ECONOMIA

LA SARDEGNA TERRA INSULARE. NON ISOLATA

di Alberto Merler

Premessa. Parole come indizi

Si confondono spesso i termini. E chi non conosce confonde con molta disinvoltura l'insularità con l'isolamento. L'isolamento, invece, può perfettamente esistere anche per le non - isole: basta chiudersi, essere rinchiusi, o farsi rinchiudere, o proporre di rinchiudersi, magari in tanti spazi particolari e incomunicabili. Proprio come una *tanca,* i chiusi di campagna. Forse per sentirsi protetti più che per proteggere. E così l'importanza di essere isola, nel mondo contemporaneo che assolutizza, ovvero essere *possibilità di comunicazione* con altre parti comunicanti, può realmente trasformarsi in luogo di crisi permanente di identità, in luogo del proprio richiudersi, in realizzazione della non comunicazione interna ed esterna. Possibilità che possiamo utilizzare in più modi si trasformano allora in *limiti accettati e incrementati,* che fanno perno su noi stessi[1].

Possiamo così continuare a notare che le cinquantennali crisi (etimologicamente: scelte, passaggi, decisioni) che attraversano le istituzioni dell'autonomia regionale sarda non vanno essenzialmente ricercate al di fuori del suo contesto. Semmai il contrario: il contesto politico internazionale e l'elaborazione culturale diffusasi a livello mondiale e locale negli ultimi decenni aiutano, tendenzialmente, a rafforzare il concetto di autonomia. Questo stesso concetto è invece stato tradotto dalle istituzioni esistenti nel diritto positivo e dalla prassi politica invalsa, in termini affatto inconseguenti. Le applicazioni si sono via via sempre maggiormente discostate dalle implicazioni, fino al punto di rappresentare due visioni del mondo e delle cose totalmente separate e talora finanche contrastanti. Appare ora necessario ristabilire i contorni e i contenuti dell'autonomia in Sardegna facendo in modo che le applicazioni pratiche che ne conseguono rispondano sempre implicitamente all'idea di base o alle modificazioni che via via si apportano col mutare dei bisogni sociali e con le concrete dimensioni del tempo che si sta vivendo[2].

Simboli evidenti di una speranza disattesa, di una alternativa di vita

politica illusoria, di un malcostume amministrativo diffuso e privo di energia per ulteriori proposte e progettualità. Questo ha ulteriormente arricchito il senso di sfiducia nelle istituzioni della Regione autonoma ma, allo stesso tempo, si fa strada una possibilità di riconsiderare concettualmente in maniera separata l'esperienza storica della Regione sarda da alcuni presupposti e principi che stanno alla base della costruzione di un disegno di autonomia.

Una tale operazione appare necessaria oggi non per liquidare come inattuabile l'autonomia ma per valutare le incongruenze di un percorso realmente effettuato che rischia di cancellare istituzionalmente e nell'"affezione sociale" dei cittadini una esperienza che si può presentare come una delle più ricche nei termini di libertà, partecipazione, equità e pubblica felicità per i cittadini del mondo odierno, valorizzando al tempo stesso le dimensioni del governo generale con quelle -sommamente valorizzate- del vissuto intimo, dell'identificazione comunitaria, della partecipazione in comune alla lotta e alla costruzione, della solidarietà ampia e non esclusiva, della possibilità della valorizzazione del proprio specifico proprio perché tale specifico non si vuole trasformare in imposizione di egemonia rispetto ad altri specifici. In questo modo si ritiene che le ricche implicazioni del concetto di autonomia si possano trasformare in applicazioni di prassi amministrativa, burocratica, politica, di governo.

Si parte dal presupposto che l'autonomia non riguardi solo una dichiarazione di principio o di riconoscimento istituzionale, ma che consista soprattutto in un processo di costruzione interna, capace di generare una metodologia di diffusione e di partecipazione capillare, ad ogni livello della società e delle istituzioni autonomistiche.

A questo atteggiamento, conseguente ai principi insiti nel concetto di autonomia, si attribuisce qui il valore di "applicazioni programmatorie" (traducibili poi in misure concrete di politica sociale, verificabili e ridefinibili secondo una logica di interezza dell'intervento e di continuo aggiustamento ai bisogni espressi da tutte le componenti della società). Su questa stessa linea si intende praticare delle verifiche, rese possibili dall'applicazione del concetto di insularità, come più oltre viene presentato e definito. È in forza di un simile discorso che si cerca di ridefinire e rinnovare i termini stessi dell'analisi, in modo da poter cambiare la prassi amministrativa, politica e di regolazione sociale partendo dall'interno stesso della Sardegna, senza attribuire colpe superiori a quelle reali all'esterno o senza attendere - sempre all'esterno - soluzioni miracolose o ulteriori interventi

assistenziali a risanamento degli scompigli e delle diseguaglianze sociali create dai gruppi dirigenti locali. Ne emerge quindi anche qualche elaborazione sommaria sul rapporto fra autonomia e autogoverno, fra capacità di attuare l'autonomia e di riuscire ad (auto) governarla[3].

Il superamento dei dualismi passato/futuro e sviluppo/sottosviluppo.

È molto frequente in Sardegna (e non solo, perché questa "mentalità dualistica" conforma in maniera diffusa il modo di pensare positivista e "progressista"), il ricorso ad alcune dicotomie concettuali che diventano poi veri e propri supposti antagonismi di riferimento, di pratica politica, di vita individuale: come esempio si pensi ai supposti dualismi pubblico/privato; politico/sociale; cultura/incultura; lingua sarda/lingua italiana; nuovo/arcaico; interno/esterno e così via. Queste dicotomie e queste parole sempre più spesso costituiscono termini ed etichettano idee che vengono più definite in base all'esistenza dei loro supposti contrari o attributi deteriori, anziché alla pienezza e complessità dei loro significati. Così si persegue il futuro per fuggire dall' "arcaicità" o da un malinteso significato di "cultura" o, ancora, per una fuga dal presente in supposte condizioni "migliori" nel tempo a venire; viene allo stesso modo perseguito il cosiddetto sviluppo, a partire dalla sua immagine in negativo, chiamata "sottosviluppo", che si immagina solo come fatto economico, di accumulazione di beni, di incremento quantitativo.

Non si arriva mai a supporre, ad esempio, che il contrario di "sviluppo" sia in realtà il termine "avviluppo" (come: "evoluzione, contrario "involuzione"; "srotolare", contrario "arrotolare" e così via).

Si parte, in altri termini, dalla costruzione ideologica che stabilisce a priori quale sia il livello "ottimale" di sviluppo per valutarne poi in negativo o per difetto il suo antonimo (chiamato "sottosviluppo").

In Sardegna forse un solo "mito futurista" potrebbe non esistere più: quello dell'industrializzazione. Appare ormai come un mito concepito e caldeggiato nel passato, che lo stesso presente si è incaricato di sfatare, avendone già conosciuto le valenze, compresi i limiti, provato la rilevanza. Industrializzazione come mito del passato, dunque, ma anche come superamento di un determinato modo di concepire lo "sviluppo" e come adattamento a situazioni socio-economiche che non sembrano più fare totale affidamento su quegli elementi dell'industria identificabili nella grande fabbrica. Eppure, si tratta di un processo incompleto, di un assag-

gio non totalmente assaporato, di un tessuto non completato che a sua volta genera altri miti, collocati in un futuro del passato che non si è avverato completamente e che fa vivere male il presente, rafforzando da una parte il mito del passato remoto non ancora industrializzato e, dall'altra, collocando nel futuro quell' "utopia di progresso" che il passato prossimo aveva alimentato e il presente si è incaricato di deludere.

Ambedue questi miti sembrano essere oggi presenti in Sardegna, sia mediante l'idealizzazione di un passato agropastorale, suppostamente solidaristico e comunitario; sia mediante una propria collocazione incerta nel panorama dell'economia e della società postindustriali, con tanta voglia di essere urbano-industriale proprio per sentire pienamente acquisita a sé la cittadinanza occidentale "sviluppata", la compartecipazione al "centro del mondo". Eppure anche in Sardegna si avverte come sia cambiato – nell'immaginario collettivo contemporaneo – il luogo in cui abita l'utopia: esso non risiede più e solo in un futuro progressivo, cumulativo, ascendente e lineare. In questa prospettiva, l'ancoraggio mitico al proprio passato serve da elemento di attenuazione delle delusioni, da fattore di riequilibrio, quando non si presenti esclusivamente come rifugio e come timore per affrontare l'oggi e per progettare il domani.

Essenzialmente, lo spazio dell'utopia non appare più quello urbano e quello industriale della "modernità" (si pensi sia alla prospettiva di una radicale trasformazione del nostro habitat fisico ad opera di un dissennato uso delle risorse, sia alla scoperta che tali risorse sono state allocate in modo iniquo fra le varie popolazioni umane, nonostante il controllo che i lavoratori e le loro organizzazioni di classe pensavano di essere riusciti ad ottenere nelle loro città e nelle loro fabbriche). Lo spazio dell'utopia appare quello della natura terrestre incontaminata o quello extraterrestre (la realtà dopo la vita, oppure lo spazio fisico interplanetario), ma non più quello quotidianamente abitato dagli uomini.

Se il luogo dell'utopia non è più quello del radioso futuro tutto città, macchine, fabbriche, consumo spasmodico e modernizzante di merci e di esperienze ma se è soprattutto luogo di vita possibile, di costruzione di civiltà e di comparabilità di esperienze culturali diverse, di pratica soddisfacente dell'esistenza di ciascuno e di perpetuazione dell'esistenza dell'umanità, allora la civiltà reale che abbiamo di fronte e lo sviluppo reale che essa può avere appaiono come il terreno ideale in cui poter piantare l'albero del futuro.

È un albero che sicuramente non fa svettare solo la sua chioma nelle

altezze del futuro ma che nelle radici del passato e nella concretezza del presente trova continui motivi di esistenza e condizioni favorevoli di sopravvivenza. Oggi il futuro non ci appare più solo come futuro allo stato puro, come speranza di rottura con l'oggi e con l'ieri, ma applicabile ad ogni realtà tutta intera col suo passato umanamente abitato, conosciuto, vissuto, culturalmente interpretato, come appunto lo sono un'identità storica e un ambiente naturale ancora vitale, non totalmente compromesso da un continuo intervento modificatore umano. La capacità degli uomini di intervenire sui fattori naturali e di ordinarli secondo sequenze utili agli aggregati sociali umani sta ad indicare quelle capacità di fornire risposte adeguate ai bisogni sociali che potremmo chiamare processi di sviluppo, propri di ciascun aggregato umano e specifici rispetto ai reali bisogni via via evidenziati. Ne risulta che non unico può essere lo sviluppo, ma che tali processi sono tanti quanti sono gli aggregati umani che organicamente tentano di dare le loro risposte.

Risulta ancora che tale processo è proprio di ciascuna società, nasce dal suo interno come la sua cultura e non ha andamenti rigidi, codificabili secondo un unico modello che possa servire per tutti e che sia liberamente intercambiabile, imponibile e prestabile per ottenere "risultati più avanzati".

Risulta pure non trattarsi di un qualcosa a valenza meramente economica, ma di un processo complessivo e integrato, riguardante tutte le dimensioni del vivere umano (culturale, psicologica, sociale, politica, di riproducibilità e creatività, ecc.).

Continuazione di un processo che possa avere la sua prosecuzione anche nel futuro e concretizzazione di un tale futuro, a partire dalle sue premesse storiche, appaiono allora come elementi intersecati e propri di ogni aggregato umano che si autoidentifichi come tale e in cui i suoi membri si riconoscano (società, popolo, entità statuale, nazione, comunità, classe sociale, ecc.).

Futuro e sviluppo non appaiono più solo come urgenze di creare qualcosa dal nulla, ma come possibilità a partire dall'esistente, dal passato, come in ogni processo che, se spezzato, non si può ricostruire così come era prima. Sviluppo non appare dunque come incremento, accumulazione, crescita economica; non appare solo come velocità predeterminata ed evoluzione per tappe rigide che per forza deve cambiare radicalmente il già noto, che deve seppellire la storia delle società e rinascere sulle proprie ceneri solo per seguire "il modello dello sviluppo" e la "modernità". Si tratta di un percorso, proprio di ciascuna società con le

sue continuità interiori, profonde, e anche con le sue contraddizioni[4].

Eppure molti hanno pensato e ancora pensano anche in Sardegna, come altrove, in quei luoghi in cui è presente il "fascino" del mito sviluppista – ad un binomio che va sempre insieme: sviluppo e civiltà. Un binomio che per forza debba significare distruzione di un passato non confacente al nuovo mito, sia che si tratti di una supposta "inadeguatezza" sul piano umano (culturale, economica, di organizzazione sociale, ecc., sia che riguardi l'ambiente fisico. Per molto tempo sviluppo ha sembrato voler significare profonda modificazione anche del sistema ecologico, sfruttamento intensivo di ogni tipo di risorsa (dagli uomini liberi schiavizzati, all'uso non ponderato del suolo, del sottosuolo, dell'atmosfera, degli animali, delle acque, ecc.), costruzione di un "naturale" fatto artificialmente dagli uomini e dalle loro macchine, senza limiti a questa trasformazione, perché senza limiti appariva il "progresso" là dove arrivava lo "sviluppo".

È acquisizione più recente, più accorta e più disincantata rispetto ai miti quella che vede nello sviluppo una possibilità di risposta adeguata ai bisogni sociali nella misura appropriata e secondo le proprie potenzialità culturali ed economiche: lo sviluppo possibile per ogni aggregato umano appare quello che tenga conto di una quantità e qualità di consumi tali da non consumare l'intero habitat di cui gli uomini dispongono, sia in riferimento alle risorse naturali come a quelle culturali proprie di ciascuna società e del territorio umanizzato che essa utilizza. In questo senso, pensare in altro modo allo sviluppo – e contemporaneamente, al futuro – significa tenere conto di ogni potenzialità posseduta, di ogni patrimonio culturale , di ogni capacità tecnica, di ogni identità, di ogni conoscenza. Il "nuovo sviluppo" (che ci richiede stili diversi dagli attuali, di vita, di comportamento, di consumo) è, in questa direzione, anche un movimento sociale, una sfida, una proposta di rigenerazione etica, di dosaggio, di materialità, è una speranza realizzabile proprio anche in Sardegna che non ha potuto ancora smarrire il senso di sé stessa, come "il modello di sviluppo" ad un'unica direzione avrebbe auspicato, distruggendo la possibilità di una sopravvivenza umana contraddistinta da tanti modi di essere, dall'esistenza di tante isole fra loro diverse, eppure non isolate ma in comunicazione.

Isola. Non isolamento o isolazionismo.

Veniamo al concetto di isola e di insularità, magari facendoci aiutare

da una serie di interpretazioni simboliche presenti nella nostra cultura. La metafora dell'isola è diffusa e la stessa isola si presta bene all'essere utilizzata come metafora.

Di volta in volta essa è stata presentata per interpretare l'immagine della lontananza, della purezza, della libertà, della costrizione dell'imprigionamento, dello stato di natura, dell'impervità, del laboratorio del possibile, del paradosso, dell'insolito, della fuga, della felicità e della bellezza realizzabile, della deprivazione, della vita da poter vivere, del premio raggiungibile.

Immagini contrastanti, sempre capaci di evocare forti sentimenti, perché la sua definizione avviene sempre in base ad elementi (in genere di tipo spaziale ma talora anche temporale, nelle loro peculiari dimensioni di vissuto personale e collettivo) di forte contrastività. Si potrebbe affermare che un'isola è una realtà che non riesce mai a passare inosservata, in virtù del fatto che essa si definisce esattamente in rapporto a tutto quanto le sta attorno: essa si caratterizza in modo diverso rispetto a ciò che la circonda, stabilendone in qualche modo un nesso di continuità che la differenzia e la connota - denota, ma senza escluderla totalmente[5].

Così la montagna è un'isola quando sorge in pianura, un campo coltivato è un'isola quando intorno a sé ha la foresta, una terra emergente è un'isola quando intorno a sé ha l'acqua, l'acqua che rende possibile l'esistenza di una vegetazione rigogliosa è un'isola quando intorno a sé ha terra arida. E un'isola viene costituita da una società che – per motivi etnici o culturali o di diversa attività economica prevalentemente svolta o linguistici ecc. – si differenzia rispetto agli altri modi di essere società dell'altra gente che vive tutto intorno. Un'isola che non comporta, di per sé sola, l'aspetto dell'isolamento (ma che può con maggior facilità costruirlo, per motivi o a causa dell'atteggiamento mantenuto da chi vi sta vicino).

Ecco perché le isole vengono talora lette come archetipi dello spazio immaginario, dello spazio non perfettamente conosciuto, della differenza e finanche dell'estraneità (ovvero dell'isolamento). E le isole vengono quindi descritte attraverso la metafora della grotta o talora attraverso quella della conchiglia, quella della pietra, del labirinto, del sole, del vulcano e del fuoco, dell'origine primigena.... Sono, in genere, metafore che collegano la visione delle isole a quella della staticità, della definizione già acquisita una volta per tutte, dei meri aspetti fisici e non anche di quelli sociali, culturali, psicologici, di propositività economica e politica, di dinamica sociale e di elaborazione di cultura. Talvolta si tratta di metafo-

re che tendono pure a considerare il mondo come fatto di centri e di periferie, di un solido "continente" e di "isole" marginali, da esso in qualche modo dipendenti e ad esso coordinate. Non si riconosce il carattere diffuso dell'essere isola, al di fuori del rapporto acqua - terra, dove è sempre l'acqua che definisce la terra - isola, separandola dal resto delle rimanenti terre.

Tali definizioni metafore non prendono in considerazione, per lo più, che l'aspetto spaziale fisico, ignorando quello socio - culturale, e assolutizzandolo in termini di circoscrivibilità che prescinde dal rapporto continuo e dinamico fra più realtà sociali umane. Per questo si propone, come metafora più comprensiva per leggere le isole, quella del fiume, del flusso continuo e vitale, molteplice, sempre in movimento. L'immagine del fiume pone la questione della non perpetuità, della finitezza continua e dinamica, dell'inizio e del continuare di cui è tributario ad altri elementi, in assenza dei quali non esiste lo scorrere e lo sfociare senza inaridirsi. Pone la questione della vitalità non solo definibile al proprio interno e per unica essenza propria, evidenzia tanti modi differenziati di essere, sottolinea l'aspetto del percorso, delle tante facce, del moto possibile. E' paragonabile alla metafora vitale del legno che si autodefinisce in ogni momento e che non assolutizza il dato, che assume forme differenti a seconda delle circostanze, che non è solamente eterodefinito ma che si attiva per autodefinirsi.

Nel linguaggio comune e fuor di metafora sembrano essere essenzialmente due le accezioni che la parola "isola" assume: l'accezione di enclave (spazio chiuso) e quella di circolarità (spazio aperto), anche se tale dicotomia, in realtà può assumere significati meno contrapposti. Nelle due prospettive si avrebbe dunque: chiusura in sé, difficoltà di accesso da una parte; possibilità senza limiti di accesso da tutte le direzioni, apertura verso l'esterno, dall'altra. La terra come prigioniera del mare o di altra terre; la terra libera nel mare o in contatto con tutte le terre possibili. Il particolare come segno di unicità, di alterità, di differenza; il particolare come segno di specificità, di confrontabilità, di appartenenza. L'universalità come dominio esclusivo della potenza, della maggioranza, dell'uniformità; l'universalità come possesso comune o comunicabile della pluralità, della compositezza, della miscelabilità. La centralità come dato statico e permanente; la centralità come percezione ottica, come punto di vista. La cooperazione come elargizione di rapporto fra parti impari; la cooperazione come biunivocità e cooperazione fra più parti. La differen-

za e l'alterità come pericolo, come affronto, come devianza; la differenza e l'alterità come norma, come ricchezza, come pluralità di testimonianza e di possibilità di vita.

Non c'è dubbio, sono due ottiche divergenti; dicotomiche nella loro chiarezza di enunciato, tendenti però a diventare duali nella loro applicazione pratica che accetta o rifiuta, che ammette o relega, che consente, incentiva, tollera o emargina. In ogni caso, quando si instaura una logica di dualismo, di non ammissione di più strade percorribili, di più termini concorrenti a formare la realtà e la verità, si tende a imporre la verità di una delle parti in competizione: quella vincente, con le sue centralità di prospettive, senza la possibilità di ammettere il mutare delle situazioni storiche, senza accesso per la pluralità che tende a diventare "differenza", "minorità", di là, emarginazione. In realtà anche le isole possono essere guardate essenzialmente in due modi, da due diverse prospettive (una terza prospettiva verrà indicata più oltre). Nella prospettiva di chi ci sta, di chi le abita, di chi c'è dentro; e nella prospettiva di chi le avvicina, di chi viene da fuori, di chi non le abita. Ciò appare vero sia per le isole di terra, definite tali per la loro differenza in qualche modo antropica e antropologica (aspetti etnici, razziali, culturali, linguistici ecc.); sia per le isole fisicamente tali, definibili in base al loro essere circondate dall'acqua anziché da altre terre senza soluzione di continuità; sia per quelle isole - e sono numerose – che assommano le due caratteristiche, essendo storicamente successo che l'elemento fisico abbia col tempo modificato anche quello riferibile ai suoi abitatori (automatizzazione della produzione culturale, differenziazione in rapporto ai referenti di partenza, costruzione di un diverso senso di appartenenza, modificazione dei rapporti economici e delle attività lavorative ecc.)[6].

Nella prospettiva di chi c'è, si parte da un interno noto e da un contorno definibile dell'incontro fra elemento solido con quello liquido, per esplorare il mare circostante, quello più distante dagli altri approdi, inviando "sonde" capaci di riportare notizie. Nella prospettiva di chi arriva, l'ottica è capovolta, anche qualora arrivi da un'altra isola: il mondo noto è quello del mare, ignoto è quello della terra - isola, definibile in prima approssimazione solo dalla linea costiera e valutato in base alla qualità dell'approdo; il dopo costa, l'interno, è il difficile ignoto. Nel primo caso il mare apre l'orizzonte; nel secondo caso l'orizzonte è ogni volta concluso in nuove prospettive. Nel primo caso l'orizzonte è quello prevedibilmente noto; nel secondo caso è quello prevedibilmente ignoto.

Il peso delle due prospettive nel valutare l'insularità non muta solo a seconda del soggetto osservante ma anche a seconda dell'ottica prevalente nel valutare le isole: a seconda dell'epoca storica e delle circostanze concrete avrà un peso la prospettiva di chi, dall'isola, guarda il mondo attraverso la sua autonomia; oppure di chi, dal mare, guarda ogni isola come possibile terra di conquista, come luogo in cui espandere la sua visione imperiale che non tiene conto dell'autonomia di ciascun aggregato umano, pur non conoscendone il suo interno.

Se ne può dedurre che sono più le situazioni storiche e le incursioni esterne che rendono chiuso in sé lo spazio insulare, di quanto non lo siano le condizioni interne che possono guardare, attraverso la circolarità di un desiderio di conoscere, attraverso la propria coscienza di esistere, altre terre sicuramente esistenti oltre il mare, sicuramente diverse, sicuramente abitate da genti con costumi diversi, sicuramente governate autonomamente anche esse, sicuramente non riducibili all'uniformità dell'isola di partenza.

Questa mi pare essere la grande forza di ciascuna isola (anche di quelle "di terra", di quelle di minoranza culturale): quella di concepire l'esistenza della diversità, di riconoscerne la possibilità altrui, di non voler ricondurre ad una "unità imperiale" tale pluralità, difendendo – nel contempo – la propria diversità in rapporto alle altre terre vissute come altrettante isole, nonché la propria specificità, in rapporto a se stessa[7].

Varie prospettive: endogeno, endo-esogeno, esogeno

A questo punto l'isola non appare più come sistema a sé stante, in sé concluso, ma come parte di un sistema relazionale che dalle parti più vicine e circostanti ottiene non solo la propria definizione in termini di distinzione ma anche il suo esistere in quanto riferimento dato, riconoscimento, possibilità di contatto, soggetto di scambio. La maggior autoreferenzialità al proprio interno (che richiede autonomia e capacità attiva di autogoverno ma che non si esaurisce in un assolutizzante auto - autarchico) non significa separatezza ed estraneazione: anche se spesso si usano i due termini come sostanziali sinonimi, "insularità" non va mai confuso con "isolamento". Il principio della distinzione da sé crea anche quella coscienza che permette di vivere l'isola di appartenenza (qualunque essa sia: quella abitata in quel determinato momento o quella a cui emotivamente ci si riferisce, secondo un percorso proprio del "viaggio", della

"strada" su cui si incamminano i viaggiatori, i migranti, i viandanti) in base ai principi hegeliani dell' in sé e del per sé.

È proprio per questo che gli emigrati immigrati appaiono come testimoni privilegiati d'analisi, oltre che come soggetti-oggetti di analisi, nel loro costruire e ricomporre-diluire continuamente situazioni di insularità e di relazione fra isole distanti. Di fatto, ciò che socialmente unisce le isole che coprono il mondo è il fatto che il mondo sia coperto dai viaggi di quanti in essi abitano, hanno abitato o andranno ad abitare, pur ricevendo ed elargendo trattamenti differenziati in ciascuna di esse. E' la mobilità geografica della gente (a cui si accompagna pure un processo, talora meno visibile di mobilità sociale) che unisce le isole nel loro rapportarsi: viceversa è l'assenza di tale mobilità che crea il diniego al rapporto, mediante le misure dell'isolazionismo (il chiudersi in sé, il creare la conchiglia) o dell'isolamento(lo stabilirne dall'esterno chiusura effettiva o figurata, il creare l'immagine dell'isola-caverna).

In questi fatti relazionali che sono la mobilità geografica (orizzontale, sulla crosta della terra, sulla superficie del suo mantello a chiazze o in una dimensione futuribile del rapporto tra i diversi mondi dell'universo) e la mobilità sociale (verticale, all'interno dei molteplici modi di essere della società o delle più società a cui si riferisce l'emigrato-immigrato) vengono confrontate le diverse insularità originarie: esse creano, esaltano o mettono in silenzio le opinioni sull'insularità propria e altrui, superando i preconcetti e costruendo una relazionalità anche fra persone, fra soggetti sociali, fra esseri viventi. La questione fondamentale di tale processo comunicativo risiede, semmai, nel modo in cui viene compiuto il viaggio e il rapporto: con la conquista che nega di fatto l'insularità altrui, o con il rispetto dell'ospitalità che riconosce e accetta la pluralità delle specificità insulari[8].

La gente che migra si colloca per più motivi in una posizione privilegiata di osservazione dei fenomeni insulari, soffrendone contemporaneamente le difficoltà, l'intrinseca "diversità", il conflitto culturale, le acutezze dei disagi nell'impossibilità di unificare affetti, conoscenze, sentimenti. Così i migranti hanno l'opportunità di compiere verifiche rispetto all'insularità (nelle accezioni del per sé, dell'in sé e della differenziazione da sé) collocandosi in posizione plurima non solo rispetto allo spazio fisico, ma anche rispetto a quello sociale. La stessa opportunità (o dolore, se vogliamo) del provare la solitudine del non essere completamente capiti, non solamente nei codici espressivi ma finanche nei propri valori più intimi e nel proprio vissuto esperenziale, ha come contrappeso sia la difficoltà (la

penosa incapacità, talora) del non capire completamente la realtà in cui si è andati a finire o a cui si ritorna, sia la possibilità di potersi mettere in molte ottiche e non solo in quella propria del gruppo sociale o etnico - culturale da cui si proviene o in cui in quel momento si vive. Si tratta di un particolare aspetto - traslato anche al livello del vissuto personale - della ricchezza culturale del composito universo insulare. Un universo e un atteggiamento esistenziale che sono propri di quel viaggiare-migrante che ha accettato questo suo ruolo e che è capace di gestire, senza squilibri e in termini di maggior ricchezza comparativa, ma che gli permettono altresì di compiere una sorta di test di realtà, assumendo l'analisi di ogni isola a lui nota, di riflettere sul circoscritto, di pensare, di potersi fermare a pensare su ogni elemento costitutivo della propria vita, di ogni isola che ormai fa parte di sé.

Nella situazione di insularità (e non in quella di isolamento) esiste sempre una nozione di pluralità, così come esiste nella situazione di migrazione (ma non necessariamente in quella di turismo: si può infatti fare il turista rimanendo vincolati solo al luogo di partenza, impermeabili agli stimoli proposti dal viaggio e da altre situazioni visitate), perché come non può esistere un viaggio che abbia almeno un punto di partenza e un punto di arrivo (o di transito, o di sosta, o di approdo, o di ritorno...), cosi non può esistere una unicità insulare. Infatti un'isola si differenzia appunto in un rapporto contrastivo con qualcosa d'altro e, al di là di questa "differenza", esistono poi nuove differenze o omogeneità. Ed è proprio nell'accettare di misurare le differenze (di comparare fra loro due isole) che si scopre l'esistenza di una pluralità di differenze, quasi infinite e non riducibili a due, a meno che non si dicotomizzi solo per motivi di praticità comparativa o di diffidenza nei confronti dei nostri diretti interlocutori (pluralità insulare).

Si scopre allora - come lo scopre ogni emigrato-immigrato che vede intorno a se gente di più provenienze - che quella dell'insularità fisica non è misura sufficiente per costruire criteri di insularità (e tanto meno di isolamento) e che il "criterio del due" ("doppia insularità", "rapporti fra due isole", "realtà positiva e la realtà negativa", ecc.) non è sufficiente né adeguato per capire e per capirsi.

Spezzato il sistema bipolare, basato sempre più su "centri" che su isole (i centri possono essere due poli, due punti estremi; le isole, diffuse come un manto di pelliccia maculata sull'intera realtà immaginabile, sono per forza di più fin dal momento in cui cominciamo ad accorgerci che non

esiste una specificità sola), il viandante-migrante – scopre in maniera in maniera plurima, sfaccettata e non escludente la propria insularità di vita, di vissuto, di appartenenza. Scopre quell'insularità che dà forza di sentirsi, di lottare, di percepirsi e di percepire le differenze e le solidarietà possibili, di comprendere le specificità e le reciprocità, le situazioni altre e le marginalità sociali, gli interstizi della storia, gli sfrangiamenti non catalogabili in gerarchie e i dettagli della vita non descritti dai libri di storia e non fissati dalla scienza, la trasversalità dei fatti e delle situazioni, i tempi plurimi e le tante strade dello sviluppo, le tante culture dei popoli, il peso del passato e quello del presente, le pieghe, le possibilità, le residualità, le frange, le intersecazioni, i frammenti, le pluriappartenenze, le suggestioni. Scopre quell'insularità che dà forza di rendere positivo il distacco perché crea coscienza e insegna ad essere attori, agenti, non semplici osservatori dall' esterno: insegna ad essere osservanti (osservatori) di altri e, ancora di più, osservati, coscienti, cioè osservanti di sé stessi, assunti per sé (fur sich) non solo nella dimensione di insularità geografica ma soprattutto in quella culturale, sociale, esistenziale.

Acquisita che sia tale scoperta non si tratta nè di percepire la nostra isola come un "minus" storico, come un qualcosa che valga meno o sia più "arretrato"; né d'altra parte, di leggittimare un idea di assolutezza, di perfezione rispetto ad altri, di sindrome dell'essere primi, centrali, "imperiali": il senso dell'insularità vissuto dall'emigrato–immigrato è quello del rispetto, della relativizzazione, della curiosità di conoscere, della modestia, della comprensione dell'assunto della pluralità. E non si tratta, nuovamente, del gioco delle due culture (siano esse locali-nazionale, arcaica-moderna, tradizionale-innovativa, umanistica-scientifica, orale-scritta, ecc.) ma è il gioco del confronto a tutto campo, più ricco del confronto binario fra supposti termini contrari e fra rigide barriere di divisione. Si tratta invece di un insieme formato dalle pluralità insulari e dagli interstizi di strade, di parole, di mari, di monti, di boschi, di visioni, di deserti, di concetti, di lingue, di sentimenti che le separano e le uniscono: gli emigrati–immigrati possono viverle non solo capirle, possono essere contemporaneamente parte di più isole.

Isole che vengono, ad un tempo o in successioni diverse, idealizzate, travisate, odiate, amate, lodate, abbandonate, agognate, invocate, lasciate, riproposte.

È proprio in riferimento a questa compositezza di valori, di referti e di comportamenti, che appare opportuno superare senz'altro le classificazio-

ni abituali di tipo binario basate sui concetti schematici di interno / esterno, autoctono / straniero, vicino / lontano, io / l'altro, caldo / freddo, centro / periferia, pieno / vuoto. Vanno semmai attivati strumenti concettuali più complessi e comprensivi basati su un continuum di tipo relazionale, capaci di collocare ogni singola situazione e ogni singola persona davanti a una situazione che non sia di unicità del proprio caso e della propria esperienza esistenziale ma che trovi elementi di condivisibilità e di paragonabilità con l'esperienza altrui. Questi ambiti di confronto e di arricchimento mutuo sono proprio quelli resi possibili dall'esperienza del viaggio, della migrazione, dell' approdo possibile ad altre isole, dell'uscita auspicabile per ciascuno dalla caverna e dalla conchiglia (a non essere come spazio di riflessione e di ritrovo personale). L' io diviso si presenta allora più come un io composito, non diviso in due parti fra loro conflittuali ma in grado di ospitare più contributi, più visioni capaci di convivere (magari in modi anche conflittuali), in base ad una mediazione che talora può presentarsi come il frutto di un equilibrio personale, talora più come il risultato di una elaborazione di gruppo o di comunità (e l'isola formata dalla famiglia o dalla comunità di immigrati ha un ruolo rilevante in questo processo). Per l'emigrato-immigrato il concetto di interno ed esterno e quello di vicinanza e lontananza sono racchiusi entro dimensioni grandi quanto la propria persona, la propria esperienza e progettualità individuale e familiare, secondo linee non nette ed escludenti, capaci di accomunare distanze geografiche con vicinanze culturali; sicché le prime possono apparire vicine e lontane le seconde: in realtà i due elementi si fondano e si ricompongono non secondo quei parametri, ma secondo altri fattori diversi. Si ottiene così una visione di compositezza in cui l'io non viene visto come elemento monolitico, centrale e immobile della persona, unico arbitro della conoscenza, ma come costruzione incessante, di minuto in minuto, che torna sempre, un io altro da sé, costruito in ogni momento del viaggio nella vita[9].

Così la variabile sociologica e psicologica dell'appartenenza incide secondo parametri che non sono quelli formali di tipo statistico, giuridico, istituzionale (il possesso o meno della cittadinanza e dei diritti politici, la razza o la religione denunciata, la lingua parlata, l'applicazione dello "ius soli" o dello "ius sanguinis", l'inclusione o l'esclusione sancita dalle istituzioni, etc.), e che separano, ad esempio, fra cittadini dello stato e stranieri, fra comunitari ed extracomunitari in riferimento al dato europeo, fra residenti e non residenti, fra indigeni e allogeni. L'appartenenza

può non essere solo dell'autoctono residente, ma anche del non autoctono presente, dell'autoctono assente, del discendente di autoctono e così via. In questo senso, l'identificare come "appartenente" il solo autoctono residente, secondo le definizioni giuridiche date in ogni realtà sociale e in ogni entità territoriale e statuale, appare limitante. In base a queste considerazioni e alla pluralità dei percorsi e di incroci presenti dai viaggi dei viandanti-migranti fra isole diverse, gli osservatori delle isole appaiono essere almeno di tre tipi diversi: endogeni (residenti, anche se non sempre autoctoni) endo-esogeni (non residenti ma aventi collegamenti con l'isola considerata: emigrati diretti o da più generazioni, etc.), esogeni (non residenti esterni). Tali ruoli possono però essere cambiati nel tempo e in situazioni diverse, in collegamento con la definizione di isola come spazio aperto, come elemento di comunicabilità e di circolazione, di partecipazione e di mobilità.

Processi di costruzione e di disgregazione delle identificazioni insulari.

Le isole appaiono dunque come elementi di diversa consistenza e stadi diversi di costruzione del proprio riconoscersi. Si presentano come spazio fisico o socio-culturale chiaramente identificabile rispetto agli spazi circostanti che, però, con esso stabiliscono un nesso non di continuità ma di rapporti, di scambio, di transito, di passaggio, di collegamento anche con realtà più distanti. Si tratta, pertanto, di un luogo o di una situazione autodefiniti (al proprio interno, proprio in virtù del riconoscersi in quanto tali, con le proprie caratteristiche) e autodefinibili (dall'esterno, in forza di quella cesura di continuità fisica o socio-culturale che richiede di stabilire rapporti o strumenti di contatto non scontati, edificabili ad hoc, che richiedono altre conoscenze e un particolare approccio).

Tutto ciò fa si che le isole costituiscano elementi di forte autoreferenzialità nello sfruttamento del proprio "capitale sociale", del proprio comportamento e del proprio modo di trovare soluzioni adeguate ai problemi ("capitale culturale"), della propria capacità di ricerca dei modi più adeguati di autorifornirsi e di autogovernarsi, senza attendere da terzi le soluzioni ai problemi (almeno fino al momento in cui non si vengano a creare dipendenze e attese di assistenza capaci di intaccare l'iniziale capacità di approvigionamento autonomo o di scambio alla pari con altre realtà e società secondo l'atteggiamento di chi le vive e non le guarda dall'esterno e le differenzia relegandole). Da quanto detto discende il concetto di insu-

larità, inteso come situazione delle isole, come insieme delle situazioni di isola, ma pure come dimensione fenomenica socio-politica e come vissuto dei suoi abitanti (insularismo e insularità).

L'entità insulare si presenta come fortemente autoreferenziale e capace di elaborare misure proprie autonome anche quando è formalmente dipendente in termini politici. Attenua però questa sua capacità, o smette virtualmente di esercitarla, quando la dipendenza da fatto di forma, istituzionale-giuridico, diventa elemento intimo, di vissuto, di cambiamento quasi "genetico", del patrimonio autoctono (e non solo di trasformazione, di adattamento, di innovazione o di una modificazione dovuta all'iter di sviluppo interno della società, essenzialmente secondo parametri evolutivi propri). A questo punto sembra cadere la fiducia nelle proprie capacità di elaborazione autonoma, di autoreferenzialità, di adeguatezza di obiettivi, di congruenza di stabilirne i mezzi e di perseguire fini di sviluppo rispetto alla propria esistenza (si veda, in proposito, il concetto di "anomia sociale").

In tale situazione di vissuto e di test di realtà la pressione (anche del sistema della moda e della "proposta" di modelli comportamentali) si fa forte ed insostenibile tanto da far ritenere "ineluttabile" l'abbandono della propria autoreferenzialità, della propria capacità autonoma di trovare soluzioni e di stabilire quei rapporti intersociali che tali soluzioni rendano effettivamente possibili e non separate; il patrimonio culturale posseduto - peraltro incrementabile attraverso confronti e prestiti con altre società - sembra non bastare più né per sopravvivere né per godere della propria autostima e di quella degli altri. E' il momento delicato in cui la propria cultura, le proprie mete sociali e individuali, i propri stili di vita, le proprie fedi, le proprie istituzioni sembrano non bastare più e l' "isola" viene posta davanti al dilemma (all'impostazione) o del negarsi o dell'isolarsi. In quel momento, in totale assenza di confronto possibile, acquista spessore l'isolamento (detto isolazionismo quando la scelta interna di negazione anche resistenziale viene protratta e portata alle ultime conseguenze), come costruzione sociale e geopolitica. L'alternativa sembra essere solo l'integrazione, la negazione dell'autoreferenzialità, la soppressione in quanto entità autonoma (si pensi, ad esempio, alle cosiddette "zone interne" della Sardegna, ma anche al popolo curdo, a quello armeno, a quello indio e così via). Lo stadio di costruzione dell'identificazione insulare appare in realtà diverso nelle varie situazioni, collocandosi in un processo che - per diversi motivi storici - può andare verso il consolidamen-

to o verso la disgregazione dell'isola vissuta come tale, ma può conoscere pure attenuazioni del processo o inversioni di direzione. A tali implicazioni le misure attive di programmazione e di emanazione di politiche sociali è opportuno prestino la massima attenzione, onde poter rendere fruttuose le proprie applicazioni. Proviamo a identificare alcune modalità diverse, tenendo presente che si tratta di situazioni tendenziali e mutevoli, aventi vissuti diversi da parte di attori-osservatori diversi.

Possiamo così evidenziare l'esistenza di isole compatte, monofocali, ben definite e universalmente riconosciute nella loro inequivocabilità e compattezza interna che non lascia spazio ad altre forme di insularità o di specificità; sono interpretate o interpretabili come univoche, aventi caratteristiche uniche che le definiscono. Allo stesso modo, possiamo identificare delle isole composite, plurifocali, aventi al proprio interno più caratteristiche di differenziazione, più isole a loro volta interpretabili ma concorrenti insieme nel definire l'insularità complessiva. Più che un riferimento alle ex-isole (situazioni ricordate come aventi nel passato identificabili caratteristiche proprie di differenziazione) e alle future-isole (situazioni in via di differenziazione, di chiarificazione interna di coscienza di specificità) appare opportuno tenere presenti quelle numerose situazioni di transizione di nuove modalità aggregative e di evidenziazione del processo di insularizzazione, costituito dalle isole indeterminate non ancora pienamente messe a fuoco nella percezione degli osservatori, sfuocate ma percepite, pur senza definizione e delimitazione precisa, sorta di statu nascenti che chiedono cittadinanza ma che prefigurano realtà, identità e comportamenti che vanno colti dall'osservatore-programmatore attento alle situazioni di mutamento.

Questo atteggiamento di osservazione attenta, di capacità di intervento e di previsione va attuata proprio dall'osservatore-programmatore locale poiché egli solo può possedere la capacità di guardare e distinguere, di vedere la totalità nella sua compositezza, nella sua pluralità di specificità confrontabili e non subordinabili é propria delle isole ma non può essere fatta propria dai "centri" che hanno bisogno di imporre la propria versione, la propria Weltanschauung per non essere, a propria volta, isola. La visione prospettica di marginalità relativa, propria delle isole, non viene perciò assunta pena il decadimento del concetto stesso di centralità, da quelle porzioni di mondo che costruiscono la loro forza, il loro ruolo, il loro predominio, tendenzialmente assoluto o semplicemente di mediazione o di sub - dominio, proprio in virtù di tale posizione.

Ecco allora lo sforzo - che potremmo forse chiamare di autonomia - che le isole (di mare e di terra) fanno per non identificare la loro posizione in termini di marginalità o di emarginazione, corrispettivo alla equazione "logica" che il centro fa tra isola e isolamento, tra isola e marginalità.

Tale procedimento non segue l' analicità dei vari sostantivi che derivano dal nome "isola" ma unifica tutto ciò che nella pluralità di accezioni racchiusa nel verbo "isolare". *Isolare,* nel senso di togliere il contatto, di lasciare solo e separato, di separare dalla comunicazione e dal convivio sociale, di rendere difficile (o addirittura di inibire e vietare) il rapporto, di far diventare qualcosa solitario. Un verbo utilizzato essenzialmente in forma attiva, più che passiva e riflessiva (essere isolati, isolarsi...) perché questo è il significato emarginante e separante che attribuiamo a questo verbo: un verbo tutto praticato da chi sta all'esterno dell'isola, non appartenente al vissuto di chi vi sta all'interno; tale, però, da diventare forma comune dell'esperienza di vita dell'isolano che, privato del suo centro autoreferenziale, è costretto a sentirsi isolato e ad agire effettivamente come tale. Ciò appare vero per il montanaro, per il quale la pianura o il fondo valle diventano il mercato, la strada, il luogo dell'elaborazione dei nuovi referenti culturali; per il campagnolo (il contadino, il cafone, il pastore, il burino, il bifolco il villano), che vede nella dimensione urbana e nel suo modo di vita i valori "che contano" nella vita di oggigiorno. Ciò appare vero per chi appartiene ad un'isola culturale, linguistica, etnica, di "diversità", considerata altra e separata rispetto ad un contesto di continuità di terra, di stato, di cultura...

Tali visioni e la concreta costruzione dei fatti storici che continuamente tracciano e ridisegnano le mappe della centralità e della perifericità fanno sì che un'isola assuma determinate collocazioni, fino al punto di realizzazione di una pratica di separatezza, di isolazionismo, di chiusura. "Insularità" non può dunque essere confuso con "isolamento", ma quest'ultimo può effettivamente avverarsi grazie alla messa in atto di cause esterne al contesto insulare stesso. Differente è l'ottica quando guardiamo l'insularità dall'altro lato del cannocchiale, da quello interno, segnato semmai dall' autoreferenzialità dell'essere isola, dalla concretezza del proprio spazio insulare.

L'autonomia insulare: il superamento dello schema centro-periferia

È in questa prospettiva che appare rilevante ed indispensabile mettere

a fuoco un concetto di autonomia meno legato alla contingenza politica o alla sola pratica partitico–amministrativa, più in connessione con le sole variabili culturali e col modo di costruirsi di una realtà sociale. Otteniamo così un concetto di autonomia più basato sul dato comunicativo e relazionale rispetto alle variabili sia interne che esterne di una data realtà; un dato costitutivo e storicamente determinabile nella sua variazione di ampiezza e di adesione non solo in rapporto alle istituzioni giuridiche statuali ma soprattutto in rapporto alla pratica della società civile, ai vissuti individuali, alle elaborazioni culturali e alle giustificazioni fornite, alla pratica messa in atto - in questa direzione - nelle azioni di vita quotidiana degli attori sociali e nelle loro decisioni collettive. Si tratta, pertanto, di una dimensione pervasiva di ogni situazione sociale, di una possibilità comunicativa in termini diffusivi, rispetto ad una realtà ricettiva e permeabile a tale proposta, che la trasforma poi anche in norma sociale e in istituzione giuridica di governo della società.

In questo modo l'autonomia emerge come una qualità di una società, costruitasi ed accumulatasi insieme al proprio sviluppo culturale e socio-economico, parte di un processo unitario e globale, conseguenza di questo stesso processo e non puro atto politico o giuridico di concessione formale di poteri, di costruzione burocratico-amministrativa affrettata, di presa di un bottino più o meno facilmente conquistabile attraverso atti di forza o sottigliezze interpretative o astuzie politiche. Una "dichiarazione" di autonomia può essere anche ottenuta, conquistata o strappata da un potere politico o da un ordinamento giuridico centrale, ma poco varrà se non trova forza e intimo sostegno all'interno della stessa realtà sociale che la consideri un patrimonio proprio, che sappia incrementare con atti concreti di autogoverno e di autorispetto verso tutte le sue stesse parti interne, che sappia mettere in pratica trasformandola anche in misure concrete di politica sociale. Naturalmente, diverso è il caso ed opportuna appare l'azione di quella realtà sociale che, riconoscendosi in essa, agisca e lotti per ottenere anche il riconoscimento formale, giuridicamente e politicamente sanzionato, della propria autonomia.

L'incontro tra il dato della differenziazione rispetto a ciò che sta tutto intorno (che caratterizza l'insularità) e quello del riconoscimento interno della propria differenza (che caratterizza l'accezione di un'autonomia come elemento pervasivo della società), parrebbe formare l'accoppiamento perfetto ed armonico fra questi elementi, soprattutto se per isola si intende - come viene fatto in questa sede - quell'insieme di aspetti che

non sono solo fisici, ma anche culturali, di vissuto collettivo ed individuale, sociali. L'autonomia, in definitiva, sembra assumere i connotati della forma interna dell'insularità. È vero che non sempre le isole, nella loro mutevole condizione storica, sono riuscite a far valere e ad attuare una piena autonomia ma è pur altrettanto vero che solo le isole - nell'accezione qui più volte ribadita ed assunta - hanno la possibilità di reggersi in forma autonoma rispetto al resto, proprio perché differenziate rispetto a quest'ultimo e perché capaci (quando lo sono) di trovare nella propria differenziazione un motivo di forza per autoriconoscersi e per autogovernarsi, nonostante una serie di legami (talora pur anche indispensabili e opportuni), di dipendenze, di interconnessioni, di riferimenti e di imprescindibili confronti che evitino l'isolazionismo e l'isolamento[10].

In questa prospettiva, sarà opportuno non pensare unicamente alle isole fisiche, a quelle terre circondante dall'acqua, o separate da confini di montagne, di deserti, di fiumi, di foreste o da linee politiche o da frontiere difese da eserciti che ne rendono possibile la separazione. Conviene pensare a fatti della nostra esperienza e finanche della nostra quotidianità. Si può pensare alla capacità di una comunità di autoidentificarsi e di reggersi anche amministrativamente in Comune; si può pensare a quelle differenze etniche e culturali che caratterizzano delle minoranze sociali; o anche l'autoriconoscimento e la specificità che unisce fra loro persone aventi comuni situazioni di vita; o, ancora, lo staccarsi nella formazione di nuove famiglie, l'autoregolarsi di nuove formazioni pratiche, sindacali, associazionistiche, ecc., l'autodefinirsi e il riconoscersi come appartenenti ad una corporazione, ad un'università, ad un complesso aziendale e così via. Certo, con differenze e su piani diversi, ma portando sempre con sé questa intesa di appartenenza ad uno specifico "ambito", ad un'"isola" della società che richiede, rivendica ed è capace di esprimere proprie forme interne di autoregolazione, magari maturate durante lunghi tempi ed accumulate sotto forme di culture specifiche particolari (dalla "cultura del gruppo", al modo di intendere la famiglia non solo in una realtà sociale data ma addirittura secondo linee di "cultura familiare", specifiche per ciascun aggregato sociale o per ciascuna discendenza familiare; dal costruirsi di un'appartenenza di mestiere, all'affermazione di norme di regolazione propria da parte di comunità di immigrati, di minoranze religiose o etniche, di associazioni di handicappati o di portatori di particolari malattie per gestire in proprio i servizi socio-sanitari indispensabili per la propria vita, ecc.).

Ciò che accomuna tutte queste esperienze è proprio il fatto di sentirsi in qualche modo "isola", spesso dell'esserlo pure considerate e, in ogni caso, del rivendicare nei propri confronti una considerazione sociale proprio in riferimento alla propria specificità (al proprio essere "isola", ma senza volersi considerare o il volere essere considerati "isolati": al contrario, proponendo la propria specificità insulare come contributo al confronto e al dialogo più aperto, ad un'integrazione più ampia, rispettosa delle specificità, delle differenze e delle conseguenti capacità di gestione in proprio). A livello macro-sociale e inter-societario queste dimensioni aumentano, fino ad un autoriconoscimento generale della propria specificità e ad una richiesta di un riconoscimento anche esterno, che porta a proporre forme anche istituzionali e giuridiche di autogoverno, adeguate per dare forma, continuità ed incremento a tale percezione delle cose, potendo contemporaneamente rispettare uguali fatti ed analoghe situazioni in riferimento ad altre società, ad altre specificità, ad altre "isole". La sommatoria delle due caratteristi che di isola fisica (soprattutto se circondata dal mare) e di isola culturale rafforza mutuamente gli elementi ed aiuta a definire chiaramente i contorni di una realtà insulare che ha avuto le possibilità storiche di autodefinirsi anche in termini di autonomia, ovvero di autoriconoscimento diffuso della propria esistenza e del proprio modo di essere.

Il contributo che questa visione insulare delle cose offre alla pratica di vita politica ma anche al modo di essere e di percepirsi ciascuno di noi, risiede soprattutto nello spezzare una visione che impone la forza del centro sulle periferie, che considera ogni parte della società capace di definire le proprie mete sociali. La visione centralistica del mondo era stata diffusa dai navigatori, conquistatori e colonizzatori europei in tutto il mondo a partire proprio da quella dilatazione dell'Europa che era sfociata cinquecento anni fa, nello sbarco di Cristoforo Colombo in quella parte di mondo chiamata successivamente America. Una visione che negava totalmente, in nome di una imperialità politica e di una verità religiosa, l'esistenza della pluralità, delle differenze autoriferibili, della molteplicità insulare. Tale visione centrale delle cose non può che negare di fatto il riconoscimento dell'autonomia insulare, disattivando anche i meccanismi sociali che portano alla capacità di autoamministrare le specifiche realtà insulari, per appellarsi invece a governanti esterni, a rappresentanti e mediatori locali di tali governanti, a una cultura del chiedere anziché dell'attuare. Riattivare tali meccanismi di autoriconoscimento, di parteci-

pazione e di capacità di verifica può significare il riscoprire le dimensioni di autogoverno dell'autonomia, facendo in modo che applicazioni e implicazioni dell'essere isola possano venire a coincidere.

NOTE

[1] Fra i suoi scritti più recenti sull'argomento, si vedano gli articoli pubblicati su "Quaderni Bolotanesi": *L'autonomia insulare che si fa capacità di autogoverno. Una prospettiva per la gestione dell'ambiente naturale e umano* (19, 1993); *Argomentazioni a proposito di interculturalità insulare e scuola come servizio sociale* (22, 1996); *La prospettiva insulare corso-sarda del Mediterraneo (23, 1998).*

Ma si vedano anche *Esempi di altri mediterranei*, in "Inchiesta", 113, 1996; *Conta di più il Baltico o il Mediterraneo? Un'alternativa malposta*, in Futuribili", 1-2, 1996. In una discussione più ampia della problematica insulare, si veda anche il volume scritto con M.L. Piga, *Regolazione sociale, insularità, percorsi di sviluppo*, Edes, Sassari, 1996. Cfr inoltre *Applicazioni programmatorie del concetto di "insularità"*, in "la Programmazione in Sardegna, 11,1992 (a cui in particolare si rifà il presente contributo).

Da ricordare infine *Strategie globali, mari e isole negli accordi transfrontalieri europei*, in "Civiltà del Mare", nov.-dic. 1996 (parte I) e genn.-apr. 1996 (parte I) e genn.-apr.1997 ((parte II). Per talune puntualizzazioni sui significati delle parole, cfr infine Indizi, indici, indicatori, in A. Merler e A. Vargiu, *Analisi di rete. Opzioni metodologiche e strumenti per la ricerca sociale*, in Quaderni di Ricerca del Dipartimento di Economia, Istituzioni e Società dell'Università di Sassari", 5 a-s, 1998.

[2] Cfr. in proposito: A.Sen, *Etica ed economia*, Laterza, Bari 1987; A.H. Hirschman, *L'economia politica come scienza morale e sociale*, Liguori, Napoli 1987; A.Merler, *Politiche sociali e sviluppo composito*, Iniziative culturali, Sassari 1988; A Tarozzi, a cura di, *Visioni di uno sviluppo diverso*, Gruppo Abele, Torino, 1990; Id. *Quale sociologia dello sviluppo*, Iniziative culturali, Sassari 1992; E Gelpi, *Complessità umana. Ricerca e Formazione*, McColl, Firenze, 1992.

[3] Per un più ampio excursus sulla problematica dell'insularità e per applicazioni specifiche si rimanda ai precedenti scritti dello scrivente in "Quaderni bolotanesi", 15,16,17,18, rispettivamente 1989,1990,1991,1992; nel numero 18, 1992 Cfr. anche M. Niihara, *Un tentativo di ragionare sulla teoria dell'insularità.* Si vedano pure: A.Merler, *Le isole al nostro interno e il cambiamento del nostro modo di vivere*, in A. Mastino, a cura di, A*rcheologia e ambiente naturale: prospettive di cooperazione tra le autonomie del sud dell'Europa*, Ilisso, Nuoro, 1992; Id., *Autonomia ed insularità*, In "bollettino di studi, ricerca e informazione dell'Istituto delle civiltà del Mare", III, 1,2,3,4, 1992. A tali scritti e al libro *Politiche sociali e sviluppo composito*, cit., si rimanda per ulteriori approfondimenti, per le note e per la bibliografia anche in riferimento alle parti di cui ci si serve. Per i concetti relativi allo spazio e alle sue trasformazioni Cfr. in particolare A Mazzette,

Metamorfosi dello spazio, Sassari 1990; in riferimento al concetto di "regione sociale" si veda A. Merler, *Il diritto partecipato*, iniziative culturali, Sassari, 1990; per il rapporto sviluppo-formazione G. Sias, *Processi di sviluppo e mass media in Sardegna*, Dipartimento di Economia, istituzioni e società dell'Università di Sassari, Sassari, 1992.

[4] Si vedano in proposito, tra gli altri: I. Sachs, *I nuovi campi della pianificazione*, Edizioni Lavoro Roma, 1984; M Nerfin, *Né principe, né mercante*, ora in trad. ital. In A Tarozzi, a cura di, *Visioni di uno sviluppo diverso*, cit.; S. Latouche, *La planete des naufraés. Essai sur l'après-développement*, La Découverte, Paris 1991.

[5] Il recente libro di R. Manelli, *L'isola è una conchiglia*, Della Torre, Cagliari 1991, sembra suggerire che l'isola non sia altro che uno spazio chiuso in sé. E invece, andando a leggere la poesia che ispira il titolo della raccolta (Una torrada all'interno di un muttu a pagina 104), si può cominciare a pensare il contrario: "L'Isola è una conchiglia/e vi respira il mare/con le voci del mondo".

[6] Sul territorio insulare e sugli isolani si vedano: Gabriella Mondardini, a cura di, *La cultura del mare*, Gangemi, Roma-Reggio Calabria 1985, Cesare Pitto, a cura di, *Le comunità del silenzio. Pescatori, marinai isolani*, Laboratorio Edizioni, Cosenza 1988; Anne Meistersheim, *Territoire et insularitè. Le cas de la Corse*, Publisud, Paris 1991.

[7] Appare indispensabile, in proposito, attivare una concezione di ruolo attivo per l'insularità, sia intesa in senso fisico, sia intesa in senso lato socio-culturale. In questa direzione cfr. la disaggregazione del concetto di insularità anche nei suoi significati di insularismo e di insulità (A. Meistersheim, op. cit: A. Merler, *Insularità. Declinazioni di un sostantivo*, in "Quaderni Bolotanesi", 16, 1990 cit.). Mediante tale concettualizzazione in positivo si tenta di non ripetere l'operazione riduttiva e di richiesta di assistenzialità per le isole, indicando cammini per un ruolo che valorizzi lo stato insulare e il loro status culturale, giuridico, culturale, politico e sociale. In presenza di una forza dei "centri", il tentativo di recuperare uno spazio agibile per le isole passa soprattutto attraverso una richiesta di compensazione rispetto ai supposti o reali svantaggi di partenza, rispetto alle deprivazioni, rispetto all'emarginazione subita nei confronti della specificità di ciascun territorio insulare. Questa proposta in positivo trova però alcuni limiti nell'attuazione soprattutto di tre tipi:

a) il fatto che davanti ad argomentazioni come queste avanzate dagli insulari (ovvero sia da parte dei portatori di più forte carica di specificità, qualunque sia la collocazione geografica dell'isola culturale o fisica considerata) la maggioranza non vi faccia caso e un'isola rimanga sempre tale, secondo l'accezione più pesante;

b) il fatto che gli stessi insulari siano portati a sottovalutare tali argomenti e a ricercare semmai altrove soluzioni personali o familiari rispetto ai limiti posti alle isole dalla situazione vigente;

c) il fatto, infine, che in ciascuna isola così configurata sia sorta o sia radicato un ceto sociale che vive e si rafforza esattamente nel ruolo di intermediazione con l'esterno dell'isola stessa, che nel mantenimento dello stato di isolamento e nella conseguente richiesta di indennità trova la propria giustificazione sociale e politica, trova il proprio rafforzamento (talora finanche nell'avanzare le ragioni politiche dell'insularismo).

[8] In proposito si consideri il processo di espansione europea che si concretizza nel 1492 con

lo sbarco di Colombo nel continente americano. A tale "scoperta" è succeduta una sostanziale dilatazione dello spazio europeo, con una conquista, una occupazione, una colonizzazione, Cfr G. Girardi, *La conquista dell'America*, Borla, Roma 1992; A Merler, *La rioccupazione dell'America Latina*, in "Andes", 15, 1992; T. Todorov, *La conquista dell'America*, Einaudi, Torino 1991.

[9] Su questo complesso di problematiche e riprendendo le teorizzazioni di G. Simmel, T. Merton, N. Elias, A. Schutz, B. Gudykunst ecc., Cfr. S. Tabboni, *Vicinanza e lontananza*, Angeli, Milano 1986.

[10] Su differenza, differenziazione, distinzione sociale, Cfr, per tutti, G. Simmel, *Uber soziale Differezierung*, in un'opera classica del 1980, e p. Bordieu. *La distinction*, in un lavoro del 1979 che serve già ampiamente da riferimento scientifico. Sulle implicazioni anche a tale proposito della percezione sociale del tempo, Cfr il numero monografico di "SchWeizreische Zeitschrift fur Soziologie"(XXV, 2, 1989) e in particolare la sintesi sulla *Typologie des tempes sociaux* di G.Pronovost (pp.241-251). Le definizioni correnti di autonomia mettono in rilievo l'attitudine a reggersi o governarsi da sé; parlano di facoltà di autoregolarsi liberamente, senza altri vincoli esterni e, in particolare, senza quelli di essere sottoposti a tributi imposti dall'esterno. Un'accezione filosofica che nell'autonomia riconosca il potere dello spirito di dare a se stessi le proprie leggi, avvicina alla prospettiva dell'insularità come qui viene intesa.

ECONOMIA E/O SOCIETÀ

di Eliseo Spiga

Già la formulazione del tema allude alla possibile contrapposizione tra organizzazione economica e società. In effetti, stiamo vivendo, e non su piccola ma su scala planetaria, proprio questa tremenda contrapposizione. Anzi, ci troviamo di fronte ad una organizzazione economica mondiale che opera in dispregio e in violazione di tutti i diritti umani, e che minaccia con le guerre, il saccheggio e l'inquinamento la stessa esistenza fisica dell'umanità. Questa è la realtà sempre più evidente, almeno a partire dalla Seconda Guerra Mondiale, e che non è neppure scalfita dall'esistenza nel nord del pianeta di sacche di opulenza, del resto sempre più ristrette e, perciò, sempre meno tollerabili.

Non credo di dovervi ricordare considerazioni e dati che sono ormai di comune conoscenza. E, cioè, che l'industria bellica è la componente fondamentale dell'economia degli Stati Uniti, e non solo, e che ancora gli Stati Uniti, seguiti persino dalla pacifica Svizzera, sono i principali esportatori di armi. Che il 20% della popolazione mondiale si è appropriata violentemente dell'80%, e forse più, delle risorse planetarie e che i prestiti delle Organizzazioni finanziarie hanno impoverito e costretto alla fame popoli già spogliati da secoli di colonialismo. Che circa un miliardo di persone, il 30% della forza lavoro della terra, è totalmente privo di qualsiasi occupazione. Che stime certamente difettose calcolano in almeno cento milioni gli esseri umani ricondotti alla schiavitù, tra i quali un buon 60% di giovani e bambini. Che settori economici specificamente criminali, quali il traffico della droga e il commercio clandestino delle armi, con relativo riciclaggio di dollari e franchi, sono parte non trascurabile e irrinunciabile di una complessiva organizzazione economica quasi tutta segnata da forti connotati criminali. Che la distruzione dell'ambiente naturale è ormai prossima al punto di non ritorno.

Non penso sia necessario, almeno in questa sede e in questo momento, ripercorrere le tappe che hanno portato alla formazione e al dominio di tale Organizzazione. Trovo, invece, più interessante capire perchè l'economia si presenti non tanto come problema quanto come ossessione,

come incubo, e non solo per i governanti ma anche per buona parte dell'opinione pubblica. Forse, sarebbe più giusto dire che l'ossessione e l'incubo non concernono tanto l'economia quanto la sua rappresentazione simbolica, la sua immagine labile, deformata e deformante, in altre parole la cartamoneta.

Che cosa non si fa e non si farebbe per recuperare cartamoneta? Si fa di tutto e con sempre maggior frenesia e parossismo. Per esempio, si incrementa senza fine il parco automobilistico, pur sapendo che gli incidenti d'auto sono oggi la prima causa di morte e ferimenti, che l'automobile è diventata fattore determinante dell'agonia delle città e fonte di angustie non solo finanziarie per quasi tutte le famiglie. Oppure, si complotta per alienare a favore dello Stato e di altre organizzazioni niente affatto affidabili grandi porzioni di territorio col pretesto della protezione ambientale e agitando l'illusione che tale alienazione porti comunque quattrini. Persino i nuraghi, simbolo delle libertà ancestrali, dell'autogoverno comunitario, della dissidenza e dell'identità isolane, sono considerati, specie dai più abietti detrattori del nuragismo, come un' occasione per raggranellare qualche soldo.

Non serve continuare con gli esempi, ma serve constatare che, mai come al giorno d'oggi, l'economia è stata un'attività non rivolta a produrre beni e servizi destinati ad appagare i bisogni dell'uomo ma una pratica interamente dedicata ad ammucchiare potenza finanziaria a disposizione dei vertici dell'organizzazione economica mondiale e che lascia alla sopravvivenza della stragrande maggioranza della gente solo una parte della moneta circolante. Come è possibile tollerare un mondo in cui un maniaco, tale Bill Gates, ha un patrimonio personale di circa ottantamila miliardi di lire, pari a otto o dieci volte il bilancio della Regione Sarda, e in cui, contemporaneamente, ci sono uomini e donne che vivono, quando vivono e quando ce le hanno, con mille e seicento lire al giorno ?

È quasi incredibile che tale pratica, anzi tale perversione, venga spacciata per "sviluppo economico al servizio del miglioramento sociale", che la concentrazione della ricchezza mondiale nelle mani di alcune decine di umanoidi venga contrabbandata sotto il nome di "globalizzazione", che la malvagità e l'arbitriarietà dei comportamenti concorrenziali e competitivi vengano passate per "leggi eterne ed oggettive del mercato". Ovviamente, nella manipolazione linguistica e concettuale ha un ruolo rilevante la cosidetta scienza economica, impegnata a coprire con parole ambigue e fuorvianti attività e fatti vergognosi, e non più dedita, come ai tempi di

Adam Smith, a studiare "le cause della ricchezza delle nazioni" ma a svolgere il compito molto meno onorevole di inventare le gabole buone a convogliare tutto il producibile e soprattutto il vendibile sotto il controllo delle holdings finanziare e dei monopoli industriali e commerciali. Per nostra fortuna, anche della scienza economica è incominciato il tramonto se è vero, come sembra vero, che proprio negli Stati Uniti sempre più numerosi economisti rinunciano alle cattedre universitare perchè consapevoli di non aver più niente da insegnare.

Voglio dire che l'odio dell'Organizzazione economica per il genere umano e per la natura ha la sua radice, millenaria ma diventata ipertofica e infestante solo nell'ultimo secolo, nel deragliamento dell'economia dalla sua finalità originaria, che era quella di far sempre più bella e desiderabile la vita, verso lo scopo attuale di ammassare potenza economica finanziaria, culturale e politica a beneficio di ristretti gruppi sociali e dei sette Stati più industrializzati del mondo.

Possiamo rigirare la questione in mille modi, possiamo continuare a illuderci quanto vogliamo ma non possiamo modificare di un solo punto la teoria e la pratica del cosidetto " sviluppo ". Teoria e pratica, proclamate clamorosamente alla fine degli anni cinquanta e rivestite via via di varie definizioni, che hanno perpetrato l'occidentalizzazione e omogenizzazione del Pianeta.

All'interno di questa generale perversione, vogliamo ora sottolineare alcune perversioni o ossessioni particolari.

La prima è l'ossessione della "crescita" economica ininterrotta. Non c'è ministro o assessore regionale, non c'è sindacalista o sindaco, non c'è giornale o televisione, che non siano colpiti dalla febbre perniciosa della crescita. Il peggio è che non sanno neppure di essere ammalati e che, quindi, non pensano a curarsi.

Ma crescita di che cosa e perchè?

Pane, bevande, vestiti, medicine, macchine e quant'altro non si producono forse in quantità abnormi? Non è forse vero che vengono buttati milioni di tonnellate di pane, di bevande, di medicine e che vengono mandate alla rottamazione milioni di macchine di tutti i generi? Non è forse vero che non si sa più dove collocare tutta la merce prodotta e che i rifiuti, spesso tossici, sono diventati un ingombro spaventoso che ci appesta? E allora non è più realistico chiamare "economia della distruzione e dello spreco" quella che, invece, anche per pigrizia mentale, continuiamo a chiamare "economia dei consumi e dell'opulenza", in una situazione,

peraltro, in cui la gente tende o è costretta a ridurre i consumi, e in cui crescono la miseria e l'accattonaggio?

La crescita economica, l'aumento della produzione, - si sbandiera - è necessaria per creare occupazione, per creare nuovi posti di lavoro. Ma come è possibile che una economia della distruzione e dello spreco, una economia che concentra la produzione di beni e servizi in aree geografiche sempre più ristrette, una economia votata a produrre ricchezza e potenza per circoli esclusivi favorisca l'elevamento e il miglioramento della società? E non è forse vero che all'attuale drammatica situazione di inoccupazione e immiserimento siamo pervenuti dopo decenni e decenni di "crescita economica" pressocchè ininterrotta, di investimenti finanziari fatti di numeri tanto grandi da essere illeggibili e impronunciabili, di interventi statali e superstatali massicci, organici e aggiuntivi?

Il problema vero, e non si tratta di un problema da poco, non è di strapparsi i capelli perchè il prodotto interno lordo quest'anno, in Italia, crescerà soltanto di un uno e mezzo per cento, ma di bloccare la crescita, di puntare alla "crescita zero", e anzi di smantellare totalmente produzioni superflue o nocive. Siamo in tempi di globalizzazione? Ebbene globalizzare la "crescita zero" è il compito più arduo ma anche più nobile e umano che oggi deve essere assunto tra quelli prioritari.

L'ultima perversione, o ossessione, a cui farò cenno, perchè altri argomenti più interessanti mi sollecitano, è quella del "profitto". Profitto, comunque e ad ogni costo. La febbre perniciosa, non il perseguimento del giusto profitto, divampa a tutti i livelli e in tutti gli ambiti. Persino i più atroci nemici del profitto non soltanto sono oggi contriti e pentiti, ma sono diventati sacerdoti del profitto, e adorano compunti le sue istituzioni più nefande. Per il profitto si corrompe e ci si fa corrompere, si pongono in essere truffe grandi e piccole in qualunque posto e occasione, si và in galera e ci si suicida, si disonorano società, famiglie e istituzioni. Ma davvero l'unica, o almeno la principale, preoccupazione dell'uomo è quella di far soldi? Davvero il destino dell'uomo è scritto non più in cielo ma nel conto in banca, nella busta-paga, nei buoni del tesoro, nel libretto di pensione e viene scandito, giorno per giorno, dai bollettini relativi all'andamento della Borsa e del mercato dei cambi di valuta? Personalmente non sono convinto che le cose stiano veramente così, ma se, per sciagura, l'uomo si fosse proprio ridotto a non aver altro scopo nella vita se non quello di fare soldi, ebbene questa condizione umana, anzi disumana, fornirebbe motivi insuperabili per maledire all'infinito l'economia moderna

e per desiderare il ritorno di una economia senza moneta come, per esempio, fu quella nuragica.

Neppure l'impresa ha come scopo esclusivo ed ossessivo quello di produrre profitto. Ovviamente, l'impresa in qualunque settore agisca deve cavare profitti. Ma, contemporaneamente, essa propone forme di organizzazione sociale e, quindi, contribuisce a modellare la società. Propone regole di comportamento e, cioè, norme morali di rilevanza sociale. Propone atteggiamenti propri verso l'ambiente naturale e, dunque, incide più o meno seriamente sull'ecosistema. E, logicamente, propone quantità e qualità dei beni e servizi.

L'attuale Organizzazione mondiale dell'economia impone obblighi di competizione forsennata e di spietata concorrenza alle piccole e medie imprese e riserva solo alle grandi e grandissime la possibilità di mediare e comporre i loro conflitti per via diplomatica e per favori statali. In questo modo gli imprenditori, alludo principalmente a quelli piccoli e medi, si ritrovano spinti frequentemente ai margini della legalità, costretti a pratiche fraudolente e predatorie, ad assumere atteggiamenti immorali e antisociali con conseguenze non raramente catastrofiche per se stessi e per le imprese che conducono.

Per chiudere queste considerazioni sulla guerra della economia mondiale contro l'umanità non posso non ricordare un fatto che riguarda direttamente noi sardi che ancora ci brucia addosso. Il fatto, cioè, della cosidetta industrializzazione della Sardegna e più in particolare del centro isolano. Dopo il clamoroso fallimento molti sono ancora lì a chiedersi se l'industrializzazione fu solo un errore di calcolo economico o una espressione di grossolana ignoranza economico-politica. Fu certamente anche l'uno e l'altra, ma fu soprattutto un attacco a fondo condotto con il pretesto della modernizzazione e dell'occidentalizzazione, con l'impiego di massicci mezzi di varia natura e con la mobilitazione di grandi apparati e ceti sociali contro gli assetti sociali tradizionali e contro gli aspetti più resistenti dell'identità dell'Isola. Fu detto subito, e fu ripetuto più volte, che gli scopi della cosidetta industrializzazione erano, da un lato, quello di rompere e stravolgere la base agro-pastorale e, dall'altro, di scalzare definitivamente ogni residua aspirazione all'autonomia culturale e politica dei Sardi. Il tentativo industrialista fu, dunque, una vera e propria azione di etnocidio come tante altre ne furono compiute nel corso di oltre due mila anni di storia. E un'azione di etnocidio non è altro che un abominevole crimine contro l'umanità.

Se questo ritratto non entusiasmante (ma se volete vederne uno più nero vi consiglio di leggere *Geopolitica del caos* di Ignacio Ramonnet, direttore di Le Monde diplomatique) che propongo alla vostra discussione somiglia alla realtà economica mondiale, come possiamo immaginare una economia non in contrasto con la società, e come dobbiamo pensare il rapporto tra l'economia sarda e la Globalizzazione?

Parlo di economia sarda non avendo ben chiaro io stesso se una economia sarda esista realmente, e in quale misura eventualmente esista, ma alludo anche alla economia che si vorrebbe creare, espandere o, per dirla nel gergo corrente, "sviluppare".

È noto che, fino a pochi mesi fa, l'ingresso della economia sarda nel mondo globalizzato veniva predicato con lo stesso entusiamo con cui si annuncerebbe il prossimo avvento di un'epoca gloriosamente mitica. Oggi gli entusiasmi son calati di tono e si sono alquanto raffreddati in seguito alle tempeste finanziarie che si sono abbattute su ogni angolo del pianeta, e perchè è iniziato un corso recessivo della economia mondiale che, nelle parole di George Soros, il mago della speculazione finanziaria internazionale, assume le dimensioni di un "crollo del mondo".

Personalmente, non soltanto non sono stato contagiato da quell'entusiamo ma ho già avuto modo di rispondere agli allucinati profeti nostrani della globalizzazione. Di grazia, dicevo, con cosa c'entriamo nella globalizzazione, con la multinazionale del pecorino sardo e con quella del carciofo di Samassi e Decimannu, con la potenza finanziaria del Banco di Sardegna e con la forza politica della Regione Sarda?

Anzi, se debbo essere proprio sincero, non posso dire altro se non che dalla globalizzazione dobbiamo tenerci il più lontano possibile, se ovviamente ci riusciamo e per quel tanto che ci riusciamo, perchè globalizzazione per noi sardi, come per tanti altri popoli, significa sicuramente piena disoccupazione e immiserimento progressivo. Il che vuol dire che se vogliamo realmente andare verso la piena occupazione, un lavoro congeniale e adeguatamente retribuito, un congruo profitto d'impresa, una economia prospera per una vita non febbricitante, in un ambiente sano e pienamente fruibile, dobbiamo rapidamente inventarci, progettarci e realizzarci una organizzazione economica a nostro genio e a nostra misura, a genio e a misura di Sardi.

Se qualcuno crede che si voglia proporre una economia tutta conclusa nella agricoltura e nella pastorizia, come vagheggia il nostro amico Francesco Masala, significa che non tiene conto del fatto che nel nostro

codice genetico non c'è l'agricoltura e non c'è la pastorizia. Quando eravamo completamente indipendenti, e potevamo goderci il lusso di apprestare una economia a noi congeniale, e non ingombrante com'è quella odierna, non tenemmo, se non in piccolissima scala, nè agricoltura nè pastorizia. L'agricoltura su grandi estensioni ci fu imposta da cartaginesi e romani, e la pastorizia fu un ripiego e un rifugio a cui fummo costretti dallo squartamento della nostra Isola in Romània e Barbària. Così come non penso neppure al turismo come "volano" economico perchè non vorrei che si arricchissero ulteriormente Tirrenia, Alitalia e varie compagnie di navigazione e, insieme, gli speculatori immobiliari.

È un grave errore, che noi abbiamo già abbondantemente sperimentato, ritenere che privilegiare un settore economico rispetto agli altri, la insulsa teoria del "volano" appunto, induca una crescita complessiva dell'economia e non porti, invece, alla formazione di squilibri e marginalizzazioni sia economici che sociali. Per questo, ma non solo per questo, se abbiamo l'ardire di pensare ad una economia sarda che stia al servizio dei bisogni e delle aspirazioni della società, dobbiamo immaginare un nostro sistema produttivo organicamente integrato e capace di produrre il massimo possibile dei beni e dei servizi che ci sono necessari. E, dunque, bisogna completamente estirpare dalla nostra mente quel singolare complesso di inferiorità che ci vorrebbe capaci soltanto di mungere pecore e grattare la terra. Dobbiamo certo continuare a produrci latte e formaggio, pane e carne ma dobbiamo anche incominciare a fabbricarci per intero libri, giornali e scuole per la nostra cultura, laboratori di analisi e ricerca, medicine per la nostra salute, scarpe e vestiti, frigoriferi e lavatrici, televisori e computers, automobili e trattori, macchine per il lavoro, spettacoli per il divertimento. Ovviamente, potremo rinunciare a produrre carri armati e cannoni o navi di grosso tonnellaggio o grandi aerei, ma una gamma infinita di altri prodotti potrebbe essere allestita anche in virtù delle tecnologie che oggi rendono non solo possibili ma addirittura auspicabili le unità produttive di piccola dimensione.

L'avvio di un processo di auto-produzione di tutto quanto ci serve, che è comunque già incominciato, il ritorno nelle nostre mani della produzione di gran parte di ciò che consumiamo e che oggi viene fabbricato nelle aree forti o schiavizzate della Globalizzazione segnerebbe l'inizio della marcia dall'attuale stato di inoccupazione verso la piena occupazione. Altro che lavori scarsamente utili per la società e dannosi per la personalità!

Non posso, per ragioni di tempo e per gravi carenze personali, elencare ed esaminare le condizioni economiche, politiche, finanziarie, esterne ed interne all'Isola, indispensabili per avviare quel processo di auto-produzione.

Ad almeno due condizioni vorrei, comunque, dedicare qualche osservazione conclusiva.

La prima è che non è pensabile affrontare il grandissimo sforzo necessario per un corso economico di auto-produzione senza una motivazione etico-culturale collettiva, comunitaria. Gli Stati e le multinazionali motivano il loro parossismo economico con il mito della grandezza, della Grandeur, della potenza per il dominio del mondo. "Gli Stati Uniti - diceva J.Kennedy - non possono essere secondi a nessuno".

Nel nostro paese - si dice, alla maniera della General Motors - che ciò che è bene per la Fiat è buono per l'Italia. I governanti italiani, dal canto loro, non fanno altro che sventolare una ridicola albagia per l'ammissione dell'Italia al club degli Stati più industializzati.

La motivazione capace di fornire impulso e orientamento al movimento per l'auto-produzione deve necessariamente esprimere i nostri sentimenti di giustizia, di libertà e di indipendenza. Deve rendere manifesta la nostra dissidenza e il nostro rifiuto nei confronti di una economia che produce merci non per il consumo ma per lo spreco e che sono allo stesso tempo alimenti e bevande tossici, macchine pericolose, nocive, ingombranti e persino a invecchiamento programmato. Del resto, a che pro fabbricare le stesse identiche cose che gli altri sanno fare e spacciare in quantità incommensurabili e molto meglio di quanto sapremmo fare noi? L'errore che molto spesso compiono anche coloro che, pur cogliendo una esigenza sacrosanta, propongono "un modello sardo di sviluppo, endogeno e più o meno autopropulsivo" è quello di non comprendere che un tale modello entrerebbe in insuperabile conflitto con alcune strutture della economia moderna quali, ad esempio, la produzione su grande scala e la standardizzazione delle merci. Un tale modello sarebbe destinato a soccombere prima ancora di incominciare ad esistere.

Il nostro meccanismo di auto-produzione o è orientato verso giuste misure e alte qualità o è destinato al fallimento non meno del precedente. Dobbiamo produrre alimenti buoni e sani, acque e bevande salutari in sè e non per decreto ministeriale, aria pulita in tutti gli angoli dell'Isola, spazi vivibili e non congestionati, macchine amiche e al servizio dell'uomo e che mai possano pretendere di sostituirlo. In altre parole, ciò che si dovrebbe produrre in Sardegna dovrebbe essere riconosciuto e riconosci-

bile con marchio e senza marchio. Allora non solo la lingua e la cultura comunicherebbero, ma anche l'economia parlerebbe al mondo di un'Isola che, malgrado le sconfitte e le devastazioni, non ha rinunciato a dire la sua parola sul tema della felicità terrena e della pienezza della vita.

La seconda motivazione necessaria al movimento di auto-produzione riguarda l'impegno del singolo e, cioè, il suo lavoro.

Intanto, sarebbe la qualità stessa della organizzazione economica ipotizzata a sollecitare non solo un impiego di tecnologie adeguate, pur esse in gran parte da inventare, ma anche un impegno personale di preparazione culturale e tecnica e, cioè, di elaborazione della propria personalità. Il lavoro verrebbe liberato dalla condizione avvilente a cui viene condannato dall'economia vigente e che si riduce a postulare una occupazione qualunque, senza alcun rapporto con le propensioni individuali, un lavoro anche precario e sottopagato purchè consenta una sopravvivenza qualsiasi. Nell'altra ipotesi, invece, il prodotto del lavoro, la sua bontà ed espressività, sarebbero già una parte del compenso spettante, come un tempo accadeva all'artigiano che nell'opera compiuta al meglio trovava non piccoli motivi di orgoglio e di soddisfazione.

In secondo luogo, si incomincerebbe a scalzare dalle fondamenta quell'idea fasulla e deleteria del lavoro finalizzato all'arricchimento personale che, strano a dirsi, si diffonde anche in luoghi e tempi in cui i più lavorano, quando lavorano, per pagare bollette di varia provenienza, il mutuo dell'appartamento, le rate e le assicurazioni dell'automobile, allevare un figlio più o meno gradito e mangiare come capita. È venuto proprio il momento di denunciarie come perniciosa l'illusione dell'arricchimento personale mediante il lavoro perchè è vero che essa può aver consentito a qualcuno di arricchirsi, quanto lecitamente è comunque dubbio, ma perchè è soprattutto vero che tutti, tutti gli esseri umani, ci siamo collettivamente impoveriti.

Immagino che mi si potrebbe facilmente, e anche fondatamente obiettare, che ho girovagato nelle nebbie dell'utopia. Non opporrei alcuna risposta, ma inviterei gli obiettori a rilevare la tristezza e lo squallore di una condizione umana ridotta a considerare un'utopia il lavoro in quanto espressione della personalità e contributo al miglioramento complessivo della società, e l'economia come attività finalizzata a fare la vita più bella e desiderabile.

L'altra obiezione potrebbe essere che un nostro sistema di auto-produzione economica potrebbe anche essere rispondente ai nostri bisogni ma

irrealizzabile per mille e più ragioni. Potrebbe essere anche così. Soltanto che dobbiamo stare molto attenti perchè non ci accada di ritrovarci ad essere costretti dal crollo dell'economia mondializzata e dalla fame ad apprestarci comunque una nostra produzione. Potrebbe accadere, come è stato più volte detto anche in questa sede, di finire nell'indipendenza e a doverla comunque gestire senza averla richiesta e desiderata.

CIO' CHE NON POSSIAMO ATTENDERCI DAGLI ALTRI

di Giuseppe Usai

Alla domanda insita nell'argomento assegnatomi non si può rispondere, con immediatezza o, comunque, io non sono in grado di farlo. Occorre infatti premettere alcune precisazioni senza le quali qualsiasi risposta non può che essere ambigua.

Le questioni da definire sono almeno quattro:

1) A chi è riferita la domanda? Ossia, chi sono coloro che "non possono attendersi" qualcosa dagli altri?

2) Chi sono gli "altri" cui la domanda si riferisce?

3) A quale "materia" si allude? Alla politica, all'economia, o a che altro?

4) A quale contesto politico-istituzionale ci si riferisce?

La definizione di ciascuna delle questioni ora poste non è indifferente per la ricerca della risposta e pertanto – come ripeto - occorre innanzitutto interrogarsi sui quattro punti indicati.

Se è evidente che, rispetto alla prima questione citata, il riferimento non può che essere rivolto ai Sardi, è anche evidente che per una congrua ricerca delle risposte è indispensabile capire come essi si interpretano dal punto di vista culturale e politico, se, cioè, nel complesso e non solo nelle élites, si sentono o meno quali appartenenti a una specifica nazione, o a comunità regionale o a quale entità diversamente indicabile. Ne è indifferente accertare quale sia il grado di autoidentificazione, in qualità di appartenenti ad uno specifico soggetto politico, ad un'entità i cui componenti si riconoscono reciprocamente per il "comune sentire storico" e per la supposizione di un comune destino.

Nel contempo le risposte ricercate acquisiscono determinatezza nei limiti in cui si chiarisca se gli "altri" sono i grandi poteri mondiali, o europei o italiani; se essi sono gli altri cittadini italiani, o gli altri cittadini europei o, ancora, gli altri componenti dell'umanità.

E ancora non è irrilevante il fatto che il quadro enunciato dal titolo debba concernere la politica, o l'economia, o il finanziamento di fabbisogni per eliminare o ridurre il grave tasso di disoccupazione, o per attenuare il ritardo di sviluppo socio-economico, o per adeguare i modi di

vivere o di operare agli standard più evoluti presenti nella Terra, o a qualche altro aspetto.

Infine è indispensabile definire con decisione il contesto politico-istituzionale nel quale la domanda deve porsi. Infatti la ricerca della risposta può riferirsi alla realtà attuale, nella quale i Sardi sono inseriti in un sistema politico-istituzionale che si indica con l'espressione "Repubblica italiana". La quale ha carattere regionalista e contiene alcune Regioni a Statuto speciale, tra le quali è la Sardegna.

Tuttavia, pur con tale riferimento all'attualità, non è insignificante rilevare o meno che l'Italia e, quindi, anche la Regione a Statuto speciale dei Sardi, sono inserite nel processo di integrazione europea sulla natura del quale e sul grado di sviluppo le opinioni sono uguali. E se non ci si riferisce alla situazione attuale, quale è il modello della politica istituzionale ipotetica rispetto alla quale si deve ricercare la risposta? Il modello di stato federale e, in caso di risposta positiva, lo stato federale a base italiana, o quello a base europeo, o quale altro? Né è escluso che qualcuno possa riferirsi ad un ipotetico stato esclusivo dei sardi? Come si nota, quelle ora "abbozzate" sono questioni precise la cui definizione, da un lato, è molto difficile e, dall'altro lato, molto pertinente rispetto alle questioni sorte inizialmente.

Ovviamente, non sfugge il fatto che nella documentazione di invito all'incontro sono state formulati alcuni elementi utili per chiarire le questioni poste, ma è da notare che tali elementi non sono - a mio parere - esaustivi e, comunque, sarebbero essi stessi da porre a base di una serie discussione.

La lunga premessa presentata ha la funzione di fare intendere che alla domanda prospettatami io non so rispondere in modo semplice posto che essa – come ho notato - richiede molteplici precisazioni preliminari. Peraltro non è mia intenzione criticare l'impostazione e le modalità di esecuzione dell'iniziativa cui mi è stato chiesto di partecipare. Al contrario l'apprezzo incondizionatamente e ringrazio sentitamente i fautori sia per il compito che si sono attribuiti sia perché mi hanno invitato. Né è mia intenzione eludere un quesito perché credo che esso sia importantissimo per molteplici aspetti e meritevole della ricerca di una congrua risposta.

Chiarisco ora che il proposito della lunga premessa è nel senso di invitare me stesso e chiunque altro a non "sorvolare" sulle tante questioni poste, anzi ad assumere l'impegno per un approfondito dibattito su ciascuna di esse come su altre ad esse connesse, qui non citate per brevità.

A questo punto posso indicare la "chiave" di manifestazione della risposta al quesito iniziale: questo si basa sull'assunzione dei seguenti elementi di riferimento:

1) I "noi" cui si allude nel quesito sono i Sardi "hic et nunc", ai quali attribuisco il connotato di specifica nazione, ancorchè molti non ne abbiano la consapevolezza o, comunque, considerino questa circostanza come irrilevante per il proprio presente, per il proprio futuro, o peggio avversino questa ipotesi. Tale indicazione implica pertanto che reputo ancora insufficiente, benchè esistente, il livello di autocoscienza di nazione rilevabile nei sardi;

2) Gli "altri" sono qui considerati i detentori di potere del sistema politico istituzionale cui i Sardi appartengono, in connessione con la precisazione di cui al punto 4 successivo;

3) La materia di riferimento qui assunta è la politica, compresa la politica economica;

4) Infine, quanto al sistema politico istituzionale nel quale deve essere "collocata", la risposta è l'Unione europea, considerata prospettivamente nell'ipotesi che essa assuma una configurazione di Stato federale articolato su vari livelli, dalle Comunità locali alle Regioni (tra le quali è la Sardegna, che contiene una specifica nazione), al contesto pluriregionale degli attuali stati, all'Unione europea.

Sulla base dell' "assunzione", di cui al punto precedente, devo innanzitutto notare che la "cosa" pregiudiziale e fondamentale che i Sardi non si "possono attendere dagli altri", e che è decisiva, consiste nella conquista di un livello di autocoscienza di nazione ben superiore a quello esistente.

Questa questione è decisiva. Per mezzo dell'attuale livello di consapevolezza esistente nei Sardi, generalmente riservato, non si può superare la "soglia minima" del "comune intendere" che consente di essere protagonisti del presente e del futuro della comunità. E sia ben chiaro che non sarà facile conseguire l'obbiettivo della crescita di consapevolezza dei sardi, della loro condizione di far parte di una specifica Nazione. D'altro canto, rispetto a tale finalità, non si parte da zero posto che nel recente passato, come nel presente, a tal proposito hanno svolto e continuano a svolgere un impegno proficuo alcune organizzazioni e vari uomini di cultura. Comunque, si tratta di un obiettivo che, se viene mancato, impedisce persino di attribuire carattere di congruità alla stessa questione che mi è stata posta.

Se si crea la necessaria conoscenza, della quale si è ora fatto cenno, risulta possibile conseguire un'altra importante condizione, che rende

appropriata la ricerca di risposta al quesito prospettatomi. Si tratta dell'esigenza di essere attivi nella tutela dei nostri specifici interessi e di operare conseguentemente realizzando la necessaria difesa rispetto alle "enormi minacce" presenti e all'utilizzazione dell'enorme opportunità pure esistenti. A tal fine è indispensabile, come ripeto, essere attivi, non attendersi passivamente che gli "altri" operino in nostro favore. Sia ben chiaro che gli altri possono pur operare in nostro favore, ma solo se vengono da noi adeguatamente stimolati, sollecitati, pressati. In caso contrario gli altri pensano solo a se stessi, e casualmente ciò può pure essere utile anche per noi. Ma solo casualmente.

Nel merito specifico del quesito, è da precisare che comunque non possiamo attenderci dagli altri un supporto specifico per le problematiche che rientrano nei nostri interessi esclusivi e in specie per la valorizzazione della cultura e della lingua sarda, per il recupero e la valorizzazione delle risorse materiali e immateriali connesse con il nostro sviluppo storico e con la nostra realtà umana, ambientale, socioeconomica. Nello stesso senso devono essere considerate le problematiche che concernono la nostra vita di Comunità: ad iniziare dai quartieri e dai Comuni è indispensabile appropriarsi della volontà di autotutela delle condizioni di vita, della salubrità ambientale, dell'organizzazione del territorio e delle realtà culturali, economiche e sociali che in esso devono radicarsi.

In breve, esistono senza dubbio molteplici problematiche che riguardano precipuamente noi sardi. Rispetto alle quali non si può non richiamare il rispetto del diritto–dovere di autogoverno, nella prospettiva federale europea. Evidentemente talune problematiche a cui ora si è alluso sono per così dire "di confine", nel senso che, unitamente al carattere di specificità concernente precipuamente noi Sardi, hanno altresì caratteri che determinano comunanze di interessi con altri Italiani e con altri Europei. Peraltro, non dovrebbe essere impossibile, in concreto, pervenire ad una precisazione in proposito, nel rispetto, ovviamente, del principio di sussidiarietà, da interpretare a partire dalle singole Comunità Locali. Per varie altre tematiche, che pure concernono i Sardi, la soluzione dei problemi deve essere ricercata al di fuori dell'Isola, con gli "altri". Occorre, infatti, avere piena consapevolezza – contrariamente a quanto avviene – delle implicazioni dell'avvento della società aperta e della progressiva affermazione dell'internazionalizzazione di molti aspetti della vita sociale, per non parlare, perché ciò è troppo evidente, degli effetti del processo di integrazione europea, che tanto ci investono, per il bene e per il

male. Anche rispetto a queste tematiche non possiamo attenderci le benevoli soluzioni dagli "altri" bensì dobbiamo partecipare con impegno alle ricerche delle stesse e alla realizzazione dei provvedimenti risolutivi. E a tal fine, dobbiamo essere molto attivi, presenti, attenti, ben più di quanto finora sia stato fatto. E, ovviamente, dobbiamo essere attivi in modo intelligente, consapevole, creativo, lungimirante, evitando accuratamente ogni sterile rivendicazionismo e ogni tendenza a ottenere l'assistenzialismo fine a se stesso.

LA REGIONALIZZAZIONE DELLE ORGANIZZAZIONI

di Giacomo Meloni

Affronto il tema che mi è stato dato dicendo che, quando abbiamo iniziato questa esperienza, con la pretesa di essere una organizzazione solo sarda, un'organizzazione sindacale e confederale, ci siamo guardati bene dall'imitare gli altri, pur essendo dentro un processo rispetto al quale si può fare a meno di guardare cosa succede nel mondo sindacale (perché oggi i sindacati, più che organizzazioni di lavoratori, sono organizzazioni di servizi). C'è una gara per chi riesce a investire meglio, per chi riesce ad accudire meglio alle esigenze e ai bisogni dei lavoratori; ma questo ha finito per cambiare i connotati del sindacato. L'organizzazione si è via via svuotata di quella che era la capacità originaria di mettere insieme soggetti allo scopo di affrontare i problemi dei lavoratori: come si organizza il lavoro, quali prospettive e capacità della trasformazione della realtà. Comunque si deve partire da una constatazione e cioè che, all'interno delle organizzazioni sindacali e del mondo del lavoro, c'è stato un tentativo di decentramento e che quel tentativo è fallito, si è bloccato e che non stranamente dal 1981 c'è un altro modo di fare sindacato. Rubo un'espressione che è andata di moda in questi giorni, c'è stata una grandissima trasformazione genetica del sindacato dagli anni ottanta in poi. Voglio richiamare la piattaforma EUR, i vari patti che si sono avuti e gli accordi dal '91 al '93 con i vari governi, il fatto che il sindacato è diventato sempre più un soggetto di concertazione passando dagli accordi triangolari, confindustria-governo-sindacati, fino a poi l'inglobamento col governo Ciampi. Con l'avvento al potere delle forze di sinistra, prima con i governi Craxi che hanno cancellato la scala mobile e poi via via con i governi che hanno chiamato i sindacati a sempre più alte responsabilità, si è verificato un mutamento sostanziale di quella che era un'organizzazione sindacale, che faceva riferimento ai lavoratori che si organizzavano e diventavano i soggetti attivi all'interno del loro territorio superando quelli che erano i legami delle stesse categorie. Oggi il sindacato è un soggetto politico che concerta con il governo e fa discendere da quella concertazione il rapporto con i lavoratori; chi esamina tutti i contratti che sono nati dal

1984 in poi capisce che la contrattazione è centralizzata, vengono discussi quali sono i parametri che poi a cascata discendono verso le categorie. Chi si aspettava una diversa concezione del sindacato deve prendere atto che non esiste più quel sindacato. Da qui derivano molte osservazioni.

Quello che è successo e che sta succedendo a Porto Marghera, dove il giudice Casson ha portato allo scoperto veri e propri reati di inquinamento da decidere di chiudere determinati stabilimenti (poi riaperti dopo garanzie minimali, però quei territori si sono trasformati in territori di morte) in Sardegna l'abbiamo in tutta la zona di Portovesme e di Portoscuso, dove ci sono tassi di leucemia infantile tra i più alti d'Europa. Queste cose, quando si dicevano, sembrava che fossero dette contro l'elemento produttivo, e quindi contro la fabbrica; poi si è capito bene che è sfuggito il controllo e che non si è avuta la capacità di coniugare insieme lavoro e ambiente. Dentro queste contraddizioni siamo nati come CSS e ho curato la documentazione in modo preciso per dirvi che c'è una prima parte dove si dice che l'esperienza della confederazione sindacale sarda viene da lontano, almeno dal 1947, e che c'è un ambito dove si sviluppa, ed è un alveo tutto dentro il partito sardo d'azione dove uomini come l'architetto Antonio Simon-Mossa nel 1965 già precisava concetti di quella che era l'esigenza in Sardegna di servirsi di uno strumento così importante per i lavoratori e che non doveva essere solo un movimento di lavoratori che guardava all'elemento fondamentale del lavoro ma che guardava intensamente e profondamente ai legami che in Sardegna si devono avere rispetto alla loro terra, alla loro origine e alla loro cultura e ai loro elementi di capacità di trasformare. Le attività della CSS sono state studiate e descritte in un lavoro di Gianpiero Marras, dove sono stati evidenziati i punti più significativi del nascere dell'idea di un sindacato che facesse riferimento alla nazione sarda, che avesse come unico scopo quello di riunire i lavoratori sardi non perchè erano di sangue sardo ma perchè vivevano profondamente radicati in questa terra. La CSS si fonda sull'affermazione chiarissima che non si può essere lavoratori semplicemente in rapporto con la fabbrica e con il luogo di lavoro senza avere la capacità di esprimere in ogni momento quelle che sono le radici di noi sardi dentro questa terra. Il tentativo è andato avanti con la costituzione della CSS nel gennaio del 1985 con l'assemblea costituente. Il primo segretario fu Eliseo Spiga. Il primo congresso del 1988 si apre con una relazione in limba. Ma il concetto che ritorna in tutte le relazioni è che il lavoro resta per noi un valore e una misura di tutte le cose. Come si fa ad essere un sindacato dove

non si capisce che il lavoro è un valore e che è un valore sostanziale? Noi sosteniamo che la disoccupazione non è preoccupante perchè abbiamo meno ricchezza ma perchè ha dimezzato la capacità dei nostri giovani e di chi è senza lavoro ad essere cittadino; ed è questo che non vogliono capire i politici. Come si fa a dire che dobbiamo essere pronti ad andare in Europa quando ancora ci chiediamo, "ma esistiamo?". Stiamo scomparendo come entità e capacità nostra di proporci, certezza che non ci dà nessuno dall'esterno. C'è quindi da domandarsi se non siamo entrati in una crisi della società e all'interno della quale alcune cose stanno veramente scomparendo.

Le comunità sono la sostanza del potere che il politico ha, non altro. Provincia, regione e stato sono espressioni di questo potere originario, ma se non c'è questo è difficile ipotizzare che vi siano delle prospettive.

Un'esperienza che non è andata molto avanti è quella di entrare profondamente nella contrattazione regionale; ci abbiamo tentato ma "sapete chi sono i nemici maggiori nella contrattazione regionale?" Siamo noi, sono i sardi. Mi ricordo un'esperienza: contrattazione dei lavoratori regionali; erano due i problemi che volevamo far entrare in questa contrattazione. Primo: il sistema degli orari e dei servizi in Sardegna. Secondo: il decentramento della regione all'interno dell'isola: mettere in crisi il concetto della regione con i suoi uffici e con le sue funzioni accentrate su Cagliari. Il regime d'orario; la CSS sosteneva che in Sardegna è assurdo avere gli orari che si hanno in Lombardia. In Svizzera, ad esempio, gli orari dei servizi pubblici cambiano da cantone a cantone. Noi abbiamo gente che afferma che l'Europa è tutta uguale. Qualcuno ci dice: "ma voi siete speciali in tutto". Io rispondo affermativamente perchè se da noi c'è una stagione estiva lunga e c'è il sole fino a ottobre perchè dobbiama assumere lo standard di chi ha il sole poche ore al giorno? Ci vogliono costringere a regimi di orario assurdi. In estate, invece, potremmo essere più presenti nelle coste o dove ci sono i turisti: invece devi essere presente in centri dove a mezzogiorno non c'è più nessuno per strada. Andate nei paesi a mezzogiorno in estate, non c'è nessuno, eppure si pretende che restino aperti gli sportelli. Ma perchè? Chiudiamoli nei paesi e apriamoli alle otto di sera nella località turistiche. Oggi si discute dei piccoli paesi dove stanno chiudendo i servizi postali e le scuole, mentre in Corsica ci dono paesi di 64 abitanti che hanno la scuola. La scuola è un punto di riferimento forte per una comunità; in Sardegna, invece, si impone di razionalizzare e di chiudere.

Oggi, nell'epoca della modernità, sta passando il concetto che l'informatizzazione per forza ci deve costringere ad accentrare tutto. Che sos'è internet dal punto di vista positivo? È la capacità dell'individuo di mettersi in contatto con l'intero mondo stando a casa sua, stando nel suo territorio. C'è invece chi vuole fare scomparire dal territorio tutto, affermando che questa è la modernità. Così dalla Sardegna spariscono le Direzioni Regionali dell'Enel, della Telecom, delle poste, perché si può governare da Roma. Cioè si sta ritornando all'accentramento.

La nostra esperienza ha avuto sicuramente il suo valore, ma oggi i fatti ci costringono a rivisitare ed a riconsiderare il nostro progetto, e non è un male se il mondo rimanesse senza sindacato per un po' di tempo, forse se ne avrebbe un qualche benificio.

IDENTITÀ

DUE O TRE COSE, PER DECIDERE DI ESSERE SARDI

di Placido Cherchi

La musica non è ideologia,
ma può esserne fatto un uso ideologico.
Th. W. Adorno

Parafrasando Adorno, direi che l'italiano e il sardo, come tutte le lingue, non sono ideologia, e che di essi però, come della musica, può esser fatto un uso ideologico. Per quanto mi riguarda, non ho difficoltà ad ammettere che, nel corso di questa conversazione, cercherò di demistificare l'uso ideologico dell'italiano senza rinunciare all'uso ideologico del sardo. Ragioni di tipo piuttosto privato mi inducono a coltivare vecchie incazzature nei confronti di un modo di essere veicolato dall'italiano e a riproporre come ancora attuali le risposte emotive pensate allora. Proprio per questo il discorso che vorrei fare stasera non ha molte pretese. Poiché nasce da alcune riflessioni riguardanti un certo ventaglio di "vissuti" personali, esso ha su di sé il peso di una pregiudiziale fortemente orientata in senso soggettivo, e può valere più come testimonianza che non come tesi depurata dalle particolarità della mia esperienza individuale.

Mi chiedo, però, fino a che punto la dimensione dell'esperienza personale non sia presente nelle cose che passano per essere forma paradigmatica dell'astrazione e oltrepassamento per eccellenza del privato. Mi chiedo, cioè, se davvero, nella genesi delle posizioni culturali meno compromesse sul piano esistenziale, i vissuti personali non esercitino un peso riconoscibile e un'incidenza oggettiva superiore al gioco degli occultamenti che gli attori di quelle posizioni cercano di farne. In realtà, non vedo perché dovrei deprimere come inezie le questioni che traboccano dallo zaino delle mie cose personali, o perché dovrei impedir loro di spremere dal proprio interno quel tanto di significato generale che le spiega come risultato di una storia e dunque come conseguenza di situazioni che vanno ben oltre la mia persona. Credo che ogni discorso a titolo personale sia sempre carico di ulteriorità collettiva e che ogni volta che ci si guarda allo specchio ci si trovi di fronte a un possibile altro che sente e pensa in modo non molto diverso dal nostro e a cui possiamo dare in prestito, senza molti

scarti, le angustie e i compiacimenti presenti nelle pieghe di quell'immagine riflessa. Sul piano storico-culturale ciascuno di noi è sémpre se stesso e altre centomila persone, così come, sul piano della propria differenza, ciascuno di noi è motivato da ragioni che rassomigliano da vicino alle ragioni per le quali tanti altri dissentono dall'omogeneità imperante in nome di qualcosa che si autoproclama "unico" e "inconfrontabile".

Sono sicuro, appunto, che quello che posso raccontare di me stesso, rievocando le fasi personali che hanno trasformato nel suo contrario l'iniziale vergogna di essere sardo, possa essere raccontato di molti di voi e della maggior parte dei nostri conterranei che abbiano vissuto i laceranti passaggi della transizione.

Io provengo da una famiglia linguisticamente schizofrenica che, al pari di tante altre famiglie sarde, ha interiorizzato lo spartiacque storico tracciato dall'ultima guerra, facendo parlare italiano - e solo italiano - ai figli nati dopo quella data. Per molto tempo, al suo interno, il paradosso è stato che i primi tre figli parlassimo in sardo tra di noi e con i genitori e parlassimo invece italiano con le due ultime sorelle, che tra di loro e con i genitori, oltre che con noi, parlavano appunto la lingua imparata a scuola. Solo più tardi, da grandi, anche loro sarebbero diventate bilingui, conservando, è vero, l'abitudine dell'italiano, ma preferendo il sardo nelle situazioni più delicate. Se cerco di spiegarmi questo fenomeno, so di poter trovare qualche risposta convincente nella fisionomia dell'ambiente socio-culturale e socio-linguistico in cui vivevamo.

Il nostro mondo era un piccolo agglomerato industriale - per la precisione un cantiere idroelettrico della Società Elettrica Sarda - situato nel Capo di Sopra, a una ventina di chilometri da Oschiri, ma un po' a cavallo fra Logudoro e Gallura. Luogo di molte provenienze etno-linguistiche, il Coghinas era un microcosmo babelico che aveva accumulato maestranze specializzate in gran parte cagliaritane e "continentali" (perlopiù venete e liguri), rigorosamente estranee alla cultura e alla lingua del territorio circostante. Prima che una *koinè* imposta come *medium* comune dal forte divario delle diverse provenienze linguistiche, l'italiano era un segno di separazione-distinzione dalle genti del luogo. Tra l'altro, in bocca ai cagliaritani, che sapevano usare il sardo solo per raccontare le barzellette su Peppinedda (un famoso omosessuale di queste parti), l'italiano diventava il vessillo della sicumera etno-sociocentrica ostentata da questa aristocrazia operaia nei confronti del contesto agro-pastorale della Gallura dei dintorni, o nei confronti degli oschiresi. Era la lingua della tecnologia

più avanzata che si opponeva al "dialetto" dei saperi circolanti nella nostra tradizione. Il senso di tutto questo era molto esplicito e diventava addirittura corposo nel modo di fare degli idioti più ingenui. Come metafora estrema di quella sicumera ricordo il caso di un famoso coglione (un dirigente della SES) che si faceva accompagnare a Chilivani per non prendere il treno a Oschiri. Ma c'è pure il caso di un elettromeccanico assai abile nel suo mestiere che tenne a battesimo l'ultimo nato di una famiglia dei dintorni presentandosi alla cerimonia vestito con la sua tuta da lavoro. Insomma gli aspetti negativi del rapporto città-campagna si riproducevano qui nelle loro forme più esplicite, anche se a rappresentare il polo-città, in questo caso, era solo un frammento di quel capitale industriale che andava "elettrificando" il sottosviluppo e illuminando di sé le tenebre "dialettali" dei ritardi storici.

Non occorre molta fantasia per capire come, in un orizzonte di questo tipo, la parte sardofona della mia famiglia dovesse cadere sotto il mirino della falsa coscienza italianofona e patire le sottili esclusioni ingenerate da quella fenomenologia. Tanto più che nostro padre, uomo orgogliosissimo e di rara intelligenza, riusciva a portare sempre all'incandescenza le contraddizioni esistenti, rispondendo con disprezzo al disprezzo e sfottendo a morte le fisime di modernità di questa aristocrazia operaia. Laddove gli altri si guardavano bene dall'avere rapporti con la gente degli stazzi, la nostra casa era sempre aperta ai galluresi di passaggio e ricordo di aver condiviso tante volte il letto con ragazzi della mia età, sorpresi dalle tenebre in qualche loro faccenda fra stazzo e stazzo o fra stazzo e paese. Benché il Coghinas fosse un santuario dell'elettricità e della sua produzione, e mio padre fosse addetto alla manutenzione delle linee dell'alta tensione, gli elettrodomestici a casa mia erano rigorosamente banditi. Mamma continuava a cucinare in *sa tribide*, a conservare le cose deperibili in *s'aposentu friscu*, a lavare in *sa balza* e a fare il pane *in su furru a linna*. E io dovevo giocarmi un bel po' delle vacanze estive per aiutare mio padre a far la provvista di legna nelle boscaglie di *chessas* e *aliderros*. Se so ancora maneggiare la roncola con la normale abilità di un boscaiolo, lo devo alle reiterate campagne tardo-estive vissute con babbo tra *Corrapala* e la *punta di la Cisterra*, a due passi dal crinale che apre il varco verso *punta Lanzinosa*. Cucina-economica, frigorifero e radio sarebbero entrati molto più tardi, quando io e mio fratello eravamo già al liceo e quando nelle altre famiglie televisore e microonde erano già cosa vecchia. Il riscaldamento elettrico non riuscì mai a sostituire *sa ziminera*, benché negli ultimi anni di

Coghinas fosse diventato difficile trovare un carro a buoi che facesse il trasporto della legna dal punto di raccolta a casa. L'ostinazione passatista di mio padre si sarebbe piegata solo più in là, quando l'impossibilità di ricorrere al carrulante di sempre avrebbe cominciato ad aprire il varco al trattorista. Solo a quel punto, i kilowatt della bassa tensione si riconciliarono con lo specialista del 70 mila che alimentava l'arsenale di La Maddalena, e anche a casa mia fu accettata qualche stufa a tre candele.

Di tutto questo, naturalmente, noi ragazzi ci vergognavamo, così come ci vergognavamo delle mutande che babbo ripiegava fuori dai calzoni, a formare una sorta di fascia in luogo della cintola. Invidiavamo molto i nostri compagnetti per la "signorilità" dei genitori e per l'ascolto che essi sapevano prestare ai desideri dei figli o per la prontezza con cui sapevano accogliere le esigenze della famiglia. Le mie otto biciclette di oggi, per esempio, la dicono lunga sulla frustrazione di allora a proposito di una richiesta rimasta allo stato di desiderio. In realtà non sapevamo ancora renderci conto che, a differenza di babbo, nessuno di questi genitori "signorili" si sarebbe fatto in quattro per far studiare fuori i propri figli. Né sapevamo ancora apprezzare le notevoli capacità narrative di cui babbo ci dava quotidianamente prova, intrattenendoci con racconti di cui nessuno di noi ha perduto il ricordo. Se i genitori degli altri sapevano raccontare solo qualche modesta barzelletta, babbo era in grado di incantare per ore con un modo di conversare educato sul respiro e sui ritmi della grande affabulazione nostrana. Inevitabilmente, quando parlava lui, tutt'attorno si veniva formando un orizzonte di attesa, con gente accovacciata sui tacchi o sdraiata sulle panche, perché si sapeva che la cosa non sarebbe stata fugace. Per molti anni i dopocena estivi del Coghinas hanno avuto come punto di convergenza la soglia di casa mia e i racconti di mio padre, malgrado le riserve che le mutande fuori dai calzoni e i molti passaggi in sardo suggerivano alla maggior parte degli ascoltatori.

Più che la gradevolezza dei racconti appena sentiti noi interiorizzavamo, però, la percezione di quelle riserve e andavamo ingigantendo l'irritazione per la "diversità" a cui ci incollava l'anticonformismo del modo di essere di babbo. Era ovvio che ci vergognassimo anche del nostro sardo e che incoraggiassimo le piccole a sbrigarsela con l'italiano. Anzi, nella elementare dialettica operante a livello della nostra coscienza adolescente (ma operante di fatto anche nelle orribili semplificazioni che dominavano l'ideologia ufficiosa veicolata dalla gente del cantiere), il sardo passava per essere l'habitus più ovvio dell'arcaico, del sottosviluppo, della rozzezza,

mentre l'italiano aveva in sé tutte le connotazioni dello sviluppo, dell'emancipazione, della modernità, ecc. Insomma, se il sardo ci pesava come un marchio, l'italiano ci sembrava addirittura un orizzonte del desiderio.

Quanto tempo è dovuto passare perché tutto questo cambiasse di segno e si trasformasse in un sentimento diverso? Non saprei dire con precisione, ma ho la certezza che il passaggio abbia cominciato a verificarsi in coincidenza con il recupero di nostro padre e con il riconoscimento crescente della sua figura. C'è stata una fase (l'avvento dell'età della ragione) in cui, per esempio, le vecchie ulcerazioni provocate in noi dal suo divieto di entrare nell'organizzazione locale dei boy-scout cominciarono a trasformarsi in fierezza. E cominciarono ad apparirci epiche le sue battaglie per resistere (unico al Coghinas) alla corale pressione di capi e capetti a favore del nostro mascheramento. Cominciammo a essergli molto grati per non aver acconsentito a darci in pasto a quella patetica coglionata arrivata da lontano. La metanoia genealogica, insomma, è stata pure una metanoia sul piano della nostra autocoscienza culturale.

Senza dubbio, a valle di quel crinale ha incominciato a svilupparsi una lenta riflessione di messe a punto sul problema del perché la nostra identità di sardi abbia depressivamente interiorizzato l'egemonia del quadro assiologico simboleggiato dall'italiano. E mi sono a poco a poco reso conto che una vicenda come la nostra era un riverbero della più generale vicenda che coinvolge la sardità dei sardi, imponendo loro un atteggiamento di autosvalutazione rispetto all'acritica stima che si è sempre disposti ad avere degli altri. Mi sono reso conto, cioè, che la nostra identità è fondamentalmente debole e che basta un nulla per indurci a preferire il mondo del nostro interlocutore di turno, piuttosto che quello che abbiamo alle spalle. Ma il problema dell'identità debole faceva corpo unico col problema della "vergogna di sé", su cui con crescente insistenza andava a convergere il giro delle mie riflessioni. Proprio per questo, nella conversazione di stasera, vorrei fermare l'attenzione su tale nesso, assumendolo come punto di partenza e come pretesto per altre considerazioni.

Intanto una domanda. Perché i modelli che ci seducono sono quasi sempre eurocentrico-occidentali e quasi mai mediterranei o orientali? Perché mai l'italiano che ci sembra bello è sempre caratterizzato dalle parlate settentrionali e mai da quelle che si incontrano nel Mezzogiorno? La risposta è ovvia e rimanda in modo necessario alla geografia storica e alle dislocazioni che hanno caratterizzato le forme di potere con cui abbiamo avuto a che fare in tempi recenti. Ma dovrebbe rimandare - a maggior

ragione - a quell'altra forma di potere che continua a essere operante anche quando l'egemonia politico-statuale del dominatore di turno è venuta meno. Mi riferisco evidentemente al potere del capitale e alla sua capacità di modellare le coscienze e la vita, lavorandoci ai fianchi attraverso la sfera dei bisogni. Di quelli che abbiamo realmente e di quelli che, per "svilupparci", dovremmo avere. Ora, da quando ha cominciato a dare nuova articolazione al vecchio rapporto città-campagna, il capitale è stato tendenzialmente settentrionale ed eurocentrico, e parlare della contrapposizione fra nord e sud, tra capitale e lavoro, tra modernità e persistenza, significa in fin dei conti parlare sempre della stessa cosa. Di fatto, il nord che ci seduce ha un piglio capitalistico e parla il linguaggio del valore-in-processo, il linguaggio della merce e del consumo, con tutti i significati deculturanti che devono poter appartenere alle dinamiche dell'obsolescenza, dello sviluppo delle forze produttive e dei molti mutamenti che ne costituiscono il corollario. E se è vero che il capitale ha sempre avuto antipatia per le persistenze e per gli specifici che vi si arroccano, è facile capire le ragioni per le quali, tra una cultura periferica e una cultura di portata nazionale, esso si faccia sostenitore di quest'ultima e metta alla berlina la maggior parte delle cose che appartengono alla prima. La dimensione linguistica, evidentemente, non può restare estranea a queste dialettiche e anzi si presenta come la dimensione che conferisce una forma immediatamente sensibile alle frizioni implicite in tali fronteggiamenti. Che le lingue minoritarie siano viste come una condizione che inceppa lo sviluppo dello "sviluppo" abbiamo incominciato a capirlo con certo nitore da quando il progetto di egemonia continentale della borghesia napoleonica privilegiò al massimo il linguaggio internazionale del Neoclassicismo come strumento catalizzante del processo di circolazione della produzione francese. Se non si perde di vista il fatto che la Francia di quel momento era l'epicentro (o almeno uno dei due epicentri) dell'Europa capitalistica, diventa facile capire come, nel contesto di un continente molto ancorato alla persistenza, battersi per la circolazione delle merci francesi voleva dire battersi tout-court per l'affermazione del modello capitalistico dello sviluppo. Anzi, non è un caso che Napoleone, al fine di aggirare l'ostacolo del localismo ingenerato dalla geografia degli specifici nazionali, si sia spinto a progettare l'introduzione di una lingua superinternazionale equivalente all'esperanto. Non credo che sia necessario spremere a fondo il senso di questo caso storico per convincersi che il capitale è sempre stato interessato a rovesciare la resistenza degli specifici

e a sbarazzarsi delle lingue poco aperte alla circolazione. E non occorre un particolare sforzo per accettare l'equivalenza con l'esperanto napoleonico che l'italiano verrebbe a giocare nel suo rapporto oppositivo col sardo. Tutte le dialettiche della deculturazione che il neoclassicismo illuministico e l'egemonia internazionale del francese pretesero di esercitare allora sulle varie lingue nazionali si ritrovano senza differenze di grado nel rapporto di egemonia che le lingue nazionali cercano di esercitare sulle lingue minoritarie di volta in volta comprese nello spazio culturale della propria geografia.

Ma torniamo sui nostri passi. Se il capitale sembra poter appagare meglio *de su connotu* gli orizzonti del desiderio, e se è vero che si presenta sempre molto carico di promesse, non c'è difficoltà a capire le ragioni per le quali le sue capacità di seduzione riescono a sedurre la debole identità dei sardi. I ponti d'oro che ogni cedimento della nostra espressività "dialettale" prepara all'avvento dell'italiano sono ponti d'oro che ciascuno di noi, vergognandosi della propria differenza, ha contribuito a preparare. Non mancano naturalmente i benemeriti dell'agitprop a favore della modernità, gli "eroi culturali" della dilagante avanzata dell'italiano liberatore. Tornando al mio paese e al Coghinas, ho sempre sognato di infilzare alla propria infamia la memoria dei personaggi che si caricarono di gloria introducendo nella Oschiri degli anni trenta il genere della canzonetta italiana e la moda del liscio.

Ho sempre sentito raccontare da mia madre di quando, al Coghinas, la gestora oschirese di una foresteria aperta ai foranei, ma particolarmente riservata agli ingegneri e ai tecnici che venivano da Cagliari, si rifiutò di accogliere una comitiva di avventori locali che volevano bere un bicchiere in compagnia e ascoltare Maria Rosa Punzirudu, ospite in quel momento del fratello e disposta a cantare per gli amici. La notizia della presenza di Maria Rosa si era diffusa a Oschiri e una lunga fila di gente in bicicletta era approdata al cantiere per ascoltare la mitica voce della *cantadora* ozierese. La spiegazione di quella gestora fu che non avrebbe mai declassato il suo albergo lasciando che vi si cantassero cose da *zilleri*. Io stesso, peraltro, sono stato testimone di altri eroismi culturali, come quando, sempre al Coghinas, in occasione di una festa di Santa Barbara, il comitato dei soliti aristo-operai respinse l'offerta di Luigino Cossu che, in omaggio della comare-ospite, aveva proposto di esibirsi nella sua esaltante *disispirata*.

La comare-ospite era poi mia madrina, e da lei venimmo a sapere dello

sdegno omerico di Luigino nei confronti di quella ghenga di imbecilli, che giammai avrebbe interrotto la squallida *band* arruolata a Sassari per dare spazio a un astro del canto sardo.

Ho sempre pensato a questi episodi ogni volta che mi è stato necessario trovare una metafora calzante della nozione di "vergogna di sé", e davvero non mi riuscirebbe di inventare situazioni più convincenti per dire con altrettanta pienezza di quanta miseria sia impastata la presunzione di modernità operante in questa inquietante sindrome. Per contrasto - percorrendo al rovescio il filo di una matassa tematica come questa - mi viene da pensare alla finezza delle persone che, per voler fare a Salvatore Cubeddu un regalo di nozze indimenticabile, offrirono a lui e alla sposa un accompagnamento all'altare suonato dalle *launeddas* di Dionigi Burranca. Il maestro di Ortacesus era già avanti negli anni, ma ancora *si la podiat.*

Nella "vergogna di sé" patita da molti sardi, l'ago della bussola coscienziale fibrilla, come si diceva, verso il nord. Che cosa si potrebbe rispondere a questa vocazione? Posto che si accetti di giocare sullo stesso piano ideologico (cosa che, a dire il vero, non è molto gradevole), c'è qualche argomento che potrebbe essere usato come orgogliosa affermazione di un'appartenenza in grado di far apparire piccola e modesta la mitologia di questo nord? Io credo che richiamarci ai due o tre nord che abbiamo alle spalle sia sufficiente, oltre che legittimo. In un passato di cui siamo a vario titolo eredi, il nord del mondo si chiamava Islam. E, poco più in là, si era chiamato Bisanzio. Retaggio bizantino e retaggio arabo sono entrati in modo profondo nelle pieghe coscienziali del nostro modo di essere interagendo forse con i sostrati di altri nord del mondo mediterranei da cui eravamo stati in precedenza segnati. Non sto parlando di cose di poco conto, se è vero che è difficile pensare a forme di civiltà più raffinate di quella bizantina e di quella islamica. Per non parlare delle civiltà antico-orientali e mesopotamiche da cui cominciano a derivare le nostre origini. A confronto con questi nord del passato, il nord capitalistico-occidentale che polarizza le attenzioni di tutti i sardi che si vergognano di essere tali sfigura in maniera clamorosa. *Est comente a ponnere su cuccu cun Deus.*

Provate a pensare alla sbrigatività semplificatoria ed estremamente riduttiva che caratterizza l'ethos dei rapporti intersoggettivi nelle società occidentali e cercate di misurarla con l'ethos circolante nella raffinata ritualità che regola la vita delle società mediterranee di età bizantina e di età islamica. Il risultato è decisamente svantaggioso per il tipo umano che

oggi ci viene propinato dagli strumenti della seduzione e dai fabbricatori di modelli. E si tratta di un risultato che non migliora le sue posizioni se, dal tessuto delle situazioni ritualizzate, passiamo al tessuto più specifico della cultura e a quello delle manifestazioni del pensiero. Non vi è mai capitato di provare imbarazzo di fronte alla disinvolta ricchezza di attenzioni che qualsiasi senegalese è in grado di manifestare nei vostri confronti quando il discorso cade sulla famiglia o sulla salute o sugli amici? Non vi siete accorti che lui può attingere a un codice del saper-trattare-con-gli-altri di gran lunga più elaborato del nostro? Bene: questo è l'Islam. Ma è importante sapere che noi non eravamo diversi e che forse, con le ulteriori complicazioni della cultura bizantina, avevamo molte probabilità di essere un concentrato anche più intenso di premurosa attenzione per le ragioni dell'altro. Perché mai ai costumi raffinati di una volta abbiamo accettato di sostituire i costumi dell'incredibile inciviltà che domina nel modo di essere delle civiltà plasmate dalle logiche del valore? Perché mai dovremmo preferire di modellarci secondo le forme che piacciono al ragioniere milanese piuttosto che continuare a essere come eravamo? Senza dubbio troppa acqua è passata sotto i ponti della storia per poter presumere di ritrovare nella nostra identità di oggi i tratti integrali di quel che siamo stati ieri e avantieri. Ma, come testimonia lo stile di vita dei nostri anziani, le tracce di quel passato sono tutt'altro che cancellate e possono essere riconosciute qua e là, tra i sopravvissuti frammenti di una disgregazione che è cominciata da lontano. E che altro sarebbe la lunga sequela di saluti e di auguri con cui mia madre apre e chiude le sue conversazioni al telefono, quando nella chiamata rituale del sabato sera si informa puntualmente della nostra salute, passando in rassegna anche le condizioni del gatto di casa? A dire il vero, quest'ultimo non c'è, ma sono certo che se ci fosse entrerebbe di diritto, anche lui, nello sviluppo di quella rassegna.

Tutto questo, però, non è che fenomenologia della superficie. Se scendessimo nei labirinti della coscienza e del pensiero, le tracce del passato diventerebbero più consistenti. A cominciare dal fatto che non è possibile stabilire sintonie reali tra l'analisi logica utilizzata dal pensiero binario e l'analisi metalogica utilizzata dalle forme di una razionalità che ama affermare negando, diventa evidente che le nostre rappresentazioni del mondo e il nostro modo di rapportarci al mondo gravitano ancora su un certo numero di centri focali provenienti dai labirinti della coscienzialità bizantina e islamica. Basta pensare al senso di doverosità problematica che è

presente in maniera dilagante nelle strutture della nostra lingua, o fermarsi a riflettere sulla metafisica del possibile che caratterizza il modo di definire l'azione da parte del congegno verbale di cui disponiamo. Ma riferiamoci anche alla nozione di tempo, o all'architettura formale del narrare che prevede sempre un far partire da lontano la ragion d'essere di qualsiasi dettaglio. A proposito di quest'ultima, anzi, occorre dire che il senso della necessità invade con una cogenza fatale tutti gli spazi dell'accadere, togliendo al fortuito ogni possibilità di ingerenza. Oserei dire che, nella visione del mondo dei sardi, il neoplatonismo plotiniano era cosa già iperdigerita quando Hegel vi ha costruito sopra le linee portanti del suo sistema. In realtà, quando si dice che il sardo è *fungudu* si allude soprattutto alla inestricabile commistione di questa serie di elementi.

Non so se ci si rende conto del fatto che stiamo parlando di un tipo di uomo che è tra i più complessi fra quelli che ancora si muovono nell'ecumene. Non so se si percepisce fino in fondo la portata del torto che il sardo fa a se stesso vergognandosi di essere sardo. Da quando le ragioni della "vergogna" si sono trasformate in ragioni di orgoglio, mi riesce insopportabile la sicumera di chi, dall'alto di chi sa che cosa, dice di non sapersi ritrovare nelle angustie di ciò che è sardo. Ma ancora più odioso è l'atteggiamento di coloro che escono dalla sindrome riaccettandosi attraverso gli occhi degli altri. Questa forma di identità di accatto è la manifestazione più squallida della mercificazione della propria differenza, come può facilmente dimostrare la propensione esibizionistica che caratterizza le modalità di riaccettazione folkloristica della propria immagine. Certo, in tutta la fenomenologia dell'atteggiamento "vergognoso di sé", non c'è nulla di più segnato dalla "vergogna", perché ci si decide a riaccettare l'immagine di se stessi solo per una graziosa concessione accordata dall'esterno. L'identità qui è in gran parte falsa, e bisognerebbe parlare di una identità ottriata, poverissima di autonomia e di imperativi profondi. In sostanza, rassomiglia troppo alla libertà condizionata del pregiudicato: basta un nulla e siamo alla sua revoca.

Eppure - per strano che possa apparire - anche la "vergogna di sé" è una conseguenza della nostra raffinatezza, e deriva in modo più o meno diretto dallo stesso tipo di ragioni che mettiamo in campo quando si tratta di fronteggiare sulla base di ben altra nobiltà la banale mitologia che seduce la maggior parte dei sardi. Direi che è una forma implosa e autodepressiva della nostra civiltà, un epifenomeno indesiderato dell'accumulo di retaggi su cui si è venuta formando la nostra fisionomia. Proprio la capa-

cità di comprendere l'altro e di saper accettare le sue ragioni è diventata una condizione che ha contribuito a indebolire la nostra identità, almeno perché ci ha lasciati abbastanza disarmati nelle situazioni nelle quali il confronto non è stato più paritario e dialogico, come poteva accadere nelle civiltà della tolleranza, allorché la mediazione riusciva a evitare le soluzioni di forza. Di fronte alle forme di potere incapaci di mediazione, noi siamo rimasti senza parola e senza passato, vittime di quella stessa "paralisi da inaccessibilità" che giocò le civiltà precolombiane, quando la rozzezza dei *conquistadores* le fece precipitare in un abisso di non-senso, prima che in un lago di sangue. Annullati dallo sgomento, a poco a poco ci siamo spogliati delle nostre ricchezze, perché ritenute inutili, e abbiamo incominciato a recitarci imitando le inflessioni delle truppe d'occupazione aqquartierate nei nostri paesi. A partire da questo punto, la disgregazione dell'identità non avrebbe potuto non essere fatale, come lascia capire la miscela esplosiva di mimetismo e dissimulazione di sé che la falsa coscienza è venuta innescando. La condizione primaria per una buona riuscita della *mimesis* diventava, naturalmente, il distacco dalle radici e l'insofferenza per tutto quello che rischiava di tradire le nostre origini. È triste che si sia potuti arrivare a queste forme di autonegazione partendo proprio dalle cose che ci fanno apparire alte le ragioni per le quali vale la pena di farci sostenitori della nostra differenza.

L' INTERAZIONE ARCANA. ALLA RADICE DELLA CREATIVITÀ DEI SARDI[1]

di Nereide Rudas

Proseguendo nella scia di recenti pensieri, vorrei proporre una riflessione preliminare su un argomento scarsamente trattato.

Tema di questa riflessione è la radice dell'attività creativa dei sardi, esplorata dalla mia prospettiva disciplinare.

Sono stata sempre affascinata da questa creatività: una creatività insolita, per certi versi inattesa, quasi misteriosa.

Mi sono domandata come mai un gruppo umano così poco numeroso, così isolato e così disperso sul proprio territorio, avesse potuto esprimere tanti talenti creativi nei diversi campi del pensiero e dell'arte.

La Sardegna non si è limitata, infatti, ad essere patria di un'unica grande personalità creativa.

Se l'Isola avesse, ad esempio, dato i natali solo a Grazia Deledda, premio Nobel per la letteratura, o ad Antonio Gramsci, uno degli autori attualmente più letti nel mondo, o a Salvatore Satta, un grande romanziere europeo del '900, questo unico evento sarebbe stato di per sé importante e significativo.

Avremmo potuto tranquillamente riconoscere che tutti e tre questi grandi creativi hanno arricchito la cultura e la storia al di là dei confini della propria terra e apprezzarli come straordinari doni della campagna alla città[2].

Ma se un grande o un gigante resta solo, può sempre sorgere il dubbio che il suo talento straordinario, quasi avulso dal contesto, possa essersi determinato in via eccezionale come evento casuale, forse anomalo, in base a un'irripetibile combinazione di variabili.

Ma così non è stato perché il "miracolo" si è ripetuto.

E la sua ripetitività, con il manifestarsi di numerose e riconosciute personalità creative, spinge a ricercare la radice del fenomeno in altri ordini di spiegazioni.

Ogni tentativo esplicativo si scontra tuttavia con l'ampiezza del campo e la complessità strutturale del problema.

Quando da prime formulazioni di ipotesi e da asserzioni generali,

come quelle sin qui avanzate, ci si voglia inoltrare su un piano più approfondito e pertinente si incontrano, infatti, numerose difficoltà.

Queste riguardano sia il piano teorico-concettuale che quello metodologico applicativo.

Per la Sardegna, inoltre, le difficoltà sono accresciute dal fatto che non si dispone – come spesso succede – di alcun dato di base, anche preliminare, di ricerca.

Benché la creatività dei sardi sia così evidente ed insolita e benché si dovrebbero avere molte buone ragioni per conoscerla, incoraggiarla e promuoverla, essa non è stata sinora specificatamente studiata.

Se nonostante questi limiti si voglia procedere nel discorso, limitandolo, per motivi di opportunità, alla sola letteratura, già un'osservazione empirica in superficie rivela altri aspetti del fenomeno.

La "strana" creatività dei sardi risulta ancor più sorprendente, ove si consideri che nell'ultimo secolo le personalità creative si sono per la massima parte concentrate in una specifica area geografica e culturale a base demografica ancora più ristretta e a tassi di isolamento ancora più elevati.

Se, ad esempio, si scorre la lista degli autori di questo secolo raccolti nelle rassegne e nelle antologie letterarie più note e accreditate si può agevolmente osservare che gli scrittori si distribuiscono, per luogo di nascita, preferenzialmente nella così detta "area interna", ove più a lungo si è conservata la lingua originaria e una cultura autoctona.

Sebbene i diversi testi sulla narrativa abbiano adottato criteri di inclusione non omogenei e siano perciò non perfettamente sovrapponibili, un grosso numero di autori è presente e ricorrente in tutte le rassegne consultate.

Questi scrittori, unanimemente riconosciuti, assommano a circa 40 unità, di cui oltre il 63% appartiene all'area interna.

La percentuale è destinata ad innalzarsi ulteriormente quando si prendono in considerazione altre variabili biografiche oltre il grezzo dato di nascita.

Poiché la denominazione di "Sardegna interna" o "area interna" è difficilmente definibile e circoscrivibile e per di più è nata storicamente con esplicite connotazioni politiche, soprattutto legate ai fenomeni di criminalità pastorale che vi insisteva e vi insiste, il termine "interno", pur fortemente espressivo e di immediata comprensione, non consente una precisa e inequivoca delimitazione.

Preferisco perciò riferirmi all'"area dell'isolamento" più rigorosamente delimitabile e più specificatamente studiata[3].

L'isolamento, costante antropofenomenologica di indiscussa rilevanza,

disegna in Sardegna una configurazione triangolare.

Misurato con distinte metodologie ed espresso con diversi indici, la sua mappa non subisce sostanziali modificazioni.

Il "triangolo dell'isolamento" poggia la propria base sulla costa orientale dell'Ogliastra e della Baronia, abbraccia il massiccio del Gennargentu con le sue propaggini e contrafforti settentrionali e meridionali, include gli altopiani centrali per poi convergere con il vertice dei suoi lati verso il Montiferro e la costa occidentale[4].

La Sardegna, dunque, isolata per la sua dimensione di insularità, comprende al proprio interno un'area ancora più isolata.

Questa "isola nell'isola" – come è stata spesso chiamata – corrisponde nelle sue linee generali all'area più intensamente pastorale a regime tradizionalmente transumante.

Potremmo chiamarla l'isola della montagna: una montagna che sciama.

Questo mondo pastorale chiuso e introverso, capace però di dirompenti vettorialità espansive, manifesta – come è noto – peculiari fenomeni a lungo studiati e che hanno anche recentemente suscitato allarme sociale.

Mi riferisco alla criminalità pastorale che nelle sue manifestazioni più tipiche e salienti (abigeato, sequestro di persona, omicidio con specifiche motivazioni, faida, ecc.) si correla strettamente agli indici dell'isolamento[5].

Dalle numerose indagini svolte emerse che, oltre ai fenomeni d'interesse criminologico nell'area dell'isolamento, si addensavano quelli d'interesse psicopatologico. Le malattie mentali nel loro nucleo più duro e consistente (psicosi) si concentravano nelle zone pastorali isolate.

La loro distribuzione, ricavata nel lungo periodo (1901-1964) sulla base dello spoglio di 16.305 cartelle cliniche di pazienti ricoverati negli Ospedali Psichiatrici di Cagliari e Sassari, mostrava senza ombra di dubbio, una spiccata preferenzialità per il triangolo dell'isolamento, specie nella sua parte sud-orientale. (R. Camba, N. Rudas, 1965)

In particolare, la mappa delle psicosi maniaco-depressive e dei disturbi gravi dell'umore sembra seguire in Sardegna le linee della pastoralità isolata[6].

Queste risultanze, ottenute mediante ricerche sistematiche, lunghe e faticose, non facevano però altro che confermare, in un linguaggio più strettamente scientifico, ciò che intuitivamente si sapeva già. E cioè che la condizione di isolamento può favorire, slatentizzare o determinare comportamenti di devianza sociale o psicopatologica.

Ma si poteva, invece, ipotizzare che la stessa condizione e tutto ciò che essa trascina sia alla base non solo di comportamenti negativi, ma di attività creativa?

D'altra parte quel mondo pastorale, benché chiuso e isolato, appariva dotato di forti potenzialità.

Molti segnali in tal senso mi erano spesso pervenuti da numerose indagini, anche se non sempre ero stata in grado di coglierne completamente il significato.

Le ricerche sull'emigrazione sarda avevano, ad esempio, confermato che i soggetti provenienti dalle aree più isolate correvano maggiori rischi psicopatologici e ammalavano più frequentemente di forme depressive[7].

Dalle stesse aree provenivano però anche i soggetti che durante l'esperienza emigratoria avevano maturato capacità creative e avevano mostrato una maggiore tendenza alla *leadership*.

Ma fu solo quando mi accinsi alla stesura dell'*Isola dei coralli* che il mio sforzo di penetrare la cultura e la società sarde me le mostrò, forse per la prima volta, in una prospettiva più profondamente dialettica[8].

I romanzi e le opere d'arte che tentai d'interpretare mi sembravano trarre motivazione, forma e sostanza da un *humus* di grande e profonda sofferenza individuale e collettiva.

L'ipotesi che una delle radici della creatività dei sardi affondasse nell'esperienza "depressiva", non nei suoi termini psicopatologici stretti e specifici, ma nella più ampia dimensione di sofferenza e dei vissuti di mancanza e di perdita, andava prendendo corpo.

Sull'onda di quei pensieri era allora possibile pensare a quell'area isolata come anche capace di rovesciare il malessere e la sofferenza tramutandoli in attività e opere creative.

Seguendo questo ordine di pensieri, tenterò di approfondire i seguenti punti:

1) Cenni sul pensiero e sulla personalità creativa.

2) Il legame creatività/depressione al vaglio della ricerca scientifica.

3) Alcune interpretazioni psicodinamiche della creatività con particolare riferimento a quella dei sardi, colta nei suoi risvolti depressivi.

4) Brevi considerazioni sulla cultura sarda come cultura "depressiva" e nel contempo creativogenica.

Prima di addentrarsi nel difficile discorso sul legame creatività/depressione è forse opportuno soffermarsi, seppure brevemente e insufficientemente, su alcuni aspetti generali della creatività.

Il suo studio scientifico è relativamente recente e risale ai primi decenni di questo secolo.

È appunto a cavallo tra le due grandi guerre che furono formulate le principali teorie generali e specifiche sulla creatività.

In base a queste teorie, che sarebbe difficile sintetizzare, si arriva ad altrettante definizioni del concetto stesso di creatività, di processo creativo, di personalità creativa, ecc.

Quasi tutti gli autori concordano sul fatto che la creatività è una prerogativa esclusiva dell'uomo ed è legata alla sua capacità simbolica.

Ogni essere umano è dotato d'una potenziale creatività, che la società dovrebbe occuparsi e preoccuparsi di promuovere e incrementare. È tuttavia opportuno distinguere tra la creatività comunemente riscontrabile e una creatività di grado più raro ed elevato.

Solo quest'ultima è profondamente innovativa, rappresentando il fondamentale motore delle conquiste dell'uomo e della sua società.

Benché il pensiero creativo sia stato categorizzato in maniere diverse e siano stati isolati oltre 80 tratti nella personalità creativa, molti studiosi sottolineano quale dominante del soggetto creativo la sua straordinaria capacità di trovare soluzioni insolite, originali e innovative.

Si concorda nell'attribuire al creativo non solo una maggiore ricchezza e ampiezza di idee ("pensiero produttivo") ma una sua specifica forma, che consiste nell'adottare "soluzioni divergenti".

Nel "pensiero divergente", studiato da Guilford, la persona non segue i sentieri già battuti, né si conforma alle formule correnti, ma privilegia soluzioni nuove, inedite, prospettiche[9].

Proprio il pensiero divergente connoterebbe il creativo, dotandolo d'una marcia in più.

Le principali caratteristiche del pensiero divergente sono:

– l'"originalità" (capacità di elaborare in nuove strutture cognitive ciò che si conosce);

– la "fluidità" (capacità di fertilità di pensiero);

– la "flessibilità" (capacità di abbandonare vecchi schemi e seguire nuove direzioni di pensiero).

Anche altri Autori evidenziano nella personalità creativa un pensiero anticonvenzionale e anticonformistico, un giudizio indipendente, un

pressante desiderio di scoprire aree sconosciute, nuove e problematiche.

Per Barron (1963) il creativo avrebbe una "disposizione all'originalità" che consiste oltre che nella produzione di risposte adattative insolite e nell'autonomia di pensiero e di valutazione, nella preferenzialità verso la complessità.

Un altro aspetto interessante da notare è che numerose ricerche includono nella personalità creativa doti di:

– sensibilità
– immaginazione
– tenacia
– dedizione ai temi culturali e intellettuali con un certo distacco dalle comuni contingenze di vita
– capacità di vivere in solitudine.

Quest'ultimo aspetto, che appare pertinente al gruppo sardo, merita qualche breve cenno.

Che la creatività per potersi esprimere richieda appropriate condizioni di solitudine è un fatto noto, ma solo studi specifici hanno individuato nel bisogno di solitudine un tratto saliente della personalità di chi crea. Intorno a questo bisogno ruota, seppure con un diverso taglio, il discorso di A. Storr (1989) che, in un suo noto libro, sostiene il ruolo centrale della solitudine nel processo creativo.

Dall'avvincente trama delle ricostruzioni biografiche di alcuni geni risulta che essi prima di produrre le loro opere avevano attraversato periodi intensi di solitudine[10].

Qui Storr si riferisce, ovviamente, a quella che altrove ho definito "la grande solitudine", quale scelta di vita e strada privilegiata per attingere alla ipseità e, insieme, come modalità autentica di vivere ed esprimere la propria storia.

Ma ne esiste un'altra, penosa faccia.

L'analisi dei vissuti permette di individuare almeno due dimensioni che impropriamente accomuniamo sotto lo stesso termine di solitudine, e che hanno in realtà valenza diversa, per non dire oppositiva. C'è appunto la "grande solitudine" del poeta, dello scienziato, del mistico, ecc. che rappresenta la via maestra verso l'autenticazione dell'Io, il suo arricchimento e la creatività.

La dimensione opposta, che potremo definire "isolamento solitario", lede l'interpersonalità e il legame di fiducia tra l'individuo e la sua società[11].

I sardi per condizioni storiche, geografiche e antropologiche hanno spesso vissuto questa seconda dimensione: una solitudine abbandonica, non scelta ma subita.

Hanno perciò sofferto la costrizione dello "stare-soli", dell'"essere-stati-lasciati-soli", dell'"essere-stati-messi-da-parte" con tutti i vissuti di umiliazione, svalutazione e vergogna dell'intera gamma frustrante d'una condizione difettiva ed emarginante. È chiaro che questa seconda dimensione non arricchisce l'Io, ma, al contrario, lo depaupera sino a spingerlo in un orizzonte di disrealtà.

Tuttavia proprio il discorso sulla creatività dei sardi permette di ipotizzare, come meglio vedremo, che la capacità e l'abitudine a vivere in solitudine possa essersi, in particolari situazioni, rovesciata da modalità difensiva a modalità produttiva e prospettica.

Dobbiamo ora approfondire il discorso tentando di esaminare il rapporto creatività/depressione.

Che i creativi, specie i poeti e gli scrittori, siano persone sensibili, pronte a risuonare emotivamente con oscillazioni anche marcate dell'umore, individui spesso vulnerabili e fragili è esperienza comune, prima che esperienza clinica e scientifica.

Ma esiste una relazione scientificamente verificabile tra creatività e depressione?

E come la ricerca scientifica ha esaminato e valutato questa relazione?

E, infine, questa relazione è applicabile alla situazione sarda?

Bisogna innanzitutto dire che lungo i secoli, durante i quali l'uomo ha osservato l'uomo, le variazioni estreme dell'umore sono state associate a quelle altrettanto estreme dell'esperienza umana, quale appunto la creatività (K. R. Jamison 1994).

L'associazione tra "genio" e "follia" e, in particolare, tra creatività ed eccessi emotivi, antica e radicata nella nostra cultura, è già presente nei miti precedenti la civiltà greca.

Gli antichi culti dionisiaci ne sono un lucido esempio. In onore di Dioniso, egli stesso condannato alla follia da Hera, si celebravano riti, durante i quali i convenuti andavano incontro a un profondo coinvolgimento e turbamento emotivo che sfociava in un discontrollo comportamentale sino ad esplosioni orgiastiche e violente.

Il partecipante, privato della sua individualità e sganciato dai legami collettivi, sperimentava una sorta di alienazione mentale transitoria.

È da notare che il ristabilimento dell'equilibrio mentale, il rinnovamento della vitalità e l'ispirazione creativa seguivano queste fasi di eccesso, confusione e violenza. È altresì importante sottolineare che questi rituali avessero una cadenza ciclica in rapporto all'avvicendarsi delle stagioni, rappresentando così i temi della morte e della rinascita.

Dioniso è strutturalmente legato al tema della trasformazione, della creazione nella natura: è il Dio della rinascita[12].

Sarebbe lungo seguire puntualmente l'evolversi del binomio depressione/creatività dai tempi di Platone, Aristotele e Socrate attraverso l'epoca classica e il Medioevo che guarda ad esso con indifferenza se non con sospetto. Nel Rinascimento si assiste, invece, a un rinnovato interesse al binomio genio e melanconia che continua nell'epoca moderna. Per la prima volta viene usata la parola "psicologia" da Rodolfo Goeckel in un trattato e si scrive così una nuova pagina della ricerca scientifica. Nella successiva epoca dei Lumi il pensiero razionale si afferma anche come premessa del talento e della creatività e la malattia mentale è colta soprattutto come offuscamento della ragione.

L'interesse per il binomio creatività e follia si risveglia nel periodo romantico in cui si disegna la figura del genio ispirato e posseduto dalle muse.

Nel tardo Ottocento avanzano posizioni più equilibrate e incominciano a definirsi le tendenze del nostro secolo.

Nel successivo primo Novecento si impongono indirizzi influenzati dalla nascente Psicologia sperimentale e dalla Psichiatria, come branca distinta dal resto della Medicina.

Lo stesso Kraepelin, fondatore della Psichiatria moderna, osserva che i disturbi dell'umore possono liberare forze altrimenti costrette e inibite, facendo sperimentare, specie nel linguaggio poetico, sensibili progressi.

Ma è soprattutto con Sigmund Freud e l'avvento della Psicoanalisi che il rapporto tra creatività e disturbi affettivi viene posto – come meglio dirò – in una luce originale e innovativa.

Negli anni più recenti questa relazione incomincia ad essere vagliata sperimentalmente. Le caratteristiche della malattia affettiva, nonché le sue fasi in rapporto alla creatività, sono inoltre analizzate in maniera più ampia e approfondita.

Nel complesso la nostra epoca affronta su una base metodologica più rigorosa l'ipotesi della relazione tra malattie affettive ed esperienza creativa, incontrando sul suo cammino notevoli difficoltà.

Per la prima volta il binomio disturbo affettivo/creatività viene guardato nel suo primo termine in modo più completo e ci si domanda se nella produzione creativa entri il riflesso della malattia come esperienza dolorosa, ma non del tutto sterile. In altre parole ci si interroga sul riverbero psicologico della malattia nel processo creativo.

Si può scorgere in questa ultima posizione la tendenza a considerare la sofferenza psichica non soltanto nella sua negatività, come minus, ma come vissuto complesso a cui è necessario accostarsi in modo più libero, adeguato e comprensivo.

La ricerca attuale, avvalendosi di metodologie sempre più sofisticate, tenta di districare il problematico legame tra disturbi affettivi e creatività.

La considerevole mole di risultati ottenuti non ne permettono un'esauriente sintesi.

Al fine del nostro discorso ne richiamerò brevemente alcuni che sembrano fornire le prove scientifiche e biografiche del rapporto fra variazioni estreme dell'umore e produzione artistica.

Un filone di ricerche si è rivolto alla valutazione biografico-epidemiologica dei tassi dei disturbi affettivi nei soggetti creativi.

Dopo gli studi di Cesare Lombroso e Francis Galton che, tra la fine dell'Ottocento e i primi anni del Novecento, avevano sottolineato, secondo una prospettiva positivistica, le valenze psicopatologiche nei grandi ingegni, Adele Juda nel secondo dopoguerra affrontò in modo nuovo il tema del rischio di sofferenza mentale a cui sono esposti letterati e artisti.

In una ricerca che si estese per ben 17 anni, durante i quali furono intervistati circa 5.000 soggetti, la Juda esaminò in modo accurato e approfondito 113 scrittori, poeti, pittori, compositori, ecc. tedeschi e le loro famiglie.

L'analisi evidenziò che, sebbene tutti i creativi presentassero tassi più elevati di malattia mentale, ne erano colpiti soprattutto i poeti. Questi in circa il 50% dei casi risultavano affetti da malattia maniaco-depressiva o da disturbi gravi dell'umore[13].

Essi erano seguiti dai compositori (38%) e dai pittori (20%).

Anche i familiari (fratelli, sorelle e figli) andavano incontro a più alti rischi di depressione, alcolismo e suicidio.

Una ricerca condotta negli Stati Uniti confermò la maggiore vulnerabilità dei poeti ai disturbi dell'umore[14].

Il piano dell'indagine prevedeva la compilazione dell'elenco dei più grandi poeti americani del Novecento.

Il criterio di inclusione fu preciso, rigoroso e selettivo.

Ne risultò una lista di 36 grandi poeti, di chiara fama, alcuni dei quali vincitori del Premio Pulitzer.

Tutti i poeti presi in considerazione erano compresi nel *The New Oxford Book of English Verse.*

Si trattava dunque del Gota della poesia statunitense contemporanea.

L'osservazione biografico-epidemiologica, secondo precisi parametri, mise in luce dati sconvolgenti.

I poeti americani di questo secolo presentavano elevatissime percentuali di disturbi dell'umore.

Sul totale di 36 grandi poeti più di 1/5 lamentava una storia documentata di malattia maniaco-depressiva grave che aveva portato a uno o più ricoveri in strutture psichiatriche.

Considerando che la percentuale media di questa malattia nella popolazione generale americana del periodo considerato è assai più bassa, si poteva osservare un suo elevamento impressionante tra i poeti.

Dall'osservazione risultò che i poeti non solo erano più colpiti, ma avevano una storia di ricoveri più lunga e ripetuta rispetto alla popolazione generale e, soprattutto, la malattia stessa si era conclusa con un esito infausto.

Ben 5 degli 8 poeti esaminati (pari al 63%) erano, infatti, morti per suicidio.

È, a questo proposito, da ricordare che la depressione è la malattia mentale che esprime il più elevato rischio suicidario.

Uno studio condotto da Silvano Arieti può rientrare in questo tipo di ricerche, anche se se ne discosta per alcuni punti fondamentali.

Egli prese in esame un gruppo molto creativo e, purtroppo, particolarmente segnato da malattie depressive[15].

L'analisi riguardava la sola creatività degli ebrei, di cui non si considerava specificatamente la patologia affettiva.

Arieti ricavò la loro capacità creativa, basandosi sull'assegnazione del Nobel.

La frequenza della vincita del premio dal 1901 al 1970 negli ebrei venne confrontata con quella mondiale e con quella di quattro nazioni significative (Argentina, Francia, Germania, Italia).

L'analisi statistica di tale confronto evidenziò che il gruppo ebraico era straordinariamente più premiato.

Mentre il rapporto tra vincitori argentini e il totale dei vincitori era di

1.3; quello degli italiani 1.6; quello dei tedeschi 4.4; quello dei francesi 6.3, quello degli ebrei era di 28 volte più grande del resto del mondo.

Dalla ricerca emerse inoltre che gli ebrei, che si affermavano nei vari campi, prevalevano tuttavia in quelli della medicina e della fisica.

La distribuzione mostrò inoltre che negli anni della persecuzione nazista la percentuale degli ebrei vincitori, pur mantenendosi significativamente più alta (rispetto alla popolazione mondiale e a quella degli altri gruppi esaminati), aveva tuttavia subito una forte contrazione.

Sebbene la ricerca avesse esaminato unicamente la creatività di questo gruppo, senza alcun riferimento ai disturbi affettivi, i risultati così eclatanti sono stati qui richiamati in quanto gli ebrei – come è noto – esprimono alti tassi di malattie affettive. Possiamo con molta libertà perciò assumere questo ultimo dato come termine indiretto in un ipotetico confronto con la creatività.

Un altro filone di ricerche seguì modelli sperimentali-sistematici.

Tra le indagini più rigorose si segnalano quella della Andreasen che tentò di verificare l'ipotesi del legame tra creatività e disturbi dell'umore con una metodologia strettamente sperimentale. Per evitare possibili critiche la Andreasen utilizzò colloqui strutturati e precisi criteri diagnostici oggettivi. In tal modo selezionò un gruppo di 30 scrittori americani di riconosciuta fama e lo confrontò con un gruppo di controllo di 30 persone, omogeneo per sesso, età e livello d'istruzione.

Il confronto tra il gruppo "creativo" e il gruppo di controllo confermò l'ipotesi fondamentale della ricerca.

Gli scrittori erano straordinariamente più colpiti da disturbi dell'umore rispetto ai relativi controlli.

Quasi la metà degli scrittori risultò affetta da gravi disturbi dell'umore.

L'osservazione della Andreasen prevedeva anche l'estensione alla famiglia sia del gruppo sperimentale che di quello di controllo.

La storia dei nuclei familiari, nell'esame comparato, confermò nuovamente l'ipotesi di base.

Gli scrittori annoveravano, infatti, familiari (parenti di primo grado) più creativi e insieme più segnati da disturbi psichiatrici rispetto al gruppo di controllo.

Un altro importante studio è quello condotto dalla Richards nell'Università di Harvard.

L'indagine non si rivolse a personalità famose ma a semplici persone creative, estendendo così lo sguardo a un concetto più ampio e meno for-

male di creatività.

La Richards e i suoi collaboratori selezionarono soggetti creativi avvalendosi di specifiche scale di creatività.

Ottenuto così un gruppo "creativo" lo confrontarono secondo le consuete modalità sperimentali, con un gruppo di controllo omogeneo per caratteristiche di base (sesso, età, livello d'istruzione, ecc.).

La ricerca riaffermò il legame creatività/depressione.

Tra i suoi risultati più significativi emerse che il picco della creatività si verificava nei soggetti affetti da forme lievi o subcliniche di disturbo bipolare[16].

La capacità creativa decresceva nei pazienti affetti da gravi disturbi depressivi e nei soggetti normali.

Questo risultato sembra ribadire l'ormai diffusa convinzione clinica che l'attività creativa può essere incrementata da lievi gradi di depressione o di maniacalità, ma è nettamente inibita da livelli gravi di depressione.

Significativi sono anche gli studi di Kay R. Jamison, autrice, tra l'altro, di un famoso libro che ha avuto un grande successo editoriale[17].

La Jamison, in una sua nota ricerca, prese in esame scrittori, poeti, drammaturghi inglesi di chiara fama.

Tutte le personalità creative erano, infatti, incluse nell'*Oxford Book* e molte di loro avevano ricevuto premi letterari e artistici importanti, nonché prestigiose onorificenze.

Ai componenti del gruppo "creativo" fu chiesto se avessero precedentemente lamentato disturbi dell'umore e se fossero stati eventualmente curati per tali disturbi. Risultò che una percentuale elevatissima del campione (38%) aveva sofferto di malattia maniaco-depressiva e, in particolare, di disturbi depressivi, per i quali si era sottoposto a specifici trattamenti.

Il 75% dei soggetti era stato curato con farmaci antidepressivi e sali di litio (uno stabilizzatore dell'umore) e aveva subito ricoveri in strutture psichiatriche.

Altri studi confermarono la maggiore esposizione dei poeti al rischio depressivo e al suicidio.

Un gruppo importante di ricerche ha indagato il rapporto creatività/disturbi dell'umore seguendo invece una prospettiva biografico-clinica. Sebbene questo tipo di indagine conservi un maggior gradiente di soggettività e di discrezionalità interpretativa, esse hanno fornito contributi e suggestioni di grande interesse.

Le biografie di personalità creative affette da disturbi dell'umore sono

state ricostruite spesso con grande efficacia e profondità.

Dopo quelli descritti da Freud, disponiamo così dei profili di molti depressi famosi (Michelangelo, Martin Lutero, Ignazio di Loyola, Van Gogh, Beethoven, Schuman, Edgar A. Poe, Pirandello, ecc.).

Una rassegna dell'ormai vasta letteratura scientifica sull'argomento è impossibile.

Anche in Italia c'è stato un risveglio dell'interesse psicologico e psicopatologico verso figure di artisti colpiti da malattia depressiva.

Basandomi sullo straordinario documento costituito dalle *Lettere dal Carcere*, io stessa ho tentato una lettura biografica di Antonio Gramsci, la cui figura, studiata soprattutto nel versante teorico, politico e storico resta per certi versi inesplorata.

Mi sono avvalsa di un particolare metodo biografico precedentemente sperimentato[18].

Alla luce di questa ricostruzione biografica unitaria e dialettica l'uomo Gramsci nella sua creatività mi è apparso il prodotto complesso di una storia genetica e insieme extragenetica, di una biografia individuale e insieme politica e sociale, di un percorso personale e insieme familiare e collettivo.

Da questa particolare angolatura è emerso che questo grande creativo, dotato d'un potente "pensiero divergente", ebbe un'esistenza segnata da dolorosi *life events* e da situazioni estremamente negative.

In particolare egli fu costretto a essere:

– in un corpo infelice e malato
– in uno stato di bisogno materiale sino alla fame
– in una dura detenzione.

Gramsci, già malato, con la reclusione divenne anche un malato dello spazio e del tempo, subendo un profondo perturbamento dei parametri spazio temporali e del rapporto Io-Mondo.

Obliterato nella cella, che gli vietò la libertà e gli sottrasse la natura sarda (da lui tanto amata), egli scrisse della sua lontana isola natale.

La Sardegna, simbolo e metafora, si impose allora come modello contrapposto su cui misurare la sofferenza d'una costrizione e su cui disegnare i contorni d'una libertà consapevolmente perduta, ma non perciò meno dolorosamente perduta.

Oltre allo spazio anche il tempo venne profondamente coartato.

La frattura delle coordinate esistenziali e dei legami interpersonali, familiari e politici sospinsero Gramsci, vittima di molteplici claustrazioni,

verso il piano inclinato della tristezza e della sofferenza depressiva.

Le *Lettere* ci accompagnano in un itinerario di isolamento (familiare, sociale, politico, ecc.) e di solitudine (da quella produttiva e creativa a quella abbandonica e desolata), introducendoci nel carcere di Turi e in quello interiore, senza sbarre, ma non meno precludente.

Da questo tormentato percorso traspaiono numerosi segni di prostrazione e depressione che lacerano la trama esistenziale del recluso. Gramsci stesso dice di sentirsi demotivato, abulico, insonne e depresso, né poteva essere altrimenti.

Ma l'epistolario ci aiuta anche a comprendere come egli riuscì ad andare oltre lo spazio, il tempo e l'isolamento detentivi e a superare la sua condizione costrittiva, traducendola in una libera capacità di progetto, che trovò nella sua opera piena realizzazione.

Inoltrandoci nel discorso, dobbiamo ora porci ulteriori domande.

Se la creatività è in qualche modo legata al disturbo affettivo quali sono i meccanismi psicologici implicati che possono o potrebbero agevolare l'atto creativo?

Non esiste un'unica risposta a tale quesito che ci introduce nel difficile ambito interpretativo.

Terreno vasto e insidioso, poiché tutte o quasi le interpretazioni della depressione possono o potrebbero essere piegate nella spiegazione della creazione artistica.

Per comprensibili motivi mi soffermerò, seppure brevemente, su alcune interpretazioni che sembrano più aderenti all'ipotesi assunta.

Il punto obbligato di partenza diviene la Psicoanalisi, l'indirizzo che ha storicamente dedicato maggiore interesse al problema della creatività.

Non si può perciò prescindere dai suoi concetti fondamentali ad iniziare dal suo fondatore.

Il pensiero di Freud è così conosciuto che esime da un richiamo più profondo e circostanziato.

Ci si limita ad osservare che l'immensa influenza del suo pensiero sul Novecento, non a caso chiamato "il secolo psicoanalitico", si articola, per quanto riguarda la creatività artistica, in una duplice direzione. Da una parte con la Psicoanalisi avanza una dimensione ermeneutica che permette di leggere l'opera d'arte nei suoi aspetti simbolici, avvalendosi di una nuova tecnica.

Dall'altra parte le teorie freudiane innervano e influenzano i movi-

menti e le tendenze artistiche.

Freud si colloca così in quella linea di tendenza, già iniziata nel Rinascimento, di convergenza tra scienza e arte, promuovendo un avvicinamento tra mondo letterario e artistico e mondo delle discipline psicologiche e psichiatriche.

Egli attribuisce uno statuto speciale all'opera d'arte, di cui fu un acuto conoscitore.

In suoi scritti ammette esplicitamente il suo debito nei confronti dell'intelligenza e della sensibilità artistica e letteraria.

Con la sua analisi Freud propone un'interpretazione originale dell'opera d'arte, del processo creativo e dello stesso suo creatore, fornendo così un modello nuovo, capace di esplorare più profondamente nella produzione artistica e spirituale dell'uomo.

Questo modello percorre la via della ricostruzione biografica che, nelle sue mani, si rivela capace di dare un inconsueto e straordinario spessore alla trama personale e artistica di chi crea[19].

È stato inoltre sottolineato l'allargamento da lui promosso della base secolare e "democratica" della funzione creativa. La sua concezione, infatti, supera alcune dicotomie classiche (bambino/adulto; primitivo/civilizzato; normale/anormale; ordinario/straordinario) e avvicina la produzione artistica infantile primitiva e psicopatologica al solo modello sino allora riconosciuto dell'artista adulto, normale, civilizzato.

L'atto creativo finisce così d'essere quel dono unico e sovrannaturale per divenire una capacità di cui ognuno è più o meno dotato.

Freud per primo cala le radici della creatività nella motivazione inconscia e valorizza le esperienze infantili.

Nella creazione artistica attribuisce fondamentale importanza alla *sublimazione,* meccanismo inconscio tramite il quale una pulsione originariamente sessuale subisce un cambiamento della propria natura (desessualizzazione) e del proprio scopo, indirizzandosi a fini socialmente compatibili e accettabili.

La creazione artistica per Freud si avvale degli stessi meccanismi e linguaggi che presiedono i sogni. Egli paragona l'opera d'arte ad "un sogno ad occhi aperti".

La curiosità infantile, primariamente rivolta all'ambito sessuale, in casi rari e particolari, può essere sublimata in quell'atteggiamento indagatore maturo che conduce alla realizzazione artistica.

Come il bambino trova nel sogno o nel gioco la realizzazione d'un desi-

derio e un abbellimento della realtà, così l'adulto nella produzione artistica ritrae analogo appagamento, soddisfacendo suoi desideri profondi.

Sulla scorta di materiali clinici e di ricordi precoci egli tenta una ricostruzione a ritroso di geni famosi, cogliendo nella loro opera l'esito sublimato di una potente dinamica pulsione.

La motivazione conflittuale e la nevrosi depressiva, ove si contenga entro certi limiti, può quindi costituire una significativa spinta alla creazione artistica e rappresentare una parte non trascurabile dell'opera d'arte.

Benché fortemente convinto della sua interpretazione, Freud riconosce tuttavia con grande umiltà che tra pulsioni primarie, con le loro vicende sublimatorie, e manifestazione artistica permane un irrimediabile salto, un vuoto incolmabile.

Il processo creativo trascende quindi sempre il disturbo depressivo: l'opera d'arte non ne è, infatti, il prodotto diretto e immediato, ma ciò che ne è derivato (S. Arieti, 1979).

Conclusivamente, dunque, si può affermare che con Freud inizia una nuova era nella conoscenza e nell'interpretazione letteraria e artistica, che presto si diffonde nei Paesi europei e nord-americani e si espande poi ad altri popoli e culture.

Seguendo l'indirizzo freudiano e post-freudiano anche in Italia fioriscono, sebbene meno che altrove, ricerche su personalità dell'arte e della letteratura.

Io stessa, avvalendomi del metodo psicodinamico, ho letto opere di grandi scrittori e artisti sardi (Grazia Deledda, Antonio Gramsci, Salvatore Satta, Francesco Ciusa, Giuseppe Dessì, Emilio Lussu).

Sempre seguendo quest'ottica mi sono inoltre spinta a interpretare, in un itinerario di ricerca dell'identità, quella particolare forma di elaborazione narrativa chiamata felicemente da Freud "romanzo familiare"[20].

Ma ho trasferito il discorso sul romanzo familiare da un ambito clinico-individuale a uno collettivo, sociale e storico.

In tale ottica ho letto le false *Carte d'Arborea*, vero e proprio romanzo delle origini, traduzione fantastica d'una genealogia storica inesistente e, tuttavia, indicativo dell'esigenza della ricerca d'una patria perduta e d'una identità mancata.

Dopo questi brevi richiami all'impostazione freudiana è utile esaminare il contributo junghiano all'approfondimento del rapporto creatività/depressione.

Carl Gustav Jung eredita da Freud, dal quale poi si discosta, l'interes-

se per il fenomeno creativo in tutta l'infinita gamma espressiva. Egli, tuttavia, allarga la base dell'inconscio e tende a sottolineare il carattere universale della creazione artistica.

Jung legge l'opera d'arte alla luce del concetto di *inconscio collettivo.*

La produzione artistica non è la risultante esclusiva delle esperienze e dei vissuti dell'artista o degli schemi cognitivi e culturali del mondo in cui egli vive ed opera.

Nella creazione artistica sono coinvolti processi ed esperienze arcaiche e immagini primordiali. Queste immagini, che egli chiama "archetipi", sono in stretta concordanza con i motivi mitologici più noti. Gli archetipi, sedimentati nell'inconscio collettivo e tramandati nel corso delle subentranti generazioni, riemergono nella produzione delle opere d'arte. Le sue figure, come quelle del mito, sono fatte della stessa materia – per dirla con Shaekspeare – di cui sono fatti i sogni.

Tutte originano da una base inconscia comune, da una profondità unificante.

Jung ritiene che il processo artistico si estrinsechi mediante due modalità fondamentali: quella "psicologica" e quella "visionaria".

Nella prima il contenuto della creazione artistica deriva dalla sfera della coscienza umana e riflette l'ambiente, la famiglia, la società, le vicende amorose, distruttive, ecc. Questa modalità, che rivela la dimensione dell'esperienza personale e sociale, "non supera mai i confini della comprensibilità psicologica, indirizzando i contenuti e le esperienze dell'opera d'arte verso mete e finalità consapevoli".

Ma è la modalità "visionaria" quella che maggiormente aderisce al concetto di creatività junghiano. Solo in essa riemergono quei contenuti invariabili di significato, gli archetipi, depositati in quell'immenso serbatoio astorico, in quell'oscurità senza tempo che è l'inconscio collettivo.

Solo quando fa uso di questa ultima modalità la persona creativa è dominata dal contenuto profondo comune riemergente. In tal caso l'opera, quasi Gestàlt arcaica riaffiorante, è già strutturata in una forma e il suo immutabile significato vi è insito.

Essa s'impone perciò all'artista e lo relega in una posizione per certi versi passiva. Ecco perché egli non sa perché esprime quella forma, quasi ne fosse obbligato e non può apportarvi sostanziali modifiche.

L'artista sente così d'essere alla mercé di un'intenzione "aliena", che lo compulsa al di là della propria volontà e comprensione. Questa posizione di Jung sembra conferire veste nuova alla figura antica dell'artista ispirato

inconsapevolmente e quasi preda delle Muse.

Il pensiero creativo – diceva d'altronde Goethe – giunge alla mente come uno straniero.

In tal senso il prodotto creativo è un "complesso autonomo", sganciato dal controllo psichico consapevole.

Da queste linee interpretative si disegna un parallelismo tra complesso creativo e complesso nevrotico, compreso quello depressivo. In entrambi i casi (creazione artistica e depressione) i complessi autonomi, in quanto tali, godono d'uno statuto d'indipendenza e di libertà dalla vigilanza della coscienza.

Si spiegherebbe così perché la grande creazione artistica, che per Jung consiste nell'animazione dell'archetipo, trascenda le esperienze, le circostanze di vita, i fattori personali e oltrepassi persino i confini del panorama storico in cui l'artista è immerso.

L'interpretazione junghiana nella sua espressione archetipica darebbe altresì ragione di alcuni contenuti costantemente riemergenti nella produzione artistica sarda.

In particolare, l'*archetipo materno* con i suoi correlati simbolici (l'Isola, la Terra) è molto insistito.

Non a caso le opere d'arte dei sardi sono affollate da madri.

Così è in Grazia Deledda, in Giuseppe Dessì, in Francesco Ciusa, ecc..

Nell'interpretazione del *La madre dell'ucciso*, dello straordinario scultore nuorese, ho sottolineato come la sua grande statua incarni emblematicamente l'essenza archetipica della maternità.

La figura materna percorre d'altronde sotterraneamente ma costantemente la creatività dei sardi.

L'altro aspetto presente nella nostra produzione artistica è – a mio avviso – quello *visionario.*

La modalità visionaria, invocata da Jung, è presente in molte espressioni artistiche sarde.

A livello più semplice questa modalità sembra, in un certo senso, nutrirsi del chiaroscuro della indiscriminazione, della difficoltà a discernere e separare la dimensione fantastica da quella reale.

D'altronde, al di là della creazione artistica, tende a permanere in noi sardi, accanto a una ruvida e persino spietata concretezza cognitiva, un alone fantastico, quasi mitico, che circonfonde la percezione e la coscienza del reale.

Sebbene cognitivamente logici, in una consequenzialità rigorosa che può sfiorare la rigidità, siamo perciò sempre sopra o sotto le righe nella

consapevolezza di noi stessi e della realtà.

A livello elevato la modalità visionaria entra nella realizzazione artistica di opere d'alto profilo.

Esempio della tensione visionaria in tutta la sua forza dirompente e creativa è lo straordinario romanzo di Salvatore Satta *Il giorno del giudizio.*

La dimensione visionaria trova qui la sua più profonda e intima essenza.

È questa vettorialità visionaria, di stile junghiano, che dall'artista si trasmette alla sua opera a conferire al romanzo la sua violenta bellezza.

Dietro la sua trama narrativa tacitianamente essenziale, dietro le sue storie nude e feroci, dietro le sue vicende senza appello – come è stato osservato – ne sentiamo l'arcaico pulsare.

Questa febbre visionaria pervade il mondo sattiano, sospeso nell'attesa del giudizio, come una luce che penetra in una stanza oscura.

La gente di Nuoro con i suoi uomini e le sue donne, gli avvocati, gli abigeatari, i contadini, i pastori, i piccoli nobili, gli omicidi, le prostitute, i preti, i maestri elementari, i notai, i politici, ecc., prima di inabissarsi e scomparire per sempre nel cono d'ombra e di silenzio, viene investita da questa luce visionaria che la definisce e la rivela, quasi la folgora, rendendola universale.

"Il sogno galoppava in quelle brulle lande", scrive il Satta.

La pulsione visionaria sembra perciò tanto forte da rappresentare il polo dialettico oppositivo al *Thanatos,* altrettanto potente che rende la stessa morte "eterna ed effimera".

Ma i dissolventi morituri sognano.

In questo tendere a un'ulteriorità si potrebbe cogliere un afflato quasi blochiano, sebbene giocato su un registro irrimediabilmente diverso.[21]

Un altro modulo che a mio avviso si attaglia particolarmente all'interpretazione di aspetti e fenomeni della cultura sarda è quello kleiniano.

Benché Melanie Klein si sia poco occupata direttamente della creatività, il suo pensiero offre un significativo contributo alla sua comprensione nelle sue dinamiche più profonde.

E soprattutto ritroviamo nella sua opera un'originale interpretazione del rapporto tra creatività e depressione, che – a mio avviso – si attaglia al processo creativo dei sardi.

Per la Klein l'Io del futuro artista è dotato di una più intensa capacità di vivere l'esperienza con il seno della madre.

Si individua già qui uno dei grandi temi kleiniani e la preferenzialità accordata dal suo pensiero al seno materno e alle sue complesse

animazioni interiori.

Tutto il suo concetto dell'arte ruota intorno a questo asse.

È a livello fantasmatico, nella trama delle vicissitudini distruttive e riparative che investono il rapporto tra il bambino e la madre, che si individua la chiave di lettura del binomio creatività/depressione.

Per la Klein l'impulso creativo è strutturalmente legato al vissuto depressivo e nasce in quella fase precoce di sviluppo da lei chiamata "posizione depressiva".

In quella originaria stagione, dominata dai vissuti di perdita e di colpa, il soggetto diviene capace d'una prima elaborazione simbolica, d'una precoce espressione creativa e dello stesso sentimento di realtà.

La capacità creativa origina, per la Klein, solo quando il bambino, superato un primo stadio di sviluppo, in cui si rapporta ad oggetti parziali ("seno buono"/"seno cattivo"), riesce ad unificare in un oggetto globale la figura materna.

Ma l'oggetto materno intero, unico e interiorizzato pone il bambino davanti alla propria irriducibile ambivalenza.

Le cariche libidiche e aggressive, prima deflettute all'esterno e polarizzate sugli oggetti parziali e distinti, ora sono riportate nell'interno, proponendo la coesistenza del "bene" e del "male" nella propria interiorità.

Nascono così nuove angosce e difese, i primi vissuti di colpa e i precoci segnali d'un nascente Super-Io.

Il bambino teme ora che il suo totale oggetto d'amore possa essere distrutto non ad opera di forze esterne ma di attacchi interni.

È quindi spinto a ripararlo e reintegrarlo.

L'attività creativa si lega dunque per la Klein alla tendenza a riparare l'oggetto d'amore originario che, nei fantasmi infantili, è colto come minacciato da distruzione e deterioramento.

Il concetto di *riparazione dell'oggetto* costituisce pertanto il cardine del pensiero kleiniano sulla creazione artistica.

L'atto creativo è il frutto d'una dinamica riparativa del Super-Io che si oppone alle vettorialità distruttive e sadiche dell'Es. Queste vengono rimosse e controinvestite.

La creazione artistica assume il significato d'una "formazione reattiva"[22].

Il desiderio di creare nasce quindi nel fuoco dei primi vissuti depressivi e si lega alla capacità di riparare l'oggetto originario perduto. Ogni creazione è in realtà una ri-creazione di un oggetto, un tempo integro e amato, ma poi andato incontro a perdita o degrado.

In altre parole, nell'impulso a creare un'opera si ripercorrerebbe la via antica di ri-creare un mondo interno e un Sé frantumati.

La creazione dell'opera d'arte nella sua dinamica riparativa non è, ovviamente, l'unico modo per alleviare il sentimento di perdita e di colpa per l'oggetto distrutto, ma ne costituisce una modalità privilegiata.

Il creativo è dunque una persona pienamente (o più) capace di riconoscere, esprimere e soprattutto superare le proprie fantasie e ansie depressive.

La creazione artistica è in tal senso una sorta di riuscita metabolizzazione del lutto.

Al termine di questo processo, l'artista ricrea nella propria interiorità un mondo armonico, che proietta nella sua opera d'arte.

Specularmente il fruitore dell'opera d'arte, identificandosi con l'artista, sperimenta a sua volta l'esito favorevole d'un lutto.

Anche egli ristabilisce così i suoi oggetti interni ed esce reintegrato e arricchito dalla fruizione artistica (valore terapeutico, educativo e sociale dell'opera d'arte).

Se l'atto creativo, per la Klein, ripara l'oggetto fantasmatico originario e lo ricompone armonicamente nell'interiorità dell'artista, l'estensione della sua teoria permette di individuare un'ulteriore dinamica riparativa, rivolta al soggetto che crea. (J. Chasseguet-Smirgel, 1984).

L'attività creativa non si limita a riparare l'oggetto, ma ripara lo stesso artista.

In tal senso l'oggetto artistico assumerebbe per il suo creatore il significato d'una protesi (valore autoterapeutico dell'arte).

Ciò potrebbe spiegare perché il manifestarsi d'una nuova stagione artistica o del suo rifiorire, dopo gravi e dolorosi eventi di vita, agisca favorevolmente sullo stato psicologico di chi crea, indipendentemente dal successo dell'opera creata.

La complessa teoria kleiniana suggerisce, anche nello specifico campo della creatività, chiavi inedite di lettura per le opere letterarie e artistiche sarde.

Innanzitutto la Klein riporta l'atto creativo al referente primario del seno materno, sorgente di vita e fonte originaria di creatività[23].

La madre non solo rappresenterebbe la nostra prima storia e la nostra prima geografia, ma anche, per la Klein, la nostra prima arte.

L'impostazione kleiniana, che comunque rimette al centro del sistema emotivo-affettivo e cognitivo-simbolico il ruolo dominante della figura materna, sembra convergere con elementi portanti della cultura sarda nella sua dimensione matricentrica.

È indubbio che il seno è nella realtà sarda tradizionale superinvestito e sovrarrappresentato[24].

Sia reperti archeologici antichissimi (Madre mediterranea), sia sculture, sia figurazioni pittoriche, grafiche e folkloriche, sia racconti, fiabe e poesie della tradizione orale tendono a privilegiare il seno nella sua connotazione materna.

La cultura sarda appare dominata dalla simbologia materna.

La donna, nella Sardegna tradizionale, è soprattutto madre.

D'altronde la creatività dei sardi si rivolge preferenzialmente e costantemente a un oggetto femminile simbolico (la propria terra, omologabile alla madre).

L'oggetto Sardegna è nella narrativa sarda e nelle altre espressioni creative straordinariamente insistito.

Come ho già avuto modo di scrivere, l'isola, nel romanzo sardo, non si limita a fungere da "sfondo" d'ambientazione narrativa. La Sardegna non è *un* luogo, ma è *il* luogo, che s'impone come oggetto-forma polarizzante e totalizzante, come vera protagonista del romanzo[25].

L'opera letteraria e artistica rivela dunque, a livello contenutistico, un bisogno inesaudito di madre.

Particolarmente suggestivo appare in tal senso il messaggio kleiniano dell'*oggetto perduto.*

Noi sardi, nella nostra vicenda storica e nel nostro percorso individuale e collettivo, abbiamo una lunghissima storia di oggetti perduti.

Se kleinianamente assumiamo che l'atto creativo è una ri-creazione d'un oggetto originario minacciato da perdita, possiamo intendere la nostra creatività come una modalità di risposta, una metabolizzazione di un lutto antico.

L'"oggetto" Sardegna, fortemente investito, desiderato e amato, ma sempre a rischio di detrimento e distruzione, non solo fantasmatiche ma storiche, verrebbe reattivamente ricreato in forme armoniche nell'interiorità dei numerosi artisti e quindi proiettato nelle loro opere.

Seguendo questa linea interpretativa si potrebbe altresì ipotizzare che molti artisti sardi, afflitti da una coscienza individuale e collettiva particolarmente "infelice", trovino nell'esperienza artistica una sorta di modalità autoterapeutica che li conforta, sostiene e compensa da sofferenze, frustrazioni e ingiustizie.

Se in un orizzonte storico, culturale e sociale così connotato non può certo stupire che molti scrittori traducano nelle loro pagine questo clima

di deprivazione, a me pare che soprattutto l'opera di Gramsci, che si realizzò in una situazione di estrema sottrazione della libertà, sia massimamente espressiva dell'"oggetto perduto".

In tal senso la sua produzione creativa appare simbolica d'una condizione più ampia e generalizzabile.

Nel saggio, già ricordato, ho sottolineato che proprio quando Gramsci, con la reclusione, fu radicalmente deprivato dagli "oggetti" più intensamente amati, sia stato spinto a creare o ri-creare quanto aveva perduto[26].

Le *Lettere,* grandioso e insieme toccante documento autobiografico, possono suggerire l'idea della ri-creazione kleiniana d'un mondo affettivo, d'una vita sentimentale e familiare appena intravista e subito svanita.

Ma è soprattutto il credo e il sistema politico, per il quale Gramsci era disposto a sacrificare la sua stessa vita, l'"oggetto" mentale più intensamente investito ma passibile di rischi e perdite.

I *Quaderni,* in cui si racchiude il suo teorema concettuale-politico, sembrano perciò polarizzare tutta l'energetica mentale del prigioniero in una riproposta creativa.

Poiché la loro realizzazione può essere letta, specie in Gramsci, sotterraneamente dettata dal desiderio di colmare o mitigare, con risorse della propria interiorità, situazioni esterne gravemente negative, essa si ammanta necessariamente dei colori della libertà.

Dal chiuso del carcere e dal labirinto del silenzio, in cui fu costretto e ristretto, Gramsci riuscì a scrivere un'opera che è un inno alla libertà.

In questa chiave interpretativa, la sua stupefacente esperienza creativa, che si consuma nell'il-libertà, finisce per diventare emblematica della "strana" e sofferta creatività dei sardi, sconfinando in significati universali.

Desidero infine richiamare, seppure brevemente, il grande contributo di Silvano Arieti, un grande interprete della creatività.

In un suo intenso saggio *Creatività: la sintesi magica* (1979), ma esso stesso magico per profondità e chiarezza, questo psicanalista di simpatie strutturaliste fornisce una sua visione del processo creativo.

L'indirizzo psicostrutturale, da lui seguito in maniera originale, si basa sullo studio della cognitività di persone affette da malattie mentali e dall'osservazione clinica di soggetti creativi.

Anche per Arieti il processo creativo affonda le proprie radici nel processo primario dell'inconscio descritto da Freud.

Ma se per Freud l'opera d'arte nella sua dinamica profonda è riconducibile alle vicissitudini sublimatorie, per Arieti esso è frutto d'una inte-

grazione più elevata e complessa.

Studioso di particolari forme cognitive de-differenziate (denominate in vari modi: primitive, arcaiche, concrete, mitiche, ecc.), da lui analizzate in malati mentali, egli osserva che anche soggetti normali allo stato di veglia vi possono ricorrere. In alcuni casi, infatti, specie quando veniamo sopraffatti da forti emozioni, come la collera, la paura, l'ostilità, o quando cadiamo in preda a pregiudizi o a radicalismi ideologici o religiosi o in altre situazioni, possiamo regredire a una struttura di pensiero da lui chiamata "paleologica".

Questa forma non è illogica o alogica, ma obbedisce a una logica arcaica, diversa da quella che siamo abituati tradizionalmente ad usare.

La forma "paleologica" sovverte i criteri aristotelici.

"Mentre nel pensiero normale (o processo secondario) l'identità è fondata soltanto sull'identità dei soggetti, nel pensiero paleologico (o processo primario) l'identità viene accettata sulla base dell'identità dei predicati" (Legge di Von Domarus)[27].

Poiché i predicati che permettono l'identificazione (predicati identificanti) sono innumerevoli e assai più ampi rispetto ai soggetti, il pensiero paleologico (per cui A può anche diventare non-A e quindi B...C... tramite un predicato con carattere di somiglianza) apre il varco a infinite e originali possibilità.

Per Arieti anche il creativo ricorre alle forme cognitive paleologiche, del processo primario, che si esprimono tipicamente nel sogno e nel mito. Ma solo quando, in particolari circostanze, esse si integrano con il processo secondario si traducono in opere letterarie o artistiche.

Arieti denomina questa particolare combinazione, questa "sintesi magica" che caratterizza la creatività, il "processo terziario".

Nell'opera creativa si fonderebbero così gli aspetti motivazionali, le particolari forme e le attività simboliche dell'artista con i sistemi concettuali e i codici linguistici trasmessi dal contesto culturale e sociale.

Pur rifacendosi a Freud e utilizzandone il quadro concettuale di riferimento generale e suoi aspetti specifici, Arieti tenta di integrarlo con gli aspetti cognitivi e quelli derivanti dalla teoria dei sistemi.

Sotto questo profilo la sua originale impostazione permette un'interessante chiave di lettura della produzione letteraria e artistica dei sardi portatori di specifici modelli cognitivi e culturali.

Come calare questo complesso discorso nella cultura sarda per spiega-

re le sue espressioni creative?

Avanzerò qui alcune considerazioni preliminari senza alcuna pretesa esaustiva, limitandomi al romanzo.

Sorvolo su spinose questioni di fondo.

Al di là della discussa questione se esista o no una letteratura specifica sarda, a me pare che i testi letterari possano comunque essere assunti come documenti che non solo esprimono "il punto di vista" degli scrittori sardi, ma vanno oltre.

Dalla mia prospettiva disciplinare questi documenti non solo chiariscono gli aspetti concettuali, i modelli cognitivi e il linguaggio del gruppo che scrive, ma ne rivelano i livelli fantasmatici più profondi.

I testi narrativi possono essere colti come simbolizzazione poetico-intellettuale di un'esperienza storico-culturale di uno specifico popolo e, insieme, come elaborazione metaforica degli aspetti emotivi profondi del suo mondo interno.

Anche nella narrativa del popolo sardo si può quindi ritrovare, in forme più o meno dirette ed esplicite, la riflessione, a livello di autocoscienza, sul Sé, sull'altro da Sé e su tale rapporto.

Partendo da questi presupposti io stessa mi sono recentemente cimentata in un discorso sull'identità dei sardi, colta nella sua dimensione relazionale e dialettica, tratta dai miti, forme e linguaggi della letteratura sarda.

Il romanzo sardo esaminato nell'ottica psicodinamica mostra una struttura identitaria e una Weltanshauung diverse da quelle emergenti dal romanzo italiano.

Sebbene la letteratura italiana sia stata meno monocentrica di altre narrative europee e si sia meno accentrata su un proprio unico modello, non vi è dubbio che essa abbia comunque proposto modelli, schemi e patterns culturali d'una cultura dominante.

Il romanzo sardo, pur collocandosi all'interno dell'universo linguistico e culturale italiano, se ne discosta per molti aspetti.

Leggendo le opere di Grazia Deledda, di Salvatore Satta, di Emilio Lussu e, a ben guardare, dello stesso Antonio Gramsci, cogliamo subito una specificità e una diversità.

Confrontate con le altre opere letterarie italiane esse ci appaiono in un certo senso a loro "omogenee" e nel contempo irrimediabilmente "altre".

Sotto questo profilo la letteratura sarda potrebbe perciò rappresentare un significativo specchio in cui i sardi guardano se stessi ma in cui anche la cultura italiana può cogliere uno sguardo su se stessa da parte di un

gruppo simile/diverso.

In tal senso la narrativa sarda può o potrebbe costituire un polo dialogico di significativa importanza e utilità generali.

Se si ritorna al romanzo sardo e lo si pone sotto il riflettore psicodinamico esso rivela temi fondanti, già noti agli studiosi di letteratura.

Tra questi si possono annoverare quelli relativi:

– al vissuto della perdita
– alla "nostalgia immobile"
– alla caducità
– all'"utopia ferma".

Come ho altrove sottolineato il romanzo sardo è innervato da vissuti di perdita e da una dolorosa e raggelata coscienza di mancanza.

Se ne potrebbero citare numerosi esempi.

L'esperienza di perdita non appare però solo direttamente e contingentemente legata a specifiche situazioni o a eventi di vita. Questi, se affiorano, sembrano solo riacutizzare e slatentizzare un vissuto più antico e profondo.

Anche nella finzione letteraria la perdita dal personaggio va indietro e si dilata a una condizione più radicata e lontana.

Il suo vissuto sembra saldarsi al sentimento generale di una perdita originaria.

In tal senso i personaggi dei romanzi sardi ci appaiono come orfani e apparentati da questa orfanità.

È questa una condizione che sembra trascendere non soltanto il dato anagrafico, ma il sesso, l'età, lo stato sociale, le vicissitudini di vita, le vicende dell'esistenza, ecc.

Orfani o figli di una "nazione mancata", i personaggi della narrativa sarda avanzano nudi e dolenti alla perenne ricerca della propria nascita, delle proprie origini, della propria identità.

Ecco perché vivono esiliati nella propria terra, nostalgici di uno spazio e di un tempo che non sono mai esistiti.

Per nascere ed esistere bisogna infatti confinarsi in una casa, che non consiste in quattro mura d'un edificio in una mappa catastale, ma che è un luogo originario e un tempo originario per i significati di appartenenza, sicurezza e identità che vi sono inerenti.

I personaggi della narrativa sarda, pur specificatamente connotati e pur esprimendo un forte desiderio di appartenenza, sembrano invece rimanere esiliati nella loro terra ed essere estranei alla propria casa[28].

Essi ci appaiono inconfondibilmente pervasi da una sorta di coscienza nostalgica che ho definito "immobile".

La nostalgia, *topos* letterario dall'Odissea in poi, è tema ricorrente nella letteratura di molti popoli e Paesi.

Il coinvolgimento nostalgico trova tuttavia nella narrativa sarda una particolare e incisiva valenza.

Su un altro piano avevo d'altronde già evidenziato comprensibili ma insistite e invasive reazioni nostalgiche negli emigrati sardi particolarmente vulnerabili alla separazione e al distacco dalla propria terra.

Attanagliati dal sentimento nostalgico, dalla coscienza di un "altrove" estraneo, i sardi vissero un'inquietudine profonda e una disperata tristezza che spesso sconfinò in quadri depressivi.

Ma ritrovavo questa particolare nostalgia trasfusa anche nel romanzo sardo.

È una nostalgia struggente e destruente e nel contempo "immobile".

Essa sembra declinarsi a prescindere dalla dinamica che solitamente l'accompagna e la determina.

In tal senso è una nostalgia senza viaggio.

Nel romanzo sardo la perdita e la separazione e lo stesso viaggio sono mitici. La patria è perduta o ritenuta tale, non perché ci si è allontanati da casa e divenuta irraggiungibile: essa è irraggiungibile perché è proiettata in un mitico passato.

È il *nostos* per una condizione originaria, fuori della storia.

Il ritorno è sempre a un continente sconosciuto, inconscio, a cui ogni approdo è possibile.

Qui l'accostamento all'"oggetto" kleiniano perduto sembra trovare una sua pregnante legittimazione.

La "nostalgia immobile", quale tentativo di ritorno alle origini, conato di raggiungere un "oggetto" irraggiungibile, si riconnette a un altro tema dominante della narrativa sarda: la caducità.

L'intera gamma del caduco, che si esprime nel sentimento dell'essere effimeri, dell'essere fuscelli volatili in balia di forze indominabili e preponderanti, dell'essere canne al vento nel vortice estraneo ed estraniante della sorte e della storia è un *leit-motiv* della letteratura sarda.

Il vissuto di essere perituri e insieme inutili, sviliti nel proprio valore e, per di più, incapaci di gestirsi e dirigersi autonomamente quindi in continuo rischio di cadere in preda a forze incontrollabili e invincibili esterne, è profondamente radicato nella nostra cultura e si riflette in molte

nostre espressioni letterarie.

Io l'ho esaminato particolarmente in *Cenere* di Grazia Deledda che ho interpretato alla luce dello scritto di Freud[29].

La caducità, che nell'ottica psicoanalitica è riconducibile al *Thanatos,* ha una forza così distruttiva e annientante nella narrativa sarda da connotare persino eventi definitivi come la nascita e la morte.

Il vissuto dissolvente della caducità in *Cenere* è riferito alla nascita, mentre ne *Il giorno del giudizio* di Salvatore Satta è riferito alla morte.

In entrambi i romanzi, pur diversi per trama, modalità espressive, linguaggio, stile narrativo ecc., la forza del caduco si afferma e si impone in una dimensione violenta e distruttiva.

Così la nascita diviene "cenere" e la morte "effimera". C'è qui quasi l'ala di un delirio nichilistico, una *cupio dissolvi,* perentoria e oscura, in cui si toccano i più profondi e desolati confini di una desertica landa depressiva[30].

Ma anche la tensione visionaria, già richiamata, sembra profondamente collegarsi ai primi temi esaminati.

È anch'essa una visionarietà "ferma", che non si traduce in una spinta in avanti e non anima alcun sogno di trasformazione e cambiamento, magari utopico.

Il sogno rimane esso stesso chiuso, sganciato da un orizzonte di possibilità future.

La febbre visionaria sembra così più una risposta vitale agli attacchi distruttivi del Thanatos che una vettorialità propulsiva. La tensione visionaria perciò rimane rispetto alla direzione dell'avanti altrettanto ferma di quella della nostalgia rispetto a quella dell'indietro.

Entrambe ci appaiono immobili.

Tutti questi temi presenti e insistiti nel romanzo sardo parlano a mio avviso lo stesso linguaggio. Essi ci dicono una grave sofferenza che può essere definita in senso lato depressiva.

Possiamo dunque affermare che il romanzo sardo, dal punto di vista contenutistico, ne esprime una sua forte e pregnante dimensione.

Il rapporto dello scrittore con la sua opera, il suo "attaccamento" tenace, irreversibile all'oggetto Sardegna, conferma – a mio avviso – una coscienza infelice e minacciata del Sé che si apre diffidente e insicura sul mondo.

Questa coscienza riflette in forme più o meno dirette la cultura e la società in cui il romanziere vive e opera.

La sofferenza che ha segnato l'esistenza individuale e collettiva dei sardi, come d'altronde emerge da valutazioni storiche e antropologiche, si

è tuttavia incanalata in una trasposizione creativa.

Ha trovato cioè la forza di percorrere la strada privilegiata della creatività e di tradursi in opere e forme letterarie e artistiche.

Il discorso ritorna così ai suoi assunti iniziali e tende a concludersi.

Ma, giunta a questa fase finale, temo di aver sollevato più quesiti che offerto risposte. Nutro soprattutto il timore di aver ingenerato equivoci.

Per tentare, sinteticamente, almeno in parte di dissiparli, desidero sottolineare alcuni importanti passaggi del discorso, che potrebbero essere persi o dispersi nel tessuto espositivo.

Il primo aspetto che desidero ribadire è che non sostengo che per creare bisogna essere depressi.

Questa asserzione sarebbe ingenua e facilmente smentibile dalla comune osservazione che numerosi depressi non sono creativi e che molti di loro possono addirittura cessare di esserlo proprio a causa della forte inibizione depressiva.

D'altronde la maggioranza dei non depressi (i soggetti cosiddetti normali o comunque non affetti da evidenti patologie) non mostrano solitamente spiccate capacità creative.

Le cose sono molto più complicate.

Si può però certamente dire che tra depressione e creatività esiste un legame, una correlazione altamente significativa, così come emerge da rigorosi dati di ricerca.

Questa correlazione, insieme a numerosi dati dell'esperienza clinica, ci autorizza a pensare che soggetti a gradi contenuti di depressione possono superare le proprie ansie depressive e ribaltarle nell'opera d'arte.

Coloro che vanno incontro a disturbi dell'umore sono più inclini a sondare e interpretare il proprio mondo interno nel gioco delle luci e delle ombre di oscillazioni estreme dell'umore.

Essi perciò, in certe e irripetibili condizioni socio-culturali e ambientali, potrebbero più facilmente operare quella "sintesi magica" che porta alla produzione creativa.

Analogamente si può ipotizzare che, a livello collettivo, gruppi e popoli, conquistando, specie dopo il buio di dolorose oppressioni, condizioni più favorevoli, divengano capaci di operare "sintesi magiche" e di produrre artisticamente.

Anche il gruppo sardo, dopo una lunga storia di isolamento e di dominazione, emancipatosi, seppure parzialmente, da un'emarginazione storica, sociale e culturale, potrebbe essere stato spinto da una forte motiva-

zione ad emergere e a trovare compensazioni e riparazioni alle passate privazioni.

Accedendo a una più ampia disponibilità di mezzi culturali e al confronto con altri gruppi e popoli, i sardi avrebbero potuto imboccare la via della produzione creativa.

Poterebbero essere stati in ciò agevolati da un certo distacco dalle contingenze della vita e dall'abitudine a vivere in solitudine.

D'altra parte l'isolamento, preservando dal totale dissolvimento una cultura originaria assediata, ha fatto si che i sardi fossero portatori di valori, *patterns* cognitivi e culturali e comportamentali propri, sebbene "residuali". Entrando in contatto con quelli della cultura italiana, avrebbero disposto di schemi cognitivi, non appiattiti conformisticamente sullo schema dominante, e perciò sarebbero stati stimolati a trovare soluzioni "divergenti" e, quindi, creative.

I contenuti depressivi della loro esperienza personale, sociale e storica possono aver così trovato una trasposizione simbolica creativa.

La loro creatività, che si è sinora espressa in condizioni dolorose e difficili, pone problemi e quesiti che si prospettano nel futuro.

Fondamentale importanza riveste la necessità di individuare e incrementare i già presenti fattori creativogenici della nostra cultura e della nostra società.

In tal modo la nostra creatività, se convenientemente sostenuta e agevolata, potrebbe dare in futuro straordinari frutti.

Ma per ottenere questi risultati bisogna impegnarsi in un grande sforzo collettivo, in un impegnativo, profondo e rigoroso progetto culturale.

Allora la "misteriosa" creatività dei sardi, di cui ho tentato di illuminare la faccia nascosta, si potrà dispiegare più potente e libera.

Bibliografia

Andreasen N. C. (1987), *Creativity and Mental illness: Prevalence rates in writes and their first-degree relatives*, in "American Journal of Psychiatry", 144, 1288.

Arieti S. (1979), *Creatività. La sintesi magica*, Il Pensiero Scientifico

Editore, Roma.

ARIETI S., BEMPORAD J. (1981), *La depressione grave e lieve*, Feltrinelli Editore, Milano.

BANDINU B. (1998), *Visiones. I sogni dei pastori*, A M & D. , Cagliari.

BARRON F. (1963), The Disposition Toward Originality in Taylor C. W., Barron F. (a cura di) Scientific Creativity. Its Recognition on Development, Wiley, New York.

BLOCH E. (1992), *Spirito dell'Utopia*, La Nuova Italia Editrice, Firenze.

CAMBA R., RUDAS N. (1965), *Distribuzione delle malattie mentali in Sardegna*, in Rivista Sarda di Criminologia 1, 349.

IDD. (1965), *Patologia mentale ed emigrazione sarda*, in "Rivista Sarda di Criminologia, 1, 473.

CAMBA R., RUDAS N., PUGGIONI G. (1965), *Sul rapporto tra endogamia e psicopatologia*, in "Rivista Sarda di Criminologia, 1, 443.

IDD. (1966), *Isolamento e criminalità in Sardegna*, in "Rivista Sarda di Criminologia", II, 41.

IDD. (1966), *Isolamento e malattie mentali in Sardegna*, in "Rivista Sarda di Criminologia, II, 129.

CANNAS A. (1993), *Distierru in terra* (La saga dei vinti) TIAM, Cagliari.

CHASSEGUET- SMIRGEL J. (1989), *Per una psicoanalisi dell'arte e della creatività*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

CHERCHI P. (1997), *Su alcune pieghe profonde dell'identità, in* Quaderni Bolotanesi, n. 23, Ed. Passato e Presente, Bolotana e Iniziative Culturali, Sassari.

DA FONSECA A. (1990), *Psychologia de la Creadividad*, Ser, Lisboa.

DELEDDA G. (1904), *Cenere*, Ripamonti e Colombo, Roma.

FREUD S. (1971), *Saggi sull'arte, letteratura e linguaggio*, in Opere Complete, Boringhieri, Torino.

ID. (1984), *Caducità* (1916), in *Opere Complete*, Boringhieri, Torino.

GALTON F. (1871), *Hereditary Genius: An Inquiry Into Its Laws and Conseguences*, D. Appleton & Co., New York.

GOECKEL R. (1590), *Psychologia: hoc est de hominis perfectione*, cit. in G. Zilborg, G. W. Henry, *Storia della Psichiatria*, (1963), Feltrinelli, Milano.

GRAMSCI A. (1975), *Lettere dal carcere*, a cura di S. Caprioglio e E. Fubini, Einaudi, Torino.

GUILFORD J. P. (1950), *Creativity in American Psychologist*, 5, 444.

ID. (1957), *Creative Ability in the Arts*, in Psychological Review, 64, 110.

ID. (1959), *Traits of Creativity in Creativity and its Cultivation*, a cura di N. C. Andreasen, Harper and Row, New York.

HOBSBAWM E. (1995), *Gramsci in Europa e in America*, Laterza, Bari.

JAMISON K. R. (1989), *Mood Disorders and patterns of creativity in British writers and artists*, in "Psychiatry", 52, 125.

ID. (1994), *Toccato dal fuoco. Temperamento artistico e depressione*, Longanesi, Milano.

ID. (1994), *Malattia maniaco-depressiva, creatività e leadership*, in F. K. Goodwin. e K. R. Jamison (1994), *Malattia Maniaco-Depressiva*, Mc Graw- Hill Libri Italia, Milano, New York, St. Louis, San Francisco, ecc.

JUDA A. (1949), *The relationship between higest mental capacity and psychic abnormality*, cit. da K. R. Jamison, Toccato dal fuoco.

JUNG C. G. (1985), *Il significato della psicologia per i tempi moderni*, Boringhieri, Torino.

ID. (1985), *Psicologia analitica e arte poetica*, Boringhieri, Torino.

KLEIN M. (1957), *Invidia e Gratitudine*, Martinelli, Firenze.

KLEIN M. (1969), *Amore, colpa e riparazione*, in M. Klein, J. Riviere in *Amore, odio e riparazione*, Astrolabio, Roma.

LAI GUAITA M. P. (1980), *Personalità e cultura in Sardegna*, Edes, Cagliari.

LOMBROSO C. (1880), *L'uomo di genio*, Bocca, Torino.

MARONGIU P., NEWMAN G. (1987), *Vengeance: The Fight Against Injustice*, Rowman and Littlefield, Totowa, New Jersey, USA.

PUGGIONI G., RUDAS N. (1972), *Caratteristiche, tendenzialità e dinamiche dei fenomeni di criminalità in Sardegna*, Doc. XIX, n.3-bis, Senato della Repubblica, Roma.

RICHARDS R. L., KINNEY D. K., LUNDE I., BENET M. (1983), *Creativity in maniac-depressives, cyclothymes, and their normal first-degree relatives: A preliminary report*, in Journal of Abnormal Psichology, 14, 362.

RUDAS N. (1974), *L'emigrazione sarda*, Centro Studi Emigrazione, Roma.

ID. (1987), *La condizione dell'anziano: da una vita senza qualità a una qualità della vita*, TEA, Cagliari.

ID. (1990-91), *L'émigration énvisagée comme perte*, in Migration et Psychopathologie, Sous la direction de N. Rudas, R. Collignon et M. Carta, Volume monografico XXIII, n.3, 1990-91, Paris-Dakar.

ID. (1991), *Carcinoma mammario. Simbolo, sintomo, comunicazione*,

Lega Italiana per la lotta contro i tumori, Cagliari.

ID. (1991), *La duplice condanna di Gramsci. Tentativo di lettura "biografica"*, in "Minerva Psichiatrica", Vol. XXIII, n.3, luglio-settembre 1991.

ID. (1997), *L'Isola dei Coralli*, Nuova Italia Scientifica, Roma.

ID. (1997), *Reclusione, solitudine e creatività in Gramsci*, relazione presentata al Convegno Internazionale di studi su "Gramsci e il Novecento", promosso dalla Fondazione Gramsci (Roma) e dall'Ist. Gramsci della Sardegna, Cagliari.

ID. (1998), *Riflessioni sulle Carte d'Arborea come romanzo delle origini in Identità come progetto*, pubblicazione dell'Istituto Gramsci per la Sardegna (a cura di E. Orrù), Tema, Cagliari.

RUDAS N., TONDO L. (1996), "*Depressione e Creatività*" relazione svolta al Convegno Nazionale "*Ansia e depressione come dimensione dell'esistenza*", Torino.

SATTA S. (1979), *Il giorno del giudizio*, Adelphi, Milano.

SASSU G. (1998), *Dioniso, la Maschera e l'Isteria*, Tesi di specializzazione in Psichiatria, Università degli Studi di Cagliari.

STORR A.(1989), *Solitude. A return to the Self*, Ballantine Books, New York.

NOTE

[1] Questo scritto ricalca, nelle sue linee generali, l'intervento svolto a Cagliari al Seminario su: "L'identità dei sardi" tenuta per la Fondazione Culturale Sardinia il 9 Novembre 1998.

Per la stessa ho utilizzato risultati e argomenti tratti da precedenti ricerche di cui ho tentato di rendere conto in lunghi e forse noiosi richiami in nota.

Nel testo sono inoltre confluite impostazioni elaborate insieme a Leonardo Tondo per la relazione dal titolo *Depressione e Creatività* svolta al Convegno Nazionale su "*Ansia e depressione come dimensione dell'esistenza*", Torino,29-31 Maggio 1996.

[2] L'espressione di Eric Hobsbawm, riferita al solo Gramsci, può essere estesa a questi tre grandi sardi tutti appartenenti all'area interna più isolata.

Cfr. E. Hobsbawm, *Gramsci in Europa e in America*, Laterza, Bari, 1995.

[3] Gli studi sull'isolamento furono parte essenziale di un corpo di circa 66 ricerche che si cimentarono nell'analisi della criminalità rurale in Sardegna.

Iniziati nel lontano 1964 proseguirono in forma sistematica e secondo un approccio multidisciplinare e integrato (a quel tempo insolito) sino al 1972. I risultati furono pubblicati sulla "Rivista Sarda di Criminologia" a nome di Raffaele Camba, Nereide Rudas, Giuseppe Puggioni. Una sintesi è contenuta nel volume *Caratteristiche, tendenzialità e dinamiche dei fenomeni di criminalità in Sardegna*, Doc. XIX n.3-bis, Senato della Repubblica, Roma, 1972, che ne costituisce la elaborazione operata da Nereide Rudas e Giuseppe Puggioni per la Commissione Parlamentare d'Inchiesta.

[4] La mappa dell'isolamento fu ricavata mediante tre distinte metodologie. La prima si basava sul complesso calcolo della così detta "popolazione potenziale" e misurava la possibilità teorica che un soggetto di ciascun Comune della Sardegna aveva di incontrare un altro soggetto d'un altro Comune dell'isola. L'ipotesi di base era che i soggetti dei Comuni isolati fossero più limitati in tale possibilità d'incontro.

La seconda si basava sui tassi di endogamia rilevati nei primi 60 anni di questo secolo per tutti i Comuni sardi. L'ipotesi di base era che soggetti appartenenti a comunità chiuse si sposassero preferibilmente entro la cerchia parentale.

La terza, infine, prendeva in considerazione la distanza che intercorre tra i Comuni di residenza dei due sposi. Essa fu calcolata per i matrimoni celebrati in tutti i comuni sardi. L'ipotesi di base era che le persone di comunità isolate tendono a sposarsi con persone della stessa comunità o di comunità vicine.

Gli indici di isolamento ottenuti con queste tre diverse metodologie confermano l'esistenza d'una area isolata ("triangolo dell'isolamento"). Cfr. G. Puggioni, N. Rudas, *Caratteristiche, tendenzialità e dinamiche dei fenomeni di criminalità in Sardegna*, op. cit.

L'area dell'isolamento così ottenuta fu confrontata con la pastoralità, con gli indici di istruzione e con fenomeni di devianza. Ad opera della mia allieva Maria Pia Lai Guaita vi furono condotte ricerche sulla personalità di base. Cfr. *Personalità e cultura in Sardegna*, Edes, Cagliari, 1980.

[5] Gli indici dell'isolamento si correlano significativamente con la pastoralità brada e transumante. Anche gli indici e i quozienti di criminalità, nonché alcuni reati (abigeato, omicidio, sequestro di persona) mostrano una spiccata preferenzialità per l'area pastorale.

Nulla però autorizzò a concludere che la pastoralità di per sé potesse essere considerata un fattore criminogenetico. Anzi le numerose analisi di dinamica topografica misero in luce che la pastoralità era solo una delle condizioni per il verificarsi dei fenomeni più gravi e specifici di criminalità. Affinché essi si verificassero sembrava necessaria una seconda condizione, individuabile proprio nell'isolamento. In ultima analisi solo l'area pastorale isolata esprimeva quella grave fenomenologia criminosa che aveva destato e desta tanto allarme sociale. Cfr. G. Puggioni, N. Rudas, op. cit.

[6] La distribuzione delle malattie mentali ricavata sulla base degli ingressi negli Ospedali Psichiatrici sardi nei primi 60 anni di questo secolo evidenziò che le forme psicopatologiche più gravi (psicosi) si concentravano anche esse nell'area pastorale isolata. L'analisi delle serie topografiche e degli indici di correlazione indicò che al decrescere dell'isolamento corrispondeva parallelamente il decrescere delle malattie mentali. In particolare, l'ecologia della depressione, nella sua sintomatologia più severa, tendeva a coincidere con quella dell'isolamento. Cfr. R. Camba, N.

Rudas, *Distribuzione delle malattie mentali in Sardegna*, in Rivista Sarda di Criminologia, 1, 349, 1964; Cfr., inoltre, R. Camba, N. Rudas, G. Puggioni, *Sul rapporto tra endogamia e psicopatologia*, in Rivista Sarda di Criminologia, 1, 443, 1965.

[7] Le ricerche sull'emigrazione sarda, partite dall'analisi della sua incidenza e dalle sue caratteristiche strutturali e dinamiche, si rivolsero soprattutto agli aspetti psicologici e psicopatologici. Cfr., tra gli altri, N. Rudas, *L'emigrazione sarda*, Centro Studi Emigrazione, Roma, 1974; Idem, *L'émigration énvisagée comme perte* in "Migration et Psychopathologie", dossier sous la direction de Nereide Rudas, René Collignon et Mauro Carta, vol. XXIII, n.3, Paris, 1990-91.

[8] Cfr. L'*Isola dei Coralli*, Nuova Italia Scientifica, Roma, 1997.

[9] Cfr. J. P. Guilford, *Creativity*, in American Psychologist, 5, 444, 1950; Idem, *Creative Ability in the Arts*, in Psychological Review, 64, 110, 1957; Idem, *Traits of Creativity*, in *Creativity and its Cultivation*, (a cura di N. C. Andreasen), Harper and Row, New York, 1959.

[10] Cfr. A. Storr, *Solitude*, Ballantine, New York, 1989. Su questo tema è ritornato Antonio Da Fonseca, autore d'un bel libro sulla *Psychologia de la Creadividad* (Lisboa, 1990). In una sua lezione magistrale tenuta a Cagliari (17-3-1996) ha illustrato i profondi vissuti di solitudine di Ernest Hemingway che egli incontrò da giovane medico in una traversata atlantica. Il grande scrittore americano, che già da allora soffriva di episodi depressivi, morì – come è noto – suicida.

[11] Negli ultimi decenni alla solitudine d'una ruralità isolata si è andata aggiungendo, anche in Sardegna, una solitudine urbana. La connotazione difettiva della solitudine, parte d'un malessere più ampio e profondo, lacera il tessuto di vita delle persone che vivono in città, il cui orizzonte è divenuto più radicalmente solitario, come la ricerca ha puntualmente confermato.

Gli adolescenti, ma soprattutto gli anziani, soffrono spesso la solitudine urbana. Cfr. N. Rudas, *La condizione dell'anziano: da una vita senza qualità a una qualità della vita*, TEA, Cagliari, 1987.

[12] Questi aspetti sono stati messi in luce dal mio allievo Giacomino Sassu nella sua tesi di specializzazione in Psichiatria su *Dioniso, la Maschera e l'Isteria* (Università degli Studi di Cagliari, Anno Accademico 1997-98).

[13] I soggetti che fecero parte delle ricerche citate erano in genere affette da malattia maniaco-depressiva e, particolarmente, da depressione. Senza entrare in un complesso discorso nosografico, è importante precisare che per malattia maniaco-depressiva s'intende una grave entità patologica caratterizzata soprattutto da disturbi dell'umore, ma non esente da distorsioni cognitive.

I "creativi" esaminati presentavano forti oscillazioni dell'umore che spesso determinavano l'alternarsi di episodi di depressione (polarità depressiva) a episodi di esaltazione (polarità maniacale). Nel primo caso avvertivano abbassamento del tono dell'umore, diminuzione di interesse e piacere per le attività della vita, apatia, inibizione, insonnia e disturbi del sonno, vissuti di autosvalutazione, sentimenti immotivati di colpa, perdita di speranza, ecc.

Nel secondo caso presentavano, al contrario, un elevamento del tono dell'umore che diveniva espansivo o irritabile, aumento d'interesse per le attività e tendenza verso quelle ludiche o quelle che determinavano piacere (esaltazione della sfera sessuale), senso di energia, diminuito bisogno di sonno, ipertrofica stima di sé, accelerazione ideativa sino alla fuga delle idee, ecc. La malattia maniaco-depressiva, che enfatizza le comuni esperienze dell'uomo oltre i consueti confini, è caratterizzata dalla *polarità* (depressione/esaltazione) e dalla ciclicità.

[14] La ricerca è riferita da F. K. Goodwin e K. R. Jamison, *Malattia Maniaco-depressiva*, Vol. II, cap. 14, Mc Graw Hill, Libri Italia, Milano, New York, ecc., 1994.

[15] Cfr. S. Arieti, *Creatività. La sintesi magica*, Il Pensiero Scientifico Editore, Roma, 1979, parte IV, cap. 14.

[16] Forme di minor rilievo clinico in cui la lieve polarità depressiva si alternava a una sfumata polarità di esaltazione dell'umore.

[17] Kay Redfield Jamison, in un saggio di grande intensità traccia le tormentate vicende biografiche di Lord Byron, Robert Schuman, Henry James, Hermann Melville, Virginia Woolf, Ernest Hemingway, Vincent Van Gogh, Hector Berlioz, William Blake e Edgar Allan Poe attraverso un'analisi penetrante sul legame tra creatività e sofferenza mentale. Cfr. *Toccato dal fuoco*, Longanesi, Milano, 1993.

[18] Cfr. N. Rudas, *La duplice condanna di Gramsci. Tentativo di lettura "biografica"*, in "Minerva Psichiatrica", Vol. XXIII, n.3, luglio-settembre 1991, poi quasi integralmente ripubblicato ne L'*Isola dei Coralli*, cap. 3, op. cit. Successivamente mi sono occupata del rapporto tra creatività e depressione nel grande pensatore sardo.Cfr. *Reclusione, solitudine e creatività in Gramsci*, relazione presentata al Convegno Internazionale di studi su "Gramsci e il Novecento", promosso dalla Fondazione Gramsci (Roma) e dall'Istituto Gramsci della Sardegna (Cagliari, 15-18 Aprile 1997).

[19] Celebri rimangono i suoi studi sulla *Gradiva*, sul *Mosé* di Michelangelo e su *La Vergine e Sant'Anna* di Leonardo da Vinci.Cfr. S. Freud *Opere complete*, Volumi vari, Boringhieri, Torino.

[20] Cfr. N. Rudas, L'*Isola dei Coralli*, op. cit., cap. Il tema è stato successivamente riproposto in *Riflessioni sulle Carte d'Arborea come romanzo delle origini in Identità come progetto*, pubblicazione dell'Istituto Gramsci per la Sardegna (a cura di Eugenio Orrù), Tema, Cagliari, 1998.

[21] Ci si riferisce all'ulteriorità magistralmente espressa da Ernst Bloch in *Spirito dell'Utopia*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1992.

[22] Nella "formazione reattiva" si mettono in atto condotte manifeste di segno contrario alla dinamica pulsionale sottostante. In un esempio classico la iperprotezione materna verso un proprio figlio è interpretabile come reattiva a inconfessati impulsi aggressivi.

[23] In tal senso la teoria kleiniana apre il discorso alla complessa problematica della creatività femminile.

[24] Il seno, specie il seno che allatta, simbolo della maternità trionfante era molto insistito nella cultura sarda tradizionale. Ma proprio perché vissuto come entità pregiata, il seno poteva essere investito da vettorialità invidiose o di più conclamato malocchio. Esso era tipicamente un organo a rischio, non nell'accezione che a questo termine attribuisce la moderna medicina, ma a rischio magico, in quanto "organo-in-vista" direttamente controllabile e attaccabile mediante lo sguardo. In tal senso poteva essere oggetto di polarizzazioni negative.
Ricerche sul carcinoma mammario in Sardegna misero in rilievo che la malattia era vissuta in maniera più drammatica nelle donne barbaricine rispetto alle altre donne sarde. In particolare l'asportazione del seno costituiva per le prime un *vulnus* più grave determinando un nucleo di disordine emotivo e cognitivo che poteva sconfinare in vere crisi depressive. Cfr. N. Rudas, Carcinoma mammario. *Simbolo, sintomo, comunicazione*, Lega Italiana contro i tumori, Cagliari, 1992.

[25] Cfr. N. Rudas, L'*Isola dei Coralli* op. cit. cap. II.

[26] Cfr. N. Rudas, *Reclusione, solitudine e creatività in Gramsci*, op. cit.

[27] In un esempio clinico citato da Silvano Arieti una paziente cattolica vergine si identificava con la madre di Gesù secondo il ragionamento: "Io sono vergine, la Madonna è vergine e quindi io sono la Madonna". Questo schema segue la legge scoperta da Von Domarus: identità dei predicati sulla base di un elemento di somiglianza (verginità). È da considerare che la distorsione logica era probabilmente dettata dal profondo desiderio della paziente di aderire alla massima figura religiosa femminile della cattolicità.

[28] Aquilino Cannas intitola emblematicamente un suo prezioso libro di poesie dedicato alla

Sardegna con le parole dell'esilio nella propria patria. Cfr. *Distierru in terra* (La saga dei vinti), TIAM, Cagliari, 1993.

[29] Ne L'*Isola dei Coralli* ho interpretato *Cenere,* famoso romanzo di Grazia Deledda, secondo l'ottica freudiana della caducità. Cfr. S. Freud, *Caducità* (1916), in Opere Complete, vol. VIII, Boringhieri, Torino, 1984.

[30] In alcune forme gravi di melanconia il malato può manifestare idee che arrivano a negare l'esistenza del proprio corpo, del mondo, del tempo e della stessa morte. Le idee di negazione possono organizzarsi in un delirio nichilistico o "Sindrome di Cotard".