiografica [...] quelle che vengono raccontate sono, da un lato, le storie taciute volontariamente dal potere, per alterare la verità; dall'altro sono le storie taciute perché ritenute poco interessanti: le storie dei poveri, degli emarginati, degli umili, in una parola, dei vinti<sup>84</sup>.

L'insistenza di Gramsci sulla relazione fra dominatore e subalterno, nella loro complessa e stratificata interazione, è un importante correttivo all'idea che in società come quella sarda sia semplicemente in atto uno scontro fra modernità e tradizione<sup>85</sup>. Una delle peculiarità dell'approccio gramsciano è la capacità del ricercatore di essere coinvolto, emotivamente partecipe nella situazione descritta e, allo stesso tempo, esserne testimone oggettivo, distaccato nella misura richiesta da un'analisi che, come già detto, è anche autoriflessione; in questo passaggio è compreso anche il succitato auto-rispecchiamento come *self-fashioning* teorizzato da Greenblatt, ricognizione culturale che prelude a una nuova coscienza di sé. Ma come è possibile che ciò avvenga proprio con Gramsci?

It is always important to recall the early phase of Gramsci's astonishing biography. He is the greatest of western Marxists. But it cannot be without significance that he was also a product of the West's most remote periphery, and of conditions which, half a

<sup>82</sup> SAID, "Rappresentare i colonizzati. L'antropologia e i suoi interlocutori", in ID., *Nel Segno dell'esilio. Riflessioni, letture e altri saggi*, p. 344.

<sup>83</sup> Edward SAID, *Umanesimo e critica democratica*, Milano, Il Saggiatore, 2007, p. 85.

<sup>84</sup> Silvia ALBERTAZZI, Barnaba MAJ, "Memoria/storia", in Silvia ALBERTAZZI, Roberto VECCHI (a cura di), *Abbecedario postcoloniale*, Macerata, Quodlibet, 2001, pp. 61-62.

<sup>85</sup> CREHAN, *Gramsci, cultura e antropologia*, p. 23.

century later, it became fashionable to call 'Third World'. No comparable western intellectual came from such a background. He was a barbed gift of the backwoods of the metropolis, and some aspects of his originality always reflected his distance<sup>86</sup>.

Se lo consideriamo, prendendo alla lettera Tom Nairn, precursore e testimone di una globalizzazione che attraversa e contamina il Primo e il Terzo Mondo, finendo per svuotare di senso questa stessa denominazione e ripartizione, Gramsci offre gli strumenti per avviare un dibattito sulla geografia culturale della Sardegna privo di preclusioni nei confronti della sua presunta arretratezza. Se si dovesse sintetizzare questo processo in un solo termine, si potrebbe ricorrere a quella condizione determinata dalla «filologia vivente»<sup>87</sup>, ovvero la «compartecipazione, per compassionalità all'organismo collettivo». Si tratta, nelle parole di Gramsci, di una grande novità a livello politico, una fase che trascende i dati frutto di un mero calcolo statistico o di una fredda analisi razionale. Abbiamo di fronte

uno sconvolgimento che nell'arte politica porta la sostituzione nella funzione direttiva dell'organismo collettivo all'individuo singolo, al capo individuale. I sentimenti standardizzati delle grandi masse che il singolo conosce come espressione della legge dei grandi numeri, cioè razionalmente, intellettualmente, e che egli, – se è un grande capo – traduce in idee-forza, sono conosciuti per 'compartecipazione' per 'compassionalità' – e se l'organismo collettivo è innestato vitalmente nelle masse, conosce per esperienza dei particolari immediati, con un sistema di 'filologia vivente' per così dire<sup>88</sup>.

Credo sia possibile collocare la letteratura sarda del tardo Novecento nel segno della filologia vivente, intesa come processo, e in cui gli autori, pur senza ambizioni di leader, certo si pongono davanti all'oggetto della loro scrittura con un'attitudine fortemente com-partecipativa. Abbiamo inoltre un corpus di testi caratterizzati da grande varietà di stili e linguaggi, la cui ricezione è in costante crescita a livello nazionale e internazionale, elementi che portano con sé anche un confronto con istanze prima trattate quasi esclusivamente in cerchie specialistiche, o dalle scienze sociali. Storicamente il grande dibattito sull'Autonomia, esaurita la fase eroica di *Ichnusa*, migra su altri lidi, diffondendosi anche in ambito letterario e qui, fin dal fenomeno Gavino Ledda, coagula in temi e narrazioni di forte impatto emotivo e sociale, che operano in *osmosi* rispetto alla realtà coeva. Non è semplice trovare un denominatore comune per generazioni diverse di autori, ma si può ragionevolmente affermare che lo scrittore sardo contemporaneo rientra nel novero di quelli che Gramsci, sulla base della sua esperienza all'Ordine Nuovo, definiva «nuovi intellettuali»:

Il modo di essere del nuovo intellettuale non può più consistere nell'eloquenza, motrice esteriore e momentanea degli affetti e delle passioni, ma nel mescolarsi attivamente alla vita pratica, come costruttore, organizzatore, 'persuasore

---

<sup>86</sup> Tom NAIRN, "Antonù su Gobbu", in Anne SHOWSTACK SASSOON (a cura di), *Approaches to Gramsci*, London, Writers and Readers, 1982, p. 161.

<sup>87</sup> Sul concetto di filologia applicato alla critica sociale vedasi anche il succitato SAID, *Umanesimo e critica democratica*, con il capitolo "Ritorno alla filologia", p. 83 e sgg.

<sup>88</sup> GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, 1975, p. 857 (Q7, § 6).

permanentemente' perché non puro oratore – e tuttavia superiore allo spirito astratto matematico; dalla tecnica lavoro giunge alle tecnica scienza e alla concezione umanistica storica, senza la quale si rimane 'specialista' e non si diventa 'dirigente' (specialista + politico)<sup>89</sup>.

Il nuovo tipo di intellettuale che prende forma nell'elaborazione dei *Quaderni* è dotato di competenze tecniche, domina i saperi della modernità senza essere uno specialista, il suo umanesimo<sup>90</sup> non è inteso in senso paludato ma militante. Il suo omologo, lo scrittore sardo – persuasore permanente esiste da tempo, ha molti volti e gioca un ruolo importante nella coscienza di sé dell'isola. A livello narrativo, ricorre alla vis come consapevolezza individuale del tempo trascorso – dislocazione e bilancio insieme del passato – in proiezione futura. Molta di questa letteratura ha fatto propria questa doppia visione secondo modalità che sono state proprie dell'antropologia isolana. Mi riferisco in particolare agli studi di Andreas Bentzon ricuperati e illustrati da Cosimo Zene. In primo luogo sul versante metodologico, Bentzon sollecitava «un atteggiamento più creativo verso modi alternativi di esplorare un dato soggetto», convinto com'era che «la buona scienza ha in comune con la 'buona arte' il fatto di saper andare oltre la realtà, intervenendo su ciò che esiste come possibilità»<sup>91</sup>. Lo studioso danese attribuiva grande importanza alla creatività sia per rivitalizzare l'antropologia che per attuare una vera e propria rivoluzione «non portata avanti sanguinosamente per la ricerca del potere ma, al contrario, una rivoluzione silenziosa capace di farci apprezzare, attraverso la riflessione intellettuale, lo sforzo fatto da uomini e donne per creare e mantenere via una società»<sup>92</sup>.

La prospettiva utopica sottesa a una scoperta dell'esistente che avrebbe del rivoluzionario riporta a un dialogo del 1979 in cui Pietro Clemente e Giulio Angioni discutono dell'attualità di Gramsci partendo dal concetto di egemonia<sup>93</sup>. In questo scambio si confrontano visioni discordanti dei modelli attraverso cui vedere la stessa realtà che, analizzata dall'antropologo, sarebbe poi stata raccontata dallo scrittore. Le due prospettive che qui si confrontano avrebbero caratterizzato l'evoluzione sia della letteratura sarda che della cultura italiana dell'ultimo mezzo secolo. Angioni mette l'accento sul carattere dinamico, di processo, dell'egemonia, come assunzione e interiorizzazione di idee che «vengono socialmente promosse e incanalate in funzione dell'esercizio del potere», in un contesto dove, coerentemente con il dettato gramsciano, sarà il consenso a prevalere sulla coercizione. L'opinione di Clemente, il quale preferisce concentrarsi «sul processo piuttosto che sull'espressione del potere, sull'egemonia come processo e soprattutto 'sull'altra parte', cioè sull'essere egemonizzati» riflette a grandi linee le problematiche prioritarie all'interno del pensiero foucaultiano e poststrutturalista, nel quale – ricorrendo a una generalizzazione che ovviamente ne impoverisce la ricchezza concettuale – si segue il pensiero di Althusser,

---

<sup>89</sup> GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, 1975, p. 1551 (Q12, § 3).

<sup>90</sup> Anche su questo punto si registrano consonanze con Said: cfr. Edward SAID, *Dire la verità. Gli intellettuali e il potere*, Milano, Feltrinelli, 1995; in particolare il capitolo "Professionisti e dilettanti", p. 75 e sgg.

<sup>91</sup> Cosimo ZENE, *Dialoghi nulesi. Storia, memoria, identità di Nule (Sardegna) nell'antropologia di Andreas F. W. Bentzon*, Nuoro, ISRE, 2009, p. 87.

<sup>92</sup> ZENE, *Dialoghi nulesi*, p. 91.

<sup>93</sup> Pietro CLEMENTE, Giulio ANGIONI, "I concetti gramsciani di egemonia e dominio in antropologia. Dialogo a due voci", «Lares», LXXIV.2 (Maggio-Agosto 2008), pp. 418-426.

che vede l'individuo moderno oppresso da tetragoni e immutabili apparati statuali. Angioni non nega questo aspetto, ma la sua posizione presenta un lato originale e foriero di sviluppi inattesi, visto che egli immagina l'egemonia come un processo in gran parte endogeno, in cui essa si afferma «anche solo attraverso una riplasmazione e una reinterpretazione e omeostatizzazione di ciò che veniva da fuori con ciò che stava dentro, anche solo con l'amalgama potente della religione»<sup>94</sup>. Questo riconoscimento del residuale, talmente forte da far pensare ad un'agnizione, in realtà è il nesso che lega ricerca etnologica e scrittura in Angioni.

Tra la Sardegna dei tempi di Gramsci e quella documentata da Angioni, vi è stata un'altra guerra mondiale, la ripresa delle lotte dei contadini per la conquista della terra, una monca riforma agraria e infine l'abbandono delle terre da parte dei braccianti e dei figli dei coltivatori più o meno autonomi, che costituivano la maggior parte del corpo sociale agricolo in Sardegna, mentre le aziende più grosse di massaius mannus e i consorzi agrari, che ebbero strumenti e capitali, poterono sviluppare colture intensive e irrigue meccanizzando i cicli produttivi secondo un'organizzazione di tipo capitalistico<sup>95</sup>.

La scrittura di Angioni non solo privilegia e asseconda la mobilità sociale e il portato dell'ibridazione (contro la precedente purezza), ma è dotata di una perspicacia metanarrativa, nel senso di accentuazione geocritica (in cui convergono lingua, toponimi e forme di *metissage* locali) in cui c'è una risposta ai problemi posti dalle influenze esterne, e, al contempo, un bilancio di una cultura sarda valutata in contrappunto.

Un solo autore come metonimia di generazioni di scrittori serve solo a mettere in luce tendenze differenti rispetto a quella rilevate nella Deledda o in Satta, ma all'interno di una continuità antropologica, che è sì residuale, ma critica e ricca di spunti che indicano, o almeno alludono, ad un percorso di emancipazione culturale e materiale. Una vera e propria microfisica del potere, in tempi storici diversi, giocato nella sfera e negli spazi della famiglia – dai racconti *A fogu a intru* e *Sardonica* – o nelle cosiddette stanze del potere – *Le Fiamme di Toledo* – fino agli scenari distopici del medioevo già globalizzato dell'ultimo *Sulla Faccia della Terra*: una scrittura che fonde la prospettiva del narratore e un determinato modo di agire, di cui apprendiamo logica e senso. Da qui il suo carattere organico: dalle metafore della voce narrante, e dall'impianto neo-realista che veicola il portato di un'analisi storica che è diagnosi sul presente. Angioni ripropone (fra gli altri, e l'elenco sarebbe lungo, da Sergio Atzeni a Marcello Fois) un ritorno del romanzo storico come filologia del territorio, e insieme sua marcatura. Una prospettiva orizzontale che si sostituisce al discorso evolutivo e verticalizzato secondo una concezione univoca di progresso.

La filologia è la filigrana di questa scrittura così come per Gramsci è uno strumento indispensabile per recuperare il passato, e, insieme a questo, il pensiero di un autore. Ad essa si accompagnano una serie di accorgimenti tecnici che ripropongono, come auspicato da Marx, «un lavoro minuzioso e condotto col massimo scrupolo di esattezza e di onestà scientifica»<sup>96</sup>. La stessa onestà scientifica necessaria a raggiungere il livello

<sup>94</sup> CLEMENTE, ANGIONI, "I concetti gramsciani di egemonia e dominio in antropologia. Dialogo a due voci", p. 421.

<sup>95</sup> COSSU, "In dialogo con Gramsci: gli inizi del lavoro teorico di Giulio Angioni", pp. 142-143.

<sup>96</sup> LIGUORI, VOZA, *Dizionario gramsciano 1926-1937*, p. 303.

che per Machiavelli è quello del neo-umanesimo, la fase in cui tutto «si basa esclusivamente sull'azione concreta dell'uomo che per le sue necessità storiche opera e trasforma la realtà»<sup>97</sup>. Anche con la scrittura.

### Riferimenti bibliografici

- ALBERTAZZI, Silvia, MAJ, Barnaba, “Memoria/storia”, in Silvia ALBERTAZZI, Roberto VECCHI (a cura di), *Abbecedario postcoloniale*, Macerata, Quodlibet, 2001, pp. 61-62.
- ASSMANN, Aleida, *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, Bologna, Il Mulino, 2002.
- BARATTA, Giorgio, *Antonio Gramsci in contrappunto. Dialoghi col presente*, Roma, Carocci, 2007.
- BENJAMIN, Walter, “Tesi di filosofia della Storia”, in ID., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi, 1982.
- BODEI, Remo, “Prefazione”, in Salvatore SATTA, *De Profundis*, Nuoro, Ilisso, 2003, pp. 7-33.
- BONINELLI, Giovanni Mimmo, “Alcune annotazioni in tema di folclore negli scritti gramsciani”, «Lares», LXXVII.3 (settembre-dicembre 2011), pp. 459-470.
- BOOTHMAN, Derek, “Lingua”, in Guido LIGUORI, Pasquale VOZA (a cura di), *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Roma, Carocci, 2009, pp. 480-481.
- CIRESE, Alberto Maria, *Intellettuali, folklore, istinto di classe*, Torino, Einaudi, 1976.
- CLEMENTE, Pietro, ANGIONI, Giulio, “I concetti gramsciani di egemonia e dominio in antropologia. Dialogo a due voci”, «Lares», LXXIV.2 (Maggio-Agosto 2008), pp. 418-426.
- CLIFFORD, James, MARCUS, George (a cura di), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Roma, Meltemi, 1997.
- CLIFFORD, James, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004.
- COSSU, Tatiana, “In dialogo con Gramsci: gli inizi del lavoro teorico di Giulio Angioni”, in Francesco BACHIS, Antonio Maria PUSCEDDU (a cura di), *Cose da prendere sul serio. Le antropologie di Giulio Angioni*, Nuoro, Il Maestrale, 2015, pp. 133-144.
- CREHAN, Kate, *Gramsci, cultura e antropologia*, Lecce, Argo, 2010.

---

<sup>97</sup> GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, 1975, p. 857.

- FINOCCHIARO CHIMIRRI, Giovanna (a cura di), *Postille a Verga. Lettere e documenti inediti*, Roma, Bulzoni, 1977.
- FIorenza, Eleonora, “Molecolare”, in Guido LIGUORI, Pasquale VOZA (a cura di), *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Roma, Carocci, 2009, pp. 551-555.
- FROSINI, Fabio, *Gramsci e la filosofia. Saggio sui Quaderni del carcere*, Roma, Carocci, 2003.
- FROSINI, Fabio, *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Roma, Carocci, 2010.
- FROSINI, Fabio, “Passato e presente”, in Guido LIGUORI, Pasquale VOZA (a cura di), *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Roma, Carocci, 2009, pp. 626-628.
- GEERTZ, Clifford, *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino, 1998.
- GRAMSCI, Antonio, *Quaderni del carcere*, a cura di Valentino GERRATANA, Torino, Einaudi, 1975.
- GRAMSCI, Antonio, *La Questione Meridionale*, a cura di Franco DE FELICE, Valentino PARLATO, Roma, Editori Riuniti, 2005.
- GRAMSCI, Antonio, “Che fare?”, «La voce della gioventù», I.12, (1 novembre 1923), ora in ID., *Scritti sulla Sardegna*, a cura di Guido MELIS, Nuoro, Ilisso, 2008, pp. 97-101.
- GRAMSCI, Antonio, *Scritti sulla Sardegna*, a cura di Guido MELIS, Nuoro, Ilisso, 2008.
- GRAMSCI, Antonio, *Lettere dal carcere 1926-1937*, Palermo, Sellerio, 2013.
- GREENBLATT, Stephen, *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980.
- IVES, Peter, *Language and Hegemony in Gramsci*, London, Pluto Press, 2004.
- LIGUORI, Guido, VOZA, Pasquale (a cura di), *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Roma, Carocci, 2009.
- LUPERINI, Romano, *Controtempo. Critica e letteratura fra moderno e postmoderno: proposte, polemiche e bilanci di fine secolo*, Napoli, Liguori, 1999.
- MARCI, Giuseppe, *Romanzieri sardi contemporanei*, Cagliari, CUEC, 1991.
- MARCI, Giuseppe, *In presenza di tutte le lingue del mondo. Letteratura sarda*, Cagliari, CUEC, 2006.
- MELIS, Guido, “Prefazione”, in Antonio GRAMSCI, *Scritti sulla Sardegna*, a cura di Guido MELIS, Nuoro, Ilisso, 2008, pp. 9-34.
- MOE, Nelson, *Un paradiso abitato da diavoli. Identità nazionale e immagini del Mezzogiorno*, Napoli, L'ancora del Mediterraneo, 2004.

- NAIRN, Tom, "Antonu su Gobbu", in Anne SHOWSTACK SASSOON (a cura di), *Approaches to Gramsci*, London, Writers and Readers, 1982, pp. 159-179.
- PRESTIPINO, Giuseppe, "Organico", in Guido LIGUORI, Pasquale VOZA (a cura di), *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Roma, Carocci, 2009, pp. 598-599.
- RUDAS, Nereide, *L'isola dei coralli. Itinerari dell'identità*, Roma, Carocci, 2004.
- SAID, Edward, *Dire la verità. Gli intellettuali e il potere*, Milano, Feltrinelli, 1995.
- SAID, Edward, *Umanesimo e critica democratica*, Milano, Il Saggiatore, 2007.
- SAID, Edward, "Storia, letteratura e geografia", in ID., *Nel Segno dell'esilio. Riflessioni, letture e altri saggi*, Milano, Feltrinelli, 2008, pp. 505-525.
- SAID, Edward, "Rileggere l'Orientalismo", in ID., *Nel segno dell'esilio. Riflessioni, letture e altri saggi*, Milano, Feltrinelli, 2008, pp. 243-260.
- SAID, Edward, "Rappresentare i colonizzati. L'antropologia e i suoi interlocutori", in ID., *Nel Segno dell'esilio. Riflessioni, letture e altri saggi*, Milano, Feltrinelli, 2008, pp. 341-367.
- SANNA, Simonetta, *Fra isola e mondo. Letteratura, storia e società nella Sardegna contemporanea*, Cagliari, CUEC, 2008.
- SATTA, Salvatore, *De Profundis*, Nuoro, Ilisso, 2003.
- SPANO, Velio, "Gramsci, sardo", in AA. VV., *Gramsci*, Paris, Edizioni italiane di cultura, 1938.
- STEINER, George, "Un millennio di solitudine", prefazione a Salvatore SATTA, *Il giorno del giudizio*, Nuoro, Ilisso, 1999, pp. 7-14.
- WILLIAMS, Raymond, *Marxismo e letteratura*, Bari, Laterza, 1979.
- ZENE, Cosimo, *Dialoghi nulesi. Storia, memoria, identità di Nule (Sardegna) nell'antropologia di Andreas F.W. Bentzon*, Nuoro, ISRE, 2009.
- ZUCARO, Domenico, "Antonio Gramsci e la Sardegna. Carteggio inedito Gramsci Lussu del 12 luglio 1926", «Mondo Operaio» (6 gennaio 1952), in Antonio GRAMSCI, *Scritti sulla Sardegna*, a cura di Guido MELIS, Nuoro, Ilisso, 2008, pp. 120-125.

Mauro Pala  
 Università di Cagliari (Italia)  
[pala@unica.it](mailto:pala@unica.it)