



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale in
Economia e Gestione delle Arti e delle Attività
Culturali

Tesi di Laurea Magistrale

Retoriche dell'Identità e Stereotipie dell'Alterità

L'invenzione etnocentrica del primitivo
& la costruzione dell'immaginario sardo
nell'opera di viaggiatori, fotografi e pittori
(1720-1921)

Relatore

Ch. Prof. Roberta Dreon

Laureando

Eleonora Maria Dolores Erriu
Matricola 857386

Anno Accademico

2017 / 2018

INDICE

Introduzione	2
Cap. I Antropologia e Alterità	15
Cap. II Alterità, <i>Sauvagerie</i> e Pittoresco nella letteratura di viaggio in Sardegna (1720-1921)	72
Cap. III Il rapporto Alterità/Modernità nella costruzione dell'immaginario iconico	118
Appendice iconica	146
Elenco didascalie	202
Cap. IV L'eredità culturale dell'etnocentrismo	209
Conclusioni	224
Note bibliografiche	232
Ringraziamenti	244

INTRODUZIONE

“Viaggiare è una splendida lezione di disillusione”

(D. H. Lawrence)

La presente tesi vuole proporsi come un primo lavoro di iniziale riflessione intorno a temi e problemi che hanno profonde radici nel passato e che tuttavia si riverberano nel presente.

Il tema dello “sguardo interno” e dello “sguardo esterno” relativi alle strategie dell’immaginario sardo ha rappresentato una irresistibile suggestione che, durante lo sviluppo della ricerca, si è rivelato paradigmatico. La sua ricostruzione ha peraltro portato all’evidenza fondamentali connessioni con la storia della costruzione dell’immaginario dei popoli che hanno conosciuto il fenomeno della colonizzazione. In questo senso, il presente lavoro intende indagare la costruzione del rapporto Identità/Alterità secondo codici colonialisti, etnocentrici, dal quale hanno avuto conseguente sviluppo originali linee di auto-rappresentazione oscillanti tra l’essenziale esigenza di ricostruire un’immagine identitaria contrastiva rispetto al codice “esterno” e la

tendenza ad assecondare la folklorizzazione dell'immaginario secondo stereotipi e retoriche ampiamente tributari dello sguardo esterno.

Essendo io sarda, faccio parte dalla nascita di un mondo che da secoli viene vantato e identificato per le spiagge bianche, l'acqua trasparente e i paesaggi da cartolina. Quando poi però la descrizione della mia terra si sposta verso l'entroterra (oggi identificato con l'espressione "zone interne", ma sino a fine Ottocento con la "zona barbara" o la "zona delinquente"), i complimenti e i facili apprezzamenti vanno sempre più scemando, sino a incarnarsi in un giudizio complessivo stereotipato intorno alla popolazione che abita questa isola.

Il passaggio dal naturalismo paesaggistico, privo di connotazioni antropologiche, al giudizio di merito intorno a una certa Sardegna che aveva perso persino il gusto del pittoresco, mi è sembrato sin da subito un tema di estremo interesse, degno di essere indagato a fondo per scoprirne i meccanismi che hanno prodotto antiche stereotipie ancora persistenti nell'immaginario pubblicitario e turistico, anche oggi che la Sardegna appare inserita pienamente nella Modernità.

Questa nuova e funzionale riflessione ha permesso un'analisi maggiormente efficace di tutte quelle immagini fotografiche sull'isola compulsate in passato, delle rappresentazioni pittoriche coeve, e dell'ingente *corpus* della letteratura di viaggio, imponendo una nuova ermeneutica del testo-Sardegna. Un testo largamente scritto da chi era portatore di uno sguardo esterno e di precisi interessi, ma certamente prodotto anche dalla cultura locale di tutti quei sardi che avevano riflettuto a fondo sull'immaginario isolano, e di riflesso sulla costruzione di un modello identitario necessariamente contrapposto ad una Alterità rappresentata dallo sguardo esterno. Ma correlativamente, la costruzione

autoctona dell'immaginario sardo da veicolare è stato interpretato come una manifestazione paradigmatica di una radicale Alterità, tanto più significativa quanto più adiacente all'Europa "civile" ed emancipata.

Questa visione stereotipata e ideologicamente orientata è di tutta evidenza la manifestazione di una visione quanto meno unilaterale. Perciò, a dimostrazione della tesi, ovvero a supporto pratico dell'analisi delle stereotipie dell'Alterità, e dello studio delle retoriche della diversità variamente formulate, mi son rivolta alla risultante di diverse aree di produzione segnica (viaggiatori, fotografi e pittori) al fine di verificare quanto sia persistente ancora oggi quella eredità che appariva confinata alla dimensione storiografica.

Ecco la spinta iniziale di questo progetto: lo studio delle forme di interazione tra Identità e Alterità, l'analisi delle strategie di risposta locale, l'uso della tradizione come risorsa nazionalista o come strumento di sviluppo economico.

Questo importante progetto vuole analizzare perciò l'origine culturale e strategica di tali rappresentazioni, e di conseguenza ha dovuto incrociare, sia pure senza la pretesa meticolosa di approfondirne i complessi reticoli epistemologici, il pensiero antropologico influente e determinante che ha potuto fornire alla cultura europea tra Settecento e primo Novecento fondamentali categorie interpretative, e in primo luogo i codici della diversità, culminati in categorie ad alta densità ideologica quali "primitivo" e "selvaggio", a loro volta declinate variamente secondo i canoni etnocentrici.

Sono state valutate le complesse raffigurazioni, le varie tipologie ermeneutiche, le diverse visioni lungo due secoli di storia. E, se pur nella consapevolezza della estrema ricchezza dei contributi, le conclusioni

sono apparse molto coerenti, al di là delle differenze di stile, la Sardegna è stata e si è imprigionata in una visione restrittiva e semplificatoria tramite poche stereotipie dotate di straordinaria valenza persuasiva.

Senza anticipare i complessi percorsi analitici, si può però attestare che la Sardegna è ancora oggi la patria elettiva di una diversità in via di estinzione da preservare musealisticamente o da offrire alle lusinghe del marketing turistico biocompatibile. Difatti, pur essendo tramontato l'ultimo mito resistente (la retorica del bandito), le zone interne restano funzionalmente separate dalla Sardegna costiera, secondo un traslato che passa dalla descrizione paesaggistica alla valutazione antropologica dei suoi abitanti.

In questo senso, la scelta di perimetrare lo studio a due secoli di storia, culminanti nell'opera di Lawrence (1921), trova la sua giustificazione nel fatto che con lo scrittore inglese si ha la definitiva consacrazione della Sardegna come terra che oscilla, dopo secoli di barbarie e di arretratezza, tra una dimensione pienamente inserita nella Modernità – e identificata plasticamente nelle zone costiere (ed emblematicamente in Cagliari) – e una dimensione ancora arretrata e ancorata a codici tradizionali – identificata nelle zone interne ad alta densità agropastorale. Da un'interpretazione globale (la Sardegna come *île oubliée*, deposito della *sauvagerie* in pieno Occidente, e perciò “primitiva” e “incivilizzata”), si è passati gradualmente ad una visione dell'isola a due velocità, fra tradizione e Modernità, fra sviluppo e sottosviluppo.

Da quel momento si apre una nuova stagione dell'immaginario, il cui complesso studio esula dagli scopi della presente tesi, ma che è ricostruibile induttivamente nella valutazione delle prassi turistiche e del

consumo del folklore, ampiamente tributari di un'enfatizzazione dei caratteri di una diversità superstita da tutelare e, nei casi estremi, da ridurre a comoda macchietta decontestualizzata, o da vendere secondo gli stereotipi smeraldini del paesaggio incontaminato ricostruito *ad usum delphini* per i consumatori seriali della diversità (Bandinu 1994).

Il mio lavoro si divide in quattro capitoli che, passando da una disamina molto generale delle principali categorie etnologiche e antropologiche, si impegna più specificatamente in una disamina delle principali correnti che hanno costruito l'immaginario isolano in un arco temporale di due secoli, 1720-1921. Questi secoli a loro volta si possono segmentare in tre periodi, che hanno inizio nel 1720 con la pubblicazione di una Relazione governativa sulla primitività sarda ad opera di Nicolis de Robilant (che scrive come i sardi nelle zone interne siano "selvaggi"), fino all'importante lavoro descrittivo di La Marmora (*Voyage en Sardaigne* 1826; *Itinéraire de l'île de Sardaigne* 1860), significativamente rivolti a un interessato pubblico di lingua francese.

In questo primo periodo è prevalente la descrizione naturalistica dell'isola e si dà un'immagine voluta della Sardegna come di un fossile, un'immagine non tanto lontana da quella che propone ancora oggi la strategia del marketing turistico. Un fossile, peraltro, che costituisce una preziosa miniera di risorse da sfruttare sul piano economico e commerciale, e che pertanto doveva essere studiato con piglio entomologico, in conformità all'esigenza di rendere conto di una irriducibile diversità che costituiva un'eccezione sistemica nel cuore di una Modernità illuministicamente considerata.

Naturalmente, questa diversità è eminentemente paesaggistica e naturalistica, e volutamente prescinde di fatto da un'analisi antropologica della popolazione sarda. Sotto questo profilo, e al di là di una consapevolezza strategica, la Sardegna è ridotta a laboratorio inteso come luogo elettivo per compiere osservazioni controllate, categorizzazioni, tipizzazioni basate sul primato del pensiero ordinario. Tale operazione non è compiuta solo dallo sguardo esterno (che culmina con La Marmora), ma ha eminenti esempi in Giuseppe Cossu e Giovanni Maria Angioy, come si vedrà nel capitolo seguente.

Il secondo periodo è più profondamente analitico, supera il discorso paesaggistico e si focalizza sugli abitanti. Emerge qui la specificità razziale del Sardo, un esemplare particolare di italiano, di cui si parla con uno spirito che oscilla tra la meraviglia e il terrore, tra il pittoresco e la retorica del banditismo (non priva di connotazioni romantiche), con gli abiti caratteristici delle “bellissime” ragazze sarde, a cui fanno da contrappunto le barbe lunghe, i “capelli neri crespi” e “la bocca larga e labbra spesse” (con sicurezza non peculiari del sardo), e gli abiti campagnoli dell'uomo. È questa una fase di giudizio sull'arretratezza della civiltà sarda, in cui si mescola un'ambivalente concezione del “primitivo” che oscilla tra il giudizio di valore intorno alla connotazione razziale del sardo, e il giudizio di valore intorno alla primitività della cultura di appartenenza. Sotto questa speciale angolatura occupa un posto preminente e paradigmatico l'antropologia criminale che, in controtendenza rispetto al pensiero etnologico e antropologico coevo internazionale, non si limita all'analisi ‘obiettiva’ del terreno, ma dilata il concetto di “primitivo” sino a portarlo nell'alveo del “barbarico” e farlo confluire nel terreno scopertamente ideologico del “delinquente”.

Il contributo del “criminale”, in connessione con il fenomeno del banditismo (e dei suoi corollari che vanno dalla visione romantico-turistica del mito del bandito sardo alla repressione poliziesca e all’interpretazione della questione sarda nell’ottica della questione criminale), ha prodotto un’exasperazione inedita nella costruzione dell’immaginario isolano. Inedita, perché nella letteratura etnologica e antropologica internazionale non c’è mai stato spazio per analisi scopertamente fondate su giudizi razziali (la retorica del delinquente nato), e semmai la questione del banditismo ha trovato spazi testuali più acconci nella letteratura, nella sociologia e nella politologia.

Conclude il terzo periodo con una (ri)riscoperta della Sardegna e la sua divisione tra realtà rurale e realtà cittadina. La prima dell’entroterra, la seconda delle coste, specie dei due poli estremi, *Cab’e susu* e *Cab’e jussu*, Cagliari e Sassari. Si introduce finalmente in questo periodo un riscontro della modernizzazione dell’Isola, conseguente ai lavori di annessione della Sardegna al Regno savoiaro e al suo lavoro di elevazione dell’economia isolana, e quindi di infrastrutture e servizi che la potessero far uscire da quello stadio di arretratezza per conformarsi agli standard dell’incipiente piemontesizzazione. In questa terza tipologia, che segna anche il tramonto del tardo-positivismo criminologico, il paesaggio e la visione naturalistica stanno maggiormente sullo sfondo, e la retorica dell’immaginario isolano si concentra semmai sulla dicotomia tra paesaggio agro-pastorale (con il contorno antropologico di figure-macchiette, o di immagini della subalternità, povertà *in primis*) e paesaggio urbano-costiero (con accentuazione strategica degli elementi della modernizzazione contrapposti alla tradizione superstite). In questa terza fase si consuma

definitivamente la divaricazione tra il pensiero antropologico (che acquisisce autonoma dignità nel campo delle scienze sociali) e i contenuti *lato sensu* antropologici dei viaggiatori condensati nel tradizionale ottocentesco *récit de voyage* che unisce sincretisticamente relazioni di avventure, scienze naturali, vocazioni commerciali, considerazioni etnografiche.

Inquadrato il periodo storico e dell'immaginario di sviluppo dello studio qui affrontato, entro più nello specifico dell'analisi dei vari contributi, i quali mi hanno permesso di dimostrare la mia tesi e di giungere a una determinata conclusione confermante e di grande auspicio.

Il primo capitolo è dedicato a un'analisi del pensiero antropologico dell'Ottocento e del Novecento. Gli studiosi dell'epoca – muniti dei diari di viaggio degli esploratori dell'epoca, prima ancora di inaugurare le ricerche personali sul campo – sviluppano tesi spesso unanimi dell'esistenza dell'esotico, del primitivo, del selvaggio, del diverso, e quindi dell'esistenza dell'Alterità, di numerose alterità, tutte racchiuse in uno scrigno affascinante ma retrogrado o comunque allo stato germinale di costruzione. Etnologi, antropologi, filosofi enciclopedisti e studiosi di varie discipline, sostengono la visione di un'evoluzione unilaterale, scandita da diverse fasi, per la quale la società occidentale si troverebbe al vertice apicale, allo stato più avanzato di sviluppo. Più un'altra società si differenzia dal possente Occidente, più ne dimostra la sua lontananza e quindi appartenenza a uno stadio più flebile di evoluzione.

Sebbene, come ho scritto, queste teorie facciano parte di un periodo concluso, non si possono ritenere un pensiero altrettanto superato. Vi sono strascichi ben radicati fino ai giorni nostri. Il razzismo, anche nella sua versione “differenzialista”, è l’esempio più pratico e congeniale. La *sauvagerie* (intesa ormai come riconoscimento che la diversità sarda è rappresentata da fossili tradizionali in via di estinzione) è un’altra caratterizzazione ben presente nell’immaginario stereotipato.

Tra questi “uomini sviluppati”, vi rientra anche il gruppo dei viaggiatori. Nell’Ottocento la curiosità della scoperta dei mondi lontani è soggetta a nuovi stimoli. Uomini di professionalità distinte e non specificatamente letterario-artistiche, organizzano spedizioni in luoghi lontani caratterizzati in senso esotico, finché non si rendono conto di avere quell’alterità, quel selvaggio, quel primitivo, molto più vicino, in un’isoletta nel Mediterraneo. È da qui che si insinua la dicotomia ideologica, tra Ottocento e primo Novecento, che vede contrapposti i viaggiatori “cosmopoliti” e i “locali” (per traslato, i “nativi”) stanziali, corrispondente alla dicotomia tra europei civilizzati e culture tradizionali arretrate. Questa dicotomia troverà poi autorevole conferma nell’opera di Boas, *The Mind of Primitive Man* (1911), il quale, nel sostenere il nesso primitività/tradizione, si spinge sino a sottolineare che “col progredire della civiltà si tende sempre più ad eliminare gli elementi tradizionali” (Boas 1995, pp. 182-183).

Naturalmente, la fenomenologia dello stereotipo “selvaggio” non determinerà automaticamente la scomparsa della tradizione, che anzi, sapientemente musealizzata, decontestualizzata e folklorizzata, costituirà del “primitivo” l’aspetto più caratterizzante per trasformare l’alterità così depotenziata in strumento per esaltare *a contrario* i codici della

Modernità. Del resto, l'interesse etnografico è stato basato, in Sardegna come altrove, nell'abilità di cogliere "fatti primitivi" da un luogo simbolicamente remoto (selvaggio, o pittoresco) e decontestualizzarlo (Geertz 1988, p. 25).

La Sardegna è stata scoperta e riscoperta tante volte nei millenni e nei secoli, finché nell'Ottocento non giunsero degli studiosi senza laurea e dei critici mandati da se stessi per documentare e divulgare lo stadio di sviluppo, o meglio non sviluppo, dell'isola, confermando teorie spregiative e infierendo con giudizi personali che andavano oltre la valutazione obiettiva della società. Giudizi che si fermavano alla mera apparenza, senza indagare eventuali ragioni storiche, e tutti animati dalla necessità di costruire *ad usum delphini* una diversità decontestualizzata, indagata secondo i parametri unilaterali della modernizzazione, e perciò incapaci di rendere conto della ricchezza simbolica, materiale, culturale e psicostorica della tradizione sarda nel suo sviluppo millenario caratterizzato da innumerevoli contaminazioni, scambio di apporti e attività complesse di rielaborazione.

Questi viaggiatori si fanno tributari e fomentatori del pensiero antropologico dominante, fornendo esempi pratici e diversi da quelli che i manuali elencano, o confermant i teorie di altri colleghi. Spesso, poiché questa moda abbraccia diversi curiosi, sono non pochi i personaggi che intraprendono lo stesso viaggio e spesso le loro relazioni di viaggio non sono il frutto di analisi personali, ma sono citazioni di superficiali esami di viaggiatori che li hanno preceduti, perché ciò che conta è confermare uno stereotipo che ha la funzione psicologica di confermare la superiorità del modo di vita – della civiltà – occidentale basata sul paradigma industriale capitalistico.

Oltre le criticità qui accennate, bisogna però riconoscere un merito a questi venturieri: quando non si sono fatti prendere da uno spirito di superiorità, hanno saputo lasciarci ricordi di epoche che non vedremo mai, alternando giudizi forse unilaterali ma figli di uno spirito culturale storicamente determinato, a descrizioni di costumi figli di una civiltà che ha avuto il torto, a loro dire, di non aver lasciato nulla di scritto. Pur con tutte le deformazioni e gli stravolgimenti che saranno documentati più avanti, queste testimonianze possono rappresentare un punto di partenza per rileggere con occhi meno incantati una pagina ancora oscura della storia isolana e delle sue rappresentazioni.

I viaggiatori esaminati sono racchiusi in un arco temporale che va dalla Relazione governativa di De Robilant fino a *Sea and Sardinia* di Lawrence, pubblicato in lingua inglese nel 1921.

Ho scelto di concludere in questo anno la mia analisi e per motivi tecnici che chiedono un limite nell'estensione del lavoro di tesi, volendo io anche non pregiudicare il lavoro precedente e complessivo; e perché questo è un anno peculiare per la Sardegna. Coincide non solo con Lawrence ma anche con la fondazione del Partito Sardo d'Azione, il quale non svolge un effettivo lavoro di riqualificazione della Sardegna, come dovrebbe e si propone; e inaugura un periodo di rivalutazione dell'Isola, di difesa dagli attacchi ingiusti esterni, del suo stesso popolo che non si conforma più all'immaginario dominante ma si difende. Fu il sardismo culturale, in parallelo con il sardismo politico, a inaugurare una complessiva rilettura revisionistica di una storia sarda scritta da altri, finalizzata a recuperare il senso profondo delle radici tradizionali dileggiate e interpretate nella loro capacità di inserirsi dialetticamente nel fiume della grande storia. Ma naturalmente esula dalla cronologia

che delimita la tesi un'analisi davvero approfondita di questa complessità storico-culturale, la quale peraltro non si atteggiò come una discontinuità radicale rispetto al passato, ma come uno sviluppo autodeterminato e più consapevole di stili, paradigmi e stereotipi già emersi nei due secoli precedenti, a dimostrazione che alcuni stereotipi, pur nella diversità della loro rappresentazione, hanno costituito un *fil rouge* che ancora oggi perdura come fonte di ispirazione.

Questo ultimo aspetto è motivato dall'analisi del terzo capitolo. Questo propone una contrapposizione allo sguardo esterno del secondo, con l'introduzione dell'analisi dello sguardo interno. Il sardo ha accolto e elogiato quelle figure che parlavano di lui. Anche quando si raccontavano inesattezze, lui non si è difeso. O meglio, spesso si assiste al fenomeno, ben noto in tante testimonianze del pensiero antropologico, della sostanziale accettazione del codice eterodeterminato: per vendere una immagine-cliché della Sardegna, accettabile e perciò condivisa, anche lo sguardo interno ha continuato a elaborare un immaginario nel solco profondo di una tradizione risalente: dal primitivismo nella pittura all'esaltazione mitizzata della diversità folklorica, l'immaginario mitografico della Sardegna ha continuato a utilizzare a piene mani i codici del mondo agropastorale.

Questo confronto è stato portato avanti attraverso due veicoli elettivi dell'immaginario: la fotografia e la pittura. Queste hanno dimostrato una conformazione a quello che l'immaginario dominante richiede, a quelle tesi affermate. Sono stati studiati dipinti prevalentemente di artisti sardi e fotografie di artisti sardi e stranieri. Opere elogiate dalla comunità internazionale ma forse mai analizzate con attento occhio critico. Opere che hanno portato alla luce verità

inquietanti, che confermano ciò che si dice nell'isola: il sardo è il primo nemico di se stesso.

Finalmente, la conclusione porterà in evidenza come la diversità sarda tenda a essere eliminata dall'immaginario per fare un focus sulla 'onorevole, qualificante, essenziale, occidentale e univoca' Modernità. Sarà inoltre evidente quanto tutt'ora, un secolo dopo Lawrence e due dopo le teorie razziste, dichiarate all'unanimità degradanti, si porti ancora avanti una visione delle varie civiltà del mondo malata e non razionale, ma con affermazioni a volte più leggere, a volte semplicemente repute lecite o non perseguite, non disconfermate da chi ha il potere e il dovere di farlo.

Sarà evidenziato quanto questi stereotipi siano ancora utilizzati per vendere la Sardegna, secondo un procedimento di decontestualizzazione tipico delle mentalità coloniali. Ma sarà anche evidente che la mente, e la rappresentazione artistica e simbolica in particolare, non possono prescindere dall'uso di stereotipi per l'interpretazione della realtà e la riduzione necessaria della complessità. In altre parole, tramite gli stereotipi vengono veicolati precisi orientamenti politici, dato che, come sostiene Clifford, "non esiste metodologia politicamente innocente per l'interpretazione interculturale" (Clifford 2008, p. 27). Ogni interpretazione che incida sulla costruzione dell'immaginario, anche se veicolata tramite apparenti neutrali descrizioni paesaggistiche e naturalistiche, di fatto, poiché sceglie un punto di vista e ne esclude altri, costruisce uno spazio dell'immaginario e contribuisce a rafforzare uno stereotipo.

CAPITOLO I

ANTROPOLOGIA E ALTERITA'

*“Quel che va salvato è la diversità, non il contenuto storico
che ogni epoca le ha conferito e che nessuna
può perpetrare al di là di se stessa.”*

(C. Lévy-Strauss, *Razza e storia*)

La maturazione delle scienze antropologica ed etnologica, e con essa la chiara dimensione teorica dell'Alterità, segna la fine dei racconti fantastici di viaggio e inizia l'era delle osservazioni dirette sul campo da parte degli stessi antropologi alla ricerca di modelli sociali e culturali “altri” rispetto alla civiltà occidentale (Mercier 1972; Duchet 1977; Lévy-Strauss 1979; Sperber 1984; Tullio Altan 1989; Boas 1995; Fabietti 1996; Clifford, Marcus 1997; Ember 1998; Fabietti 2001; Geertz 2001; Barnard 2002).

La 'ri-scoperta' dell'uomo naturale, a cui necessariamente fa da contraltare l'uomo civilizzato, porta il pensiero antropologico a interrogarsi sulle culture cosiddette primitive. L'attenzione passa così dall'immaginazione di creature misteriose e fantastiche che abitavano il mondo extra-europeo all'ipotesi di una possibile origine comune di tutte le razze umane presenti sulla Terra, il cui sviluppo si compie necessariamente su una stessa linea evolutiva ma a velocità diverse, a seconda delle capacità intellettuali della popolazione.

In tale panorama esplorativo e di sfrenato nutrimento accademico, la Sardegna si è presto rivelata come alimento succulento e facilmente reperibile. Essendo comodamente raggiungibile dagli esploratori provetti, a scapito delle traversate oltreoceaniche, ed essendo più prossima al ceppo europeo originario e accomunante le popolazioni del bacino mediterraneo, forniva un'occasione ancor più preziosa di studio di quell'attraente forziere che nasconde il segreto dell'origine delle razze. Come era possibile che prossima ai Paesi civilizzati quali l'Italia, la Francia, la Spagna e l'Inghilterra, insistesse la granitica evoluzione di una razza che sembrava immune ai fermenti che animavano il resto del continente europeo, attardandosi invece in stadi più ancestrali e semplicistici dello sviluppo generale? Questo mistero scintillava agli occhi dei curiosi, i quali presto, come si vedrà nel corso della dissertazione, persero l'interesse della spiegazione, impegnati più che altro nella mera documentazione di questo cosiddetto ritardo.

Sebbene ogni cultura e ogni razza costituiscano delle realtà particolari, lo sviluppo generale della loro interpretazione antropologica è comune, quantomeno alla nascita. La Sardegna, come tutti quei luoghi oggetto di approfondimento scientifico, è stata osservata da numerosi

occhi di svariate discipline, compresa quella degli *amateurs*, che spezzavano la monotonia della loro professione con viaggi di scoperta del diverso, alla ricerca del pittoresco. E sebbene gli studi condotti in quest'isola siano meno fortunati a livello mediatico dei più inflazionati reportage sulla Patagonia, per esempio, questa ha senza dubbio fornito, suo malgrado, un importante materiale per la riflessione, non sempre corretta, antropologica e sociologica dei secoli scorsi. È stata, e continua ad essere, la protagonista di numerosi romanzi, saggi e racconti; di innumerevoli fotografie e svariati dipinti. Irrinunciabili materiali che, per il presente lavoro di tesi, sono stati cercati, analizzati e interpretati con un occhio più fresco e il meno viziato possibile, al fine di ipotizzare una nuova lettura del fenomeno antropologico in Sardegna, i cui echi si riverberano ancora oggi nel più moderno panorama del marketing turistico e del neuromarketing.

Il presente capitolo tratterà perciò, in termini e generali e più specificatamente “sardisti”, la nascita e l'evoluzione del pensiero antropologico e della pratica etnografica, fino a giungere a delle considerazioni di più ampio respiro, stimulate da assunti evidenziati e trattati nei testi dei più rinomati studiosi del campo.

Si ritiene imprescindibile un inquadramento storico-concettuale della disciplina antropologica, con un più approfondito riferimento alla questione dell'Alterità, al fine di contestualizzare e comprovare la realtà della problematica sarda e l'evoluzione della sua visione nell'immaginario e accademico e collettivo, i quali, come già stato detto, si sono alimentati vicendevolmente. Se infatti prima erano i viaggiatori a fornire il materiale agli studiosi, con l'assimilazione della *verve* avventuriera da parte dello stesso antropologo, è stata finalmente la

comunità scientifica a prendere possesso dello scettro e a viziare con maggior prepotenza il pensiero del popolo lettore. I semi degli stereotipi avevano però ormai iniziato a germogliare e le loro radici erano già ben salde nell'immaginario comune.

Ma prima di sfogliare rapidamente le fasi della plasmazione del pensiero antropologico, appare imprescindibile soffermarsi sulle fonti che hanno fornito gli strumenti della sua maturazione: i resoconti dei viaggiatori, ovvero i reportage su quelle terre lontane che sono stati i primi documenti di attestazione e di studio dell'Alterità. Una documentazione che veniva inizialmente letta a scopi ludici, per interesse verso il misterioso e il fantastico dal pubblico *lato sensu*; e solo in seguito a scopo investigativo, quando germinò l'idea che quelle popolazioni incarnassero le origini di un mondo che la società occidentale aveva dimenticato e cancellato. Una documentazione rivelatasi negli anni parlata sensibilmente da una *fictio* letteraria e da un immaginario dell'osservatore che, governato dai codici del suo ambiente identitario di appartenenza, interpretava parimente la nuova cultura, cadendo inevitabilmente in un'ermeneutica erronea.

I primi resoconti di viaggio

I primi racconti di cui si ha testimonianza non rappresentano la ragione primaria del viaggio, ovvero di esplorazione, scoperta e conoscenza, ma sono un elaborato marginale alla spedizione. La motivazione principale era la guerra. Lo stesso Plinio il Vecchio (24/23 a.C. – 79 d.C.) racconta come la motivazione bellica fosse l'unico modo per viaggiare e conoscere terre lontane e culture diverse. I primi a raccontarci l'Alterità sono

quindi i viaggiatori e i filosofi greci e romani. Successivamente la penna passa nelle mani degli storici arabi del Medioevo e dei coevi viaggiatori europei, fino a quelli di tutta l'epoca moderna, accompagnando gli esploratori imbarcati nelle navi delle compagnie commerciali più importanti che solcano gli oceani nei secoli XV e XVII, la cui florida attività commerciale permette anche il finanziamento di mondiali spedizioni di esplorazione e di colonizzazione. Il mondo inesplorato e il mondo extra-europeo diviene un immenso spazio agonico in cui la rivalità tra le nazioni più potenti (quali inglesi, spagnoli, francesi e olandesi), stimola le spedizioni che portano all'esplorazione dell'Africa, dell'America (in un secondo momento anche del Nord), del Pacifico e dell'Artide, anche in pieno Ottocento, come se si trattasse di un ritorno vebleniano al secondo stadio dell'evoluzione della società, in cui la classe superiore è costituita dagli uomini capaci di scoperta e conquista. La penna viene poi impugnata anche da giuristi e scienziati di vario genere, i quali hanno incuriosito i lettori per secoli, dipingendo per loro su carta i mondi che perlustravano e gli "strani popoli" in cui si imbattevano. Racconti di uomini rassomiglianti ai primati, ma anche altri più fantastici che descrivevano bestie con occhi nella pancia e piedi nella testa; racconti che furono focolare di dibattiti filosofici, ancor prima che si desse forma a una disciplina abbracciante i temi *antros* ed *etnos*.

Tra la fine del XVIII secolo e l'inizio del successivo, la motivazione bellica ed espansionistica che aveva giustificato la quasi totalità dei viaggi compiuti fino ad allora non è più la dominante. Viene sostituita dall'interesse scientifico, così che le navi iniziano a intraprendere regolarmente spedizioni, trasportando 'ricercatori disarmati' spinti dal puro bisogno di conoscenza. Naturalisti e scienziati

sono i nuovi principali viaggiatori. Ma assieme ad essi si imbarca anche una nuova figura di partecipante: il turista, una persona comune, membro della nuova massa industriale che parte alla ricerca di quei mondi preindustriali di cui i viaggiatori parlavano già da diversi secoli e diffusi con maggior esito dalla stampa. Mondi la cui fama letteraria li rende succulente mete di pellegrinaggio in cui non si venerano le reliquie ma si ammira il pittoresco, in senso sia fenomenico che metafisico. E la motivazione che spinge i viaggiatori a recarsi in terre spiate e calpestate già da altri prima di loro è l'idea che manchi ancora un elemento da chiarire, un'assenza da colmare, forse proprio quella che permetterà agli antropologi di risolvere l'enigma di quel ritardo evolutivo, di quella cultura così particolare e unica, di quei costumi (in senso ambivalente di abiti e usi) così primitivi. E spesso è la difficoltà a raggiungerli – per le paludi malariche, i deserti soffocanti/infernali, le giungle impraticabili – che li concretizza nell'immaginario degli esploratori come un'assenza. Luoghi conosciuti parzialmente ma che vengono percepiti come ignoti e che creano il bisogno di essere esplorati in ogni angolo e da più occhi, da più filtri.

Questa caparbia è l'eredità della cultura rinascimentale, la quale, giudicando il precedente periodo medievale come povero di produzione culturale e di conoscenza, stimola tenacemente l'osservazione del viaggiatore e dell'umanista *tout court*, per renderlo consapevole e disciplinato (aspetto fondamentale per la nascita del viaggio scientifico dell'Ottocento), affinché indaghi al di là della letteratura tramandata e del sapere reso comune dalla stampa, affinché sia artefice di nuove scoperte e colmi lacune dell'ignoranza. Il viaggio importante, e il racconto di viaggio importante, sono difatti quelli che

permettono di aggiungere qualcosa alle conoscenze ricevute, che apportano un plusvalore. L'uomo rinascimentale non è più curioso di quello medievale, però legittima e sacralizza la curiosità al fine della conoscenza e della diffusione di questa, e quindi della crescita culturale della società. E questa attribuzione di *virtus* legittima la rimozione di molti freni morali, vigenti fino ad allora, in coloro che volevano conoscere il mondo. Emblematica in tal senso è la vicenda europea in America.

Questa sete spasmodica di conoscenza umana ha però un risvolto meno felice: soddisfacendo la sete, si assorbe la novità e con essa svanisce anche il divertimento.

Che cosa posso vedere a Roma che non sia già stato visto da altri? Che cosa posso toccare che altri non abbiano già toccato? [...] Che cosa posso scoprire? Nulla. Assolutamente nulla. Qui muore uno degli incanti del viaggio (M. Twain, *Innocents abroad*).

Ciò che emerge è che il viaggiatore, superato il desiderio febbricitante di vedere con i propri occhi quelle *mirabilia* mitizzate da una letteratura secolare, non gode più della sola visita in prima persona, ma sente un'esigenza più impulsante e superba. Quella del primato, della scoperta originale; non della conoscenza *lato sensu*. Ecco perché flotte di viaggiatori, attirati dalla vastità delle terre sparse fuori dagli immaginari confini europei, continuano ad avventurarsi nell'incognito – ormai sempre più familiare – alla reiterata ricerca di quella meraviglia in più, di quella curiosità sconosciuta ai più, non ancora rivelata. Una esigenza che li porta spesso a romanzare la realtà, descrivendo mondi prevalentemente fittizi e avventure più immaginate che realizzabili; finché, a cavallo tra il XVII e il XVIII secolo si decide di strutturare i

diari di viaggi seguendo un'impronta più prettamente saggistica, ovvero più fededegna e vicina alla realtà, con la trascrizione di fatti e osservazioni autentiche. Si tratta, tuttavia, di un nobile spirito che rimane rinchiuso in una gabbia ipotetica in quanto la letteratura che segue quella decisione ha mostrato persistenze fantasiose, concessioni poetiche che hanno portato gloria al viaggiatore-autore; convalidato le teorie squalificanti di un'Alterità primitiva degli studiosi che scrivevano l'antropologia a partire da quei testi (prima del battesimo della ricerca sul campo); e diffamato l'etnia contemplata. Lavori di immaginazione difesi dai loro 'carnefici' con impeccabili argomentazioni.

Non mi meraviglierò se chi leggerà questa storia non crederà a ciò che riferisco; specialmente coloro che non hanno viaggiato, perché chi ha visto poco non crede molto, mentre chi ha visto molto crede di più (Leed 1992, p. 135).

Trascrittori di una maggior, ma non integrale, veridicità nei resoconti risultano i missionari e i funzionari, uomini di più profonda cultura rispetto agli avventurieri dei primi tempi. Sono loro gli iniziatori della felice pratica di studio della lingua indigena, al fine di conoscere profondamente i popoli primitivi. Benché si tratti ancora di informatori e non di antropologi specializzati, le loro annotazioni – spesso monografie dettagliate anche se con scarsi tentativi di analisi sistematica – raramente vengono superate da studi di professionisti, tanto che continuano a essere fonte di preziose informazioni anche quando la ricerca professionistica sul campo è ormai diventata abituale. Tuttavia risulta importante sottolineare quanto nemmeno in questo caso i resoconti siano tutti fedeli alla realtà e che soprattutto non è l'occhio diretto dell'antropologo a osservare i fenomeni da interpretare. Difatti, come sostiene anche Marc

Augé, sebbene informatore e antropologo possano dialogare e trattare lo stesso tema, non parlano della stessa cosa. Eppure l'antropologo continua a basarsi sui dati che terzi gli forniscono, privandosi della ricerca diretta del materiale specifico necessario. Così come, a prescindere dalla loro accuratezza, l'etnografo non percepisce quello che percepiscono i suoi informatori, è una terza lettura degli avvenimenti; e risulta sorprendente che, a parte pochi casi irrisori, per tutto l'Ottocento Lewis Henry Morgan sia l'unico antropologo a condurre serie ricerche sul campo. Per di più, William James ci racconta che quando chiese a Frazer notizie sugli indigeni che avesse direttamente conosciuto, questi esclamò "Dio me ne guardi!", tanto che l'Encyclopaedia Britannica aveva messo sotto la sua voce l'avvertenza: "Le informazioni di Frazer in materia etnologica erano di seconda mano e spesso inesatte" (Frazer 1992, p. 8).

È finalmente alla fine del secolo che si ritiene indispensabile un periodo di lavoro sul campo per la formazione dello studioso professionista, e la nuova figura chiave di questo processo di cambiamento è Malinowski, lo studioso che riconobbe più di tutti, almeno all'apparenza, non solo l'importanza della ricerca sul campo, a scapito del povero studio delle collezioni museali. Ma anche della condivisione del tempo e dello spazio con le popolazioni, presenti e vivide; vivendo a stretto contatto con loro e comunicando direttamente nella loro lingua. Di rilievo fu anche il suo sforzo di sensibilizzazione alla tolleranza verso costumi e abitudini diverse, all'empatia, per una migliore comprensione dell'intelletto e della percezione dei nativi. Un mito (quello dell'empatia) che viene distrutto con la pubblicazione del suo *Diario* dopo la morte, in cui ai nativi non sono dedicate parole e toni gentili.

Circa il diario di viaggio, questo è strutturato secondo delle regole da rispettare. Essendo un viaggiatore e non l'antropologo in persona (almeno fino al Novecento) a condurre le ricerche, questi doveva essere il più accurato possibile nella trascrizione e trasmissione delle informazioni. Veniva perciò orientato nella ricerca e nell'osservazione del mondo 'altro'. Era intanto preferibile avere due diari: in uno si registravano gli avvenimenti e le osservazioni in ordine cronologico; nell'altro le stesse annotazioni venivano riordinate secondo i principi enciclopedici, sotto la rubrica del luogo, e con un'ulteriore divisione di 'terra' e 'popolo'. La terra comprendeva le descrizioni fisiche del luogo, con topografia e toponimia; le annotazioni sotto la voce 'popolo' servivano invece a studiare le relazioni tra le caratteristiche fisiche e caratteriali di questo con l'ambiente. Comprendevo perciò il temperamento della popolazione (sanguigno, collerico, flemmatico o melanconico – casualmente tutti aggettivi non pregevoli), usi e costumi, abbigliamento, dieta e maniera di mangiare, lingue e dialetti e stile di vita. Così come anche informazioni sull'aria e i suoi umori, perché questi influivano in maniera determinante sul temperamento di ogni popolo. Il *Viaggiatore patriota* di Leopold Graf Berchthold (1789) comprendeva duemilaquattrocentoquarantatre domande, suddivise in trentasette categorie. Nel Settecento si toglie il divieto della soggettività, al fine di stimolare la trascrizione e l'espressione dei sentimenti più profondi. Sono gli albori del viaggio romantico.

La letteratura di viaggio è stata per secoli lo spazio narrativo privilegiato di racconto e confronto di civiltà, con tutte le concessioni poetiche e fantasiose che gli autori si sono permessi, anche di invenzione ed esagerazione incosciente data dal tentativo di interpretare una

situazione sconosciuta. Viaggiatori che si muovevano con un bagaglio carico non solo di codici identitari propri, ma anche di pregiudizi, ovvero quelle linee orientative che mediano ogni nostra nuova conoscenza. Un bagaglio pesante che ha orientato un approccio e una conseguente malinterpretazione delle vicende documentate, i cui importanti souvenir sono stati lasciati agli studiosi che a casa interpretavano una cultura che non conoscevano, e per di più partendo da fondamenta sbagliate. Voci che di volta in volta si accreditano e si confutano a vicenda e meno frequentemente si sconfessano¹. Personaggi che nel bene e nel male hanno portato alla fama determinate società e hanno creato altri immaginari, come il sogno dell'Oriente.

L'assenza di pregiudizi nei nativi è una cosa sorprendente dato che ci si aspetta di trovare oscuri tabù nei popoli primitivi. È dovuta, credo, alla loro familiarità con una varietà di razze e tribù, e alle vivaci relazioni umane che vennero introdotte in Africa Orientale, prima dai vecchi mercanti di avorio e di schiavi, e ora [gli anni trenta] dai colonizzatori e dai grandi cacciatori. Quasi ogni nativo, fino al pastorello delle pianure, doveva trovarsi, durante la giornata, faccia a faccia con un'intera serie di nazionalità, che differivano tanto l'una dall'altra e da lui stesso quanto un siciliano differisce da un eschimese: Inglesi, Ebrei, Boeri, Arabi, Somali, Indiani, Swaheli, Maasi e Kawirondo. In quanto a ricettività di idee, il nativo è più cittadino del mondo di qualunque suburbano, provinciale o missionario, che è cresciuto in una comunità uniforme e con un sistema di idee stabili. Molte delle incomprensioni fra bianchi e nativi sorgono da questo fatto (Karen Blixen, *La mia Africa*).

Ricordando come i primi esploratori a contatto con le razze primitive non fossero gli antropologi ma dei mediatori, bisogna ribadire

¹ Ci fornisce un chiaro esempio Mary Wortley Montagu, consorte dell'ambasciatore britannico presso l'Impero ottomano nel 1717 che verifica e sconfessa le fantasiose descrizioni del Levante dei viaggiatori del Cinque e Seicento (Brilli 2009, p. 19).

l'importanza del loro ruolo nell'introduzione e diffusione della 'diversità' nell'immaginario occidentale, compreso in quello del turista. Come i loro racconti siano serviti a rendergli familiari le terre dell'Alterità e rendere più confortevole una loro possibile futura visita. Ovvero, trasformando un paese ignoto in un paesaggio accattivante per il turista; costruendo un nuovo significato riconoscibile, smontando quello originale e traducendolo dal codice nativo al codice occidentale. Tanto che già nell'Ottocento il turista diviene un nuovo messaggero dell'Alterità nel mondo europeo, di pedina di contatto tra le civiltà, con la relativa letteratura e costruzione letteraria. Tanto che, più che come viaggiatore solitario alla ricerca di ispirazione, come *voyeur* (esattamente come Walter Benjamin descriveva gli stessi antropologi, teorizzando per di più la figura del *flâneur* moderno e urbano, come Lévy-Strauss che vagabondava oziosamente nel guazzabuglio newyorkese d'immigrati e gruppi etnici, di lingue e costumi diversi, arti e tradizioni variopinte), viene metaforizzato da Lawrence come nuova personificazione della guerra. Lo scrittore, infatti, riferendosi in particolar modo all'inondazione di massa dei turisti statunitensi, seguita alla prima guerra mondiale, sostiene come questi avessero dimostrato un'ammirazione verso la sacralità della bellezza della vecchia Europa pari a quella che avevano avuto le bombe.

La retorica dell'Alterità

Tra il periodo tardo rinascimentale e illuminista, la conoscenza dell'esistenza di razze il cui grado di sviluppo veniva associato a quello dell'uomo primitivo, e perciò identificate con tale, richiama un acceso

interesse sulla condizione naturale dell'uomo e la varietà delle culture presenti nel mondo.

La riflessione sulle culture primitive implica la comprensione del rapporto perturbante tra Identità e Alterità, interpretato per lungo tempo illuministicamente in senso evuzionista, e in base all'idea che le società devono attraversare tappe progressive e ben definite di sviluppo. Con l'idealismo hegeliano tale impostazione troverà le basi teoriche definitive: ogni società deve attraversare tappe obbligate, e perciò ogni società che dimostri di attardarsi in tappe di sviluppo precedenti rispetto al progresso generale nel fiume della grande Storia è automaticamente, ma non irrimediabilmente, identificata come arretrata.

Ma ben prima di giungere a formulazioni teoriche coerenti con lo sviluppo dell'antropologia come scienza sociale autonoma, la filosofia settecentesca aveva già introdotto il fortunato mito del "selvaggio", nato dal dibattito sul rapporto tra natura e società, lungo una linea di pensiero che va dalla nozione rousseuiana e gulliveriana di "buon selvaggio" (Rousseau 1972; Swift 1959; Defoe 1993) conservando ancora una sfumatura neutra ed esprimendo semplicemente il vivere libero dell'uomo che – benché in possesso di una cultura, nel senso moderno del termine – viveva più prossimo a uno stato naturale di quanto facessero i membri della società inglese e francese, ad esempio. A posizioni che, basate su una antropologia negativa, esemplata sul modello hobbesiano (Hobbes 1976), rivestono l'epiteto di valenza offensiva e interpretano la condizione "selvaggia" come perturbante e pericolosa per l'ordine sociale. Un pensiero che fa da contraltare alla scuola che sostiene la superiorità della condizione naturale dell'umanità rispetto a quella

culturale, e il cui manifesto può essere riassunto con un verso dell'opera teatrale di John Dreyen, *The Conquest of Grenada* (1692):

[...] libero come la natura fu fatto l'uomo,
e nacquero le leggi della schiavitù,
quando libero nei boschi correva il buon selvaggio.

Hobbes, al contrario, disdegna la vita selvaggia in quanto "solitaria, misera, sgradevole, brutale e breve". E a conforto di queste sue teorie, nel XVIII secolo, una fortunata abbondanza di ragazzi selvaggi ritrovati soli nei boschi offre la preziosa possibilità di insegnar loro le maniere civili ma anche di constatare deludenti miglioramenti. A tal proposito Darwin esprime il suo sconforto:

"Non avrei mai pensato quanto fosse grande la differenza fra l'uomo civile e quello selvaggio. Essa è maggiore di quella fra un animale selvatico e uno domestico, perché nell'uomo vi è una maggiore possibilità di miglioramento" (Leed 1992, p. 243).

L'esperimento ha vita breve in quanto una generale scarsa soddisfazione aveva reso chiaro che il reale interesse degli studiosi non era rivolto all'astratta e primitiva natura umana, quanto alle relazioni degli essere umani-membri delle cosiddette società primitive e selvagge.

Lo "stato di natura" perciò, al di là delle differenti impostazioni, ha finito per essere considerato una tappa da superare in favore della società nata sulla *fictio* del contratto sociale. E la nozione stessa di "selvaggio", al di là delle differenti letture cui è stato sottoposto nei secoli, ha prodotto una precisa visione del pittoresco che è sopravvissuta allo sviluppo scientifico del pensiero antropologico.

Con il “selvaggio” nasce insomma uno dei più fortunati stereotipi dell’antropologia, e la reiterazione e trasposizione in realtà come la Sardegna non rappresenta una malattia del pensiero, e neppure una deviazione scienziata. Si tratta infatti di letture parziali, incapaci di dar conto della vera funzione di questa persistenza, e sotto questi profili, come si vedrà nel Capitolo dedicato all’eredità di tale tradizione, le neuroscienze e l’economia comportamentale possono illuminare meglio le ragioni profonde che giustificano la lunga durata degli stereotipi.

Ma prima di dar conto di spiegazioni epistemologiche, è utile e necessario provare a tracciare una mappa del pensiero antropologico che si è sviluppato in concomitanza con le categorie evidenziate dalle riflessioni dei viaggiatori, scrittori e artisti, i cui lavori da parte loro hanno consolidato quelle credenze e fornito ulteriore materiale di studio.

In un periodo in cui i termini antropologia ed etnologia si confondevano, nell’Ottocento risulta tuttavia chiara la definizione di una teoria evoluzionista, la quale è sostenuta da due scuole di pensiero: i monogenisti, che a inizio del secolo preferiscono definirsi etnologi, e i poligenisti che invece si presentano come antropologi. I primi sostengono una comune discendenza del genere umano, gli altri un’origine distinta per ogni razza. La metà del secolo porterà chiarezza sulla distinzione tra etnologia ed antropologia, confermando a quest’ultima un’impronta evoluzionista di matrice monogenista, l’unica riconosciuta finalmente dalla comunità accademica.

A prescindere dal pensiero accademico, alle radici di qualsiasi dibattito è comunemente chiara la distinzione di un “noi” e di un “loro” e di un conseguente pregiudizio teorico che dirige le ricerche e deforma i

resoconti sulla vita dei “selvaggi”, e lo sfondo su cui nascono quelle riflessioni è prevalentemente la relazione tra società selvagge e primitive contemporanee e l’Inghilterra vittoriana. È in continuità con questo pensiero che si sviluppa la teoria di un’evoluzione unilineare della storia, secondo la quale, sostenendo che vi siano analogie tra l’evoluzione sociale e quella biologica, esiste un’unica grande storia, un unico grande schema evolutivo in cui le diversità culturali sono indicatori di diversi stadi di progresso.

Tra gli studiosi di spicco di questa scuola emergono Edward Tylor con *Primitive Culture* (Tylor 1971) e James Frazer con *Il ramo d’oro* (Frazer 1992), i quali conducono importanti studi sulle religioni primitive e la loro sopravvivenza, spesso inconsapevole, nella cultura contemporanea. La sensibile influenza che esercitano all’inizio, viene però contestata dall’antropologia inglese moderna in quanto sostiene che cercavano supporto in una psicologia *demodée* che si ostinavano a non abbandonare, e che si reggeva su un’inconsistenza teorica e un’insufficienza della documentazione della concezione evuzionistica unilineare (che sarà poi smentita dalla preferenza di una evoluzione multilineare, la quale promuove la grande varietà di ambienti come set diversificati e per questo fertili allo sviluppo di diversi tipi di culture, e quindi adattamenti tecnico-ecologici). Tylor e Frazer fanno effettivamente parte di quello sciame di antropologi vittoriani che produce una letteratura non scaturita e confortata dalle ricerche personali sul campo (Evans-Pritchard 1972).

In parallelo, l’antropologia diffusionista amplia il concetto evuzionista e costruisce le sue teorie a partire dal concetto di creatività. La scuola preponderante la elogia quale principio di stimolo e risorsa per

raggiungere gli stessi traguardi di tutte le razze, seppur a velocità differenti. Il pensiero meno corroborato, invece, guarda con sconforto l'umanità, reputandola non-creativa e quindi divisa in popolazioni intellettualmente più rigogliose e altre più flemmatiche che godono del dominio delle prime, artefici delle invenzioni e della loro diffusione attraverso massicce migrazioni.

Come ulteriore diramazione del grande fiume del pensiero evoluzionista, la scuola funzionalista approfondisce il tema delle azioni individuali all'interno dei limiti dettati dalle istituzioni sociali e dai quadri culturali delle società primitive. E, caratterizzandosi in senso darwiniano, ovvero disegnando la scienza della società sul modello della scienza della vita (la biologia), descrive l'evoluzione delle società in linea con la nuova analogia organicistica. Queste attraversano stadi preordinati (infanzia, pubertà, adolescenza, età adulta, vecchiaia, morte). L'analogia società/organismi, al di là di altre considerazioni epistemologiche, aveva il vantaggio della semplicità e poneva una pesante ipoteca sull'idea che lo sviluppo sia governato da leggi deterministiche (Morgan 1970). Una volta stabilite le "costanti" strutturali dello sviluppo, sarebbe stato molto semplice derivare da tali coordinate precisi giudizi mascherati da valutazioni scientifiche, a loro volta basi elettive per farvi derivare progetti di conservazione museale e pittoresca della diversità renitente, o al contrario progetti di trasformazione per lo sfruttamento di quelle risorse.

Naturalmente, gli interessi più concreti che stanno alla base della "scoperta" della Sardegna hanno significative intersezioni con il pensiero antropologico coevo. Occorre perciò considerare, tra gli altri, la grande influenza di Lucien Lévy-Bruhl in materia di "pensiero primitivo" e "pre-

logico” (pubblicherà sul tema ben sei libri che ebbero importante diffusione), incentrati sulla dicotomia mentalità primitiva/mentalità superiore e sulla teoria che le idee dei popoli primitivi siano il riflesso delle loro strutture sociali, differendo perciò da una società all’altra (su tutti Lévy-Bruhl 1970). Una dicotomia che può trovare oggi una più valida spiegazione scientifica con le nuove teorie sulla concezione della razionalità umana delle neuroscienze che, come si spiegherà più analiticamente nel Capitolo IV, affidano al pensiero veloce e al pensiero lento, impersonificati, rispettivamente, dal sistema 1 e dal sistema 2, l’*iter* dei processi cognitivi.

Nello stesso periodo in cui Lévy-Bruhl teorizza questa differenza, basata non sullo studio del comportamento individuale ma sull’osservazione delle credenze e usanze tradizionali dei primitivi (come la fiducia nella magia e nell’efficacia delle cerimonie), Boas dimostra come tali credenze popolari si manifestino anche nella società civile, alla quale, per cui, si devono riconoscere i medesimi atteggiamenti mentali dell’uomo primitivo. E sostiene quindi, contrariamente a Lévy-Bruhl, una parità di capacità di pensiero tra l’uomo primitivo e quello civile, al di là della scarsità di conquiste intellettuali di queste culture “neonate” rimproverata dai sostenitori della superiorità del tipo razziale europeo. Secondo Boas “l’esistenza di un intelletto assolutamente indipendente dalle condizioni di vita è impensabile” (Boas 1995, p.115) e la scienza non ha ancora gli strumenti per stabilire se sia il carattere psichico a determinare la primitività di un gruppo etnico (tanto che nemmeno delle condizioni ambientali favorevoli potrebbero giovare a una crescita culturale), o se sia la primitività a determinare il carattere psichico (che invece potrebbe sensibilizzarsi col progredire della cultura).

Primitivi sono quei popoli in cui le attività sono poco diversificate, i canoni dell'esistenza semplici ed uniformi, il contenuto e l'aspetto della cultura miseri e intellettualmente deboli (F. Boas, *L'uomo primitivo*).

Boas nega la correlazione tra biologia e logica, tra morfologia e psiche, tra razza e personalità. Uno per tutti, E. von Eickstedt, influenzato dalla moderna Gestaltpsychologie, la psicologia fisiologica, sostiene che l'aspetto somatico e il comportamento psichico delle razze costituiscano un'unità. Il dibattito razzista si era effettivamente complicato fino ad attribuire alla morfologia del primitivo la manifestazione della sua primitività, estendendo questa avversione ormai istintiva per i tipi esotici, anche al fattore estetico. Madison Grant dedica, per l'appunto, le sue lodi al tipo "biondo, dolicocefalo, glaucopide bianco" e alle sue realizzazioni culturali, temendo l'eccessiva presenza di "negri" e "razze dagli occhi scuri". Il frenologo George Combe esamina la relazione tra la forma della testa e il carattere, e si sofferma in particolare sul maggior volume del cervello dell'europeo rispetto a quello del "negro", deducendo da ciò una corrispondente disparità di intelligenza, quando invece gli studi di Samuel G. Morton avevano evidenziato come generalmente fosse la testa del "progredito americano" più piccola di quella dell'uomo primitivo. Uno studio di Boas invece aveva dimostrato che l'indice cefalico non dipendesse solo dal codice genetico ma in maniera sensibile anche dall'ambiente circostante; per cui la razza non può essere concepita come assolutamente stabile, ma determinata dalle condizioni di vita. E qui stava l'errore nel considerare queste culture primitive come statiche e immutate dall'origine della loro esistenza. Questo errore potrebbe trovare una parziale spiegazione nella considerazione che le civiltà moderne si siano evolute anche eliminando

gradualmente gli elementi tradizionali e atavici, che invece risultano ancora vivi nelle culture primitive, che si dimostrano all'apparenza emotivamente meno propense al cambiamento. Tuttavia è fondamentale domandarsi se tale giudizio sia veritiero o influenzato dai nostri codici e quindi ignoranza verso la cultura che stiamo osservando. Queste dissertazioni prosaiche, fomentanti razzismo e fanatismo nazionalista, saranno edulcorate dal relativismo normativo. Il maggior difetto delle teorie evoluzioniste è stato, infatti, quello di sostenere implicitamente la superiorità razziale e culturale della razza bianca. In tal senso Boas, attraverso la retorica della soggettività della percezione, spiega come ogni cultura giudichi le altre secondo i propri criteri interni, indi per cui non esistono criteri di giudizio universali. E sostiene che la razza bianca non è superiore intellettualmente, è solo avvantaggiata.²

Mondher Kilani ci racconta che Georges-Louis Leclerc, conte di Buffon, trovò particolarmente difficoltoso il compito di inserire i popoli selvaggi in una storia civile delle società umane, per via dell'assenza della scrittura, e quindi anche di una mancanza di una storia scritta, in questi gruppi. L'assenza della memoria le faceva classificare automaticamente, agli occhi di Buffon, come indegne di essere valutate come oggetto per la 'storia morale'. Società immutabili che porterebbero in sé stesse il segno indelebile dell'alterità, prolungando la figura di un Selvaggio enigmatico per la Ragione occidentale. D'altro canto, il contemporaneo Joseph-François Lafitau lavorò per "reintegrare il Selvaggio nel corso generale dell'umanità", sopperendo alla mancanza di tracce scritte con favole, racconti mitici e leggende, ma anche l'interpretazione dei costumi quale

² Le osservazioni precedenti si intendono tratte liberamente da Boas F., 1995.

sistema di segni da decodificare per rivelare la storia cancellata (Borutti, Fabietti 1998, p. 24).

Una breve e incompleta panoramica sulle linee del pensiero antropologico tra Settecento e primo Novecento non può naturalmente avere la pretesa di esaustività. Ma, soprattutto, gli autori e le correnti di pensiero antropologico citate, pur costituendo indubbiamente materiali di ampia diffusione e influenza in tutta Europa, non sono pienamente considerabili fonti capaci di ispirare direttamente la maggior parte dei viaggiatori e degli artisti che hanno lavorato sul concetto di primitività (Puccini 1991; Puccini 1998).

Del resto, con la Modernità (e la conquista del Nuovo Mondo) si aprono nuovi scenari e nuove sfide alla comprensione della diversità, e poco importa se tale esigenza si ponga come orientamento rivolto alla gestione del potere e allo sfruttamento delle risorse indigene, secondo consolidati paradigmi colonialisti, o invece come tentativo di aprire orizzonti che lo scientismo positivista di fatto ha chiuso con la misurazione del globo.

Al di là del filone di pensiero, è chiaro che tutti gli antropologi del Settecento sono interessati allo studio dell'uomo allo "stato di natura", che nell'Ottocento viene sostituito dall'interesse per le origini delle istituzioni. Appare quindi evidente quanto il caso sardo cozzi con questo esempio e gli epiteti di primitivo, selvaggio e barbaro siano esagerati e non spiegabili. La *liaison* tra le società cosiddette primitive e quella sarda può essere spiegata dal sentimento fintamente ma dichiaratamente filantropico dell'epoca, un pensiero orientato all'idea di progresso, del progressivo passaggio degli usi e dei costumi barbarici a

quelli civilizzati, dalla rozzezza alla raffinatezza, anche con l'intento di ricostruire il corso di tale sviluppo. Inoltre la Sardegna fa parte di uno di quei popoli che fino a tutta l'epoca medievale conserva una scarsa documentazione storico-letteraria, essendo la cultura tramandata prevalentemente in forma orale, e viene per questo ridotta drasticamente al paragone con gli aborigeni australiani, il che permette di ignorare volontariamente la sua ricca e complessa evoluzione storica e di dedicarsi a invenzioni funzionali al supporto di teorie nate dall'osservazione, non troppo sincere, della società attuale.

A dar maggior consistenza a questa teorica crociata contro l'incivilizzazione vi era l'arma della connotazione difettiva del termine *ethnos*, che già per gli antichi greci indicava negativamente ciò che non era organizzato sotto le leggi della *polis*. Quindi *ethnos* erano i greci dei villaggi (come i pastori) e i barbari (coloro che non parlavano la lingua greca). Un paradigma pretestuoso per relegare la cultura agropastorale sarda a macchietta ed esempio di primitività barbarica. Una congettura che è sopravvissuta fino ai giorni nostri facendo la fortuna del pensiero antropologico che ha sostituito all'epiteto di barbaro, quello di *selvaggio* (da selva, evocando un genere di vita animale, allo stato di natura, in contrapposizione alla cultura umana, civile), inquadrando come tale chiunque non appartenesse alla civiltà progredita europea e poi anche nordamericana, e che quindi fosse 'diverso'; fino a quello più moderno di *selvatico*.

L'animo nazionalista del Settecento, con un atto di condensazione semantica, evolve il concetto di *polis* in quello di nazione, dal latino *natus* (nato dentro uno stesso territorio), ovvero uno Stato con confini definiti, in cui le élite al potere dettano i principi ideologici

dell'identità a cui sono tenuti a conformarsi coloro i quali abitano dentro quei confini. L'etnia invece è costituita da individui che aspirano, verosimilmente, a diventare nazione, e quindi una razza, ovvero un gruppo definito da caratteristiche precise e identificabile con un territorio originario. I sardi si possono definire razza: sono una popolazione che vive dentro confini geograficamente chiari e naturalmente ben definiti, e le cui peculiarità vengono descritte nel Capitolo successivo in termini degradanti, di uomini scuri e coi capelli crespi. Tuttavia non si possono definire nazione, né sarda né italiana. È difatti un periodo di transizione dalla colonizzazione spagnola (1479-1720, seguita a quella catalano-aragonesa iniziata nel 1323) a quella piemontese (1720-1861). Nell'Ottocento il dilemma risulta superato con l'attenuazione delle differenze dei concetti di etnia e di razza e la dilatazione del concetto di nazione.³

Ciò che viene conservato è chiaramente che l'identità etnica è per natura contrastiva e contestuale. Per affermare un'identità, devo metterla in opposizione con un'altra. Analizzando il modello di società tribale, lo si distanziava automaticamente dal modello di società civilizzata. E costruendo una distinzione tra un "noi" e un "loro", si afferma una sostanziale similarità tra le diverse specie di "loro", con intenti di stigmatizzazione del diverso e di celebrazione verso se stessi. E quel "loro", quel "altro", porta celatamente in sé l'idea di una nostra fase embrionale, un "noi stessi" in un tempo anteriore; un'idea che sopravvivrà anche al declino delle teorie evoluzioniste (Fabietti 1996). La

³ Si pensi al caso italiano: l'ideologia che esalta l'italianità risponde a un sentimento che vede tale popolazione proveniente da un'unica etnia. In realtà questi "non sono né tante etnie, né una sola etnia" ma sono "la risultanza di una sovrapposizione nel tempo di gruppi tradizioni, flussi, forme di scambio; tutti fenomeni che hanno contribuito a formare ciò che si intende correntemente oggi per "cultura italiana"" (Fabietti U., 1996, p. 65).

conclusione al dibattito la si potrebbe affidare a Lévy-Strauss con le seguenti parole:

[...] proprio nella misura in cui pretendiamo di stabilire una discriminazione fra le culture e fra i costumi, ci identifichiamo nel modo più completo con quelle che cerchiamo di negare. Contestando l'umanità di coloro che appaiono come i più "selvaggi" o "barbari" fra i suoi rappresentati, non facciamo altro che assumere un loro atteggiamento tipico. Il barbaro è anzitutto l'uomo che crede nella barbarie (Lévy-Strauss 1979, p. 106).

In questo senso, perciò, è più utile riferirsi a una temperie culturale complessiva, capace di superare le sfumature e spesso le grandi differenze tra autori e correnti, per confluire in una influenza culturale più generale, ruotante attorno a pochi capisaldi: tutte le società-Altre che non abbiano raggiunto i parametri di civilizzazione propri delle società occidentali (e in primo luogo la modernizzazione infrastrutturale, la divisione del lavoro industriale, i costumi morali della società vittoriana) sono scientificamente definibili come arretrate, barbare, selvagge. E lo sguardo del viaggiatore e dell'artista si dibatterà tra due poli: da una parte lo sguardo diviso tra il pittoresco e la reprimenda, dall'altro lo sguardo di chi focalizza l'attenzione proprio sui (pochi) segnali di Modernità soprattutto urbana e costiera. In ambedue i casi, lo sguardo dovrà oscillare tra due poli contrastivi. E la nascente antropologia fornirà, sia pure per usi assai poco scientifici, gli strumenti concettuali per legittimare lo sguardo esterno. Lo sguardo interno, come si vedrà, a sua volta oscillerà tra due esigenze contrastive: da un lato opererà secondo modelli di auto-rappresentazione orientati a confermare gli stereotipi antropologici ed etnologici dello sguardo esterno; dall'altro, si impegnerà a costruire un immaginario più aderente ai bisogni di una società che

deve ritrovare le radici per legittimarsi e al contempo deve progettare forme peculiari di rapporto con la Modernità e con la modernizzazione.

La Sardegna rappresenta per la Modernità occidentale tra Settecento e primo Novecento un formidabile scenario entro cui mettere alla prova le categorie del pensiero antropologico europeo. L'ultimo avamposto superstite della *sauvagerie* potrà essere ricondotto alle spiegazioni dell'antropologia ottocentesca, e poco importa che la situazione della Sardegna non sia perfettamente trasponibile e omologabile ai parametri utilizzati per le cosiddette società primitive: tale trasposizione, per quanto epistemologicamente insostenibile, assume la funzione di costruire a tavolino una diversità capace di soddisfare, tra l'altro, la necessità di esperire il *bildungsroman*. È infatti erede di un religioso immaginario spagnolo cinquecentesco che constatava amaramente quanto fosse “*meno dificultoso reformar a los indios de Perù⁴ que a estos de esta isla, porque dificilium est dedocere quam docere⁵*”, secondo le parole del vescovo savigliano Luis de Cotes (1546) (Piga Martini 2013, p. 16)⁶.

⁴ Il riferimento specifico al Perù deriva dalla scoperta avvenuta lo stesso anno, nel 1546, delle miniere d'argento del Potosì, che avevano richiamato l'afflusso di numerosi avventurieri in cerca di ricchezza, tra cui gli stessi missionari.

⁵ “È meno difficile evangelizzare gli indios del Perù [che di Cristo non avevano mai sentito nemmeno il nome] che quelli di questa isola, perché è più difficile far disimparare le cose apprese male, che insegnarle *ex novo*”. Uno dei primi gesuiti arrivati in Sardegna, il portoghese Francisco Antonio, avvertiva, in una lettera del 1560, i confratelli che “vi avrebbero trovato un nuovo Giappone o un nuovo Brasile”, in quanto l'isola era impregnata di paganesimo e che, nonostante la presenza di chierici, seguitava nel rispetto delle “leggi di natura”. Mentre il gesuita calabrese Bernardino Ferrario definisce direttamente la Sardegna *India sarda* (1573). Eppure l'isola vantava un buon numero di martiri che avevano pagato con la vita la loro testimonianza di fede in Cristo a partire dal III secolo, durante le persecuzioni di Diocleziano (284-305 d.C.) (Piga Martini 2013, pp. 19, 20).

⁶ Per quanto l'epoca di dominazione catalano-aragonese nell'isola di Sardegna si collochi in un periodo antecedente rispetto a quello di elezione in cui la presente tesi intende indagare, appare interessante notare quanto siano profonde le radici di discriminazione e ipocrisia che affettano la realtà sarda. Questa è stata accusata per secoli di vizi e peccati di cui godevano i suoi stessi accusatori o le vantate realtà circostanti: come il concubinato o l'usura, un fenomeno

Una società arretrata come la Sardegna, e perciò primitiva e selvaggia, al centro del Mediterraneo e dentro l'Europa civilizzata, doveva costituire un formidabile banco di prova per esorcizzare il perturbante della diversità, e per specchiarsi in forma contrastiva con la auto-rappresentazione della civiltà ad opera dei mai innocenti osservatori italiani e stranieri.

La costruzione dell'Identità

La questione cardinale dell'intera teorizzazione epistemologica sull'Alterità è la soggettività della percezione, per la quale l'idea della superiorità è soggettiva, al di là dei parametri riconducibili a un archetipo, e quindi, per la relazione transitiva, anche la visione del nativo è soggettiva. "Non possono rappresentare se stessi; devono essere rappresentati", dice Marx, e la rappresentazione avviene sempre in un modo diverso a seconda della voce narrante, della provenienza dello

diffuso non solo in Sardegna, e portato avanti dagli stessi vescovi e arcivescovi mandati dalla corte di Madrid, ma anche tra quelli della vicina penisola italiana e non solo. Addirittura il generale dei carmelitani Vicens de Galceran in una lettera all'inquisitore generale di Spagna (1560) sostiene che in Sardegna ci sia talmente tanto male che non vi si possa porre rimedio se non con la morte o grandi castighi, poiché "la Chiesa di Dio è in perdizione e le persone non hanno niente di cristiano". Mentre Diego Calvo, l'inquisitore giunto nell'isola nel 1562, scrive: "I sardi sono tutti barbari, al cui confronto gli abitanti delle montagne e la gente di Galizia e delle Asturie sarebbero dei re". E ancora: "La Sardegna è la terra più molesta e pericolosa di tutte quante ne illumina il sole, sia per il territorio, sia per la qualità della gente". Eppure, nonostante queste accuse, né Filippo II, né i suoi missionari, come a stento faranno pure i futuri piemontesi, nessuna di queste figure si impegnò realmente nella risoluzione dei deficit evidenziati e tanto disprezzati. Tanto meno nell'istituire un ateneo in cui apprendere la legge di Dio. I prelati, catalano-aragonesi prima e spagnoli poi, poiché istruiti in prestigiose università, preferirono addirittura rimanere in Spagna, abusando della prassi della non-residenza, piuttosto che adempiere al compito della riforma religiosa sarda, e lasciando per procura il governo delle diocesi sarde a vicari locali ignoranti che si accontentavano di un compenso misero. Ma poiché il basso clero sardo viveva col popolo, con questi condivideva inevitabilmente anche l'ignoranza e le superstizioni di cui era accusato e che avrebbe dovuto invece debellare. A poco serviranno le denunce di Antonio Parragues de Castillejo, arcivescovo di Cagliari (1559-1573) circa i vizi della curia e le angherie dei funzionari regi. "La delinquenza in Sardegna ha la sua matrice nel malgoverno" (Piga Martini 2013, pp. 17, 18, 60).

sguardo esterno che interpreta secondo non solo i propri codici acquisiti tramite la cultura, ma anche le esperienze in quanto individuo. Un esempio sulla soggettività della percezione è illustrato brillantemente dal racconto scritto da Borges (Borges 2004) in cui fa riscrivere l'intero Don Quijote a un immaginario autore contemporaneo francese, Pierre Menard, parola per parola e rispettando con precisione ogni elemento della punteggiatura. Il senso di questo esercizio letterario non è il banale plagio quanto la dimostrazione che la percezione del mondo, della vita e delle sue regole, cambia nei secoli, si deforma da cultura a cultura ed è propria di una data persona la cui storia è profondamente personale e differente da quella degli altri, anche dei suoi coevi connazionali. Così come la lettura di una qualsiasi opera letteraria non ha un'unica interpretazione ma ogni intelletto, a seconda dei suoi strumenti e dei suoi interessi, la traduce originalmente, vedendo sfumature diverse da un suo simile e ancor più rispetto a quelle di un membro di un'altra cultura, vissuto attraverso altre esperienze.

Il concetto del "io autentico" nasce come nuovo ruolo nel Settecento dalla penna di autorità come Jean-Jacques Rousseau che riconoscono il potere dell'altro e della società di plasmare i confini labili e fluidi dell'identità umana. A tal proposito James Boswell sostiene che "nessuno ha di se stesso l'impressione che gli altri hanno di lui"; mentre Bourdieu rende noto un proverbio cabila che recita: "L'uomo è uomo per altri uomini; soltanto Dio... è Dio per se stesso" (Leed 1992, p. 256).

In fin dei conti, cosa significa "altro"? L'*altro* esiste perché *io* lo riconosco come tale. Così come non esiste un *io* senza un *altro*. La realtà sociale esiste perché nasce da un atto di percezione reciproca, dal mutuo riflettersi e riconoscersi. L'identità si crea con gli specchi e le percezioni,

e quando queste percezioni mutano o si deformano, le identità si trasformano. Ma ogni creazione è un'interpretazione (*et vice versa*), una *fictio*, non necessariamente falsa o irreali, ma è comunque un'invenzione di secondo o terz'ordine, perché il primo ordine è il racconto diretto della cultura da parte dell'indigeno stesso. Lo sguardo esterno della spiegazione scientifica invece, cercando di fotografare la realtà dall'alto per fare ordine, quello che alla fine rischia di realizzare è un disordine riduttivo e banalizzante la reale complessità dei meccanismi dietro i fenomeni; oppure, cercando di ricavare la logica inesistente di certe attività pratiche, può forzare la pratica a dare delle ragioni che non esistono, come sostiene Bourdieu. La linea antipositivistica di Wilhelm Dilthey afferma inoltre che l'etnografia sia un procedimento d'interpretazione e non di spiegazione. Con tali affermazioni non si intende certamente sminuire l'importanza dello studio che gli antropologi conducono da ormai due secoli, il quale ha infatti permesso di conoscere e rendere meno misterioso (o forse proprio di porre più interrogativi circa) il mondo che ci circonda e la vitale e naturale diversità che ci caratterizza, sfamando così una genuina curiosità della comunità mondiale. È però importante non nascondere che a volte le pratiche di conoscenza sono state più barbare che portatrici di lume e razionalità, e che sono state anche queste causa di una riduzione delle diversità, biologiche e culturali.

La costruzione metafisica dell'identità richiede che si stabiliscano degli opposti e degli "altri" la cui realtà è soggetta a una continua interpretazione e reinterpretazione delle divergenze rispetto alla nostra, a "noi". E se noi non comprendiamo gli altri a partire dai nostri codici e dalle nostre credenze, essi non esistono per noi, o non li

riconosciamo come nostri pari. Così come Kant sostiene che il bello non sia una qualità oggettiva, intrinseca dell'oggetto, ma che è l'uomo ad attribuire tale giudizio.

Il primitivo è inferiore perché chi si è riconosciuto egoisticamente come superiore lo ha definito come tale. Perché quell'entità "superiore" avrebbe potuto formulare una qualsiasi altra definizione e trovare una più ragionevole motivazione alle differenti manifestazioni delle culture. Invece ha funzionalmente scelto la strategia della squalificazione. E il problema risiede in questa scelta, non nel parlare dell'esistenza di alterità, ma nel qualificarle come inferiori, da eliminare o elevare. Chi siamo noi per fare questo? Chi siamo noi per decidere di cambiare una cultura o, peggio, cancellare una razza? Chi siamo noi per deridere una caratteristica fisica o meta-fisica di un'altra persona?

Chi siamo noi per dire che un'usanza sia giusta o sbagliata? Lo possiamo solo dire in base alle regole della società in cui viviamo e ai codici morali che ci ha insegnato e imposto, ma non possiamo utilizzare quei codici come se fossero universali. Perché sicuramente anche nella nostra società che noi riconosciamo come familiare e autentica sono in uso pratiche definite barbare o amorali da altre. Il burka viene condannato dalle società in cui la *pruderie* va rapidamente sbiadendo. Chi dice che mostrare il proprio corpo sia meglio che nascondere? È certo che l'esibizione sia libertà? Ognuno ha le sue ragioni, che chiaramente non possono essere quelle dell'altro. Ma, paradossalmente, anche lui ha ragione. Si sta negando il diritto alla differenza (il quale chiaramente deve rimanere entro i confini etici e di rispetto reciproco). Come riconosciamo che la nostra interpretazione è mossa da dei codici

identitari e culturali, e quindi che i nostri valori non possono essere separati dalla nostra storia e dalle nostre istituzioni, è altrettanto vero che bisogna riconoscere di conseguenza, anche per lealtà verso se stessi, il medesimo principio come pelle di qualsiasi altra persona, che sia essa viaggiatore, romanziere o membro di una qualsivoglia alienità.

Tuttavia, l'interpretazione dell'Alterità, al di là della sua affinità alla veracità, non risulta sterile, ma è ferace e infettiva, epidemica. Immette nel tessuto sociale *altro* un germe che contribuisce al cambiamento della comunità interessata. Un tarlo del dubbio che innesca un meccanismo di rivalutazione di un Habitus, il quale è generalmente orientato verso la cultura giudicante, in quanto ritenuta in tale circostanza come superiore, come colei che denuncia una mancanza e come automaticamente (ma non necessariamente) rappresentatrice della 'verità', dell'Habitus 'giusto'. Il cambiamento però non è sempre immediato e radicale. Anzi, necessita di fasi di maturazione, partendo da rivendicazioni sporadiche, occasionali, e di fievoli voci del gruppo, fino a diventare auspicabilmente sempre più fragorose, raggiungendo uno spread alimentato da movimenti sempre più ampi. Un fuoco che si propaga, non senza resistenze e opposizioni certamente, le quali sopravvivono per ovvietà della condizione umana, ma possono passare dalla regola all'eccezione. È, per esempio, il caso delle donne islamiche che, prendendo come modello il libertinismo e i diritti della donna occidentale, si stanno gradualmente emancipando dal giogo del despota maschile, stanno abbandonando il velo e iniziano a guidare la macchina. In tal senso l'interpretazione della cultura altra da parte di un secondo o terzo ordine (ovvero un occhio esterno, non del nativo-membro della cultura in esame), che sia questa rivelamento o invenzione, ha degli

effetti che vanno al di là del giudizio, del dibattito e della produzione accademica, ma che interessano la stessa comunità coinvolta e alimentano il suo cambiamento, la sua evoluzione naturale, dandole un determinato orientamento, favorendone l'acceleramento dell'assimilazione o forzando chissà l'adozione di pratiche che diversamente sarebbero state valutate con profonda reticenza. Questo fenomeno risponde al principio della porosità delle comunità, che si oppone a una loro falsa visione monadica.

Il difetto dell'approccio teorico sta anche nel fatto che gli esploratori studiavano *nei* villaggi, non *i* villaggi, quindi la ricerca era spesso superficiale e incompleta; decontestualizzavano e banalizzavano alla ricerca di una regola universale che non esiste – e che spesso ancora si cerca vanamente –, di costanti fisse della biologia umana, della psicologia e dell'organizzazione sociale. Ogni villaggio è particolare e questo metodo del *consensus gentium* è fallace perché allontana dalla risposta e sembra invece cercarne una cristallizzata, vicina all'idea di una struttura granitica incapace di mutare. Noi tutti, primitivi e civilizzati, nasciamo con l'equipaggiamento naturale adatto per vivere mille tipi di vita, ma ne viviamo una sola, tramite gli strumenti che la società in cui nasciamo di fatto ci fornisce: l'*Habitus* di cui parla Bourdieu, il quale ha manifestazione in un preciso *campus* di azione. È quindi innegabile che le credenze, i valori e gli stili di vita che ora riconosciamo come alieni, sono in realtà credenze a cui anche noi avremmo creduto, valori che avremmo incorporato e stili di vita che avremmo praticato se fossimo nati in un altro luogo e in un altro tempo. I limiti del nostro sviluppo non sono intrinseci ma estrinseci, extragenetici ed extracorporei, dipendono dallo sviluppo della società di appartenenza, modelli concreti

che orientano il nostro comportamento. Ma, sempre come teorizza Bourdieu, ci è comunque riservata l'opportunità di "avanzare nella scala", passando dalla 'classe di appartenenza' alla 'classe di traiettoria', la quale comporta un diverso Habitus sociale dalle proprie radici.

"Dai riconoscimenti e dalle osservazioni di altri si creano quelle categorie del personaggio, quelle semplificazioni, rigidità, maschere e veli che costituiscono l'essenza e la realtà dell'individuo sociale" (Leed 1992, p. 252). Ma non si può concordare unanimemente che questa costituisca la vera essenza e realtà, quanto piuttosto una costruzione finalistica, e a sostegno di ciò La Cecla ci parla del malinteso⁷ della conoscenza e della percezione, e della maschera indossata strategicamente (ma non per questo giustamente) dai nativi di fronte agli stranieri. Sostiene che il malinteso accompagni inconsciamente e involontariamente qualsiasi nuova conoscenza, essendo il linguaggio stesso lo strumento del malinteso, anche in una stessa lingua, in cui la comunicazione è per natura esercizio di traduzione. E che il malinteso diventi strumentale nel momento dell'incontro tra due stranieri così da presentarsi nel modo che si pensa più comodo per l'altro e per far credere all'altro di essersi capiti, preservando invece la propria vera identità. Il malinteso serve quindi da cuscinetto, da *buffer-zone*, un luogo comodo che permette un incontro semplificato. "La simulazione giova al mantenimento di una convivenza tra culture diverse e alla meravigliosa illusione che, approfondendo, ci si potrebbe anche capire" (La Cecla 2009, p. 73). Da ciò si può avere una maggiore conferma del fatto che l'osservazione fatta prima dai viaggiatori e dopo dagli antropologi non sia

⁷ La categoria del "malinteso" con i suoi corollari si intende tratto liberamente da La Cecla F., 2009.

rappresentativa della realtà autentica e sincera. Che maschera e malinteso siano un ostacolo alla comprensione esaustiva dell'alterità. A questi inoltre bisogna aggiungere i pregiudizi che ci accompagnano che, proprio per la loro natura contenuta nel significato etimologico della parola, rappresentano le linee orientative provvisorie che introducono ogni nostra esperienza. Questi caratterizzano la nostra apertura al mondo e il filtro di acquisizione delle nuove esperienze.

Ma poiché l'esperienza individuale è molto più libera rispetto alla propria cultura, la formazione del malinteso e la sua alimentazione è una scelta soggettiva. Quindi le persone non sono vittime della propria cultura, ma la indossano volontariamente. È una scelta soggettiva l'uso della maschera o meno. Così come le persone, e quindi le popolazioni, non sono vittime se non decidono di esserlo, eppure la strada del vittimismo risulta più comoda a livello di fatica di azione, di spesa di glucosio (in termini di neuroscienze – argomento trattato nel Capitolo IV). Come i sardi che hanno preferito elogiare il romanzo *Mare e Sardegna* di Lawrence anziché dimostrare l'infondatezza delle numerose accuse, di questi come di tutti quella produzione che l'ha preceduto e seguito (oggetto del Capitolo II).

E sempre circa la maschera, Marcel Mauss, in un saggio inconcluso sul concetto di persona nelle culture occidentali, osserva che in origine "persona" voleva dire "maschera", un termine polivalente che indicava anche le maschere degli attori tragici come i busti dei morti collocati negli atrii delle case dei patrizi romani. Ma avere una maschera o una persona significava anche avere un nome, essere qualcuno. Di conseguenza Mauss sottolinea come prima sia nato un ruolo e da questo

un individuo, con un nome e una coscienza morale, con capacità di pensiero e azione.

La presunzione dell'etnocentrismo

Il piglio scienziata dei teorici dell'Alterità, lo stesso degli esploratori che hanno professato le loro valutazioni, non è governato da un indirizzo di studio e confronto meditato delle culture 'altre'. Si tratta, invece, più propriamente di un atteggiamento malato di carattere pregiudiziale che sembra rifarsi al superato paradigma cristiano. La propria cultura, così come la Terra, viene posta *a priori* al centro di tutto e dipinta come contornata da una nube indefinita di mediocrità che, per contrasto, rende ancor più brillante la primazia del centro. I membri della civiltà occidentale hanno dignità non perché posseggono una luminescenza interiore, ma perché partecipano di tali effetti di contrasto con altre civiltà dipinte per secoli come di bassissima se non nulla fonte luminosa.

Se la cultura *magistra* appare quindi nettamente differenziata rispetto alle altre, i confini tra queste entità laterali sono invece raccontati come sfocati o inesistenti: le culture extra-europee sono una polvere confusa, descritte in un numero ristretto di categorie, e alle quali non si riconoscono gli attributi che caratterizzano la *vera* umanità, ma altri meno umani, se non addirittura disumani (animaleschi, per esempio, selvaggi). La cultura etnocentrica è pertanto quella elettiva che pretende la rivendicazione spesso esclusiva di "umanità".

Questa prosopopea, metabolizzata e spiritualizzata con esercizi prosastici e meditazioni poetiche secolari, ha accompagnato i viaggi degli

esploratori e gli ha dato il diritto di arrogarsi meriti manifestatamente oppugnabili. Un chiaro esempio è la reiterata dichiarazione di ‘scoperta’. La necessità vanitosa di registrare una nuova conoscenza a proprio nome o della propria nazione ha spinto generazioni di viaggiatori a esplorare ripetutamente gli stessi luoghi e parlare sempre di scoperta della cultura. Precisamente, si potrebbe contestare anche solo il termine di scoperta. Sarebbe più appropriato parlare di un nuovo contatto tra culture, in quanto tale termine, per estensione trascendentale, è portatore di una pretesa indebita di reclamare la padronanza di quel territorio e di utilizzare la sua popolazione e la relativa cultura a proprio piacimento, e normalmente in termini di sfruttamento. I *conquistadores* in Messico sono emblema di questo atteggiamento. E con la “scoperta” si giustificano il saccheggio, la distruzione, il genocidio e qualsiasi altra attività esecrabile perpetrata per secoli agli occhi di una comunità sempre più larga e in prevalenza passiva. L’importante è che lo si faccia a casa degli altri.

La Sardegna, da parte sua è stata scoperta e ri-scoperta numerose volte durante la sua storia millenaria, ma sempre per la prima volta. I primi a scoprirla furono i costruttori dei nuraghi, che con la loro distribuzione che rispetta un orientamento astronomico dimostrano una perfetta conoscenza della configurazione dell’Isola. Dopo è stata scoperta nuovamente e conquistata dai fenici, e dopo ancora dai cartaginesi. Viene quindi la volta dei romani, che possedettero l’intera Isola e che per stendere la loro rete stradale, fondare nuovi centri abitati, elevare tanti monumenti, ne fecero una nuova e più accurata scoperta. E poi, attraverso i secoli, sono arrivati anche i vandali, i bizantini, i pisani, gli aragonesi e infine i piemontesi. Senza tralasciare gli stranieri che non

l'hanno conquistata militarmente ma che a una rivendicazione di scoperta non vi hanno rinunciato nemmeno loro.

Veni. Vidi. Vici. Questo è lo spirito di tutte quelle personalità, giganti o anonimi, che hanno messo il piede in terre in cui è stata conseguentemente creata una ingiusta nomea di popoli incivilizzati. Un Nuovo Mondo paradossalmente abitato da primitivi. Un'isola in mezzo allo storico Mediterraneo, che nonostante i contatti ancestrali con potenze mondiali che hanno fatto la storia, e nonostante la sua vicinanza fisica con *Roma caput mundi*, si rifiuta di seguire l'esemplare modello e conserva gelosamente la sua arretratezza e la sua ignoranza.

Una situazione spesso alienante e preoccupante quella descritta dalla penna dei viaggiatori, che si trattasse di mero racconto esotico e pittoresco o che fossero annotazioni commissionate della nascente casta degli antropologi; tutti ricercatori/amanuensi sui quali si ripone una cieca fiducia di sincerità. D'altronde risultava facile e conveniente in quanto il lettore d'elezione di quei testi è stato a lungo membro della *superioritas* della cultura europea. Eppure questi viaggiatori non erano scienziati sperimentali, molti erano scrittori che per natura romanzavano, e nelle loro peripezie letterarie mostrano una preoccupante mancanza di un elementare spirito d'avventura e di adattamento. Questi riportano funzionalmente esagerazioni delle avventure vissute e vicissitudini osservate. Per esempio i viaggiatori che arrivano in Sardegna non si trovano sicuramente davanti alle difficoltà che può presentare un viaggio in Africa o nell'Artide, condizioni che richiedono una reale capacità di resistenza, a dimostrazione della virtù dell'esploratore, che si trova a percorrere marce a piedi, giorno e notte, per centinaia di chilometri, affrontando la fame e la disidratazione, i

pericoli, gli assideramenti, i fallimenti. I nostri viaggiatori non sono intrepidi esploratori che intraprendono missioni di anni, col duplice obiettivo di esplorare un mondo altro e di perfezionare il carattere; sono per lo più turisti che, per qualche settimana (ossia un tempo misero per l'approfondita comprensione di un popolo), affrontano pittoresche situazioni molto più ordinarie di quanto effettivamente raccontino (come l'ingordigia dei banchetti conviviali comuni in realtà a tutta Europa, o il nudismo offeso come mancanza di pudicizia e non povertà come in realtà era). Semplicemente le vivevano negativamente e le drammatizzavano, arricchendole di sfumature romanzate, per dipingersi come veri avventurieri. Sono invece signorotti che non si spogliano nemmeno del loro abito borghese; rimangono un'entità ben distinta, alienata rispetto all'ambiente; muniti di un diario su cui annotare le evidenze dell'incivilizzazione.

L'etica non viene scomodata poiché si giudica riprovevole il provare scarsa attrazione o totale repulsione per modi di vivere che si allontanano troppo da quello a cui si è tradizionalmente legati per nascita (un aspetto di fondamentale importanza, in quanto se fossimo nati in quella cultura che si recrimina, quelle stesse usanze che allo stato attuale dell'esistenza si condannano, farebbero parte della nostra *forma mentis* più naturale e radicata). La valutazione morale sta nella brutale tendenza a utilizzare questa incomunicabilità per scoraggiare e polverizzare i valori che si rifiutano o coloro che ne sono portatoti.

Sono frequentemente *exemplum* di situazioni paradossali come il viaggio con fini letterari dello scrittore Érico Veríssimo che nel 1957 racconta il Messico come nemico delle esigenze di confort del comune viaggiatore; che dipinge tutti i messicani che vede e che approccia come

“sudici”, che mangiano cibo del loro stesso colore, e per questo rivoltante; un paese davanti al quale si pone superiore solo perché lavora come docente universitario nei moderni e civilizzati Stati Uniti. Il sentimento di emancipazione, di ‘civilizzato d’adozione’ lo porta a utilizzare il filtro statunitense nella quasi totalità delle sue riflessioni, tanto da esprimere non poche critiche verso la discendenza indigena del messicano, forse spesso dimentico delle numerose commistioni culturali che hanno colorato la crescita dello stesso Brasile e della sua stessa pelle (Veríssimo 1964).

Questo atteggiamento paradigmatico del classico viaggiatore si presenta come galeotto per analizzare due questioni fondamentali, risolte coerentemente a conclusione di una analoga speculazione. Sono la pretesa di esistenza di un unico archetipo di *superioritas* e la vanagloria della purezza razziale.

In un mondo che spinge verso la modernizzazione, si prende come modello a cui ambire quello del più ‘moderno’, quello che mostra concreti pattern deittici e più alti livelli di benessere. Una ricerca che si rivela presto pleonastica in quanto è irragionevole pretendere che esista un unico modello di società in cui poter trovare la totalità delle risposte a una generica domanda di benessere. Intanto poiché questa è soggettiva quindi ognuno ambirà a sorti differenti e poi perché, anche formulata la precedente, non esiste una panacea che risolva tutte le necessità, una società che racchiuda tutte le sfumature di benessere auspicate dal singolo, che si troveranno invece sparse in diverse culture. Veríssimo, da statunitense d’adozione, critica il Messico tramite paragoni con gli USA come altro termine, seguendo l’onda del periodo (non ancora concluso ma in continua rivalutazione) che lo eleva a emblema della Modernità,

sebbene in un passaggio del suo libro riconosca anche che puntando tutti a un unico modello, si stanno perdendo le differenze locali, quelle differenze che ci rendono particolari, benignamente diversi. “Per quanto senta di ammirare il tipo di vita americano, non desidero davvero vedere americanizzato il resto del mondo. Sarebbe triste ed assurdo, oltre che monotono” (Verissimo 1964, p. 210). Non si possono e non si devono impedire i prestiti interculturali, tuttavia, nel rispetto di un’etica prudenziale, tutte le culture hanno bisogno di conservare una certa impermeabilità per non dissolversi, al fine di salvaguardare la propria ragione di esistenza e preservare il fascino che può esercitare sulle altre.

“Tutti gli splendidi luoghi primitivi sono guastati. Una sorta d’incesto culturale, un senso di fibrillazione storica pervade, guida la fuga delle associazioni. [Un] senso di autenticità perduta, di una “modernità” che rovina una qualche essenza o sorgente [...]. Le autenticità locali si incontrano e si fondono in precari ambienti urbani e suburbani”. L’etnografo ricerca l’universale nel locale, il tutto nella parte. Tanto che tutti questi meccanismi fagocitanti e di perequazione stanno facendo svanire le tradizioni autentiche, i ‘frutti puri’, i quali si stanno ovunque arrendendo “alla promiscuità e all’insignificanza”, senza una possibilità di ritorno e senza un diritto alla nostalgia. Le tradizioni locali stanno cedendo all’omologazione culturale di una modernità entropica, le loro storie particolari si dissolvono rapidamente. I frutti puri vengono trascinati in un destino dominato dall’Occidente capitalista e da vari socialismi tecnologicamente avanzati, con l’infelice risultato che i frutti locali, arretrati, interrompono il disegno dei futuri locali. “Ciò che è diverso in loro rimane legato a passai tradizionali, a strutture ereditate che o resistono [venendo etichettate come arretrate e macchiette] o

cedono al nuovo [dissolvendosi], ma non possono produrlo”. Tuttavia “qualcosa ancora viene fuori, anche se solo a frammenti isolati” (Clifford 2010, pp. 15-16). È perciò in questo guazzabuglio di ibride storie locali che la Modernità trova la sua collocazione antropologica.

Ma poi cosa significa Modernità? La modernità è un concetto astratto inventato dall'uomo. La Modernità, valutata prevalentemente in base all'evoluzione tecnica e al benessere economico, è il parametro che viene scelto dalla massa per definire il grado di civilizzazione delle culture presenti nel mondo. Tuttavia nulla, allo stato attuale della scienza, permette di affermare la superiorità o l'inferiorità intellettuale di una razza rispetto ad un'altra. Tutti i grandi gruppi etnici che compongono l'umanità hanno apportato il loro contributo al patrimonio culturale, in modi e intensità differenti. E il grado di superiorità di una cultura non ha un modello di confronto assoluto: la valutazione cambia necessariamente con la differente scelta del parametro da confrontare. Il modello occidentale risulta vincente se l'analisi viene condotta in riferimento ad alcuni elementi chiave come l'industrializzazione e le invenzioni tecniche, fino a proporsi come modello anche di stile di vita, di distrazioni, di abiti. Ma cambiando oggetto e considerando la lingua, gli studi hanno evidenziato quanto molte lingue primitive siano molto complesse e dotate di forme grammaticali capaci di esprimere sfumature sottili, eliminate dall'evoluzione semplificante delle altre lingue quali l'italiano e l'inglese moderno. Valutando invece l'organizzazione della famiglia o quella politica, la complessità della medicina naturale o del nutrimento dello spirito, le tecniche di lavorazione del bronzo o della coltivazione dei bachi da seta, emergono come *magistrae* quelle culture cosiddette primitive o arretrate rispetto allo sviluppo generale.

Ma la Modernità è anche la contemporaneità. Etimologicamente, 'moderno' significa semplicemente 'ciò che appartiene al presente' (analogamente a 'odierno'). Perciò tutte le popolazioni vivono nella modernità, perché la modernità intanto è oggi, ma è anche un livello più avanzato di progresso rispetto alla situazione precedente, di ieri come di un secolo fa. Il fatto che le società considerate pre-moderne non mostrino un'adesione allo spirito e al gusto dei tempi, e quindi originalità ed emancipazione dalla tradizione nei modi approvati dal pensiero occidentale, questo non fa di loro dei primitivi o delle popolazioni di intelletto inferiore. Gli aborigeni sono stati presi come uno dei termini di confronto rispetto al quale gli europei si percepiscono e definiscono come civiltà moderna, razionale e superiore. Ma come si fa a dire che l'Occidente è razionale mentre gli aborigeni no? Non esistono dimostrazioni scientifiche che dimostrino che il cammino evolutivo intrapreso dall'Occidente sia l'unica strada possibile per la realizzazione, a scapito delle scelte prese dalle altre civiltà di tecnologizzare meno la propria società e di fondarla su altri valori.

“Il progresso può essere definito solo in rapporto all'idea particolare che abbiamo in mente. Non esiste progresso assoluto” (Boas 1995, p. 170). Tale superiorità è un mito, privo di alcun fondamento scientifico. Ed è un mito che genera intolleranza e razzismo. Quei sentimenti che hanno accompagnato, nella storia economico-politica del Mondo Occidentale, l'espansione colonialista. La storia dell'umanità non è costituita da una linea unica, ma si divide in svariate correnti e sfumature. E ogni cultura si caratterizza per l'accento posto su una particolare attività. Con l'irragionevole attenuante che si trattava di primitivi, i bianchi cristiani occidentali hanno potuto seguire le loro

guerre espansionistiche giustificati da un nuovo spirito progressista. Hanno ripreso le loro sanguinarie crociate, a lor dire civilizzatrici, per, in realtà, sfruttare e sterminare centinaia di milioni di esseri umani. Solo la tratta dei negri, “possenti animali” utili solo per i lavori forzati, è costata circa duecento milioni di morti nel corso di tre secoli. Le civiltà precolombiane sono ridotte ad oggi a un numero esiguo di individui che si proteggono gelosamente, e le tribù indiane del Nordamerica stanno rischiando ugualmente la stessa triste sorte, soffocando in una società composta da una prevalenza di uomini dalla pelle considerevolmente più bianca di quella della popolazione autoctona fino al Cinquecento. Il numero di genocidi di cui si è sporcato il ‘superuomo’ ha portato a una riduzione sensibile della diversità culturale nel pianeta, per limitare la sussistenza della specie umana diversa dalla sua, ovvero quella implicitamente designata come la eletta meritevole di popolare il pianeta. Ha mosso battaglia contro popolazioni assolutamente pacifiche, talvolta civiltà superiori a quella occidentale e inferiori solo in certe tecniche. Popolazioni che sono state sconfitte in molti casi solo grazie al privilegio di possedere la polvere da sparo. Ma nemmeno quando si risparmiava l’integrità fisica, si stava tutelando l’identità dell’indigeno. Perché l’altra forma di colonialismo prevede l’intaccamento dei valori, delle tradizioni, dei costumi e della mentalità: lo stravolgimento dei codici. Un altro modo di violentarli, privandoli della loro identità.

Perché c’è la tendenza a porsi automaticamente con un atteggiamento superiore davanti agli indigeni? A raccontare con sdegno di quella presunta primitività? Specie quando si conosce l’autentica grandezza del loro passato, come nel caso dei maya o degli aztechi o ancora degli egiziani, una grandezza che nemmeno la nostra civiltà ha

saputo eguagliare a quel presunto livello di sviluppo in una ipotetica linea universale. È per ignoranza o forse semplicemente si finge cecità e non la si riconosce strategicamente? La precisione della collocazione delle pietre dei templi maya, la simmetria impressionante delle piramidi egizie, la distribuzione dei nuraghi che segue l'orientamento astronomico sono realizzazioni dell'uomo primitivo, tanto che nemmeno le menti più acute si sanno ancora spiegare come sia stato possibile. Eppure gli eredi di queste civiltà non si relazionano con alterigia nei confronti delle culture altre, così come queste non si reputano inferiori per tale *deficit*.

Nel mondo moderno la cultura riconosciuta come superiore non gode di quei fattori di benessere perché la sua sola etnia li ha ideati e creati, ma perché una serie di fattori ha reso quella società appetibile a una sensibile ricchezza di sfumature straniere, di menti brillanti che hanno potuto sviluppare e mettere a frutto lì le proprie capacità, dando così un preziosissimo contributo al cammino del progresso locale e generale. Questo fenomeno di *mélange* culturale si verifica quotidianamente, a diverse intensità, in tutte le società e culture. Non esiste una popolazione pura. Ogni popolazione è il risultato di contaminazioni genetiche, di incroci con membri di altre razze. "L'identità, in senso etnografico, non [può] essere che mista, relazionale e inventiva". "In un mondo interconnesso, si è sempre, in varia misura, 'inautentici': presi tra certe culture, implicate in altre. [...] L'identità è congiunturale, non essenziale". Esattamente come la cultura è un processo creativo, è una "intercultura creolizzata", le cui radici della tradizione vengono recise dalla storia e rinnestate, portando alla contaminazione dei simboli collettivi con esperienze esterne, aliene (Clifford 2010, pp. 23, 24, 27). Ma ancor più, con il dilatarsi della

comunicazione e delle commistioni culturali, le persone interpretano ormai gli altri e se stessi mediante una diversità impressionante di idiomi, una condizione che Michail Batchin nomina con eteroglossia, riferendosi alla fusione e contaminazione dei linguaggi e dei modi di dire.

Esiste a tal proposito una efficacissima campagna chiamata *Lets Open Our World*, tra i cui fini vi è il messaggio antirazzista espresso nel motto “*An open world begins with an open mind*”. Si tratta del principio di un studio genealogico del DNA che, attraverso il video “*DNA journey*”, intervista un certo numero di persone sulle loro origini. In questo, chi era convinto di essere cubano al 100% scopre di avere origini nell'Europa dell'est; un islandese di venire da Spagna, Portogallo, Grecia, Italia e Europa dell'est; mentre l'inglese che aveva dichiarato di non avere simpatia per i tedeschi scopre di essere tedesco per il 5%. Lo scopo dell'iniziativa e del macro-studio è rendere evidente che, come sostiene la genetista delle popolazioni Kasia Bryc, il nostro DNA dimostra che la mappa genetica delle nostre origini è piuttosto complessa e che è rarissimo che queste risalgano al 100% al Paese in cui siamo nati: “Stimiamo che l'uomo medio abbia radici genetiche in almeno cinque regioni di tutto il mondo”. Ciò che risulta è che ci sono più cose a unirci che a dividerci e questo ci insegna che spesso gli “altri” siamo *noi*.

Ergo, non esiste una razza, o qualcuna, superiore alle altre. Si può parlare più tranquillamente di società e culture che godono di concreti fattori di benessere rispetto alle altre, ma non si può affermare con certezza l'esistenza di una popolazione superiore in tutto e per tutto, di una razza migliore e più intelligente.

I viaggiatori prima e gli antropologi successivamente, con giustificazioni diverse, esplorano terre meno inflazionate dalla storia e hanno la presunzione di denunciare e giudicare la loro diversità, dimenticando che lì sono loro gli stranieri, i diversi. E a prescindere dalla nazionalità dell'ospite (che fosse spagnolo, inglese, francese, portoghese o una qualsiasi altra nazionalità), specie se colonizzatore, tutti hanno cercato di imporre la propria cultura, a dimostrazione che non esiste un modello unico occidentale di superiorità ma ogni volta è una popolazione diversa con i suoi codici e i suoi "abiti" a volersi imporre. Non si vuole diffondere un codice civile unico e non si vuole fare il bene dell'altro; è semplicemente un atto di vanità celato da giustificazioni pretestuose. A tal proposito si potrebbe ritenere che la superiorità sia motivata dal semplice viaggio intrapreso, dall'azione realizzata: sono arrivati e hanno deciso. *Veni, vidi, vici*. Mentre il nativo no, non ha compiuto l'impresa dello spostamento, specie oltre l'oceano.

"Andate da loro soltanto per offrire benefici. Portate loro le nostre tecniche, e non la nostra corruzione, il nostro codice morale, e non il nostro scetticismo, i vantaggi della civiltà, e non i soprusi" (Leed 1992, p. 204).

Alfred Russel Wallace dà un'idea più plausibile e decorosa di progresso, sostenendo che il progresso autentico sia un movimento verso una situazione morale equilibrata, uno stato di armonia tra le nature intellettuale, fisica, sociale e morale dell'uomo. Perciò, secondo tale visione, l'uomo industriale è disistimato come uomo imbarbarito ed in forte contrasto con l'integrazione nel proprio ambiente, in cui invece gode ancora l'uomo naturale. Lo sviluppo industriale e quindi economico hanno portato a un degrado dell'ambiente (che ha subito nei secoli

frequenti processi di adattamento all'uomo, e non viceversa) e delle condizioni di vita in città sempre più affollate, e alla conseguenziale inflazione della sofferenza umana e dei crimini. La sofferenza è maggiore ai piaceri, alle comodità e al lusso, tanto che "da questo punto di vista [l'uomo civile] sta peggio del selvaggio nella sua tribù" (Leed 1992, p. 244), la cui vita si regge ancora con un sistema di norme sociali basate sulla solidarietà. L'uomo civile ha invece perso l'integrità morale, ha perso le sue radici. Di qui l'interpretazione di una possibile ricerca dell'uomo civile delle radici e del sentimento comunitario tra queste tribù. Ma da questa interpretazione emerge anche il pericolo dei contatti con la civiltà industriale per un contagio e quindi perdita di questi valori riconosciuti.

Le valutazioni morali del progresso storico hanno fatto emergere una coscienza duplice e contraddittoria che da un lato considera l'evoluzione dallo stato di natura, dalla condizione naturale e primitiva dell'esistenza umana; dall'altro si considera l'aspetto negativo quale perdita dell'innocenza originale. Di questa seconda visione è emblematica la raccolta di poesie dell'inglese William Blake, *Songs Of Innocence And Of Experience*. Eppure, 'stato di natura' e 'stato di cultura' non sono due *modus vivendi* nettamente distinti, difatti il mondo moderno e quello premoderno coesistono e sono coevi, ed è chiaro ai turisti che visitano le città del terzo mondo, i siti di vecchie civiltà e i parchi naturali. Non sono età o periodi in successione cronologica, come la teoria evolucionista ha sostenuto e la cui polvere non è ancora stata pulita dai libri di storia. "Sotto e dentro il nostro presente, c'è un passato preindustriale, che può manifestarsi quando

manca la corrente o un uragano ci passa sopra la testa” (Leed 1996, p. 307).

La presente tesi non ha un intento retoricamente panegirico nei confronti dello stato di natura, a cui farebbe da contraltare un ipoteticamente barbarico stato di cultura. Non vuole proporre un ritorno alle origini primitivistiche e alla esumazione delle tradizioni ammuffite, rifuggendo la novità e il progresso. Non vuole nemmeno affermare l'inesistenza di una cultura più progredita o l'immoralità nell'eleggerne una come perituro modello a cui ispirarsi nel presente immediato. Il suddetto studio intende invece dar valore alle radici, quale feticcio da negare all'oblio, da rispolverare dalla terra soffocante della Modernità e, anzi, da attualizzare in soddisfacimento dei tempi contemporanei e alle sue esigenze. Vuole legittimare l'esistenza di culture diverse dalle nostre, per accettare la diversità e seppellire l'idea del cambiamento forzato e a immagine di un univoco modello obbligatorio. La diversità deve essere un diritto, se questa non eccede l'etica universale. E deve essere accettata senza denigrazione e piglio di superiorità.

Il viaggio meta-fisico

Il fortunato interesse di un gregge consistente di esploratori verso queste parti del mondo più vicine all'origine della specie può avere diverse interpretazioni. Non si spiega con esigenze di dimostrazioni fisiche; di prestazioni atletiche, eroiche e virili; quanto invece sembra trovare spiegazione nella soddisfazione di un'esperienza mistica, di un viaggio filosofico, indietro nel tempo, nel passato della storia. Un'interpretazione che ricava le sue ragioni dal riferimento al mondo antico che considerava

la situazione del transito propria dei filosofi, che cercavano il senso della vita. Un viaggio fisico nello spazio che dall'esploratore era vissuto più intensamente, come un viaggio temporale nella storia. Sono traslati che costruiscono una situazione intellettuale: un'occasione di dimostrare il temperamento in altra forma, e di saper produrre conoscenza e saggezza. "Gli eroi più saggi furono quelli che visitarono molti luoghi e vagarono per il mondo; i poeti onorano chi ha visto le città e conosciuto la mente degli uomini" (Leed 1992, p. 81).

In un mondo che ruota sempre più veloce, in cui le tappe dello sviluppo personale sembrano presentare confini sempre più labili e i rapporti personali si fanno sempre più fugaci e meno intensi, le civiltà primitive contemporanee sembrano offrire all'uomo moderno quell'occasione di comprensione dell'evoluzione della società: come si è passati da quel mondo apparentemente semplice a questo apparentemente più complicato. Ma anche quella persistenza di vita comunitaria che da decenni la società industriale sta gestendo in modo bulimico, diventando sempre più virtuale e più superficiale. Ma il viaggio è anche mezzo di trasformazione delle identità sociali, perché il souvenir è una certezza al termine del viaggio e l'uomo che torna non è mai come quello che è partito. E questo uomo vive in una società con cui ha quotidianamente infettivi scambi sociali e culturali. L'uomo che parte è un membro di una comunità, la quale è un intricato nido di rapporti che delimitano le identità; quando intraprende il viaggio esce da tale nido e si stacca da quella maglia identitaria e rassicuratrice, quel contesto che lo definisce, che gli assicura una base identitaria senza la necessità di una conoscenza empirica. Fa parte di quella società, per cui, a grandi linee, si sa che è caratterizzato da determinate sfumature e *habits*. Ma quando

decide di intraprendere un viaggio, si priva automaticamente di quella sicurezza, di quei codici comunitari e si muove solo come individuo, estrapolato dal suo contesto, decontestualizzato. Ha la sensazione di lasciare un'identità localizzata per avventurarsi nell'ignoto, identificato come pericoloso e di basso conio. È come se perdesse, anche se solo temporaneamente, la sua identità, e perciò si sente vulnerabile. Come fosse un cavaliere errante, in solitudine con sé stesso, con gli strumenti dei suoi codici originari. Tuttavia qualunque luogo può diventare una matrice d'identità per coloro che raggiungono qualche coesione con esso, e il livello di tale coesione si misura sull'intensità della malinconia del distacco (che tuttavia non sempre è affine in quanto può tramutarsi in un rigetto ancor più violento) e sull'affinità dei codici in comune col proprio luogo.

Il viaggio è anche libertà, è spogliarsi delle proprie regole, allontanarsi dallo sguardo inquisitore e rivalutare il proprio Io. E, in quanto ritorno alle origini della specie – traslato reso facile anche dalla loro religione pagana, associata agli antichi, seppur questi godessero del rispetto di cui i nuovi furono privati da subito e senza esitazione –, è anche, metaforicamente, ritorno alle proprie origini come infanzia, come il viaggio in Italia di Goethe, come momento di congiunzione di paesaggi sognati e inconsci con una realtà concreta, osservata nel momento presente. Un'occasione metaforica per rivalutare il cammino intrapreso e valutare i passi futuri. I nostri viaggiatori, tuttavia, si sono dimostrati ipocritamente fedeli al loro *rex*, rifiutando la nobiltà di altri regni. La trasposizione dei primitivi a uno stadio infantile dell'esistenza umana era stata utilizzata come giustificazione della violenza, quale punizione necessaria meritata dai bambini per la loro disobbedienza. E così lo

sfruttamento diventava l'insegnamento dell'etica del lavoro e delle buone maniere, mentre il controllo delle risorse indigene un esempio del controllo dell'autorità genitoriale sull'inaffidabilità e immaturità della prole bambina.

I limiti dell'espansione

Il viaggio, che di per sé è portatore di novità e permette di aggiungere capitoli alle varie discipline storiografiche e scientifiche, è intrinsecamente scoperta e conoscenza, non solo del mondo esteriore, ma anche del proprio Io come mondo interiore, il quale è inevitabilmente il riflesso di quello extracorporeo circostante. E mentre autorità come Cristoforo Colombo affermavano che “più lontano si va più s'impara”⁸ e che il viaggio è un'occasione per “vedere il bene e il male negli altri” al fine di migliorare la propria intelligenza e le proprie virtù, le applicazioni pratiche hanno mostrato risvolti non sempre altrettanto nobili. Le numerose vicende in cui gli occidentali sono stati attori di atteggiamenti tracotanti e azioni amorali, o addirittura efferate, contro le popolazioni “primitive” sono paradigmatiche di un atteggiamento difettoso, contaminato da numerose falle stereotipanti e discriminanti, mietitrici; affette da sindromi pregiudiziali. D'altro canto, però, questa ricerca di conoscenza ha portato, tramite meccanismi perversi ma meno truci, a delle conseguenze apparentemente più felici. Il viaggio ha permesso la connessione tra parti del mondo che al tempo non comunicavano, creando il fortunatissimo mito dell'esoticità e della rarità – ovvero quell'Alterità di per sé fuori posto, la dichiarazione

⁸ Su tale linea anche Lassels e Francesius, in Leed 1992, p. 82.

dell'esistenza di estranei in varie forme e sembianze e la conseguente e secolare discussione sulla loro collocazione nel nostro immaginario. Si è così ampliato il bacino di interazione tra le varie culture e si è dato il via a prestiti culturali, assimilazioni e modernizzazioni di felici e traducibili tradizioni e 'abiti' stranieri, di pratiche e credenze altre, attraverso codici mondiali di riconoscimento e interpretazione.

Questo dialogo poliglotta, che ha permesso il viaggio e il radicamento di numerosi archetipi della Diversità in nuovi territori, ha stimolato per reazione anche una risposta più prettamente conservatrice, preoccupata per la preservazione della propria identità etnica, da parte del recettore come dell'effettore, il nativo e il colonizzatore, i quali percepiscono con allarme i prestiti culturali. Se la cultura infatti prima era vista come definita da codici propri e precisi, questa apertura al mondo fa sorgere la paura di perdere una identità idealizzata come sicura. Si vedono sbiadire quei marcati confini identitari con la contaminazione di archetipi e abiti estranei, prima magari ammirati come pittoreschi ma ben confinati e musealizzati nella riserva, e che adesso invece sembrano viaggiare senza controllo. Per tale motivo la preservazione dell'identità etnica, se positivamente è una nobile rivendicazione del diritto alla diversità e alla libertà, la cui importanza risiede nel fatto che essa costituisce un'alternativa *a* noi, e non un'alternativa *per* noi; più frequentemente può destare un numero pericoloso di demagoghi che stuzzicano i peggiori istinti della società. Questa risposta reazionaria può portare a sentimenti che esasperano fino alla chiusura, all'isolamento e all'ostilità, degenerando facilmente nell'intolleranza razzista o nei nazionalismi, i quali sorgono a difesa di una presunta identità minacciata nella lingua, nei costumi, nella civiltà e

nella razza. E oggi il mondo sta fornendo nuovi tristi esempi di questo sentimento xenofobo: nel Mediterraneo e in Europa con lo tsunami dei profughi africani, e in America Latina con l'emergenza della crisi venezuelana.

Una identità che, come già raccontato, è di per sé il frutto di una maturazione secolare o addirittura millenaria, che deve per natura proseguire. Una preservazione identitaria che lotta contro i mulini a vento. Tutte le culture sono in continua evoluzione; si trascinano tradizioni più antiche che, col tempo, si trasformano indossando abiti più moderni, preservando la loro anima archetipale. Un sentimento che, partendo da una concezione di difesa, si tramuta in una pretesa di superiorità e di tentativo di feticizzare la differenza, come sostiene Baudrillard, costruendo così una vera e propria politica dell'identità. Un sentimento di ostilità che nasce quando è l'Alterità a far visita nel nostro recinto identitario, quando il movimento migratorio cambia la rotta e va in direzione opposta verso l'Europa.

Una strategia della politica dell'identità che è stata usata in modo meno barbaro, ma sempre a fini di sfruttamento culturale ed economico, è quella che ha avuto molta fortuna con l'invenzione culturale dell'Orientalismo, sempre per mano occidentale (specie inglese e francese e poi statunitense), ovvero dell'Oriente come "luogo" pittoresco e sensuale, ricco di mistero e sicuramente anche ostile e crudele, abitato da creature esotiche (non si sa se con riferimento alle persone o agli animali), in cui poter fare esperienze eccezionali per liberarsi dalla prosaicità della vita quotidiana occidentale. Uno dei più radicati simboli del Diverso, in cui l'intrusione voyeuristica è stata resa eccitante dall'idea della violazione di un mondo chiuso, interdetto agli

occidentali dalle barriere culturali, linguistiche, religiose e della natura stessa dei paesaggi. Un luogo caricato di seduzione e di stimolo dell'immaginazione che ha contribuito a definire l'idea, la personalità e l'esperienza dell'Europa, ovvero dell'Occidente. Un Diverso che non è stato risparmiato dall'imperialismo europeo del XIX secolo e degli inizi del successivo ed è stato meta per quegli "archeologi" provetti alla ricerca di una parte perduta dell'umanità, della fase aurorale della civiltà. Uno spazio i cui confini invisibili sono stati tracciati dall'immaginario che ha alimentato per secoli questa costruzione, rendendolo un palcoscenico chiuso, annesso all'Europa il cui ricchissimo repertorio culturale mette in scena un mondo incantato e accattivante. Un mondo tuttavia non autentico perché smontato e ricostruito dall'immaginario occidentale, per renderlo familiare e rassicurante al suo pubblico, la cui collocazione strumentale nella atemporalità ha legittimato le penne a scrivere di questo nel mondo più fantasioso. Ciò sempre in linea col pensiero di una staticità delle culture primitive

L'Orientalismo è un fenomeno simile al meno noto Sardismo, ma che ha, passivamente, riflesso all'estero tramite la sua oscurazione. L'isola italiana per eccellenza è la Sicilia; molti stranieri hanno difficoltà a ubicare la Sardegna, per quanto la sua collocazione non sia nascosta ed entrambe abbiano pari dimensioni.

Il fascino e il richiamo verso l'alterità orientale, la sua più accettata diversità selvaggia ed esotica può rientrare nella nube della tolleranza. E in tal senso la tolleranza si può definire come "indifferenza alla differenza", benché spesso si tenda a dimenticare che tutti siamo affetti dal principio di alterità, ed è nell'accettazione di tale verità e nell'alienità che è possibile l'incontro. La tolleranza si manifesta per

esempio nei ristoranti etnici, poiché sono un luogo della superficialità, di simulazione della cultura; dei luoghi comuni della differenza che facilitano l'incontro e che offrono stereotipi come primi appigli per un contatto. Il concetto stesso di "ristorante tipico" è un concetto falso poiché questo è proposto secondo i codici del luogo in cui si erige. La "tipicità" è ricostruita dallo sguardo interno su ispirazione dello sguardo esterno a uso del consumatore. È un'alienazione che permette di ridurre le distanze tra le due culture, di rendere meno diversa la diversità, farla più familiare. Non si potrebbe mai aprire una bettola messicana in Italia; prima di tutto per questioni di normativa sanitaria, ma poi anche per la nostra impostazione culturale personale. Quel 'lordume' lo accettiamo in Messico e lo possiamo anche ricercare come pittoresco ed esotico a completamento della nostra esperienza, ma non a casa nostra dove vigono ben altre regole. Un altro luogo comune strettamente locale che permette l'incontro è la musica, ancor più dell'arte *lato sensu*. È quell'espressione strettamente locale che però riesce ad essere mondiale, a contaminare ed essere contaminata, a essere fatta suonare diversamente. Quel luogo comune che può essere apprezzato e capito senza necessità di una "traduzione" (La Cecla 2009).

A questi luoghi neutri di incontro culturale fanno da contraltare dei luoghi fisici di distanziamento e isolamento. Un esempio paradigmatico è il ghetto, i cui confini delimitati materialmente per garantire la sicurezza della propria identità, ma allo stesso tempo isolano la comunità che lo abita, affibbiandole automaticamente un'etichetta negativa di emarginati, sempre per una percezione della mente umana, a partire dalla quale è stata congegnata una retorica più pesante. Questo è la manifestazione sensibile che i sogni di *Liberté, Fraternité* ed *Égalité*

continuano a rimanere idealizzazioni utopiche e che la marcia dell'uomo sembra ancora essere lontana dalla loro applicazione.

Meno, o forse più, stigmatizzante è la frontiera, quel confine che trasforma l'altrove in altro e viceversa. Ma alla fine questa non è che un recinto più largo di quello del ghetto, che si estende al di fuori e oltre i suoi confini. E il recinto non serve ad altro che a sottolineare che c'è una diversità: il qui e il resto del mondo circostante, come la cornice del dipinto. Serve a delimitare la validità di determinate leggi; serve a mettere ordine; ma serve anche a discriminare, come il confine tra Messico e Stati Uniti, come il mar Mediterraneo attorno alla Sardegna.

Gabriel Trujillo Muñoz, lo scrittore che in Mexicalli vive a due isolati dalla frontiera che separa il Messico dagli Stati Uniti, racconta la frontiera con queste parole:

La frontiera mi ha formato fin da bambino e continua a insegnarmi cose anche adesso che ho superato i cinquant'anni. La prima cosa che impari è mettere da parte gli stereotipi che tanti viaggiatori, sia messicani che stranieri, hanno creato passando in questa zona del mondo. La convivenza quotidiana con l'altro, con gli altri, che in fin dei conti sono parte di te stesso, è un'esperienza rivelatrice. E per un doppio motivo: perché ci permette di vedere chiaramente che la frontiera, per quante trincee e reticolati possano costruire, finisce sempre per unire anziché separare quelli che vivono alla sua ombra. L'immagine di una frontiera terribile e violenta è veritiera quanto la realtà di una frontiera fatta di lavoro comune e spirito di sacrificio. Il *fronterizo*, che sia messicano, chicano o statunitense, che sia cinese, giapponese o coreano, sa che lo sforzo condiviso stabilisce un legame indissolubile che va oltre i giudizi e i pregiudizi. E, d'altro canto, è un'esperienza rivelatrice perché, per chi la vive

quotidianamente, la frontiera è una costante lezione di vita e un esempio di caparbietà e resistenza.

[...] [La frontiera è] un modo di vedere gli altri senza aure di leggenda, accettando che il paesaggio è parte vitale della nostra esistenza collettiva; [...] che lo scontro fra due culture, come quella latinoamericana e l'anglosassone, può far scaturire scintille di violenza e intolleranza, ma anche incendiare l'immaginazione dei loro artisti.

[...] Mi affascina la frontiera per le possibilità che mi dà di vedere le luci e le ombre dell'impero americano, ma mi piace vederle stando da questa parte della linea, da questo mio paese pieno di crepe e sempre sul punto di andare in pezzi, e che, malgrado tutto, continua a reggersi in piedi e va avanti. Al pari dei miei genitori, anch'io affermo che, nonostante tutte le difficoltà, è qui che voglio stare. In questa terra di nessuno che è la terra di tutti, in questo luogo di passaggio e di permanenza dove convivono i nomadi e i sedentari. O meglio: dove convivono il nomade e il sedentario che ciascuno di noi si porta dentro (Cacucci 2018, pp. 137-139).

Il problema, però, sta anche nella confusione tra 'confine' e 'frontiera'. Il primo indica un limite da non valicare, mentre il secondo indica il luogo di incontro o separazione tra due diversità. E il problema sta anche nell'identificare i confini nazionali, o meglio, la frontiera nazionale con i confini culturali. La commistione culturale ha confini malleabili e ricchi di squarci, che si estendono su più territori, oltrepassando confini e frontiere fisiche. È una superficie molle dalla quale si staccano gocce che si allontanano dalla fonte di origine e viaggiano lontane, contaminando altri permeabili recinti culturali. I confini culturali non esistono, sono un'invenzione, esattamente come i confini politici, e coincidono sempre meno con i confini sociali.

L'intolleranza non ha bisogno di un luogo geografico per spuntare, non sorge nei pressi di un qualche limite, ma fuori dalla propria pelle. Infatti le frontiere contengono tutte identità ibride di culture ibride, con percentuali differenti, in cui intolleranti e intollerati convivono senza barriere che li separino. E identificano millenarie realtà policrome e poliglotte, documentate fin dalla Roma dei Cesari. Non esistono identità fisse, queste si evolvono e mutano, assieme alle idee, con la storia dei popoli. L'identità non è un limite ma una risorsa di vita. E non bisogna per questo scegliere un cosmopolitismo privo di contenuto nel quale ci ergiamo ad avvocati (con certezza insinceri) della tolleranza indiscriminata, né tanto meno un campanilismo senza pietà che gode dei piaceri dei paragoni crudeli.

Tutti siamo accomunati e perciò distinti dal principio dell'alterità. E le identità sono delle conseguenze dell'alterità.

A questa straordinaria storia di stereotipi e di ritorni all'antico saranno dedicati i capitoli seguenti.

Capitolo II

ALTERITÀ, SAUVAGERIE E PRIMITIVISMO NELLA LETTERATURA DI VIAGGIO IN SARDEGNA (1720-1921)

“Frazer è molto più selvaggio della maggioranza dei suoi selvaggi”

(L. Wittgenstein, *Note sul “Ramo d’Oro di Frazer”*)

Il presente capitolo intende affrontare la complessa questione della interpretazione della Sardegna secondo precise strategie testuali derivate in larga parte dalla emergente cultura etnologica e antropologica internazionale. In particolare, nel *mare magnum* delle possibili fonti, sul piano quantitativo emergono con prepotenza almeno tre categorie: Alterità, Sauvagerie e Primitivismo, con tutto il corollario di aggettivi qualificativi spesso assai discutibili sul piano scientifico.

La declinazione concreta di queste categorie nella letteratura di viaggio costituisce un altro elemento di complessità, che costringe a distinguere assai nettamente almeno tre periodi, grosso modo corrispondenti ai tre secoli analizzati. Pur nella inevitabile semplificazione, permessa da una impostazione del lavoro che volutamente non intende cimentarsi in una analisi storiografica, è perciò possibile evidenziare tre principali strategie testuali, che a loro volta corrispondono a precisi interessi. Tra questi interessi, spesso dichiarati esplicitamente, si ritrova il luogo comune secondo cui la anomalia sarda doveva essere superata proprio dalla oculata introduzione delle categorie della modernizzazione, lungo un arco temporale che abbraccia la filosofia enciclopedistica dell'Illuminismo europeo, la normalizzazione piemontesizzante che culmina nell'Unità di Italia, e si conclude con il riconoscimento che, finalmente, dopo due secoli di difficile transizione alla "civiltà moderna", la Sardegna imbecca anch'essa, e sia pure con gravi contraddizioni, la strada della modernizzazione e della civilizzazione.

Convenzionalmente, la prima fase di operatività della cultura osservante esterna, che ha codificato un preciso immaginario della Sardegna, riguarda l'arco temporale che va dal 1720 al 1799. Le date sono molto precise, perché individuano una cesura storica di notevole importanza. Nel 1720 la Sardegna entra in via definitiva nell'orbita dei Savoia: questa collocazione è simbolicamente caratterizzata da una Relazione istituzionale datata 18 aprile, ad opera di Nicolis de Robilant, presidente della Camera dei Conti: da qui inizia il lungo cammino della definizione dei sardi delle zone interne come "selvaggi". Questa data è emblematica, perché segna un preciso codice che confermerà per secoli

una precisa collocazione della Sardegna tra le anomalie da sanare all'interno di una dimensione storica europea che invece si auto-rappresentava come moderna, emancipata, sviluppata (e perciò civile).

Si avrà modo di tornare ampiamente sulle forme concrete e le strategie testuali tramite cui è stata declinata la *sauvagerie* isolana. Resta il fatto che questa categoria è ampiamente tributaria della filosofia dei Lumi. E a partire da metà Settecento, il concetto di “primitivo” avrà due caratterizzazioni: una rousseauiana, sinteticamente definibile con la definizione del “buon selvaggio” non corrotto dalla civiltà e quindi perfettamente integrato nello stato di natura; e una volterriana, programmaticamente ostile a ogni forma di arretratezza giudicata sul parametro di una filosofia storicistica fondata sul mito della Ragione e del Progresso, e sul tempo-freccia della modernizzazione, assunta come valore non negoziabile.

Tuttavia, a parte eccezioni trascurabili, la cultura settecentesca prerivoluzionaria appare pragmaticamente orientata anzitutto a conoscere l'anomalia sistemica di un'isola selvaggia, barbara e largamente inesplorata nel cuore del Mediterraneo occidentale. Un'isola da conoscere non tanto e non solo per soddisfare la sete di ciò che sarà poi la moda del Grand Tour per gran parte della borghesia illuminata europea, ma anche per scopi più prosaici, che vanno dal progetto di sfruttamento delle ricchezze naturalistiche dell'isola e delle sue risorse, al progetto di normalizzazione politica.

Il Settecento che scopre la barbarie sarda si divide in tre sottocategorie: la scoperta ‘entomologica’ della Sardegna sul piano naturalistico e paesaggistico, dove i sardi stanno sullo sfondo e non sono

oggetto di alcuna seria indagine sociologica o antropologica; la inaugurazione su larga scala di giudizi *tranchant* sui sardi, in un miscuglio di rozze pseudo-analisi psicologiche, giudizi razziali e osservazioni decontestualizzate sui costumi tradizionali assunti come simbolo di arretratezza senza alcuna velleità di prospettare una qualche analisi scientifica del fenomeno; il punto di vista interno degli Illuministi sardi, orientati a propagandare le virtù dell'isola (sul piano commerciale) e degli isolani (sul piano dell'affidabilità caratteriale e politica).

La seconda fase di operatività delle culture osservanti, molto più nota perché quantitativamente ricchissima di fonti storiografiche, ha a che fare con l'Ottocento globalmente considerato. Ma anche qui non si è di fronte ad un fenomeno unitario, ma ad una ricca costellazione di punti di vista, a volte persino tra loro contrastivi. Ciò che nel Settecento resta una forza potenziale, nell'Ottocento diventa la codificazione di veri e propri stereotipi dell'Alterità la cui analisi, però, ha la pretesa di essere fondata su due criteri scientifici: il ricorso alle categorie del pensiero etnologico e antropologico internazionale, e la comparazione tra la Sardegna e le realtà (rese) esemplari della Modernità europea. In aggiunta a questo orientamento generale, va ricordato, come un episodio che merita un'analisi a parte, la tormentata questione dell'antropologia criminale (dove, a volte, non è sempre stato facile stabilire se "criminale" fosse un sostantivo o un aggettivo), che porta alle estreme conseguenze ciò che la letteratura sulla primitività, la barbarie e la *sauvagerie* aveva per decenni scolpito con immagini che hanno travalicato i ristretti ambiti testuali di produzione, per diventare veri e propri stereotipi applicati e traslati a situazioni storiche molto più recenti, e in primo luogo al fenomeno del banditismo.

La terza fase di operatività ha a che fare con il primo ventennio del Novecento, che segna il definitivo consumarsi della cultura tardo-positivistica, di cui riprende plasticamente il cliché della Sardegna divisa tra zone interne (che l'antropologia criminale definisce più brutalmente "zona delinquente" o "zona barbara") e zone costiere storicamente più permeabili rispetto alla ricezione dei modelli di progresso culturale, economico e scientifico. Ma è solo con la trasformazione di Cagliari e di altre città costiere che si assiste alla divaricazione – altrove definita con l'espressione "teoria delle due culture" – interno/esterno, corrispondenti allo stereotipo arretratezza/modernità o a barbarie/civiltà, salvo poi riscontare in più luoghi una diversa interpretazione della tradizione che, sia pure sinonimo di arretratezza, diventa veicolo per osservazioni nostalgiche sul dissolvimento della alterità isolana compromessa dalla modernità. Non è casuale che la fase primo-novecentesca si chiuda emblematicamente con Lawrence, che proprio nel 1921 pubblica forse l'opera più importante della letteratura di viaggio in Sardegna: *Sea and Sardinia* chiude un'epoca storica che si apre, nello stesso anno, con l'altro emblematico fenomeno della nascita del Partito Sardo d'Azione e del sardismo culturale che incrocia poi il fascismo.

Prima di procedere all'analisi dei testi, occorre puntualizzare i criteri che hanno animato il presente lavoro, e in primo luogo il fatto che, fuori da qualsiasi velleità di puntuale ricostruzione storiografica, si è scelto di compulsare le opere di alcune decine di viaggiatori. La scelta non è solo di ordine disciplinare. Il fatto è che la lettura della sterminata bibliografia dei viaggiatori dell'Ottocento ha rivelato sin da subito una sospetta ripetitività delle citazioni, delle osservazioni e dei giudizi, sino al punto di sospettare, e in taluni casi di avere prove documentali dirette,

che molte cosiddette osservazioni sul campo sembrano in realtà cliché reiterati, che ogni viaggiatore trae dalle opere dei viaggiatori precedenti.

La strategia retorica, che sarà più avanti documentata in dettaglio, consiste a volte in osservazioni che devono confermare il cliché già codificato, al punto da creare una vera e propria circolazione letteraria dei pregiudizi, confermata dal principio di autorità della parola scritta rispetto alla (inferiore) espressione dell'oralità. Tale strategia intertestuale produce un codice dell'immaginario che appare vero (e non solo verosimile) proprio in virtù della *fictio* della diretta osservazione, attività che viene più o meno consapevolmente condotta tramite il ricorso a semplificazioni, decontestualizzazioni e stravolgimenti dell'oggetto analizzato. Inoltre, come sarà verificato nelle conclusioni, sembra addirittura che la perturbante alterità sarda costituisca per le culture osservanti uno strumento su cui specchiare la propria ostentata diversità: il civilizzato conferma il proprio status solo laddove il confronto con il diverso (il primitivo) sia condotto per semplificazioni e stereotipi in grado di confermare, per opposizione, la superiorità del civile sul primitivo.

Illuminismo giudicante

Parafrasando le *Note sul "Ramo d'oro"* di Wittgenstein – il vittoriano Frazer più selvaggio dei selvaggi da lui dipinti – potremmo dire che il Settecento sardo nasce con un vizio d'origine: l'Illuminismo riformatore, tollerante, civile crea un incipit sulla Sardegna che disconferma tutti i principi in base ai quali quel movimento pretende di riformare il mondo. I saperi giudicanti creano sin dal primo anno di regno (1720) una

immagine performativa della Sardegna: la Relazione citata crea già le condizioni per imporre una precisa qualificazione delle zone interne abitate da “selvaggi”. E da questa connotazione si apprezza poi ancora di più l’orientamento delle *Lettres Persanes* di Montesquieu (1721) (Montesquieu 1981), che inaugurano invece e in controtendenza un atteggiamento antropologico moderno *ante litteram*. E se la corrente naturalistico-paesaggistica, che trova in Cetti e altri studiosi importanti contributi ad una valorizzazione del patrimonio isolano, si limita a una considerazione quasi entomologica dell’immaginario isolano, resa orfana dei suoi abitanti, altri personaggi riprenderanno le note giudicanti della burocrazia piemontese e ne svilupperanno alle estreme conseguenze stereotipi che si consolideranno sino a diventare un elemento oggettivo, scientificamente inoppugnabile, e moralmente idoneo a tessere articolate retoriche salvifiche o pedagogiche.

A questa tendenza destinata a consolidarsi in un cliché più che secolare non appartengono quegli autori che invece si sforzano di interpretare la questione sarda su argomentazioni fondate sull’esigenza di riconoscere le virtù (e le risorse) della Sardegna in chiave di sviluppo auto-propulsivo, secondo i più genuini dettami del Settecento riformatore. Francesco Gemelli, con il suo *Rifiorimento della Sardegna* del 1776 (Gemelli 1966), rappresenta una eccezione qualificata rispetto a una generale tendenza governativa e ideologica a enfatizzare la primitività dell’isola, a cui contrapporre strategicamente i dettami della più avanzata e civilizzata filosofia illuministica.

Fuos, nel 1780, con il pamphlet *Notizie dalla Sardegna* (Fuos 2000), è invece l’emblema di una letteratura programmaticamente orientata a fustigare i costumi. Emblematico, in proposito, il fatto che

dalla lettura del testo emergano distintamente almeno tre stereotipi: l'ignoranza strutturale dei sardi; i difetti caratteriali e razziali della popolazione; l'arretratezza dei costumi.

L'ignoranza dei sardi, emblema della loro arretratezza, è provata da fondate motivazioni storiche. Le varie popolazioni che hanno nel tempo dominato la Sardegna hanno portato con sé il sapere e si sono fatte tributarie dell'insegnamento da impartire, anche se con una evidente falla nell'operazione. Prima gli Spagnoli, poi i Gesuiti e infine i Piemontesi erano gli unici titolati a impartire il vero insegnamento a questa popolazione, che proprio per tali ragioni "questa isola sia dovuta in ogni tempo restare il paese della ignoranza". E nonostante tale presunto lavoro di acculturazione, l'ignoranza si sostiene che permanga tra queste genti. Difatti, "al giorno d'oggi in Sardegna si chiama letterato colui che [semplicemente] sa leggere e scrivere". A dimostrazione di questa semplicità (inferiorità) di intelletto, le cattedre universitarie sono occupate "in massima parte da Piemontesi" (Fuos 2000, pp. 191, 194, 196), popolo civilizzato e civilizzatore, colto e coltivatore, progredito e portatore di Progresso. Alla base di questi giudizi sta una sottile operazione ermeneutica consistente nella *reductio* della "cultura" a "cultura accademica", con il corollario della costruzione piramidale che vede un netto dislivello tra accademia e cultura materiale, orale, applicata. Soprattutto, desta qualche dubbio il senso implicito contenuto nelle affermazioni di Fuos: questi, antesignano di una serie numerosa di osservatori esterni che lo hanno seguito, elevando l'intelligenza dei dominatori e il loro compito educatore, e poi rimarcando la dura ignoranza dei sardi, fa sorgere un dubbio spontaneo. È il sardo talmente strutturalmente non idoneo all'apprendimento e quindi all'elevazione

intellettuale, nonostante i grandi maestri che ha avuto per colmare questo deficit; oppure la problematica risiede nella non così effettiva capacità di trasmettere il nuovo verbo illuminista di coloro i quali si sono eletti a qualificati insegnanti?

Dubbi, peraltro, fuggiti dallo stesso Fuos nel momento in cui, dissertando dei difetti caratteriali dei sardi (lascivi, superbi e vendicativi), ne enfatizza soprattutto la pigrizia, intesa come tara antropologica e quindi come “carattere nazionale di questi abitanti”. Trattandosi di una osservazione che rientra nell’alveo di un razzismo *ante litteram* – il lavoro “come una vergogna”, e quindi un destino di strutturale sottosviluppo – Fuos ha poi buon gioco a completare il quadro dei difetti ‘razziali’ introducendo l’abusato cliché della vendetta⁹ come tara antropologica e barbarica dell’essere sardo, a sua volta rafforzata da una condizione di generalizzata impunità (Fuos 2000, pp. 229-231). Ciò è coerente con l’analisi dei costumi primitivi dei sardi, i quali sono associati in più passaggi del pamphlet alla specie animale. Le ristrettezze economiche di questa (della mia) popolazione – le quali si sono conformate (non solo per esigenze materiali) alla cultura sarda, e quindi

⁹ Un antico adagio sardo recita: “*Mezus manche(t) su pane che sa zustissia*”, ovvero “meglio che manchi il pane che la giustizia”.

Tuttavia, a difesa o attenuazione di questa indole, si potrebbe ricorrere a un’affermazione di Piga Martini M.A., la quale ricorda quanto la nuova evangelizzazione in Sardegna da parte dei catalano-aragonesi sia stata attuata “più con metodi basati sulla costrizione che sulla persuasione, accentuando il senso della colpa e il timore del castigo divino, piuttosto che la gioia del perdono di Cristo: ciò può, almeno in parte, spiegare la persistenza, ancora ai nostri giorni, di disvalori considerati valori nell’etica sarda. Come quello della vendetta, ossia il dovere di lavare col sangue un’offesa arrecata al singolo o alla famiglia o al clan parentale; come pure il dovere, trasmesso di padre in figlio (o di madre in figlio, nei paesi in cui vigeva il matriarcato), di conservare l’odio tra famiglie nemiche [quasi si trattasse di un racconto shakespeariano]: tutte espressioni di un’etica più vicina a quella veterotestamentaria dell’“occhio per occhio, dente per dente”, piuttosto che all’insegnamento di Cristo il quale dall’alto della croce chiede al Padre il perdono per i suoi carnefici. Ancora per secoli il Dio dei sardi doveva conservare il volto implacabile e vendicativo del Dio del Vecchio Testamento, non quello del Padre amoroso e misericordioso che perdona il figliuol prodigo e fa festa per il suo ritorno” (Piga Martini 2013, pp. 135-136).

alle sue usanze – si sono tradotte, a livello abitativo, nell'utilizzo polivalente degli spazi. Se il sardo aveva a disposizione un letto a uso unico dell'ospite, la sua abitazione privata era invece condivisa con un membro importante, anche se acquisito e sostituibile, della famiglia: l'animale. Questa pratica, per comprensibili ragioni non consueta e tanto meno reputabile igienica oggi, è declinata negativamente dal Fuos, il quale la coniuga ad altre pratiche riscontrate nei sardi. Questi associa l'uomo sardo all'animale, li dichiara “creature di un medesimo Dio”, tanto da definire i “maiali, come le ultime creature di distinzione che rendono completa la società (sarda)” (Fuos 2000, pp. 234, 238, 235). Questa sua interpretazione ne permette una seguente: legge nell'usanza di ‘spezzare’ il pane, anziché tagliarlo, un'ulteriore prova della rassomiglianza del sardo con l'animale. Il sardo non usa il coltello, che è strumento testimone della civilizzazione più semplice. Per cui, se la sua arretratezza è così manifestatamente significativa agli occhi di un interprete della società civilizzata, esiste davvero la possibilità di elevazione culturale?

Illuminismo ‘avvalorante’

A riprova che la costruzione dell'immaginario isolano è questione di strategia testuale e non di obiettiva ricerca sul campo, è emblematico il caso speculare ed opposto dell'Illuminismo in salsa isolana di fine Settecento, tutto orientato a fornire della Sardegna una immagine coerente con l'esigenza di fare del marketing politico. La stessa isola, con i suoi medesimi abitanti, e le medesime risorse naturali e paesaggistiche, si presta perciò plasticamente a due letture contrastive, irriducibili l'una

rispetto all'altra, e quindi indicative del fatto che l'ideologia politica indirizza persino la descrizione apparentemente innocente e fattuale del valore della Sardegna. L'interpretazione avvalorante conosce due grandi figure della storia dell'isola, che non rientrano tuttavia nella categoria dei viaggiatori. In questo caso, *ratione materiae*, Giuseppe Cossu e Giovanni Maria Angioy rappresentano il punto di vista interno, lo sguardo consapevole che mira a redimere la Sardegna sul piano politico-internazionale. La vendita della nuova immagine, bistrattata da troppe fonti dichiaratamente ostili o comunque viziate da sospetta unilateralità, dimostra perciò che l'immaginario sardo è direttamente proporzionale alla qualità dell'interesse in gioco.

Cossu, con la sua *Descrizione geografica della Sardegna* (Cossu 2008), contribuisce a porre le basi per il monumentale lavoro di La Marmora, tutto incentrato sullo sforzo di catalogare, definire e riordinare il vasto corpus di informazioni utili per inquadrare l'appetibilità della Sardegna oppressa dal governo piemontese. La descrizione geografica, pur nella sua sinteticità, rientra perciò nell'alveo della cultura enciclopedistica illuminista, ansiosa di ordinare i fenomeni per poi poterli governare scientificamente.

A questo orientamento fa riferimento Angioy, ormai esule dopo il sanguinoso fallimento della "sarda rivoluzione", in un *Mémoire* compilato anch'esso nel 1799, e destinato a Napoleone Bonaparte nell'ottica di un "auspicato" passaggio della Sardegna sotto l'ala della Repubblica francese. In questo interessantissimo pamphlet, redatto con il dichiarato obiettivo di vendere l'immagine isolana alla Francia, tutte le affermazioni sono dirette a offrire dei sardi una immagine in

controtendenza, nobile, emancipata e – *ça va sans dire* – lealista verso il nuovo auspicato governo:

I Sardi sono guerrieri per natura, vivaci, ben armati, sobri, laboriosi, ma estremamente gelosi dell'onore delle loro donne, fortemente attaccati ai loro antichi usi e alla religione. Facendosi amare da loro e conquistando i loro cuori e la loro fiducia, si otterrà da essi tutto il sostegno e tutte le risorse possibili. Ma se vengono contrariati bisogna temere le più funeste conseguenze e una guerra nazionale che sarebbe interminabile (Angioy 2015, p. 49).¹⁰

È di estremo interesse verificare come sul medesimo oggetto comportamentale – la vendetta del bandito in Fuos, l'onore del sardo in Angioy – si abbiano interpretazioni diametralmente opposte, a conferma che è sempre stato l'interesse ideologico a determinare la qualificazione, o la denigrazione, di un oggetto mai scientificamente indagato.

Ma l'antropologia angioiana, pur nella sua apparente superficialità, apre un importante filone di riflessioni proprio negli anni in cui si assiste in Sardegna alla riscoperta delle proprie radici storiche, e delle ragioni della collocazione isolana nel contesto assai problematico della incipiente piemontesizzazione. È perciò da questo solco interpretativo che occorrerà prendere le mosse per inquadrare l'eredità ottocentesca e i suoi più consolidati stereotipi.

¹⁰ Si noti che in una pressoché parallela situazione – il viaggio in Corsica da parte della nobiltà europea al fine di incontrare l'eroe nazionale Pasquale Paoli – i termini della rappresentazione siano totalmente diversi, alieni da facili ricostruzioni di macchiette o da retriive immagini pittoresche, e come perciò, una terra arretrata come la Corsica, e forse ancora più della Sardegna se si tenga fede ai parametri utilizzati dai civilizzati, possa essere raccontata con toni rispettosi, anche se non mancano considerazioni simili a quanto Angioy auto-rappresenta sull'onore e la dignità dei sardi, in merito alla situazione delle donne: “Mi dissero che sarei stato considerato graditissimo ospite nel loro paese, ma che se avessi tentato di infangare l'onore di qualcuna delle loro donne, avrei dovuto attendermi la morte con la rapidità del baleno” (Boswell 1989, p. 22).

La scienza infelice dell'Ottocento

All'indomani del fallimento rivoluzionario e della Restaurazione, la cultura ottocentesca si deve confrontare con nuovi scenari, di cui il Grand Tour è una delle manifestazioni più emblematiche. Fallita l'utopia illuministica, il nuovo credo positivistico si abbevera alla "Fisica sociale" di Auguste Comte, che nel suo *Cours de philosophie positive* (1830-1842) (Comte 1967) inaugura una nuova ingegneria scientifica in grado di elevare le scienze sociali al rango di vere e proprie scienze predittive. Nuove discipline scientifiche come la demografia e la statistica, unitamente a una rivisitazione della psicologia sociale e dell'antropologia, si combinano con i nuovi saperi medico-legali sino ad inaugurare la costellazione di orientamenti unificati sotto la definizione di "criminologia", indispensabile per render conto di fenomeni quali il banditismo e la criminalità comune secondo nuovi parametri orientati al controllo sociale. La vocazione enciclopedistica di riorientamento armonizzante dei saperi si coniuga con il nuovo scientismo, sino a produrre una sorta di giustificazione a tutte le ideologie del Progresso, al cui cospetto le tradizioni devono storicisticamente cedere il passo.

È in questa complessa temperie culturale che va inquadrato il fenomeno della letteratura da viaggio. Le copiose fonti di riferimento non consentono di produrre fasi distinte sul piano cronologico, ma solo tipizzazioni che riassumono una decina di retoriche della stereotipia legate alla interpretazione della Sardegna. L'influenza della sociologia comtiana è evidente anche laddove non siano documentabili precisi lasciti consapevoli e diretti. Lo statuto di verità conseguente al nuovo imprimatur positivistico trasforma i giudizi intorno ai sardi in certezze dolorose ma inequivocabili. Ciò è di estremo interesse, dato che non si

riscontrano quasi mai significative differenze concettuali tra i testi settecenteschi e quelli ottocenteschi. Ciò che muta è la pretesa di scientificità della nuova antropologia, che si atteggia variamente in rapporto alle tre fasi che caratterizzano lo sviluppo delle riflessioni lungo tutto l'Ottocento.

A tal proposito, e pur nella consapevolezza che si tratta di partizioni che sopportano eccezioni, si possono individuare almeno tre filoni:

a) La enciclopedica indagine sistematica di La Marmora – nel *Voyage* (La Marmora 1826), e poi nell'*Itinerario* (1860) (La Marmora 1997) – che hanno costituito una vera e propria insuperabile pietra miliare nella definizione della Sardegna da normalizzare, in linea con l'analoga operazione del monumentale *Dizionario* del Casalis (Casalis 1833-1856), e in cui i sardi sono figure appena accennate, consegnate sullo sfondo di indagini e misurazioni, e le notazioni di carattere antropologico non hanno costituito un modello di riferimento;

b) il nucleo di osservazioni e giudizi, maggioritari sul piano quantitativo, relativi alla definizione della Sardegna secondo i parametri e le stereotipie del primitivo, del barbaro e del selvaggio – non senza eccezioni che tendono invece ad ammorbidire i toni alla ricerca di spiegazioni non deterministiche della presunta arretratezza dei sardi;

c) l'antropologia criminale, espressione sintetica che mette assieme scrittori e contenuti assai diversificati e dalla assai diversa qualità euristica: si passa dalle controllate esposizioni di Lombroso ai giudizi settari di Orano; dalle analisi sociologiche di Ferri allo scientismo ideologico di Niceforo, in una tavolozza di toni e coloriture che

esprimono della Sardegna un quadro a tinte fosche, nel quale trova posto, in posizione anomala, il marketing del folklore e del pittoresco in Grazia Deledda, la cui opera non può trovare posto nella categoria del punto di vista interno, soprattutto se il termine di riferimento è il romanzo *La via del male* (1896) (Deledda 2012).

L'analisi del difficile inquadramento dell'Alterità isolana in pieno Ottocento si può apprezzare nella disamina delle maggiori retoriche della stereotipia, individuate nella mia analisi.

“Ignoranza”

Uno dei cavalli retorici di battaglia è l'accusa reiterata in relazione alla atavica ignoranza dei sardi. Si va dall'analfabetismo femminile alla scarsa libertà di stampa (Smith 1998, pp. 156 e 158-159; Valery 1999, p. 143.)¹¹, dalla mediocrità della qualità dell'insegnamento scolastico alla persistente presenza della superstizione, dalla scarsa frequentazione delle biblioteche (Valery 1999, pp. 84, 240 e 142) alla scarsa qualità dell'insegnamento universitario in quanto paragonato agli standard europei (Tyndale 2002, vol. II, p. 360; Jourdan 2003, p. 232).

Lo statuto di verità derivante da siffatte considerazioni non deve occultare il fatto che è in gioco una retorica del primato della cultura scritta e accademica rispetto a quella orale e materiale. I sardi impegnati in mestieri dalla tradizione millenaria, e impregnati di sapienza pratica tramandata oralmente tra le generazioni, sono catalogati come analfabeti e arretrati perché il metro di giudizio accademico è orientato al sapere

¹¹ Di “superstizione semi barbara” parla Tyndale 2002, vol. II, p. 245.

anziché al saper fare, e l'erudizione è ritenuta superiore alla trasmissione della cultura pratica e alla capacità di integrare varie sapienze sotto un unico codice tradizionale.

“Morale”

Esistono tantissimi luoghi letterari che descrivono con toni moralistici la presunta immoralità dei sardi, parametrata su comportamenti ritenuti sconvenienti se paragonati ai rigidi codici della *pruderie* europea, altrimenti nota come “civiltà delle buone maniere” (Elias 2009). La civilizzazione è identificata con il controllo rigido della espressione corporea, con sofisticati codici comunicativi in relazione alla espressione della sessualità, e con altrettanto rigide norme del cerimoniale di corte. Ecco perché, agli occhi della borghesia europea, la Sardegna è necessariamente perturbante in quanto viola canoni comunemente accettati di bon ton.

Tale violazione si sostanzia in gustose descrizioni di vita domestica, tra cui spicca la seguente esemplare espressione di disagio moralistico:

La moglie e due figlie adulte si stavano vestendo e non di certo si potevano dire che fossero coperte, ma il concetto dei Sardi in fatto di nudità è relativo, per cui esse non si ritrassero né si coprirono ma continuarono comodamente la loro toletta (Tyndale 2002, vol. I, p. 411).

Vi sono passi in cui si conferma la medesima visione, laddove si trovano osservazioni del tipo “tutte queste scene di toilette in mezzo agli uomini, ai preti, erano allegre, naturali, senza indecenza” (Valery 1999,

p. 111), che si sommano a considerazioni di sapore scandalistico sulla promiscuità dei sardi e alle “orge” (Tennant 2003, p. 476):

I Sardi dormono quasi sempre ignudi, sposati e scapoli, e non si bada a quanti si sia in un letto, padre, madre e figli, tutti in stato di completa nudità, e questa è un’usanza che diverse volte ho potuto constatare di persona.

Le voci sulla moralità delle donne al giorno d’oggi sono contrastanti, ma non c’è dubbio che molte vivano in uno stato di concubinato finché non riescono a sposarsi (Tyndale 2002, vol. II, p.133).

Come si comprende bene, questa interpretazione sottende l’idea regressiva che vi sia un nesso causale tra la condizione quasi bestiale dei sardi allo “stato di natura” e la loro mancanza di freni inibitori invece ben presenti negli ambienti civili. Di lato, poi, si potrebbe anche osservare che si tratta di considerazioni che riprendono argomenti già trattati in passato da altri osservatori che, sul piano dell’analisi antropologica, avevano già documentato le analoghe situazioni in realtà inequivoche come le regioni africane, amazzoniche e asiatiche, da poco ri-scoperte dal pensiero etnologico e antropologico ottocentesco (Voget 1984), e sovente considerate come esempi di primitività e di inciviltà, testimoniati dall’uso di “costumi primordiali” (Tyndale 2002, vol. I, p. 377). Una nudità e una “pericolosa promiscuità” che furono già condannate dal Sinodo di Alghero del 1581, poiché denunciate come peccato morale e non per quello che realmente erano, una piaga dovuta alla miseria, contro la quale si accanirono numerosi decreti ecclesiastici e successivamente i viaggiatori secolari. Il nesso Sardegna/Africa resterà perciò uno dei motivi retorici più persistenti, anche se in scrittori come

Emilio Salgari la identificazione è connotata, in controtendenza, con caratterizzazioni positive e lusinghiere (Salgari 1903; Salgari 2017), a loro volta riprese nell'ambito della cultura figurativa del primo sardismo, e infine codificate nella felice formula dell'“Africa in casa” di Bavagnoli (Satta 2010).

Quanto alle orge – inquadrate nell'espressione “la sua [del sardo] più grande passione è la lussuria” come madre delle peggiori espressioni dell'animo umano (Anonimo 2003, p. 109)¹² – la *pruderie* vittoriana trova la sua massima espressione, rivelando, anziché l'immoralità dei sardi, la difficoltà di integrare questa espressione della personalità nel proprio bagaglio cosmopolitico.

Sulla stessa linea vanno inquadrate le analoghe considerazioni intorno alle “calamità morali derivanti dalle loro [dei sardi] abitudini dissolute” tra cui spicca la logica della vendetta, interpretata come “maniera sbrigativa” (Smyth 1998, p. 171), derivata da stati di estrema gelosia, intesa quale passione incontrollata e primitiva, quasi alla stregua di impeti animali, incomprensibile agli occhi dei civilizzati europei.

Criticità caratteriali

È un topos comune nella retorica della stereotipia isolana è il giudizio sul “carattere indolente” (Smyth 1998, p. 148; Tyndale 2002, vol. I, p. 377) associato alla “fragilità dei sensi” e alla discordanza tra morale e fede (Valery 1999, p. 44). I luoghi testuali di riferimento sono talmente diffusi nella letteratura da non consentire, nella sua monotona ripetitività, di

¹² Analoghe espressioni – che fanno sospettare diretti prestiti – si ritrovano in Tyndale, vol. II, p. 172.

darne conto. Si tratta forse del più persistente luogo comune, variamente spiegato con argomentazioni che vanno dalla variabile del clima insalubre alla diffusa ignoranza dei più progrediti costumi della civilizzazione europea. Naturalmente, la ricerca del nesso causale clima/indole è frutto di una preesistente elaborazione da parte delle scienze demologiche e dal pensiero antropologico e sociologico fiorite in pieno clima positivistico, e rappresentano i primi embrioni di spiegazione di cause obiettive del malessere sostitutive di affrettati giudizi.

“Costumi primitivi”

Un deposito ricchissimo ed esemplare della stereotipia è rinvenibile nelle osservazioni orientate intorno ai costumi sardi, intesi nella forma ambivalente di relitti di una tradizione che deve cedere il passo alla modernità e alla civilizzazione (e quindi segno elettivo di arretratezza), e di un segno identitario che, per quanto logoro, rappresenta l'unica possibilità di connotare l'identità sarda. Un esempio straordinario in questa direzione si ritrova nella *retorica del rammarico* (Valery 1999, p. 111) di fronte alla mancanza dei costumi paesani, tanto da chiedere ai nativi di indossare questi segni elettivi della identità tradizionale pittoresca, la cui manifestazione permette allo sguardo osservante di misurare la distanza siderale fra la tradizione e la modernità, sino al punto di stabilire che l'unica forma di riconoscimento del sardo è la sua necessaria appartenenza a un mondo di cui si celebra il superamento.

La conferma di tale atteggiamento coloniale è dato dalle osservazioni intorno ai tentativi ridicoli delle donne sarde di vestirsi alla moda civile:

Cosa ne deriva inevitabilmente? Che s'incontrino donne poco fortunate che, per aver ingenuamente riposto la loro fiducia in vecchi numeri del "Journal des Modes", si vestono in modo ridicolo con orpelli da noi messi al bando per sempre; indossano corsetti di lunghezza smisurata, si mettono in testa cappelli di cartone sormontati da fiori appassiti e sbiaditi, oppure si avvolgono in scialli di imitazione, di forme inconcepibili; a poco a poco il bel costume sardo lascerà il posto a queste barbarie del nord, ed allora si potrà fare a meno di visitare l'isola! (Delessert 2001, p. 116).

Ciò che appare significativo di tali stereotipie è l'incongruenza tra l'affermazione circa la superiorità del costume civile estensivamente inteso sino a ricomprendervi anche i comportamenti sociali, e le osservazioni che stigmatizzano i tentativi dei 'nativi' di conformarsi al nuovo ordine della modernità. In ambedue i casi, o i costumi tradizionali sono l'unico segno distintivo per il riconoscimento museale e pittoresco dei sardi, o in ogni caso sono proprio i sardi incapaci di adeguarsi effettivamente ai nuovi codici. In entrambi i casi l'arretratezza e la primitività rappresenterebbero sicure conferme di una strutturale inidoneità, il che presuppone una qualche tara antropologica che rende l'alterità sarda oscillante tra il perturbante e il pittoresco, tra lo stravagante e il ridicolo (Tyndale 2002, vol. II, p. 367). L'impasse non potrebbe essere più plasticamente codificato:

Generalmente i nobili e i cittadini adottano nel vestire le mode italiane più conosciute, ma la *gente manna*, cioè i signorotti di campagna, come

anche i *mussaras*, cioè le classi alte degli agricoltori, e tutti i contadini sono caratterizzati e distinti dai loro diversi abiti tradizionali.

[...]

Come gli uomini, le donne che appartengono alle classi sociali più alte di solito adottano la moda italiana, mentre quelle dei paesi rimangono fedeli al costume delle loro classi sociali (Smyth 1999, pp. 163, 165).

Sebbene a una superficiale lettura, Smyth, a differenza di Delessert e altri viaggiatori, sembri imparziale nella descrizione di questa pratica osservata, in realtà ciò che sottilmente afferma è che solo i nobili e coloro che appartengono alle classi sociali più alte possono permettersi di uscire (anche se non integralmente) dalla tradizione, e quindi dall'inciviltà, per iniziare finalmente a vedere i colori e le forme della modernità. Se i signorotti di città possono quindi fare il loro ingresso nella modernità attraverso il costume civile, i paesani risultano impossibilitati e moralmente e economicamente a questa pratica. Tuttavia, non vengono esclusi nemmeno loro da questo tentativo di integrazione nel mondo moderno, ma si ricorre a canali più semplici, alla loro misura: attraverso l'uso della saponetta. La tradizione sarda (e non solo) soleva occuparsi della preparazione casalinga del sapone, mentre nella civiltà moderna non è la donna di casa a prepararlo, ma questo *negotium* è affidato a terze persone e per sgravare da questo impegno non portatore di dignità la moglie borghese, che simbolicamente può impiegare il suo tempo in maniera diversa. Questo pregiudizio viene subdolamente inculcato nella mentalità della popolazione sarda, compresa quella di paese. Si vende la semplice e *affordable* idea della saponetta moderna, disponibile in '*sa butteca*' (la bottega) e già pronta, e portatrice di funzioni di bellezza e fascino. Si costruisce così l'immagine

della saponetta casalinga come ‘rovinatrice delle mani’, a differenza della nuova che invece le rende morbide. La prima serve a lavare i panni dell’ovile, la seconda a lavare i panni casalinghi. Si costruisce così la dicotomia sporcizia/pulizia, bruttezza/bellezza, antichità/modernità.

Questa modernità, per di più, non irrompe nelle case in maniera brutale ma viene morbidamente presentata, non da un rappresentante della nuova cultura consumistica, ma da una signora anziana della comunità, che non propone una vendita ma il tradizionale baratto. Chi rifiuta questa modernità si auto-confina nella persistente e retrograda inciviltà, esattamente come coloro i quali si ostinano a mangiare le provviste anziché comprarle in bottega. Analogamente, un altro simbolo che viene demolito, pilastro su cui si è costruita la tradizione (incivile) sarda sono i possedimenti terrieri con case colme di oggetti simbolo, ora connotati negativamente perché la modernità non accetta l’accumulo ma celebra lo spazio arioso.

La Modernità crea bisogni che non esistono e in Sardegna questo meccanismo risulta ancor più complicato per il fatto che il pastore sardo il consumo presuppone la conoscenza di un codice e la comprensione di un messaggio: questi non ha bisogno di vedere il catalogo dei prodotti poiché compra ciò di cui ha bisogno. I codici e i messaggi moderni non vengono compresi in quanto risiedono in un piano parallelo, sono estranei al suo mondo, il quale costruisce le sue fondamenta in un sistema segnico-oggettuale: il pastore è abituato a dare un significato all’oggetto, riconoscergli una sostanza, giustificarlo per un uso, e valutarlo come pegno tramandato e da tramandare. La Modernità costringe a seguire un modello astratto e spersonalizzante. Per di più, tutti questi segni intesi come di ritardo culturale, questi marchi di

ignoranza non presentano nemmeno una soluzione definitiva e salvifica: la Modernità, giocando sulla creazione di bisogni inesistenti, sul soddisfacimento di necessità costruite, ha una caducità rapida che ha bisogno di continuo rinnovamento e quindi di mezzi economici che la possano soddisfare, che agli abitanti dei paesi sardi mancano¹³.

In sostanza, siamo di fronte ad una delle più persistenti stereotipie sulla identità sarda, ritagliata *ad usum delphini* sulla falsariga dell'Alterità confinata, che a sua volta presuppone la non diretta traducibilità e interscambiabilità dei codici tradizionale e moderno .

Pur in mancanza di precise analisi antropologiche e di categorie interpretative scientificamente attendibili, nella letteratura di viaggio emerge, a conferma di quanto appena riportato, che la difficoltà dei sardi a conformarsi alle logiche della civiltà dipende da tare comportamentali, a loro volta prodotte da una sorta di “indole” di lunga durata, che certo è da collegare ad antiche disabitudini a vivere secondo i dettami della nuova emancipazione.

Il servilismo, inteso come indice di subalternità, è più volte citato da diversi autori, talvolta direttamente ricollegato alla proverbiale ospitalità dei sardi, altre volte invece confinato nel catalogo della difficoltà dei sardi a far proprie le logiche delle buone maniere. La cerimonia del bacio della mano all'ospite straniero, così come documentata in più luoghi, rappresenta la traduzione elettiva di un atteggiamento che vuole trovare conferma al pregiudizio/stereotipo del sardo fedele alla corona, lealista, e per traslato orientato a riconoscere la superiorità dell'uomo civile (Tyndale 2002, vol. I, pp. 140-141; Valery

¹³ Le osservazioni precedenti si intendono tratte liberamente da Bandinu B., Berbiellini Amidei G., 2003, pp. 102-108.

1999, p. 43).¹⁴ Così come rientra nel quadro della conferma *ex post* della stereotipia ogni affermazione volta a documentare la inferiorità della donna sarda nella società – “Fra i contadini le donne sarde sono vere e proprie schiave” – interpretata come indice di “uno stato di civilizzazione molto imperfetto, poiché questa è esattamente l’usanza [...] di tutti i popoli più barbari” (Smyth 1999, pp. 170-171). E alla stessa stregua, tra il pittoresco e il giudizio negativo, rientra la (presunta e mai provata) usanza degli uomini di baciarsi tra loro sulle labbra – presunta perché l’autore che riporta il dato si rifà niente meno che al poeta latino Marziale (Smyth 1999, p. 170).

Si inserisce perciò, di conseguenza, la necessità di introdurre il discorso relativo all’uso e alla funzione delle stereotipie non provate ma funzionali alla conferma del pregiudizio.

Tra queste curiose stereotipie, emergono due esempi clamorosi, la cui inattendibilità storiografica non ne inficia la funzione ordinante: in una descrizione del ballo tondo si arriva addirittura a sostenere che il malcapitato che osasse interrompere la catena delle mani unite nel ballo si macchierebbe di un delitto “punito con la morte” (Valery 1999, p. 163); in Balzac, addirittura, si trova la grottesca e generalizzata affermazione secondo cui “Uomini e donne vanno nudi con un brandello di tela, uno straccio bucato per coprire il sesso”, tipico di persone primitive descritte con disprezzo come “accozzaglie di creature a branchi” (Balzac 2003, p. 141).

Appare interessante, al di là dei facili giudizi sugli sproloqui dei viaggiatori, verificare come con ogni probabilità si sia di fronte a un

¹⁴ Sul bacio come segno di sottomissione cfr. De Bellet 2003, p. 449.

tipico meccanismo di “travestimento” operato strategicamente dal ‘nativo’ per sottrarsi agli occhi indiscreti ed estranei dello straniero invadente che si accosta a loro alla sola condizione che l’oggetto sia fedele riproduzione del cliché ricercato della primitività. Si tratta della “messa in scena dell’identità”, spesso affiancata alla fornitura di informazioni e affermazioni palesemente false ma che il viaggiatore ha bisogno di avere per confermare i propri stereotipi.

L’aspettativa e la pretesa dell’osservatore di incontrare l’osservato vestito dei suoi codici identificatori ha un fondamento ‘psicologico’ di preciso valore. Per potersi permettere di descrivere lo straniero, ha bisogno di vedere in lui una sensibile diversità, e maggiore è questa diversità, più lo ‘studioso’ si sentirà a suo agio nell’esprimere giudizi, in quanto il possibile conflitto tra i due attori è ridimensionato su due livelli che si respingono. L’osservatore si sente in diritto di giudicare quando si trova davanti un essere umano che nella pratica dimostra prevalentemente la sua vicinanza alla specie animale o comunque un livello di sviluppo culturale ben lontano da quello eletto come parametro aureo. Da parte sua, il ‘nativo’ può rispondere con una strategia di *fictio*, di dissimulazione, assecondando il ragionamento del civilizzato e manifestandosi esattamente con quei segni ricercati, credendo di applicare una strategia vincente o di sopravvivenza, ma innescando in realtà un meccanismo di approccio superficiale. Tale reazione risulta essere l’opposto di ciò che intende in quanto fa lo stesso gioco dell’osservatore, manipolando lui stesso la situazione e quindi reinterpretando le forme degli occidentali secondo i codici a lui noti.

Ovvero, dà una lettura soggettiva del fenomeno e si pone egli stesso in una situazione di ricercato “malinteso”.¹⁵

“Igiene”

Un altro ricorrente topos retorico che caratterizza la letteratura di viaggio in Sardegna è il giudizio *tranchant* sull’igiene dei sardi e degli ambienti domestici. Così, alla rinfusa, si possono documentare *loci* descritti come abitudini consolidate, in cui si descrivono persone “ammucchiate” dentro le abitazioni che portano abiti sporchi, e sono perciò correlati a patologie, cui fa da contrasto la tendenza a preoccuparsi semmai degli ornamenti (Smyth 1999, p. 168), e altri passi in cui si deplora la mancanza di precauzioni igieniche (Jourdan 2003, p. 244), sino alle descrizioni svalutative in materia di alloggi sporchi, dall’aspetto brutto e cadente coerente con gli “orribili villaggi” di appartenenza (Jourdan 2003, p. 251). E sempre in tema di apparenza, non mancano riflessioni sull’abito del pastore considerato primitivo e “più tradizionale che pulito” (Tyndale 2002, vol. II, p. 108), coerentemente allo spettacolo, descritto a tinte forti e con sospetta ansia generalizzatrice, dei medesimi pastori che portano i “lunghi capelli unti e luccicanti di lardo”, e che osano lavarsi le mani e la faccia nell’acquasanta così “profanata con il loro lordume” (Tyndale 2002, vol. II, p. 129).

Il miscuglio perturbante di sudiciume ed eleganza (Tyndale 2002, vol. I, p. 412) fa il paio con l’usanza delle vedove di non cambiare e lavare la camicia indossata dal giorno della morte del marito sino a che la

¹⁵ La categoria del “malinteso” con i suoi corollari si intende tratto liberamente da La Cecla F., 2009, p. 101.

medesima non si riduca a brandelli (Tyndale 2002, vol. II, p. 222-223). Perciò, in estrema sintesi, da questo quadro di generalizzazioni stereotipate emerge un quadro che *deve* confermare l'identità tra primitività e arretratezza, il che porta alle ulteriori conclusioni intorno alla speculare identità tra scarsa igiene e ferinità. L'uomo primitivo e selvaggio non si distingue nello stato di natura dagli animali: gli asinelli sono sporchi e malandati come i loro padroni (Tyndale 2002, vol. I, p. 257). Ha perciò effetto retorico contrastivo ogni affermazione che tenda, *a contrario*, a fare paragoni tra i sardi arretrati e i continentali:

Un tranquillo ordine sociale, unitamente alla pulizia ed al lindore delle loro [dei genovesi] case e delle persone, costituiscono un forte contrasto con i vicini sardi che essi tengono in dispregio (Tyndale 2002, vol. II, p. 249).

Questa osservazione che ha evidenziato caratteri animaleschi, e che rappresenta una forzatura retorica, risponde all'esigenza di legittimare contrastivamente un valore aggiunto che prende il nome di civilizzazione, pur nella consapevolezza che proprio i fustigatori dei costumi sardi, e dell'igiene in particolare, provenivano da nazioni e da città 'civili' – Parigi e Londra *in primis* – ben note per l'assoluta deficienza in materia di igiene e di salute pubblica¹⁶.

In definitiva, più che attardarsi a fustigare gli stereotipi, appare produttivo interrogarsi sulle forme della precomprensione¹⁷ che hanno

¹⁶ Meriterebbe uno studio a parte la questione delle condizioni igieniche nelle nazioni investite dall'afflato illuministico, con particolare riferimento alle Corti francesi e inglesi, dove anche la regina puzzava come "una vecchia capra" (Suskind 2006, p. 9), le condizioni delle strade cittadine rendeva il viaggio in carrozza semplicemente impossibile a causa dei miasmi (come documentato, tra le altre innumerevoli fonti, dalle note lettere di Mozart: cfr. Cipolla C., 1989), e nelle case nobili le dame potevano tranquillamente defecare in salotto mentre le domestiche provvedevano a sgombrare sommariamente il luogo dalle deiezioni, senza contare che l'uso del bidet pare generalizzato nei postriboli anziché nelle case signorili: cfr. Lorenzini P., 1969.

¹⁷ Si fa qui riferimento alle note tesi di Gadamer H.G., 1983, pp. 313-319 e 342-350.

indirizzato i giudizi dei viaggiatori. Il primo elemento della precomprensione ermeneutica riguarda l'assunto pregiudiziale e preliminare che la Sardegna è terra arretrata, come tale portatrice di insani costumi da stigmatizzare. L'occhio dell'interprete dovrà perciò selettivamente posare lo sguardo sui soli elementi documentali che confermino il quadro prescelto e che perciò siano funzionali a creare e costruire artificialmente una distanza incommensurabile tra la civiltà delle buone maniere (anche se queste siano più prospettate che agite) e la distanza della terra barbara dalla medesima civiltà.

“Alimentazione incivile”

Un chiaro esempio di totale discordanza nella documentazione dei costumi sardi si ritrova in merito al tema dell'alimentazione. Così, accanto a equilibrate considerazioni sui rari eccessi legati ai piaceri della tavola secondo abitudini e pietanza comuni al resto d'Italia (Smyth 1999, p. 172), si ritrovano al contrario giudizi circa la “cattiva alimentazione” e “l'uso smodato del vino e delle carni”, rappresentativa dell’“intemperanza” sarda:

Un mangiare e un bere così prodigiosi dipendono da un grado poco avanzato di civiltà. Più le società tendono allo stato intellettuale, più il mangiare e il bere diminuiscono (Valery 1999, p. 102).

In generale, peraltro, i giudizi sull'alimentazione dei sardi sono lusinghieri, dato che il cibo diventa un elemento di caratterizzazione dell'alterità, sino a giungere, già all'inizio del Novecento, alle famose dissertazioni valorizzanti di personaggi del calibro di Gabriele D'Annunzio, con particolare riferimento al vino d'Oliena (D'Annunzio

2013). Ma il fatto che persino su un tema poco controverso si registrino giudizi tra loro non compatibili dimostra che è la precomprensione a dirigere il giudizio, al di là di qualsiasi pretesa di documentazione storiografica attendibile.

“Razza incivile”

Il tema della inciviltà dei sardi ha incrociato e ispirato tutti i temi di discussione nella letteratura di viaggio, e sulla base di tale punto fermo pregiudiziale è stato possibile costruire stereotipi che hanno sfidato la legge del tempo e sono sopravvissuti sino a tutto il Novecento, almeno sino a che la questione del banditismo ha trovato la sua soluzione.

Se si scorre la letteratura inerente, si trova un numero impressionante di luoghi retorici talmente ripetitivi che sorge il sospetto possa trattarsi di prestiti intertestuali, la cui reiterazione ha letteralmente costruito con logica performativa l’oggettività della descrizione della Sardegna e dei sardi.

Dalla situazione di strade e locande qualificate come incivili (Tyndale 2002, vol. I, p. 222), frutto della strutturale “indolenza” e “incuranza” dei sardi, che in realtà appare il riflesso di un “basso livello di intelligenza e di acume” (Tyndale 2002, vol. I, 377 e Vol. II, p. 267)¹⁸, tipico anche dell’indole oziosa dei pastori “erranti” (Mantegazza 2004, p. 130), si passa a giudizi sferzanti, dichiaratamente di natura razziale, intorno alle “capacità mentali” dei sardi “di poco superiori all’istinto naturale” (Tyndale 2002, vol. I, p. 397), con particolare riferimento alla

¹⁸ Parla invece di sardi “intelligenti e morali”, anche se affetti da inerzia, Mantegazza 2004, p. 13.

condizione dei montanari “selvaggi” e “nomadi” (Tyndale 2002, vol. II, p. 128; Anonimo 2003, p. 109; Balzac s.a., p. 141).

Tale condizione razziale è considerata come la causa della strutturale mancanza di spirito imprenditoriale dei sardi (Tyndale 2002, vol. II, p. 230; Tennant 2003, p. 470), imprigionati in una insularità chiusa e asfittica che appare, per molti versi, ancorata al Medio Evo (Mantegazza 2004, pp. 47 e 61)¹⁹. Ciò spiega la naturale tendenza dei sardi alla barbarie dei costumi che si pone in contrasto con tutte le leggi del progresso che la condizione medievale, protrattasi ancora in pieno Ottocento, impediva di acquisire e interiorizzare, mentre invece risultava naturale e semplice acquisire e interiorizzare i vizi dei dominatori (Jourdan 2003, pp. 225-226). Ciò spiega anche la persistenza delle superstizioni e delle “stupide credenze”, tipiche delle popolazioni primitive (Domenech 2003, pp. 264-265.), al punto che la incipiente mentalità positivista anticipa di quasi mezzo secolo le analoghe espressioni di Frazer²⁰.

¹⁹ Si noti che dall'*Encyclopédie* sino a tutta l'età del positivismo, con punte che arrivano sino al primo Novecento, l'arretratezza dei sardi non è solo provata sul piano dell'analisi etnologica e antropologica, ma trova conferme anche sul piano della storiografia della cultura. Il culmine di questo processo è rappresentato dal filosofo del diritto Gioele Solari, che insegnò Filosofia del diritto a Cagliari dal 1912 al 1915. Nei suoi fondamentali studi sardi Solari documenta che la cultura sarda in pieno Ottocento era ancora ferma al suo “Medio Evo oscuro”: la presenza massiccia dei gesuiti, la mancata ricezione della cultura illuministica europea, il fallimento della “sarda rivoluzione” (1793-1796), e la non pervenuta penetrazione nelle Università della filosofia idealistica, e di Hegel in particolare, stavano a dimostrare che l'isola doveva superare il gap storico tramite la piena integrazione nella cultura italiana ed europea. Sul punto Contu 1993.

²⁰ *Il ramo d'oro* di James Frazer 1992 (1° ed. 1911-1915, in 12 voll.) ha rappresentato la summa e ha messo ordine in un sistema integrato alle teorie sparse intorno al sapere etnologico e antropologico legate all'analisi dei miti, delle credenze, e dei riti di tutto il mondo conosciuto. Apparso in traduzione italiana solo nel 1925, e in *editio minor*, l'opera che ha avuto una importanza fondamentale per i decenni successivi, non ha perciò influenzato i viaggiatori in Sardegna, i quali anzi hanno anticipato, a causa del clima positivistico in cui nasce e si sviluppa *Il ramo d'oro*, molte delle conclusioni a cui Frazer giunge con maggiore competenza analitica.

Naturalmente, questa strutturale e storica arretratezza dei sardi si manifesta nel loro aspetto di “trogloditi” e “infelici” (in ciò anticipando, con considerazioni di fisiognomica, le categorie ermeneutiche della antropologia criminale), dotati di sia di “aspetto selvaggio” che di “selvaggia personalità” (Delessert 2001, pp. 80, 53 e 82), aduso a pratiche primitive quali la vendetta (in luogo del ricorso al tribunale) (De Bellet 2003, p. 442).

Entra qui, di prepotenza, uno degli stereotipi più resistenti intorno ai sardi, relativo alla squalificazione dei pastori, che porta poi, inevitabilmente, a codificare la teoria delle due culture e la dicotomia zone interne (pastorali)/zone costiere (contadine e cittadine), a cui corrisponde però l'altra fondamentale dicotomia zone interne=conservatività identitaria/zone costiere=contaminazione, a loro volta tributarie della più generale dicotomia primitività/civiltà:

Il pastore errante, bellissimo tipo per l'antropologo e per il romanziere, è la rovina della Sardegna; spesso è sinonimo di ladro (Mantegazza 2004, p. 58).

Da questo momento si preparerà la connessione pastorizia/zone interne criminali, su cui saranno spesi fiumi di inchiostro.

Antropologia criminale²¹

La complessa questione sintetizzata nell'espressione “antropologia criminale” ha caratterizzato per decenni la qualità dell'immaginario legato in linea generale alla Sardegna, finendo però per caratterizzare

²¹ Le osservazioni contenute nel presente paragrafo si intendono tratte da Contu 2000, pp. 167-170 e 174-175.

soprattutto le zone interne secondo parametri di squalificazione che, in clima tardo-positivistico, hanno raggiunto una fortuna inversamente proporzionale al grado di scientificità millantato.

Lo dimostra la seguente breve cronologia relativa alle opere e agli eventi più importanti e rappresentativi riguardanti la questione sarda tra fine Ottocento e inizi del Novecento. Precedute dall'opera-capostipite, vero e proprio simbolo-manifesto dell'epoca, di Cesare Lombroso, *L'Uomo Delinquente* (Lombroso 1876), nel 1892 vedono la luce uno studio di Sergi sulle "varietà umane della Sardegna" (Sergi 1892), e la terza edizione della *Sociologia Criminale* di Enrico Ferri (Ferri 1892). Nel 1895 è pubblicata l'opera di Giuseppe Todde, *La Sardegna*, in cui si precisa che l'isola "aveva il bandito, ma le era ignoto il brigante" (Todde 1895, p. 6), riconoscendo così, *ante litteram*, il fenomeno che sarà poi denominato "banditismo sociale" (Hobsbawm 1971, p. 13)²². Nel 1896 vengono pubblicati il primo saggio 'sardo' del giovane Alfredo Niceforo sui 'pigmei isolani', frutto di una ricerca sul campo (Niceforo 1896a e 1896b)²³, e l'omologo *pamphlet* di Paolo Orano (Orano 1896)²⁴ (ai quali

²² Secondo Hobsbawm nell'altopiano sardo, tra il 1880 e il 1930, si sviluppa il fenomeno del "banditismo sociale". Per l'analisi del fenomeno isolano cfr., in particolare, Marongiu 1981; Da Passano 1998, e Fresi 1998. Per un'importante antologia di testi, ancora utile per introdurre il lettore alla questione del banditismo in Sardegna, cfr. Sorgia (a cura di) 1973.

²³ In questo studio Niceforo sostiene che i crani dei Boscimani " - *come eziandio quelli dei Sardi da me studiati* - sono dolicocefali" (Niceforo 1896a, p. 10).

²⁴ In questo pamphlet si possono leggere alcune impressionanti 'perle' pseudo-antropologiche: la Sardegna è una terra "primordiale", in cui prosperano paesi "barbari", "immorali" e "selvaggi"; i suoi abitanti sono "*delinquenti nati*", e la popolazione nuorese in particolare "è un vivaio di assassini, di belve"; "la donna si dà con tutto l'abbandono selvaggio", mentre dilaga dappertutto "il perversimento sessuale"; in definitiva, il popolo sardo è biologicamente "un popolo passivo, un popolo che si sottomette" (cfr. rispettivamente *ivi*, pp. 13, 14, 15, 17, 60, 61 e 93). Va in proposito segnalato che Orano accompagnò per l'occasione Niceforo in tutta la Sardegna per lo studio sui pigmei, e che lo scrittore sardo ne condivideva *in toto* le conclusioni 'scientifiche'.

Grazia Deledda dedicò il romanzo *La Via del Male*²⁵, pubblicato nello stesso anno), la *Relazione* di Pais Serra sulla sicurezza in Sardegna (Serra 1896), la ricerca di Ardu Onnis sulla “capacità cranica dei sardi” (Ardu Onnis 1900), e lo studio di Ferri sull’omicidio (Ferri 1896). Nel 1897 usciranno ancora la biografia di Enrico Costa sul famoso bandito Giovanni Tolu (Costa 1897)²⁶, l’edizione definitiva dell’*Uomo Delinquente* di Lombroso (Lombroso 1897), il classico studio di Scipio Sighele sulla “delinquenza settaria” (Sighele 1897), il famigerato libro di Niceforo, *La Delinquenza in Sardegna* (Niceforo 1897)²⁷, e le farraginose pagine propositive di Orano sulla *Relazione* di Pais Serra (Orano 1897). Nel 1898 viene pubblicata un’altra famosa opera di Niceforo, *L’Italia Barbara Contemporanea*, in cui si legge, tra l’altro, che “la grande massa del popolo sardo è vittima di una vera e propria degenerazione fisica” (Niceforo 1898, p. 173), a cui fa sèguito polemico la risposta meridionalistica di Napoleone Colajanni (Colajanni 1898). Nel 1899 è pubblicato, sulla stessa scia polemica, il libro-*pamphlet* di Enrico Castiglia, *Undici Mesi nella Zona Delinquente* (Castiglia 1899). Nel 1900 viene pubblicato *Caccia Grossa*, il manifesto dell’ideologia repressiva dell’epoca, ad opera del tenente fiorentino Giulio Bechi che, in veste di protagonista attivo racconta, dal punto di vista dell’Autorità, i fatti della

²⁵ Deledda 2002, in cui si legge la seguente sconcertante dedica: “Ad Alfredo Niceforo e Paolo Orano che amorosamente visitarono la Sardegna” (*sic*). Non fu dedica di circostanza, sia perché l’Autrice la riconfermò nell’edizione del 1911, sia soprattutto perché essa è organica alla concezione deleddiana del delitto, inteso come dinamica sociale frutto di superiori forze esterne al libero arbitrio, in linea perciò con molte delle posizioni della scuola positiva di diritto penale (su cui cfr. la brillante ricostruzione critica di Ferrajoli 1989). “Né è difficile trovare significative convergenze tra la Sardegna della Deledda e quella, pietrificata nell’immobilità, che Alfredo Niceforo aveva disegnato in quel suo saggio giovanile” (Marrocu 1995, p. 81). Di diverso avviso, ma con sostanziale proposizione di tesi non persuasive, Angioni 1992.

²⁶ Costa 1897, che inaugura il filone letterario del mito romantico del bandito.

²⁷ Opera paradigmatica di applicazione dei teoremi della sociologia criminale alla questione sarda.

cosiddetta “notte di San Bartolomeo” (14-15 maggio 1899), in cui furono arrestate nel Nuorese e nel Goceano ben 642 persone “sospettate”, a sèguito di una colossale battuta di “caccia grossa” compiuta da esercito e carabinieri (Bechi 1900). Lo stesso anno vedono la luce un’altra ricerca di Ardu Onnis sulle “varietà craniche” dei sardi (Ardu Onnis 1900) e l’edizione definitiva della *Sociologia Criminale* di Ferri (Ferri 1900), vera e propria *summa* dell’ideologia positivista e criminalistica italiana. Nel 1901 Niceforo pubblica un altro noto studio di antropologia criminale in cui ridefinisce e precisa il proprio giudizio sulla Sardegna come “zona barbara” (Niceforo 1901). Il 3 settembre 1904, infine, esplode lo sciopero dei minatori di Buggerru durante il quale, in seguito allo scontro con i soldati, saranno uccisi tre operai e feriti undici²⁸.

“In effetti, negli anni Novanta la “questione sarda” venne spesso definita come banditismo, od anche razzismo, piuttosto che come arretratezza economica” (Clark 1990, pp. 272-273). In piena esplosione delle diffusissime teorie della scuola positiva di diritto penale, si registra l’apice della fortuna del “principio dell’irresponsabilità”²⁹ in un clima storico-politico impregnato di umori della decadenza e della incipiente crisi dello Stato liberale.

Nella letteratura di viaggio alla scoperta della Sardegna, l’isola ottocentesca è infatti addirittura modellata secondo canoni costruiti da culture osservanti esterne, spesso assai autorevoli e impresse nell’immaginario collettivo dell’Italia *fin de siècle* e di primo

²⁸ Su questa vicenda, che ebbe larga eco in campo nazionale, cfr. le bellissime pagine di Dessì 1972, e le analisi storiografiche di Sotgiu 1986, pp. 351-356.

²⁹ Sul tema si vedano, a titolo puramente esemplificativo, Baima Bollone 1982; Santucci (a cura di) 1982; Giacobini, Panattoni (a cura di) 1983; Villa 1984; Levra (a cura di) 1985; Papa (a cura di) 1985; Barbano, Sola 1985; Gridelli Velicogna 1986; Rossi (a cura di) 1986.

Novecento³⁰. Il punto di vista esterno opera cioè una interpretazione selettiva, costruisce immagini orientate, individua e rafforza archetipi dominanti che hanno poi contribuito a leggere in profondità la storia della Sardegna secondo modelli e metafore ‘resistenti’ e stratificati, su cui, nel tempo, si sono variamente innestati duraturi e ricorrenti luoghi comuni che si sono in sèguito ulteriormente trasformati in autorevoli paradigmi tuttora operanti nell’ermeneutica della questione sarda (Contu 1996). L’Ottocento è del resto il secolo che celebra il mito romantico, e che riscopre la Sardegna-” *île oubliée*” sia in virtù di motivazioni turistico-culturali, sia soprattutto per ragioni di ordine economico-politico e strategico-militare. Esplorazioni, studi, diari di viaggio, esercitazioni letterarie, missioni ‘etnologiche’ sul campo, ricerche erudite e descrizioni pittoresche caratterizzano l’intero filone letterario italiano e straniero sul tema. La *diversità*, la *specificità*, l’*identità* dell’isola, anche quando non trascinano in suggestioni razzistiche, rappresentano il filo rosso che unisce e caratterizza fortemente la stessa pensabilità della Sardegna, a prescindere dunque dalla multiforme varietà e irriducibilità degli stili, interessi e ideologie che attraversano questa letteratura.

La Sardegna è uno specchio su cui è riflesso lo sguardo enciclopedistico del viaggiatore e più in generale dello studioso-osservatore. Emerge così, nel tempo, una sorta di catalogo fisso, ripetitivo, ricorrente, che il più delle volte sembra ricalcare i collaudati schemi di La Marmora, e soprattutto quelli di Angius esemplati nell’ottica monumentalistico-enciclopedistica del Casalis (Casalis 1833-1856)³¹. Questo indirizzo interpretativo porterà insomma verso la

³⁰ Sulla Sardegna nell’immaginario italiano e straniero nell’età contemporanea cfr., in particolare, Dessì 1965; Neppi Modona 1971; Boscolo (a cura di) 1973.

³¹ Sulla medesima scia va segnalato anche Stefani 1855.

costruzione di una visione standardizzata, ‘certificata’ e perciò controllabile, dell’isola e dei suoi abitanti, della sua storia e della sua identità. Nell’immaginario collettivo europeo questa operazione conoscitiva è contemporaneamente diagnostica e prognostica, e perciò è tutt’altro che asettica. È una visione prospettica densa di impliciti - e spesso anche troppo espliciti - contenuti pratici e operativi di natura commerciale e politica. Anche quando sembra prevalente il tema dell’evasione, espresso nell’equazione Sardegna-Eden-Ritorno alle Origini, nella trama sommersa si possono individuare piuttosto linee indirette che portano inevitabilmente a configurare una ideologia del *riscatto*, e sia pure nella prevalente ottica paternalistica della *necessaria* (e spesso persino *urgente*) valorizzazione dell’isola. Ma si tratta, appunto, di una interpretazione condotta per linee *esterne*, di punti di vista osservanti magari sinceramente preoccupati o di non tradire, civilizzandolo, l’ultimo lembo incontaminato ed esotico dell’Europa modernizzata, o di impegnarsi perché la scomoda “barbarie” sarda, avvolta ancora nelle spire del suo persistente “Medio Evo feudale” (Solari 1915, p. 52,)³², sia hegelianamente indotta a ricongiungersi ai ritmi ineludibili della incipiente, superiore e civilizzata modernità occidentale (Contu 1995). Ma queste letture, apparentemente antitetiche, soffrono ambedue dello stesso problema ermeneutico, consistente nella sostanziale destoricizzazione della Sardegna, semplificata e stereotipata nell’immagine, codificata dalla cultura illuministica settecentesca, della “*sauvagerie*” mediterranea.

³² Solari 1915, p. 52, il quale aggiunge che tale endemica e strutturale feudalità-arcaicità “si protrae in Sardegna fino ai primi del secolo XIX”. Contu 1989; Contu 1993.

L'immaginario del primo Novecento

Il Novecento in Sardegna si apre emblematicamente con *Caccia grossa* di Giulio Bechi (1901), ennesimo pamphlet sul banditismo isolano intessuto, qua e là, di considerazioni pseudo-sociologiche le quali, comuni nell'intera letteratura del tempo, presentavano anche venature razziste derivate tuttavia dai risultati della ricerca etnologica e antropologica internazionale sui popoli primitivi.

Accanto alle immancabili dissertazioni sulla storica arretratezza dell'isola, emergono diverse riflessioni di carattere interdisciplinare orientate anzitutto a riconoscere che, sia pure lentamente e faticosamente, la modernizzazione aveva avuto ragione nei confronti di costumi e idee che si supponevano ancorati ai vecchi cliché del primitivismo. La nascita di infrastrutture e di nuove tecniche lavorative, insieme alla riqualificazione urbana – Cagliari *in primis* – introducono una nuova visione della Sardegna, che per la prima volta nella storia dell'emancipazione europea dimostrava di poter accedere alle conquiste della civiltà.

Un importante contributo alla nuova definizione della Sardegna come soggetto attivo della storia, e non più come oggetto passivo di una linea ininterrotta di dominazioni straniere, si deve alla nuova linfa culturale impressa dall'Università, che nel triennio 1912-1915, tramite il già ricordato magistero di Gioele Solari, introduceva nel dibattito la soluzione alla questione sarda che poteva finalmente uscire dalle nebbie feudali ricongiungendosi al fiume della grande storia europea, e segnatamente facendo parte integrante della costituenda nazione italiana in un processo che troverà la sua epica conclusione con la prima guerra

mondiale, in cui i soldati sardi in trincea diedero un contributo determinante all'integrazione della piccola patria nella grande patria.

Riscoprire che la Sardegna aveva avuto una propria storia con agganci non episodici alla storia italiana ed europea consente perciò di costruire una nuova immagine che, anche quando non riesca a cancellare del tutto l'eredità ottocentesca, e segnatamente quella dell'antropologia criminale, tuttavia propone una nuova soggettività di cui anche il viaggiatore deve tenere conto. E la letteratura di viaggio, pur collocandosi nel solco bi-secolare di una tradizione consolidata e legittimata in Sardegna da Grazia Deledda, è attiva nel riconoscere che accanto a un'isola ancora caratterizzata da una storica arretratezza esisteva una porzione emergente ormai saldamente ancorata alla Modernità, con tutto il suo corollario di civilizzazione dei costumi, e soprattutto con la promessa che la diversità perturbante sarda sarebbe stata di lì a poco esorcizzata e infine superata tramite nuove omologie con il Continente.

Tuttavia, proprio la rinnovata consapevolezza della modernità della Sardegna costiera ripropone la storica cesura tra questa e la zona barbara e delinquente che, con il tramonto dell'antropologia criminale, viene ora derubricata a zona interna a marcata caratterizzazione agropastorale.

E anche quando spariscono per sempre le osservazioni squalificanti e i giudizi sommari tipici della letteratura dell'Ottocento, la Barbagia resta l'elemento dissonante e perturbante, l'isola nell'isola resistente ai processi di modernizzazione e civilizzazione.

Lo attesta persino Max Leopold Wagner, che già nel biennio 1907-1908, e in base a intenti di dichiarata scientificità delle sue ricerche glottologiche sulla Sardegna, non può esimersi dal travalicare il campo dell'analisi della lingua sarda per avventurarsi in considerazioni sociologiche tendenti a cercare le cause della “conservatività” degli usi e dei costumi sardi tradizionali, non già secondo i criteri ideologici del pensiero antropologico, ma in base alla spiegazione di cause non rientranti in qualche tara razziale.

La “conservatività” prende il posto del più orientato lemma “primitività”, e ha il merito, quanto meno, di riportare il dibattito alla spiegazione di tale sopravvivenza del sardo come la più conservativa tra le lingue neolatine in base a considerazioni sull'isolamento dei centri abitati del Nuorese, che “giacciono separati dal mondo” (Wagner 2001, p. 75), secondo un cliché dichiaratamente deleddiano:

“È difficile trovare in Europa altre regioni in cui meglio si siano conservate le tradizioni e gli usi di una volta, e dove gli abitanti – uomini belli e liberi – ricompensano di tutti i disagi. [...] Non c'è dubbio che in queste montagne l'antica razza sarda si sia conservata di gran lunga più pura rispetto a quella della pianura, ripetutamente sommersa da nuovi invasori. Anche la lingua è qui più bella e più pura” (Wagner 2001, p. 76).

Naturalmente, i nuovi toni indulgenti e riconoscenti, in cui la conservatività è un valore aggiunto anziché un disvalore da condannare, devono lasciare spazio, qua e là, a osservazioni che riportano alla mente parecchi stereotipi del sardo delle zone interne i cui abitanti sono “indulgenti nei confronti della vendetta di sangue” (Wagner 2001, p. 89),

e la cui ospitalità “ha anche i suoi lati negativi, soprattutto per l’ospite che deve fare i conti con il tempo che ha a disposizione” (Wagner 2001, p. 90). Soprattutto, persino in uno studioso ben orientato come Wagner si possono trovare gli stereotipi più retrivi sui pastori dipinti come “uomini selvaggi” – e poco importa che poche righe dopo si possa leggere che al di là della linea del Gennargentu i paesi “non possiedono più il fascino selvaggio della regione nuorese” (Wagner 2001, pp. 100 e 102), definita anche “primordiale e vergine”, in cui “sopravvive una civiltà pittoresca e patriarcale” (Wagner 2001, p. 153).

Anche qui, nel nuovo clima novecentesco, è reiterata una significativa ambivalenza che ha attraversato due secoli di osservazione interessata della Sardegna. In particolare, lo stereotipo della *sauvagerie* è continuamente sottoposto alla duplice valenza di elemento perturbante sinonimo di barbarie, e di elemento fascinoso oscillante tra il pittoresco e la rovina (quasi fosse un relitto miracolosamente sopravvissuto alla furia demolitrice della Modernità). Si tratta di una ambivalenza che si è atteggiata come lascito, come eredità fino a ieri operante in relazione al banditismo e ai sequestri di persona, e ancora oggi in qualche misura presente e operante, persino nel marketing turistico per quanto riguarda la promozione del plusvalore della diversità.

In ambedue i casi, la Sardegna resta ancora impensabile e inconcepibile al di fuori della costruzione dell’Alterità intesa quale specchio deformante entro il quale recuperare il fascino della lunga durata. E soprattutto, permane ancora la retorica delle zone interne depositarie dei codici più puri della tradizione e dell’identità primigenia sarda (Contu 2010, pp. 41-91), a loro volta produttori di un originale “codice della vendetta barbaricina” produttore di una diversità che arriva

persino ad atteggiarsi come ordinamento giuridico separato rispetto a quello statale (Pigliaru 1959).

La costruzione della stereotipia dell'Alterità è operazione ermeneutica che costringe l'osservatore-interprete a selezionare gli elementi caratterizzanti la ricercata diversità, e poco importa se poi questa diversità sia oggetto di ripulse o di esaltazione: ciò che rimane è la conferma delle autorevoli ma non provate analisi storiografiche di Braudel, che hanno consegnato all'immaginario internazionale una Sardegna "oubliée" e "quasi immobile" (Braudel 1987, p. 68), da contrapporre plasticamente alla Sicilia-"île-carrefour" (Febvre 1982, p. 257), oltre alla non provata identificazione tra spazio di montagna e conservatività (Braudel 1997, p. 21), a sua volta creatore del famigerato "arcaismo" isolano (Braudel 1986, p. 147).

Immobilità, isolamento, impermeabilità: comunque la si guardi, la Sardegna immaginata e creata dalle culture osservanti deve assumere quelle caratteristiche primitive e arretrate indispensabili per ottenere il riconoscimento da parte dello sguardo esterno. E anche lo sguardo interno, soprattutto se si faccia riferimento al caso emblematico di Grazia Deledda, finisce per conformarsi ai cliché dominanti, e finisce per offrire dell'isola una visione largamente stereotipata, decontestualizzata e ideologicamente costruita per poter essere più proficuamente venduta agli acquirenti dell'esotico (Contu 2006a; Contu 2006b).

E la mancata conoscenza diretta di opere incisive come *Primitive Culture* di Tylor (1871) – dove la magia e le superstizioni³³ sono

³³ Circa la magia e le superstizioni, tra queste rientravano anche le pratiche curative per mezzo delle erbe selvatiche, prodotti spontanei della terra usati per preparare decotti e "impiastrì" vari a cui si ricorreva per le malattie più comuni. Erbe conosciute ampiamente e usate con grande

espressioni di pseudo-scienza e relitti da superare con l'ausilio del pensiero razionale e scientifico (Tylor 1971) –, e di studi come quelli di Lévy-Bruhl sulla “mentalità pre-logica” tipica delle “*sociétés inférieures*” (Lévy-Bruhl 1970), nulla toglie all'evidenza che l'intellettualità di primo Novecento sia largamente tributaria delle ‘evidenze’ emergenti nell'ambito delle ricerche antropologiche internazionali che, sebbene dedicate a società “primitive” senza scrittura, trovano facili per quanto discutibili traslati proprio nella interpretazione della Sardegna arretrata.

La fine della parabola

La lunga parabola che dal 1720 porta al 1921 trova il suo più esemplare compimento in *Sea and Sardinia* di Lawrence, indubbiamente l'opera più nota in ambito internazionale in materia di letteratura di viaggio.

Ci si aspetterebbe che dopo il tramonto degli stereotipi codificati dall'antropologia criminale, e dopo il riconoscimento che anche la Sardegna presenta evidenti segni della introduzione della Modernità e della civiltà, i toni dell'ultimo viaggiatore siano più orientati alla comprensione in luogo dei giudizi sommari, e che certi stereotipi consolidati siano finalmente abbandonati dato che anche l'irriducibile Alterità sarda ormai ha perso molte delle sue fisionomie esotistiche.

Invece Lawrence non si discosta dalle più retrive considerazioni che, laddove formulate in pieno Ottocento e in pieno clima positivistico

maestria da alcune donne dei paesini più poveri, le quali sopperivano alla mancanza di medici e medicine. La loro efficacia curativa era anche affidata alla ripetizione di segni di croce e di parole, alle quali si attribuiva un potere magico. Tutte queste pratiche ‘magiche’ erano risultate ancor più sospette nel clima già teso dell'Inquisizione, tanto che era facile incorrere nell'accusa di stregoneria, magia ed eresia, e diverse donne sarde finirono a processo, per poi essere torturate e giustiziate (Piga Martini, pp. 116-117).

acquisiscono una più coerente fisionomia, ma che reiterate negli anni Venti si dimostrano una forzata, facile e ancor più infelice ricerca di quegli stereotipi che avevano decretato la fama (più o meno risonante) dei suoi predecessori. Il suo lavoro di osservatore ricerca sempre quei medesimi *topoi* confermantici la superiorità culturale della società di cui fa parte, senza ipotizzare una innovativa e scientifica via per dimostrare certe teorie lasciate silenziose sullo sfondo, ma altisonanti nel messaggio generale della sua scrittura. Se i viaggiatori dell'Ottocento, benché memori dell'Illuminismo e quindi presumibilmente portatori di una conoscenza illuminata (che si rivela in realtà ignoranza giudicante), possono essere in qualche modo giustificati per essere altrettanto memori di influenze filosofiche denigranti, Lawrence non si fa carico né di tale lezione né dei pensieri che si sono sviluppati nel periodo di scissione tra questi e lui.

Numerosi sono difatti i cliché di associazioni tra l'uomo sardo e l'animale, parlando della sua indole ma anche del suo aspetto. Osservando una camicia sbottonata, nota la parvenza di una maglietta nera, per poi accorgersi che in realtà sono i peli del petto dell'uomo: "Sotto la camicia è proprio nero, come una capra nera (Lawrence 1988, p. 96)." Ma non solo, l'uomo sardo gli ricorda anche il cane, per due motivi: osservando la 'vigilanza' dell'uomo, che identifica come la mancanza del senso di fratellanza, e quindi di "semplicità civilizzata", "segno della nostra [inglese] epoca", dipinge l'immagine del cane selvatico che ama e obbedisce ma non vuole essere toccato. A rafforzamento della sua teoria gli si presenta anche l'occasione di testimoniare la capacità del sardo di parlare col cane, imitandone il verso e riproducendone "davvero molto bene [...] la remissività dell'animale (Lawrence 1988, pp. 95-96 e 158).

E come anche in gran parte della precedente letteratura di viaggio, anche qui si sciolgono certi a favore dell'indolenza e staticità tipica della popolazione, "dell'orribile forza della passività e dell'inerzia che è quasi la forza preponderante nelle creature addomesticate, siano uomini o bestie" (Lawrence 1988, pp. 126, 161 e 192). Tutte queste osservazioni sono una ennesima ripresa della visione ottocentesca dell'analogia uomo primitivo-bestia, che lui ricerca e ritrova nella "bestiale oscenità umana", nella etichetta dei sardi come "aborigeni degenerati" e nell'interpretazione della regalità arrogante di una giovane donzella come "una specie di difesa primitiva e di timidezza", "una diffidenza barbara" (Lawrence 1988, pp. 108 e 179). Un'interpretazione che trova giustificazione nel fatto che la Sardegna sia terra di "paesini isolati dal centro della vita dall'inizio del tempo", preclusi al progresso, e perciò testimoni viventi della "vera, antica vita medievale, che è racchiusa in sé e non ha interesse per il mondo esterno", manifestata per di più dal loro rifiuto di "indossare i banali abiti del mondo" (Lawrence 1988, pp. 139 e 97).³⁴

La reiterazione di stereotipi di marca prettamente ottocentesca apre ampi squarci sulla ricerca delle ragioni strategiche che hanno determinato, persino in Lawrence testimone del nuovo tempo, una ripresa di luoghi comuni e di retoriche dell'alterità difficilmente comprensibili sul piano storiografico, ma certo rientranti nella continuità

³⁴ Può apparire paradossale come lo stesso Lawrence, che si esprime sulla Sardegna-isola per eccellenza con toni complessivamente dispregiativi, si lasci andare a più liriche ed archetipiche considerazioni quando si occupa delle isole come luoghi dell'anima: "Ma isolatevi su una piccola isola nel mare dello spazio, e l'attimo inizia a sollevarsi e a espandersi in grandi cerchi, la solida terra è scomparsa e la vostra anima nuda, buia e impacciata, si ritrova in un mondo senza tempo" (Lawrence 2002, p. 10). In sostanza, la dimensione a-temporale connessa all'idea archetipale dell'Isola funziona in senso opposto alle affermazioni: tutte le isole sono luogo dell'anima; la Sardegna è invece veicolo di disillusione.

intertestuale che appare evidente se si analizza diacronicamente la letteratura di viaggio tra Ottocento e primo Novecento.

La Sardegna continua a restare un miraggio, una realtà ancora ellittica, perché nell'isola adiacente si sperimenta la compresenza di codici tradizionali e moderni, e tale situazione non è spiegata con il ricorso a categorie della sociologia comprendente di marca weberiana (Weber 1922), che di lì a poco, a partire dal 1922, avrebbe cambiato per sempre l'analisi sociologica, ma con le lenti logore di un sapere antropologico che non dispone di altre categorie diverse dal giudizio morale o dalla facile decontestualizzazione di fatti ed eventi forse accaduti, ma che come sempre vengono ingigantiti nella loro portata.

Dopo Lawrence gli archetipi dell'alterità si arricchiranno di nuova linfa interna – il sardismo culturale *in primis* – e finalmente sarà possibile abbandonare molte stereotipie dell'alterità e rileggere con maggiore consapevolezza storico-identitaria altri stereotipi più funzionali al nuovo immaginario (l'autodeterminazione in politica, la nuova storia di ricezioni e rielaborazioni, il contatto non episodico con la cultura europea e internazionale, ecc.).

La Sardegna diventerà a breve meta di turisti e di viaggiatori che chiedono ancora il fascino esotistico senza per forza dover identificare l'isola con le famigerate zone interne. L'attenzione del resto tenderà a spostarsi sul versante costiero, marittimo e urbano. Il mare, frontiera liquida di separazione, diventa nel nuovo immaginario la linea di congiunzione tra la nuova isola moderna e la tradizione dei Shardana. Si trattava peraltro dello stesso mare che Lawrence non seppe, o non volle, considerare come veicolo di nuova civilizzazione, e che costituirà, in

base ad un titolo – *Sea and Sardinia* - che non mantiene le promesse, solo un pretesto per incantare il pubblico europeo con il mito di una Sardegna talmente diversa e perturbante da non meritare alcuno sforzo di profonda comprensione della sua negata complessità.

Capitolo III
L'IMMAGINARIO ICONICO E
LA COSTRUZIONE
DEL RAPPORTO ALTERITÀ/MODERNITÀ

“Gli orientali non sanno ancora che lo spirito o l'uomo in quanto tale è in sé libero; e poiché non lo sanno, non lo sono; sanno soltanto che uno solo è libero; per quanto una simile libertà non sia altro che capriccio, barbarie, abbruttimento della passione [...] Questo unico non è altro che un despota e non un uomo libero.”

(F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*)

“Nessuno ha di se stesso l'impressione che gli altri hanno di lui.”

(J. Boswell, *On the Grand Tour, Germany and Switzerland*)

È noto che, nonostante la fedeltà e l'accuratezza, i documenti scritti non siano in grado di fornire una visione sufficientemente

esaustiva del soggetto trattato, che renda a pieno l'idea come la fotografia che è, invece, diretta. È, per l'appunto, con la disponibilità della documentazione fotografica che si è fatto un salto di qualità e quantità nella diffusione e nell'acribia delle informazioni. Per tale motivo si è deciso di estendere il campo di indagine della presente tesi, e quindi della questione identitaria, all'analisi della dimensione iconica.

Le due fonti iconiche che maggiormente manifestano la costruzione dell'identità sarda, e in particolare il rapporto Alterità/Modernità, sono risultate, dall'analisi sviluppata lungo un arco temporale di due secoli, la fotografia e la pittura. Pertanto risultano escluse altre manifestazioni non meno importanti delle rappresentazioni iconiche, quali scultura e incisione ad esempio, in quanto carenti sul piano della rappresentazione identitaria sarda, con particolare riferimento al tema centrale della letteratura di viaggio: primitivismo, *sauvagerie* e pittoresco.

L'arco temporale in questo caso risulta ancor più limitato del precedente in quanto l'analisi, sebbene sia stata condotta a partire dagli anni di riferimento della ricerca generale, nella pratica artistica non hanno manifestato alcun risultato significativo prima dell'Ottocento in quanto seguenti la linea accademica nazionale e non espressione di una produzione più tipica sarda. Nel caso della fotografia il limite basso dell'Ottocento risulta evidente, in quanto è lo stesso secolo di nascita di questa nuova tecnica artistica. Nel caso della pittura invece è il momento in cui l'elemento sardo fa la sua apparizione in maniera graduale e morbida.

Per secoli la Sardegna ha espresso una speciale capacità di produzione artistica, artigianale e materiale che solo nell'Ottocento, con il mutare della coscienza politica nazionale in senso autonomistico, gradualmente passa alla sua trascrizione nelle forme più convenzionali.

Mentre nella scrittura e nella rappresentazione fotografica, vedasi viaggiatori, le due forme di rappresentazione iconica appaiono egemonizzate dallo sguardo esterno, la pittura, sia autoctona sia prodotta anch'essa dallo sguardo esterno, semplicemente non rappresenta gli stilemi sardi della primitività e dell'arretratezza, per tutto il Settecento e per la prima metà dell'Ottocento. In particolare, va segnalato che a partire dall'esempio paradigmatico di Delessert, che scrive e fotografa il medesimo oggetto, si potrebbe dire che quelle rappresentazioni identitarie sono perfettamente sovrapponibili ai testi di quasi tutti i viaggiatori presi in esame, a dimostrazione del fatto che in queste forme rappresentative sono presenti le medesime e poche stereotipie d'autore.

Non così può dirsi per quanto riguarda la pittura: senza anticipare i risultati della ricerca, si può senza dubbio affermare che il Settecento sardo, con eccezioni non significative, non conosce alcuna rappresentazione pittorica centrata su fisionomie o paesaggi caratteristici isolani. La Sardegna settecentesca è filtrata tramite immagini religiose, che nulla hanno a che fare con la coscienza nazionale sarda. Con il fallimento della "sarda rivoluzione" (1793-1796), e il conseguente esilio di Angioy, la Sardegna conosce prima di altri la Restaurazione, con successiva obliterazione di manifestazioni pittoriche significative. Soltanto negli anni Trenta dell'Ottocento si assiste alla "rinascenza sarda", che però si esprime prevalentemente nell'ambito degli studi storici revisionisti, che facevano emergere una storia di lungo periodo

speciale ma non necessariamente avulsa dalle correnti culturali europee. Sino al 1847, anno della “perfetta fusione” della Sardegna con gli Stati di Terraferma, la cultura pittorica isolana è colonizzata dall’immaginario piemontese che si manifesta in rappresentazioni curtensi, di stampo istituzionale e nobiliare, nelle quali i sardi non hanno voce in capitolo.

Dal 1847 emerge lentamente, e senza particolari caratterizzazioni fisiognomiche quali invece si stavano delineando nella letteratura di viaggio, un modello di rappresentazione iconica che doveva dar conto dei nuovi sudditi. E come si vedrà, solo alla fine dell’Ottocento, a Unità d’Italia compiuta, e nella temperie del banditismo e del disagio nei confronti della forzata piemontesizzazione, si manifesterà l’esigenza di auto-rappresentarsi in forme peculiari che non seguono il facile filone dello sguardo esterno proiettato nell’esorcizzazione del banditismo e del fenomeno della pastorizia. Fino a quel momento, la pittura in Sardegna assume una dimensione autoreferenziale: opere su commissione della nobiltà dirette al proprio rango, che soddisfano oltretutto un gusto tipicamente francesizzante e quindi valorizzante attraverso un’iconografia basata su dettagli estetici che nulla hanno a che fare con le fisionomie tipiche sarde.

Solo nel primo Novecento gli artisti sardi iniziano a dare una lettura più personalizzata della propria rappresentazione, discostandosi dai canoni tradizionali fino ad allora seguiti e rispettati. Una delle motivazioni che possono aver influenzato tale cambiamento di rotta può risiedere più o meno consapevolmente nel periodo storico-letterario che sta caratterizzando l’isola, nella quale la penna dell’antropologia è portatrice di un pensiero giudicante e squalificante che trova facile applicazione persino tra gli stessi sardi. Ma in contemporanea vivono

anche più consapevolmente l'appartenenza alla Modernità, nella duplice caratterizzazione della modernizzazione dell'isola e dei contatti organici con la più avanzata cultura artistica italiana ed europea.

Questa ambivalenza si manifesta plasticamente nella compresenza di immagini tradizionali primitivistiche, codificate dalla cultura dei viaggiatori e dei fotografi, e di immagini direttamente riferite ai nuovi linguaggi pubblicitari in voga in ambito nazionale. Di conseguenza, si assiste a una presa di distanza dalle immagini della subalternità che per due secoli hanno connotato la costruzione dell'immaginario sardo, tramite una estremizzazione del "primitivo" condotta per linee esterne, vale a dire mediante il ricorso a stilemi africanizzanti, dove i codici dell'immaginario africano concorrono a determinare in senso primitivistico l'identità sarda tradizionale, cui per contrasto si pongono le opere pittoriche più in linea con le emergenti stilizzazioni moderne. In sostanza, come verrà documentato più avanti, si assiste alla difficoltà, nei primi anni Dieci, di integrare in un unico codice identitario sia la tradizione globalmente intesa come portatrice di segni millenari, sia le nuove esigenze di collocare la Sardegna e i sardi nel nuovo clima europeo che stava ormai investendo a tutti i livelli la cultura isolana.

Questo cambiamento di coscienza e quindi di auto-rappresentazione, però, ha anche un'altra spiegazione. È, infatti, proprio all'inizio del Novecento che si assiste al felice fenomeno dell'attività pittorica in Sardegna di alcuni allievi provenienti dalla Spagna: Eduardo Chicharro Agüera e Antonio Ortiz Echagüe, ai quali si aggiunse l'argentino Bernaldo Cesàreo de Quiros. Con la loro produzione, questi diedero lustro internazionale all'isola, valorizzando, ancor più che gli

stessi artisti autoctoni, e riproducendo in numerosi dipinti di grandi dimensioni gli abitanti del luogo, i loro costumi, le loro feste tradizionali, con una pittura impostata al realismo e al costumbrismo dove la figura umana è protagonista. Secondo il pittore sardo Antonio Corriga (1923-2011), la nuova pittura introdotta dai giovani artisti spagnoli influenzò positivamente la pittura sarda, che si impregnò di un sentimento epico e lirico, e fu condizionata a lungo e in profondità nell'elaborazione di un linguaggio autoctono, delle scelte stilistiche, del timbro pittorico e delle stesse tematiche legate a quel filone del "costumbrismo" iberico di cui esponente illustre era Joaquin Sorolla (1863-1923), il "pintòr de la luz", di cui questi artisti erano allievi.

Il "Pranzo a Mamoiada" di Ortiz (1901) viene considerato da Corriga "il nonno, se non il padre, di tutta la pittura sarda che si è sviluppata in quegli anni ruggenti del nostro folklore" (Corriga 1995), e che però non sono contemplati dal limite temporale di questa tesi.

Sarà solo il nascente sardismo politico e culturale a unificare in una sintesi felice e articolata due codici che, sino ad oggi, risultano compresenti e non integrati persino in molte rappresentazioni del marketing turistico. Ma ciò, come detto, esula dai limitati scopi del presente lavoro.

Le analisi seguenti saranno condotte sulla base di cinque temi scelti e individuati dopo un'attenta disamina di centinaia di fotografie che coprono l'arco temporale che va dalla prima metà dell'Ottocento (Delessert) agli anni Venti del Novecento. Pur nel riconoscimento che settant'anni di rappresentazioni fotografiche coprono un arco di tempo caratterizzato da importanti cambiamenti, si vedrà più avanti che in

realtà gli stereotipi sull'isola hanno significative costanti, al punto che non è sempre facile percepire razionalmente in quali anni molte foto siano state scattate. Perciò, i cinque temi scelti e isolati individuano altrettanti codici dell'immaginario che sono sopravvissuti, nella loro essenza, ancora oggi.

Si ritiene però necessario, prima di iniziare la disamina dei temi e delle fotografie, chiarire alcune “*querelles*” importanti che accompagnano la fotografia, affinché appaia chiara e motivata, e non venga interpretata come capriccio, l'inaffidabilità del reperto e del repertorio fotografico.

L'invenzione e la divulgazione della fotografia sono stati accompagnati per lungo tempo da un pregiudizio oggettivista che predicava la semplice e pura restituzione del reale attraverso il mezzo fotografico, una registrazione perfettamente realistica e obbiettiva del mondo visibile. E questa pretesa di oggettività ha spinto il suo inserimento nell'impiego per usi sociali, ritenuti oggettivi, venendo a soddisfare quelle esigenze realistiche in cui erano carenti le altre arti. Tuttavia ciò è parzialmente reale, in quanto sebbene la fotografia sia una registrazione meccanica di un'immagine, questa può essere tranquillamente modificata e quasi senza lasciar alcun segno³⁵, e quindi riprodurre il non-reale. Ma, prima ancor di questa manipolazione meccanica, l'illusione risiede nel fatto che lo scatto è deciso dal fotografo, per cui l'immagine che ne consegue non è una riproduzione impersonale, ma una selezione cosciente e diretta dalla propria percezione e dai propri codici. È un'inquadratura studiata per rispondere a una precisa esigenza

³⁵ Esiste, a tal proposito, un libro molto interessante: Smargiassi M., 2009: *Un'autentica bugia. La fotografia, il vero, il falso*, Contrasto, Roma.

ed essere testimone di un determinato messaggio. È un metodo funzionalista, in quanto non si fotografa indiscriminatamente ma si seleziona funzionalmente nel campo teoricamente infinito del fotografabile, nell'ambito del quale ogni gruppo individua un'area specifica, in cui si riconosce una dignità di essere fotografato.

L'atto fotografico spoglia l'oggetto fotografato del suo valore, e per una pura intenzione di ricerca estetica e per attribuirgliene un altro. Si affida alla foto un simbolismo narrativo, le si attribuisce una valenza allegorica che esprima un significato trascendente e moltiplichi gli spunti per un discorso virtuale di cui questa è portatrice. Si conferisce un significato a un'immagine insignificante, sfruttando la possibilità semantica di un'immagine, per affermare la finalità finalistica della fotografia. "La fotografia derealizza ciò che fissa". La realizzazione e l'interpretazione di una fotografia è sempre la percezione di un'intenzione cosciente. È una sorta di allegoria, in cui "il personaggio fotografato è posto su uno sfondo scelto soprattutto in virtù della sua forte carica simbolica" (Bourdieu 1972, pp. 276, 76). Nel rispetto della coerenza di tali artifici, la norma sociale e la norma estetica iniziano a svilupparsi parallelamente.

Anche la posa manca di naturalezza. Pierre Bourdieu, circa il significato della posa adottata per la fotografia, soprattutto riferito ai contadini e alle classi di provenienza rurale dice: "il significato della posa non può essere compreso che in rapporto al sistema simbolico in cui si inserisce, quello che definisce per il contadino le condotte e le maniere convenienti nelle relazioni con gli altri". Per cui le fotografie mostreranno generalmente "personaggi di fronte, al centro dell'immagine, dritti e in piedi, cioè a rispettosa distanza, immobili in un

atteggiamento dignitoso. Infatti, mettersi in posa significa farsi cogliere in una posizione che non è, e non intende essere “naturale””, ma bensì rispettabile. Con lo sguardo che converge verso l’obbiettivo. “Quando ci si sforza di far conservare ai soggetti un atteggiamento “naturale”, li si mette a disagio perché essi non si ritengono degni di essere fotografati o, come si suol dire, “presentabili”, e non si può sperare altro che la naturalezza simulata, cioè l’atteggiamento teatrale” (Bourdieu 1972, pp. 131-132). Tale disagio mostrato dai membri dell’ambiente contadino di fronte all’obbiettivo è inoltre irrigidito dalla natura conservativa delle tradizioni di questi di fronte alle novità del mondo moderno, che si presentano estranee ai loro valori e che hanno pochi, se non nulli, codici riconoscibili ai quali aggrapparsi per rendere meno impattante il cambiamento. Diverso è l’atteggiamento dei membri delle classi medie, i quali iniziano ad adoperarla con frequenza come strumento valorizzante, per promuoversi a uno status culturale più elevato, estetizzante. I ceti sociali più nobili, invece, paiono rifuggerlo anche loro, come quelli più bassi, ma per un motivo diverso: lo vedono come pratica troppo divulgata, e quindi volgare.

Diverso è il caso dei bambini che, invece, desiderano essere fotografati, tanto che sono i soggetti che, anche nelle foto scattate in Sardegna, tendono a mostrarsi, molto più frequentemente, con un sorriso divertito, sincero e curioso.

Neanche nella fotografia scattata di sorpresa si ritrae una posa naturale in quanto vi è sempre l’artificio dell’occhio che decide quando fermare l’immagine. Perché il fotografo vuole una posa naturale ma che non manchi mai delle sue qualità di dignità, funzionalità e ricercatezza.

La storia della fotografia a Cagliari ha inizio assieme a quella degli altri paesi europei, ovvero nel 1839, con la diffusione dei risultati fotografici raggiunti da Daguerre e Talbot. Le ricerche di Oliviero Maccioni, condotte nella seconda metà del secolo passato, hanno sfatato diverse false convinzioni su tale storia e sulla partecipazione attiva della Sardegna in questo fermento culturale e scientifico, focolare scoppiettante per la presenza di personaggi che travalicano i ristretti limiti isolani. Una storia trascurata fino a poco fa perché ritenuta arida di avvenimenti, in relazione alle vicissitudini politiche, economiche e sociali che stava affrontando l'isola. E invece terreno fertile per la semina di questo nuovo mezzo espressivo, mezzo prezioso che permise di comunicare attraverso un linguaggio moderno la realtà circostante. In Sardegna il felice attecchimento della fotografia fu favorito dalla classe dominante locale, a forte componente massonica, che primeggiava anche nelle attività economiche e che vide di buon occhio lo sviluppo e l'affermarsi della nuova tecnica (Maccioni 1981, p. 11).

È inoltre emerso che la prima fotografia³⁶ non sia stata quindi scattata dal francese Édouard Delessert nel 1854, durante la sua

³⁶ Le ricerche del Maccioni hanno fatto emergere addirittura un inaspettato ruolo passivo dell'isola nello sviluppo della nascita della camera oscura e della tecnica dell'impressione fotografica.

Il modello presentato da Louis Daguerre è un miglioramento di quello ideato da Joseph-Nicéphore Niépce. La sua scoperta, secondo una lettera inviata al fratello Claude Niépce, era nata da esigenze militari, durante il tentativo delle armate francesi di conquistare, nel 1793, la Sardegna e la città di Cagliari, un episodio della guerra franco-piemontese del 1792-1796. I fratelli Niépce parteciparono alla spedizione in qualità di ufficiali. La lunga ma avventata preparazione della strategia, che puntava primariamente sul cogliere di sorpresa i sardi, in realtà permise al popolo di organizzare la difesa, la quale portò alla resa successiva delle armate francesi. Sempre in detta lettera, Nicéphore fa allusione ai primi esperimenti fotografici, tramite il fissaggio delle immagini con l'utilizzo di sostanze chimiche e della camera oscura, dei quali tuttavia non si conoscono i metodi usati e i risultati ottenuti (Gernsheim 1966). L'ipotesi di Oliviero Maccioni è che in quel periodo di ostilità, i fratelli Niépce fossero stati incaricati di esplorare e di rilevare dal mare o da terra il sistema difensivo, le opere fortificate predisposte dai sardi a difesa di Cagliari, mediante l'uso di una camera oscura portatile, allora utilizzata

permanenza di sei settimane in Sardegna, e al quale si è, per lungo tempo, attribuito il merito di aver fatto conoscere la macchina fotografica ad Agostino Lay Rodriguez (il quale trionfò all'Esposizione Universale di Vienna del 1873), Raffaele Aruj e Giuseppe Luigi Cocco, coloro che divennero i primi fotografi professionisti della città di Cagliari. In realtà la Sardegna conosceva il metodo "fotogenico" dell'inglese Henry Talbot, prima ancora che la Francia pubblicizzasse il metodo di Daguerre. E già altri modernisti, sardi e non, prima del Delessert avevano divulgato nell'isola la conoscenza del mezzo fotografico.

Delessert ha invece il 'merito' di aver partecipato, attraverso la sua raccolta di quaranta fotografie, a render maggiormente nota la Sardegna al di fuori dei confini nazionali. Venne in Sardegna con un duplice scopo: quello di scoprire una terra nuova e di registrarla anche mediante una campagna fotografica. Il Piloni riscontra la qualità del talento artistico del Delessert nella scelta dei soggetti delle fotografie, nel loro buon gusto, nella luminosità e nitidezza che contraddicono la recente nascita della fotografia. Predilige vedute di paesaggi o edifici monumentali, talvolta fotografati con scorci di gusto moderno; ed evidenzia che mai appaiono costumi sardi (quelli da lui tanto criticati

anche per il disegno di paesaggi. Si trattò sicuramente di un'impresa complicata date le circostanze, ovvero l'incarico esplorativo col rischio di tiri dei cannoni e la presenza della fucileria sarda, seguito dall'attesa di ore in un punto per osservare e disegnare le immagini delle attrezzature militari sarde riprodotte all'interno della camera oscura, che lui stesso aveva costruito. Si ipotizza tale scelta della camera oscura, e quindi non la riproduzione libera, proprio per le circostanze belliche che richiedevano una celerità nell'esecuzione lavoro. La presenza dei fratelli nell'isola fu interpretata da Gernsheim, leggendo la lettera, come di un periodo di residenza nell'isola, non conoscendo la situazione storica. L'ipotesi di Maccioni è invece confermata da una molteplicità di documenti dell'epoca conservati presso gli Archivi di Stato di Cagliari e di Torino riguardo alla presenza dei fratelli durante il tentativo fallimentare di conquista dell'Isola da parte dei francesi (Maccioni 1981).

come *demodés*) o feste paesane, che sicuramente vide durante le sei settimane di viaggio. Tuttavia, al di là di questi complimenti condivisibili dai più, il Piloni si riserva anche il permesso di muovere delle critiche riguardo la sua espressione scrittorica, sostenendo che questo “letterato-romanziera” fu “un appassionato viaggiatore al pari di molti suoi contemporanei” (Piloni 1963, p. 11), che come loro trascrisse le sue esperienze e le sue impressioni sul tour sardo, le quali però non dimostrano spirito di adattamento, ma gratuito giudizio privo di apertura mentale e avventura che ogni viaggiatore dovrebbe avere. Si mostra giudice impietoso.

Cita infatti l'esempio del La Marmora che scrisse i suoi volumi solo dopo uno studio ininterrotto di quarant'anni, mentre il fotografo parigino si era permesso un libro solo dopo una breve osservazione, “il quale essendo stato sei settimane nell'isola non ha potuto resistere al prurito di regalarci un libro; e qual libro!”. “Il sig, Delessert potrebbe osservare per esempio che un tal valent'uomo ha creduto solo poter arrischiare de' volumi dopo uno studio non interrotto di quarant'anni. E sì che a lui sono bastate sei settimane per divertire i suoi amici con non poche pagine di curiosi e divertenti sproloqui” (Vivanet 1861, pp. 138, 143). E così, ancor prima del Piloni, Filippo Vivanet si sentì in dovere di rimproverare i “molti stranieri che credono poter giudicare la Sardegna dopo pochi giorni di residenza” e che “potrebbero imparare la leale imparzialità ed il profondo esame con cui si devono giudicare le abitudini e le vicende di un popolo” (Maccioni 1981, p. 50). Ma d'altronde Vivanet riconosce che la condotta generale della stampa francese fosse propensa ad “attacchi villani di cui ci fanno gratuitamente segno, e lo studio che non sanno pienamente dissimulare di far apparire

come barbara un'isola che pure si trova a poche leghe da quel focolare d'ogni civiltà che come tutti sanno è la Francia” (Vivanet 1861, pp. 3-10).

La nuova luce che il Maccioni ha posto sulla storia della fotografia in Sardegna è stato possibile accenderla con le preziose informazioni ricavate dalla ricerca in archivi pubblici e privati e dalle notizie fornite dalla stampa dell'epoca, le quali riportano fatti di cronaca che illustrano i risultati del lavoro dei pionieri della nuova arte.

Ad esempio, un annuncio pubblicitario nell'“Indicatore Sardo” del 9 marzo 1844 informa che il parigino Claude Porraz apriva a Cagliari uno dei primi studi fotografici cittadini, nel quale, tra i vari servizi artistici che offriva, vi era anche la vendita di strumenti per l'esecuzione del dagherrotipo e l'insegnamento dei processi pratici e teorici dell'arte fotografica, che egli stesso aveva appreso dallo stesso Daguerre e altri maestri della tecnica. Tuttavia, l'eccezionalità dell'annuncio pubblicitario stava nel fatto che si rivolgeva a chi già conosceva il metodo per la realizzazione della fotografia al dagherrotipo, a dimostrazione della teoria che questa fosse già conosciuta nell'isola.

Inoltre, a ulteriore conferma della tesi, sappiamo con certezza che il padre Stefano Sirigo spiegava agli studenti di Filosofia dell'Università di Cagliari la teoria della camera oscura e il modo di realizzazione del dagherrotipo, sin dal 1840. Secondo i risultati delle ricerche effettuate fino ad oggi, fu lui il primo sardo che introdusse in Sardegna la fotografia, che ne divulgò i segreti per la realizzazione. La sua mentalità progressista fu perpetuata dal successore, Antonio Cima, il quale sottolineava l'importanza, nello studio dei principi scientifici, delle

nozioni di chimica indispensabili per poter comprendere la teoria del dagherrotipo

Dal 1840 Cagliari ha avuto i suoi fotografi che hanno svolto la loro attività in un mercato tuttavia limitato e povero; in quanto a differenza di città come Firenze, Roma e Milano, Cagliari non aveva gallerie di opere d'arte o monumenti di importanza rilevante da ritrarre in fotografia per soddisfare una domanda europea di conoscenza. Così, mentre a Firenze gli Alinari iniziavano la loro fortuna economica vendendo in tutto il mondo le fotografie delle opere d'arte che la città custodiva, quelle scattate in Sardegna non godevano di un mercato altrettanto generoso, per quanto le foto ci fossero. Di professionisti, come di dilettanti e di autori sconosciuti. Vedute cittadine e paesaggistiche, e soprattutto numerosi ritratti, molti dei quali domandati dalla vanitosa e curiosa classe media, per la cui soddisfazione vi erano atelier di fotografi sardi come altri adibiti temporaneamente dai professionisti stranieri itineranti che trascorrevano qualche mese a Cagliari per offrire le loro competenze tecniche ma soprattutto artistiche.

Tra le prime importanti produzioni fotografiche sarde si annovera una corposa documentazione di immagini di costumi sardi, realizzate attorno al 1870, dai fotografi Eugenio Aruj e Giuseppe Luigi Cocco di Cagliari, da Luigi Kürner, operante a Sassari, e dal fotografo nuorese G. Camedda Nieddu. Eugenio Aruj e Agostino Lay Rodriguez furono tra i primi in città a mettere in vendita fotografie di costumi sardi colorate a mano.

Paesaggi³⁷

Al di là di differenti tecniche fotografiche, l'oggetto della rappresentazione è caratterizzato da importanti omologie. A cominciare dalla scelta strategica di immortalare i paesaggi descritti dalla penna dei viaggiatori, e tra questi, in misura maggioritaria, i paesaggi deserti. Deserto che si riscontra nelle rappresentazioni sia di piccoli paesi sperduti (o così, almeno, postulati), sia di Cagliari (emblema elettivo della incipiente Modernità dell'isola).

Sono individuabili tre tipologie di deserto: i piccoli paesi, dipinti secondo un cliché che prevede terra e polvere, case calcinate dal sole, sterpaglie e sassi qua e là presenti a violentare la sede stradale in un quadro complessivo di squallore e desolazione; Cagliari, rappresentata secondo piani estetizzanti che ricerca, ad eccezione del Castello, quartiere cinto da mura, storicamente sede della nobiltà (non sempre cagliaritano), paesaggi rurali, piazze desolate sterrate e polverose; e infine i paesaggi marini o delle zone interne in cui, alla bellezza estetica caratterizzata in senso pittoresco o idealizzato secondo i cliché della primordialità incontaminata e selvaggia, corrisponde una inadeguata ricerca di presenze umane relegate, talvolta, sullo sfondo. Nonostante i paesaggi esaminati coprano un arco che va dal 1854 al 1913, questi continuano a riprodurre visivamente il codice ereditato da La Marmora:

La gente compare, ogni tanto, quando la successione inventariale si interrompe aprendosi al racconto di aneddoti personali, o per l'illustrazione di rituali, tradizioni, pratiche di lavoro e di vita sociale,

³⁷ Le immagini che sono state analizzate nel corso del presente paragrafo si intendono tratte da *Viaggio in Sardegna. Fotografie tra '800 e '900 dalle Collezioni Alinari* 2003, rispettivamente tratte da Delessert, pp. 37, 41 e 43 (1854); Alinari, p. 50 (1913); Ashby 2014, p. 131 n. 178 (1906-1912).

riportate però, più che con imparzialità, con un senso di distacco; spesso, visti così dall'esterno, le donne e gli uomini della folla in processione o in festa sembrano comparse di una scena di massa o, nei disegni, figuranti, privi di volto, anonimi e sgraziati; antiestetiche, disanimate figure da Museo del costume o delle cere (Longhi M.G. in *La Marmora* 1997, pp. 9-10).

Antropogeografia³⁸

Il riferimento all'“Antropogeografia”, espressione *demodée* ma caratterizzante l'intera cultura positivista, e tratta in particolare da Cossu 1916, indica un preciso orientamento metodologico che si situa sul solco del codice-La Marmora: il paesaggio ha primazia sull'antropizzazione, e anche se si intenda cogliere un nesso tra i due termini – il paesaggio condiziona gli insediamenti antropici – di fatto ci si colloca ancora in una precisa idea di rappresentazione del codice sardo. Questa idea pone in secondo piano, ancora, gli abitanti che simbolicamente stanno sullo sfondo dello scenario naturalistico, paesaggistico e urbano.

La scelta strategica intende dimostrare che non c'è l'esigenza di scavare a fondo sul sostrato antropologico e sociologico dei sardi, di cui non viene mai posto in evidenza il lavoro o l'appartenenza comunitaria, e anche quando gruppi di persone fanno capolino al centro delle fotografie, siamo dentro una specifica opera di decontestualizzazione,

³⁸ Le immagini che sono state analizzate nel corso del presente paragrafo si intendono tratte da *Viaggio in Sardegna. Fotografie tra '800 e '900 dalle Collezioni Alinari* 2003, rispettivamente tratte da Delessert, p. 44 (1854); V. Sella, p. 46 (1905); V. Alinari, pp. 58, 65 e 72 (1914) e 64 (1913); Ashby 2014, p. 71 n. 29 (1906-1912); *La fotografia in Sardegna* 2008: Pascarella C., p. 159 n. 169 (1905).

accentuata dall'immobilità delle pose artificiali, stagliate su sfondi paesistici storici o destoricizzati. È in gioco il vecchio cliché della Sardegna immaginaria che per mantenere l'aura della *sauvagerie*, tanto cara all'intellettualità europea e alle stesse strategie commerciali dell'impresa turistica, deve esaltare il fascino del paesaggio senza doversi impegnare nel riconoscimento della complessità dei suoi abitanti. Le pose indugiano su fondali simbolo di eterna fissità, e per traslato questa fissità quasi archetipica deve corrispondere alla fissità/immobilità/arretratezza dei suoi abitanti. Lo stereotipo è confermato *ex post* dalla mai innocente posa fotografica, e la sua reiterazione lungo l'arco di settant'anni dimostra quanto in profondità abbia prosperato questa forma di rappresentazione.

Comunità³⁹

Con il lemma "comunità" si intende indicare, ai soli fini del presente lavoro, il complesso corpus di immagini dedicate alla rappresentazione delle forme di vita comunitarie dei sardi, anche se poi, a dire il vero, la comunità immaginata (*id est* costruita) non assomiglia ad una presa in diretta, che ritrae i protagonisti ignari impegnati nelle relazioni comunitarie, ma gruppi ripresi in pose artificiali e innaturali, quasi oggetti della onnivora curiosità del fotografo/etnografo, quasi che i 'nativi' possano occupare la fotocamera solo se decontestualizzati dal loro ambiente di primo riferimento. E anche quando sono intenti a utilizzare

³⁹ Le immagini che sono state analizzate nel corso del presente paragrafo si intendono tratte da *Viaggio in Sardegna. Fotografie tra '800 e '900 dalle Collezioni Alinari* 2003, rispettivamente tratte da Alinari, pp. 15, 49 e 71 (1913), e p. 70 (1914); autore non identificato, pp. 80, 85 e 152 (circa 1900) e 139 (1904); Sella E., pp. 102 e 139 (1905); Howells V., pp. 104 e 110 (1903); Ashby 2014, pp. 84 n. 49b e 109 n. 110 (1906-1912); *La fotografia in Sardegna* 2008: Sella E., p. 115 n. 120 (1903), 120 n.127 (senza anno); Pascarella C., p. 171 n. 186 (1905).

strumenti ordinari di lavoro in gruppo, questi strumenti sono palesemente e artificiosamente rappresentati in pose innaturali, costruite appositamente per soddisfare lo sguardo predatorio del fotografo che ha bisogno di pose *ad hoc* per dimostrare (cioè per confermare) l'assunto di partenza.

Ciò è particolarmente evidente nelle inquadrature che ritraggono il lavoro dei sardi: un primo gruppo che ritrae gruppi di lavoratori in pausa, ma questa pausa non sembra di tipo industriale, apparendo piuttosto come sosta prolungata di persone ammassate a terra come buoi (che infatti fanno capolino in altre foto omologhe); e un altro gruppo che fotografa i lavoratori da lontano, intenti a lavorare in una vigna particolare, nota e conosciuta, ricca di fama e tenuta da proprietari 'continentali', secondo una rappresentazione dai sapori vagamente colonialisti (si vedano in particolare le fotografie di una vigna che da lontano assomiglia a un campo di cotone), secondo un cliché costruito ad arte e orientato di fatto a una mancata nobilitazione del lavoro. Allo stesso modo, rientrano nel medesimo schema rappresentativo le fotografie di barche da pesca che, ancora una volta, sono riprese senza alcuna presenza di pescatori, quasi a suggerire che l'interesse del fotografo non è quello di documentare un'attività lavorativa, ma di catalogare gli strumenti di lavoro musealisticamente considerati nella loro decontestualizzazione, e che traggono valore estetico dallo sfondo paesaggistico incontaminato di riferimento.

Un caso particolare ed estremamente significativo è dato da alcune foto che hanno come oggetto la popolazione femminile. Le stesse donne che dalla maggior parte dei viaggiatori sono state presentate come "bellissime" e facenti parte di una comunità non adeguatamente attenta

al pudore, vengono ritratte dalla macchina dei fotografi in modo non confermate. Queste vengono presentate in diverse ma non troppo svariate situazioni che vanno dal lavoro chino sui campi, alla staticità della vita – in realtà più frizzante – quotidiana, alla rilassatezza della spiaggia. In tutte queste circostanze non un ginocchio esce dalla gonna, fatta eccezione per le bambine. Che siano fotografate in un paesino dell'interno o a pochi passi dalla spiaggia, queste sono coperte, quasi non curanti della calura della stagione o del momento della giornata. Per di più, il vestiario indossato sembra confermare l'arretratezza denunciata da svariate penne: nonostante siano tutte fotografie scattate nel primo Novecento e quindi in un periodo in cui era già diffusa, compresa a Cagliari, la moda europea – anche se come fa notare Delessert, arretrata rispetto agli sviluppi codificati dalla Francia e riconosciuti come tali dagli altri paesi civilizzati –. Queste immagini mostrano la persistenza di una mentalità non capace di connettersi agli standard del costume europeo, sia in termini di scelta della moda che di uso dell'abito.

Seguendo la stessa linea della mancata emancipazione ma contrapponendo alla classica immagine di indole oziosa venduta dall'obbiettivo dei fotografi, si propongono due modelli di rappresentazione intorno al medesimo oggetto: il pasto comunitario. Mentre i membri di un gruppo vestito in abiti civili, e quindi presumibilmente appartenenti alla classe agiata, sono in posa e quindi controllano la gestualità legata all'istinto primario di soddisfare l'appetito, al contrario il gruppo che per gli abiti sembra appartenere al mondo agropastorale, viene rappresentato eccezionalmente in presa diretta, senza pose predeterminate, e perciò questa rappresentazione sembrerebbe mettere in luce quegli istinti e quella gestualità non

rientrante nella civiltà delle buone maniere, già a suo tempo evidenziata dai viaggiatori.

Ritrattistica⁴⁰

La sezione “ritrattistica” è quella che più da vicino presenta omologie con la scrittura di viaggio, dato che l’oggetto rappresentato appare funzionale a restituire una visione fortemente stereotipata della natura intrinseca dei sardi, dato anche il disagio dell’individuo del mondo contadino a essere inquadrato. La posa fotografica rappresenta plasticamente la fissità e la artificiosità dell’oggetto, che si presta alle complesse operazioni del pittoresco e delle sue implicite caricaturalità. Lo sguardo del fotografo cataloga gli oggetti nativi secondo pose e fondali che determinano una sensazione di decontestualizzazione assai marcata, e resa ancora più artificiale dalla difficoltà e dal disagio provato dai suoi involontari protagonisti.

Il catalogo delle forme umane simbolo di arretratezza dei costumi trova poi particolari e perturbanti caratterizzazioni nell’ambito del discorso legato al banditismo, che della ritrattistica rappresenta una delle pagine più ingloriose della pubblicistica del tempo (si vedano in particolare le fotografie di banditi uccisi e rappresentati come se fossero cinghiali dopo una battuta di caccia (in una tecnica fotografica che ha paradigmatiche analogie con le foto che ritrarranno, decenni dopo, il

⁴⁰ Le immagini che sono state analizzate nel corso del presente paragrafo si intendono tratte da *Viaggio in Sardegna. Fotografie tra '800 e '900 dalle Collezioni Alinari* 2003, rispettivamente tratte da Alinari, pp. 69 e 73 (1914); autore non identificato, p. 154 (1899); Magnanelli S., pp. 155 e 157 (1899); Ashby 2014, p. 81 n. 42 (1906-1912); Wright H.D. 2005, pp. 12-13, 21, 26, 30, 34-35, 38, 40, 43, 59 e 60 (1916); *La fotografia in Sardegna* 2008: Besso V., p. 79 n. 54 (1893); *Album Sardo 1890-1900*, vol. 3, L’Unione Sarda, Cagliari 2017, *passim*.

cadavere di Che Guevara). Naturalmente, il paradigma di riferimento è da ritrovare nel pamphlet di Giulio Bechi, *Caccia grossa* (1900, ma scritto in occasione delle “caccie” del 1899), che ha fornito ai fotografi importanti suggestioni per stigmatizzare la piaga del banditismo in Sardegna, finendo però per far coincidere la rappresentazione delle zone interne con l'immagine complessiva della Sardegna.

Va peraltro sottolineato che la questione del banditismo ha inciso in profondità sull'immaginario della Sardegna, sia sul piano letterario (Grazia Deledda *in primis*), sia sul piano politico (la repressione di Stato come unica risposta alla criticità), e sul piano scientifico (il paradigma del sardo delinquente nato, identificato con le fisiognomiche delle zone interne). Questo cocktail di immagini e metafore della devianza si è poi incrociato sul pittoresco: il bandito sardo diventa un'attrattiva anche turistica, un'eccezione sistemica che disconferma i poteri statali e che conferisce al bandito un'aura di leggenda e di curiosità. Il pittoresco si incrocia con il banditismo e sembra assumere un connotato esorcistico, dato che la fotografia riesce ad esaltare qualità perturbanti senza dover necessariamente impegnarsi in una analisi complessiva del fenomeno. Contemporaneamente, si assiste a gruppi di foto che invece esaltano sul piano propagandistico le virtù statali, che con la caccia grossa riescono a catturare gli “esemplari”, a metterli in mostra con la protezione delle gabbie, e a fornirne un'immagine caricaturale: gli animali in gabbia, notoriamente, presentano fisiognomiche più aggressive o più perturbanti, e il fotografo ne esalta macroscopicamente la ferocia connaturata.

Modernità⁴¹

Il tema della Modernità ha rappresentato un termine di confronto obbligato per tutti coloro che si sono occupati della Sardegna, e in particolare è stato utilizzato contrastivamente in opposizione a tutti i segni che hanno connotato il giudizio sulla arretratezza. A fronte di un giudizio complessivo su una arretratezza connotata di volta in volta con toni pittoreschi, o con toni di aperta squalificazione, lo sguardo esterno ha la necessità di trovare i segni della incipiente modernizzazione che viene considerata come eccezione sistemica di cui però sono visibili plastiche realizzazioni. I segni della Modernità sono, di volta in volta, ritrovati nelle infrastrutture (ferroviarie *in primis*), nell'analisi delle forme urbane (Cagliari in testa), e nelle fotografie che dimostrano il passaggio dal cavallo e dal carro tirato dai buoi all'automobile. I segni distintivi della Modernità non cancellano l'immagine di una Sardegna arretrata e ancora alla ricerca di un suo collegamento organico con le forme della civiltà europea. Sotto questo profilo, peraltro, le fotografie sul tema risultano meno accattivanti, prive della fondamentale caratterizzazione del pittoresco e della Alterità primitivistica, ma in ogni caso le foto spersonalizzano i sardi e mettono in evidenza i lavoratori ripresi in paesaggi deturpati, sventrati e polverosi. La *sauvagerie* viene per sempre contaminata e purificata dalla introduzione e dal battesimo di elementi di razionalizzazione. La Modernità nelle fotografie è allora solo un elemento *in fieri*, ancora alla ricerca di una sua definizione, e non è sufficiente a redimere la Sardegna dalla sua atavica arretratezza che si

⁴¹ Le immagini che sono state analizzate nel corso del presente paragrafo si intendono tratte da *Viaggio in Sardegna. Fotografie tra '800 e '900 dalle Collezioni Alinari* 2003, rispettivamente tratte da Besso V., p. 162 (1886); e da *La fotografia in Sardegna* 2008: Mackey P.P., p. 103 n. 103 (1898); Sella E., p. 111 n. 114 (1904); Sella V., p. 123 n. 131 (s.a.).

spinge sino a considerare non solo le infrastrutture, ma la stessa qualità dei costumi.

Lo sguardo interno⁴²

Finora l'attenzione si è concentrata su una vasta mole di elementi testuali che hanno formato l'ampio corpus del cosiddetto "sguardo esterno", vale a dire l'immaginario della Sardegna costruito a partire da strategie testuali prodotte da autori non-sardi. Tuttavia, all'interno di questa categoria desacralizzante si inseriscono anche alcuni 'occhi interni', come dimostra l'esempio di Grazia Deledda, che nonostante sia stata sempre considerata la paladina della identità isolana, e su quella base abbia prodotto un immaginario visto appunto dall'interno, in realtà ha costruito sapientemente un'operazione di marketing letterario *ad usum delphini* del pubblico esterno, desideroso di veder confermata un'immagine stereotipata di una Sardegna barbara, arretrata e pittoresca, alla quale contrapporsi. Una Malinche che rivole un bacio apparentemente dolce, ma profondamente amaro e traditore, che consegnò la Sardegna alla mercé della società altra dalla quale la Deledda voleva essere riconosciuta e accettata.

⁴² Tutte le considerazioni seguenti si basano sulle seguenti fonti: a) *Pittura e scultura dell'Ottocento* 1997, pp. 120-122 e 145 (Marghinotti G., 1842; 1850-1855; 1859); p. 273 (Quadroni G.B., 1884); pp. 134-135 e 140-141 (Marghinotti G., 1850; 1854-1859); p. 211 (Benini A., 1875-1876); pp. 154-157 e 159 (Marghinotti G., 1861-1862; 1850-1855); pp. 274-276 (Quadroni G.B., 1884; 1886); b) *Pittura e scultura del primo '900* 1995, pp. 43 n. 22; 60 n. 33; 61 n. 34a e 62-63 n. 34b; 66 n. 35d; 142-143 n. 87; 145 n. 89; 147 n. 92; 178 n. 121a; 179 n. 121b; 180-181 n. 122a (Biasi G., 1907; 1909; 1910-1911; 1912-1913; 1914-1915; 1914; ca. 1917; anni Dieci; 1920; 1919-1923); p. 89 nn. 50a e 50b; p. 90 n. 51 (Caldanzano L., 1911; 1910); p. 200 nn. 142b e 143 (Melis M., 1919-1920; 1921); p. 215 nn. 159a e 159b (Sinòpico P., anni Venti).

Una dipinto spregevole della Sardegna che, soprattutto a partire dalla fine dell'Ottocento, con la nuova esigenza sorta all'indomani dell'Unità d'Italia, cambia tinte per offrire una auto-rappresentazione identitaria non più orientata a soddisfare i *desiderata* di un pubblico 'straniero'. La nuova coscienza autonomistica sorge in contrapposizione ai forzati e affrettati processi di unificazione dell'Italia, a cui si contrappongono esigenze di nuova soggettività di un'isola che è sempre stata un'eccezione sistemica sia rispetto al Mezzogiorno, sia rispetto alla stessa appartenenza all'Italia. Questa nuova ricerca delle radici e dell'identità trova perciò un primo sbocco nella nuova rappresentazione dell'immaginario a partire dall'esperienza pittorica.

Va segnalato che, a differenza della produzione giornalistica (e quindi della fotografia ivi veicolata), la pittura dello sguardo interno è produzione di nicchia, con minore diffusione e minore capacità, almeno sull'immediato, di incidere sull'immaginario autoctono. Tuttavia, il significato esemplare della pittura sarda rivela profondi cambiamenti che troveranno importanti sintesi in epoca sardista.

Occorre distinguere nettamente tra la pittura sarda ottocentesca e quella di primo Novecento. E occorre anche spendere qualche parola per ricordare che la pittura sarda settecentesca semplicemente non concorre a formare stereotipi riconoscibili, anche perché i temi elettivi sono prevalentemente di stampo religioso.

a) *La pittura dell'Ottocento*

L'analisi del tema comporta la distinzione di almeno tre tipologie di ritrattistica.

La prima è la “nobiltà francesizzata”. Con questa espressione si intende una forma di pittura, prodotta o commissionata in ambienti nobiliari, che rappresenta funzionalmente la tipologia (anche fisiognomica) isolana attraverso stilemi indubbiamente di stampo francesizzante, vale a dire collegabili alla nobiltà governante piemontese che ha significative connessioni con la cultura francese. Perciò, la ‘sardità’ dei dipinti considerati si riduce a pochi segni distintivi, quali l’oreficeria isolana di qualità. In altri ritratti si evidenzia come l’identità si configura come mimesi rispetto ai codici dell’alterità negli anni Sessanta, quando cioè siamo in pieno fenomeno piemontesizzante, e la nobiltà sarda ha il bisogno di legittimarsi usando i medesimi codici espressivi. La nobiltà sarda, peraltro, non esprime solo dimensioni urbane, e quando ci si imbatte in rappresentazioni agresti, siamo in ogni caso di fronte a strategie testuali di elevazione sociale estetizzante, frutto di precise scelte mitografico-ruraliste filtrate da una visione nobiliare che, anch’essa, deve legittimarsi agli occhi dei governanti piemontesi, tenendo peraltro conto che il mondo della pittura nobiliare, rivolta a un pubblico di pari grado, perdura in Sardegna sino agli anni Ottanta dell’Ottocento.

La seconda tipologia ritrattistica ha a che fare con il fenomeno della “lealtà piemontese”. Persino nei quadri apparentemente dedicati a temi di storia romana, si assiste ad un evidente traslato, dato che i sardi rappresentati sono ritratti in evidente atteggiamento lealista e di sottomissione alla giusta autorità esterna (romana, *id est* piemontese). La regalità piemontese trova poi la sua espressione elettiva nei ritratti di

Vittorio Emanuele II, che viene rappresentato, stavolta senza traslati, nella magnificenza del portamento, nella gestualità autoritaria di stile romano, e con uno sguardo che incrocia direttamente quello del pubblico quasi a legittimare il nuovo ordine costituito.

A diverse regole soggiace invece il quadro che ritrae il mito di Eleonora d'Arborea. Siamo nel 1876 e la giudicessa Eleonora è intenta polemicamente a scrivere la Carta de Logu, il documento costituzionale che certifica l'indipendenza dei Giudicati sardi. Nel traslato i sardi, in pieno governo Depretis, certificano il fallimento del governo piemontese, e rivendicano simbolicamente la legittimità delle radici storiche dell'indipendenza, e a poco vale sostenere che si tratta di un mito politico. L'atteggiamento regale e fiero di Eleonora rappresenta il nuovo codice di una identità che pur stentando a darsi un codice politico, diventa simbolo e immagine di una nuova auto-rappresentazione. È un regale *exemplum* del *negotium* dell'arte, ovvero quello di modificare l'immagine che un gruppo ha di sé, per esempio celebrandone gli eroi e demonizzandone i nemici, per favorire il ritorno al dialogo tra i suoi membri e rifocalizzarne l'attenzione per un miglior esito della storiografia futura.

La terza tipologia ritrattistica riguarda l'ambiente comunitario sardo. Qui, più che altrove, si misura il grado e la funzione della nuova rappresentazione identitaria sarda. Nei quadri analizzati emerge una visione della comunità in movimento, in festa, o in processione. In tutti i casi, le opere rivelano segni inequivocabili della identità tradizionale (il ballo tondo e le launeddas *in primis*), ma restano ancorate a stili fisiognomici accademici, non in linea con gli stilemi codificati da viaggiatori e fotografi. Altre rappresentazioni, poi, sembrano

caratterizzate da una grave fissità nei movimenti e nelle fisiognomiche, che si ritrovano spesso nelle fotografie. Ma al di là delle differenze, anche marcate, degli stili, il *fil rouge* delle pitture considerate ha a che fare con la dimensione della festa, e quindi con il contesto contadino, plasticamente contrastivo rispetto al paradigma agropastorale, al punto che la figura del pastore appare decentrata e oscurata, quasi a rappresentare due mondi contrapposti e irriducibili. Del resto, si tratta di opere che vedono la luce in pieno clima antropologico-criminale, e come tali rappresentano plasticamente la contrapposizione tra la cultura contadina adiacente le città, e la cultura pastorale deviante e derivante dalla “zona barbara”. Si tratta perciò di una auto-rappresentazione che mira strategicamente a delimitare la zona delinquente, e per contrasto a nobilitare tutte le altre forme di espressione identitaria, ancorché legate, per logica, a una condizione di non perturbante arretratezza.

b) *La pittura del primo Novecento*

Il tema si incentra solo sul primo ventennio e ha per oggetto l'analisi di due tipologie di opere: quelle che ritraggono l'ambiente comunitario, e quelle che manifestano l'ingresso della Sardegna nella Modernità. Anche nella pittura sarda di primo Novecento la comunità ha spiccate fisionomie contadine e ha a che fare, per la maggior parte, con la raffigurazione di feste e processioni, intese come simboli elettivi di una tradizione di lungo periodo nobilitata dalla rappresentazione di figure dal portamento fiero ed elegante, e con una ricca fantasmagoria di colori e costumi. La nuova dimensione identitaria introduce nell'immaginario sardo il tema africanistico, che si sostituisce ai vecchi stili accademici

ottocenteschi: volti scopertamente scuri e a volte lignei, come le maschere tradizionali africane, ma dotati di portamenti che riconducono alla dignità di un popolo che intende idealmente ricollegarsi all'antico lignaggio di epoca giudicale.

Ma accanto a stilemi che hanno tipizzato per decenni un'immagine stereotipata della Sardegna agreste e rurale come deposito di un'identità tradizionale pittoresca si pongono altre rappresentazioni che affrontano direttamente il contrastato rapporto tradizione/modernità. L'esempio paradigmatico di questa nuova emergente sensibilità è dato dal contrasto plastico, nei medesimi anni e con il medesimo artista, tra illustrazioni mitografiche agropastorali, storiche e prive di connotazioni collegate a specifici contesti, e illustrazioni di pubblicità milanesi dinamiche e fluide, che simboleggiano il passo veloce della Modernità continentale, cui fa da contrasto la tendenziale fissità delle raffigurazioni sarde tradizionali.

Siamo nel preciso crinale che ormai, di lì a pochissimi anni, condurrà la cultura sarda verso nuove forme di rappresentazione identitaria sintomo di particolare nuova consapevolezza. Ma di questa storia, esaltante e di breve durata, qui non è possibile dare conto.

APPENDICE ICONICA

LO SGUARDO ESTERNO

Paesaggi



1



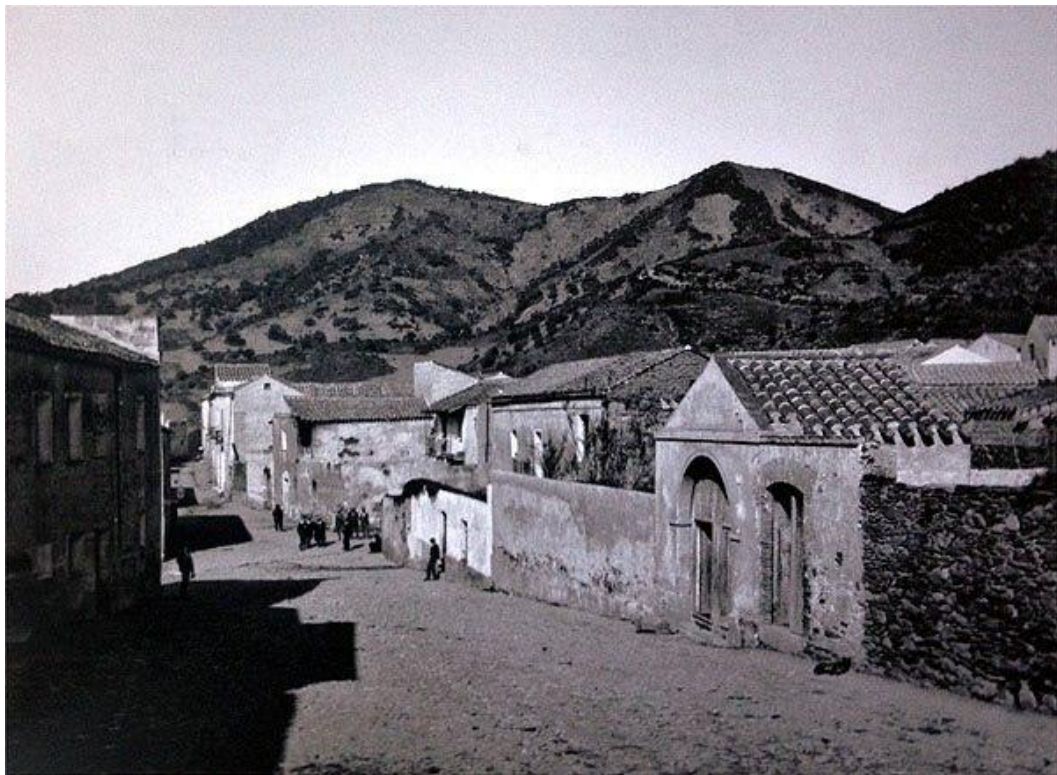
2



3



4



5

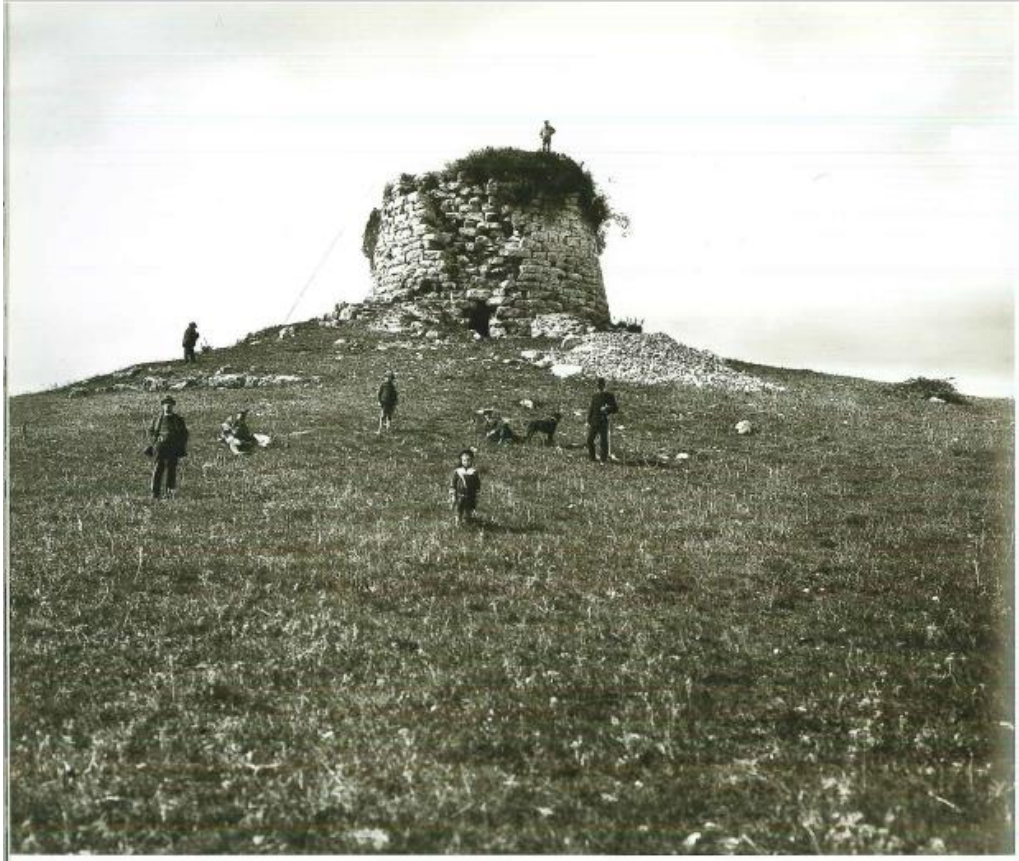
Antropogeografia



6



7



8



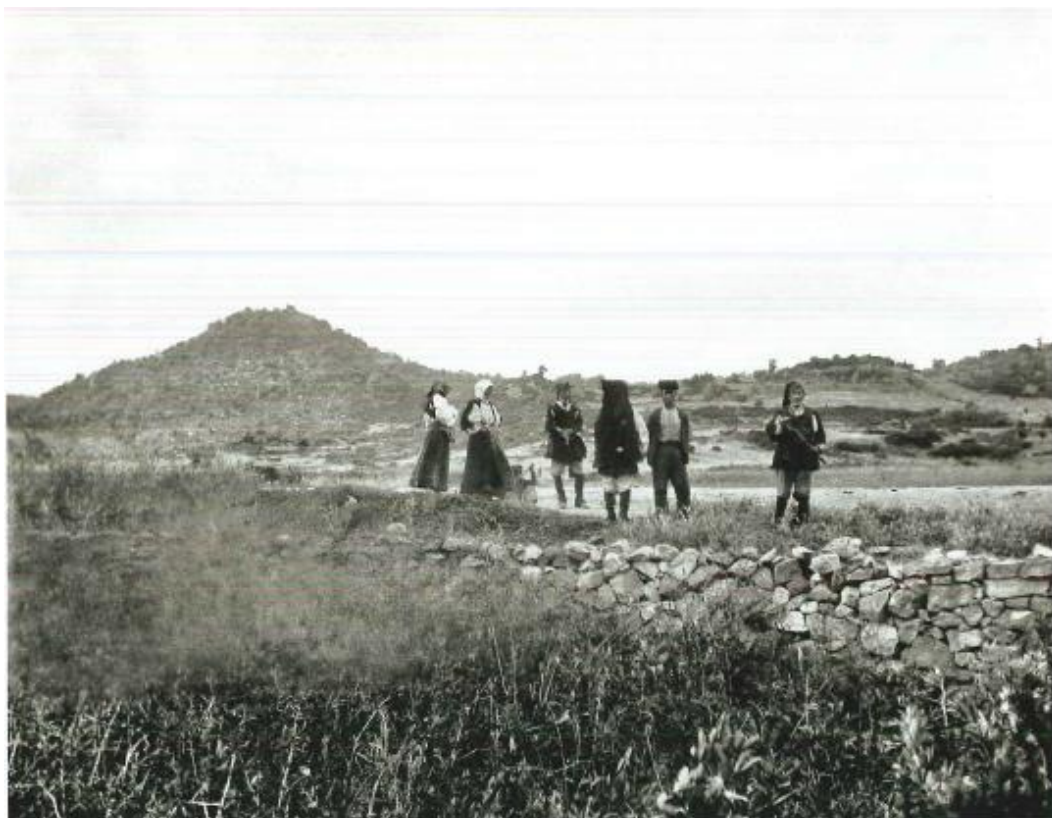
9



10



11



12



Comunità





15



16



17



18



19



20





22



23



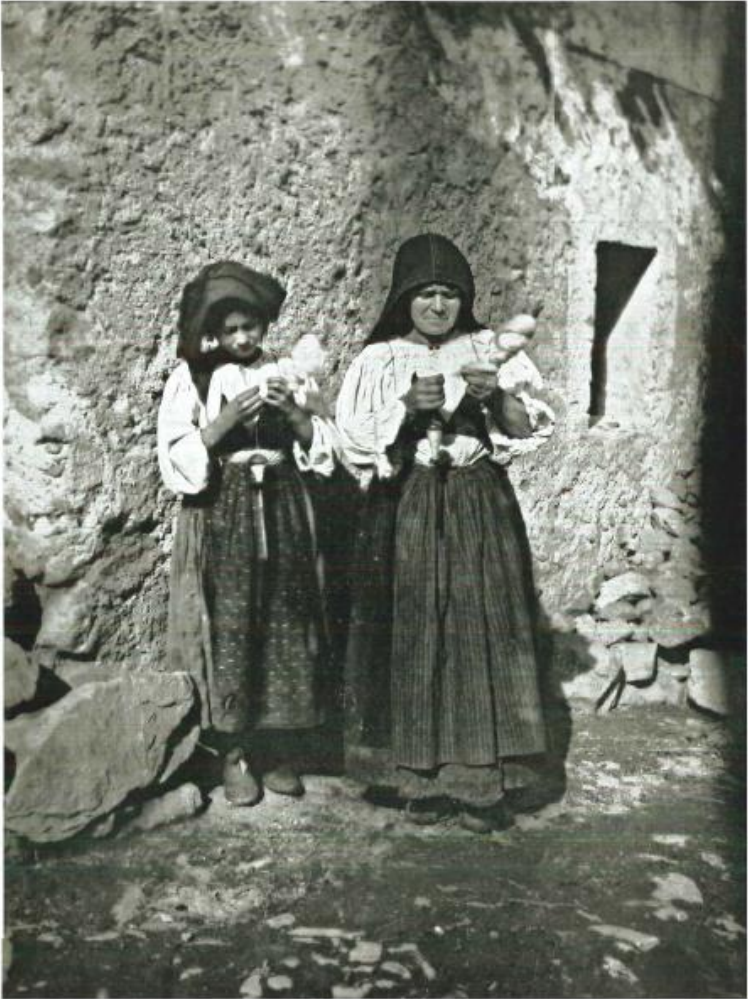
24



25



26



27



28



29



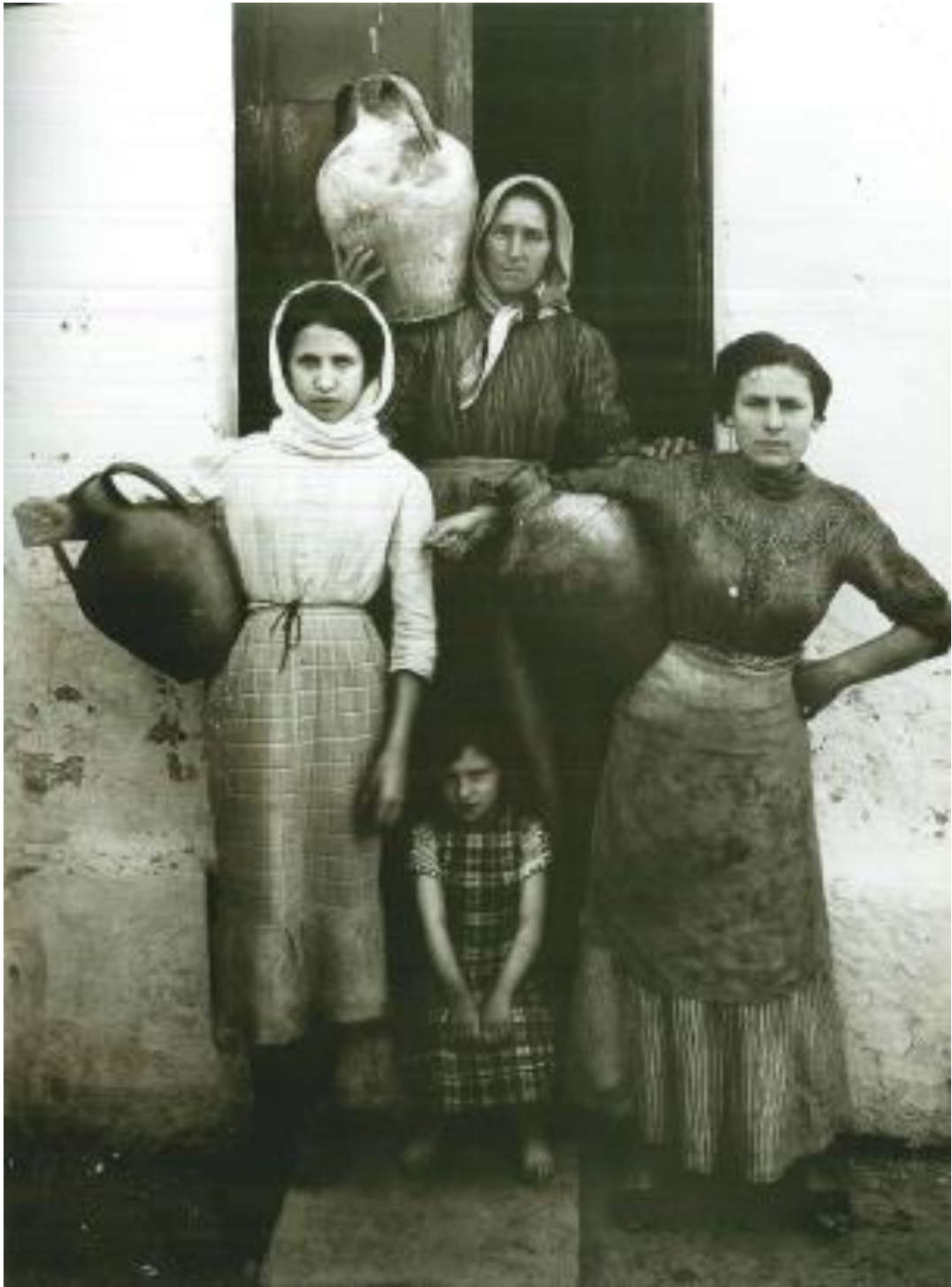
30



31

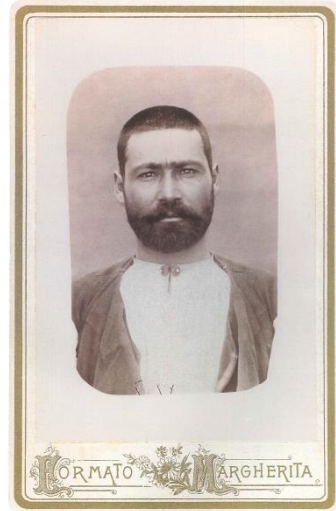
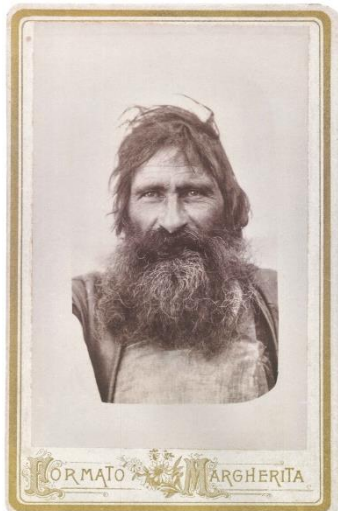
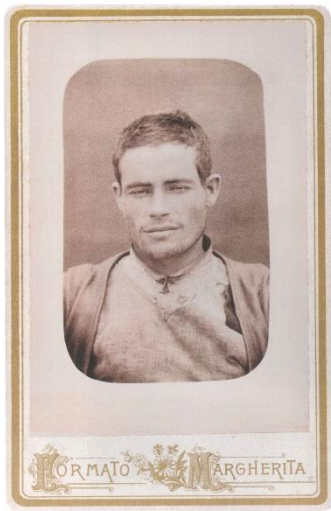
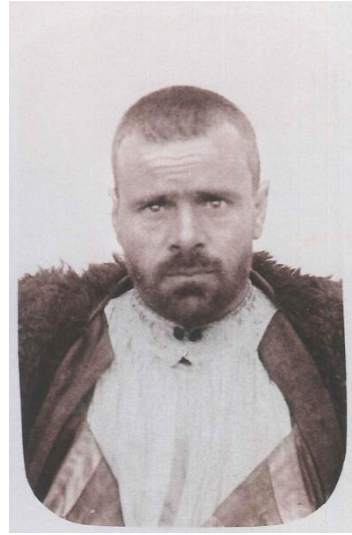
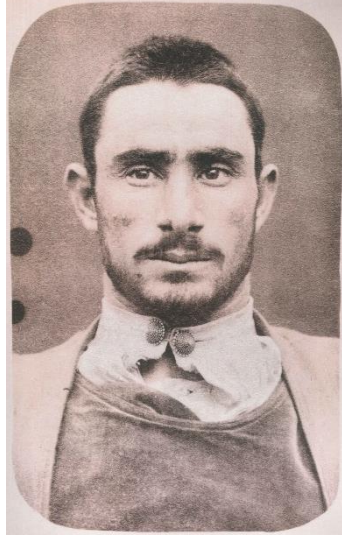
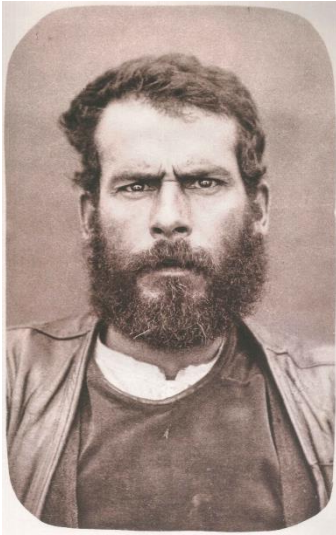
Ritrattistica







34



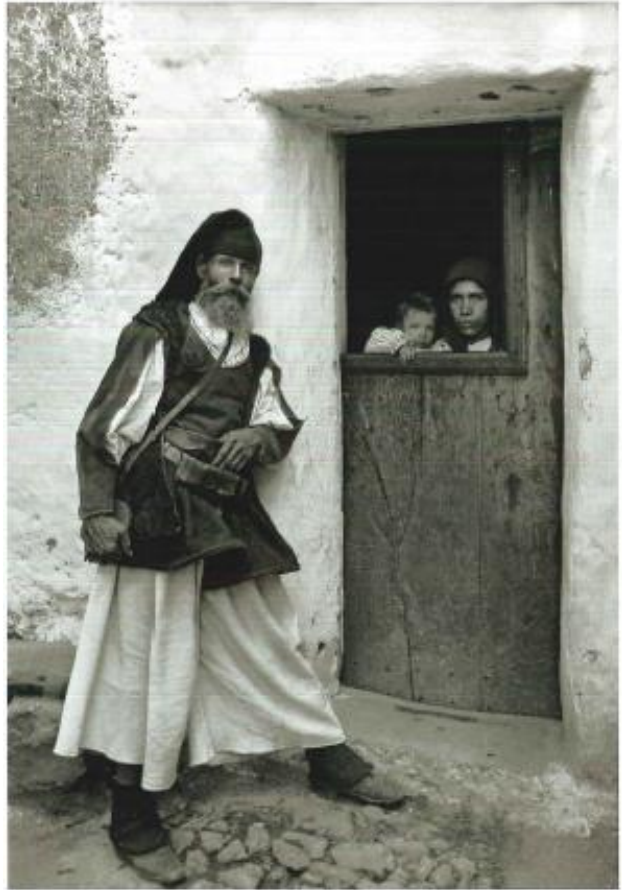
35



36



37



38



39



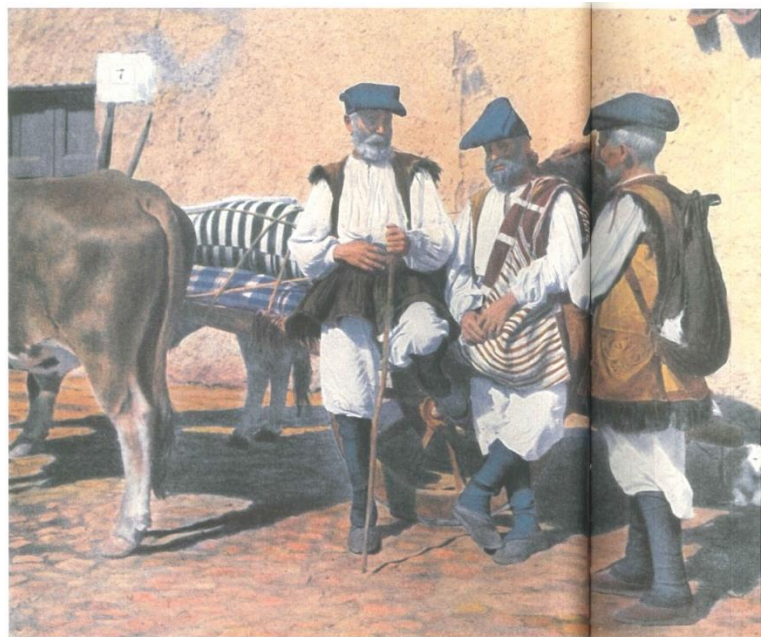
40



41



42



43





45



46



47



48



49

Modernità



50



51



52



LO SGUARDO INTERNO

Ottocento



54



55



56



57



58



59



60



61







64



65



66



67



Novecento



69



70





72



193





76



77



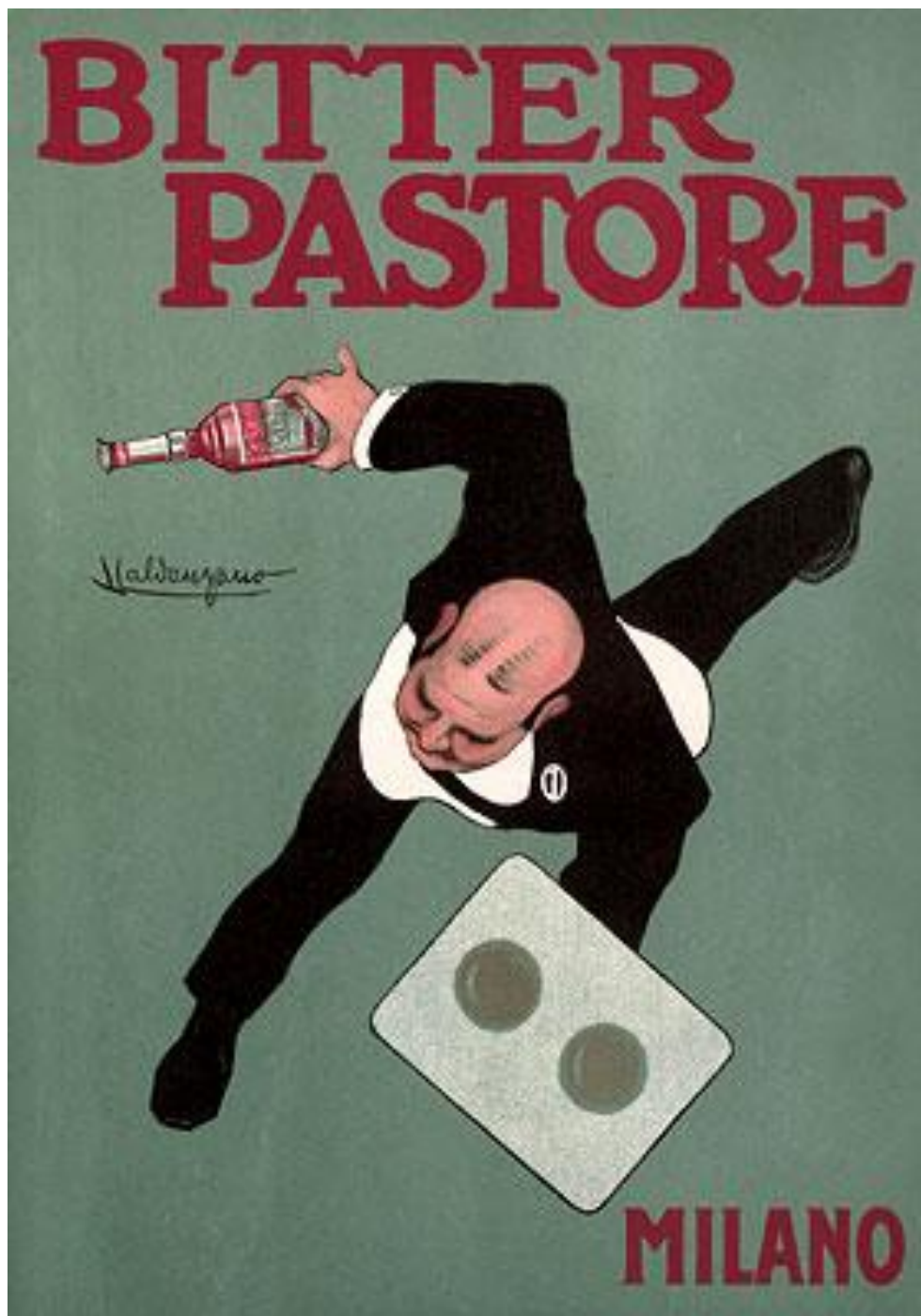
78

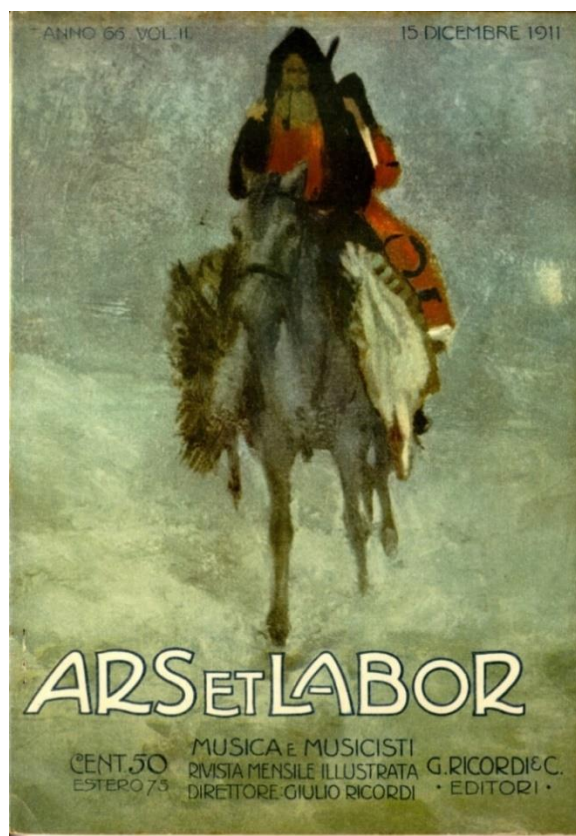


79



197



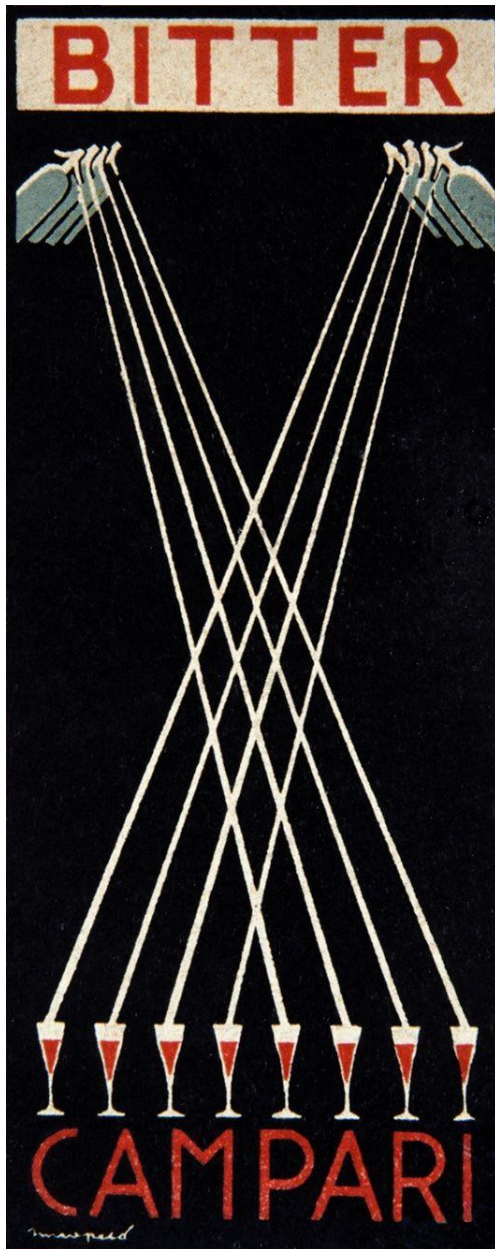




84



200



ELENCO DELLE DIDASCALIE

- 1) Alinari 2003: Delessert É., 1854. *Milis. Una via*, p. 37.
- 2) Alinari 2003: Delessert É., 1854. *Cagliari. Palazzo reale*, p. 41.
- 3) Alinari 2003: Delessert É., 1854. *Cagliari. Porta Stampaccio*, p. 43.
- 4) Alinari 2003: Alinari V., 1913. *Capo Figari e Figarotto*, p. 50.
- 5) Ashby 2014: *Teulada. Paesaggio assolato*, 1906-1912, p. 131 n. 178.
- 6) Alinari 2003: Delessert É., 1854. *Cagliari. Parte est*, p. 44.
- 7) Alinari 2003: Sella V., 1905. *Cantoniera Santa Caterina tra Cuglieri e Oristano*, p. 46.
- 8) Alinari 2003: Alinari V., 1914. *Isili. Nuraxi de is Paras*, p. 58.

- 9) Alinari 2003: Alinari V., 1914. *Sassari. Fontana del Rosello*, p. 65.
- 10) Alinari 2003: Alinari V., 1914. *Sant'Antioco. Il Castello e le grotte*, p. 72.
- 11) Alinari 2003: Alinari V., 1913. *Portotorres. Costumi di proprietari di tanche*, p. 64.
- 12) Ashby 2014: *Orotelli. Nuraghe Calone, 1906-1912*, p. 71 n. 29.
- 13) *La fotografia in Sardegna* 2008: Pascarella C., 1905. *Sassari, acquaiolo*, p.159 n. 169.
- 14) Alinari 2003: Alinari V., 1913. *Carloforte. Isola di San Pietro. Costumi*, p. 15.
- 15) Alinari 2003: Alinari V., 1913. *Porto della Maddalena*, p. 49.
- 16) Alinari 2003: Alinari V., 1913. *Carloforte. Isola di San Pietro. Via 20 Settembre*, p. 71.
- 17) Alinari 2003: Alinari V., 1913. *Carloforte. isola di San Pietro. Monumento a Carlo Emanuele III*, p. 71.
- 18) Alinari 2003: Alinari V., 1914. *Sant'Antioco. Antico sepolcro romano ora abitato*, p. 70.
- 19) Alinari 2003: Autore non identificato, 1900 ca. *Cagliari. Bagni di Giorgino*, p. 80.
- 20) Alinari 2003: Autore non identificato, 1900 ca. *Cagliari. Is picciocus de crobi*, p. 85.
- 21) Alinari 2003: Autore non identificato, 1900. *Cagliari. Bruncu Spina*, p. 152.
- 22) Alinari 2003: Sella E., 1905. *Alghero. Il Carmine*, p. 139.

- 23) Alinari 2003: Autore non identificato, 1904. *Pranzo in famiglia*, p. 139.
- 24) Alinari 2003: Sella E., 1905. *I piani*, p. 102.
- 25) Alinari 2003: Howells V., 1903. *Carro di contadini*, p. 104.
- 26) Alinari 2003: Howells V., 1903. *Sassari. Donne all'arcolaio*, p. 110.
- 27) Ashby 2014: *Gavoi. Filatrici*, 1906-1912, p. 84 n. 49b.
- 28) Ashby 2014: *Lanusei. Costumi tradizionali*, 1906-1912, p. 109 n. 110.
- 29) *La fotografia in Sardegna* 2008: Sella E., 1913. *Alghero. Tenuta Sella & Mosca. Vendemmia*, p. 115 n. 120.
- 30) *La fotografia in Sardegna* 2008: Sella E., s.a. ma 1905. *Alghero. Sosta durante battuta di caccia*, p. 120 n. 127.
- 31) *La fotografia in Sardegna* 2008: Pascarella C., 1905. Sestu. Ballo tondo, p.171 n.186.
- 32) Alinari 2003: Clemente G., 1904. *Ploaghesi*, p. 69.
- 33) Alinari 2003: Alinari V., 1914. *Carloforte. Isola di San Pietro. Costumi*, p. 73.
- 34) Alinari 2003: Autore non identificato, 1899. *Mulas Antonio da Oliena, ucciso in conflitto*, p. 154.
- 35) Album Sardo 2017: Autori non identificati, 1901. Banditi sardi, s.i.pp. (ma: 5, 9, 8, 12, 6 e 11).
- 36) Alinari 2003: Magnanelli S., 1899. *Elias Serra Sanna*, p. 155.
- 37) Alinari 2003: Magnanelli S., 1899. Banditi sardi uccisi, p. 157.

- 38) Ashby 2014: *Fonni. Cugusi Boi*, 1906-1912, p. 31 n. 42.
- 39) Wright 2005: *Ragazze a Dorgali*, 1916, pp. 12-13.
- 40) Wright 2005: *Minatori sardi*, 1916, p. 21.
- 41) Wright 2005: *Salutando il turista con un sorriso*, 1916, p. 26.
- 42) Wright 2005: *Scena familiare sarda*, 1916, p. 30.
- 43) Wright 2005: *Uomini di Dorgali*, 1916, pp. 34-35.
- 44) Wright 2005: *Giovane coppia di sposi a Iglesias*, 1916, p. 38.
- 45) Wright 2005: *Canto d'amore con le launeddas*, 1916, p. 40.
- 46) Wright 2005: *Fanciulla sarda*, 1916, p. 43.
- 47) Wright 2005: *Pastori molto poveri della Sardegna*, 1916, p. 59.
- 48) Wright 2005: *Giocare alla morra*, 1916, p. 60.
- 49) *La fotografia in Sardegna* 2008: Besso V., ante 1893. *Monteponi. Guardie notturne*, p. 79 n. 54.
- 50) Alinari 2003: Besso V., 1886 ca. *Stazione ferroviaria di Bultei*, p. 162.
- 51) *La fotografia in Sardegna* 2008: Mackey P.P., 1898. *Cagliari. Torre dell'Elefante*, p. 103 n. 103.
- 52) *La fotografia in Sardegna* 2008: Sella E., s.a. *Alghero. L'Itala a Porto Conte*, p. 111 n. 114.
- 53) *La fotografia in Sardegna* 2008: Sella V., s.a. *Alghero. Residenza dei Sella*, p. 123 n. 131.
- 54) *Pittura e scultura dell'Ottocento* 1997: Marghinotti G., 1842. *Panettera*, p. 120.

- 55) *Pittura e scultura dell'Ottocento* 1997: Marghinotti G., 1842. *Miliziano*, p. 121.
- 56) *Pittura e scultura dell'Ottocento* 1997: Marghinotti G., 1850-1855 ca. *Fanciulla con fiori nel grembiule*, p. 122.
- 57) *Pittura e scultura dell'Ottocento* 1997: Marghinotti G., 1859. *Ritratto*, p. 145.
- 58) *Pittura e scultura dell'Ottocento* 1997: Quadrone G.B., 1884. *Cortile campidanese*, p. 273.
- 59) *Pittura e scultura dell'Ottocento* 1997: Marghinotti G., 1850 ca. *Caio Gracco in Sardegna*, p. 134.
- 60) *Pittura e scultura dell'Ottocento* 1997: Marghinotti G., 1850 ca. *Caio Gracco in Sardegna*, p. 135.
- 61) *Pittura e scultura dell'Ottocento* 1997: Marghinotti G., 1854. *Ritratto di Vittorio Emanuele II*, p. 140.
- 62) *Pittura e scultura dell'Ottocento* 1997: Marghinotti G., 1859. *Ritratto di Vittorio Emanuele II*, p. 141.
- 63) *Pittura e scultura dell'Ottocento* 1997: Benini A., 1876. *Eleonora d'Arborea in atto di scrivere la Carta de Logu*, p. 211.
- 64) *Pittura e scultura dell'Ottocento* 1997: Marghinotti G., 1861. *Festa campestre*, pp. 154-155.
- 65) *Pittura e scultura dell'Ottocento* 1997: Marghinotti G., 1862. *Partenza per la festa*, pp. 156-157.
- 66) *Pittura e scultura dell'Ottocento* 1997: Anonimo, 1850-1855 ca. *Ballo in fila con suonatore di launeddas*, p. 159.
- 67) *Pittura e scultura dell'Ottocento* 1997: Quadrone G. B., 1884. *Processione in Sardegna*, pp. 274-275.

- 68) *Pittura e scultura dell'Ottocento* 1997: Quadrone G.B., 1886. *Ronzino sardo*, p. 276.
- 69) *Due pittori spagnoli in Sardegna* 1995: Ortiz Echagüe A., 1908-1909. *La Fiesta de la Confradia di Atzara*.
- 70) *Due pittori spagnoli in Sardegna* 1995: Ortiz Echagüe A., 1901. *Il pranzo di Mamoiada*.
- 71) *Pittura e scultura del primo '900* 1995: Biasi G., 1907. *Processione del Corpus Domini*, p. 43 n. 22.
- 72) *Pittura e scultura del primo '900* 1995: Biasi G., 1909. *Processione nella Barbagia di Fonni*, p. 60 n. 33.
- 73) *Pittura e scultura del primo '900* 1995: Biasi G., 1910-1911. *Uscita dalla chiesa*, p. 61 n. 34a.
- 74) *Pittura e scultura del primo '900* 1995: Biasi G., 1910-1911. *Grande festa campestre*, p. 62 n. 34b.
- 75) *Pittura e scultura del primo '900* 1995: Biasi G., 1913. *Illustrazioni per Grazia Deledda*, p. 66 n. 35d.
- 76) *Pittura e scultura del primo '900* 1995: Biasi G., 1914-1915. *Sposalizio a Nule*, pp. 142-143 n. 87.
- 77) *Pittura e scultura del primo '900* 1995: Biasi G., 1914. *Processione del Cristo*, p. 145 n. 89.
- 78) *Pittura e scultura del primo '900* 1995: Biasi G., 1917 ca. *La canzone del pappagallo*, pp. 146-147 n. 92.
- 79) *Pittura e scultura del primo '900* 1995: Biasi G., fine anni Dieci. *Sposa di Nule*, p. 178 n. 121a.
- 80) *Pittura e scultura del primo '900* 1995: Biasi G., fine anni Dieci. *Teresita*, p. 179 n. 121b.

- 81) *Pittura e scultura del primo '900* 1995: Biasi G., 1919-1923. *Corteo nuziale*, pp. 180-181 n. 122.
- 82) *Pittura e scultura del primo '900* 1995: Caldanzano L., 1910 ca. *Bitter Pastore*, p. 90 n. 51.
- 83) *Pittura e scultura del primo '900* 1995: Caldanzano L., 1911. *Ars et Labora*, p. 90 nn. 50a e 50b.
- 84) *Pittura e scultura del primo '900* 1995: Melis M., 1919-1920. *Rivista Sarda*, p. 200 n. 142.
- 85) *Pittura e scultura del primo '900* 1995: Melis M., 1921. *Passano le madri e le vedove dei caduti*, p. 200 n. 143.
- 86) *Pittura e scultura del primo '900* 1995: Sinòpico P., anni Venti. *Campari*, p. 215 nn. 190a e 190b.

Capitolo IV

L'EREDITA' CULTURALE DELL'ETNOCENTRISMO

“Noi siamo i nostri cammini, non i nostri luoghi.”

(E.J. Leed, Per mare e per terra)

Al termine di questo *excursus* che ha l'apparenza di un resoconto storiografico può risultare curioso che si azzardino teorie sull'eredità di una linea di pensiero plurisecolare il cui arco temporale prescelto si interrompe nel lontano 1921. Tuttavia, nel corso dell'analisi andava sempre più prendendo corpo la convinzione, poi tramutata in certezza, che alcuni fondamentali stereotipi avessero trascinato oltre la propria genesi storica, sino a diventare capisaldi di un immaginario consolidato e ormai tramutatosi in un cliché e in un luogo comune.

Alla evidente rozzezza e superficialità che caratterizza alcuni degli stereotipi sulla Sardegna e i sardi corrispondono in realtà tre complesse questioni che, per così dire, stanno sullo sfondo e alimentano per vie traverse l'apparente indiscutibilità di alcuni stereotipi: in particolare, si tratta della persistenza nell'immaginario collettivo di una *reductio* paesaggistica della Sardegna (selvaggia, incontaminata, tradizionale), le cui radici sono riconducibili proprio alla lunga tradizione della letteratura di viaggio, che hanno nutrito quella costruzione accademica che ha saldato e certificato quei luoghi comuni. Ritrovare questo tema nel dibattito politico sulla tutela ambientale, o nelle strategie del marketing turistico, o semplicemente nei luoghi comuni del giornalismo, ha imposto una serie articolata di riflessioni su ambiti disciplinari apparentemente slegati tra loro: le nuove frontiere del pensiero antropologico culminante nel "punto di vista dei nativi"; la psicologia del turismo con particolare riferimento alle strategie testuali del marketing; le neuroscienze applicate alla comprensione del comportamento comunicativo e allo studio delle invarianti che portano la mente a costruire consolidati stereotipi. Era insomma apparso evidente, già in sede di spoglio della letteratura sul tema, che lo stereotipo del "primitivo" non era soltanto un vezzo intellettualistico proprio di una retorica risalente al "buon selvaggio", ma che la fortuna di tale evidente forzatura nel corso di tre secoli doveva avere un'altra spiegazione slegata da facili prese di posizione polemiche, da antistorici vittimismi e da argomentazioni complottistiche proprie di tanta letteratura identitaria.

Il presente capitolo sarà perciò diviso in tre corrispondenti paragrafi, a cui seguiranno alcune brevi riflessioni di sintesi.

Etnocentrismo e alterità nella recente letteratura antropologica⁴³

Gli stereotipi emergenti nella letteratura di viaggio (1720-1921) hanno contaminato e caratterizzato buona parte della letteratura militante di area sardista, finendo per creare delle vere e proprie consolidate “retoriche dell’identità” (Contu 1996) da spendere nel mercato della polemica politica. L’indipendenza come ritorno a *su connottu* (al “conosciuto”, cioè alla tradizione non contaminata dai saperi coloniali esterni); la polemica sulle zone interne (depositarie della tradizione identitaria meno contaminata e tuttavia bisognose di imponenti interventi pubblici sulla via della modernizzazione); l’auto-rappresentazione dei sardi (colonizzati e deculturati da una Modernità di stampo progressista che finalmente possono realizzare la “rivolta dell’oggetto”) (Pira 1978), sono solo alcuni delle molteplici componenti su cui si è esercitata l’influenza di una certa interpretazione dell’alterità codificata nella letteratura di viaggio.

Il problema è che non sempre si è avuta la consapevolezza che tali rappresentazioni – e tanto più quando appaiono rozze e superficiali, oltre a non essere mai ingenuie – affondano le radici in più complesse questioni su cui da tempo si interroga il pensiero antropologico contemporaneo. E le conclusioni a cui tale letteratura è approdata hanno in gran parte disconfermato consolidati capisaldi della stereotipia dell’alterità.

Ulteriore prova giunge con le vicende della politica internazionale. Dopo il fallimento di gran parte delle esperienze di autodeterminazione a seguito dei processi di decolonizzazione, i risultati

⁴³ Per la trattazione del presente paragrafo si è utilizzato l’illuminante saggio di Geertz 2000, *passim*.

pratici del nuovo ordine hanno fatalmente evidenziato la fallacia dell'idea che vi siano mondi nettamente migliori rispetto al mondo occidentale coloniale e imperialista (nuovi totalitarismi, regimi dittatoriali, teologie politiche fondamentaliste).

Il nuovo etnocentrismo presuppone perciò un complesso di valori che deve accettare l'alienità e creare una certa impermeabilità tra le alterità in gioco, al punto che la postulata diversità irriducibile della Sardegna barbara e primitiva in pieno Ottocento, che si è sempre manifestata nel mondo delle contaminazioni, degli apporti, delle reinterpretazioni, risulta accontentare tale nuova esigenza. Una diversità che, anche quando costruita *ad usum delphini* per la soddisfazione della civiltà vittoriana, mai si è atteggiata con piglio esasperato, e neppure, ovviamente, si è dissolta al contatto sempre più intenso con lo sguardo esterno.

La stessa postulata diversità (intesa come plusvalore da mantenere, o come disvalore da sradicare) oggi è chiaramente definibile a partire dalla costruzione di un mondo sociale che non si divide in un "noi" perspicuo con il quale identificarci, e in un enigmatico "loro" con cui non ci identifichiamo, ma che troverebbe maggiori aperture se ci si accostasse alle alterità secondo il "punto di vista del nativo", tributario dell'idea che le comunità umane non siano ermetiche né monadiche, ma fatalmente porose in ambedue i sensi (ricezione e comunicazione).

Il significato che noi attribuiamo a noi stessi e all'altro è un costrutto sociale e umano, modellato con dei sistemi di riferimento intersoggettivi che scaturiscono nel quadro di un'interazione sociale concreta; esattamente come noi costruiamo e spieghiamo il mondo,

attraverso segni interpretabili, quali suoni, immagini, gesti, sentimenti, manufatti. Il significato nasce nell'ambito di giochi linguistici per cui i limiti del mio mondo sono i limiti del mio linguaggio, ovvero la gamma dei segni che riusciamo a interpretare è il riflesso, la manifestazione dello spazio intellettuale, emozionale e morale nel quale viviamo. Quanto più è grande questo spazio, tanto più risulta possibile assumere il punto di vista del nativo e tanto più chiaro apparirà ciò che nell'altro avvertiamo come distante e folle, ciò che riconosciamo come familiare e sensato, ciò che ci attira e ciò che ci repelle.

La costruzione delle mentalità aliene da parte di figure come etnologi, romanzieri e viaggiatori, ha determinato una precisa strategia di marketing utile a creare una risposta al bisogno di evasione, dove l'esotico (e tanto più se adiacente) ha avuto la funzione di costituire un'alternativa alla 'razionale' e laica religione illuministica e positivista, attraverso l'esagerazione della stranezza, la celebrazione della diversità e la predicazione dell'ampiezza delle vedute. In larga parte, almeno sul versante del pensiero antropologico, si spiega l'ossessione professionale per i mondi-Altri, la cui costruzione ha richiesto l'esigenza di adoperare teorie pseudo-scientifiche e stereotipi consolidati di differenziazione dell'io dall'altro per ricondurre l'immagine *ad hoc* della diversità isolana ai rassicuranti paradigmi scientifici culminati nella stagione dell'antropologia criminale. artifici concettuali che dopo son stati usati per cercare di rendere l'alterità comprensibile innanzitutto agli stessi antropologi e poi di conseguenza ai loro lettori appena la maggioranza di questi mondi alieni ha iniziato a essere percepita ed è diventata sempre più vicina, e tanto più un'alternativa per noi.

L'etnografia dovrebbe essere la più grande nemica dell'etnocentrismo – senza l'intento, per giunta utopico, di abolirlo –, quale pretesa di superiorità, protervia che segmenta l'esistenza umana in *pianeti* culturali distinti con idee precise e usanze tipicamente locali, alcuni migliori degli altri. Dovrebbe mostrare il cammino impoverente del predominio del familiare, che ci porterebbe a vivere in un mondo di soliloqui. Fuggire il culto dell'etnocentrismo non significa rinunciare alla propria identità. Ciascuno dovrebbe imperativamente rendere chiaro a se stesso chi è e accettare senza tormenti le stranezze ineliminabili del mondo circostante, rinunciando alla presunzione di estendere la gittata dei giudizi senza aver prima ampliato la propria visuale, al tentativo di minimizzarlo con vuoti mormorii, e alla pretesa di riflettere su questo la propria immagine.

“Narciso in vacanza”⁴⁴

Il definitivo tramonto dello scientismo positivistico non ha portato affatto alla scomparsa dello stereotipo del “primitivo”, ma semmai ne ha esteso gli ambiti alla considerazione naturalistica della Sardegna, e facendo ciò ha riportato le lancette dell'orologio alle dissertazioni di primo Settecento, quando la Sardegna è stata quasi esclusivamente monitorata sul piano paesaggistico e naturalistico, secondo una linea che è durata almeno sino alle opere di La Marmora nella prima metà dell'Ottocento. È così accaduto che si sia celebrato il passaggio dalla primitività come caratteristica della natura incontaminata dalla Modernità che aveva ormai lasciato la sua indelebile impronta nella

⁴⁴ Il presente paragrafo è largamente tributario delle illuminanti riflessioni di Bandinu 1994, *passim*.

preponderante silhouette dei paesi civilizzati, all'identificazione del nativo isolano fotografato e irrigidito in una presunta alterità irriducibile; per poi infine, fare ritorno a una, seppur con delle novità, edulcorata visione della primitività estesa al paesaggio pittoresco sostanzialmente depurato dalla presenza dei sardi.

Il marketing turistico ha così portato a sublimazione e compimento tre secoli di stereotipia della diversità, secondo strategie testuali di elevata complessità e di non sempre facile identificazione.

Il nucleo fondante il 'nuovo' immaginario turistico è il vecchio e decantato scenario naturalistico dove prevale il virtuosismo estetico che deve occultare la profondità storica e la complessità antropologica per aprire al più rassicurante "pittoresco" e al 'nuovo' esotismo, dipinti secondo consolidati cliché dell'Arcadia futurista. È tuttavia curioso come questa nuova retorica della diversità che attinge al deposito della primitività provenga da culture e orientamenti che non hanno il loro omologo nella cultura identitaria profonda della Sardegna. In lingua sarda, infatti, *Natura* indica la sessualità, la procreazione; *Paesaggio* non esiste; *Ambiente* si riferisce a usi e costumi comunitari. Ma come si vedrà alla fine, questa asimmetria assai significativa si traduce in una pedissequa assimilazione, al punto che tutte le strategie del marketing turistico orientate alla vendita dell'immagine-Sardegna finiscono per adeguarsi al comandamento della nuova edulcorata primitività.

Il turismo, del resto, è la vera cartina di tornasole per verificare la sopravvivenza di antichi e consolidati stereotipi. Il marketing turistico implica una cultura predatoria che vive di stereotipi della decontestualizzazione (la primitività); nasce da una perdita (l'Eden); è

figlio della malinconia (la fuga). È aspettativa di Altro Mondo, è esigenza di Altrove non impegnativo sul piano cognitivo, è ricerca di evasione senza perturbanti.

In quanto elaborazione del lutto per la perdita irreversibile della natura, il turismo orienta la fruizione dei luoghi come spazio di paesaggio che vorrebbe ritrovare gli arcani della terra incantata. Di qui le strategie della comunicazione pubblicitaria, dove regna l'astorico, l'arcaismo come mistero, l'atemporalità senza eventi umani (dove, al massimo, è tollerabile la retorica dell'indigeno la quale non contempla alcuna complessa operazione di comprensione antropologica). La riduzione dello "storico" al "geografico" propria del "naturale" turistico si salda tramite l'"estetico" che mercifica la tradizione indigena e la trasforma in comodo bricolage.

L'acqua cristallina, l'aria tonificante, la sabbia purissima e il sole abbronzante sono naturali e facili seduzioni per il turista predatorio che cerca una fuga dalla routine stressogena e si converte in un vorace consumatore di beni ambientali e di risorse essenziali per ripristinare il suo "Paradiso perduto". Guarda la Sardegna come un'isola mitologica nata e modellata per l'*otium* barbarico dell'occidentale. E non la vede come un territorio abitato normalmente come tutte le altre regioni italiane o i Paesi stranieri, che necessita essere tutelato e salvaguardato. Il reale non esiste e il *genius loci* è stato soffocato. La Sardegna è trasformata dal marketing nel luogo in cui fare un viaggio in un altro 'mondo'. Venezia, a tal proposito, sembra incarnare un secondo esempio italiano che presenta delle simili problematiche.

Più curioso, in quanto riconducibile alle note critiche di Wittgenstein contro Frazer “più selvaggio dei selvaggi” studiati, è il fatto che il marchio di eccellenza del turismo d’élite costituisce l’incarnazione moderna del totemismo e riflette un’espressione di fascinazione animistica che imprime sullo spazio indigeno il nuovo testo turistico. Il marchio “Costa Smeralda”, stampigliato e addirittura riprodotto su pietre fitte, rappresenta oggi il tratto più emblematico del nuovo marketing della diversità/*sauvagerie* e della strategia turistica in Sardegna *lato sensu*. La Costa Smeralda nasce infatti dalla fame turistica dell’antropocentrismo economico: una quarantina di ettari comprati da magnati stranieri nel comune di Olbia negli anni Sessanta del secolo scorso per edificare delle ville private in cui trascorrere delle vacanze; un territorio ancora vergine di strade, luce e acqua corrente, che nel giro di pochi anni è stato trasformato nel Paradiso terrestre del turismo d’élite, inaugurando la selvaggia colonizzazione dell’industria turistica delle coste sarde.

Ogni sbarco è una colonizzazione. Quand’anche si approdi su una terra per trovarvi il Paradiso terrestre, si è già messa in conto l’*uccisione* degli indigeni e la trasformazione dell’ambiente fisico e umano secondo i modelli della propria cultura. Al fondo di ogni “valorizzazione turistica” si trova sempre un padrone e un servo (Bandinu 1994, p. 27).

Il “naturale” come marchio di eccellenza è creazione dell’industria turistica, e il “selvaggio” e il “primitivo” sono solo artifici retorici che producono un *mélange* tra eden geologico e una confezione modernissima della natura capace di esorcizzare la conflittualità umana con la natura: nel marketing il reale non esiste e vi è posto solo per astrazioni concretizzanti.

Di conseguenza, l'architettura turistica si rivela un virtuosismo futuristico in una città illuministica al servizio dell'evasione, rivelando l'utilizzo di forme alquanto convenzionali nel loro genere che rispondono all'esigenza della rapidità di esecuzione; escludendo strategicamente la relazione in un ambiente nel quale sorgono diacronicamente e dal quale non assimilano la complessità del codice nativo. È un'architettura che va rifinandosi nell'epoca più recente, ma rimane schiava di una concezione di struttura che esclude la storia, frutto di un'elaborazione intellettuale che trasforma gli elementi paesaggistici in un decoro che non ha più radicamento con la terra. È una costruzione neutra costruita con codici universali che possano essere riconosciuti come familiari dal turista che giunge in un territorio alieno. La nuova primitività, trasferita al paesaggio, costruisce una visione del folklore ripulita ormai dei caratteri perturbanti dell'Alterità, riducendosi a compiaciuta e banale meraviglia che, al massimo, può contribuire a produrre veridicità ambientale che esorcizza, ed elimina di fatto, la verità storica delle cose. La stessa toponomastica passa da un'interpretazione antropologica dei luoghi ad una enfattizzazione dell'esotico.

E così anche la retorica pubblicitaria (nelle ripetitive forme utilizzate nei cataloghi delle Agenzie di viaggio, nei dépliant promozionali delle pubbliche amministrazioni, nella pubblicità presso riviste e altri media) si conforma all'equivoco dell'indeterminatezza temporale e di uno spazio attraverso la metafora del viaggio. Si tratta di precise e a loro modo raffinate strategie mediatiche che pongono in atto la retorica dell'avamposto adiacente primitivo dentro la Modernità occidentale: luogo geograficamente prossimo e miticamente lontano;

oscillazione tra il circoscritto geografico e l'infinito e l'indefinito Altrove; dicotomia irriducibile tra mondo reale e mondo magico degli incantesimi.

La situazione allarmante del turismo naturalistico impone un'educazione più profondamente ambientalista con una necessaria direzione della dimensione antropologica, per far sì che il turista, pur nella provvisoria esperienza, possa 'abitare' il luogo e il tempo della vacanza, arricchendone la relazione con l'ambiente tributario di una particolare identità geografica e storica. Di fatto il turismo in Sardegna, sebbene si presenti come un'industria prevalentemente stagionale, si è già dimostrato il più violento operatore di trasformazione del territorio, anche in termini di degrado ecologico, e della cultura locale al servizio dei miti e riti più consumistici della civiltà occidentale.

Nel tempo turistico è bandita la morte: l'imperativo del godimento trasforma il turista in uomo in parentesi, come tale impreparato a gestire il perturbante. È per questo che l'antropologia criminale e la letteratura di viaggio hanno pesantemente esorcizzato il perturbante del bandito e la devianza congenita. L'atmosfera mitica dell'Eden che si esplorava ieri, oggi è atmosfera di segni ludici: in entrambi i casi non c'è trasmissione bi-direzionale di cultura, né esperienza comunitaria e di comunicazione simbolica. Il patrimonio culturale della tradizione è banalizzato a mero folklorismo. Il turista entra come osservatore distaccato in una realtà che non gli appartiene e che solo vuole osservare, con sentimento algido, senza farsi contaminare da questa, dimostrando una spaventosa rozzezza etnologica. Si muove con l'indole del *flâneur* e del *voyeur*. Ogni sua attenzione è nel segno del disinteresse. "Le cose indigene sono belle, tipiche, le usanze care e

divertenti”. In questo senso, e in perfetta linea con la letteratura di viaggio, la falsa coscienza monoculturale turistica porta all’archetipo dello stereotipo come unico codice in grado di soddisfare il bisogno di diversità con il bisogno di non occuparsi di elementi perturbanti.

Il carattere distintivo del turismo naturalistico è lo specchio. Il mare è un fondale fotografico, come la piazzetta, come la vetrina. Come la televisione. La superficie dell’acqua non un rapporto col *sotto*, col *dentro*. La terra è patina geologica esposta alla visione.

La concezione della natura come specchio fa del turista un Narciso in vacanza. Predomina il visivo secondo l’ottica della rifrazione, manca il tattile come immersione nella natura e come pienezza del linguaggio del corpo (ibidem, p. VII).

Neuroscienze e Alterità⁴⁵

La soddisfazione degli stereotipi di bisogni che appaiono intramontabili, e quindi la loro sopravvivenza nel tempo nonostante il tramonto degli assunti che li hanno creati, delle rielaborazioni della letteratura accademica progenitrice e di dati scientifici più veritieri, porta a chiedersi quale sia la ragione. Perché la mente umana si aggrappi a luoghi comuni che di per sé sono svalorizzanti e retrò. Come sia possibile la conservazione di un fossile spregevole da parte di una cultura che si evolve, si “temporalizza”, ovvero si muove in una “struttura d’orizzonte”, in quella dimensione che le prospettive fenomenologica ed ermeneutica ci descrivono come struttura di scambio tra passato, presente e futuro,

⁴⁵ Data la estrema complessità del tema, si fa qui riferimento, oltre alle opere citate nel testo (e alla bibliografia ivi contenuta), in particolare alle illuminanti riflessioni di Camerer 2008 e di Kahneman 2007 e all’ampia bibliografia ivi riportata.

ovvero l'insegnamento del passato, la possibilità di azione del presente e la realizzazione di un futuro possibile (Borutti, Fabietti 1998, p. 7); che affronta continui momenti di tensione tra lo "spazio dell'esperienza" presente e l'"orizzonte di aspettativa" dei soggetti, come li descrive Koselleck. Secondo Assmann, ogni cultura sviluppa una struttura connettiva istituendo nessi e scambi tra la dimensione sociale e quella temporale. Ogni cultura produce coesione all'interno di uno spazio sociale, individuale e normativo, fatto di valori e regole, di tradizioni, tutto ciò legato imprescindibilmente alla dimensione temporale. Come è quindi spiegabile razionalmente ed accettabilmente l'utilizzo e la credenza di luoghi comuni antichi e superati dalle evidenze concrete? Tale contenzioso sicuramente trova nella Letteratura e nell'Arte *tout court* un'amica che ha sacralizzato certi epiteti associati a determinate realtà.

Un'altra spiegazione, forse meno gentile e più schietta, la si potrebbe recuperare dalle neuroscienze, ovvero le scienze che studiano i meccanismi di funzionamento del nostro cervello, alle quali è ricorso il neuromarketing, quella specializzazione del marketing che studia i processi emozionali, più che razionali, di scelta di un prodotto. Queste ci spiegherebbero che gli stereotipi persistono con insistenza nelle nostre strutture mentali da cui si sviluppano le riflessioni, e influiscono sulle nostre azioni. Influenzano i meccanismi neuroscientifici che dirigono, o almeno condizionano, precise risposte comportamentali.

Dall'esame della più importante letteratura specializzata emergono alcuni fondamentali codici comportamentali raccontati come protagonisti nella costruzione dell'immaginario primitivo isolano. E tra questi primeggia il funzionamento del "Sistema 1", antitetico del

“Sistema 2” (così come codificati da Kahneman 2012), da cui emergono alcuni *items* che risultano significativi per l’economia del presente lavoro: il Sistema 1 infatti è un modello che:

- è coerente con illusioni di verità;
- trascura ambiguità e reprime il dubbio;
- inventa causalità;
- produce comportamenti stereotipati;
- si concentra sulle prove esistenti e non cerca quelle mancanti;
- sostituisce a un quesito difficile un quesito facile;
- inquadra i problemi decontestualizzandoli.

L’interpretazione che si può dedurre è che l’immaginario turistico ricavato dalla letteratura di viaggio e dalle sue retoriche della diversità abbia operato con eccellente efficacia proprio per la capacità, propria del Sistema 1, di rendere causale una relazione fittizia inventando deduzioni: da un paesaggio aspro e selvaggio (le zone interne) deduco ‘causalmente’ la natura omologa dei suoi abitanti; da un paesaggio dipinto come bucolico deduco una realtà rassicurante per il turista. In ambedue i casi opera il fenomeno, ben noto in letteratura, del *paysage moralisé*. Una volta codificato l’immaginario, questo è virtualmente impermeabile a nuove percezioni. Le vecchie codificazioni, per quanto disconfermate dall’evoluzione del pensiero, parrebbero resistere ancora a causa della vischiosità e conservatività del Sistema 1, utilizzato in prevalenza per via dello scarso impegno cognitivo richiesto dalla sua attivazione, come tale preferibile perché non implica alcuna spesa di glucosio nel sangue⁴⁶.

⁴⁶ I modelli così consolidati producono un irrigidimento del pensiero e della capacità mentale ordinaria di ristrutturarli. I modelli controllano l’attenzione, stabiliscono e condizionano le

Lo stereotipo rende l'oggetto riconoscibile, comunicabile, memorizzabile. La fortuna del "primitivo" si spiega a partire dai risultati consolidati delle neuroscienze e dell'economia comportamentale. Ciò presuppone una nuova interpretazione e valutazione della letteratura sul tema slegate dal facile ricorso a giudizi moralistici di valore, *reprimendae*, vittimismi consolatori. Se questo lavoro potesse contribuire a rileggere, *sine ira et studio*, una pagina controversa della storia isolana nei suoi collegamenti organici con il pensiero antropologico internazionale, avrebbe perciò raggiunto il suo scopo.

scelte percettive che plasmano i concetti e creano una polarizzazione: quando un'alternativa retorica (la primitività) si consolida, la dissonanza cognitiva così prodotta viene eliminata e l'alternativa più costosa sul piano energetico viene eliminata (Festinger 1992). In tal modo le percezioni lasciano tracce che alterano la superficie mnemonica: ecco così creati i cliché e gli stereotipi che sopravvivono a migliori e più accurate informazioni in quanto l'elaborazione delle informazioni è sempre inferiore alla elaborazione migliore possibile.

E poiché secondo una delle leggi fondamentali del cervello biologico – "Il cervello conosce solo se stesso" (Contu 2010b) – i meccanismi neurali sono orientati a riconoscere e a integrare solo ciò che è omologo, ogni elemento considerato perturbatore deve essere o reso omologo tramite decontestualizzazione, o esorcizzato tramite operazioni di accentuazione della diversità, sino a creare una realtà immaginaria in cui specchiarsi per opposizione.

È in questa strategia testuale che scatta il meccanismo neuroscientifico dell'effetto alone (o sindrome del giudizio globale): si tenderà così, inevitabilmente, ad apprezzare tutto o a detestare tutto di una situazione. La primitività, se considerata in senso pittoresco, sarà perciò, sapientemente decontestualizzata e perciò depurata da qualsiasi elemento di ambiguità, resa compatibile con lo sguardo osservante.

Di conseguenza, opererà anche l'effetto *framing* (o coerenza narrativa): non conterà la completezza delle informazioni alla base del giudizio, ma solo la coerenza narrativa. E poiché nel Sistema 1 il negativo prevale sul positivo, scatterà il meccanismo mentale della messa a repentaglio. Le informazioni negative (perturbanti, dissonanti, scomode) sono elaborate in forma più intensa e completa rispetto a quelle positive, e gli stereotipi negativi si formeranno più in fretta, e resisteranno più a lungo rispetto alle smentite e agli stereotipi più positivi. Del resto si tratta di un noto meccanismo neuroscientifico alla base della scienza del neuromarketing: la mente si focalizza sull'insolito.

CONCLUSIONE

“La Sardegna è la regione più selvaggia e più intatta d’Italia. La zona che mi è più cara di tutta l’isola è la Barbagia di Seulo, la zona più centrale della Sardegna. Tu vai lì e attorno al Gennargentu vedi un paesaggio sostanzialmente non toccato, dove le persone e le società sono rimaste arcaiche, tradizionali e compatte nel senso migliore del termine. Sono ancora come le descrivevano i viaggiatori che andavano in Sardegna un secolo fa e più, e i sardi sono ancora gentili. Si ricorda questo tratto gentile dei sardi, molto chiusi, molto orgogliosi ma anche molto ospitali” (Mannoni 2018).

Questo incipit è servito a Mannoni per scrivere un articolo di elogio verso il geologo Mario Tozzi in occasione della presentazione del suo libro parzialmente dedicato alla Sardegna. L’effetto è estraniante. Sembra di trovarsi alla presentazione del libro di Lawrence, *Sea and*

Sardinia, e di tutti gli epigoni che hanno ripercorso le sue tappe e vi hanno dato una interpretazione moderna.

Da un lato Lawrence, come scritto in precedenza, riporta le critiche partorite dai precedenti viaggiatori che hanno visitato l'isola soprattutto nei due secoli che hanno preceduto la sua (ri)scoperta, critiche che non hanno fermato la popolazione sarda dagli elogi più incomprensibili che si potessero fare nei confronti del viaggiatore inglese, a tal punto da richiamare l'attenzione di tanti seguaci (Copez R., Follesa G. (a cura di) 2017; Tozzi 2018) che, a quasi un secolo di distanza, hanno voluto celebrarlo, anche se, per l'ennesima volta, in una maniera non convincente.

Assieme a questo evento, nello stesso anno, Tozzi ripropone, ancora una volta ma a tre secoli di distanza, lo stereotipo di una Sardegna arcaica, incontaminata e tradizionale, simbolo di identità pura a cui corrisponde il carattere tradizionale degli abitanti: gentili, chiusi, orgogliosi e ospitali; esattamente le caratteristiche identificate dalla maggior parte di viaggiatori che hanno scritto già con poca originalità prima di lui. Così come, riflettendo sulla longevità dei sardi dell'interno, ha potuto constatare come una delle ragioni fondamentali di tale peculiarità sia che “hanno molto tempo per conversare e contemplare”.

Se già parevano reiterate e spossanti alla lettura dell'ennesimo diario di viaggio queste teorie discutibili e banali nella prima metà dell'Ottocento, e ancora più nei decenni che hanno seguito fino a Lawrence, rileggere le stesse teorie stereotipate al giorno d'oggi, porta a chiedersi quale sia stato il percorso culturale in questo arco temporale di un secolo di cosiddetta civilizzazione. E se è questa la civilizzazione,

ovvero una mentalità che persiste nei pregiudizi ormai secolari e insiste nel giudicare (e quindi non valutare obiettivamente), lo si può davvero continuare a considerare il modello superiore da imitare? Le popolazioni occidentali auto-definite superiori hanno criticato a lungo, dal momento di questa epifania sulla propria percezione, le razze inferiori quali esseri musealizzati, statici, dalle tradizioni immutabili. Ma allora questo pensiero polveroso che i “civilizzati” si trascinano nei secoli, non può essere considerato come un riflesso di una loro stessa immobilità? Una civiltà intellettualmente superiore si suppone che avesse dovuto evolvere i suoi ragionamenti per trovare una ragione più esaustiva e profonda, ma anche fondata, circa le culture Altre. Per esempio che la diversità non le rende inferiori ma prodotto di un diverso sviluppo, nutrito da altri simboli e codici, e per questo manifestatosi in forma altra, spesso incompresa, e quindi non riconosciuta.

D'altro canto, è altrettanto importante la risposta nativa che ancora, e anch'essa come il “colonizzatore”, perpetua i suoi atteggiamenti in linea con quello che era il pensiero di ricezione passiva dei secoli precedenti. Il meccanismo che sembra impedire lo sblocco di questa situazione granitica è la rappresentazione del nativo quale oggetto storico e non soggetto della storia, al pari di tutte le altre popolazioni. Si è accettata, da parte di entrambe le figure (colonizzatore e colonizzato) l'esistenza di varie classi di razze, alcune superiori e altre inferiori: le prime addirittura col diritto di esercitare poteri sulle seconde, e mai viceversa.

Il sardo appare infatti gratificato dalla semplice attenzione che lo straniero riporta su di lui, ma vi è poca analisi e lettura critica dei vaghi complimenti che si fanno alla Sardegna. Basta che si elogino le spiagge e

la natura incontaminata per far abbassare le difese al sardo, e se poi scappa anche qualche aggettivo assonante a un concetto di barbaricità/primitività, questo passa inosservato poiché oscurato dal riconoscimento dell'isola madre delle "zone più belle del nostro Paese", qualificate e rappresentate come arcaicizzanti "luminose cartoline" pittoresche. Quando poi l'articolo conclude riconoscendo l'Italia come terra staccatasi dall'Africa, mentre la Sardegna è un "pezzo d'Europa", memore dell'associazione delle isole e del Meridione a una Africa casalinga, i finti complimenti zittenti raggiungono il loro apice e il sardo può sentirsi soddisfatto nel sentirsi riconosciuto della sua importanza negatagli per secoli, non capendo che l'antico gioco continua senza aver cambiato nemmeno le regole ma solo qualche colore.

La lettura inquietante di tale fenomeno non sta tanto nel gioco civilizzatore che viene perpetuato a distanza di secoli, ma l'accettazione da parte del popolo sardo di rimanere inquadrato in tali definizioni stereotipate e stereotipanti. Manca ancor oggi lo sforzo critico e demolitore per un'elevazione identitaria all'altezza delle nuove sfide. Il sardo medio pare che si trovi bene in questi pochi e banali complimenti che gli vengono dedicati e dimostra di essersi perfettamente adeguato e assuefatto alla gabbia retorica che ha prodotto gli stereotipi di lungo periodo.

La presente tesi ha voluto studiare proprio questi atteggiamenti, documentando questa persistenza paradigmatica con lo studio diretto delle fonti, senza mediazioni critiche, proprio al fine di far emergere come i giudizi sui sardi non siano stati costruiti in virtù di possibile malafede, ma affondino le loro radici in ragioni sottostanti ancora poco studiate. Questa persistenza dimostra che la reiterazione di giudizi tratti

da fonti precedenti abbia costituito alla fine un'unica fonte polifonica e tuttavia retta da un unico codice: l'evidenza della primitività.

Per giungere alle conclusioni – seppur di uno stadio preliminare di ricerca che non ha la pretesa di risolvere il dilemma circa l'approccio alla questione sarda e all'immaginario sulla Sardegna, ma che merita un ulteriore lavoro di investigazione e riflessione, attraverso sicuramente un ancor più ampio e variegato campione di materiali documentativi e campi disciplinari – di questo lavoro, si è riflettuto sulla situazione storica della Sardegna e sulla sua evoluzione, in particolare nel lasso temporale interessato che si estende dal 1720 al 1921. Sono stati ricercati, letti e analizzati i diari di viaggio e la letteratura *lato sensu*, prodotta dagli esploratori stranieri che hanno visitato alcune città e paesini dell'Isola, per differenti periodi di tempo, alcuni più rapidi di altri, e a diversi scopi che andavano dallo svago, allo sfogo prosastico, fino alla documentazione scientifica. Tale lettura ha fatto emergere un *fil rouge* nella visione e descrizione delle realtà sarde, delle analogie prevalentemente corrotte e viziate da una superstite tracotanza colonialista, carenti dello spirito avventuriero e del brio del viaggiatore e dell'esploratore, ma più tipicamente nobil-turistico. Ricostruito l'immaginario dello sguardo letterario esterno, è parso di notevole interesse indagare sull'immaginario iconico straniero. È stata analizzata la produzione fotografica, essendo questa disciplina nuova e affamata, e quindi attratta da qualsiasi occasione di sperimentazione, prova e di affermazione sociale. Numerosi fotografi sono corsi in aiuto della penna attraverso il loro strumento di documentazione più rapida e di facile fruibilità. L'infelicità di tale studio è stato notare che, sebbene molte foto possano essere valutate come esteticamente interessanti e artisticamente

pregevoli, l'obiettivo ricercava i *topoi* della letteratura, prostrandosi sommessamente all'inchiostro. I fotografi non si sono impegnati in una ricerca svestita dagli artificiali e banali luoghi comuni per verificare la loro veridicità, ma è andata proprio a ricercare e costruire quelle situazioni descritte dal panorama letterario, forse bramanti di ottenere un rapido riconoscimento artistico e sociale. Lo sguardo fotografico selezionato è uno sguardo esclusivamente esterno in quanto la documentazione fotografica sarda del periodo prediligeva i ritratti in atelier e i paesaggi spesso mancano di data e autore. Quelli invece identificati non si discostano esteticamente dalla produzione 'esterna' e non sono parsi di rilevante necessità allo sviluppo del discorso. Lo sguardo interno, e quindi l'analisi della risposta nativa è stata ricercata nello studio dei testi letterari, ma soprattutto della produzione pittorica. Il dipinto è stato scelto come unico medium iconografico di analisi in quanto unica possibilità obbligata, poichè sola modalità espressiva in cui ritrovare tematiche puramente sarde. Anche in questo caso, nonostante si tratti di una produzione piacevole alla vista e apparentemente tranquilla, questa è espressione del nativo e del suo inconscio. Risulta difatti corrosa ingenuamente da una mentalità accondiscendente, prigioniera volontaria di una mancanza di valore e di vero desiderio di affermazione e rivalsa. Dipinti colorati che immortalano un sardo retrogrado, quello per l'appunto raccontato dagli stranieri. Dipinti che mancano della profondità della cultura isolana, che dimenticano la grandezza della 'razza' e il passato sconosciuto da quegli stranieri che li hanno osservati distrattamente. Dipinti che mancano di una autentica vena sarda. La ricerca si conclude con una veloce riflessione sull'attualità dell'immaginario sulla Sardegna il quale è veicolato con maggior

riverberi all'estero non tanto dalla produzione artistica quanto dal marketing turistico. Sebbene la Sardegna sia stata progenitrice di artisti valorizzanti l'Isola nel secolo scorso – che tuttavia rimane volontariamente escluso dagli estremi temporali di questo lavoro per limiti di pagine, tempo e solidità dell'analisi avanzata – quali Sciola e Nivola, oggi è maggiormente e ancora conosciuta per quell'immaginario creato e diffuso dai viaggiatori, il quale ha attratto altri turisti, prevalentemente profani al mondo della produzione artistica e più alla ricerca di uno svago, dell'*otium* e non del *negotium*. Una nuova migrazione, più massiccia, che ha contribuito a inflazionare sensibilmente, fino alla nausea, quei luoghi comuni di spiagge bianche e mari cristallini, che fanno da cornice a una terra selvaggia, il cui interno conserva il barbaro e il barbarico, e la cui popolazione è vista come accomunata prevalentemente dall'ignoranza e dall'immutabilità, dall'orgoglio e da una ospitalità che a volte viene elogiata come tipica e altre volte viene descritta come carente. Insomma non tutti gli attributi risultano chiari, ma sicuramente sono più numerosi quelli declinati in senso spregiativo. Il neuromarketing vende il prodotto-Sardegna come opportunità di vedere l'incontaminato e il naturale in un mondo che è diretto sempre più velocemente verso la modernizzazione e il cambiamento.

La lezione finale di tutto questo complesso lavoro critico riposa su una banale considerazione: la persistenza del trittico primitivo-arretrato-incontaminato. Di conseguenza porre l'accento sulla Sardegna incontaminata come supremo valore del codice isolano paradossalmente richiama alla mente che l'unica nostra possibilità di auto-rappresentazione è identificarci con l'arretratezza. L'identità pura non

conosce i codici della modernizzazione, rifugge dalle sfide del turismo internazionale e si presenta perciò come una nicchia chiusa a beneficio di pochi eletti. Da queste considerazioni deriva che il compito dei nativi-sardi è quello di ripensare complessivamente la vetustà di tali auto-rappresentazioni e di provare ad attraversare gli stereotipi.

Solo un grande lavoro di contaminazione potrà forse riprodurre un'immagine più congruente della nostra identità polifonica.

NOTE BIBLIOGRAFICHE

- *Album Sardo 1890-1900*, vol. 3, L'Unione Sarda, Cagliari 2017.
- Alinari, 2003: *Viaggio in Sardegna. Fotografie tra '800 e '900 dalle Collezioni Alinari* [1854-1913], Fratelli Alinari, Firenze.
- Angioni G., 1992: *Grazia Deledda, l'antropologia positivista e la diversità della Sardegna*, in *Grazia Deledda nella cultura contemporanea*, Stef, Cagliari.
- Angioy G.M., 2015: *Memoriale sulla Sardegna* [1799], Condaghes, Cagliari.
- Anonimo, 2003: *Considerazioni sulla malaria e sulla società* [1831], in *I viaggiatori dell'Ottocento in Sardegna*, Società Editrice L'Unione Sarda, Cagliari.
- Ardu Onnis E., 1900: *Contributo all'antropologia della Sardegna. Nota IV. Le varietà craniche*, in "Atti della Società Romana di Antropologia", Vol. VI, Fasc. 3.

- Ashby T., 2014: *La Sardegna di Thomas Ashby. Paesaggi. Archeologia. Comunità. Fotografie 1906-1912*, Delfino, Sassari.
- Augé M., 2005: *Il senso degli altri. Attualità dell'antropologia* [1994], Bollati Boringhieri, Torino.
- Baima Bollone P.L., 1982: *Cesare Lombroso, ovvero il principio dell'irresponsabilità*, SEI, Torino.
- Balzac de H., 2003: *Una lettera* [s.a.], in *I viaggiatori dell'Ottocento in Sardegna*, Società Editrice L'Unione Sarda, Cagliari.
- Bandinu B., 1994: *Narciso in vacanza*, AM&D, Cagliari.
- Bandinu B., Berbiellini Amidei G., 2003: *Il re è un feticcio* [1976], Ilisso, Nuoro.
- Barbano F., Sola G., 1985: *La sociologia italiana nell'età del positivismo*, Angeli, Milano.
- Barnard A., 2002: *Storia del pensiero antropologico* [2000], Il Mulino, Bologna.
- Bechi G., 1900: *Caccia grossa, scene e figure del banditismo sardo*, La Poligrafica, Milano.
- Blixen K. 1966: *La mia Africa* [1937], Garzanti, Milano.
- Boas F., 1995: *L'uomo primitivo* [1911], Laterza, Roma-Bari.
- Borges J.L., 2004: *Pierre Menard, autor del Quijote* [1944], in Id., *Ficciones*, Alianza, Madrid.
- Borutti S., Fabietti U. (a cura di), 1998: *Fra antropologia e storia*, Mursia, Milano.
- Boscolo A., 2003: *I viaggiatori dell'Ottocento in Sardegna*, Società Editrice L'Unione Sarda, Cagliari
- Boswell J., 1989: *Viaggio in Corsica* [1765], Sellerio, Palermo.

- Bourdieu P. (a cura di), 1972: *La fotografia. Usi e funzioni sociali di un'arte media* [1965], Guaraldi, Rimini.
- Bourdieu P., 1983: *La distinzione. Critica sociale del gusto* [1979], Il Mulino, Bologna.
- Braudel F., 1986: *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Einaudi, Torino.
- Braudel F., 1987: *Storia e scienze sociali. La "lunga durata"*, in Id., *Scritti sulla storia*, Mondadori, Milano.
- Braudel F., 1997: *Il Mediterraneo*, Bompiani, Milano.
- Brillì A., 2009: *Il viaggio in Oriente*, Il Mulino, Bologna.
- Cacucci P., 2018: *Le balene lo sanno. Viaggio nella California messicana* [2009], Feltrinelli, Milano.
- Camerer C., 2008: *La neuroeconomia (2005-2007)*, Edizioni Il Sole 24 Ore, Milano.
- Casalis G., 1972: *Dizionario geografico storico-statistico-commerciale degli Stati di SM il Re di Sardegna* [1833-1856], Forni, Bologna.
- Castiglia E., 1899: *Undici mesi nella zona delinquente*, Dessì, Sassari.
- Cipolla C., 1989: *Miasmi e umori*, Il Mulino, Bologna.
- Clark M., 1990: *La storia politica e sociale 1847-1914*, in *Storia dei sardi e della Sardegna*, vol. 4, Jaca Book, Milano.
- Clifford J., 2008: *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX* [1997], Boringhieri, Torino.
- Clifford J., 2010: *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX* [1993], Boringhieri, Torino.

- Clifford J., Marcus G.E. (a cura di), 1997: *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia* [1986], Meltemi, Roma.
- Colajanni N., 1898: *Per la razza maledetta*, Società Editrice Italiana, Roma.
- Comte A., 1967: *Corso di filosofia positiva* [1839], Utet, Torino.
- Contu A., 1989: *Introduzione* a Tuveri G.B., *La politica della ragione*, Giuffrè, Milano.
- Contu A., 1993: *Questione sarda e filosofia del diritto in Gioele Solari. Con un saggio di Norberto Bobbio*, Giappichelli, Torino.
- Contu A., 1995: *Forme della modernità e metodologie di ricerca*, in *Forme della modernità. Saggi di metodologia delle scienze sociali*, Condaghes, Sassari.
- Contu A., 1996: *Retoriche dell'identità*, in "Quaderni bolotanesi", n. 22.
- Contu A., 2000: *La Sardegna immaginaria di Emilio Salgari*, in "Quaderni bolotanesi", n. 26.
- Contu 2006a: *Introduzione* a Deledda G., *Per il folklore sardo*, Zona, Cagliari.
- Contu 2006b: *Introduzione* a Deledda G., *L'isola degli spiriti*, Zona, Cagliari.
- Contu A., 2010a: *Ermeneutica e identità*, Condaghes, Cagliari.
- Contu A., 2010b: *Attraction Code*, Gruppo Editoriale L'Espresso, Roma.
- Copez R., Follesa G. (a cura di), 2017: *Back to Sardinia. Sulle tracce di D.H. Lawrence*, Condaghes, Cagliari.
- Corrigan A., 1995: *I Pittori Spagnoli*, in "L'Unione Sarda", 14 agosto.

- Costa E., 1897: *Giovanni Tolu. Storia di un bandito sardo narrato da lui medesimo*, Dessì, Sassari.
- Cossu G., 2008: *Descrizione geografica della Sardegna* [1799], in *Scrittori italiani di viaggio 1700-1861*, Mondadori, Milano.
- D'Annunzio G., 2013: *Quel vino d'Oliena* [1909], Editoriale La Nuova Sardegna, Sassari.
- Da Passano M., 1998: *La criminalità e il banditismo dal Settecento alla prima guerra mondiale*, in *Storia d'Italia. Le Regioni dall'Unità ad oggi. La Sardegna*, Einaudi, Torino.
- De Bellet E.R., 2003: *Lingua e tradizioni* [1884], in *I viaggiatori dell'Ottocento in Sardegna*, Società Editrice L'Unione Sarda, Cagliari.
- Defoe D., 1993: *Le avventure di Robinson Crusoe* [1719], in Id., *Opere*, Sansoni, Milano.
- Deledda G., 2012: *La via del male* [1896], Il Maestrale, Nuoro.
- Delessert E., 2001: *Sei settimane nell'isola di Sardegna* [1855], Delfino, Sassari.
- Dessì G., 1965: *Scoperta della Sardegna*, Il Polifilo, Milano.
- Dessì G., 1972: *Paese d'ombre*, Mondadori, Milano.
- Domenech E., 2003: *Le superstizioni* [1867], in *I viaggiatori dell'Ottocento in Sardegna*, Società Editrice L'Unione Sarda, Cagliari.
- Duchet M., 1977: *Le origini dell'antropologia* [1971], Laterza, Roma-Bari.
- Elias N., 2009: *La civiltà delle buone maniere* [1969], Il Mulino, Bologna.
- Ember C.R. e M., 1998: *Antropologia culturale* [1996], Il Mulino, Bologna.

- Erriu E., 2018: *Quando i viaggiatori andavano alla ricerca del primitivo*, in “Hyperkulturemia”, n. 15.
- Evans-Pritchard E.E., 1972: *Introduzione all'antropologia sociale* [1951], Laterza, Roma-Bari.
- Fabietti U., 1996: *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco* [1995], NIS, Roma-Urbino.
- Fabietti U., 2001: *Storia dell'antropologia*, Zanichelli, Bologna.
- Febvre L., 1982: *Verso un'altra storia*, in Id., *Problemi di metodo storico*, Einaudi, Torino.
- Ferrajoli L., 1989: *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Laterza, Roma-Bari.
- Ferri E., 1892: *Sociologia criminale*, Bocca, Torino.
- Ferri E., 1896: *L'omicidio nell'antropologia criminale*, Bocca, Torino.
- Ferri E., 1900: *Sociologia criminale*, Bocca, Torino.
- Festinger L., 1992: *Teoria della dissonanza cognitiva* [1956], Angeli, Milano.
- Frazer J., 1992: *Il ramo d'oro* [1911-1915], Newton Compton, Roma.
- Fresi F., 1998: *Banditi di Sardegna*, Della Torre-Newton Compton, Cagliari-Roma.
- Frongia M.L., 1995: *Due pittori spagnoli in Sardegna*, Ilisso, Nuoro.
- Fuos J., 2000: *Notizie dalla Sardegna* [1780], Ilisso, Nuoro.
- Gadamer H.G., 1983: *Verità e metodo* [1960], Bompiani, Milano
- Geertz C., 1988: *Interpretazione di culture* [1973], Il Mulino, Bologna.

- Geertz C., 1996: *Antropologia interpretativa* [1983], Il Mulino, Bologna.
- Geertz C., 2000: *Gli usi della diversità*, in “La società degli individui”, n. 8, pp. 71-89.
- Geertz C., 2001: *Antropologia e filosofia* [1984], Il Mulino, Bologna.
- Gemelli F., 1966: *Rifiorimento della Sardegna proposto nel miglioramento di sua agricoltura* [1776], Fossataro, Cagliari.
- Gernsheim H., 1966: *Storia della fotografia* [1955], Frassinelli, Milano.
- Giacobini G., Panattoni G.L. (a cura di), 1983: *Il darwinismo in Italia*, Einaudi, Torino.
- Gridelli Velicogna N., 1986: *Scipio Sighele. Dalla criminologia alla sociologia del diritto e della politica*, Giuffrè, Milano.
- Hobbes T., 1976: *Leviatano* [1651], La Nuova Italia, Firenze.
- Jourdan G., 2003: *L'isola di Sardegna* [1861] in *I viaggiatori dell'Ottocento in Sardegna*, Società Editrice L'Unione Sarda, Cagliari.
- Kahneman D., 2007: *Economia della felicità* [1994-2003], Edizioni Il Sole 24 Ore, Milano.
- Kahneman D., 2012: *Pensieri lenti e veloci* [2011], Mondadori, Milano.
- La Cecla F., 2009: *Il malinteso. Antropologia dell'incontro*, Laterza, Roma-Bari.
- *La fotografia in Sardegna*, 2008: Miraglia M. (a cura di), *La fotografia in Sardegna. Lo sguardo esterno 1854-1939*, Ilisso, Nuoro.
- La Marmora A., 1997: *Itinerario dell'isola di Sardegna* [1860] Ilisso, Nuoro.

- La Marmora A., 1928: *Viaggio in Sardegna* [1826], Ed. Fondazione Il Nuraghe, Cagliari.
- Lawrence D.H., 1988: *Mare e Sardegna* [1921], Newton Compton-Della Torre, Roma-Cagliari.
- Lawrence D.H., 2002: *L'uomo che amava le isole* [1928], Lindau, Torino.
- Leed E.J., 1992: *La mente del viaggiatore. Dall'Odissea al turismo globale* [1991], Il Mulino, Bologna.
- Leed E.J., 1996: *Per mare e per terra. Viaggi, missioni, spedizioni alla scoperta del mondo* [1995], Il Mulino, Bologna.
- Levra U. (a cura di), 1985: *La scienza e la colpa. Crimini, criminali e criminologi: un volto dell'Ottocento*, Electa, Milano.
- Lévy-Bruhl L., 1970: *Psiche e società primitive* [1910], Newton Compton, Roma.
- Lévy-Strauss C., 1979: *Razza e storia. E altri studi di antropologia* [1967], Einaudi, Torino.
- Lévy-Strauss C., 1997: *Primitivi e civilizzati. Conversazioni con Georges Charbonnier* [1961], Rusconi, Milano.
- Lombroso C., 1876: *L'uomo delinquente studiato in rapporto all'antropologia, alla medicina legale e alle discipline carcerarie*, Bocca, Torino.
- Lombroso C., 1897: *L'uomo delinquente, un rapporto all'antropologia, alla giurisprudenza e alle discipline carcerarie*, Bocca, Torino.
- Lorenzini P., 1969: *La giuliva siringa*, ed. Il Borghese, Milano.
- Mannoni F., 2018: "Perché voi avete fermato il tempo". C'è tanta Sardegna nel nuovo libro di Tozzi, in "L'Unione Sarda", 21 maggio.

- Mantegazza P., 2004: *Profili e paesaggi della Sardegna* [1869], Editoriale La Nuova Sardegna, Sassari.
- Marongiu P., 1981: *Teoria e storia del banditismo sociale*, Della Torre, Cagliari.
- Marrocu L., 1995: *L'identità perduta*, in Marrocu L., Brigaglia M., *La perdita del Regno. Intellettuali e costruzione dell'identità sarda tra Ottocento e Novecento*, Editori Riuniti, Roma.
- Mercier P., 1972: *Storia dell'antropologia* [1966], Il Mulino, Bologna.
- Montesquieu C. de Secondat, 1981: *Lettere persiane* [1721], Feltrinelli, Milano.
- Morgan L.H., 1970: *La società antica* [1877], Feltrinelli, Milano.
- Neppi Modona L., 1971: *Viaggiatori in Sardegna*, Fossataro, Cagliari.
- Niceforo A., 1896a: *Le varietà umane pigmee e microcefaliche della Sardegna*, Unione Cooperativa, Roma.
- Niceforo A., 1897: *La delinquenza in Sardegna. Note di sociologia criminale*, Sandron, Milano-Palermo.
- Niceforo A., 1898: *L'Italia barbara contemporanea*, Sandron, Milano-Palermo.
- Niceforo A., 1901: *Italiani del Nord e Italiani del Sud. Con 133 tavole numeriche e 32 carte geografiche. Appendice: la zona barbara: la Sardegna*, Bocca, Torino.
- Orano P., 1897: *Il rinnovamento della Sardegna. A proposito della Relazione Pais sulla Sardegna*, Rassegna Nazionale, Firenze.

- Pais Serra E., 1896: *Relazione dell'inchiesta sulle relazioni economiche e della sicurezza in Sardegna promossa con decreto ministeriale 12-12-1894*, Tipografia della Camera dei Deputati, Roma.
- Papa E.R. (a cura di), 1985: *Il positivismo e la cultura italiana*, Angeli, Milano.
- Piga Martini M.A., 2013: *Quando eravamo indios. I Sardi e la nuova evangelizzazione dell'isola nel XVI secolo, al tempo di Carlo V e Filippo II di Spagna*, Arkadia, Cagliari.
- Pigliaru A., 1959: *La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*, Giuffrè, Milano.
- Piloni L., 1963: *La Sardegna in una serie inedita di fotografie del 1854*, Fossataro, Cagliari.
- Pira M., 1978: *La rivolta dell'oggetto. Antropologia della Sardegna*, Giuffrè, Milano.
- *Pittura e scultura dell'Ottocento*, 1997: Scano M.G., *Pittura e scultura dell'Ottocento*, Ilisso, Nuoro.
- *Pittura e scultura del primo '900*, 1995: Altea G., Magnani M., *Pittura e scultura del primo '900*, Ilisso, Nuoro.
- Puccini S., 1991: *L'uomo e gli uomini. Scritti di antropologi italiani dell'Ottocento*, CISU, Roma.
- Puccini S., 1998: *Andare lontano: viaggi ed etnografia nel secondo Ottocento*, Carrocci, Roma.
- Rossi P. (a cura di), 1986: *L'età del positivismo*, Il Mulino, Bologna.
- Rousseau J.J., 1972: *Il contratto sociale* [1758], in Id., *Opere*, Sansoni, Milano.

- Said E.W., 2001: *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente* [1978], Feltrinelli, Milano.
- Salgari E., 1903: *La pesca dei tonni*, in "Per terra e per mare", n. 11.
- Salgari E., 2017: *La pesca dei tonni*, Nema Press, Alghero.
- Santucci A. (a cura di), 1982: *Scienza e filosofia nella cultura positivistica*, Angeli, Milano.
- Satta G., 2010: *Carlo Bavagnoli. Sardegna 1959. L'Africa in casa*. Ilisso Nuoro.
- Sergi G., 1892: *Di alcune varietà umane della Sardegna*, Artiero, Roma.
- Sighele S., 1897: *La delinquenza settaria. Appunti di sociologia criminale*, Treves, Milano.
- Smyth W.H., 1998: *Relazione sull'isola di Sardegna* [1828], Ilisso, Nuoro.
- Solari G., 1915: *Il pensiero politico di Giov. Battista Tuveri (un monarcomaco sardo del secolo XIX)*, in "Annuario della Regia Università di Cagliari".
- Sorgia G. (a cura di), 1973: *Banditismo e criminalità in Sardegna nella seconda metà dell'Ottocento*, Fossataro, Cagliari.
- Sotgiu G., 1986: *Storia della Sardegna*, Laterza, Roma-Bari.
- Sperber D., 1984: *Il sapere degli antropologi* [1982], Feltrinelli, Milano.
- Stefani G., 1855: *Dizionario geografico-statistico degli stati sardi*, Pomba, Torino.
- Suskind P., 2006: *Il profumo*, Longanesi, Milano.

- Swift J., 1959: *Viaggi di Gulliver* [1726], in Id., *Opere scelte*, Casini, Roma.
- Tennant R., 2003: *Le colture e le feste* [1885] in *I viaggiatori dell'Ottocento in Sardegna*, Società Editrice L'Unione Sarda, Cagliari.
- Todde G., 1895: *La Sardegna considerata dal lato economico*, Bencini, Firenze-Roma.
- Tozzi F., 2018: *L'Italia intatta*, Mondadori, Milano.
- Tylor C., 1971: *Cultura primitiva* [1871], in Rossi P. (a cura di), *Il concetto di cultura*, Einaudi, Torino.
- Tyndale J.W., 2002: *L'isola di Sardegna* [1849], Ilisso, Nuoro.
- Tullio Altan C., 1989: *Antropologia. Storia e problemi*, Feltrinelli, Milano.
- Valery A.C.P., 1999: *Viaggio in Sardegna* [1837], Ilisso, Nuoro.
- Veríssimo É., 1964: *Messico* [1957], De Agostini, Novara.
- Villa R., 1984: *Scienza medica e criminalità nell'Italia unita*, in *Storia d'Italia. Annali 7. Malattie e medicina*, Utet, Torino.
- Vivinet F., 1861: *Gustavo Jourdan e la Sardegna*, Timon, Cagliari.
- Voget F.W., 1984: *Storia della etnologia contemporanea* [1975], Laterza, Roma-Bari.
- Wagner M.L., 2001: *Immagini di viaggio dalla Sardegna* [1907-1908], Ilisso, Nuoro
- Weber M., 1968: *Economia e società* [1922], Edizioni di Comunità, Milano.
- Wright H.D., 2005: *Sardegna quasi sconosciuta* [1916], in *Sardegna quasi sconosciuta. Viaggiatori in Sardegna*, Zonza, Cagliari.

RINGRAZIAMENTI

La presente tesi è la sintesi e la reinterpretazione, ma anche l'approfondimento e l'ampliamento di uno studio condotto con il Dr. Alberto Contu. Ci tengo per cui a dedicargli i miei ringraziamenti per avermi generosamente messo a disposizione un copioso patrimonio bibliografico sul tema, alleggerendomi la fatica delle ricerche e permettendomi perciò di avere subito a disposizione gli elementi fondamentali per concentrarmi sulla riflessione e il suo sviluppo teorico.