

# Emilio Lussu e la cultura popolare della Sardegna



REGIONE  
AUTONOMA  
DELLA  
SARDEGNA



ISTITUTO  
SUPERIORE  
REGIONALE  
ETNOGRAFICO

REGIONE AUTONOMA DELLA SARDEGNA  
ISTITUTO SUPERIORE REGIONALE ETNOGRAFICO

**EMILIO LUSSU  
E LA CULTURA POPOLARE  
DELLA SARDEGNA**

CONVEGNO DI STUDIO  
NUORO 25-27 APRILE 1980

REGIONE AUTONOMA DELLA SARDEGNA  
ISTITUTO SUPERIORE REGIONALE ETNOGRAFICO

EMILIO LUSSU  
E LA CULTURA POPOLARE  
DELLA SARDEGNA

© copyright: Istituto Superiore Regionale Etnografico, via A. Mereu, 56 - 08100 Nuoro  
coordinamento editoriale e redazione: Paolo Piquerdu  
stampa: Stef, viale Elmas 154 - 09100 Cagliari

CONVEGNO DI STUDIO  
NUORO 25-27 APRILE 1980

## INDICE

|   |          |
|---|----------|
| PREFAZIONE .....  | Pag. 7   |
| I SALUTI .....  | » 9      |
| <i>Giuseppe Corrias</i> Presidente dell'I.S.R.E. ....   | » 9      |
| <i>Antonello Soro</i> Sindaco di Nuoro .....  | » 11     |
| <i>Erminio Quartu</i> Sindaco di Armungia .....   | » 12     |
| INTRODUZIONE AI LAVORI  |          |
| <i>Raffaello Marchi</i> .....   | » 14     |
| PROLUSIONE  |          |
| <i>Enzo Enriques Agnoletti, Emilio Lussu: Scrittore di quale Sardegna ..</i>  | » 17     |
| RELAZIONI   |          |
| <i>Michelangelo Pira, Lussu sardo</i> .....   | » 27     |
| <i>Giulio Angioni e Francesco Manconi, Lussu e la memoria popolare dei sardi</i> .....                                | » 54     |
| <i>Francesco Masala, Ritratto minore di Emilio Lussu</i> .....  | » 59     |
| <i>Giuseppina Fois, Emilio Lussu e "La guerra dei sardi", la Sardegna nella "cultura" della Brigata Sassari</i> ..... | » 68     |
| <i>Giovanni Lilliu, Emilio Lussu e i Beni Culturali in Sardegna</i> .....   | » 79     |
| INTERVENTI .....  | » 93-104 |
| <i>Michelangelo Pira, Ignazio Deologu, Mario Carboni, Antonello Satta, Enzo Enriques Agnoletti, Aldo Aldrovandi</i>   |          |
| RELAZIONI   |          |
| <i>Mario Pinna, Nuova lettura di "Marcia su Roma e dintorni"</i> .....  | » 105    |
| <i>Antonello Satta, Alcuni tratti caratteristici della identità dei sardi in Emilio Lussu scrittore</i> .....         | » 119    |
| <i>Clara Gallini, Il cinghiale del diavolo</i> .....  | » 128    |
| <i>Girolamo Sotgiu, Emilio Lussu e il mondo contadino</i> .....   | » 140    |
| <i>Leonardo Sole, "Il cinghiale del diavolo" di Emilio Lussu tra oralità e scrittura</i> .....                        | » 147    |
| <i>Mario Ciusa Romagna, Un giudizio di Emilio Lussu su Sebastiano Satta, Grazia Deledda e Francesco Ciusa</i> .....   | » 177    |



INTERVENTI

|                                 |      |     |
|---------------------------------|------|-----|
| <i>Joyce Lussu</i> .....        | Pag. | 182 |
| <i>Federico Francioni</i> ..... | »    | 184 |

RELAZIONI

|   |   |     |
|---|---|-----|
| <i>Umberto Cardia, L'idea ed il sentimento della "nazione mancata"</i> .....  | » | 204 |
| <i>Fernando Pilia, Emilio Lussu: l'uomo vivente</i> .....                     | » | 214 |
| <i>Raimondo Manelli, Motivazioni e finalità di Emilio Lussu scrittore</i> ... | » | 222 |
| <i>Ignazio Delogu, L'umorismo sardo di Emilio Lussu</i> .....                 | » | 229 |

INTERVENTI

|                                      |   |     |
|--------------------------------------|---|-----|
| <i>Dino Giacobbe</i> .....           | » | 244 |
| <i>Enzo Enriques Agnoletti</i> ..... | » | 247 |
| <i>Raffaello Marchi</i> .....        | » | 249 |

TESTIMONIANZE POETICHE IN ONORE DI EMILIO LUSSU .. » 251-268

*Giovanni Delogu, Giuseppe Delogu, Pietro Lai, Benvenuto Lobina, Peppino Marotto, Luigi Marteddu, Giovanni Piga, Antonio Porcu*

PREFAZIONE

*La pubblicazione degli atti del Convegno «Emilio Lussu e la cultura popolare della Sardegna» è per l'ISRE motivo di grande soddisfazione e insieme occasione di rimpianto, dal momento che il volume non potrà essere visto da colui che del convegno fu l'ideatore e il principale organizzatore: Raffaello Marchi è infatti scomparso un anno dopo lo svolgimento dell'importante iniziativa.*

*Spiace, inoltre, che, nonostante le impegnative ricerche svolte, non sia stato possibile reperire, e quindi inserire negli atti, il testo della relazione che Marchi aveva preparato per il Convegno dal titolo «Lussu e il mondo magico»; la relazione, prevista nel programma a chiusura della manifestazione, non venne letta per lasciare spazio ad altri interventi.*

*La lettura del volume offre comunque la possibilità di riconfermare la generale positiva valutazione e il successo tributati al Convegno, rendendo così merito alle doti di originalità e creatività intellettuali dello studioso nuorese.*

*Di esse si è ampiamente parlato nell'incontro di studio tenutosi presso l'Auditorium dell'ISRE nel maggio dell'82; in tale occasione Clara Gallini, Ignazio Delogu e Manlio Brigaglia hanno ricordato Marchi etnologo, letterato e pubblicista davanti a una vera e propria folla di intellettuali, di pastori, contadini e artigiani, che con la loro presenza hanno ancora una volta dato prova dell'importante funzione di aggregazione culturale svolta da Marchi in tanti anni di frequentazione del mondo barbaricino.*

*Questo volume consente altresì di far conoscere ad un ampio pubblico forse l'ultima importante riflessione antropologica di Michelangelo Pira.*

*La relazione «Lussu sardo» — scritta tutta da Pira nonostante la duplice paternità ufficiale, come ha affettuosamente ricordato Manlio Brigaglia nella nota che precede la relazione — è un vero e proprio saggio di ampio respiro e risulta uno dei contributi fondamentali espressi dal convegno.*

*Non è qui il caso di esaminare partitamente quanto le diverse relazioni presentano sulla grande figura di Emilio Lussu.*

*Pare di poter tuttavia affermare che l'impressione di fondo che si ricava dalla lettura del volume sia quella di un modo nuovo e diverso di occuparsi della nostra cultura. La prestigiosa attività di Lussu, infatti, viene fuori con straordinaria chiarezza attraverso un'analisi che si serve di strumenti derivanti dalle più diverse discipline: storia, antropologia, linguistica, storia delle tradizioni popolari, critica letteraria; tutte insieme concorrono alla definizione della personalità, delle motivazioni, del significato dell'azione culturale e politica di Lussu e propongono un metodo di lavoro e di studio che si ritiene assai validamente applicabile in numerose altre direzioni di ricerca.*

*Le relazioni sono seguite da un'appendice contenente i componimenti poetici in sardo in onore di Lussu che alcuni poeti popolari, su invito di Marchi, presentarono durante il Convegno, quale testimonianza del ruolo, si potrebbe dire, esemplare — didattico che la figura di Lussu ormai svolge nella coscienza popolare sarda.*

*Il Presidente  
Giuseppe Corrias*

## I SALUTI

È con vivo piacere che porgo il saluto dell'Istituto Superiore Regionale Etnografico, e mio personale, ai partecipanti al Convegno Nazionale «Emilio Lussu e la Cultura popolare della Sardegna».

Un Convegno che, nella sua formulazione e impostazione, riteniamo rappresenti adeguatamente la linea di intervento culturale che l'Istituto si propone di seguire: studiare e analizzare la storia e le tradizioni popolari della nostra isola non con un'ottica di pura e semplice conservazione e catalogazione museale, bensì collegandole con i fenomeni attuali di trasformazione e di avanzamento sociale.

In un momento nel quale molto forte in Sardegna è la spinta popolare per l'individuazione di un'autonoma capacità di elaborazione e di sviluppo culturale e per la valorizzazione della nostra specifica identità esaminare la figura di *Emilio Lussu*, non tanto come prestigioso uomo politico — sebbene tale dimensione non potrà non essere evidenziata dai relatori — ma come intellettuale sardo, curioso e attento osservatore, nonché partecipe consapevole della lingua, dei miti, dei rapporti comunitari caratterizzanti il mondo popolare sardo, mi sembra possa essere una delle risposte più pertinenti nei confronti della domanda sociale cui si accennava.

L'impegno dell'Istituto si è espresso anche con la decisione di ristampare il numero della rivista «Il Ponte» di Firenze interamente dedicato alla Sardegna.

Tale numero, apparso nel 1951 e ormai introvabile, contiene scritti di numerosi intellettuali sardi; riteniamo, perciò, di aver fatto buona cosa riproponendolo, in questa occasione, all'attenzione degli studiosi e a quanti sono interessati alla vita culturale dell'isola.

I contributi di studiosi e amici che con Emilio Lussu condivisero esperienze politiche e culturali sono sicuro garantiranno lo svolgersi di un convegno singolarmente importante e diverso, i cui atti l'Istituto Etnografico provvederà a pubblicare al più presto.

Si è detto, e verrà sicuramente ripetuto anche in questi giorni, che la figura di Emilio Lussu scrittore e intellettuale sardo non è stata ancora sufficientemente compresa e valorizzata, come è stato autorevolmente confermato dal Presidente della Repubblica.

Il nostro impegno è che queste giornate costituiscano l'occasione per l'apertura di un discorso non episodico, che venga continuato e arricchito in sedi e in ambiti sempre più ampi.

Do ora lettura al telegramma del Presidente Pertini:

*Impegnato a Milano per la celebrazione dell'anniversario della liberazione devo rinunciare purtroppo ad assistere al vostro convegno su Lussu e sui rapporti come scrittore con il mondo popolare sardo. Già nel quinto anniversario della morte di Emilio ho avuto modo di ricordare la stima che Gramsci nutriva per lui ed il conto in cui teneva il suo profondo legame con la Sardegna. Personalmente gli sono stato amico fraterno fino all'ultimo respiro ma, anche se la comune milizia socialista ci ha avvicinati soprattutto sul terreno politico, ho sempre concepito una profonda ammirazione per la finezza, l'efficacia, la generosa arguzia della sua scrittura. Il mondo politico e la cultura italiana non hanno reso interamente giustizia a questo nostro grande compagno. È bene dunque che gli isolani ed in particolare i giovani imparino a conoscere la sua vita coraggiosa e la sua opera esemplare: in questo senso il vostro convegno è utilissimo. Buon lavoro.*

*Sandro Pertini*

Nel ringraziare le autorità, gli studiosi e tutti i partecipanti, porgo l'augurio di un fecondo lavoro.

Giuseppe Corrias  
Presidente dell'I.S.R.E.

A nome della popolazione nuorese, del Consiglio Comunale e della Giunta, che mi onoro di rappresentare, porgo un caloroso benvenuto alle Autorità, agli studiosi e ai partecipanti al Convegno.

Oggi, nel nostro paese, si celebra l'anniversario della Liberazione e l'impegno assunto dall'Istituto Superiore Regionale Etnografico di analisi criticamente la figura e l'opera di un uomo come Lussu, che rappresenta uno degli esempi più significativi dell'antifascismo sardo, è, crediamo, la maniera migliore, la più sobria e la meno retorica per ricordare il 25 Aprile.

Nella città di Nuoro, che è stata ed è centro della cultura e civiltà pastorale, particolare interesse suscita la vita, l'azione e la personalità del grande intellettuale sardo che di tale cultura fu prestigiosa espressione.

Ma, d'altra parte, il nome di Emilio Lussu non può richiudersi in un ambito di interesse regionale; la presenza tra noi di qualificati studiosi non solo sardi è prova che non solo la sua azione politica — fatto indiscutibile — ma anche l'attività letteraria e la ricerca intellettuale oltrepassano i limiti della nostra isola.

E questa forse è la lezione più importante di Emilio Lussu: conoscere e analizzare la specifica caratterizzazione culturale e l'etnia dei sardi al fine di un inserimento a pieno titolo dell'Isola nelle grandi correnti della storia e della cultura.

Non un arroccamento, dunque, ma un'apertura verso l'esterno che può venire solo con la coscienza e la conoscenza della propria origine e identità; origine e identità culturale della Sardegna sono nel pensiero di Emilio Lussu i capisaldi cui si ispira tutta la sua visione di uomo politico e di uomo di cultura.

In questo senso la categoria dell'autonomia è il punto di raccordo insostituibile tra il Lussu politico e il Lussu uomo di cultura; questo raccordo ce lo ricorda lo stesso Lussu in una sua frase, che io voglio citare: «La rivoluzione partigiana è stata regionale e autonomistica e l'autonomia è una di quelle pazzie che sono il sale della terra».

Concludendo, io voglio porgere a tutti voi un caloroso augurio di buon lavoro confermando la soddisfazione di vedere ancora una volta Nuoro sede di una così prestigiosa e qualificata manifestazione culturale.

Antonello Soro  
Sindaco di Nuoro

Ringrazio il Comitato organizzatore per essere stato invitato a questo convegno quale rappresentante del comune di Armungia.

Ad un dibattito intorno alla figura storica, culturale e politica di Emilio Lussu e che riguarda, in definitiva, la Sardegna ed i suoi problemi di sviluppo etici e politici, non poteva mancare l'adesione di tutta la popolazione di Armungia, paese che ha dato i natali a Emilio Lussu, che del suo cittadino cerca di ereditare il messaggio spirituale e politico e che ora saluta questa assemblea tutta.

Armungia è un paese povero ed emarginato, con una economia agropastorale realizzata per lo più con sistemi arcaici e scarsamente produttivi. Gli abitanti hanno subito le conseguenze di una tale situazione e lottano duramente per una emancipazione sociale e culturale che tarda a realizzarsi.

In questo contesto, all'interno di una situazione umana che ha necessità di soddisfare ancora i bisogni primari, il messaggio spirituale e politico di Emilio Lussu trova un terreno fertile, la disponibilità ad essere studiato, analizzato, compreso.

A cinque anni dalla sua morte si è intensificato, e parlare di lui non significa solo celebrarlo retoricamente, ma cercare di conoscerlo e capirlo più a fondo, e insieme con lui tanti anni della storia sarda. Ma in questa sede non voglio analizzare la figura di Lussu, né parlare di lui attraverso la sua azione o i suoi scritti, poiché altre voci, più autorevoli e competenti, già lo fanno e lo faranno anche in questa assemblea. Vorrei, piuttosto, come «armungese» cercare di capire, e, in qualche modo, anche dire, che significato ha avuto per Armungia conoscere Lussu. A questo proposito è certamente più facile dire cosa è scaturito, nel passato, nell'incontro fra Armungia e Lussu.

Penso alla diffusa coscienza antifascista, alle lotte e alla resistenza, al regime reazionario di Mussolini e penso alla consapevolezza di ciascuno verso una situazione individuale che poteva trovare un miglioramento solo attraverso precise scelte politiche. Questi atteggiamenti, individualmente e collettivamente, hanno caratterizzato parecchi anni della storia di Armungia e certamente, se quelle stesse risposte fossero giunte compatte anche altrove, la storia della Sardegna avrebbe avuto un altro corso. In ogni caso le scelte fatte e la costanza a perseguire gli interventi fissati Armungia li trovò senz'altro in Lussu, nella sua forza spirituale e nella sua capacità a comunicarla.

Oggi, a distanza di anni, ci troviamo emarginati economicamente e culturalmente; sembrerebbe che le speranze che avevano alimentato tanti anni di lotte siano state schiacciate e vinte. Io credo, tuttavia, che il patrimonio di idee e di vitalità non sia andato perduto, ma invece sia stato tra-

smesso anche alle generazioni successive. Lussu continua ad essere presente, anche se non più con la sua persona, con le sue idee e i suoi scritti. Intorno ad un circolo culturale dedicato a Lussu tutti i giovani armungesi studiano la sua figura attraverso i suoi libri, i suoi articoli e attraverso la esperienza di molti anziani che hanno conosciuto Lussu e che con lui hanno lottato. La ricerca che questi giovani conducono non è certamente vana ma si coglie in ogni momento della vita quotidiana. Infatti, tra una popolazione che deve ancora risolvere il problema del proprio sostentamento economico è tuttavia presente la consapevolezza che solo l'acquisizione di una coscienza, individuale prima e politica poi, potrà costituire la base del futuro reale progresso.

Il sentimento qualunquistico non ha mai trovato spazio tra la gente di Armungia e sempre la gratificazione che sopraggiunge alla presa di coscienza ed alla consapevolezza di tutto ciò che ci circonda è stata maggiore di qualunque altra conquista ottenuta con lo scadimento e la rinuncia delle proprie idee di libertà, di giustizia e democrazia. Questa, soprattutto, è l'eredità che Lussu ci ha lasciato. Grazie.

Erminio Quartu  
Sindaco di Armungia

## INTRODUZIONE AI LAVORI

Penso che nessuno farà a meno di notare che Noi, Istituto Etnografico Sardo, abbiamo trovato un modo Nostro e tutto nuovo di celebrare la grande data del 25 aprile, con un richiamo alla nostra memoria di Emilio Lussu, vero uomo sardo e quindi anche italiano e universale; e di un Lussu reintegrato per così dire nel pieno della sua personalità che non era soltanto politica, se a questo termine si volesse dare un significato restrittivo, ma anche intellettuale, morale, culturale. Si tratterà perciò di ritrovare il Lussu grande scrittore qual'era già stato lucidamente identificato da critici come Benedetto Croce, come Luigi Russo. Il Lussu uomo sardo, che pensa, vive, sente il rapporto, in contrasto o in armonia, con le radici isolate e popolari, col meglio, col fior fiore vorrei dire, di questi caratteri, di quelle particolarità, di quella cultura e umanità che in Sardegna è tuttora di origine popolare e, quasi, vorrei precisare agro-pastorale e artigianale, e che costituisce la nostra identità regionale: un Lussu come interprete emblematico di un livello superiore di sardità.

Prendendo poi l'iniziativa di ristampare il numero speciale della rivista fiorentina «Il Ponte», Sardegna del 1951, l'Istituto Etnografico ha inteso allo stesso tempo stabilire un rapporto, sempre necessario, fra noi e l'esterno, tra l'isola, la Nazione e il mondo e onorare con Lussu un altro di quegli «eccellentissimi uomini italiani» — come si diceva in secoli passati — che i giovani di oggi, così spesso occupati a inventare miti inconsistenti e banali, farebbero bene a considerare modelli di pensiero e di azione.

Furono appunto Lussu e Calamandrei a ideare e a realizzare questo rapporto di collaborazione, anzi «foscolianamente» «di amorosi sensi», tra la Toscana e la Sardegna. La pubblicazione «Il Ponte» Sardegna fu il primo esempio, nell'ultimo dopoguerra, di un affratellamento interregionale per riunire nel profondo, e non solo ufficialmente, le varie isole di cui è formata l'Italia.

Vedremo nel corso dei lavori fino a che punto saremo riusciti a realizzare i nostri intenti, diretti sia a riappropriarci di Lussu come intellettuale organico, come scrittore, come uomo sardo, sia a indicarlo agli altri, alla Nazione, e non solo alla Nazione, come personalità politica e culturale tra le maggiori di questo nostro drammatico secolo.

Vedremo fino a che punto i nostri collaboratori qui presenti, scrittori, saggisti, giornalisti, poeti in lingua sarda, contadini e artigiani dimostreranno, attraverso le loro testimonianze scritte, di avere profondamente sentito il dovere civile, ancor prima che culturale, di riportare la figura del nostro conterraneo nella grande luce che gli si addice. Non dobbiamo dimenticare che un altro grandissimo sardo, messaggero e anticipatore di intelligenza e di civiltà, Giovanni Maria Angioy, fu ampiamente dimenticato e anche bistrattato e si può dire che anche oggi viene ampiamente ignorato in una Sardegna, in un'area culturale della Sardegna, che abbastanza spesso ignora i suoi frutti migliori per correre dietro ai prodotti della sottocultura esterna.

La collaborazione al Convegno resta comunque aperta, nel senso che chiunque abbia cose nuove, originali e inedite su Emilio Lussu potrà inviare all'Istituto Etnografico Sardo altre comunicazioni e testimonianze, altre lettere e documenti; noi ci impegnamo a includerli negli atti alla cui pubblicazione daremo avvio subito dopo il Convegno. Questa apertura ci permetterà — tra l'altro — di riparare a qualche omissione, anche grave, ma non certo ispirata da cattivi sentimenti, che possiamo aver commesso nella scelta dei partecipanti.

L'altra cosa che non si mancherà di notare è che in questo Convegno, che abbiamo definito nazionale, i relatori siano in massima parte isolani. Risponderei che io avrei tranquillamente chiamato regionale il Convegno ben sapendo che con questa definizione non avrei peccato — se non per gli sciocchi — di regionalismo e ancora meno di provincialismo.

Sarebbe stata una proposta, un contributo sardo alla cultura nazionale, concetto questo, ormai interamente acquisito alla cultura con tutta la rielaborazione, quasi la rivoluzione culturale, che c'è stata negli ultimi decenni sulle storie e sulle culture «subalterne» o «minori» e comunque periferiche e non regionali. Ma i legami con l'esterno, con la Nazione ci sono e al massimo livello: ho già parlato del «Ponte» che non è solo una rivista, e ci sono, e spero che potranno essere presenti, se non oggi domani, gli Amici di Gramsci di Milano che ci hanno offerto la loro collaborazione perché, come sentirete dai poeti che domani leggeranno le loro testimonianze, non si può parlare di Lussu senza ricordare l'altro grande sardo Antonio Gramsci.

Per il resto, potevano essere presenti parecchi altri nomi di critici dell'opera di Lussu, (parecchi avrebbero accettato volentieri il nostro invito di partecipare ai lavori) e non sono qui soltanto per ragioni di salute, qualcuno di vecchiaia. Ricorderò, fra gli altri che hanno espresso la loro adesione con entusiasmo, Paolo Milano e Claudio Varese; Simonetta Salvestroni che ha scritto un buon libro su Lussu scrittore non è qui presente, perché è partita per un viaggio di studi negli Stati Uniti, ma ci manderà più in là la sua comunicazione.

Diamo dunque avvio ai lavori invitando Enriques Agnoletti a tenere la sua prolusione.

Enzo Enriques Agnoletti

## PROLUSIONE

### EMILIO LUSSU: SCRITTORE DI QUALE SARDEGNA

Signor Sindaco, signore e signori, amici, Presidente dell'I.S.R.E., amico carissimo Raffaele Marchi, permettetemi, prima di leggere alcune modeste riflessioni, di ringraziarVi per quello che avete fatto, per quello che fate.

È stata per noi una grande fortuna e un grande onore che il numero dedicato alla Sardegna sia stato, grazie a voi, ristampato e possa riproporre, con la presenza di uomini che hanno segnato date importanti nella nostra cultura e nella vita politica del nostro paese temi, alcuni dei quali sono ancora presenti perché non sono risolti.

Ma permettetemi, anche, di dire alcune cose che riguardano la data di oggi, e che sono state già in parte dette da chi mi ha preceduto.

Oggi si ricorda in tutta Italia il giorno della insurrezione nazionale per la liberazione del nostro paese e direi, come è stato detto, che nessuno come Emilio Lussu ha sempre, e per vent'anni, lavorato, combattuto perché la liberazione d'Italia avvenisse attraverso un'insurrezione del popolo italiano, l'unico modo, per cercare quella rottura con il Fascismo ritenuta necessaria per stabilire su nuove basi la vita del nostro paese.

La preparazione di questa insurrezione ha condizionato, direi, il suo giudizio, anche sugli avvenimenti della storia italiana, direi che stava alla base, forse, dal modo come parla del passato anche nei suoi libri, sempre avendo presente quello che non è stato fatto e quello che dovrà essere fatto.

Permettetemi di dire che il legame con E. Lussu per me è anche un legame politico, culturale, affettivo, ma è anche un legame con la Sardegna, e voi sapete quanto le impressioni dell'infanzia restino importanti nella vita delle persone; e per me aver trascorso poco più di un anno, 18 mesi, a Sassari, in quel Ginnasio, conoscendo per la prima volta una vita, una società



completamente diversa da quella che avevo conosciuto precedentemente, una popolazione, un modo di convivere, un modo di essere amici o avversari che mi era completamente nuovo; tutto questo ha fatto sì che considerassi, conoscendolo indirettamente e poi direttamente, E. L. come qualche cosa di assolutamente legato ad un pensiero, a un'azione, a una morale che, anche se modestamente, ho cercato di seguire nella mia vita.

Ho conosciuto Emilio Lussu, direttamente, nell'agosto del 1943: era arrivato da pochi giorni in Italia, venne a Firenze, fu ospite a casa mia, per la prima volta dopo tanti anni rivedeva una città italiana e girava per Firenze cercando di assorbirne e di capirne le qualità e quello che avrebbe potuto rappresentare.

Ci fu a Firenze il primo convegno, nel periodo dei 45 gg. del Partito d'Azione, in cui L. parlò, e stupì, meravigliò e incantò tutti noi, perché per la prima volta sentivamo la parola di chi era stato presente anche nel prefascismo, nella lotta al fascismo e che aveva preso una posizione non frequente, non molto seguita anche tra coloro che erano stati e furono poi antifascisti.

Raffaele Marchi ha ricordato il legame che c'è stato tra L. e Piero Calamandrei; due uomini di un rigore morale, di un'intelligenza, e anche di una capacità letteraria di espressione, di chiarezza come non molti sono esistiti nella storia del nostro paese.

Per questo io credo che il 25 aprile è stata una data, per E. L. come per l'Italia, importante, una data certo che se ha concluso un combattimento, una lotta fatta di cultura, di umanità e anche di rischi, ne ha aperto un'altra; è in quest'altra lotta che E. L. ha tenuto una posizione che non possiamo intendere senza pensare al suo passato, alle sue origini, alla sua cultura e al suo rigore.

Permettetemi, quindi, di esprimere con un mio ringraziamento la speranza che questi studi, questa figura, questa importante tappa, come è stata nella parola di Lussu, della vita e della riflessione sulla nostra storia, possa, anche attraverso la vostra appassionata opera, continuare.

Ci sono due scrittori italiani che hanno avuto, per molti aspetti, una sorte comune: sono diventati scrittori in esilio, anzi grazie all'esilio, cercando, con quella nuova vocazione, di supplire all'azione svolta in patria, e non più possibile, facendo rivivere nei loro scritti la storia, le sofferenze, il destino della propria gente, una civiltà secolare, ma conculcata ed oppressa. Ambedue radicati in due regioni di quell'Italia minore, che entrerà anche grazie alle loro opere, sempre di più nella cultura italiana. Questi due scrittori sono Ignazio Silone ed Emilio Lussu. Quasi contemporanei (ma pochi anni di differenza quando c'è di mezzo una guerra diventano tanti), ambedue impegnati, fin dall'inizio, nella lotta al fascismo, ambedue co-

stretti, per restare, o ritrovarsi, liberi, è questo il caso di Lussu, a fuggire l'Italia; ambedue indotti a scrivere, anche per il forzato ritiro per lunghi periodi dalla vita attiva, per ragioni di salute, ambedue più o meno avventurosamente tornati in Italia, e investiti qui di responsabilità politiche di primo piano, colleghi in uno stesso parlamento, ambedue alla ricerca di una collocazione ideale e politica, di un partito, mai del tutto trovato, che corrispondesse alla loro ispirazione, maturatasi in lunghe prove e solitarie riflessioni; ma tutti e due rimasti sempre fedeli, Silone ai cafoni della Marsica, Lussu ai minatori, ai pastori, ai contadini della Sardegna, figli e vittime, questi, di una miseria, di una oppressione, secolare e ignorata, ma che pure vogliono entrare come protagonisti nella storia.

Sono due scrittori tanto diversi uno dall'altro, che hanno messo in qualche imbarazzo i critici, incerti se accoglierli nella repubblica delle lettere, o relegarli al rango dei testimoni d'accusa, dei memorialisti, dei polemisti. Per Ignazio Silone il successo di Fontamara, e di altri suoi libri, all'estero, per Lussu la crescente diffusione dei suoi libri soprattutto tra i giovani, hanno fatto giustizia di queste preoccupazioni nominalistiche. Il problema non si è posto nella critica straniera, francese e anglosassone, dove questo imbarazzo classificatorio non esiste o esiste in modo molto diverso e attenuato; il dilemma crociano — poesia o non poesia — non è pregiudiziale, né rende così diffidenti verso contenuti che abbiano scopertamente anche fini politici, che appaiono memorialistici, o descrittivi di cose reali, anziché fantastiche.

In Italia non è così, e Simonetta Salvestroni, nel suo studio critico sull'opera di Emilio Lussu (Emilio Lussu scrittore - La Nuova Italia, Firenze 1974) il più importante e attento pubblicato fino ad oggi, sente il bisogno di affrontare lungamente questo tema.

Credo del resto che, col passare del tempo, via via che gli eventi si allontanano dall'esperienza diretta, o appena mediata, dei lettori, i quali non potranno più confrontare le loro scelte, e opinioni, con quelle dell'autore per fatti e situazioni che non sono più gli stessi, il valore non contingente dei suoi scritti apparirà più chiaramente, e sarà recepito più liberamente senza gli inevitabili condizionamenti dei conflitti personali o ideali. Si potrà così scavare meglio nelle origini culturali dell'autore, sulle vicende che l'hanno formato e trasformato, e ricomporre ad unità le diverse fasi della sua storia personale. Questo del resto fa lo stesso Lussu, ricercandosi nel passato, suo e della Sardegna, scrivendo, e poi commentandolo più tardi, nel '67, quello splendido racconto che è «Il Cinghiale del Diavolo», qualcosa di assolutamente nuovo e originale nella nostra letteratura. Una riflessione sulla storia della Sardegna per spiegarne il presente è anche quel di-

scorso sul brigantaggio sardo, pronunciato al Senato nel dicembre 1953, e poi stampato sul «Ponte», discorso importante e utile, per capire la Sardegna e anche Lussu, forse alcune cose del tempo presente.

Si può dunque ora, e sempre più si potrà in avvenire, liberi dalle passioni che sono forse ancora, se ha i capelli bianchi, di qualcuno di noi, ma non certo della maggioranza dei lettori, lasciare che non sia la nostra memoria a rievocare alcuni dei fatti narrati, ma solo le pagine di Lussu, il suo stile, dando a questa parola il significato non soltanto formale che deve avere. Lo stile è l'uomo, dice Flammarion; in questo caso si potrebbe dire che l'uomo è lo stile. È raro che ci sia una tale identità tra il modo di essere, di vivere, di sentire, e il modo di esprimersi, di raccontare, così che per meglio capire lo scrittore bisogna ricercare l'uomo, le scelte che ha fatto, il fondo di una coscienza e di una morale, la società in cui si è formato.

Per mezzo del suo stile si può dire che arrivi veramente a costringere il lettore ad avere un intenso interesse, che diventa quasi personale, per le cose narrate, per i numerosissimi e diversi personaggi, indimenticabili, che popolano le sue pagine che ci sembra di conoscere e riconoscere, come accade talvolta quando un caricaturista con pochi tratti riesce a fissare una fisionomia, cosicché anche se incontrassimo l'originale lo guarderemmo come ce l'ha fatto vedere lui; uno stile che ci fa provare continuamente una sorpresa, ci dà l'impressione di una scoperta, ci fa cioè vedere i fatti, anche se conosciuti, in modo nuovo, impreveduto, e imprevedibile, sorprendente. L'arte è appunto una forma di conoscenza: crea quello che non si vedeva; come un ritratto d'autore.

Domandarsi da dove provenga quello stile, che non ha riscontro in Italia, con quella sottile, fredda ironia, che, all'improvviso, rompe il racconto, lo commenta, o meglio costringe il lettore a farlo dentro di sé, significa affrontare il problema centrale della personalità di Lussu, delle sue origini, della sua concezione del mondo. Uno scrittore sempre limpido, quasi geometrico, a periodi brevi, secco e preciso, senza sbavature.

Qualcuno, per spiegarselo potrebbe far riferimento al fatto, accettato, che siccome il sardo non è un dialetto, ma una lingua, non vi è come dice Dessì (Il Ponte, n. 9-10, '51) quel continuo ricambio tra dialetto e lingua che avviene in altre regioni d'Italia.

Per i sardi l'italiano è una lingua separata, e imparata, quindi semplificata, senza continue invenzioni però, appunto per questo, precisa, così come, quando viene parlata è senza accento, con esattezza di termini, e viene usata soprattutto per scopi pratici, e dispone di un vocabolario relativamente limitato.

Simonetta Salvestroni ritiene invece che un modello del suo stile Lussu ce l'abbia, e che vada cercato in quei racconti popolari, tramandati oralmente, dove i fatti sono narrati in modo impersonale e i commenti lasciati

all'ascoltatore, così come fa consapevolmente Lussu volendo riprodurre nel Cinghiale del Diavolo quell'antico modello. È una tesi affascinante, che probabilmente sarebbe piaciuta a Lussu; ma non bisogna dimenticare che essendo Lussu uno spirito straordinariamente creativo, di molte letture, anche straniere, la parte nuova e originale, in uno scrittore così controllato, e cosciente di quello che sta facendo, è certamente molto grande, e tale da creare uno stile suo, inconfondibile. Anche se ci sembra che Claudio Varese non sia nel giusto quando, anche per l'ironia, il sarcasmo, di cui sono piene le pagine di Lussu non crede di riconoscervi un modo popolare sardo, e si richiama a esperienze europee. Certamente tuttavia non bisogna credere di poter identificare un'origine antica del suo stile con il suo pensiero moderno.

Lo stretto legame con la sua origine e con la Sardegna si ritrova invece sicuramente, anche al di là dell'aspetto formale per il suo modo di giudicare le vicende umane, il carattere degli uomini, il valore degli uomini. Non c'è dubbio che questo sia il riflesso, e l'accettazione, di una concezione del mondo, di una morale individuale, che un modello ce l'ha. È la eccezionale corrispondenza tra questa concezione del mondo e la sua opera di scrittore che rende la sua prosa di così grande efficacia, così autorevole: il rapporto forma-contenuto, ove si possa distinguerli, è di assoluta coincidenza. E non c'è dubbio che in questa concezione del mondo, nell'idea sempre presente della dignità dell'uomo, la Sardegna entri con prepotenza, e che di questo sia sempre stato consapevole, l'abbia voluto.

«Questo mondo arcaico di cui io parlo, patriarcale e barbarico, aveva una sua civiltà e una sua cultura». Non si tratta solo del vagheggiamento di una specie di età dell'oro, vi è un significato attuale: per chi lo ricorda così vuol dire accettare certe regole morali, un particolare senso dell'onore di cui quel mondo era permeato, o si immagina che fosse permeato; anche se si idealizza consapevolmente il risultato è lo stesso. Nulla lo indica meglio di un episodio della sua infanzia che così racconta. Il padre di Lussu si riconosce nel figlio quando questi, avendo commesso una mancanza in collegio, pur accettando la punizione che sa giusta, si rifiuta, quando gli viene richiesto, di abbassare gli occhi. «È così figliolo, che deve comportarsi un uomo, e te ne accorgerai sempre di più con l'andar degli anni. Non serve gran che una laurea: quel che è necessario è vivere con dignità senza mai aver vergogna di se stessi, e poter sempre guardare tutti negli occhi. Sempre negli occhi: amici e nemici, uomini e donne». Il vero peccato, continua il padre, non è commettere un'infrazione «ma fingere di essere virtuosi e agire da imbroglioni».

La laurea in verità non ha servito molto a Emilio Lussu, ma di poter guardare tutti negli occhi senza abbassarli, senza vergogna e con dignità, di questo non si è mai dimenticato.



In questa cultura, in questa dignità, non solo si riconosce, ma lo riconosciamo anche noi, e lo ha riconosciuto il popolo sardo, perché da essa nasce la difesa, il riconoscimento della dignità degli altri, del loro diritto a non abbassare gli occhi, il diritto alla vita, alla libertà, la difesa di coloro a cui non viene riconosciuto alcun diritto, siano essi i soldati della Brigata Sassari, spinti tanto spesso a un inutile massacro per la prepotenza, l'idiozia dei superiori, siano i pastori, i contadini della Sardegna, ma siano anche le classi oppresse e diseredate di tutto il mondo. Scrive nel '55: «Sono per primi i contadini e i minatori sardi che mi hanno fatto toccare con mano che non sono liberi».

Da questi principi nasce il disprezzo che nel suo racconto non è mai enunciato, diventa magari solo «sorpresa» - finta sorpresa in realtà - nel vedere come tanti antichi amici e compagni, per viltà o per calcolo, passano nel campo di Agramante; come Cao di S. Marco che, nel '26, prende parte all'aggressione contro di lui. Usare un termine così tenue «sorpresa» per descrivere un tradimento, è un modo ancora più efficace per esprimere il disprezzo, la distanza tra un uomo d'onore e chi non lo è più. («Non ti curar di lor ma guarda e passa»).

Se è vero che questo coraggio, questa fierezza sono sorretti dalla tradizione, bisogna pur dire che questa, nel suo caso, si riferisce a un gruppo particolare della popolazione sarda. Si tratta di una morale, di una tradizione essenzialmente aristocratica, di re-pastori, come dice Lussu, che ne era, però sorridentemente, fiero di quelli che mangiano quasi solo carne, che scendevano al piano per depredare i contadini. Questo rigore morale si manifesta verso l'esterno talvolta con una scorza dura e fredda, che però nasconde, in Lussu, una delicatezza di sentimenti non comune. Non meraviglia che un uomo come lui, che non ha esitato ad esporsi a tutti i rischi, e a far esporre altri agli stessi rischi, ci dica che, nei lunghi anni di lontananza, dovunque si trovasse, scriveva tutti i giorni alcune righe alla madre. È Sardegna anche questa.

Il suo attaccamento, il suo legame con le sue origini è però qualcosa di diverso dalla nostalgia; tiene a dircelo. Questa è «... un riandare verso la famiglia lontana, e il proprio paese, come bene perduto, ed è sofferenza profonda». Aggiunge subito: «Non ho mai provato, in diciassette anni di lontananza forzata dall'Isola, questa nostalgia. Ho invece sempre sentito il diritto civico di vivere libero nel mio paese, e di rientrarvi, senza speciali permessi». La nostalgia ha in sé qualcosa di passivo, di rassegnato, bisogna respingerla; non si ritorna al proprio paese con l'immaginazione, ma con l'azione.

Il tipo di rapporto con la sua Isola costituisce certamente il problema più serio per chi studia Emilio Lussu. Il rischio è di spiegare tutto con

l'identificazione o, invece, con la contrapposizione. Egli rifiuta il «nazionalismo» sardo e tanto più il separatismo, ma constata: «... ci sentiamo tutti una nazione mancata» senza tuttavia ancora «riconoscere che così doveva essere».

Al tempo del Partito Sardo d'Azione aveva creduto di trovare la soluzione nell'autonomia, che era uno dei motivi del suo grande seguito popolare; ma il passaggio del fascismo poneva l'esigenza di rompere dappertutto con il centralismo, sinonimo di autoritarismo, non per la sola Sardegna. Nel suo scritto «La Ricostruzione dello Stato» pubblicato clandestinamente nella Francia occupata, e ristampato da noi a Firenze nell'agosto del '43, Lussu propugnava una soluzione federalista, una repubblica, si direbbe oggi, autogestita, politicamente appoggiata da una larga coalizione di tutte le forze di sinistra e repubblicane. Ma il rapporto con la Sardegna non si trova soltanto nelle proposte politiche e istituzionali, ma nel ruolo, nella funzione che dovrebbe spettare alla sua Isola, nel modo con cui rappresenta i sardi nei suoi scritti. Può servire per capire meglio tornare a Ignazio Silone. Silone in quasi tutti i suoi scritti letterari mette in scena i contadini che non hanno dietro di loro, per secoli, altro che l'oppressione: gli uomini, le donne, la vita della gente della Marsica, e rappresentando l'oppressione di cui sono oggi l'oggetto, l'isolamento del loro mondo, egli stesso li chiude in un orizzonte limitato. Tutt'altro è il procedimento di Emilio Lussu. Anch'egli nei suoi due libri più importanti mette in scena fatti e gente della sua terra, ma il teatro in cui si muove e si muovono è aperto, il dramma dei sardi e della Sardegna si svolge in mezzo al resto del mondo: in guerra, in Italia, in Europa. Nondimeno la Sardegna ha un ruolo particolare. In certi momenti — nel '19 e nel '41 — gli sembra che possa diventare il punto di resistenza su cui far poggiare una leva che, bene usata, potrebbe ribaltare il corso della storia italiana. Nel '19 con il movimento dei combattenti a cui Lussu come Fancello partecipa attivamente, e con la formazione del Partito Sardo d'Azione che era, ce lo dice Gobetti, insieme con il partito comunista, l'unico movimento rivoluzionario apparso nel primo dopoguerra, la Sardegna può avere un ruolo autonomo, ma anche nazionale. Nel '41 il ruolo della Sardegna potrebbe consistere in quel tentativo che ci racconta in «Diplomazia clandestina», di iniziare dalla Sardegna il movimento partigiano insurrezionale, tentativo a cui pensava fin dal giugno '40, cioè dall'entrata in guerra dell'Italia.

«Ero certo che una organizzazione partigiana in Sardegna avrebbe trovato rispondenza popolare e creato la possibilità di una vasta azione insurrezionale contro il fascismo e contro i tedeschi... Anche oggi credo che la Sardegna fosse la sola regione d'Italia, in cui la resistenza organizzata avrebbe avuto immediato successo». Invece, «Non abbiamo avuto neppure

la guerra partigiana che i tedeschi, a settembre, per la complicità dei nostri capi militari son passati in Corsica pacificamente...». Sono gli eredi, i capi militari, di quelli descritti in «Un anno sull'Altipiano».

Questa è quella specie di utopia che ricorre nel pensiero di Emilio Lussu, questo si potrebbe chiamare il suo nazionalismo sardo; la Sardegna proprio per la sua diversità, per il fatto di essere stata una terra di conquista attraverso i secoli ora a sua volta potrebbe iniziare il moto verso un'altra conquista: la liberazione. Una dialettica della storia, anche una dialettica di classe. In quella regione che ancora nel '51 «... secondo la mia personale esperienza è la regione più arretrata d'Europa» ma dove «Il movimento dei pastori e dei contadini sardi combattenti di quell'epoca fu un movimento religioso universale» religioso - una parola raramente usata; e universale; in quella regione ci sono tutti gli elementi per cominciare quella rivoluzione democratica italiana che è lo scopo sempre perseguito da Emilio Lussu, anche perché in essa può trovare posto la Sardegna, un paese senza storia com'egli dice, ma che la può conquistare. Del resto la diversità della Sardegna rispetto ad altre regioni d'Italia risulta anche dalla difficoltà con cui il fascismo poté prendervi piede. Il movimento dei combattenti sardi fu sconfitto soltanto dopo la presa del potere.

«Il Partito Sardo d'Azione ha l'onore di avere stretto intorno a sé tutti i giovani più combattivi e di aver sempre battuto il fascismo, isolato fino alla marcia su Roma. Dopo fu, a varie riprese, sopraffatto, esclusivamente dalle forze dello Stato ormai diventato fascista». «... il movimento dei combattenti sardi e il Partito Sardo d'Azione rimarranno come un grande movimento popolare di liberazione, il primo che la Sardegna abbia espresso nel corso di molti secoli. Esso attingeva vita ideale dalla conoscenza del popolo sardo essenzialmente, e a questa sua limitata esperienza è dovuto certo il suo tramonto». Così concludeva Emilio Lussu il suo scritto «La Brigata Sassari e il Partito Sardo d'Azione». La Sardegna dunque, ma guai a non inserirla nella grande lotta dei popoli e delle classi oppresse.

Mentre in «Marcia su Roma e dintorni» il legame con la Sardegna è negli stessi fatti narrati, più difficile scoprirlo in «Un anno sull'Altipiano». In questo libro i protagonisti, i soldati, non sono sardi; sono uomini; la guerra non è la guerra dei sardi, è la guerra di tutti. Infatti il lettore non sa che si tratta della Brigata Sassari, l'autore non ce lo dice. Anzi la Sardegna non è mai nominata, o meglio, se non sbaglio, è nominata solo una volta, quando racconta che parte, per andare in licenza, con un altro ufficiale, ma che presto si separano perché la famiglia dell'amico è in Piemonte mentre la sua è in Sardegna.

Sebbene gli eventi narrati precedano quelli della «Marcia» questo libro è scritto prima del '33, mentre l'«Altipiano» è scritto nel '36-37. Di mezzo c'è la vittoria del nazismo, la guerra d'Abissinia, le sanzioni, l'inizio della guerra di Spagna; la crisi europea e i periodi di guerra stanno diventando sempre più minacciosi. Lussu come è noto scrive il libro durante il suo soggiorno nel sanatorio di Clavadel, a Davos, isolato, malato; i fatti della guerra sono quello che sono, ma oggi, cioè quando scrive, non si può fare a meno di interpretarli e rappresentarli come un problema, una storia, che riguarda tutti. Egli sente il bisogno di «universalizzarli» scartando gli eventi successivi che potrebbero rimpicciolirli, dimenticando per esempio che alcuni di quei combattenti diverranno poi suoi nemici e perfino aggressori. Avverte nella prefazione che quelle pagine sono soltanto «ricordi personali... io non ho raccontato che quello che ho visto e mi ha maggiormente colpito». «Io mi sono spogliato anche della mia esperienza successiva e ho rievocato la guerra così come noi l'abbiamo realmente vissuta con le idee e i sentimenti di allora».

Ma se i comandanti, i generali, quelli che ordinano le azioni più assurde, provocando inutili perdite potrebbero trovarsi in qualsiasi reggimento, si sente che il suo legame con la truppa è particolare, e che quei soldati, diversi anch'essi l'uno dall'altro, provengono però tutti da un'unica esperienza che li rende uniti; da un popolo che ha una sua cultura e civiltà, come tutti gli oppressi, tutte le classi subordinate hanno, per cui per esempio i prigionieri sono sacri, e soccorsi come non accade in nessun'altra truppa; appartengono a un popolo, molti dei quali, come zio Francesco, non avevano mai guadagnato cinque lire in un solo giorno. Quel popolo, per il modo come è descritta, la guerra non può non arrivare a concludere come successivamente ci dirà Lussu, avevano concluso i combattenti sardi della brigata Sassari, constatando «che i colonnelli e i generali considerati prima monumenti di autorità e di scienza non capivano niente». (Il Ponte 1951 nr. 9-10) e che i veri nemici non stavano di fronte ma dietro, erano a Roma.

Una conclusione che messa in bocca ad alcuni ufficiali c'è anche nel libro.

Emilio Lussu è passato attraverso esperienze innumerevoli, italiane e straniere: soldato, deputato, incarcerato, bandito, partigiano, ministro; uno scrittore e operatore che, per chi l'ha letto e ascoltato, resta indimenticabile. Ma il momento che gli è rimasto più caro, e da cui fa dipendere nel ricordo tutta la sua azione futura è stato la nascita del Partito Sardo d'Azione, il movimento dei combattenti sardi, che poteva trasformare la Sardegna e con essa l'Italia. All'età di ottantadue anni, nell'ultimo suo scritto pubblicato conclude: «Con la speranza che in Sardegna i giovani

non dimentichino questo modesto frammento di storia sarda uscita dalle viscere della nostra terra. Il che non ci impedisce di essere italiani, federalisti, socialisti e internazionalisti».

Chi l'ha conosciuto nei momenti in cui l'uomo è più uomo, l'ha letto, ascoltato, amato, e ha sempre saputo e sentito che tutto quello che ha fatto, scritto e detto, non l'ha mai fatto per sé, ma prima di tutto per quegli uomini e quelle donne che sono stati per lui la vivente immagine dell'umanità e che, anche grazie al suo genio, al suo onore, al suo coraggio, dalla secolare servitù sono arrivati alla difficile libertà; chi così lo ricorda, e lo ricorderà, sente come quel giovane pescatore sardo che, dalla sua barca, al passaggio della nave che da Cagliari portava, malato e incatenato, Emilio Lussu lontano dalla sua terra, lanciò, accettandone i rischi, un grido, la cui eco non si spegnerà:

Viva Lussu, viva la Sardegna!

Michelangelo Pira

## LUSSU SARDO

1. Converterà chiarire in premessa che nell'arco della vita e della militanza di Emilio Lussu, e in qualche misura anche per effetto di quest'ultima, la cultura (strumenti, codici, rapporti tra fonti normative, messaggi) si è modificata in Sardegna (come del resto in tutto il mondo) più che nel corso dei millenni nel passato.

Lo stesso Lussu negli ultimi anni della sua vita era frequentemente portato alla riflessione sui cambiamenti avvenuti in Sardegna. Nel 1959, parlando a Cagliari ad uno dei convegni del popolo sardo per l'attuazione dell'art. 13 dello Statuto speciale per la Sardegna (Cagliari 31 maggio 1959, in *Atti*, a cura della Regione sarda, Cagliari 1961, pp. 42-47) diceva di aver conosciuto cinque Papi e gli eredi della sinistra storica del Risorgimento, Giovanni Giolitti, Francesco Cocco-Ortu e Vittorio Emanuele Orlando; di avere fatto a cinque anni il suo primo viaggio da Armungia a Cagliari, a cavallo, col padre, passando attraverso le montagne di Sinnai; di avere fatto la sua prima traversata marittima su un piroscafo a ruote; di avere assistito a Cagliari al primo volo («un biplano che si levava appena un metro e sem-

---

Il testo di questa relazione fu presentato, al convegno di Nuoro, sotto due firme, la mia e quella di Michelangelo Pira. In realtà, ad insaputa uno dell'altro, ognuno dei due aveva accettato di tenere una relazione scegliendo un tema pressoché identico (latamente, Lussu e la Sardegna, la cultura di Lussu e la «civiltà sarda»), a patto che il lavoro potesse essere fatto in collaborazione con l'altro: e ognuno dei due, come risultò subito appena ce ne parlammo per telefono, con la riserva mentale che a scrivere sarebbe stato l'altro. «Tu scrivi, io metto le virgole», dicevo sempre scherzando a Michelangelo. Non racconterei questo se non per dire, brevemente, due cose: 1) l'amicizia che mi legava a Michelangelo Pira — e posso dire con assoluta sicurezza — legava lui a me sarebbe stata soprattutto identità di orientamenti culturali se non fosse stata anche, e prima, fraternità totale d'affetti; 2) questo testo, tutto scritto da Michelangelo Pira, così fortemente attraversato dalla sua conoscenza profonda (cioè, del profondo) della cultura della società pastorale — e in particolare di quella dei pastori-guerrieri del passato, magari un po' anche mitico, che faceva gli antenati armungesi di Lussu omologhi agli antenati barbaricini di Pira — e così intimamente penetrato dalla sua idea dell'uomo in Sardegna, quando è *homine* come lo fu Emilio Lussu, così direttamente riferito al suo campo disciplinare e alla sua raffinata sensibilità di lettore dei *sinnas*, dei segni (dell'uomo e dei riti del gruppo, della comunità e dei suoi miti), è giusto che vada sotto la sola firma di Michelangelo, ora che, dal giugno 1980, non è più con noi. Io non ho aggiunto adesso, né aggiunsi allora, neppure le virgole che gli avevo promesso (Manlio Brigaglia).

brava un trucco o una magia»); di aver visto saltare per aria regni e imperi, «antichi popoli considerati spenti suscitati a nuova vita» e «nuove civiltà sorgere». E concludeva: «Il volto della terra è veramente trasformato. Siamo ormai nel pieno della civiltà storica e dei voli alla luna. Ma la Sardegna?».

2. In questo brano di discorso politico irrompe uno dei tratti distintivi della scrittura di Lussu sempre puntigliosamente radicata nel vissuto diretto, ma si insinua anche la spia della profondità della vocazione di Lussu al memorare disinteressato e dunque al narrare. Una vocazione rimossa nelle sue scelte di forma e di vita: rimossa come un colpevole abbandono o addirittura come una decadente e pericolosa mollezza da lasciare alla categoria di intellettuali più profondamente avversata, quella dei letterati cialtroni. Gli abbandoni di Lussu a questa sua vocazione profonda non sono mai dei lapsus, sono progettati in funzione politica; non sono veramente abbandoni, sono strumenti della sua azione politica e morale, perché in questa azione si inscrivono e nella prospettiva etica hanno il loro lasciapassare. Se c'era abbandono nel rievocare il primo viaggio fatto col padre da Armungia a Cagliari attraversando a cavallo le montagne di Sinnai, se c'è assunzione di una distanza metafisica dalla storia nell'accenno all'estinguersi di grandi imperi e all'affiorare di nuovi popoli (passano le civiltà passano i regni), nella inesorabile pertinenza e urgenza della domanda finale («Ma la Sardegna?») c'è il richiamo brusco del Lussu militante sempre ad occhi ben aperti e con l'arsenale politico a portata di mano.

Questo atteggiamento di Lussu verso la scrittura accettata come strumento e come arma ma respinta come *otium*, come passatempo e cioè come letteratura (una categoria recente e borghese, che Lussu individuava come tale ancor prima di Roland Barthes), non si spiega se non a partire da un'interiorizzazione profonda della filosofia orale del linguaggio propria della cultura fredda pastorale armungese. L'utopia del linguaggio che il nuovo letterato dovrebbe cercare nella scrittura — secondo una proposta di Barthes —, il freudiano nell'analisi (secondo un'ipotesi che da Lacan arriva alla semanalisi della Kristeva), Lussu l'aveva conosciuta già realizzata ad Armungia nei racconti orali di caccia fatti dagli anziani.

L'atteggiamento di Lussu verso la scrittura è coerente con tutti gli altri suoi atteggiamenti verso gli strumenti del comunicare, a cominciare dal privilegiamento del messaggio verbale su quello scritto, del rapporto diretto su quello mediato o meglio del meno mediato su quello più mediato; del dialogo alla pari su quello asimmetrico (che non può dirsi dialogo), del gesto sulla parola, eccetera.

3. Ma in questa sede proviamo a sottrarre i momenti di uso da parte di Lussu della sua capacità narrativa (uso che egli metteva ben al riparo dal pericolo che apparisse o peggio si trasformasse in un cedimento), proviamo a sottrarre questi momenti alla loro finalità esterna (etico-politica) di breve e di medio periodo. Proviamo a sopprimere la domanda-richiamo e se mai a cercare proprio nel memorare la risposta ultima di Lussu a quella domanda («Ma la Sardegna?») e alle altre omologhe implicite nelle motivazioni dei suoi discorsi e dei suoi percorsi: ma l'uomo? ma la democrazia? ma il socialismo? ma la libertà? ma la giustizia? Domande laiche con le quali non è difficile immaginare che Lussu avesse sostituito le preghiere cattoliche infantili e adolescenziali della mattina e della sera.

Proviamo dunque a ritornare all'infanzia di Lussu, che vuol dire alla sua narrativa, cioè al suo rapporto profondo col linguaggio: che vuol dire al suo inconscio, ma che vuol dire anche la cultura di Armungia («estreme propaggini della Barbagia», ripeteva). La cultura e dunque la lingua, i rapporti sociali armungesi, la tecnologia armungese, il padre e la madre. Faremo questo non per il gusto di recuperare sopravvivenze etnologiche (non intraprendiamo una discesa nel pozzo senza fondo della cultura sarda interna presunta arcaica e presunta intatta etc.), ma con la coscienza che la cultura in Sardegna è e fu, per Lussu soprattutto, non soltanto Armungia e dintorni, ma anche Roma e dintorni, ma anche Parigi e dintorni, Europa e dintorni. Ci avventuriamo nella cultura pastorale armungese barbaricina in cui si formò la personalità di base di Lussu avendo ben chiara nell'orecchio la sua voce che, forse proprio quando avremo cominciato a prendere gusto al paesaggio armungese, ci chiederà: ma la Sardegna? ma l'Italia? ma l'Europa? O per usare il termine da lui preferito nell'accezione che egli gli dava: ma la Storia?, e che era la storia come mutamento.

4. L'infanzia di Lussu è vissuta nella società del cinghiale del diavolo. C'era il cinghiale e c'era il diavolo; nemico visibile l'uno, nemico invisibile l'altro; ipostoria il primo, metastoria il secondo; l'uomo, il padre (e in particolare il grande padre patriarca e patrizio di Lussu), il padre che gli fu sempre modello, proiezione terrena di Babbu Mannu, inequivocabilmente padre, quasi mai figlio (se non nel lontano passato in cui si ribellò per sposare una plebea), stava tra il cinghiale e il diavolo, la storia stava fra natura e sovrannatura; la costruzione della cultura contro il cinghiale e contro il diavolo era in principio opera di caccia e di religione o di esorcismo.

A chi guardi dall'esterno, lo spazio che l'uomo riusciva a ritagliare tra il cinghiale e il diavolo potrà apparire troppo angusto. Ma sul finire del secolo scorso e ancora agli inizi del nostro era un mondo rotondo per chi ci viveva. Soprattutto per un bambino il villaggio pastorale non ha uomini



piccoli (come in città i piccoli borghesi) ma soltanto uomini grandi, alonato ciascuno non soltanto da un'identità-sembianza sincronica ma anche da un'identità-sembianza diacronica (di ogni uomo che passa si conoscono le vicende). Per chi si muove a piedi o a cavallo anche lo spazio tra Armungia e Goni e ancor di più quello tra Armungia e Cagliari diventa immenso come il cielo stellato sopra di lui.

Per Gramsci il mondo sarà grande e terribile, perché Gramsci cresce in un paese più contadino che pastorale e in una famiglia piccolo borghese, e piccoli sono gli uomini se non si uniscono in uno sforzo tutto cosciente e lucido di costruzione e di lotta; per Lussu il mondo è grande e terribile perché popolato di grandi cinghiali-diavoli, ma gli uomini che affrontano questi grandi cinghiali-diavoli sono anch'essi grandi: sono giganti armati e vigili, pronto ciascuno a scattare non per ordine ricevuto ma per la legge morale che è in lui. Un parallelo tra Gramsci e Lussu è stato sviluppato in rapporto alla differenza culturale della microetnia contadina di Ghilarza da quella pastorale di Armungia.

La cultura pastorale nella quale Lussu vive la sua infanzia e la sua fanciullezza è ancora un sistema di coerenze oltre che di credenze stabili: o almeno così appare e così resterà nella memoria dell'Emilio maturo. Nella cultura armungese il nemico non è per Lussu (come invece è in quella ghilanzese per Gramsci) la classe localmente dominante (anche perché questa è la classe di appartenenza dello stesso Lussu, che nasce patrizio sulla linea paterna e, non tanto — com'egli dice — plebeo, quanto borghese sulla linea materna). Il nemico è la natura sotto o sopravvalutata e dunque da affrontare o con la caccia o con l'esorcismo. E sappiamo che Lussu fu un grande cacciatore; il mito lo descrive addirittura capace di colpire una moneta al volo sparando a palla asciutta. E quanto all'esorcismo, anziché alle pratiche semplici della ritualistica locale, si volse a quelle ben più complesse della lotta politica (dislocando l'attitudine alla lotta armata sul versante della caccia).

Il diavolo poteva incorporarsi, materializzarsi in un cinghiale e dunque apparire come natura sopravvalutata e a sua volta il cinghiale poteva fantasmarsi, dileguarsi, scomparire nel nulla, nell'immaginario come un diavolo (un immaginario popolato di sterpi). Quando diciamo *c'era* il diavolo e *c'era* il cinghiale, il verbo essere non può non avere un'oscillazione di senso; ma c'è un momento in cui l'ontologia del cinghiale e quella del diavolo (evidentemente non soltanto nel racconto lussiano di riferimento che ferma quel momento) si intersecano, per poi riprendere a slittare l'una sull'altra o a divaricarsi come le esistenze in genere nella poesia di Montale (*Satura*).

Nel pensiero antropologico si sa che quel momento coincide con la scoperta dell'animismo, alla quale nel racconto di riferimento Lussu sembra pagare qualche tributo. In realtà l'animismo in lui c'era da prima che la cultura europea lo inscrivesse nel pensiero antropologico e in particolare nella sua concezione del pensiero primitivo come pensiero prelogico (Lévi-Bruhl) rendendolo alquanto sospetto all'antropologia critica.

L'ecologismo pastorale nel suo momento pedagogico in senso stretto, nel rivolgersi ai bambini, vedeva volentieri *anime* amiche o nemiche, di parenti e amici o di nemici defunti, aiutanti e ostacoli naturali e insieme e simultaneamente soprannaturali in ogni presenza *animata*, in ogni *animale*, parola questa che non solo per la sua etimologia diacronica ma anche per quella statica o sincronica (se etimo = verità) resta ancora oggi anche nelle altre lingue romanze e in inglese dislocata nel campo semantico dell'anima. Alla demonizzazione del cinghiale, il più ctonio, il più selvaggio (*sirvone*, appunto) degli animali presenti in Sardegna, faceva da *pendent* l'altare (il contraltare) culturale linguistico-metaforico eretto alla pecora, assimilata nella poesia popolare alla donna amata (e non c'è, o almeno non sembra esserci ombra di zoofilia fattuale nel pensiero selvaggio, all'infuori della metafora poetica; ed anzi forse era proprio l'intensità della presenza di questa metafora e la forte esplicitazione della sua natura appunto metaforica e non metonimica a marcare con forza la differenza escludendo la pecora come partner sessuale). Dunque non tanto a Lévi-Bruhl Lussu nel *Cinghiale del diavolo* paga tributi, quanto alla memoria diretta di personaggi da lui conosciuti o a lui noti attraverso la narrativa orale agli «altri» che sempre — secondo Bachtin — parlano in ogni nostra parola.

5. Fu la fonte normativa locale (pastorale e gentilizia, ma fortemente assistita dal consenso dell'unanimità propria del processo di formazione delle norme nelle società fredde) a chiedere a Lussu di farsi ed essere capo, sempre e a tutti i costi; e a vietargli comunque di essere gregario. Certo tra il modello suggerito dal codice di vita armungese e quel che Lussu effettivamente fu non c'è un rapporto meccanicamente deterministico. Non tutti quelli ai quali la cultura del gruppo e la dinastia preparano uno status e un ruolo di capo sono individualmente all'altezza delle attese. Ma come gli eredi dei fondatori di giornali cattolici importanti hanno maggiori probabilità di diventare Papi e gli eredi dei deputati e dei ministri maggiori probabilità di diventare governanti (non si citerà mai abbastanza la frase con la quale Wright Mills riassumeva un suo libro: il miglior modo di entrare a far parte della classe dirigente è quello di nascerci dentro), così Lussu, erede di patriarchi patrizi, aveva il dovere di essere un capo: e un capo aristocratico. Il pastore e persino il figlio istruito del pastore, se il rapporto col padre

nell'infanzia c'è stato, non può mai farsi pecora, elemento del gregge, gregario appunto. A lui spetta la guida. In tutta la sua vita Lussu non riconobbe nel proprio orizzonte neppure in uno dei grandi personaggi del suo tempo la propria guida. L'unica guida, l'unico capo al quale Lussu riconosce il merito di avergli dato lezioni severe e decisive è il padre. Fuori di Armungia e nella vita politica non riconobbe a nessuno, forse neppure inconsciamente, il semblante di padre, se non negativamente per individuare in lui l'oggetto di un giusto parricidio, che in *Un anno sull'altipiano* egli racconta di non aver lasciato commettere ai soldati che avevano già sotto tiro quel padre pazzo e insonne che era il generale Leone, ma per commetterlo egli stesso più tardi letterariamente e senza rimorso.

Nella sua vita Lussu incontrò altri re-pastori, altre personalità forti, come un pastore nella propria vita incontrava altri pastori non meno degni di lui di avere vasti pascoli e grandi greggi. Talvolta si può per brevi o anche lunghi periodi fare società o alleanza tra capi o tra pastori alla pari, ma al primo tentativo del partner di farsi egemone, l'altro impone la spartizione, il prendersi ciascuno la propria roba, che per il pastore è il gregge.

Il codice culturale del patriziato armungese interiorizzato da Lussu non gli permetteva di essere seguace di qualcuno, né di un capo locale come Cocco-Ortu né di capi nazionali come Turati o Treves, o Giolitti o Salvemini, o altri. In guerra era stato capitano e per i soldati sardi della sua compagnia la gerarchia militare probabilmente finiva con lui. Nel confino a Lipari («la galera è fatta per uomini», si dice in Barbagia) e nella trasumanza in Francia dopo la fuga da Lipari fece società con Carlo Rosselli, un sodalizio interrotto come tutti sanno dall'uccisione di Carlo e del fratello da parte dei cagoulards pagati dal fascismo. Forse la società con Rosselli altrimenti avrebbe potuto durare tutta la vita come a volte durano anche certe società tra pastori i cui rapporti siano coerentemente regolati non dalla economia della compravendita cioè dal valore di scambio, ma dal valore d'uso e soprattutto dal valore simbolico e dunque dall'economia del dono, tenendosi alla larga dall'esplicitazione del carattere competitivo del *potlach*, anzi bene attenti a non uscire dalla reciprocità simbolica. Se cioè fosse sorto il problema dell'egemonia all'interno della diarchia, anche con Rosselli Lussu non avrebbe esitato ad arrivare alla spartizione di «Giustizia e Libertà» (le premesse ideologiche non mancavano).

A ben pensarci tanto la sua grandezza e il suo fascino quanto i suoi limiti erano quelli del capotribù barbaricino. Ma attenzione: di un capotribù consapevole di operare in una scala più grande di quella del proprio territorio tribale. Fuori dell'isola, quando si parla di pastori, non si pensa al pastore-cacciatore, patrizio, ma al servo-pastore, socialmente degradato e culturalmente retrocesso verso la natura. Ma Lussu parla del pastore-

cultura, del pastore che è personaggio in prima linea nella domesticazione della natura sia in termini di concordanza sia in termini di lotta. Il pastore che guida il gregge nelle solitudini dei campi inaugura per così dire il processo di liberazione dell'uomo dalla natura, il pastore che riporta il gregge tra le mura e gli archi di una Roma decaduta marca la rivincita sulla cultura sopravvalutata, il movimento pendolare del pastore tra natura e cultura. Sui colli romani egli c'era prima che Roma fosse fondata e ci sarà di nuovo quando Roma non ci sarà più. È possibile vederlo anche oggi (ancora oggi? o già oggi?) sulle rive dell'Aniene inoltrarsi in profondità nel tessuto urbano.

Dicendosi patrizio armungese, Lussu afferma la propria aristocrazia ma nello stesso tempo tiene e marca la sua distanza incolumabile dall'aristocrazia ufficiale di origine spagnola o piemontese (un suo personaggio si proclamava erede di un grande di Spagna, ma aveva cessato da molto di essere grande in Sardegna). Lussu apparteneva alla più antica delle aristocrazie, quella pastorale, e insieme alla più moderna, quella dei dirigenti politici radicals.

6. La formazione della personalità di base di Lussu avviene all'interno della cultura barbaricina armungese. Lussu ne interiorizza la lingua e la narrazione orale, i codici d'onore e perfino i modelli di trasgressione: l'idea di appropriarsi di una montagna di danaro non gli fa né caldo né freddo, lo eccita l'idea del furto di armamenti. E se il bisogno era di danaro, questo doveva essere conquistato con una impresa non col raggio. Sul «Manifesto» del 9 marzo 1975, Vittorio Foa ha raccontato che nel settembre del 1945, quando Lussu era ministro del governo Parri, egli andò a chiedergli, per aiutare finanziariamente il Partito d'Azione, di cui entrambi facevano parte, di mettere una firma sotto un'autorizzazione, «cosa consueta nel sottobosco politico del tempo», diceva Foa, ma non desueta neppure oggi. Lussu rispose: «Compagno, puoi chiedermi di montare a cavallo e andare in Via Nazionale a rapinare l'oro della Banca d'Italia e io — per il partito — lo faccio subito. Ma mettere una firma sotto una cartaccia, giammai».

Il modello di uomo che Lussu *deve* diventare è quello indicato ad ogni bambino patrizio del suo paese e dei paesi barbaricini in genere: è un uomo che innanzitutto ha la schiena diritta e che può e che deve guardare l'interlocutore amico o nemico, piccolo o grande che sia, negli occhi. Quando ebbe finito la scoletta di Armungia, Lussu fu mandato dal padre nel collegio salesiano di Lanusei dove certi insegnanti pretesero che egli nel rivolgersi a loro tenesse gli occhi bassi, come si suol dire e come allora si soleva fare anche nelle famiglie aristocratiche e alto borghesi urbane: e insomma che egli si sentisse e si mostrasse perennemente in colpa nei loro confronti. Non appena il padre si accorse che Lussu si stava adeguando alle norme del colle-

gio, cioè che il conflitto tra il proprio codice e quello salesiano era insanabile e si stava risolvendo a vantaggio del secondo, ritirò Emilio optando per il codice armungese. Lussu raccontava di aver dovuto reimparare a sue spese a fissare l'interlocutore negli occhi: il padre infatti gli aveva dato un ceffone per correggere il vizio salesiano dicendogli: «*A mei, castiami in faccia*» (a me, guardami negli occhi). In *Nascita di uomini democratici* Lussu ricorderà uno scontro, evidentemente successivo alla lezione paterna, con un censore che lo redarguì per il suo comportamento chiassoso. Lussu, pur riconoscendosi colpevole, ne sostenne lo sguardo e per questo fatto fu punito ulteriormente («Il censore, irritatissimo, esigeva che gli rispondessi abbassando gli occhi. Rispettosamente io fui irremovibile e venni punito con una punizione di primo grado»). Qualche decennio più tardi, «a un colonnello che gli aveva ordinato di portare fuori dalla trincea la nostra compagnia al macello — è un ex caporal maggiore della Brigata Sassari che racconta — contro il filo spinato e le mitragliatrici austriache, il capitano Lussu gridò: “Signor Colonnello, io non sono un assassino, esco dalla trincea da solo”. Il colonnello urlò e minacciò e allora il capitano Lussu estrasse la pistola e, freddo, come il ghiaccio, disse: “Signor Colonnello, la vede questa pistola? Bene, con una pallottola le buco l'occhio destro. Se preferisce che le buchi l'occhio sinistro, non ha che da dirmelo”» (cfr. *Almanacco della Sardegna 1975*, Cagliari 1976, p. 153).

Dunque: innanzitutto schiena dritta e sguardo dritto, che in politica significherà privilegiamento dello scontro frontale e riduzione al minimo dello spazio dei compromessi. Non si tratta solo della scelta di una postura o di una forma, si tratta di una scelta di significanti dei quali si conoscono gli effetti che devono avere e non possono non avere in termini di impegni morali di chi li usa. Abbassare lo sguardo davanti a chicchessia è già un arrendersi, un fuggire, dare addirittura le spalle all'avversario.

C'è una sola fuga consentita alla etica armungese dal super-ego di Lussu: quella dalla prigionia. «Di fuga Lussu ne ha conosciuto una sola: quella da Lipari con Rosselli, e non ci si può dire proprio che sia una viltà, “da che mondo è mondo”» (cfr. «Giustizia e Libertà», 17 dicembre 1937, ora in E. Lussu, *Lettere a Carlo Rosselli e altri scritti di «Giustizia e Libertà»*, p. 239). E non menava gran vanto neppure di questa fuga. In *Teoria dell'insurrezione* scriveva: «Fu sì un capolavoro di organizzazione com'è ogni impresa felice di guerra, ma, in fondo, non fu che una fuga. Ora, a scappare tutti son buoni. La storia delle carceri d'ogni parte del mondo non è che la storia di evasioni più o meno riuscite» (TI, pp. 124-125). «L'idea della fuga non mi ha mai sedotto. E certo, in gran parte, a causa di una mia impressione d'infanzia. Vidi un uomo fuggire, inseguito dai carabinieri. I presenti gridavano tutti: al ladro! Da allora, nella mia mente,

macchinalmente, l'idea di uno che fugge si associa a quella di ladro» (MSRD, p. 121). È evidente che allo stesso episodio le reazioni di soggetti attraversati da culture diverse da quella patrizia armungese avrebbero potuto essere alquanto diverse.

Il comportamento di Lussu al fronte nella prima guerra mondiale (come emerge non soltanto da *Un anno sull'altipiano* ma ancor di più dalla testimonianza di tutti i suoi soldati) e nel primo dopoguerra contro lo squadristico fascista e contro il regime (come risulta non soltanto da *Marcia su Roma e dintorni* ma anche dalla pubblicistica del tempo e dalla storiografia sul combattentismo e sul Partito sardo d'Azione), e il comportamento di Lussu fuoruscito ben poco preoccupato di nascondersi (come risulta al biografo) e quello successivo (ancora da studiare) combattente della lotta di liberazione sono tutti caratterizzati dalla radicale coerenza all'irremovibilità già dimostrata col censore salesiano. Leo Valiani tre giorni dopo la morte di Lussu, ha scritto su «L'Espresso» del 10 marzo 1975: «Soprattutto per merito suo Giustizia e Libertà partecipò alla guerra dalla parte giusta, dalla parte delle democrazie... I veri eroi sono molto più rari di come non appaia dalla retorica, che in Italia è di casa. Ma Emilio Lussu fu un autentico eroe. Lo fu nelle battaglie della prima guerra mondiale e lo fu ancora, molto di più, nella lunga lotta contro la dittatura fascista».

In occasione della sua morte molti hanno parlato di cavaliere antico, di personaggio romantico. Certo è che Lussu ebbe una profonda avversione per i patti e per i potenti e più ancora per i patti con i potenti. «Patti con nessuno» ha scritto in *Oratio pro ponte* (CD, p. 144), a proposito della regolarità con cui i cittadini delle libere repubbliche montanare della Barbagia uccidevano gli esattori feudali.

7. *Oratio pro ponte* è uno dei testi brevi più marcati dalle caratteristiche della scrittura lussiana per la perfetta fusione di elementi narrativi e culturali, di sardismo e di europeismo, di attenzione etnologica e impegno politico, di ironia e di epica.

Questo testo svela come Lussu considerasse l'economia dei paesi della Barbagia fondata non su valori di scambio mercantile ma sui valori dello scambio simbolico. L'onore patrizio vi è infatti il valore dominante. Di esso Lussu dice che «costituiva l'elemento morale di compenso alla miseria e alla fame» (CD, p. 145). Lussu sa bene di descrivere un mito, una rappresentazione ideologica del mondo pastorale, un mito che appunto occulta, compensa la miseria e la fame. Ma come ogni mito ha non soltanto la funzione negativa di occultare un disagio, anzi lo scacco del progetto umano (quello di vivere in società e in comunione con gli altri), ma anche la funzione positiva di risolvere l'effetto angoscioso del disagio quando bussava al-



le porte della coscienza e minaccia la catastrofe comunitaria. Scritta sul finire del 1957 come lettera all'allora presidente del consiglio dei ministri Zoli (per sollecitarlo a costruire una passerella sul Flumendosa, sotto Monte Cardiga, dunque per risolvere un problema specifico della sua zona d'origine), *Oratio pro ponte* segna l'elevazione di un problema piccolo di un piccolo gruppo a emblema dei problemi dei micromondi interni alla nazione italiana. È un'orazione per Armungia e per la cultura armungese, come *Nascita di uomini democratici* è un altare al padre. Il tutto troverà pieno sviluppo nel 1967 col commento al *Cinghiale del diavolo*.

*Oratio pro ponte*, il commento al *Cinghiale*, il discorso del '53 sul banditismo e *Nascita di uomini democratici* si spiegano a partire dallo sforzo di Lussu di ricomporre tutti gli elementi della sua personalità recuperando anche la parte armungese, la più lontana nel tempo del percorso ma anche la più segretamente e inconsciamente attiva. Questi testi segnano il ritorno di Lussu «uomo scritto» alla microetnia. Quando egli parla di tribù, di patrizi, di plebei, di predoni, di guerrieri lo fa certo con ironia e con pudore, al limite del giuoco, ma anche senza lasciare dubbi sulla serietà del giuoco.

C'è quel che egli ha sempre pensato della cultura di Armungia e dintorni: la regione più povera non solo della Sardegna, ma (aggiunge) «per la mia esperienza di tutta l'Europa occidentale» (CD, p. 145 OPP). Armungia è la sua «tribù di nascita». Più che naturale che scattino i dispositivi del microetnocentrismo ritrovato sotto la penna dopo decenni e decenni di lotte condotte in luoghi lontani a favore di una macroetnia nazionale italiana, difficile e contraddittoria, improbabile, persino inesistente. La patria per Lussu era — e lo diceva spesso — la terra dei padri, che non vuol dire certo il patrimonio, ma che certo non vuol dire una realtà astratta priva di una territorialità specifica.

La descrizione della società armungese è rapidamente fatta in termini di sociologia marxista: «Non esistono grandi proprietà e, in realtà, neppure medie. Ogni capofamiglia era un piccolo proprietario coltivatore diretto. Anche i pastori erano piccoli proprietari di terra. Ogni famiglia pertanto aveva il cavallo, la vigna, il gregge. Le cosiddette grandi proprietà altro non erano che originarie piccolissime proprietà arrotondate con matrimoni di figli unici di due famiglie. Tutti si aiutavano reciprocamente, nei periodi di punta dei lavori agricoli. Anche i "servi" — mezzadri terziari di una specie di mezzadria familiare interna — erano figli di piccoli proprietari locali e vivevano nella comunità della famiglia che servivano, con lo stesso suo trattamento. Io ho conosciuto la "frontera", chiudenda di legno e frasche, che separava l'aratorio dai pascoli. Sicché appariva ancora, come nei secoli lontani, tutto in comune. Posso dire di avere conosciuto gli ultimi avanzi di una società patriarcale comunitaria senza classi» (CD, pp. 142-143, OPP).

Dieci anni più tardi nel commento al *Cinghiale del diavolo*, riprendendo questo tema: «credo di aver vissuto gli ultimi avanzi di una comunità patriarcale, senza classi e senza stato». L'esplicitazione dell'assenza dello Stato è il segno che Lussu nel frattempo ha proseguito la sua meditazione sulla società pastorale portandola alle sue logiche conseguenze: niente classi, dunque niente stato. Segue anzi un tentativo di antropologia politica della società pastorale: «L'ordine pubblico era l'ordine tradizionale del villaggio garantito da una libera associazione di contadini-pastori, al cui consiglio degli anziani era affidato il compito di regolare i rapporti interni del territorio, press'a poco com'erano regolati con la "Carta de Logu" di Arborea».

8. Sappiamo che in questo periodo Lussu aveva incominciato a provare interesse per le sopravvivenze etnologiche. Abbiamo poche informazioni sulle letture in questo periodo. Sembra di capire che in qualche modo nel disegnare la sua idea della società pastorale montanara sia stato influenzato dal Braudel di *Civiltà e Imperi*. Gli studi sulla società pastorale di cui Lussu poteva disporre non vengono citati. (Soltanto in *Teoria dell'insurrezione*, in *Il Partito d'Azione e gli altri*, e ne *La difesa di Roma* Lussu esplicita le sue fonti). È improbabile che nel momento in cui scriveva *Oratio pro ponte* nel '57, se non già nel '53 quando preparava il discorso sul brigantaggio, non avesse letto Cagnetta; e che nel commento al CD non avesse tenuto conto, se non del libro di Antonio Pigliaru sulla vendetta barbaricina, delle tesi che allora Pigliaru veniva sviluppando su «Ichnusa» e sulla stampa sarda. E naturalmente doveva aver già letto Le Lannou non appena pubblicato, così come oggi, se vivesse, sarebbe certamente abbonato al Bollettino della Maison des Sciences de l'Homme che pubblica i resoconti degli studi internazionali sulla società pastorale.

L'interesse di Lussu sulla società pastorale — si vuol dire — è profondo e coerente a tutto il suo impegno in direzione di quel che oggi vien chiamato «il sociale», e che, come rilevava Guido Quazza in apertura del convegno su Lussu tenutosi a Cagliari ai primi di gennaio di quest'anno, è diventato fenomeno emergente nei primi trent'anni di vita repubblicana.

La società pastorale senza classi e senza Stato di cui parla Lussu sarà magari un mito come la società Bororo divisa in due metà (quella Cera e quella Tugarè come credono appunto i Bororo, e non in tre classi sociali come ha saputo vedere Lévi-Strauss), sarà magari quel mito armungese «una vana prosopopea» come il mito bororo, ma si cerchi di capire perché Lussu se ne occupa. Lussu sa che le cose stanno anche così: il personaggio della zia patrizia che rifiuta di sposare un medico e un notaio borghesi per sposare invece un analfabeta un po' deforme ma patrizio sta lì appunto a



significare come l'onore patrizio poteva essere vissuto appunto come una vana prosopopea. E anche il suo tentativo infantile di dare ordini perentori a un uomo adulto dice che le classi c'erano. Ma la determinazione del padre nella propria scelta matrimoniale difforme da quella dettata dal codice della sua classe sta anche a significare che il vero onore patrizio non si esauriva nell'osservanza di un codice di classe particolare ma imponeva invece l'obbedienza ad un codice comunitario transclassista. La collocazione sociale, in entrambi i casi, quella del padre e della zia, non si iscrive nell'economia politica ma in quella simbolica. La zia di Lussu è già prigioniera del feticismo del patriziato; il padre di Lussu, col suo comportamento ribelle all'ossificazione di una gerarchia sociale, riscopre e riafferma le ragioni profonde del consenso e della legittimazione comunitaria del valore patrizio.

Lussu sa che l'onore patrizio è un mito, ma sa che i miti sono impegnativi, specialmente quando vengono da tempi lontani. Lussu pensava se stesso come un uomo proveniente da un tempo remoto, persino mitico appunto, quello di una società patriarcale, comunitaria, senza classi e senza Stato. Non per caso in apertura di *Un anno sull'altipiano* cita Baudelaire: *J'ai plus de souvenirs que si j'avais mille ans*. Il riferimento non è tanto alla possibile dilatazione del senso e alla quantità dei ricordi accumulati durante la guerra quanto è invece alla lunghissima durata del proprio percorso dalla vita tribale comunitaria armungese del tempo remoto alla vita europea della Svizzera e della Francia dove Lussu viveva quando raccontava e quando scriveva la sua testimonianza sulla grande guerra. Egli ha mille anni della sua tribù oltre che mille anni suggeriti dall'intensità degli eventi vissuti nell'anno decisivo trascorso sull'altipiano. Nessuna meraviglia se Lussu ottuagenario, al termine del suo lungò viaggio, accompagnato da Lilliu a visitare il santuario nuragico di Santa Vittoria di Serri si butta sulle spalle un mantello pastorale, impugna un bastone e prende posto (il suo posto naturale) nel tronetto di pietra che l'archeologo considera il posto del capotribù. Egli compie così un rito che è simultaneamente di morte e di rinascita.

Quando Lussu parla di «patrizi», è di pastori-cacciatori che parla; e quando parla di «plebei», è di contadini che parla. E quando parla di «servi» è di giovani che parla o di forestieri. L'abbozzo di analisi della stratificazione sociale simbolica armungese si sviluppa da OPP (1957) al commento al CD (1967). Per lui la pastorizia costituisce il patriziato del villaggio: «Ho conosciuto da bambino alcuni di questi vecchissimi "patrizi", veri "re pastori" di cui si parlava come di patriarchi nella Bibbia. Quello che chiamo il "patriziato" è una definizione morale, non sociale, che vuole sottolineare la mancanza di una sostanziale differenza di classe». Qui Lussu si riferiva al significato che la parola «classe» ha assunto nella critica della economia politica. In realtà avrebbe potuto parlare ancora di classi

con riferimento a un ordine simbolico, che è pur sempre sociale, ma ha una referenza diversa da quella riduttivamente economica: «La montagna non ha, come la pianura, — proseguiva Lussu con risonanze evidentemente braudeliene, dirette o indirette che fossero — la grande proprietà. Questa si forma in pianura, e solo in pianura, in Sardegna e in ogni altra parte d'Italia. Nella montagna, per la difficoltà della coltura e la sterilità del terreno, la proprietà è divisa, sparpagliata, e ognuno è piccolo proprietario. Al villaggio, nella mia prima età, il solo proletario era il banditore, venuto da lontano» (CD, p. 12 commento). Dunque la gerarchia sociale è strutturata da un ordine simbolico, non da un ordine economico. Il pastore divenuto contadino «poteva allora anche godere di una certa maggiore modesta agiatezza, ma nella considerazione generale il pastore aveva il posto d'onore: la sua era la famiglia patrizia» (CD, p. 13 commento).

Chi volesse in queste considerazioni di Lussu vedere la prova della sua distanza dal pensiero marxista sia più prudente. Lussu, che qui sembra adattare alla Sardegna il discorso sulla montagna fatto da Braudel in *Civiltà e Imperi* (e del resto neanche quel Braudel come il più recente avrebbe senso senza Marx) è da leggere con Maurice Godelier alla mano: e allora si vedrà una teoria generale delle società semplici come società strutturate non dalla dominanza del fatto economico ma per esempio dalla dominanza della parentela; oppure si arrivi ad una lettura rapportata alla critica di Jean Baudrillard postmarxista e si avrà finalmente la percezione esatta di quel che Lussu concedeva allo scambio simbolico (pur restando lontano da qualsiasi teorizzazione di quest'ultimo) come dominante sullo scambio mercantile e sull'economia politica. Il determinismo volgare, con la dominanza sempre e ovunque attribuita all'economia, che magari trovava — ma non è certo — il consenso di Lussu in astratto, non gli faceva più velo quando doveva rappresentare una società concreta. Ma attenzione anche al mito, quando questo ha come fonte la comunità e non una classe.

Lussu sapeva fin da bambino quali dovevano essere le virtù di un patrizio e si sforzò di trasportarle dalla società pastorale alla società urbana. L'anello di congiunzione, lo spazio-tempo del passaggio, della conversione delle virtù patrizie pastorali e rustiche in virtù di dirigente democratico progressista e civile fu la grande guerra. Per secoli, fino all'occupazione piemontese, i pastori patrizi calavano dalla montagna in pianura a far razzia (Lussu lo dice nel discorso del '53 sul banditismo e lo ripete nella lettera a Zoli del 1957): «Razziavano, rientrando al villaggio con i morti e i feriti legati agli arcioni. Non ruberie, ma imprese di guerra, sempre e solo oltre i confini dei propri territori, il cui bottino veniva poi distribuito in parti uguali a ciascuna famiglia» (CD, p. 14 commento). E nel discorso del '53 aveva visto in questo modello di esercito del villaggio l'origine remota di un

comportamento collettivo che nella degradazione contemporanea assumeva la forma del banditismo («L'ultima discendenza e la degenerazione e la corruzione di quella che è stata per tanti secoli — si tratta di millenni — la resistenza nazionale isolana, la resistenza delle comunità dei pastori della montagna, contro l'invasione straniera») (CD, 1953, pp. 104-105). «Spedizioni lontane di preda e di rapina, considerate azioni eroiche di guerra nazionale».

Occorre naturalmente guardarsi bene dall'assumere il giudizio di Lussu storico sul banditismo nella lunga durata come giudizio politico. Le nazioni di cui parla non sono la nazione sarda, ma quelle distinte e contrapposte di ogni villaggio; e l'invasore non sempre viene dal mare; e gli eserciti nazionali dei villaggi montanari scendevano a far razzia nelle pianure coltivate dalle nazioni sarde dei villaggi del Campidano. Lussu sa che, una volta superate le dimensioni microetniche delle realtà sociali di cui si fa parte, le forme assunte dalla virtù patrizia e pastorale devono essere adeguate alle scale più grandi dei nuovi gruppi di cui si fa parte, altrimenti si degradano, si ribaltano in mero delitto (non per caso definiva aberrante l'ipotesi separatista).

9. Lussu fu interventista nella prima guerra mondiale: «Ero stato, alla mia università, un interventista chiassoso, anzi il *leader* degli interventisti universitari di Cagliari... Ma il mio interventismo studentesco era stato messo in crisi sul Carso, alla prima umana esperienza della guerra... Quei mille contadini uccisi da migliaia di contadini sardi sono stati alla base della mia coscienza politica» (in *L'entusiasmo morale in Salvemini*, Boston, Ed. Controcorrente 1958; citato in E. Lussu, *Essere a sinistra*, Mazzotta, Milano 1976, p. 6). Lussu fu interventista perché l'idea di lasciar fare gli eventi dagli altri era la più lontana che si potesse immaginare dal suo modo di essere prima che di pensare.

Considerava un dovere la sua partecipazione alla guerra mondiale. *Un anno sull'Altipiano* è il bilancio dello scontro tra le idee astratte di giustizia e di solidarietà microetnica di valore, di abilità e di impresa di guerra che s'era fatte nell'infanzia e nelle cacce armungesi e nella frequentazione scolastica del patriottismo classico (i riferimenti letterari sia nei libri sia nei discorsi di Lussu sono prevalentemente alla cultura classica, tranne che in *Teoria dell'insurrezione*) e le feroci concretezze delle ingiustizie, degli egoismi, delle viltà, delle incapacità e delle imbecillità dei responsabili della condotta dell'esercito nazionale, non nazionale-popolare, non macroetnico. Nella microetnia armungese il capocaccia, omologo del comandante militare nella (mancante) macroetnia nazionale italiana, era un modello di saggezza e di abilità, esattamente il contrario del generale Leone e dei gene-

rali dello Stato maggiore. Le qualità del capocaccia sono così riassumibili: *deve essere* un ottimo tiratore, possedere uno stile di vita degno dell'universale rispetto; *deve essere* capace di agire in segreto, di selezionare gli uomini, di conquistarsi il suo ruolo gradualmente con la condotta di vita e non con abilità oratorie e con l'intrigo perché la sua autorità deve essere indiscussa; *deve possedere* senso dell'orientamento, oltre che nello spazio (sul terreno) anche nel tempo, per prevedere esattamente l'andamento della battuta; *deve essere* esperto in strategia e in tattica, per disporre al meglio le poste, dare gli ordini giusti ai battitori secondo un piano, suggerire l'uso migliore dei cani; nel corso della caccia *deve essere* anche istruttore e giudice inappellabile; infine deve essere anche storico della caccia. Lussu personalmente poteva leggere persino l'urbanistica romana come la leggerebbe un capocaccia, collocando un'ultima posta per esempio a Ponte Milvio.

Si spiega come e perché il lessico venatorio nella sua scrittura è alternativo di quello militare, quando non è ambiguo in senso stretto: «Io ero già agli avamposti della vecchiaia». La partenza per la guerra era stata vissuta dalle personalità formatesi nei micromondi barbaricini come una partenza per la caccia, fortemente ritualizzata. I quattro anni di guerra, la guerra, come emerge appunto dall'alta frequenza del lessico militare nella scrittura di Lussu e come egli stesso ha ripetutamente osservato, fu decisiva nella sua formazione culturale: essa fu non solo per i soldati della Sassari ma anche per gli ufficiali quel che la fabbrica era stata per gli operai, nel senso che tutti insieme essi scoprirono nuove dimensioni, nuovi territori e nuovi soggetti sociali delle solidarietà e delle conflittualità.

Il percorso culturale di Lussu (se battiamo l'accento sugli eventi che segnano svolte nella sua concezione del mondo) ha nella cultura armungese, nella scuola ufficiale, nella guerra, nella scoperta prima di una dimensione nazionale della vita politica e poi di una dimensione europea mondiale le sue tappe e i suoi elementi più importanti.

Nella presente relazione si privilegia la prima fase del percorso: ma anche se è certo che molti tratti distintivi della personalità di Lussu si formano in questa fase e attraverso le successive, una riduzione della personalità di Lussu ad essa sarebbe illegittima e insensata come la riduzione alla ghianda di una grande quercia, del terreno che succhia, dei rami che ha e dei venti, tempeste, canicole e stagioni che ha superato. In Lussu leader politico-militare c'era anche il capocaccia; ma nel capocaccia non c'è, se non appunto in nuce, un capo politico militare.

Non solo il capocaccia, ma tutti i patrizi armungesi dovevano essere «tiratori di fucile portentosi». E non erano ammessi errori. «Tiravano al cervo, al daino, al mufone e al cinghiale a "palla asciutta", cioè con l'archibugio caricato con una sola palla; e venivano declassati quelli che si fa-

cevano scoprire aver sparato con due palle». Perché occorre generosità nel lasciare alla vittima opportunità di salvarsi. «Chi sbagliava a cento metri la testa di una gallina sepolta o la lama di un coltello, era finito come patrizio» (CD, 1957, p. 144). Anche dieci anni dopo Lussu scriverà: «Tirare nella lama di un coltello a cinquanta metri, col fucile carico a palla asciutta, e dividere questa in due era una delle massime prove. E a cento metri non si doveva sbagliare un arancio».

Qualche distanza è dimezzata ed è eliminata la sanzione per il tiratore che fallisce il bersaglio, ma lo spirito dello scritto e della prova descritta non è mutato. Nel commento al CD scriveva che il pastore che non era tiratore eccellente rimaneva ugualmente «patrizio», «non scendeva nel rango dei "plebei", ma diventava "patrizio" di categoria inferiore». I reduci della Brigata Sassari dicevano: «Il capitano Lussu spaccava con un colpo di pistola una moneta da un soldo lanciata in aria» (*Almanacco della Sardegna*, 1975, p. 153). Il patrizio per Lussu è l'uomo come deve essere in quanto uomo. Non è ancora il modello del vero capo, che come si è visto è il capocaccia nella società pastorale, modello a sua volta del capo politico-militare.

L'indignazione di Lussu per i capi militari che salgono di rango grazie alla loro incapacità, ai loro errori e alla loro viltà affonda le sue origini nella cultura microetnica. Questa *indignatio* non gli ispirò soltanto i racconti orali sulla guerra che tanto piacevano a Salvemini, né soltanto *Un anno sull'Altipiano*, né si limitò a marcare molte pagine delle non poche da lui dedicate a riflessioni militari: lo portò anche a dimostrare che «un generale si era arricchito vendendo cavalli e altri beni dell'esercito» e Lussu, per questo suo merito, alla fine della prima guerra mondiale fu «trattenuto in servizio di punizione, corrispondente agli arresti in fortezza, alla frontiera jugoslava» (lo ha ricordato Joyce Lussu al convegno di Reggio Emilia sulle prime lotte contadine; cfr. «La Nuova Sardegna» del 7 maggio 1975). Paradossalmente Lussu scopriva proprio nella guerra la stessa verità che vi scoprivano i soldati, non soltanto quelli della Brigata Sassari: che il vero nemico stava non di fronte ma alle spalle e negli alti gradi dell'esercito italiano e negli alti luoghi della politica e dell'economia.

*Un anno sull'Altipiano* è un rapporto su questa presa di coscienza sua personale e della truppa della quale deregionalizza al massimo la provenienza perché risulti chiaro che le vittime degli inganni e delle imbecillità non sono soltanto i soldati sardi ma quelli di tutte le regioni.

10. Ad Armungia la razzia in pianura era virtù patrizia e impresa bellica, come l'uccisione dell'esattore feudale, il rispetto della parola data, l'eccellenza nel tiro e nella caccia, l'occultamento della propria povertà.

Ma l'ordine simbolico del mito è travolto, sotto gli occhi del Lussu maturo, dall'economia politica. Dice Lussu (CD, pp. 145-146 OPP) che l'antica vita tribale, avente le «origini nella preistoria, eroica e leggendaria, per cui l'onore patrizio costituiva l'elemento morale di compenso alla miseria e alla fame, è ormai crollata. Così, una civiltà arcaica è caduta, ma non è ancora sostituita dalla civiltà agricola moderna, comune a quelle regioni che si sono inserite nel progresso. Un tempo si dava soltanto la propria parola e veniva mantenuta anche a costo della propria vita. Oggi si giura e si spergiura con la stessa facilità ed è considerato lodevole chi sa sottrarsi con profitto all'impegno assunto. Alle spedizioni guerriere d'oltre frontiera, da cui rientravano i giovani eroi che le patrizie del villaggio si contendevano, sono subentrati, e in patria, furti di pecore, di galline e persino di portafogli. Un tempo si usciva solo a cavallo, e chi era visto cavalcare un asino diventava un miserabile che non trovava più moglie nel villaggio. Prima, il pastore, sempre col fucile; oggi col bastone. Prima, il povero nascondeva con orgoglio la propria miseria, oggi la proclama. Chiedere un prestito era atto infamante; oggi sono tutti indebitati. Un tempo, il vino non si vendeva, ma lo si offriva agli amici e ai forestieri. Mio nonno paterno era considerato il massimo proprietario di vigneti — cinque o sei ettari — di tutta la zona che va fino al Sarrabus, alla Ogliastro e alla Trexenta, ma considerava disonorevole metterlo in commercio».

Lussu sta evidentemente descrivendo due economie diverse: una economia dello scambio simbolico tra uguali, attenti e rispettare la reciprocità dei doni, e un'economia mercantile o politica. «Ogni civiltà altro non è che il regime dell'economia che la esprime, direi con Marx. L'economia di questi villaggi è capovolta», così egli conclude il discorso sulla società "arcaica", stratificata in patrizi di rango superiore (pastori-tiratori), patrizi di rango inferiore (pastori non cacciatori e non guerrieri), plebei di rango superiore (mercanti e contadini agiati) e plebei di rango inferiore (poveri, servi, proletari forestieri). Il capovolgimento è visto da Lussu nel passaggio dall'economia pastorizia a quella agricola, che egli considera utopistica nei villaggi montanari, dove non ha senso coltivare frumento.

Della tribù Lussu descriverà meglio ogni aspetto nel commento al CD. Ormai la sua esperienza di capo politico militare si è conclusa e Lussu può descrivere come il villaggio si difendesse da ogni eventuale attacco e come nella realtà storica avesse resistito a Romani, Saraceni e rappresentanti feudali. «Tale vita libera tribale presupponeva un'avanguardia addestrata, fatta di pastori-cacciatori, cavalcatore tutti, padroni del cavallo e delle armi fin da ragazzi» (CD, p. 11 commento). E poi: «Un cavalcatore maldestro, avvenimento rarissimo, perdeva prestigio. I giovani pastori-cavalieri erano l'ideale delle ragazze. Se, per avventura, un giovane fosse stato visto caval-



care un asino, non avrebbe potuto mai più sposarsi nel villaggio, tanto meschino e miserevole appariva, e doveva emigrare e sposarsi altrove, se voleva costituirsi una famiglia». Il cavallo era uno status-symbol evidente, come il possesso di nuove armi e l'appendimento al chiodo delle vecchie. Ma erano le gesta che ciascuno aveva compiuto nella propria vita a qualificarlo. Erano gesta normative, diventate tali nella loro trasposizione in racconto orale. «Attorno a questi pastori-cacciatori, la caccia diventava una specie di sagra, sovrastante ogni altra manifestazione collettiva, religiosa o civile, del villaggio. Ho conosciuto vecchi cacciatori ultranovantenni, e di questi e dei loro avi, nostro padre, nelle notti d'inverno, mangiando castagne arrosto e noccioline e mandorle al forno al grande fuoco, raccontava le gesta» (CD, p. 15 commento).

11. Un altro modello che Lussu interiorizza fin dall'infanzia e dalla cultura armungese è quello del rapporto tra pastore-guida, leader-dirigente politico da una parte e gregge, massa informe dall'altra. Sia il gregge sia la massa attendono l'esito dei duelli tra mufloni e tra cani. Il disprezzo di Lussu per chi sta a guardare, in attesa che siano gli altri a fare la storia, spiega ogni suo interventismo, non soltanto quello del '14-'15. Le sue condanne dell'immobilismo politico hanno radici lontane. Si veda (a pp. 225 e 226 del *Partito d'Azione e gli altri*) come in poche righe ricostruisce la vita dei sardisti rimasti nell'isola durante il ventennio: «Da molti anni, dopo gli arresti di GL nel 1930, pur negando ogni adesione al fascismo, erano vissuti nell'immobilismo politico, senza neppure un'attività di collegamento fra di loro all'infuori di quelle provocate da me all'estero, dedicandosi alle loro professioni che esercitavano con talento... Mentre vagheggiavano fare dell'Isola una repubblica autonoma di tipo sudamericano, restavano separatisti e rivoluzionari ma sempre attendendo la vera ora del partito: spesso le posizioni borghesi, e sempre l'immobilismo, non provocano avvenimenti nuovi, ma li attendono e li subiscono, e s'adoperano a trarne profitto a fatti compiuti». E tuttavia Lussu, che considera ipocrita la condanna del tirannicidio, che però deve essere «un atto personale, individuale e spontaneo, estraneo alle organizzazioni di gruppi e di partiti», condanna il terrorismo con una lucidità incredibile se si tiene conto del momento in cui egli scriveva *Teoria dell'insurrezione*. Del tirannicidio dice: «Il martire che si sacrifica può essere l'espressione di una superiore coscienza individuale in rivolta, non il messaggero di una frazione politica». Il giudizio sul terrorismo è anche più netto: «Un movimento rivoluzionario non lo praticherà mai, in nessuna forma. Il terrorismo ha fatto fallimento come sistema di lotta rivoluzionaria. Gli anarchici spagnuoli l'hanno adottato regolarmente, ma hanno ottenuto più risultati i minatori delle Asturie in un sol giorno

che gli anarchici di tutta la Spagna in cinquant'anni... In teoria si possono distruggere, con il terrore, le più alte gerarchie nemiche, vendicare tutte le offese, seminare il panico nelle file del regime e rianimare, con atti ripetuti senza interruzione, la depressa coscienza popolare; ma in pratica ciò è assolutamente impossibile» (TI, 1936, p. 122-123 dell'edizione Jaca Book).

Risale fino all'infanzia il modello dello scontro-duello vissuto prima come racconto di duelli fra mufloni (CD), fra cinghiale e maiale, fra cervi: duelli motivati per gli animali dal loro essere abitati da «anime condannate a lunghe penitenze, chiamate a subire altre dure prove prima di por fine alla loro pena» (CD, p. 20).

12. Come ad Armungia il tempo era segnato, scandito dall'esito delle cacce («D'ora innanzi», pensava, «si dirà: l'anno in cui Occhio-di-Civetta ha ucciso dieci mufloni sul Roccione di Marmo») Lussu segnava il tempo della storia europea sui grandi eventi ai quali aveva partecipato: la sua geografia in Italia e in Europa aveva luoghi privilegiati al pari del Roccione di Marmo ad Armungia.

In fondo il «Lussu scritto», il Lussu scritto da lui medesimo (del quale stiamo parlando, anche quando vogliamo occuparci soltanto del suo rapporto con la cultura del micromondo armungese) è sempre lì a ricordarci che ogni esperienza armungese, nella pagina, è filtrata da tutta l'esperienza successiva. È difficile immaginare un uomo come Lussu disteso sul lettino dello psicoanalista. Tuttavia nella sua scrittura gli elementi per una semanalisi non mancano. Infatti, anche se l'io narrante è il suo super-io, la censura talvolta si attenua e il rapporto profondo col linguaggio, ossia l'inconscio, si prende qualche rivincita.

*Il Cinghiale del diavolo* è l'unico suo sogno che Lussu ci abbia raccontato, cioè l'unico consapevole abbandono di Lussu al narrare non finalizzato ad altro che al piacere del testo, al piacere-disagio di misurarsi con il linguaggio — non solo verbale — a costo di esserne giocato.

Il cinghiale è lui, è comunque dentro di lui, come tutti gli altri fantasmi, personaggi, voci e territori del racconto. «Era sfinito, assonnato e faceva grandi sforzi per non addormentarsi per strada. Talmente lo avevano affaticato i giorni di combattimento e il lungo viaggio... Era magro, come se fosse rimasto mesi senza mangiare. Era spaventosamente magro. Dalla testa alla coda, era tutta una lama d'acciaio». (CD, p. 54). Così era il cinghiale del diavolo. Ma così riapparve Lussu a Cagliari, a Sassari, a Nuoro e nei paesi della Sardegna quando ritornò dal suo viaggio, come il cinghiale da Carbonara.

Ma il racconto è scritto prima, perché l'immagine del ritorno era dentro di lui e ogni giorno graffiava. Lussu scriveva tutti i giorni alla madre.

Dunque tutti i giorni Armungia passava nella sua coscienza. Non stupisce che egli non sognasse la Sardegna, il rapporto con questo era tutto portato a chiarezza.

Lussu non rimuoveva il ricordo della Sardegna, e la speranza del ritorno, ma fino a *Cinghiale del Diavolo* non aveva lasciato irrompere Armungia, la Sardegna profonda, l'inconscio, nella scrittura. La Sardegna di MSR è tutta conscia, tutta europea, parla francese a Cagliari e a Senorbi, a Portoscuso e a Nuoro.

La Sardegna, o meglio la microetnia, linguisticamente diversa, è nel CD, che è appunto un tentativo di raccordare la differenza linguistica armungese non soltanto in termini di simulazione del racconto orale ma anche di rappresentazione dei significati gestuali e infine dei diversi valori semantici (o significati).

Una lettura non più melodica ma armonica del CD fa emergere categorie inconscie profonde.

Il paesaggio interiore, il territorio, cioè, e i contesti sono la caccia, il villaggio, la capanna quartiere generale, le poste, il vento, il torrente, il Passo dell'Oleandro, il Passo del Nido d'Aquila, le Rocce del Becco d'Aquila, la Conca vicino al fiume, l'ovile dei Fichi d'India, l'annata cattiva, la luna nascosta dietro il monte.

Le categorie del tempo sono: quando sbagliai il muflone, quando ho venduto il puledro, quando Antonello lo Sparviero sbagliò il muflone al Passo dell'Oleandro, il tempo che si impiega a fare il segno della croce, quando i padri vedevano tutti i giorni i segni degli Spiriti del Male, il ritorno e il numerarsi delle vendemmie, l'anno che Narciso il taciturno aveva ucciso quattro mufloni, quando gli uomini non morivano di fame, quando moriva di fame il bestiame, quando gli uomini morivano a casa loro e non in America, il tempo che occorre per mungere tre capre, le viglie dell'evento pendolare come la Pasqua.

I personaggi sono Zio Pietro-il Serio, Zio Francesco-il Porcaro, Giuseppe-Testa-Rasa, Nicola-Ruba-Tegole, Giovanni-Coda-di-Gatto, Stefano-il-Vecchio, Nicolò-il-Mietitore, Antonello-lo-Sparviero, Antonio-il-Biondo, Stanislao-il-Saggio, Narciso-il-Taciturno, Marcello-il-Mandriano. Il potere di nominare è restituito alla collettività, che rapporta i nomi al proprio modo di codificare l'associarsi e l'opporsi degli uomini in quanto segni. Siamo in presenza non tanto di soprannomi, quanto di un riconoscimento collettivo di ruoli e di status: non è il nome di battesimo che distingue Zio Pietro, ma la sua serietà; ciò che distingue Zio Francesco è il suo essere porcaro; e così via. Testa Rasa, Ruba Tegole, Coda di Gatto, il Vecchio, il Mietitore, lo Sparviero, il Biondo, il Saggio, il Taciturno, il Man-

driano. Ognuno è una didascalia o una norma, il modello di qualcosa, la pietra di paragone di una qualità, di un carattere: Zio Pietro è il modello della serietà, Stanislao della saggezza, etc.

Le relazioni possibili sono quelle di parentela (zio, nipote, padreterno). Nella gerarchia laica il capocaccia è quel che il Padreterno è nella gerarchia invisibile; gli anziani insegnano e i giovani apprendono: l'esperienza è in cattedra; i bordi dell'umano sono segnati dall'essere cristiani, poi incominciano nell'ordine visibile gli animali e in quello invisibile le anime, gli spiriti che si pongono come doppio distinguendosi in buoni e cattivi.

Gli animali sulla scena sono innanzitutto i cani, antropomorfizzati e, come gli uomini, denominati: Senza-Paura, Morella, Gigante, Tagliaferro, Graziosa, Colomba, Galletto. Seguono i nobili animali della foresta: al di sopra di tutti sta il cervo, il più lontano e *altro* è il cinghiale. Ma ci sono anche capre, la civetta e l'aquila. Il diverso è il cinghiale con la croce, il cinghiale «segnato», che segna il trapasso dal naturale al soprannaturale, dal visibile all'invisibile pieno di Spiriti Maligni e di miracoli, dove c'è Qualcuno che comanda dall'alto, c'è Gesù Cristo, Nostro Signore, il Padreterno, il Diavolo che guida il cinghiale e che lo abita, c'è l'anima dannata, lo Spirito del Male opposto all'anima che fa penitenza, Dio che può perdonare, il fuoco dell'inferno, la mandria magica, i monti che si affrontano, il mistero e il suo effetto che è la paura, il sollievo che viene ai defunti dall'essere ricordati sulla terra, il regno che è del Male, il potere magico del cinghiale-diavolo che fa saltare le piastre di giuntura dell'archibugio, le capre attonite, l'uccisione magica di 32 cani da parte del cinghiale in combattimento, l'effetto del gradicare di mille milioni di rane, le rocce che si sfaldano e i monti che tremano, un cane che ulula all'apocalisse, un uomo che lo imita e i cani che imitano l'uomo, simulando simultaneamente il debordare dell'immaginario nel reale e del reale nell'immaginario e dunque annullando la soglia che distingue l'uno dall'altro e affermando in tal modo l'autonomia degli ordini dei significati, o dell'iperreale.

I segni privilegiati del racconto sono quelli che stanno a cavallo fra ordini diversi: la «croce» sul cinghiale è «il segno» per eccellenza, l'elemento segnante, il modello anzi del segno e del segnante, non è proprio una croce ma molto le somiglia, pende sulle spalle del cinghiale come una stola e lo iscrive subito nell'ordine del sacro, rinviando al codice del parlare in santità perché la croce su un animale è lo Spirito del Male. Segni privilegiati dalla semiotica barbarica sono le tracce, il piombo per terra, le setole troncate, la lunghezza delle zanne, e il loro connettersi alle lame di spada o essere diritte come due piedi, i segni indecifrabili che fanno mistero e mettono paura, frammenti di discorsi magici e un filo di vento tenue che porta odore di oleandri.

Ancora nell'orizzonte linguistico del racconto emergono concordanze o differenze di ordine tecnologico: l'accensione del fuoco con l'acciarino, i fucili, le coperte, l'archibugio, il bastone, l'alimentazione del bestiame con le fronde degli alberi, lo sgabello di sughero, i farmaci della demoiatria (tamponi d'erba e barattoli di balsami) versus la tintura di iodio, le coperture di tegole esposte al furto, la coltivazione del lino, il trattamento della polvere da sparo seccata al fumo sei mesi, le stuoie, il girare del fuso su se stesso, il modo di lavare i panni con le spatole, l'assenza della scrittura e la memorizzazione diretta.

*Il cinghiale del diavolo* è tra gli scritti di Lussu quello meno ricco di motivazioni esterne e comunque quello meno finalizzato ad affermare nella coscienza del lettore la validità di certe norme contro certe altre. Ma proprio mentre si sottrae ad una finalizzazione normativa svela tutto un repertorio normativo vigente nella cultura armungese di riferimento.

Tra le norme suggerite dal racconto spiccano: quella della solidarietà del gruppo nel conflitto (se un compagno attacca, anche se sbaglia il momento e il luogo è dovere dei compagni attaccare con lui); il rispetto dovuto all'esperienza (non si metta in dubbio la parola di chi ne ha di più); non eccedere nella fiducia in quel che si sa e dunque non avere troppe certezze; l'essere pronti alle sorprese; dire parole in santità prima di fare cose decisive come il premere un grilletto; sintonizzare il proprio tempo con quello degli eventi esterni, cioè essere tempestivi ma non sentirsi in colpa se non lo si è stati abbastanza; stare attenti ad ogni possibile segno; non essere ingenui; non provocare; rispettare i rituali; essere prudenti con i segni ambigui e ampliare la sfera della semiosi a spese di quella del rumore (un rumore di sassi può essere il segno del passaggio di un cinghiale); rispettare le norme magiche e dunque portare la polvere da sparo in chiesa il giorno delle ceneri, fare il segno della croce ad ogni palla, fare lo stoppaccio di peli d'asino d'un anno tagliati sul garrese la notte di San Giovanni, inginocchiarsi e farsi il segno della croce a voce alta prima di sparare a un animale segnato; ricordare i defunti, affrontare con audacia i pericoli — come fanno i nobili animali — e preferire la morte in combattimento ad una vita miserabile, curare e assistere i compagni e i gregari feriti, redarguire i timidi e spronare i lenti, ammettere lealmente i propri falli, tener conto dei rapporti di forza prima di ingaggiare una battaglia.

Il catalogo degli eventi mostra poche coppie oppostive, poche categorie: il colpire o il fallire il bersaglio, l'esserci o il non esserci del segno, della fame, della siccità. Ma gli eventi per eccellenza sono quelli soprannaturali, quelli statisticamente imprevedibili, che segnano una soluzione di continuità, una catastrofe nella regolarità con cui date certe cause si riproducono certi effetti. Eventi sono il cinghiale segnato che si sottrae al tiro dei più

abili cacciatori effettuato nelle condizioni migliori e l'assunzione del fatto come significante in un ordine non più naturale ma magico-religioso (una sfera di esperienza linguistica diversa, che non chiede il credere o il non credere al ricettore dei messaggi ma soltanto di riconoscere la diversità del codice nel quale questi si inscrivono).

13. Nel CD Lussu si sforza di sintonizzare al massimo la sua scrittura con la referenza sarda, cioè di simulare il dialogo armungese e di descrivere i gesti, le parole, gli atti con cui viene eseguito il racconto orale. I dialoghi sono facilmente ritraducibili nel dialetto di Armungia; e non è difficile immaginare che nel sogno a Lussu si siano proposti appunto nella versione sarda originaria, e che anzi la suggestione del sogno fosse in grande misura dovuta al risuonare di quelle parole sarde dentro di lui immerso in una massa parlante francese. La scrittura di Lussu, solitamente molto sorvegliata, studiata e deregionalizzata, qui nel CD conosce invece interferenze del sardo e cerca esplicite allusioni a significanti sardi. Si direbbe che, in più di un momento, il senso, il valore semantico della parola non derivi dalle parole italiane contermini ma proprio dal rapporto con contermini significanti sardi taciuti, esclusi dal testo, ma assumibili come referenti. La trasposizione in parole italiane dei significanti gestuali è molto più spedita di quella dei significanti verbali armungesi. L'esperto degli effetti del bilinguismo in Sardegna non riesce mentre legge *Il cinghiale del diavolo* a non udire il dirsi di parole sarde come: *ziu Ciccu su Procaxu, su messarori, su serriu, su saviu, etc.: Avetta - Buffei calincunu tsiccu - Peppi Conca e Rana ddu castiada strantaxu avettendi - Avetta* - [e qui evidentemente subentra l'esecuzione dei gesti che il testo descrive] - *E chini ti dd'a nau ch'in su Passu e su Lionaxi non e' mai bessiu su xrevu? - Chini ti dd'a nau custu? - Ma tressau xrevu in sa post'e su Lionaxi - Ddu xinti totus is pippius che tui* [e non si dice chi parla perché nel racconto orale è simulata anche la voce del locutore] *Ma' intendiu - Ma' intendiu, faint'attrus cassaroris pru giovanus - Poita non fiaisti mancu naxus cand'Antoni su Stori a' faddiu su xrevu in su Lionaxi - Est aicci picciocus.*

Vediamo lo sviluppo di almeno un tema dalla cultura armungese a quella nazionale ed europea in seguito acquisita da Lussu. Prendiamo il tema della pietà verso la vittima o la preda. In *Un anno sull'Altipiano* Lussu non spara all'ufficiale austriaco che prende il caffè e fuma ignaro di essere sotto il suo mirino. La motivazione di quel gesto, che Lussu in UA-SA dice di non poter riuscire a dare compiutamente, viene individuata soltanto nel 1967 quando egli indicherà le ragioni della sua titubanza a sparare sugli animali più nobili (cervi, daini, caprioli, mufloni) fin dall'infanzia creduti portatori di anime che facevano penitenza appunto sotto forma di

animali della foresta. Lussu riassume i racconti animistici uditi da bambino, sottolineandone il valore normativo e aggiungendo: «Questi racconti è facile siano all'origine della titubanza e del rispetto che io, vecchio cacciatore, uscito da un ambiente barbarico, sento per il cervo o il daino o il capriolo, dall'aspetto così leggiadro e ingenuo, alla posta è da molti anni che non ho mai tirato un colpo su uno di essi, e li guardo con ammirazione nel loro procedere, al passo o alla corsa, sciolti e fini, certamente fiduciosi nella bellezza della vita» (CD, p. 18, commento: dove forse di estraneo alla motivazione armungese interferisce solo qualche residuo elemento dannunziano: ma già il rilevarlo è forse il massimo torto che si possa fare a Lussu, certamente uno degli scrittori del suo tempo meno influenzati dal dannunzianesimo).

In UASA (pp. 136 e 137) Lussu prima istituisce un paragone esplicito tra la guerra e la caccia, nel senso che se il cinghiale o il nemico è a tiro si deve tirare senza esitazioni. «Io facevo la guerra fin dall'inizio. Far la guerra per anni significa acquistare abitudini e mentalità di guerra. Questa caccia grossa fra uomini non era molto dissimile dall'altra caccia grossa. Io non vedevo un uomo. Vedevo solamente il nemico. Dopo tante attese, tante pattuglie, tanto sonno perduto, egli passava al varco. La caccia era ben riuscita. Macchinalmente, senza pensiero, senza una volontà precisa, ma così, solo per istinto, afferrai il fucile del caporale». Qui Lussu è alle prese con un lapsus, ma non è chiaro se questo consista nel fatto che stava per sparare *d'istinto* sull'ufficiale austriaco o se consista nel fatto di aver avuto un attimo decisivo di esitazione (ragione per la quale non avendolo fatto subito non lo farà affatto). A p. 136 l'ufficiale austriaco sotto il mirino è una preda; a p. 137 Lussu scopre che è un uomo e non sparerà; in mezzo ci sono non attimi, ma millenni, un salto — Lussu dice proprio «un salto» — che non viene qualificato ma che si apre su un abisso: quello che divide un'economia dell'altro posto come nemico da un'economia dell'altro posto come proiezione del sé. Le pagine dalla 136 alla 138 sono le più alte di UASA per la scoperta dell'uomo nell'altro; e sono anche le più drammatiche: «In me s'erano formate due coscienze, due individualità, una ostile all'altra». E aggiunge: «Io stesso che ho vissuto quegli istanti, non sarei ora in grado di rifare l'esame di quel processo psicologico. V'è un salto che io, oggi, non vedo più chiaramente» (p. 138). La guerra e la caccia grossa — come economia e come dispositivo simbolico — funzionano solo fino a quando nel soldato nemico come nel Cinghiale del diavolo o nel Cervo dalle dodici corna non appare un'anima.

In uno dei racconti orali normativi che Lussu si faceva ripetere quasi quotidianamente dal padre, Bosco Grande (cacciatore abilissimo che mai aveva sbagliato un solo colpo) «non tirava al cervo in omaggio alla sua ge-

nerosità. Il cervo, infatti, nel pericolo, nasconde i cerviattoli nella bosaglia per salvarli, e si lancia per primo, sacrificandosi per loro».

Fa cioè il contrario del cinghiale, che per salvarsi spinge fuori del cespuglio i suoi piccoli «che si attirano dietro i cani, verso le poste e la morte».

Imitare il cervo e non il cinghiale, ecco una prima norma; imitare Bosco Grande, ecco la seconda. La prima spinge Lussu a dire al colonnello: «Esco da solo, non sono un macellaio». La seconda spinge Lussu, che ha sotto tiro il tenente austriaco in UASA, a ripetere esattamente il comportamento di Bosco Grande: «In una giornata luminosa, alla posta, solitario, perché partito al primo segno lontano dei cani, s'era presentato un cervo superbo, con un trofeo di dodici corna e s'era fermato di fronte a lui fissandolo, immobile. Bosco Grande aveva il fucile già puntato. Ma non aveva sparato. S'era fatto il segno della croce, e aveva pensato: questo è troppo bello. Non può essere che un'anima che ha finito la sua penitenza, ed è sotto la protezione dell'Altissimo» (CD, p. 17, commento).

Il lapsus che aveva fermato il dito di Lussu sul grilletto e aveva salvato il tenente austriaco è forse una mancanza, quella del segno di croce omesso e rimosso, ma la motivazione del non sparare è esattamente la stessa nei due episodi. Nel cervo appare l'anima come nel tenente appare l'uomo: in Bosco Grande la fede religiosa, in Lussu una *pietas* laica.

Per chi vuol capire meglio: ecco Giovanni-il-Peloso che non aveva più sparato a un cervo dal giorno che uno, da lui ferito, a lui che «cercava il punto più appropriato per infliggergli il colpo [di grazia], il cervo, dolcemente guardandolo, fiducioso, con la lingua gli aveva carezzato la mano» (CD, p. 17, commento). Terza regola, oltre che del vero cacciatore, del vero uomo, è non far soffrire più di quanto sia strettamente indispensabile la selvaggina ferita e nessuna vittima. Di chi non sa sgozzare un agnello nel modo più rapido i pastori barbaricini dicono che non ha umanità, che non è cristiano, che è lui la bestia. Armando Zucca, che per molti anni è stato vicino a Lussu, ha raccontato (*Almanacco della Sardegna 1975* cit., p. 167) con quale asprezza il vecchio leader gli rimproverasse il fatto di aver sparato ad una lepre abbagliata dai fari; un gesto che Lussu considerava «un assassino» e che gli rinfacciò per mesi e mesi.

In questo giudizio di Lussu confluiscono tutte le lezioni da lui apprese nel corso della sua lunga vita, così quella armungese come quella dell'Altipiano, le sue ragioni della lotta al fascismo in Italia e in Europa, il cristianesimo rustico e il suo socialismo «diverso», che gli imponeva la difesa dei deboli non come scelta paternalistica ma semmai patrizia.



14. Il Lussu maturo aveva eletto a propri maestri gli eventi, come la prima guerra mondiale della quale diceva che era stata per i pastori e i contadini quel che la fabbrica era per gli operai. L'esperienza della guerra fu decisiva nella formazione della coscienza storica e politica di Lussu. Egli era molto evenemenzialista: aveva cioè un senso spiccato delle occasioni storiche ed era proprio questo che faceva di lui anche un uomo politico capace di vedere prima di altri certi fenomeni, come, per esempio, il rifluire dell'antifascismo italiano nel secondo dopoguerra, il ritorno del personale politico all'ovile del centralismo: e perciò Lussu si affrettò a chiedere l'estensione alla Sardegna dello Statuto siciliano; e proprio perciò fu prontamente frainteso dagli inesperti e provinciali regionalisti della Consulta sarda, che di quel che bolliva nelle pentole della cucina politica romana credevano di potersi disinteressare accontentandosi di sapere a posteriori chi avesse vinto e chi perso, per sapere con chi andare quando si parte il gioco della zara.

Nel catalogo di quel che Lussu ha dato alla cultura sarda, e non soltanto alla cultura sarda in senso antropologico ma anche alla cultura colta o ai cosiddetti livelli superiori della cultura, si dovrebbe mettere al primo posto la fiducia nella propria cultura europea e non, come certi pretesi lussiani di oggi vorrebbero, all'interno della cultura del terzo mondo. In *Marcia su Roma e dintorni* Lussu parla di Armungia e di Senorbì, di Terranova e di certe strade di Cagliari come se fossero luoghi ben noti ai suoi lettori europei e quasi colpevolizzando il lettore francese che già non li conosca: ciò, non perché egli sia uno di quei provinciali che considerano la Sardegna l'onfalo del mondo ma anzi proprio perché non è un provinciale e sa che tutto il mondo è paese (in fondo l'ha imparato proprio dalla saggistica francese a parlare delle proprie cose con la certezza che interessano *tout le monde*). Conosceva ormai molti luoghi non più grandi di Senorbì e di Armungia ma resi universalmente celebri dagli eventi storici. La Sardegna che Lussu propose all'Europa non era quella delle sopravvivenze arcaiche (soprattutto presunte) e delle lontananze esotiche (sempre presunte) diffusa dalla Deledda e dai letterati sardi deleddiani abbacinati dal premio Nobel: era invece Europa a titolo non meno pieno per cui è Europa qualsiasi regione della Francia o della Spagna, dell'Italia settentrionale o della Germania.

Certo il Lussu sardo non ebbe, né sul piano politico né sul piano più ampiamente culturale, i complessi del colonizzato che taluni sardi, dopo una lettura sbagliata di Fanon e di altri terzomondisti, amano leccarsi da qualche tempo, magari dimenticando circostanze note come il darsi talvolta del fatto che il primo ministro, il segretario del maggior partito dell'opposizione (e persino il capo della polizia) della repubblica italiana siano simultaneamente sardi. Ma per aggirare il discorso sono naturalmente pronti

a negare che siano sardi e a ignorare che anche gli abitanti delle altre regioni italiane hanno il diritto di immaginare che la categoria degli italiani nasca e viva sempre (in qualche) altrove.

Lussu non credeva né che fosse possibile né che fosse opportuno che le sorti della Sardegna si decidessero tra Armungia e Goni, o tra Nuoro e Sini-scola, non credeva che la Sardegna potesse fluttuare liberamente al di fuori dei suoi contenitori e dei suoi contesti storico-politici nazionali e internazionali. Conosceva bene tutta l'ampiezza del fronte della lotta di liberazione delle classi oppresse e dei popoli oppressi e preferiva i punti caldi del fronte, che di rado erano a Senorbì o nella Piazza Martiri di Cagliari. Non di meno, le rare volte in cui la temperatura sali anche in Sardegna, a farsi trovare con le armi in pugno dalla parte giusta e nel punto giusto fu Emilio Lussu, e con maggiore determinazione di quella di chi considerava tiepido il suo sardismo ed eccessivo il suo legame con i leaders nazionali ed europei.

Come ha detto da poco Sandro Pertini, Lussu ebbe, come tutti gli uomini di carattere, un cattivo carattere. Ebbe la coerenza e la costanza e le altre virtù patrizie delle quali si è parlato, ma non la pazienza, che invece ebbe Gramsci. Ma la pazienza è una virtù contadina, è necessità fatta virtù da contadini oppressi, valore distillato e affinato nei secoli, capace di affidare il rovesciamento delle sorti ai posteri. Ma come nulla toglie a Gramsci il fatto di non essere stato un patrizio, nulla toglie a Lussu il fatto di non essere stato un contadino. I sardi possono ben essere orgogliosi di entrambi, personaggi esemplari della resistenza italiana e mondiale al fascismo, entrambi anche se con temperamenti e retroterra sociali diversi e non per caso diventati ormai modelli anche di sardità per molte generazioni di sardi.



## LUSSU E LA MEMORIA POPOLARE DEI SARDI

Il rapporto fra Emilio Lussu e la Sardegna è stato così tenace e costante che sembra abbastanza scontato affermare che uno studio sul Lussu combattente e sardista, scrittore e politico antifascista, ed in una certa misura anche sul Lussu «europeo» degli anni dell'esilio e della milizia in «Giustizia e Libertà» non può che assumere la Sardegna come referente privilegiato. Perciò è opportuna, e probabilmente preliminare ad ogni discorso su Lussu, un'indagine che accerti quale coscienza egli abbia avuto e conservato nel tempo del suo essere sardo, ed in particolare del suo essere — almeno come estrazione — un intellettuale organico della società agropastorale sarda. In particolare lo studio dovrebbe indagare in quale modo e con quale consapevolezza Lussu abbia vissuto questa condizione, alla luce di più precise acquisizioni conoscitive sul patrimonio originario di cultura che gli venne dalla Sardegna, sugli acquisti culturali esterni che ne seguirono, sulle perdite successive della primitiva essenza di sardo nel lungo iter che lo ha portato ad essere politico di rilevanza nazionale ed intellettuale di respiro europeo.

Evidentemente in questa prospettiva è importante riconoscere e ricostruire la concezione che Lussu stesso aveva del suo rapporto con i sardi e l'idea che dei sardi aveva in relazione al suo essere, voler essere o essere stato un grande leader dei sardi.

Non v'è dubbio che in ogni momento della sua vita la Sardegna resta un costante punto di riferimento, quasi un parametro insostituibile. Le opere letterarie, ma soprattutto la ricca riflessione autobiografica e gli stessi scritti politici, da quelli degli Anni venti fino ai più recenti, ne sono una testimonianza eloquente. In fondo la Sardegna ed i sardi sono — al di là delle circostanze storiche e dei luoghi dove le venture politiche lo portavano — il rifugio psicologico, l'arma di riserva, il luogo di ogni possibile radicamento e proiezione del futuro.

Basta ricordare con quale ferma convinzione, con quale «fanatismo» (come egli stesso scriverà più tardi), nei primi tempi della seconda guerra mondiale Lussu pensa allo sbarco in Sardegna di un manipolo di arditisti, come primo passo di un progetto insurrezionale più ampio da portare su tutto il territorio nazionale, per comprendere come assoluto ed incondizionato fosse l'affidamento che egli nutriva nella disponibilità dei sardi ad insorgere e quanto radicata fosse la convinzione della sua capacità di risvegliare sentimenti di sovversivismo antistatuale sopiti ma sempre diffusi nelle campagne sarde.

In fondo questa idea della Sardegna come punto focale della guerra al nazifascismo accarezzata negli anni più tormentati dell'esilio non abbandona mai Lussu dalla fuga da Lipari in poi. Il continuo ricercare contatti con la Sardegna — che non sono soltanto i quotidiani contatti epistolari con la madre, e quindi con Armungia, ed i rapporti ininterrotti con alcuni fidati militanti sardisti residenti in diversi villaggi sardi, ma sono anche le conferenze politiche agli emigrati sardi in Francia, le ripetute spedizioni in Corsica per studiare da vicino le possibilità insurrezionali in Sardegna — rientra sì in un disegno politico-insurrezionale lungamente meditato, ma specialmente appare come un'esigenza psicologica di credere di poter continuare a disporre di quell'enorme risorsa morale e fisica di forze, di quel potenziale democratico ed antifascista senza eguali che sono per lui i sardi. Ma da quali elementi Lussu traeva una convinzione così radicata, che non conosce dubbi e ripensamenti né durante l'esilio né forse neppure dopo? Sembra di poter rispondere che della Sardegna Lussu aveva una sua immagine modellata sul ricordo di quell'esperienza di vita che fu la milizia comune dei sardi nella Brigata Sassari, un'esperienza straordinaria — secondo Lussu — di maturazione politica di uomini fortemente coesi, che non sentono differenze di classe e di condizione saldati come sono fra loro dalla vita in comune, dalle privazioni comuni, dal rischio e dalla morte in trincea. Su questa aggregazione sociale di partenza che è la Brigata Sassari, vista come scuola di vita e di democrazia per i contadini ed i pastori sardi ed anche come «deposito rivoluzionario della Sardegna del dopoguerra», verrà modellata a posteriori un'immagine del movimento sardista non sempre aderente alla realtà storica ma che appare piuttosto ripensata sull'idea stessa che Lussu in quegli anni ed anche dopo aveva della funzione politica e della fisionomia ideologica del partito dei lavoratori delle campagne sarde.

Non è questa la sede per affrontare un discorso così complesso ed irto di problemi non soltanto storiografici come è quello della natura ideologica e del ruolo storico del partito sardo d'azione negli anni della crisi dello Stato liberale. Tuttavia va detto che l'immagine che Lussu ci ha consegnato del partito dei contadini e dei pastori della Sardegna, se non aderisce sem-

pre alla realtà politica come la storiografia contemporanea va ricostruendo, rispecchia però largamente quella che era la sua visione della società sarda nel primo scorcio di questo secolo: una società di eguali, democratica, senza classi o senza differenziazioni di classe sostanziali, profondamente permeata dei valori positivi della giustizia e della solidarietà, capace di discernere i valori positivi e progressivi della società sarda e nazionale. Chi in questo convegno avrà il compito di analizzare gli scritti autobiografici, ed in particolare opere come *Nascita di uomini democratici* e *La Brigata Sassari e il Partito Sardo d'Azione*, avrà modo di porre in luce questi aspetti della visione lussiana della Sardegna dell'età giolittiana.

Questa concezione di una Sardegna che conosce una stratificazione primitiva ed elementare (padroni e servi vivono una condizione di vita e di lavoro sostanzialmente eguale in un rapporto pressoché paritario) e quindi sola debolmente attraversata dai conflitti di classe, serve ad accreditare l'immagine di una società rurale che non contempla quasi lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo e perciò di un movimento politico che ne è espressione rivolto esclusivamente — sulla base del compromesso interclassista — al fine del riscatto della gente sarda da secoli di oppressione e di sfruttamento imputabili ai dominatori venuti dal mare. In questo vizio storico del sardismo, che è il prodotto di una cultura borghese confinata nell'ambito degli angusti valori della «sardità» di cui non si denuncia mai abbastanza l'ambiguità ideologica, e da cui il Lussu sardista non è immune, risiedono i limiti politici del movimento sardista degli Anni venti e le stesse contraddizioni interne che il suo gruppo dirigente conoscerà al momento della crisi dello Stato liberale.

La grande fiducia riposta nelle masse contadine sarde impedirà a Lussu di percepire, nelle analisi «a caldo» fatte nelle diverse contingenze politiche dell'esilio, i limiti e le ambiguità dell'ideologia sardista approdando così ad una sostanziale sopravvalutazione del potenziale democratico ed antifascista della società agro-pastorale della Sardegna. A rileggere gli scritti sulla Sardegna dell'esilio ed a riflettere anche sulle analisi successive che Lussu ci ha lasciato, non si può non rilevare la forte connotazione ideologica delle sue analisi retrospettive sulle vicende politiche della Sardegna e del sardismo. Il movimento dei combattenti, «deposito rivoluzionario» di uomini che rapidamente e coralmemente avevano maturato durante la guerra («ogni guerra fatta ad occhi aperti — ha scritto Lussu — è una scuola rivoluzionaria») una coscienza politica in senso democratico e repubblicano, prepara quella «grande corrente socialista uscita dalla guerra» che è per Lussu il partito sardo d'azione. «Un movimento antifeudale ed anticapitalista di contadini e di pastori» — egli lo definisce — che ha radici antiche nei moti angioiani e in quell'ininterrotto filo del sovversismo antistatuale,

che è il presupposto dell'autogoverno, da cui è percorsa la storia delle campagne sarde; un movimento che, di fronte al fascismo, non può che essere democratico ed antifascista, che sa e può resistere alla violenza centralistica ed autoritaria del fascismo, che cede soltanto di fronte al tradimento dei capi borghesi. La storia successiva ci ha insegnato invece quanto tenaci siano stati i sentimenti monarchici dei sardi e quanto fosse radicato nelle campagne il vecchiume ideologico che le istituzioni conservatrici come la monarchia comportavano, quanto precario sia stato il baluardo al fascismo opposto dal sardismo, quanto fragile alla resa dei conti si sia rivelata la vocazione democratica dei sardi al tramonto dello Stato liberale.

Questa rappresentazione della Sardegna e della sua gente sicuramente troppo avanzata rispecchia una visione utopica a lungo accarezzata, determinata da ragioni ideologiche, ma in qualche misura fondata effettivamente su un dato reale. La vicenda umana e politica di Lussu stesso, questo è il dato reale, viene trasfigurata e ripensata come la vicenda possibile di tutti i sardi. Rimodellare la realtà sarda per coglierne tutti gli aspetti positivi e progressivi e per consolidare e sfruttare tutti quei potenziali valori democratici insiti nella socialità dei sardi è il disegno politico di Lussu che rientra nel suo più ampio progetto democratico ed antifascista. Un'utopia praticata costantemente, ma ancora più fortemente sostenuta nei momenti più critici della sua esperienza politica. E cosa se non la forza dell'utopia poteva sorreggere i generosi progetti di Lussu in una difficile situazione di distacco forzato dai sardi negli anni dell'esilio quando la gente comune, perso il contatto fisico col leader prestigioso, ne ignora la sorte e vede necessariamente allentarsi il rapporto personale e politico?

Resta, è vero, il grande carisma del capo popolare, che quanto più labile si fa il rapporto con le masse e più difficile la circolazione delle notizie tanto più tende ad assumere nella mentalità popolare dimensione di leggenda. È su questo dato sicuro, il prestigio del capo leggendario, che si basa in gran parte la continuità del rapporto con i sardi ed il convincimento di Lussu della mobilitabilità dei sardi e della loro disponibilità all'insurrezione di massa.

E i sardi? Quale era il giudizio dei sardi su Lussu e quale il ricordo che ne conservava chi lo aveva conosciuto? Da un campione non molto ampio ma significativo di testimonianze raccolte non molto tempo fa nelle campagne sarde è risultato inequivocabilmente che Lussu è stato in quest'ultimo mezzo secolo un grande mito popolare.

Ma quali sono gli elementi di questo mito? Non pare che fattori che potrebbero apparire decisivi come il mestiere di politico, le alte responsabilità pubbliche, le qualità di scrittore universalmente riconosciute abbiano avuto un grande peso nella formazione del mito di Lussu. Chiara e genera-

lizzata appare invece nella memoria popolare la connotazione di Lussu come uomo di grande coraggio fisico e morale: il combattente valoroso in guerra e il capo che contrasta i fascisti armi alla mano — e ne uccide anche — sono i dati della biografia lussiana che hanno colpito la mentalità della gente e che più vivi restano nel ricordo popolare. Subito dopo, quasi sullo stesso piano, sta il Lussu tribuno, oratore di straordinaria efficacia, suscitatore di entusiasmi nelle piazze. Un'ammirazione ed una simpatia istintiva che nascono dalle qualità umane della persona, ma che sono sorrette dalla percezione che Lussu rappresenta l'alternativa radicale al modo tradizionale di governo dei ceti dirigenti nelle campagne sarde.

Si potrebbe quasi dire che nella memoria dei sardi è rimasto di Lussu ciò che ha caratterizzato più marcatamente la sua vicenda politica ed umana e ciò che torna a suo maggiore merito. Meritava d'essere ricordato come un capo coraggioso per i limiti evidenti della sua concezione pragmatica, verrebbe fatto di dire «guerriera», della lotta politica, ma meritava — in positivo — d'essere ricordato come capo guerriero di grande coraggio perché così era stato in guerra e perché il coraggio lui l'aveva esaltato come valore, e come valore dei sardi in particolare. In questo Lussu era in sintonia con certe componenti del senso comune dei sardi intorno alla combattività ed all'ardimento come fattore nobilitante dell'uomo. È una concezione che Lussu condivideva ed esaltava come tipica di una società barbarica ma fortemente positiva come quella pastorale della Sardegna.

«Svelto di mano in guerra e svelto di lingua in politica»: questo è il Lussu che ancora oggi resta nella memoria popolare nelle campagne sarde. Il ricordo è sostenuto ed esaltato ulteriormente dalla chiara cognizione che Lussu si batteva per il riscatto della Sardegna, anche se la percezione di questo è generica e quasi istintiva, confusamente avvertita in assenza di una prospettiva politica o più semplicemente di una coscienza politica diffusa. Più fede ed aspettativa in qualche misura di tipo millenaristico — si avverte — che consenso ideologico esplicito all'idea lussiana e volontà di maturare le capacità di gestire e di autogestirsi. Il cammino da percorrere nella storia dei sardi, anche dopo la marcata ed importante incidenza dell'opera politica di Lussu, è ancora lungo ed accidentato.

Francesco Masala

## RITRATTO MINORE DI EMILIO LUSSU

*Questa relazione rientra nella famiglia delle relazioni al Convegno, per dirla in stile lussiano, come il gatto rientra nella stessa famiglia del leone. Non sono né uno storico né un etnologo: sono solo un cane sciolto che cammina a tre zampe lungo il piccolo sentiero della poesia, privo, cioè, delle pezze d'appoggio della bibliografia, della glossa, della nota a piè di pagina. Perciò, questo è soltanto un «ritratto» minore di Emilio Lussu, scritto in punta di penna, fatto di ricordi personali e con l'aiuto di un gruppetto di lettere lussiane, a me dirette e ancora inedite. Le fotocopie di sette lettere sono allegate al testo della relazione. (\*)*

\* \* \*

Quando ero ragazzo, nella piazzetta del mio piccolo villaggio, i reduci della Brigata Sassari, a sera, dopo il lavoro quotidiano, raccontavano, interminabilmente, *sos contados de sa gherra manna*. Parlavano soprattutto di Lui, il loro Capitano, il Capitano Lussu.

«Su Capitanu Lussu — raccontava l'ex caporale Antonio Luigi Achenza — cun d'unu corpu de balla, ispacciat unu soddu lampàdu in aeras». («Il Capitano Lussu, con un colpo di pistola, spaccava una moneta da un soldo lanciata in aria»).

Il caporal maggiore Giovanni Battista Lisai, più *studiato*, raccontava: «Il Capitano Lussu era un uomo, un vero uomo. A un Generale *malintra gnato* che gli aveva dato l'ordine di uscire fuori dalla trincea, con tutta la Compagnia, all'assalto, al macello, contro il filo spinato e le mitragliatrici

(\*) Occorre precisare che le lettere di E. Lussu cui fa cenno Francesco Masala non sono state inserite negli atti; in fatti le fotocopie allegate alla relazione sono risultate del tutto illeggibili e lo stesso Masala, all'uopo interpellato, non è stato in grado di fornire alla redazione la trascrizione delle stesse.

(N.d.R.)

austriache, il Capitano Lussu gridò: «Signor Generale, io non sono un assassino, dalla trincea esco io, da solo». E siccome il Generale urlava e minacciava, il Capitano Lussu ne cavò fuori la pistola e, freddo freddo (frittu, frittu), disse: «Signor Generale, la vedi questa pistola? Bene, con una pallottola ti *istampo* l'occhio destro, se vuoi che ti *istampi* l'occhio sinistro non hai *che da me lo dire*».

Naturalmente, ormai non più ragazzo, dopo un'altra tragica guerra, conobbi Lussu e, così, ebbi modo di chiedergli la conferma di questi episodi: Emilio Lussu negò, negò tutto e rise, rise con i suoi occhi semichiusi e sardonici, con il suo pizzo aspro e puntuto, rise con tutto il suo vecchio, magro, ossuto corpo di capotribù nuragico.

Intanto, il mito di Emilio Lussu era nato nella memoria storica popolare, l'affabulazione popolare, sintesi totalizzante, come amano dire i critici strutturalisti, diacronia e sincronia di una straordinaria vicenda umana. E non era un mito *politico* ma un mito *epico*, fatto non di retorici eroismi ma di *ominias*, di *balentias*, in quell'assurdo crogiuolo di malemorti che fu la prima guerra mondiale. Ora che Lussu, anche Lui, è morto, noi abbiamo capito che Lui era un eroe ma un eroe senza retorica e senza fanfare: quando gli altri disperavano, Lui puntava i piedi; quando gli altri spargevano lacrime, Lui faceva il riso sardonico; quando si avvicinava la morte, Lui, come Taras Bulba, si alzava in piedi per non darle la soddisfazione di farsi trovare coricato.

\* \* \*

Mette conto di aggiungere subito che, mentre nei villaggi di Sardegna, nasceva il mito di Emilio Lussu, in Italia ci pensò il Fascismo a demitizzarlo ad infliggergli un anno di galera a Buoncammino e cinque anni di confino a Lipari: cioè, in altre parole, mentre la coscienza popolare sarda raccontava un'altra *non scritta* «storia di vinti», il Fascismo italiota pensava a scrivere un'altra «storia dei vincitori». Insomma, la *solita storia*: i sardi, eroi *buoni* in tempo di guerra, banditi *cattivi* in tempo di pace; in guerra, nelle patrie trincee e, in pace, nelle patrie galere.

Il Fascismo, come giusta ricompensa al deputato Lussu che, alla Camera, aveva osato affermare «Non per un palmo di lontana frontiera abbiamo gettato al vento la nostra giovinezza, ma per un più alto ideale di Libertà e di Giustizia», il Fascismo, dunque, con regio decreto, *annullò* le quattro medaglie al valor militare che il Capitano Lussu si era guadagnato sui campi di battaglia, sui sanguinosi campi dell'Altopiano di Asiago. Ma a Lussu, ormai, le glorie belliche del nazionalismo patriottardo non interessavano.

\* \* \*

Ora, è lecita una domanda: se il «mito» fu estraneo alla volontà e al carattere di Lussu, in che senso operarono il suo carattere e la sua volontà per la creazione e la salvezza del proprio singolare destino d'uomo politico? A mio giudizio, la risposta è una sola: l'*umorismo*, che è proprio il contrario del *mito*. Anzi, per rimanere nelle nostre tanche, l'umorismo come *riso sardonico*, l'antico riso dei sardi, il riso rituale per mostrare fermezza nei momenti del dolore, il riso delle maschere dei mamutones, i vecchi padri condotti a morte dai giovani figli insokatores, il riso del melograno quando cade a terra e si spacca (su risu de sa melagranada rutta a terra e ispaccàda).

Ma, se Emilio Lussu potesse ascoltare questa mia interpretazione *etnologica* del suo *umorismo*, sicuramente la rifiuterebbe, perché è proprio Lui stesso a darne una singolare definizione: «Umorismo è sentimento innato di ribellione, reso incruento e raddolcito dall'educazione e dalla cultura».

Diamone, qui, qualche esempio.

Quando il fazioso e violento gerarca fascista Roberto Farinacci scrisse, su di un giornale del Regime, che il «fuoriuscito Lussu era al servizio stipendiato della Massoneria», Emilio sfidò Farinacci a duello, alla pistola, su di un terreno neutrale. Ed ecco la lettera di sfida inviata da Lussu a Farinacci: «Per la prima volta, in vita vostra, con uno scontro alla pistola con me, voi correte il rischio di perdere la vita, alla quale siete materialmente molto attaccato. In Italia voi avete fatto uccidere solo gli inermi e, in Africa, vi siete misurato solo con i pesci. Sarebbe, quindi, la prima volta, nella vostra lunga carriera di uomo politico, che voi vi trovereste di fronte ad un pericolo effettivo». Farinacci, naturalmente, rifiutò di battersi.

D'altronde, l'umorismo lussiano nasce dalla stessa ottica demitificante con cui egli vuole osservare le cose che lo riguardano, spesso usa parlare di se stesso alla terza persona, come Cesare nel De Bello Gallico, ma senza la prosopopea seria del dittatore romano, bensì col suo demitizzante e autograffiante cachinno sardonico.

Descrivendo il Congresso in cui fu sciolto il Partito Italiano d'Azione, il suo partito, egli scrisse: «Lussu parlò per quattro ore, ed era troppo. Ci fu perfino qualcuno che disse, alla fine, che proprio per questo il Partito Italiano d'Azione si era sciolto. Ma, a suo conforto, Lussu ricevette un biglietto da Togliatti, che assisteva da un palco, dove gli annunciava che l'avrebbe battuto alla prossima occasione. Togliatti mantenne la parola, parlando quattro ore e mezza: ma il suo partito rimase unito, non si sciolse».

Questo inestricabile ancoraggio all'umorismo, anche nei momenti più neri e drammatici, è la dimostrazione che la sua scelta stilistica era irrevol-



cabile: per l'uomo di Armungia, così come per la povera gente dei villaggi di Sardegna, niente è così tragico per cui non ci si possa fare sopra una risata.

Una volta, in tram, in Francia, durante l'esilio, un borsaiolo fece scivolare destramente la sua mano nella tasca del fuoriuscito Lussu, braccato dai nazisti, proprio la tasca in cui era il portafoglio con i pochi soldi della cassa del Movimento Giustizia e Libertà. Lussu se ne accorse in tempo e immobilizzò la mano del borsaiolo. Poi, a voce bassa, gli disse: «Badate che vi siete sbagliato d'abito, questa tasca è mia». E tutto finì lì — commenta Lussu — il furfante deve aver pensato di trovarsi di fronte ad uno del mestiere e cercò altri clienti.

E ancora. Nel Gennaio del 1942, durante una tappa della sua «diplomazia clandestina», Lussu ha un incontro a Londra con un importante funzionario del Foreign Office e gli espone la gravissima situazione di milioni di proletari italiani, coinvolti, incolpevoli, dalla megalomania mussoliniana e meritevoli d'aiuto. L'inglese, bruscamente lo interrompe dicendogli: «L'eccesso della popolazione in Italia è preoccupante, né l'emigrazione può risolverlo. Ma se, finita la guerra, una pestilenza si localizzasse nell'Italia, dimezzando il numero degli abitanti, il problema demografico sarebbe risolto per sempre». A questa inattesa battuta, Lussu rimane profondamente perplesso. Vorrebbe reagire. Ma come? Non ha alcuna forza contrattuale. Poi, si rifugia, come al solito nell'umorismo sardonico: «Io sono un ottimo diplomatico, se continuo con questi successi, qui, in Inghilterra, finirò in galera».

E ancora. Avendo scritto lo storico fuoriuscito Aldo Garosci, in una recensione a «Marcia su Roma e dintorni», che «Lussu con tutte le sue qualità di *politico* e di *eroe* è uno scrittore pieno di una sottile aura poetica, ironica, maliziosa e melanconica», Lussu scrisse all'amico recensore: «potevi almeno risparmiarmi *quell'eroe*... non si tratta di modestia ma di estetica... in famiglia certe cose non si dicono mai... gli amici non debbono mai scrivere sui loro amici, se non per dirne male».

Un altro esempio. Dopo la liberazione Lussu divenne Ministro nel Governo Parri. Un giorno, andò a trovarlo Vittorio Foa, a nome del Partito Socialista, per fargli mettere una firma ad un nulla osta che avrebbe permesso un certo finanziamento assolutamente necessario per esigenze organizzative del partito. Lussu guardò il foglio e, sollevando il suo magro corpo dalla ministeriale poltrona, esclamò: «Compagno Foa, tu puoi chiedermi di montare a cavallo e di andare in Via Nazionale a rapinare l'oro della Banca d'Italia e io, per il Partito, lo faccio subito. Ma mettere una firma sopra questa cartaccia, giammai!»

Ora, cercate di immaginare la scena: Vittorio Foa, piccolo e grasso come Sancio Pancia, e Lussu, alto e magro come Don Chisciotte, all'assalto dei mulini a vento dorati della Banca d'Italia.

Immaginatevi, appunto, l'uomo di Armungia, col suo riso sardonico di antico capotribù nuragico, la sua figura ascetica di immortale hidalgo, il suo volto a punta di senusso mozarabico, di azichenazim mezzo spagnolo e mezzo ebreo, immaginatevi, dico, questa sagoma macerata di Cristo di legno, appeso in una antica chiesetta, sotto il cielo irto di spine del Gerrei.

\* \* \*

Sia lecito, all'interno di questo «ritratto minore» di Emilio Lussu, di introdurre una nota personale, cioè di rivelare che Lussu, negli ultimi anni della sua vita, ebbe con me una lunga, amichevole ma dura, polemica epistolare di carattere politico, e precisamente sul tema dei rapporti fra marxismo e sardismo, fra autonomia e separatismo, fra stato italiano e nazione sarda. Pur essendosi ritirato dalla politica attiva, Lussu guardava al PSIUP in Sardegna come alla sua ultima creatura ideologica, la tappa finale del suo «ESSERE A SINISTRA», insomma, del suo lungo viaggio politico: dal Partito Sardo d'Azione, al movimento giustizia e libertà, al Partito Italiano d'Azione, al Partito Sardo d'Azione Socialista, al Partito Socialista Italiano, fine al PSIUP, appunto, nato dalla scissione col PSI.

Io facevo parte del Comitato Regionale Sardo del PSIUP e subito presi coscienza che la scissione era stata un'operazione di vertice e, anche e soprattutto, che la dirigenza sarda del PSIUP (tutti figli e nipoti politici di Lussu), nella quasi totalità, altro non era che la filiale isolana della fabbrica politica italiota, cioè, si limitava ad importare nell'isola i manufatti politici prodotti in Continente: insomma, una grave forma di centralismo burocratico, di colonialismo politico-culturale, senza nessun approfondimento né della «Questione Sarda» né della grande lezione del sardismo lussiano.

Dopo lunghi ripensamenti, presi la decisione di scrivere una lettera a Lussu. Certamente (a mia scusa o a mia condanna) devo ammettere di non essere stato mai un «politico»: sono pur sempre un cane sciolto «impolitico».

Scrissi, dunque, a Lussu: 1) i «padroni del Partito», cioè «i baroni delle tessere» hanno adottato una tattica, adoperata in Sardegna già nel periodo dei nuraghi: i cacciatori nuragici avevano scoperto che, riunendosi in gruppo, in clan, potevano cacciare meglio, cioè potevano procurarsi maggior cibo, nei territori di caccia. Naturalmente, i moderni cacciatori, a differenza dei clan nuragici, non usano le clave ma le tessere, gettandole sulla bilancia come spade di Brenno e *guai ai vinti*. Esse, le tessere, contano più di qualunque corretta ideologia, più di qualunque corretto discorso politico dei cani sciolti. Esse, le tessere, procurano ai baroni un maggior peso e

un maggior potere. Naturalmente — continuavo nella mia lettera — dentro le riserve di caccia del partito, di necessità, i clan devono darsi battaglia fra loro, litigare, insomma, per il *maggior cibo*, su futili pretesti ideologici e senza comprensibili motivazioni politiche: prima si stabilisce di essere *contro* e poi s'inventano le motivazioni per cui si è *contro*. Così, l'ideologia di Partito diventa aria fritta, nebbia, catrame e il Partito stesso diventa un cane che si morde la coda. Insomma, questi «baroni delle tessere» fanno come il *figlio* Giove col *padre* Saturno: per paura di essere divorati dal Padre (il Partito), essi, i figli, espropriano il potere egualitario di tutto il Partito, cioè si divorano il Padre. E non basta, i «padroni del Partito», oltre ad uccidere il Padre, ammazzano anche la Madre, la Sardegna, distrutta dalla logica del centralismo burocratico *italiota*. Caro Lussu — concludevo — c'è veramente del marcio in Danimarca!»

La risposta di Lussu mi rese profondamente perplesso. Cito una sola frase: «E, veramente, fra noi, possiamo confidarci: in sostanza tu li vuoi ammazzare tutti... ma quelli che tu vuoi addirittura portare al mattatoio, io li manderei tutti al Consiglio Regionale...» Capii, d'un tratto, che Emilio Lussu, il ribelle, lo sfasciapartiti, il marxista *antileninista*, per quanto riguarda il PSIUP sardo, la sua creatura, si rifaceva a Lenin e si adirava contro chi osava disturbare il monolitismo del vertice.

Dopo altri ripensamenti, decisi di scrivergli un'altra lettera, in cui toccavo argomenti di carattere letterario (sulla retorica come arte del dire), scherzavo sui suoi ottanta anni (gli profetizzavo «a kent'annos»), ma soprattutto ribadivo le mie accuse politiche e precisamente: 1) il PSIUP, in Sardegna, come tutti gli altri partiti italioi, è funzionale allo STATO ACCENTRATORE; 2) l'Italia è uno STATO ma non una NAZIONE mentre la Sardegna è una NAZIONE ma non uno STATO; 3) la cosiddetta «Autonomia» è una perfetta «Eteronomia»; 4) l'esperienza sarda dimostra che lo Stato, comunque esso sia, è un «nemico».

La risposta di Lussu fu una breve ed acre lettera, nella quale seccamento, riproponendo il mio ordine e il mio stile, mi dice: «1) tu sei in crisi letteraria e politica; 2) la «retorica» non è l'arte del dire ma la corruzione del dire; 3) «a chent'annos» è precisamente retorica; 4) «lo stato, comunque esso sia, è un nemico»: il modo con cui tu rievochi lo Stato fa pensare che tu sia con gli anarchici e non con Marx».

La mia risposta fu altrettanto secca. Scrissi: «A pensarci bene, anche per Marx, l'ultimo e più felice stadio di una società comunista, è l'*anarchia* cioè una società di *liberi ed uguali*, senza governanti e governati, senza dominatori e dominati, senza vincitori e vinti. Per conto mio, ora come ora, non sono per l'*anarchia borghese* ma per l'*etnia egualitaria*, cioè per una comunità etnica che produce beni materiali e culturali da distribuire in par-

ti uguali. Se è vero, come è vero, che la disuguaglianza fra gli uomini è sorta quando è sorta la proprietà privata che, a sua volta, ha creato il codice per legalizzare e sacralizzare le disuguaglianze, allora è vero che, per desacralizzare la proprietà, per decodificare lo stato, è necessario ritornare alle etnie egualitarie». Pur sapendo che Lussu odiava, come una malabestia, il «separatismo sardo», così conclusi: «A pensarci proprio bene, l'Italia non è la nostra *madrepatria* ma è la nostra *matrigna*, e non è più una donna giovane e bella, con la corona in testa, come appare nelle cartebollate postri-sorgimentali, ma è una vecchia che puzza: non c'è, quindi, da addolorarsi molto se l'*etnia sarda* comincia a prendere le distanze da questa salma».

A questo punto, la polemica epistolare s'interruppe, anche e soprattutto per colpa mia, perché, con una decisione, credo, cattiva, scrissi a Lussu un'ultima lettera, dove gli esponevo *non le mie* idee ma le *sue*, citandogli brani tolti dalla sua cinquantennale attività di scrittore politico ancorato alla *sarditudine*.

Ed ebbi buon gioco, anche perché, così, potevo ammazzare mio padre con le sue stesse unghie. Ecco una rapida antologia di queste citazioni lussiane. Da un articolo in Quaderni di Giustizia e Libertà del 16.3.1933: «La Regione è in Italia un'unità morale, etnica, linguistica, sociale, la più adatta a diventare *unità politica*. La terra, il clima, le acque, la posizione geografica, antiche influenze commerciali, rapporti e attitudini particolarmente sviluppati nel tempo, contribuiscono a dare ad ogni regione una sua economia caratteristica e quindi una vita sociale chiaramente distinta». Dal discorso dell'Assemblea Costituente del 29.5.1947: «Dando ai nobili animali che sto per citare lo stesso grado di nobiltà, direi che questo Progetto di Autonomia si trova nella stessa situazione di un cervo inseguito dai cani. E sviluppando questa similitudine, in cui l'Autonomia è rappresentata da un cervo, e da un cervo maschio, io aggiungerei, pensando agli attributi caratteristici di questo nobilissimo animale: poveretto, quante corna, fino a questo momento, gli hanno messo!... Questa nostra Autonomia può rientrare nella grande famiglia del Federalismo, così come il gatto rientra nella stessa famiglia del leone».

Da un articolo in Giustizia e Libertà del 21.10.1940 contro le Leggi antiebraiche in Italia: «La Sardegna è rimasta razzialmente quella che era mille anni fa: non ariana. Siamo dolicocefali semiti. Noi ci teniamo e non molliamo d'un millimetro, dovessimo farci misurare l'indice cefalico da una commissione speciale della Società delle Nazioni. Mussolini vuole relegare in Sardegna tutti gli ebrei italiani. Bene. Una Repubblica Sarda indipendente sarà la consacrazione di questo nuovo stato di fatto».

Ad onor del vero, bisogna aggiungere che Lussu, nonostante mi desse torto marcio, proprio col non scrivermi più, egli, nel suo ultimo scritto po-

litico, le cosiddette SEI CONTROTESI per il terzo ed ultimo Congresso del PSIUP, nel 1972, fece proprie molte delle mie accuse. Cito dalla TERZA CONTROTESI: «I Padroni del Partito è l'espressione di una circolare dei compagni di minoranza di una Federazione del Nord, ripetuta in corrispondenze di compagni di Federazioni geograficamente distanti e in conversazioni di mia personale conoscenza. In tal modo il vertice è portato a diventare un centro di potere burocratico, una specie di massoneria ristretta. E la corruzione si diffonde. Conosco un gruppo dirigente (quello sardo — aggiungiamo noi, ora —), fra i più uniti nell'azione e i più democratici nei rapporti interni del Partito durante vent'anni, che si è disintegrato e degradato in meno di un anno. Se il Partito è di pochi, è finito».

Perché così era Lussu: spietato con se stesso e con gli altri, ma freddo e leale amatore della verità. Ed era tale la sua carica morale che noi comprendiamo, ora, che i suoi giudizi, anche sbagliati, anche spietati, feroci, brucianti, anche diretti contro di noi, sono accettabili, perché partono da un unico categorico stile d'uomo.

Noi, ancora, non possiamo dire se le diagnosi storiche e politiche di Lussu siano esatte, ma per fare storia sarda di questo secolo, tutti debbono fare i conti con i suoi scritti.

È difficile dire quando, nelle sue pagine, la frustata politica termina ed umorismo nero comincia. Ma una cosa è certa: se l'umorismo è dolore, allora le sue pagine sono estremamente dolorose. Dolore ribelle, dolore e ribellione che gli dettarono, prima di morire, nel testamento, la decisione di non ritornare più in Sardegna, nemmeno da morto.

Eppure, se c'è un sardo *vivo*, in questa terra di *morti*, è proprio Emilio Lussu.

C'è un libro su Lussu, uscito dopo la sua morte, intitolato in modo esemplare «ESSERE A SINISTRA», cioè coi poveri. Nella sua lunga vita politica, travagliata continuamente dal dilemma delle scelte fra le due anime (quella di destra e quella di sinistra) dei partiti in cui militò, appunto, *essere a sinistra* fu l'unica sua rotta sicura, l'unico suo faro certo.

Ecco un ultimo episodio, credo inedito, del suo *essere a sinistra*. Durante una campagna elettorale, Emilio Lussu viaggiava in auto verso un piccolo villaggio isolato del Sarrabus, per tenere un comizio, assieme ad Armando Zucca, segretario regionale del Partito. Giunti ad un bivio, Zucca, che guidava l'auto, si fermò e chiese a Lussu: «Emì dove andiamo, a destra o a sinistra?» E Lussu, toccandosi con la mano il suo pizzo aspro e puntuto di vecchio caprone nuragico: «Vai a sinistra — rispose — vai a sinistra che non sbaglierai mai, arriverai sempre ai poveri!».

Caro, indimenticabile Emilio, ora, se non altro, non hai più né amarezza né dolore, perché non puoi più vedere dove vanno i dirigenti della si-

nistra sarda, i padroni dei partiti che gestiscono le correnti italiote della sinistra in Sardegna. Essi, i farisei del socialismo, i sepolcri imbiancati della classe lavoratrice sarda, i mercanti del tempio dei poveri non vanno né a sinistra né a destra, vanno solo dove ci sono bottoni da schiacciare, poltrone da occupare, merce da barattare. E i poveri — caro, indimenticabile Emilio — i poveri, in questa nostra società di disuguali, i poveri sono fottuti, talmente fottuti che, come direbbe Garcia Marquez, il giorno in cui la merda avrà qualche valore, essi, i poveri, nasceranno senza culo.

Giuseppina Fois

«EMILIO LUSSU E LA “GUERRA DEI SARDI”  
LA SARDEGNA NELLA “CULTURA”  
DELLA BRIGATA “SASSARI”».(\*)

Nella storia contemporanea della Sardegna la vicenda della Brigata «Sassari» è rimasta in larga misura inesplorata, nonostante essa abbia certamente costituito uno dei grandi miti della tradizione nazionale regionale. Se si volesse ricostruire l'esperienza bellica della Brigata «Sassari», riflettere sul suo carattere di corpo a base regionale, e ancora sui nessi tra la «guerra dei sardi» e il movimento dei reduci nel dopoguerra per interrogarsi sulla «cultura sarda» della Brigata, si dovrebbe fare riferimento ad una memorialistica militare continuamente in bilico tra la testimonianza diretta e il rischio della retorica, e soprattutto profondamente condizionata da quel «mito della Brigata» che, già alla base della cronaca dello stesso giornalismo di guerra, si colora di nuove tinte nazionalistiche durante il regime fascista.

I problemi che una storiografia della Brigata «Sassari» dovrebbe porsi sono i seguenti: innanzitutto il tema della presa di coscienza delle masse contadine; poi il problema del rapporto che si instaura nella comune vita di trincea tra ufficiali e soldati; infine la questione della solidarietà regionale nella Brigata e la verifica di quel punto fermo dell'interpretazione sardista secondo il quale è in guerra che si forma quel sentimento «nazionalregionale», destinato a dar vita al primo movimento di massa della Sardegna contemporanea, quello dei combattenti.

Emilio Lussu costituisce ovviamente una tappa obbligata per la comprensione e la verifica di queste tesi.

(\*) Si pubblica il testo pervenuto all'I.S.R.E. ma non letto durante il Convegno a causa di impegni dell'autrice. (N.d.R.)

Già nel suo libro sulla guerra, *Un anno sull'Altipiano*, scritto in esilio in Svizzera tra il 1936 e il '37, senza alcun cenno esplicito alla Brigata «Sassari», ma con trasparente allusione alla «guerra dei sardi» (l'edizione americana del libro s'intitolerà infatti *Sardinian Brigade*), Lussu propone una sua particolare interpretazione dell'esperienza della guerra che Mario Isnenghi ha definito «il vertice della diaristica italiana, del processo di dissacrazione della grande guerra» (1).

I punti fondamentali di questa concezione lussiana, così come emergono anche dagli scritti sulla Sardegna pubblicati alla fine degli Anni Trenta in «Giustizia e Libertà», possono essere così riassunti: a) la Brigata «Sassari» è considerata da Lussu come «il deposito rivoluzionario della Sardegna del dopoguerra» (2); b) nella trincea matura tra i soldati-contadini e i loro ufficiali una coscienza della comune identità regionale; c) a differenza di quanto accade in genere al combattentismo che confluirà poi nel fascismo, la Brigata «Sassari» è per Lussu una tale scuola di antimilitarismo da favorire la maturazione di scelte politiche progressiste e quindi antifasciste.

Al centro dell'interpretazione di Lussu in *Un anno sull'Altipiano* c'è infatti essenzialmente la contestazione dell'inutile ferocia della guerra e, insieme, della ingiusta disumanità del rapporto gerarchico (3). A quel rapporto, costruito sui luoghi comuni della tradizione militarista, Lussu sostituisce — offrendo la sua Brigata come modello contrapposto — l'eroismo disincantato, umano, «laico» dei «sassarini» e una solidarietà tra ufficiali e soldati che è fatta di dolorosa comprensione reciproca, di rispetto fraterno, di senso del dovere vissuto come responsabilità di uomini liberi.

«Sono stanco sai di fare il macellaio — dice sullo Zebio il Lussu rievocato da Camillo Bellieni —. Fino adesso avevo fatto l'ufficiale. Ora invece bisogna portare gli uomini allo sfascio e alla fine il cuore si spezza» (4).

Ha osservato Mario Isnenghi che, «non si trova altrove, nella diaristica di guerra italiana, un simile grado di conoscenza e di partecipazione solidale di un ufficiale nei confronti dell'umanità proletaria con cui condivide giorno per giorno la quotidiana fatica» (5); ed effettivamente persino lo stile di *Un anno sull'Altipiano*, quella che Michelangelo Pira ha chiamato «la scrittura antifascista di Lussu» (6), appaiono radicalmente distanti dai modelli piccolo-borghesi di derivazione dannunziana così largamente diffusi

(1) M. Isnenghi, *Il mito della grande guerra da Marinetti a Malaparte*, Bari, 1973, p. 270.

(2) M. Brigaglia, *Emilio Lussu e «Giustizia e Libertà»*, Cagliari, 1976.

(3) E. Lussu *Un anno sull'Altipiano*, 1° ed., Parigi, 1938 (ma si cita l'ed. Einaudi, Torino, 1960).

(4) C. Bellieni, *Emilio Lussu*, Cagliari, 1924, p. 40.

(5) M. Isnenghi, *Il mito della grande guerra*, cit., p. 196.

(6) M. Pira, *La scrittura antifascista di E. Lussu*, in «La Grotta della vipera», a. 1, n. 1, primavera 1975, pp. 6-7.



nella memorialistica di guerra. Uno stile asciutto, esente da toni oratori; il ritmo incalzante della narrazione, tutta costruita sulla testimonianza diretta; la sferzante ironia di Lussu a temperare le tentazioni della retorica: sono questi gli elementi dominanti nella narrazione.

Non a caso il tema lussiano del rapporto tra ufficiali e soldati ricorre (seppure in misura diversa) in tutta la memorialistica della Brigata «Sassari». In alcuni casi, in realtà, (per esempio nel libro di Ezio Maria Gray *Con le fanterie sarde*), è prevalentemente descritto come un rapporto di tipo paternalistico, mediato però — e in ciò consiste la novità del modello rappresentato dalla Brigata «Sassari» — dalla comune appartenenza alla «terra sarda». Emblematiche, in questo testo che è del 1918, sono le pagine dedicate al generale Carlo Sanna, «Babbu mannu», e il suo ritratto di «capo»: il rapporto tra il generale «dal sorriso burbero» e la «sua gente isolana» è costruito anche sulla «parlata sardesca», sull'abitudine allo scherzo e all'ironia, sui continui riferimenti alla cultura del paese d'origine (7).

Ma in altre testimonianze la lettura della «sardità» della Brigata è finalizzata ad una più generale interpretazione «politica» della «guerra dei sardi». Il ritratto che Camillo Bellieni dedica nel 1924 ad Emilio Lussu, benché essenzialmente finalizzato ad intenti di propaganda politica contingente (è un opuscolo scritto in vista delle elezioni politiche), rappresenta in questo senso un documento esemplare (8).

L'operazione politica avviata dal Comando Supremo con la disposizione del dicembre 1915 che impone ai militari «di stirpe sarda» di raggiungere al più presto la «Sassari» (8 bis), appare a Bellieni un momento non secondario di quell'impostazione esasperatamente nazionalistica e vagamente razzistica della guerra che rappresenta una componente fondamentale della visione cadornista del conflitto. Ma — e qui Bellieni coglie acutamente l'ambivalenza politica del provvedimento — il richiamo alla «piccola nazione sarda», lungi dall'esaurirsi nella dimensione razzista, approda nei fatti ad una matura consapevolezza dell'identità storica e culturale dei sardi. A questo punto l'operazione sfugge di mano agli Alti Comandi e si profilano i lineamenti di una esperienza di massa del tutto nuova che costituirà la premessa necessaria per la nascita del sardismo nel dopoguerra.

Nelle pagine di Bellieni questa tesi interpretativa apertamente sardista viene chiaramente riproposta. Si guardi, ad esempio, a quanto Bellieni dice circa l'affiatamento naturale tra i soldati, l'assenza di spirito gerarchico, il dialetto come principale mezzo di comunicazione nelle file della «Sassari».

(7) E. M. Gray, *Con le fanterie sarde (Giornate sull'Altipiano e sul Piave)*, Firenze, 1918.

(8) C. Bellieni, *Emilio Lussu*, cit.

(8 bis) *Diario Storico, Brigata Sassari*, 3 dicembre 1915, dove si fa riferimento al foglio n. 13947 del Comando della 3ª Armata.

Oppure all'episodio del contrasto tra elementi sardi e ufficiali di altre regioni, «giovani valorosissimi, entusiasti, ma incapaci di comprendere lo stato d'animo che si era formato lentamente, alla stessa maniera di una camera di mina spontaneamente determinatasi nei sotterranei di un forte per la decomposizione di una miscela instabile d'alti esplosivi» (9). Scrive Bellieni:

«Al primo atto d'energia, al primo gesto apparso brutale tutti e due i reggimenti insorsero, assalirono e malmenarono gli ufficiali non sardi, per qualche ora seminarono lo scompiglio nelle tranquille retrovie di Cavenzano e Villavicentina» (10).

È un episodio sul quale non possediamo fonti nell'ambito della documentazione prettamente militare, benché ne scrivano diffusamente sia Alfredo Graziani che Giuseppe Tommasi, il quale anzi nel suo *Brigata Sassari. Note di guerre* ne offre un'articolata versione, rilevando come in seguito alla rivolta (nata dalla mancata concessione delle licenze) il Comando Supremo sospenda — nel febbraio 1916 — le licenze del 151 Reggimento e deferisca al Tribunale Speciale un caporale e due soldati (11). Ma la vicenda corrisponde largamente all'immagine della Brigata così come la descrive il Lussu di *Un anno sull'Altipiano*. La sostanza «politica» del rapporto ufficiali-soldati nella «Sassari» è qui particolarmente trasparente:

«*Mancari malu, a su nessi chi siet sardu. Issu nos podet cumprender.* Anche cattivo purché sia sardo. Esso ci può solo comprendere» (12) dicono i soldati descritti da Bellieni.

I Lussu, i Tommasi, i Graziani (per dire solo i nomi degli ufficiali citati da Bellieni: ma si potrebbero aggiungere i Pugliese, i Musinu, i Dessi, i Serra, i Cuoco, senza distinzione tra ufficiali sardi o d'altre regioni, questi ultimi — come scrive Bellieni a proposito del giovane tenente friulano Lino Fior — integrati nella «cultura» della Brigata) sono gli unici in grado di essere «a quotidiano contatto con questo popolo in divisa»; un popolo che ha «ristabilito usi e costumi del paese, riallacciato antichi vincoli di ospitalità, ripreso le bardane sui cavalli e i muli dei reparti di artiglieria e di cavalleria scaglionati nelle retrovie, rincominciate le gare poetiche, ricostituita insomma la Sardegna sul Carso e nella piana friulana» (13). In un giudizio perentorio e assai suggestivo, Bellieni scrive della «Sassari»: «era una grossa tri-

(9) C. Bellieni, *Emilio Lussu*, cit., pp. 32-33.

(10) *Ibidem*, p. 34.

(11) Cfr. G. Tommasi, *Brigata Sassari. Note di guerra*, Roma, 1915, pp. 92-94, e Ten. Scopa (A. Graziani), *Con le Fanterie Sarde all'ombra del Tricolore*, Sassari, 1934, pp. 145-146.

(12) C. Bellieni, *Emilio Lussu*, cit., p. 35.

(13) *Ibidem*, pp. 35-36.

bù di sardi che teneva il fronte». Ed in effetti, come ha osservato acutamente Michelangelo Pira, «la grande guerra fu vissuta dalla Brigata «Sassari» come una guerra dell'etnia sarda in concorrenza con tutte le altre»:

«Da una parte stavano i sardi «de su forza paris»: omogeneizzati per la prima volta da una parola d'ordine, da una divisa, da un rancio, un fucile, un nemico, una provenienza e una koiné linguistica e forse (ma appunto forse) un avvenire (come prometteva Attilio Deffenu nella propaganda dello Stato Maggiore). Dall'altra parte stava non tanto l'impero austroungarico quanto il cechino bavarese. Dalla stessa parte, a sinistra e a destra del tratto di fronte tenuto dalla «Sassari», c'erano ancora altri, non nemici ma concorrenti, termini oppositivi all'interno dell'associazione contro il nemico comune» (14).

Letta in questi termini la «guerra dei sardi» appare appunto come l'affermazione dell'identità collettiva, come la manifestazione della specificità culturale. Pira insiste ad esempio sulla *balentia* come elemento fondamentale per spiegare l'atteggiamento del soldato sardo verso la guerra. In questa chiave potrebbero leggersi molti episodi di guerra, ed anche, ad esempio, i cenni alla cultura sarda dei soldati nello scritto di Bellieni (non ultimi quelli dedicati alla pratica della bardana). La prova d'ardimento, la dimostrazione di coraggio (la *balentia* intesa come conquista del *record*, ha scritto ancora Pira), la continua commisurazione delle proprie capacità a dimostrazione del proprio valore, della propria capacità di vincere le avversità naturali e umane, sono tutte componenti essenziali per comprendere la psicologia collettiva della Brigata «Sassari». Le stesse «operazioni ardite», spedizioni audaci di pattuglia per perlustrazione, spesso completate dall'irruzione nella trincea nemica, dalla sorpresa contro gli austriaci, dalla strage dei difensori o dalla conquista di prigionieri, sono in fondo profondamente congeniali a questo modo individualista di interpretare la prima guerra di massa della storia. E in questo quadro l'emulazione, il confronto, l'orgoglio di corpo e quello di regione hanno una funzione non secondaria.

Anche la testimonianza di Giuseppe Tommasi, nel suo *Brigata Sassari. Note di guerra*, ribadisce gli stessi temi proposti da Emilio Lussu. La forza vincolante del riferimento alla Sardegna nelle file della «Sassari» e il coraggio individuale come valore-chiave della psicologia del combattente ricorrono continuamente nelle pagine del libro. Qui sono narrati momenti emblematici della vita collettiva della Brigata, come ad esempio la gara poetica in sardo tra i soldati, con gli improvvisatori, il vino, la giuria che dà i temi per le composizioni, con la comune nostalgia per la Sardegna lontana. Anche Leonardo Motzo descriverà qualche anno dopo Tommasi la stessa

(14) M. Pira, *La rivolta dell'oggetto, Antropologia della Sardegna*, Milano, 1978, p. 266.

scena, svoltasi nel giugno del 1917 nel fondo della Val Piana. In queste stesse pagine ritroviamo il riferimento all'orgoglio regionale dei sardi, quel «coefficiente morale» — così lo chiama Tommasi — che spesso decide le sorti dell'assalto:

«Bastò che l'aiutante maggiore del battaglione rispondesse al capitano: «Viva la Sardegna!», che, come se i soldati avessero dinanzi a loro la visione della terra lontana, il nome della Sardegna passò dall'uno all'altro, fu ripetuto da cento bocche, palpito certo in ogni cuore. E come se con quel nome avessero trovato energie nuove, si rivoltano contro gli austriaci» (15).

Tra tutti gli episodi narrati da Tommasi forse il più interessante è quello (testimoniato anche da altre fonti memorialistiche e militari) del soldato Pittorru di Oliena, che ingaggia un singolare duello a fucilate contro il cannone nemico (l'uomo solo contro la tecnologia bellica, un modo di combattere nel quale il valore e l'abilità personale contano più della potenza delle armi): un episodio che rimanda a quanto si è già scritto circa il modo particolare di guardare alla guerra che è tipico della «cultura» della Brigata. Non c'è in questi soldati di Tommasi né un'adesione alla retorica propagandistica dei Comandi, e neppure un rifiuto radicale della guerra. C'è invece una consapevolezza, dolente e passiva dell'inutilità della strage, e, al tempo stesso, la sua silenziosa, quasi fatalistica (quasi si trattasse di un evento naturale, come le calamità atmosferiche) accettazione. E questo atteggiamento fatalistico (che si ricollega forse a più profonde radici culturali tipiche del mondo rurale sardo) si accompagna, anche negli ufficiali, alla visione della guerra fuori da ogni mito: questi ufficiali di Tommasi che, come il colonello Mammucari, comandante del 151°, si espongono in battaglia al fuoco nemico dicendo, «con una voce che suonava dolore e noncuranza», «muoiono tanti soldati, può morire anche il loro colonello», rappresentano un'eccezione nella storia militare della grande guerra, sembrano — per dirla ancora con Lussu — più vicini al disincanto del capitano Ottolenghi che non alla lucida follia autoritaria del generale Leone e del maggiore Melchiorri. Ma ancora più chiaramente il paradigma lussiano è valido per i subalterni: la tristezza con la quale i soldati descritti da Tommasi guardano alla guerra ricorda da vicino la rassegnata disperazione dei fanti di *Un anno sull'Altipiano*.

Nel libro di Leonardo Motzo, *Gli Intrepidi Sardi della Brigata Sassari*, uscito — non va dimenticato — nel 1930 in pieno regime fascista, troviamo tra l'altro una sia pur anonima rievocazione del valore di Lussu:

(15) G. Tommasi, *Brigata Sassari*, cit., p. 27.

«La comanda un uomo che dal principio della guerra è al suo posto di combattimento: da Bosco Cappuccio alle Frasche, da Monte Fior a Monte Zebio, dalla Bainsizza alla ritirata, dal Col del Rosso al Piave ha fatto tutti gli assalti, ha comandato decine di pattuglie, ha comandato volontari, ha sfidato la morte più volte di quanti giorni non sia durata la guerra. È rimasto sempre miracolosamente incolume. È l'amico più caro del cavalleggero, di Alfredo Graziani; è l'uomo più popolare della Sassari e della Sardegna, il generoso e severo Capitano dal berretto calato sulla fronte pensierosa; il più grande, il più valoroso, il più sardo fra i sardi della Brigata Sassari; colui il quale più di ogni ha contribuito a dare un volto particolare alla Brigata, che parlava ai fanti non delle lotte dell'oggi ma di quelle del domani, quando, carichi di gloria e di ferite, sarebbero ritornati alla loro terra, a prendere, da uomini, i loro diritti» (16).

Il libro di Motzo ripropone i temi fondamentali dell'epopea della «Sassari»: la tristezza per la grande tragedia della guerra e il sentimento della fratellanza dei morti, «tutti eguali, senza più distinzione di nazionalità»; il rapporto fraterno ed egualitario tra ufficiali e soldati, dove il comando si fonda sul prestigio e sull'autorità morale, al di là di qualunque riferimento alla gerarchia del grado e dove conta in modo decisivo il senso di fedeltà alla parola data, proprio come avviene nella cultura orale della società contadina: «abbiamo promesso al colonnello di non fare un passo indietro e restiamo», dicono i soldati Caria, Piga e Concas, scegliendo di morire piuttosto che ritirarsi come fanno gli altri compagni (17). C'è poi l'insistenza di Motzo sul particolare modo di combattere dei soldati della «Sassari», una tecnica di combattimento istintiva, nella quale — è da ritenere — certe doti di decisione e di destrezza tipiche degli uomini della montagna diventano indispensabili, armi esse stesse talvolta più efficaci di quelle da fuoco (si pensi all'assalto alla baionetta, al corpo a corpo, all'azione di sorpresa come momenti decisivi di questo tipo di guerra).

Questi stessi temi si ritrovano anche nel libro di Alfredo Graziani, *Fanterie sarde all'ombra del Tricolore*, un testo del '34 che dovrebbe rappresentare (soprattutto a seguire la breve prefazione del quadrumviro De Vecchi) l'interpretazione fascista della guerra, ma che in realtà, se letto con attenzione, rivela — al di là di certe sbavature retoriche — una visione realistica e cruda della vita di trincea, così da far pensare, in certe pagine più sofferte, ad un accostamento con il punto più alto dell'«antiretorica» sulla Brigata Sassari, e cioè con l'interpretazione di Lussu. Tra l'altro Graziani è l'unico, tra i memorialisti, che descriva per esteso e senza censure gli episodi più drammatici presenti anche nel libro di Lussu. È l'unico che insista

(16) L. Motzo, *Gli intrepidi Sardi della Brigata Sassari*, Cagliari, 1930, pp. 257-59.

(17) *Ibidem*, pp. 114-115

con appassionata denuncia sull'astratto autoritarismo dei Comandi. L'unico che metta in stato d'accusa la disumana cecità dei generali. L'unico, infine, che racconti gli episodi di sedizione nella Brigata e che annoti scrupolosamente il conflitto continuo tra ufficiali superiori e uomini della «Sassari». Come l'Ottolenghi raccontato da Lussu, come il Lussu rievocato da Bellieni (che risponde «signor no» al Comandante della Divisione, anche a rischio della fucilazione), così questi ufficiali di Graziani trovano nella partecipazione cosciente e razionale alla guerra la forza di opporsi agli ordini ingiusti e la responsabilità necessaria per proteggere i propri uomini.

A differenza di Lussu, Graziani resta — ben inteso — all'interno di un quadro ideologico che è ancora quello della guerra patriottica (non a caso la sua versione degli episodi più tragici tende a presentare la «follia» dei generali più come un dato limitato a casi singoli che non come un elemento strutturale, organico al rapporto gerarchico), ma in queste pagine il conflitto tra la guerra reale vissuta dai fanti della «Sassari» e l'astrattezza dei superiori che la dirigono di lontano riporta continuamente Graziani quasi al limite estremo delle sue certezze ideologiche, quasi al punto di contestarle e di rovesciarle:

«In guerra — scrive significativamente — (...) non mi interessa di avere soldati che trascurino di salutare, quando quegli stessi soldati non trascurano di battersi (...). E che importa se molte volte, seguendo un vezzo dialettale, danno del «tu» agli ufficiali, quando, al momento opportuno, sanno farsi ammazzare per loro?» (18).

La specificità della Brigata «Sassari» è dunque in questa differente scala di valori, in questa supremazia della sostanza sulla forma, nella preminenza del rapporto fra uomini su quello fra soldati. Nel libro di Graziani i dialoghi, le concitate grida della battaglia, gli scherzi tra commilitoni nelle ore serene in retrovia sono tutti in sardo. Ed anzi Graziani aggiunge un ulteriore elemento di coscienza quando testimonia che il sardo è quasi diventato la lingua ufficiale della Brigata:

«Già da molto tempo, alla Brigata, si usa una lingua diversa dall'italiano e quello che dobbiamo dire al telefono, ce lo diciamo in sardo, e se, dall'altra sponda riescono a capire quello che diciamo, son bravi davvero».

E ancora:

«Da parecchio tempo, avendo saputo che i nostri fonogrammi venivano intercettati, si era adottato il sistema di comunicare al telefono soltanto in sardo, certi che a quel modo non avrebbero potuto mai capire quanto si diceva» (19).

(18) Ten. Scopa (A. Graziani), *Fanterie Sarde all'ombra del Tricolore*, cit., p. 335.

(19) *Ibidem*, p. 302 e nota.

Su questo terreno di unità culturale, di profonda solidarietà umana, di comune riferimento alla Sardegna vanno forse ricercate le radici dell'«eroismo dei sardi in guerra», le ragioni profonde della diversità della «Sassari» rispetto alle altre brigate. Ed è su questo terreno che matura in trincea una più radicata consapevolezza di aver conquistato crediti morali verso il paese, un sentimento di coesione regionalista che sarà poi particolarmente presente nelle origini del movimento combattentistico sardo.

Questa tesi, che collega il sardismo come primo movimento di massa della storia del Novecento alla guerra della Brigata «Sassari», è particolarmente presente nell'elaborazione di Lussu:

«La guerra — scrive ad esempio Lussu su «Giustizia e Libertà» nel settembre 1938 — è stata per noi tutti, politicamente arretrati come in ogni regione del Mezzogiorno e della Sicilia, una grande lezione umana e nazionale. Nazionale in senso sardo, ché la Sardegna, per oltre un millennio staccata dalla vita italiana, altro non è che una nazione fallita storicamente».

E più oltre:

«Sentiamo cioè potente la nostra individualità, con un sentimento unitario e autonomo, con la coscienza per giunta di far cessare uno stato di oppressione e di sfruttamento. Sentimmo la capacità di essere noi stessi e nient'altro che noi stessi: autogoverno. E il diritto di partecipare autonomamente alla trasformazione dello Stato italiano, il nostro Stato di tutti. E di essere, di questo Stato, soggetti sovrani di diritto» (20).

Nel saggio su *La Brigata Sassari e il Partito Sardo d'Azione*, Lussu, riflettendo vent'anni dopo sull'esperienza politica precedente la dittatura fascista, ravviserà con ancora maggiore precisione la specificità dell'esperienza politica della «Sassari», insistendo sul nesso inscindibile che collega la maturazione politica dei soldati alla cultura «sarda» della Brigata: anche gli ufficiali non sardi — scriverà — «si sardizzavano (...). E ballavano anch'essi la danza nazionale sarda e anch'essi cantavano il duru-duru». La Brigata era sentita anche in Sardegna, nei villaggi, come un corpo rappresentativo della cultura regionale: una rappresentanza armata dell'isola che «si faceva onore».

In questo scritto del '51 Lussu affronta anche il tema della composizione sociale della «Sassari»:

«Questi soldati della Brigata, è semplice a dirsi — scrive —, erano contadini e pastori. Quando le nostre compagnie passavano in riga e si faceva l'appello per mestiere, il 95% risultava di contadini e pastori. Il restante era fatto di operai, minatori e artigiani. Gli ufficiali, pressoché tutti di complemento, erano impiegati, professionisti, giovani laureati e studenti: la picco-

(20) E. Lussu, *Sardegna e autonomismo (Contributo allo studio del federalismo)*, ora in *Per l'Italia dall'esilio*, a cura di M. Brigaglia, Cagliari, 1976, p. 178.

la e media borghesia sarda. Di due soli, in tutta la Brigata, e durante tutta la guerra, ho ricordo appartenessero a quella che può chiamarsi grande borghesia, la quale, anche in Sardegna come nel resto d'Italia, riusciva facilmente ad imboscare i suoi figli» (21).

Nell'ambito della documentazione prettamente militare la fonte essenziale per verificare i problemi sinora proposti è costituita dai *diari storici* della Brigata e dei due Reggimenti (22). Si tratta di una documentazione quotidiana dell'attività della «Sassari» redatta a cura dei Comandi e sottoscritta rispettivamente dal comandante di Brigata e dai due comandanti del 151 e del 152 Reggimento Fanteria. Salvo che per qualche lacuna, i *Diari* consentono di ricostruire giorno per giorno (spesso ora per ora) gli spostamenti, le azioni di guerra, le perdite subite, gli avvicendamenti nei comandi, in alcuni casi le perdite inflitte al nemico, il morale delle truppe: in breve la vita quotidiana dei reggimenti. Di conseguenza i *Diari storici* sono una fonte preziosa anche per la verifica delle tesi che siamo andati proponendo. Nonostante il loro carattere di atti eminentemente burocratici molti dei temi già accennati per la memorialistica ritornano anche nelle loro pagine.

All'interno dei *Diari* una fondamentale distinzione è quella tra la documentazione relativa alla Brigata e i diari dei Reggimenti: nel primo caso si accentua la natura burocratica e largamente sintetica della fonte, nel secondo invece i resoconti appaiono più vicini alla guerra combattuta e meglio in grado di restituire con fedeltà la concreta realtà della trincea. I temi che emergono da questi documenti confermano l'immagine della guerra come grande massacro che è anche al centro della memorialistica: una guerra impari, combattuta contro trincee munitissime, contro fortificazioni inespugnabili, con armi spesso inadeguate. Una guerra nella quale il fattore decisivo è alla fine il coraggio e il sacrificio del fante. Di questa guerra i rapporti dei comandanti annotano scrupolosamente ogni momento, con un linguaggio apparentemente neutro che però spesso fa risaltare meglio la cruda oggettività della morte e la disperazione degli uomini.

Un'attenzione particolare meritano le molte notizie sulle cosiddette «operazioni ardite», un tipo di azione bellica che i *Diari* testimoniano come particolarmente adatta alle caratteristiche degli uomini della «Sassari». È questa l'unica variante — specie nel periodo cadornista della guerra — alla tattica delle «ondate umane» (interi reggimenti spinti allo scoperto armati di baionetta sotto il fuoco delle mitragliatrici nemiche): nelle «operazioni

(21) E. Lussu, *La Brigata Sassari e il Partito Sardo d'Azione*, in «Il Ponte», VII, 1951, nn. 9-10, pp. 1076 ss. (cfr., per la citazione, p. 1077).

(22) *Diari storici, Brigata Sassari, 151° Reggimento Fanteria e 152° Reggimento Fanteria*. I Diari sono conservati presso l'Ufficio Storico dell'Esercito a Roma.



ardite» contano l'amalgama attorno ad ufficiali prestigiosi, la coesione interna delle piccole pattuglie, la rapidità «quasi felina» (l'espressione ritorna continuamente in questi resoconti militari) dell'azione, la capacità dei fanti di muoversi silenziosamente sul terreno, la perentorietà dell'assalto di sorpresa. È in fondo — lo si accennava anche in precedenza — un modo ancora individualistico di combattere. Ma è anche una tecnica nella quale possono essere messe a frutto le doti di agilità e decisione che fanno parte delle capacità dei «sassarini»: prima ancora che l'abilità nell'uso delle armi contano in queste azioni la prontezza e la capacità di muoversi a proprio agio sul terreno, il rapporto tra l'uomo e l'ambiente naturale. Anche sotto questo aspetto, più propriamente militare, la «cultura sarda» della Brigata (e cioè il patrimonio rappresentato dalla visione del mondo che ciascun fante porta dentro di sé) sembra l'elemento decisivo dei successi bellici. Sarà questa stessa cultura, del resto, il retroterra comune sul quale affonderà le sue radici il movimento dei reduci nel dopoguerra. Dalla terribile esperienza di massa della guerra di trincea nascerà la grande esperienza di massa del combattentismo organizzato.

Giovanni Lilliu

## EMILIO LUSSU E I BENI CULTURALI IN SARDEGNA

Pochi sanno dell'attenzione sensibile che Emilio Lussu ebbe per quelli che oggi si chiamano beni culturali. Egli si interessò di questo prezioso e significativo patrimonio del nostro Paese in generale; ma, più particolarmente, il suo sguardo fu rivolto a diversi aspetti dei beni in Sardegna.

A parte quel che risulterà, al proposito, da altri interventi in questo "Convegno", le lettere da me presentate per la prima volta rendono chiara testimonianza della considerazione portata da Lussu a un settore della vita e dell'economia nazionale che i politici, per lo più, poco apprezzano quando non ignorano del tutto. Basti dire che nell'ordine "rituale" dei Ministeri, quello dei Beni culturali è messo per ultimo e fra i più magri sono i suoi finanziamenti.

\* \* \*

1) Chi vada a leggere i Resoconti verbali dei lavori della Costituente, si renderà conto dell'interessante dibattito politico-ideologico sviluppatosi intorno all'oggetto che, poi, diverrà dettato nell'art. 9 della Costituzione italiana del 1947. Si discuteva circa l'organo che avrebbe dovuto promuovere lo sviluppo della cultura e la ricerca scientifica e tecnica; e che avrebbe dovuto tutelare il paesaggio e il patrimonio storico e artistico della Nazione. Si scontrarono, due tesi. Una, portata da Calamandrei e Codignola, avrebbe voluto che l'intera materia fosse di dominio esclusivo dello Stato, temendo i rischi di altre competenze. Al contrario, Lussu sosteneva che fosse la "Repubblica", in tutte le sue articolazioni, a intervenire nei compiti riguardanti la cura di quanto era oggetto di discussione. Due linee politico-culturali decisamente antitetiche: una centralistica e l'altra autonomistica. Posizioni antagonistiche in parte simili a quelle che emersero nella seduta dell'Assemblea costituente del 2 maggio 1947 sul progetto della riforma regionale dello Stato. Affermava Nitti, capo del pronunciamento

antiautonometrico: «questo progetto mi spaventa e mi terrorizza... questo è il dissolvimento di tutta la Nazione... è aperta l'ora delle pazzie e della disintegrazione». E Lussu gli rispondeva: «La rivoluzione partigiana è stata regionale e autonomistica... l'autonomia è una di quelle pazzie che sono il sale della terra». Infine, come si sa, passò la linea che ha trovato forma nell'assetto regionalistico del nostro Paese. Quanto all'art. 9 della Costituzione, la tesi di Lussu risultò vincente. È la "Repubblica" e non lo "Stato" che promuove e tutela cultura, ricerca scientifica e tecnica, paesaggio e patrimonio storico artistico. La "Repubblica", con tutte le sue specificazioni istituzionali e della società civile.

Quanto questo principio trovi oggi pratica applicazione è altro argomento. L'anima centralistica e burocratica, anche rispetto all'amministrazione dei beni culturali, è ben viva nel nostro bel Paese. L'autonometrico è più nome e metafora che corpo e sangue dello stato repubblicano.

\* \* \*

2) Il motivo del bene culturale, concepito pure come valore di autonomia, appare nelle lettere di Lussu a me indirizzate, con speciale riferimento al patrimonio archeologico e alla lingua e alla cultura sarda.

Che Lussu tenesse all'archeologia per trovare, nei suoi dati, motivi di confronto col presente dell'isola, lo dice un passo della bellissima presentazione al volume di «Il Ponte» sulla *Sardegna*: «L'Avvenire della Sardegna» (p. 958 di «Il Ponte» VII, 9-10, 1951). Egli così scrive: «Il compianto professor Taramelli, che dopo Lamarmora ha il più di ogni altro e lungamente dato allo studio della Sardegna antica, forse troppo approfondendo le ricerche statistiche ricostruite a fine tavola, mi faceva il calcolo dei presunti quintali di grano che i miei antenati avrebbero ammassato nei secoli, ottenendone il numero in rapporto al numero presunto dei cavalli di quell'epoca, infinitamente superiore a quello d'oggi. Il che non impediva che io vedessi tutto il villaggio, compresi i notabili, mangiare nero pane d'orzo, a espiazione dell'opulenza passata». Ma le lettere di Lussu mostrano che l'interesse va oltre quel pur arguto ricordo della scienza statistica taramelliana, che non andava per il sottile in momenti di *transfert*.

Lussu si appigliava a questa nostra affannata ricerca del remoto tempo, per meglio capire e sostenere le radici sue e del popolo sardo. Lo compresi pienamente quando ne feci la conoscenza personale, quando ebbi il primo diretto impatto con quest'uomo straordinario. Prima era in me una sua immagine lontana, di quel momento mitico-eroico nel quale egli era apparso alla gran folla sarda dal balcone della Camera di Commercio in Cagliari, dopo la Liberazione. Una sorta di epifania di un demiurgo, ideale

della sua gente, un *Sardus Pater*. Il giorno dopo, la sua figura mi si fece più vicina. Parlava a giovani universitari, nell'aula magna della vecchia Facoltà di Lettere e Filosofia cagliaritano, in via Corte d'Appello, l'antico Collegio settecentesco dei Gesuiti. Docente di primo pelo, lo ascoltavo discorrere della triste guerra perduta e del mettere a frutto, nella giustizia, la riconquistata libertà. Fra l'altro, ricordò un episodio del conflitto mondiale '15-'18: un assalto dei sardi della Brigata Sassari a un battaglione di ungheresi. Non mitizzò la Brigata, compiangeva la carneficina dei giovani caduti dei due campi, gente di minoranze etniche oppresse, vittime della guerra capitalistica. Finalmente il nostro incontro all'insegna dell'archeologia (e aggiungo della «Magna mater Sardinia»), al santuario nuragico di S. Vittoria di Serri, su quell'altipiano di lave, che è un grande "altare" naturale.

Non eravamo soli. C'era Eligio Carcangiu, un sardista passato poi ad altra milizia. C'era Ranuccio Bianchi Bandinelli di cui era uscito di fresco il «Diario d'un borghese», entrato nel marxismo dopo l'esperienza "crociana". C'era un gruppo di pastori. Il lento e attento percorso archeologico finì nel recinto dell'assemblea federale dei principi nuragici. Qui Lussu prese a un pastore manto e bastone che vestì e impugnò, e sedette sul bancone della grande rotonda dei principi nuragici del IX-VIII sec. a.C. — se volete la precisazione — con noi. Alto e secco com'era di figura, assomigliava alle piccole statue bronzee, longilinee ed essenziali, dei capitribù di Abini e Uta; e anche il cipiglio fiero e il portamento pastorale-aristocratico era lo stesso.

Sul terreno d'uno tra i più insigni beni culturali dell'isola, nacque la mia amicizia con Lussu, mantenendosi salda e affettuosa sino alla sua morte. E da allora cominciò la nostra ricorrente frequentazione e la corrispondenza epistolare, dal '58 al '73.

La prima lettera, da Roma, porta la data del 24.9.1958. Eccone il testo:

«Caro Lilliu,

1° Il nuraghe sepolto dal terriccio di millenni, di cui le ho già parlato, è sulla strada Cagliari-Iglesias, a sinistra andando da Cagliari a Iglesias, quasi a un metro dalla cunetta, tra Siliqua e Domusnovas, al km 33 (km 9.2 da Domusnovas).

2° Il proprietario di Pimentel, che a Carta Raspi e a me ha indicato la tomba nuragica con il più bel fregio esterno che abbia mai visto (motivo: la testa del toro), si chiama Olla.

Alla prima occasione che trovi liberi entrambi, faremo la gita a Arnungia, visitando prima il nuraghe di Muravera e quello di "Sa serra des madaus", di cui le ho parlato.

Cordialmente, suo

Emilio Lussu»

Informato dei miei scavi nelle Baleari (villaggio talaotico di Artà-Maiorca), mi scrive, da Cagliari, con lettera in data 23.1.1962:

«Caro Lilliu,

Ho cercato dunque la sua pubblicazione sulle Baleari e non l'ho trovata. E a Roma non c'è certamente, perché Giuannicu ricorda tutte le sue pubblicazioni che sono a Roma. Se quindi mi può mandare un estratto lo gradirei molto. Attendo Joice dall'estero e non ho ancora il programma per queste vacanze. Ma le telefonerò prima di lasciare Cagliari.

Auguri e cordiali saluti, suo

Emilio Lussu».

Durante le vacanze natalizie del 1962, mi recai ad Armungia, ospite di Lussu nella casa paterna lasciata tutta «alla sarda», a visitare il nuraghe Serra Medaus di Villasalto. Ci inerpicammo insieme sino a raggiungere la munita costruzione, aggrappata sull'orlo d'un roccione calcareo che strapiomba a valle per una ventina di metri, un nido d'acquile, in posizione imprevedibile e paurosa. Al ritorno a Cagliari, gli mandai una ricca documentazione. Mi rispose, da Cagliari, con lettera del 23.1.1962:

«Caro Lilliu,

molte grazie delle magnifiche fotografie del nuraghe di "Serra Medaus" che così gentilmente mi ha voluto mandare. E molte grazie specialmente per l'affettuosa lettera con cui le ha volute accompagnare. Mia moglie e Giuannicu ne sono rimasti entusiasti e, direi, commossi.

In verità, siamo tutti noi che le siamo molto grati della bellissima giornata che, sottraendo il suo tempo a tanti impegni, ci ha voluto regalare, in un clima fuso di scienza e di amicizia.

Sono andato a Cagliari per pochi giorni, sempre e totalmente occupato, in riunioni, ma quando rientrerò a Roma, per cui parto oggi, conto rimanere qui parecchi giorni e spero che ci concederà il piacere di stare una sera assieme.

Tutti noi la salutiamo e la ricordiamo con affetto e preghiamo di ricordarci al "giurista" che contiamo rivedere assieme a lei. Giuannicu in modo particolare, "scientificamente" colpito, la saluta con ammirazione.

Cordialmente, con amicizia

suo Emilio Lussu».

Uscito, per i tipi della Zattera di Cagliari, il mio studio sui «Nuraghi-torri preistoriche della Sardegna», pregai l'editore Cocco di inviargli una copia in omaggio. Il riscontro puntuale è in una lettera del 18.6.1962; da Cagliari:

«Carissimo Lilliu,

mentre sto per prendere l'aereo per Roma, dalla Libreria Cocco ricevo il suo magnifico libro "I Nuraghi". Ho avuto solo il tempo di leggerne la prefazione — scientificamente degna e letterariamente sobria e incisiva — il catalogo e le illustrazioni. Ne sono rimasto entusiasticamente ammirato.

Mi piacciono molto anche i brevi commenti di W. H. Smyth e di T. Forester che lei ha così opportunamente inseriti e che mi ricordano Gregorovius per la fortezza megalitica di Alatri. Mi riprometto di leggere tutto il volume al mio rientro a Cagliari.

Che debbo dirle? Come vecchio rappresentante della Sardegna, le debbo un caloroso ringraziamento per questa sua così intelligente e appassionata attività culturale che lei dedica alla nostra Isola. In sostanza, i viventi conoscono meglio se stessi, conoscendo delle generazioni lontane che li hanno preceduti la lunga serie di vicissitudini secolari che ne segnano la prima vita associata. Joice e Giuannicu sono già partiti e rientreranno in Sardegna a settembre. Giuannicu voleva andare a un campo di lavoro archeologico in Francia, ma i medici glielo hanno sconsigliato, a causa dell'eccessivo sforzo al sole nei lavori di scavo, e andrà in Norvegia in un campo di lavoro agricolo. Egli sarà piuttosto addolorato dal fatto che non ha potuto vedere la sua opera, ivi comprese le belle riproduzioni di Nuraghe di Armungia e di Scandariu.

Desidero molto rivederla e spero che potremo stare assieme a fine giugno o luglio, a Cagliari.

La ringrazio dell'"omaggio" che ha voluto farmi e la saluto con ammirazione e affetto,

suo Emilio Lussu

P.S. L'isola di Carloforte che, nella cartina a p. 42, è in bianco, cioè priva di nuraghe, ne ha uno».

Prendendo spunto sempre dalla pubblicazione su «I nuraghi», Lussu fa seguire altra lettera, da Roma, in data 26.6.82:

«Carissimo Lilliu, sono stato a Cagliari a fine settimana, ma m'è mancato il tempo persino di telefonarle.

Ho letto pressoché tutto il suo volume e non comprendo perché Zevi abbia fatto i rilievi critici, apparsi sull'Espresso. Siccome siamo vecchi amici, gliene parlerò alla prima occasione, e, con lei, spero fra poco.

Il nuraghe di Carloforte: me ne parlò dettagliatamente Cavallera, indicandomi il cammino più facile per rintracciarlo. È fra rocce e sterpi. Beninteso, vi sono solo i ruderi ma — mi diceva Cavallera — visibilissimi. Ne ho scritto a Maurandi, che conosce anche lei, perché è stato con lei al Consiglio Provinciale, e spero che mi fornirà tutti i dati necessari, compreso il nome dell'amico carolino disposto a accompagnarlo sul posto.

Arrivederci dunque presto. Cordialmente, suo

Emilio Lussu».

Nel 1963, feci dono a Lussu del mio «La civiltà dei Sardi», libro di sintesi sulla preistoria e protostoria della Sardegna. Me ne dette ricevuta con questa lettera da Cagliari, datata 26.3.'63:

«Caro Lilliu,  
Molte grazie per il gentile omaggio di «La Civiltà dei Sardi». È un lavoro magnifico. Per un'ora l'ho sfogliato con sempre crescente ammirazione, e mi riprometto, finito questo periodo elettorale, leggerlo attentamente.

La presentazione del nostro illustre Presidente (*si riferisce ad Antonio Segni, allora Presidente della Repubblica: nota mia*), non toglie nulla all'eccellenza del lavoro...

Molto cordialmente, suo

aff.mo Emilio Lussu».

Un seguito di commento al libro è in altra lettera, da Cagliari, del 15.4.'63:

«Caro Lilliu,  
Non avevo notato che il suo lavoro «La civiltà dei Sardi» è dedicato ai pastori della Barbagia: molto bello, generoso e giusto.

Ieri e oggi, per riposarmi, ho letto tutto il volume, da cima a fondo. Sento il bisogno di esprimerle ancora tutta la mia ammirazione. Spero che, dopo le elezioni, possiamo avere un po' di calma per stare qualche ora assieme. Le segnalo intanto che, sulla strada Sanluri-Sardara, a destra, prima di arrivare al bivio di Mogoro, si vede, nel campo finitimo alla strada, una casetta colonica moderna, ad una sola stanza, mai abitata, e vicino c'è un fico. A mio parere, nel campo, ci sono le tracce di un probabile «circolo megalitico di Arzachena». A Roma ho anche gli appunti, col n. chilometrico della strada.

Molti auguri! Cordialmente, suo

Emilio Lussu».

Leggo la risposta, data da Lussu con lettera del 8.1.1966, dopo aver ricevuto in omaggio il mio volume sulle «Sculture Nuragiche»:

«Caro Lilliu,

Ho dato uno sguardo ammirato al suo volume sulle sculture del periodo nuragico. Il Presidente della Regione lo ha mandato ai parlamentari sardi. Che devo dirle? È una meraviglia. E mi sono permesso scrivere all'on.le Dettori che, se questo lavoro potesse arrivare almeno a tutte le nostre scuole medie, e i professori fossero in grado di illustrarlo ai nostri ragazzi, sarebbe d'un grande interesse, e giustificata ne sarebbe la spesa. Ecco i danari che non potrebbero essere meglio destinati, dopo i minimi indispensabili alla nostra povera società isolana. È da un po' di tempo che non la rivedo. La mia salute s'è molto peggiorata, ma è anche secondo natura e quindi più che giusto, data la mia età patriarcale; ma sono ben deciso a provocare un incontro amichevole, come facevamo nel passato, appena il tempo primaverile mi renderà più disinvolto. Volevo andare a Armungia e stare un po' tranquillo attorno ai grandi tronchi accesi della mia casa patriarcale di Ar-

mungia, ma la neve mi ha bloccato per strada. E mi propongo anche di vederla a Armungia insieme al prof. Baratto, che non ho ancora visto, di cui non conosco il valore letterario, ma che ha avuto la fortuna di sposare la figlia di Silvio Trentin, un grande esule, fra i massimi che ha avuto il nostro Paese. Attorno a lui, a Tolosa, s'era creato tale fermento di vita culturale e politica che in Francia non ha avuto neppure Pellegrino Rossi, il secolo scorso.

Per l'anno nuovo, i migliori auguri

suo Emilio Lussu».

La corrispondenza archeologica si chiude con una lettera da Roma, del 21.3.'70. Mi scriveva Lussu:

«Caro Lilliu,  
L'Unione Sarda di ieri, in 3ª pagina, grosso titolo: «Non fortezze ma templi per l'adorazione del sole i nostri nuraghi». L'ha sostenuto a Cagliari, in una conferenza, il Prof. Carlo Maxia, Direttore dell'Istituto antropologico dell'Università.

Come è possibile che all'Università di Cagliari, dove insegna ed è Preside d'una Facoltà un certo prof. G. Lilliu, il massimo conoscitore di questi problemi, possa un altro professore sostenere delle assurdità stravaganti simili? Evidentemente è in polemica con lei. Cordialmente, suo

Emilio Lussu».

\* \* \*

3) Un altro gruppo di lettere riguarda, come ho detto, argomenti relativi alla cultura e alla lingua sarda.

Nel giugno del '68, tenni una conferenza alla Facoltà teologica presso il Seminario regionale di Cuglieri, sulle riviste e i movimenti culturali in Sardegna. Parlavo ai chierici i quali, nella scia della contestazione allora imperante negli atenei isolani come in quelli della Penisola e del mondo, polemizzavano apertamente con l'autorità accademica e il vertice della Chiesa sarda, individuato nell'arcivescovo di Cagliari Mons. Paolo Botto. La stampa aveva dato notizia della conferenza. Lussu me ne scrisse in una cartolina del 2.7.1968:

«Caro Lilliu,

La ringrazio della sua lettera, per l'affetto che mi dimostra, e che io stesso sento per lei.

Ho letto a Cagliari, un riassunto della sua conferenza sugli orientamenti culturali in Sardegna, e mi piacerebbe poterne discutere con lei, alla prima occasione. Con amicizia, suo

Emilio Lussu».



La problematica della lingua sarda, cominciata all'inizio degli anni '70, trova il primo riscontro in Lussu, in una corrispondenza inviata da Cagliari, il 19.5.1970:

«Caro Lilliu,

Sono stato alcuni giorni ad Armungia e stamattina prendo l'aereo per Roma. Ho letto "Lingua e civiltà di Sardegna" del Prof. Massimo Pittau.

Avrei veramente bisogno di parlarne con lei, alla prima occasione. Adesso le scrivo in fretta e furia, per dirle che non concordo per niente col Pittau che la lingua sarda non si possa insegnare nelle elementari perché, in realtà, non sarebbe una lingua, ma una serie varia di dialetti. Stamattina, aggiungendo al Dizionario etimologico del Wagner alcuni vocaboli di Armungia che non vi sono contenuti, ho notato questo: La parola "Karagantu" che in armungese è "caragantu", è pressapoco la stessa in logudorese, barbaricino, gallurese e campidanese ecc. ecc.

Comunque il problema dell'insegnamento è politico, e non tecnico. Perciò, è solubile, e non con difficoltà gravi. Il popolo sardo, con questa politica di emigrazione in massa, si sta spegnendo. Salvare il popolo sardo e la sua lingua è lo stesso problema. A mio parere, è la sua Facoltà, innanzitutto, che se ne deve occupare. Lei non può lasciare cadere questa questione. Arrivederla, Cordiali saluti, suo

Emilio Lussu».

P.S. (sul risvolto della busta).

Nota. Bisogna che le racconti l'esperienza della Brigata Sassari, che era di sardi, Quale amalgama unitario meraviglioso. E ci comprendevamo tutti. Il Pittau ignora questa esperienza. Gli isolotti di Alghero, Sassari e Carloforte sono un'inezia. Il Pittau ignora che vi è oltre il logudorese, un magnifico dizionario sardo-campidanese del parroco don Vissentu Porru, del 1864, che è ottimo. Io lo consulto spesso. Me l'ha dato il dott. Antonino Lussu. Ne ho proposto la ripubblicazione alcuni anni fa, ma le difficoltà sono nel trovare l'editore. L.».

Sull'argomento della lingua sarda, Lussu ritorna in una lettera, da Cagliari, del 21 giugno 1970:

«Caro Lilliu e illustre Professore:

ho avuto troppo lavoro, a causa di una mia pubblicazione tuttora ritardata per l'influenza di questo inverno, ed ho trascurato la questione dell'insegnamento della lingua sarda nelle scuole elementari. Ed ora devo lasciare Cagliari per le vacanze estive, a Fiuggi (ed a Siusi).

È una fortuna che le conosca già il problema e se ne sia occupato. A mio parere, è lei, come Preside delle Facoltà di Lettere, al centro di tutta la questione. Ed è attorno a lei, all'Università, con i professori più indicati e con altre persone di cultura che lei conosce già, di cui parecchi sono miei amici politici, che si dovrebbe riprendere l'organizzazione di tutto.

In materia di lingue io sono un dilettante, ma mi pare che innanzitutto bisognerebbe vedere se i grandi dialetti, il campidanese, il logudorese, il nuorese sono dialetti oppure lingue. Parlando con Unamuno a Madrid, mi accorsi che considerava il nuorese una lingua. Ma se così è, le altre lingue, con l'andar del tempo si fonderanno in una. E il gallurese che è una parlata sardo-corsa, potrà facilmente confondersi con l'unità principale. Quando sono a Cagliari, o ad Armungia, prendo sempre nota di espressioni delle parlate su accennate, e aggiungendole al dizionario etimologico di Wagner, quando non le comprenda, mi accorgo che la differenza non è eccessiva. Ma, possibile o no la fusione che io indico, in un primo tempo, per un certo periodo di anni, in ogni settore delle suddette lingue parlate, si insegna quella lingua. Il sassarese e il corrotto catalano di Alghero avrà insegnanti di sassarese e di catalano, in attesa che siano attratti dalle altre lingue, e in questa integrate. A Carloforte, continuino a parlare come vogliono. Si vedrà sul da farsi dopo. Io dico queste cose in confidenza a lei, ma è lei che imposterà il problema come crede.

Quando dal suo centro universitario, col concorso degli estranei alla università di cui ho parlato, dovrebbe vedersi l'altro problema: quello dei futuri insegnanti elementari che dovranno insegnare ai ragazzi la lingua sarda.

Risolto anche questo problema, rimane il disegno di legge da presentare al Consiglio Regionale, previa preparazione dei capi-gruppo. Siccome è probabile ottenere la grande maggioranza, una volta approvato, passa al Parlamento nazionale.

La questione si farebbe a tempo a portarla anche al Convegno della cultura sarda, di cui Zucca mi ha parlato, che forse è probabile si tenga alla fine di gennaio o ai primi di febbraio del 1971. Naturalmente, prima che la questione si porti al Consiglio regionale.

Queste considerazioni le scrivo in fretta e furia e non pretendono di essere una traccia di lavoro. Sono semplicemente delle riflessioni che io le comunico in confidenza.

Con i più cordiali saluti, mi creda suo

Emilio Lussu.

P.S. Prima del fascismo, in Sardegna, la spiegazione del Vangelo e la predica avvenivano, rispettivamente alle zone, in campidanese, logudorese, nuorese ecc. Ha lei dati su quel lungo periodo, e sulle ragioni per cui la tradizione è stata soppressa?

Queste considerazioni sulla lingua sarda nelle scuole, Lussu me le ripeté in altra lettera del 9.11.1970, da Roma:

«Caro Lilliu,

Sono in ritardo di quattro mesi, luglio-ottobre. A luglio ero a Fiuggi, ad agosto in Alto Adige; settembre, Armungia-Cagliari-Roma; ottobre, Roma. Controllo la mia salute, e l'età, in modo da organizzare razional-

mente il mio tempo. Tre-quattro ore nel pomeriggio, dovunque mi trovi, tranne ad Armungia, sono sempre impegnato in un lavoro organico che devo finire questo inverno. Ecco le ragioni del ritardo per problemi pure importanti che, catalogati a parte, non racconto.

1° *Scuola di specializzazione di studi sardi*. La ringrazio delle fotocopie che mi ha mandato, e che ho ricevuto a Fiuggi. Poco dopo, ho avuto l'*Agenzia Italia* che ricevo regolarmente, col n. del 24 luglio che porta la discussione del 7 luglio sul disegno di legge, e la votazione finale, con l'ordine del giorno concordato dell'8 luglio. Questa è la 2° premessa — dopo la legge del 1966 — per l'insegnamento della lingua sarda. Su questo, avrei piacere di avere una conversazione con lei. Se lei non prende in mano la questione, non se ne farà nulla. La nazione sarda è fallita, ma il popolo sardo non può fallire. Ma si estingue anche'esso, se perde la lingua. E la sta perdendo di già. L'Albania — la sola magnifica iniziativa che ha avuto il Consiglio Regionale, in 21 anni di questa nativa autonomia, è la visita fatta là recentemente — è oggi un grande popolo, unito, libero, dico libero, orgoglioso e felice, anche perché ha interamente salvato la sua lingua.

2° *"Prima dei nuraghi"* e *"Al tempo dei nuraghi"* (\*). Grazie, e molte, anche per questi due gioielli. Non riesco ancora a spiegarmi perché la Sardegna non ha avuto il paleolitico. tracce non ce ne sono. O non sono state ancora trovate? Sulla "civiltà" di "S. Michele" e di "Arzachena", avrei molto piacere di discutere con lei. Ma, adesso è sul tempo dei Nuraghi, che ho fissato la mia attenzione, fin dal primo momento che ho avuto il suo opuscolo in mano, e ci ritorno sovente. «... Il seme nocivo della divisione, e la negazione necessaria storicamente di quella attitudine nazionale» è una realtà non ipotetica, voglio dire non è una teoria, ma la constatazione che solo un sardo poteva pensare, e non Besta e non Solmi, e neppure Siotto Pintor, che pure era un sardo. E tanto meno Manno, che era un barone di corte. È di tutto questo che ho desiderio di discutere. Ma perché il popolo nuragico ha perduto la sua lingua e i suoi dialetti? Mi permetto ricordarle che, a causa della mia salute e di alcuni studi che sto facendo e che devo portare a compimento, sto più a Roma che a Cagliari: la Biblioteca del Senato è magnifica. Se lei, quando può, ha una giornata libera, telefoni e venga da noi. Suo

Emilio Lussu

Lussu torna sulla questione ancora: il 26.1.1971, in una lettera da Roma:

«Caro Lilliu,

1° nell'eventualità che possa interessarla, le mando una copia fotostatica dell'A.I.D.L.C.M., e una lettera di Osvaldo Coisson, parente di mia moglie. Credo che, volendo, lei potrebbe avere gli atti della riunione di Trieste, del 2-3 gennaio 1970. Sia la copia fotostatica, sia la lettera non servono più né a Joice né a me.

(\*) (Accenna a due miei articoli pubblicati in un volume sulla "società in Sardegna nei secoli").

Questa Associazione, a mio parere, deve essere una scarsa organizzazione. Sulla rivista periodica "Il Bimestre", un articolo sull'Occitania e uno sulla lingua bretone mi hanno dato l'impressione che gli autori non hanno per niente approfondito i problemi che trattano.

In Sardegna esistono due comitati: uno italo-catalano che fa capo al dott. Francesco Nonis, Alghero, Via Cavour 40, e uno all'architetto Antonio Simon Mossa che le conosce, credo.

Ma tutte queste iniziative, nazionali e regionali sarde mi pare che servano poco o niente alla questione della lingua sarda, che c'interessa.

2° L'insegnamento della lingua sarda, presuppone, evidentemente, un corso superiore per i maestri elementari. Devono quindi essere sardi, o sardi nati in Sardegna e che parlano il sardo imparato dalla madre sarda. E che lingua insegnano? Insegnano la lingua materna: nei Campidani, il campidanese; nel Nuorese, il nuorese; il Logudoro, il logudorese; nella Gallura, il gallurese; nel Sassarese, il loro dialetto, e così ad Alghero, a Carloforte o S. Antioco. Non entro nei dettagli, che vi sarebbero parecchie complicazioni, che ora accantono.

E questo insegnamento iniziale dovrà alla fine mirare a poter insegnare la *lingua sarda*, che deve essere la sintesi della fusione delle lingue minori. Così come prima deve essere avvenuto in Irlanda, con quella che è oggi lingua nazionale. C'è inoltre il problema del clero sardo: esso deve nuovamente spiegare il Vangelo e predicare in sardo, come avveniva prima. È il fascismo che, proponendosi di trasformare il popolo sardo, ne ha fatto sopprimere la lingua nelle chiese. Vuol fare un'indagine sulla questione?

Cordialmente con amicizia, suo

Emilio Lussu».

Infine, sullo stesso argomento linguistico, una cartolina da Roma con data 3.4.1971:

«Caro Lilliu,

Le mando questi interessanti allegati. E che ha fatto per la ripresa della spiegazione del Vangelo e delle prediche in sardo? Le telefonai da Cagliari, dopo Pasqua.

Cordialmente, suo

Emilio Lussu».

\* \* \*

4) Dalle lettere in mio possesso non pare che l'interesse di Lussu sia andato oltre il problema didattico della lingua sarda. Non risulta che egli, nemmeno tendenzialmente, aspirasse, basandosi sulla lingua, a portarsi su posizioni più ampiamente autonomistiche quali, nello stesso tempo, cominciava a sostenere il movimentismo neosardista, con esponenti del quale

era pure in rapporto. Certo è che motivi i quali, vicino a quell'area, io allora venivo elaborando dal campo cattolico, non trovavano il suo consenso. Ecco che cosa risponde all'invio di alcuni miei opuscoli incentrati sulla teoria della «costante residenziale sarda»; con lettera da Roma 5.5.1970:

«Caro Lilliu,

La ringrazio degli opuscoli che gentilmente mi ha mandato: scritti e estratti dei discorsi politico-sociali. Li avevo messi da parte, per poterli leggere in qualche ora libera. A 5 ho dato un rapido sguardo, a 2 ho dedicato una lettura attenta: sono i "due discorsi poco ortodossi" e "Autonomia come Resistenza".

Se fossi presidente di un "Libero Ordine Nazionale della Contestazione", la proporrei per Maestro ad Honorem, per acclamazione. Nonostante l'interclassismo, per naturali inclinazioni, e per superiore distinzione nella forma. Peraltro, così, in confidenza amichevole, vorrei raccontarle quanto mi ha detto, parecchi anni fa, negli anni '50, un mio amico senatore D.C. e molto addentro ai problemi politici. Poche ore prima di morire, Emmanuele Monnier, fondatore di "Esprit", ebbe a dire ai pochi amici che gli erano attorno: "Finché esisterà un partito dei cattolici, di obbedienza alla Chiesa, non ci sarà democrazia".

Con amicizia, cordialmente, suo

Emilio Lussu».

E così Lussu commentava la mia prefazione al librettino poetico di Aquilino Cannas sulle "Bianche colline di Karel", tutta giocata sui concetti dell'identità e dalla cultura alternativa popolare sarda, in una lettera del 29.1.1973, l'ultima che ho ricevuto:

«Caro Lilliu,

Ho letto il librettino di Aquilino Cannas sulle colline di Cagliari. La sua prefazione mi ha fatto ricordare Socrate, condannato dai suoi concittadini a bere la cicuta. Ma mi conforto: Cagliari non è Atene e lei morrà di morte naturale, a novant'anni, al castello di Barumini.

Tuttavia, quel suo ricordare in quest'ultimo periodo, e ribadire, e rinfilare il suo "separatismo" mi reca stupore. Perché lei è uno scienziato. Modernamente, il separatismo è una tribù nuragica che, secondo la tesi del compianto Carta Raspi, dall'alto dei suoi monumenti megalitici, adora i suoi dei. Attuata, la Sardegna separata metterebbe all'asta l'Isola; come qualche anno fa, Villanova Monte Leone, tutto il Comune e il territorio. E l'acquirente sarebbe un più ricco Aga Kan, per farne una riserva di caccia, per miliardari.

Senza scherzi, bisognerebbe discuterne un giorno, fra tre o quattro. Ma non sto bene e d'inverno non posso affrontare il viaggio in Sardegna. Ma, appena sto bene scriverò due pagine sul Congresso mediterraneo del 21, a Cagliari... Cordialmente, con amicizia, suo

Emilio Lussu».

Aquilino Cannas mi consente di pubblicare la lettera che Lussu gli inviò da Roma in data 28.1.1973, dove ribadisce le sue distinte posizioni rispetto alla cultura popolare sarda, non rinnegando, però, il suo sardismo.

«Caro Cannas,

La ringrazio del libriccino sulle colline di Cagliari, devastate: un canto accompagnato dalla chitarra. I grafici di Foisio Fois mi appaiono gioiosi attimi di speranza per l'avvenire. Ma, di Lilliu, per cui ho stima, entusiasmo e amicizia, non condivido la *cultura popolare sarda*, che pone come alternativa alla presente decadenza della classe dirigente politica, regionale e nazionale. Alternativa invece è la classe popolare sarda integrata e superata nazionalmente internazionalmente. Che abbia insomma la cultura e la civiltà del mondo. Non si isola il problema fondamentale di questi secoli, nel regionalismo. La liberazione dallo sfruttamento dell'uomo tocca Regioni e Stati, ed è già in atto, in Europa, in America, in Africa e in Asia. *La cultura popolare sarda* non può chiudere gli occhi a questa realtà.

Senza questa presa di coscienza, *il sardismo* si diminuisce e si spacca. Queste cose, le dico io, che sono il patriarca del sardismo, le cui prime dirette origini sono attorno a me, nel mio battaglione, alla Brigata Sassari, con Bellieni e altri nel 1915, sul Carso. Ho in corpo quasi sessant'anni di sardismo. Ma sono anche socialista e internazionalista. Cordialmente,

Emilio Lussu

\* \* \*

4) Ci si può chiedere, chiudendo, che cosa è stato realizzato di quanto auspicava Emilio Lussu nelle lettere a me dirette.

Le premure rivolte alla Facoltà di Lettere e Filosofia di Cagliari, per una iniziativa sulla lingua sarda, sono state accolte e soddisfatte. Ne fa testimonianza la ben nota delibera del 19.2.1971, con la quale il Consiglio di Facoltà, considerando la specificità della lingua sarda e la necessità di promuovere dall'interno i valori autentici della cultura isolana, propone alle autorità politiche della Regione autonoma e dello Stato, il riconoscimento della condizione di minoranza etnico-linguistica per la Sardegna e della lingua sarda come lingua "nazionale" della minoranza; auspica che si predispongano tutti i provvedimenti a livello scolastico per la difesa e conservazione dei valori tradizionali della lingua e della cultura sarda e, in questo contesto, di tutti i dialetti e le tradizioni culturali presenti in Sardegna (gallurese, sassarese, algherese e ligure-carlofortino).

I provvedimenti dovranno comprendere, ai livelli minimi dell'istruzione, la partenza dell'insegnamento dal sardo e dai vari dialetti parlati in Sardegna, l'insegnamento nella scuola dell'obbligo riservato ai sardi o a coloro che dimostrino un'adeguata conoscenza del sardo, più in generale, le mi-

sure atte a garantire la conservazione dei beni tradizionali dell'isola. Una successiva delibera dell'11.12.1974 proponeva al Ministero della Pubblica Istruzione e alla Regione sarda l'introduzione dell'insegnamento della lingua sarda nelle scuole, allo scopo insieme di salvare il patrimonio linguistico isolano e di realizzare una migliore didattica della lingua italiana. A seguito della deliberazione, il Preside inviava una lettera, datata 16.10.75, a tutti i Sindaci dei Comuni della Sardegna, richiamando l'attenzione sul documento per esprimere consensi degli Enti locali, come una serie di parallele iniziative nel mondo della scuola e in gruppi culturali di base. Il movimento, cui hanno partecipato anche settori partitici e sindacali, è sfociato nella proposta di legge di iniziativa popolare presentata al Consiglio regionale sardo nell'estate del 1979.

La traccia suggerita da Lussu è stata perseguita, tranne che nella fase determinante parlamentare. Infatti, la proposta di legge d'iniziativa popolare sul bilinguismo, giace sepolta nella stratigrafia cartacea degli Archivi della Regione, e ci vorranno un *blitz* del generale Dalla Chiesa per scovarla e un illustre maieutico per farla partorire. Osiamo sperare che, una buona volta, si sveglino a prenderla nella dovuta considerazione i politici regionali e nazionali, rappresentanti di un popolo che non vuole morire e che aspira a rifarsi democraticamente in azione. Questo stato di grazia lo invociamo per tutti gli aspetti e i problemi della cultura sarda, affinché l'autonomia cessi di essere formula retorica e soggetto nominalistico per diventare seme e sostanza del mutamento qualitativo della Sardegna.

La Sardegna che avrebbe desiderato Emilio Lussu, morendo senza poterla vedere realizzata.

Michelangelo Pira

## INTERVENTI

L'intervento di Joyce Lussu (\*) arricchisce in misura straordinaria l'immagine che di Lussu si erano fatti anche coloro che più scrupolosamente hanno letto tutto il Lussu scritto da lui medesimo e anche le cose che di Lussu sono state scritte; quelli, cioè, che hanno seguito il Convegno degli inizi dell'anno a Cagliari, che era prevalentemente centrato su Lussu politico. Noi dobbiamo esserle grati perché con maggiore chiarezza ha esplicitato alcuni concetti che aveva già anticipato a Cagliari ma che stasera, mi pare, siano risultati assolutamente chiari.

In particolare, io sono riuscito a capire meglio una cosa che avevo detto, ma che avevo detto male e di passata e non sviluppata, e cioè che tutte le virtù patrizie di una microetnia trasportate in una società di più vasta scala si ribaltano addirittura in delitto. Ecco, questo torna molto bene con tutto il discorso che Joyce faceva su Lussu: che non era assolutamente un pistolero e avendo proprio conosciuto tutti i disastri della guerra, i disastri morali etc. arriva a formarsi una concezione della vita politica, della società, dei rapporti internazionali etc. tutta pacifista. Lussu arriva così a sviluppare un suo discorso secondo me molto anticipato sulla polemologia che oggi magari ritroviamo in Fornari: cioè, partendo da premesse molto diverse, Lussu arriva ad acquisizioni che sono della cultura europea più avanzata; partendo — probabilmente — da quello che diceva Joyce, che io non ripeto perché lo ripeterei male, e che proprio le società contadine sono quelle che effettivamente dalle guerre non hanno mai guadagnato nulla.

(\*) A causa di un banale incidente tecnico la registrazione dell'intervento di Joyce Lussu dal titolo «La cultura sarda e le altre» è stata cancellata; né, d'altra parte, è stato possibile per l'autrice ricostruire a posteriori un testo sostitutivo.

Pertanto, alcuni dei brani che seguono potranno risultare poco comprensibili dal momento che fanno riferimento o sono conseguenti all'intervento mancante.

Di ciò ci scusiamo con gli autori e con i lettori.

(N.d.R.)



Per quanto riguarda la presenza socialista in Sardegna all'inizio del secolo questa non riesce a realizzarsi nell'isola proprio perché ignora tutto il problema contadino, perché tutto il marxismo italiano e il socialismo italiano non riescono a fare i conti col mondo contadino se non quando si arricchiscono di queste due voci straordinarie di Sardi che sono la voce di Gramsci e la voce di Lussu. Essi riescono finalmente a impostare il discorso sui rapporti tra operai e contadini in termini moderni e direi che, mentre il discorso di Gramsci per certi versi resta ancora nell'ambito leninista, forse il discorso più avanzato, da questo punto di vista, è il discorso di Lussu. Ma sono tutte cose sulle quali è necessario compiere un'ulteriore riflessione di storici, etc. e che qui noi possiamo buttare così come un'ulteriore provocazione, tanto per far parlare gli altri; però sono questioni molto serie, non sono questioni da poco. La sufficienza con la quale da certi ambienti si è guardato alle posizioni teoriche di Lussu non depone contro Lussu, depone contro chi non aveva capito che Lussu era portatore di quello che abbiamo chiamato un socialismo diverso, e che era diverso proprio in quanto portava nella tradizione socialista italiana l'elemento sociale dei contadini, e poi l'elemento liberale del discorso sullo Stato, di cui, in parte, la tradizione socialista italiana era priva.

Ignazio Delogu

Il mio incontro con E. Lussu scrittore risale agli anni dell'immediato dopoguerra e alle affannose letture del periodo che va dall'8 settembre alle elezioni del giugno 1946. Possiedo ancora *La Catena* nell'edizione di Giustizia e Libertà del 1945 e quella, di Einaudi, di *Marcia su Roma e dintorni*, anch'essa del '45. *Un anno sull'altipiano*, venne più tardi, nel 1960. Devo però a un amico di liceo, figlio di un avvocato antifascista sassarese, il primo incontro con Lussu attraverso la lettura sull'*Unione Sarda* dei primi anni '20, degli avvenimenti dei quali era stato protagonista e che avrebbe successivamente narrato. Anche i nomi di Lissia, di Pili, di Cao di S. Marco, del gen. Pugliese e del gen. Gandolfo, non meno di quelli di Nurchis e dello sciagurato Porrà, li appresi allora.

Doveva essere il 1944, o forse il 1943, perché fu giusto in quell'anno che, forse suggestionato da quelle letture o forse anche inconsapevolmente influenzato dall'intensificarsi della campagna di opposizione al fascismo, della quale qualche eco arrivava anche in Sardegna, mi ero trovato a scrivere «Viva Lussu», col lapis, sui manifesti, ricordo ancora perfettamente, di un richiamo o di una leva, affissi sulla palizzata eretta in quegli anni al po-

sto di un edificio abbattuto nella Piazzetta del Rosario di Sassari, dove sorge attualmente il grattacielo che doveva consacrare l'avvio della deturpazione del modesto ma dignitoso centro storico di quella non fortunata città.

In quei giorni — i ricordi si rincorrono e si richiamano a vicenda — un giovane sassarese di cui mi sfugge il nome, era stato arrestato più o meno per la stessa ragione. In realtà, non essendo stato possibile accertare se proprio lui avesse scritto, in grande questa volta, su un muro del centro, «Viva Lussu», ma essendo pur sempre stato scoperto a contornare la scritta con un evidente rettangolo, il giovane fu trattenuto un mesetto in carcere e poi liberato.

La cosa aveva fatto impressione in città, suscitando commenti, rinnovando ricordi e rinfocolando speranze. Fra di noi, nel gruppo dei miei amici (quasi tutti figli di ferrovieri, di frenatori in particolare, di un capostazione licenziato dai fascisti, credo nel 1926 — Deliperi — di un Capotreno in servizio, il Sig. Poddighe, nume tutelare del treno balneare per Porto Torres, e di un capostazione, il Sig. Blasina, triestino, del quale, avrei conosciuto solo molti anni più tardi la fede antifascista, l'assassinio di un fratello ad opera dei fascisti e l'impegno di altri fratelli nell'antifascismo e nella Resistenza), eravamo proprio in quei giorni pervenuti alla conclusione che bisognasse perdere la guerra, altrimenti non ci saremmo mai più liberati del fascismo e saremmo rimasti per sempre schiavi dei tedeschi (li avevamo in casa, peraltro, e ci guardavamo bene dal fraternizzare, noi con loro e loro con noi).

L'arresto di quel giovane «lussiano», per così dire, e più ancora le notizie di un concentramento di carabinieri nelle città industriali del Nord (noi non lo sapevamo, ma la misura era stata provocata dagli scioperi delle grandi fabbriche di Torino, di Genova e di Milano proprio in quell'inizio di primavera del '43), ci confermavano che eravamo alla vigilia di qualche cosa di nuovo e di straordinario.

Tornando a Lussu, oltre quel primo incontro sulle pagine de «L'Unione Sarda», un altro, senza più rischi, questa volta, ne ebbi ormai nel 1944. Ricostituitisi i partiti, dopo l'8 settembre, in Sardegna e sotto il governo militare alleato, (io entrai nel PSD'Az nei giorni immediatamente successivi all'armistizio), anche il vecchio Partito Sardo aveva ripreso la sua attività. Gli si riconosceva di essere stato il solo partito attivo come tale nel ventennio della dittatura e di aver pagato, soprattutto, un alto prezzo in esuli, carcerati e perseguitati.

Nel 1944, appunto, al ritorno a scuola, il professore di storia dell'arte, Stanis Dessy, sotto la cui camicia nera indossata disciplinatamente per vent'anni non aveva, evidentemente, mai cessato di battere un cuore di sardista, distribuì in classe una sua xilografia, opera degli anni venti, ritratto di Emilio Lussu.

Il volto minuto, ornato di un corto pizzetto, si indovinava olivastro; gli occhi, dietro le lenti, sembravano brillare di contenuta ironia. Nelle sezioni sardiste, E. Lussu era al centro dei ricordi e dei discorsi. Per quanto i sardisti sassaresi fossero, prevalentemente, di segno moderato — in seguito avrebbero avanzato sempre più apertamente timori e riserve sul sinistrismo del Capo più prestigioso — in quei primi mesi di libertà, quando la guerra di liberazione infuriava ancora sul Continente, il mito era intatto e rinverdito assiduamente dai ricordi degli antichi compagni d'armi. I nomi del ten. Ottolenghi, del ten. Grixoni, del ten. Santini, l'episodio del maggiore che, al momento dell'assalto alla baionetta esce dalla trincea con l'elmetto puntato sul nemico e il volto sanguinante per gli inutili tentativi di infilarsi in capo... la pistola al posto dell'elmetto, io li conobbi assai prima di leggerli in *Un anno sull'Altipiano*.

Credo anche di aver inteso, in quel tempo, che il maggiore altri non era che un ufficiale di Ozieri, Barone Taras, che aveva già combattuto in Libia (con mio zio Severino, morto poi tenente nel 1916 in un'azione assai simile a quella in cui doveva poi trovare la morte il ten. Santini), noto col nome di Taras Effendi, che in libico mi dicono sia sinonimo di signore o comandante.

Anche della Brigata Sassari seppi subito quasi tutto. Seppi che Lussu si era rifiutato di eseguire un ordine sbagliato, a rischio della fucilazione e che C. Bellieni, altro padre del sardismo, non aveva sparato un solo colpo di pistola in tutta la guerra e che pur di non sparare aveva preferito ricevere una pallottola in un ginocchio nel tentativo, peraltro riuscito, di prendere prigioniero «per la collottola» — diceva proprio così Bellieni — un cechico austriaco in una trincea.

Credo di poter dire che la mia lettura di Lussu e della sua *Chanson de geste* abbia avuto inizio in quel modo e in quegli anni. Un nuovo capitolo me ne rivelò Maria Giacobbe e lo leggemo insieme, nei ricordi di famiglia che Maria mi comunicava sulla spiaggia di Santa Lucia, nell'estate del '44. Accanto a Lussu, sino ad allora unico protagonista, era quindi comparso Dino Giacobbe, il combattente della guerra mondiale, poi combattente in Spagna, operaio, esule...

Ormai, di E. Lussu non mi mancava che la voce. Ebbi fortuna. Casualmente, un pomeriggio, mi capitò di ascoltare credo la cronaca diretta del suo ritorno a Cagliari, qualche tempo dopo la Liberazione. La sua voce, indubbiamente commossa, mi parve un po' stentorea, marcata di forti cadenze e inflessioni campidanese.

Fu forse quella la prima volta che mi si impose con assoluta evidenza una realtà: Emilio Lussu era, dunque, sardo... Può sembrare strano, persino sciocco, ma non mi ero mai posto il problema. Lussu era sempre stato «altro»: combattente, deputato, antifascista, sardista, esule...

Lo conobbi personalmente qualche giorno dopo il suo ritorno in Sardegna, durante un breve soggiorno sassarese. L'antifascismo cittadino aveva voluto salutarlo in una sala sotto i Portici Righi, nella quale si svolgevano i più solenni, chiassosi e affollati dibattiti politici.

Ricordo che il salone e i portici erano gremiti di folla e che Lussu rispose ai saluti di diversi oratori con un discorso che un avvocato sardista accanto al quale mi trovavo, definì senza mezzi termini, giacobino. Non ne conservo un ricordo particolare. La folla era animatissima, il caldo insopportabile e io stavo più o meno dietro una delle due colonnine che dividevano in tre spazi la sala, preoccupato di vedere Lussu in carne e ossa.

La somiglianza con la xilografia di Dessy era ancora nettissima; solo il pizzetto e i capelli non erano più neri e anche il colorito, che io pretendevo olivastro, del volto, s'era come schiarito, attenuato. Lo sguardo era però sempre lo stesso: acuto, indagatore, sagace. E ancora mi parve di cogliervi, dietro le lenti, quel bagliore di ironia che ero sicuro di aver colto nel ritratto.

A distanza di tanti anni, non voglio tacere un'impressione, la più profonda, quella che poi è rimasta, di un certo disagio, se non proprio di un fastidio, in E. Lussu. Per chi? Per gli avvocati sardisti che lo circondavano? Essi erano, in quegli anni, il fiore dell'intelligenza sassarese, ma non cessavano per questo di essere o di apparirgli come una strana fauna. E proprio Lussu, del resto, nel corso dei primi contatti avuti con i suoi vecchi compagni di partito, sembra avesse consigliato loro di chiudere gli studi e dedicarsi alla politica. Ebbi l'impressione di una distanza ormai consolidata da persone e cose che avevano trovato, nel doppio versante della memoria e dell'azione, una sistemazione pressoché definitiva, la quale escludeva o riduceva al minimo indispensabile, la possibilità di certi ritorni e di certe ricomposizioni.

Non è osservazione e riflessione di allora, ma di parecchi anni dopo: Lussu offriva fin da allora una misura del sardo a scala universale, difficilmente accettabile e praticabile — per altri versi auspicata, desiderata, perfino incoraggiata... — da quel contingente, francamente maggioritario, della sua generazione che aveva sfiorato o solo in parte toccato esperienze come la sua.

Non si tratta, è ovvio, di riconoscere a Lussu, tanto meno in questa sede, un primato o una superiorità sui suoi amici di Sardegna e non si tratta, neppure, di esprimere giudizi morali e intellettuali. Tanto più che anche Lussu è datato e si rivela e riconferma, complessivamente, figlio della civiltà, della cultura del '900, con tutti i suoi limiti, anche e forse proprio nella sua opera letteraria.

Quel '900 che ci fu anche in Sardegna e che fu fenomeno complesso e, credo, non sufficientemente studiato. Fenomeno di riporto, ampiamente

imitativo, al quale Lussu, Bellieni e anche un L. B. Puggioni, apportarono un elemento di contenutezza, a-lirico, se non decisamente anti-lirico, che gli consente di evitare spesso — in Lussu, sempre — quella contaminazione lirica di tutto ciò che è stato, a mio avviso, il passivo meno riscattabile della civiltà letteraria del '900 italiano.

In Lussu c'è rigore e c'è humor; che sono, peraltro, qualità precipue e diffuse, della forma narrativa dei sardofoni. La sua è narrativa militante, fortemente motivata sul piano individuale, oserei dire, meno di quanto lo sia su quel piano al quale solo parzialmente si conviene la definizione di «sociale». Vi è, certo, anche una motivazione sociale: Lussu era consapevole di non parlare solo a titolo personale, di non offrire soltanto una testimonianza, cioè, per quanto degna e credibile, ma di parlare anche a nome di coloro ai quali la libertà di espressione era negata.

Con una limitazione seria, però, che accentua e potenzia in lui le due componenti definitive e definitorie della sua personalità di scrittore, quella «morale» e quella «umoristica», impostagli dall'esperienza, la quale gli aveva mostrato con quanta disinvoltura, con quanta irresponsabile volontà tanti avevano rinunciato alla libertà fino al giorno avanti ossequiata e difesa, a parole.

Il distacco, quel distacco che non è solo da persone e cose e luoghi, la cui impressione resta al fondo del mio ricordo di E. Lussu, potrebbe aver avuto il suo inizio proprio da lì. Contemporaneamente a quel processo di costruzione della Sardegna come patria intellettuale morale, pietra di paragone, rinvio costante, misura di se, degli altri, di tutto, che è la condizione positiva che favorisce la nascita del Lussu scrittore e che fonda, in lui *politico*, l'autonomia del fatto letterario. «Politici» sono i giudizi, certo; ma essi non operano censure di sorta sui materiali della creazione letteraria o sulla forma che essi assumono. In ciò consiste, a ben vedere, l'autonomia e l'originalità di opere come *Marcia su Roma e dintorni* e, a maggior ragione, *Un anno sull'Altipiano, opus literarium maxime*, non «malgrado» la materia storica che vi è esposta, ma proprio perché quei materiali si «formano» alla maniera narrativa e non saggistica cronachistica. Se *contaminatio* vi è, fra saggio e narrazione, anch'essa appartiene alla civiltà del '900.

Non so se la mattina successiva a quella prima accoglienza sassarese, o se in occasione della campagna elettorale, la prima del 1946, aspettavo E. Lussu davanti all'Albergo Castello, a Sassari, di fronte alla Piazzetta del Rosario dove qualche anno prima avevo segnato a lapis il suo nome sul manifesto del richiamo o della leva affisso su una palizzata.

Era stato deciso che Lussu venisse accompagnato in un breve giro nel sassarese da me, in qualità di Direttore Provinciale della Gioventù sardista e dall'avv. Francesco Dore, di Dorgali. L'appuntamento era mattutino. La

città era ancora deserta, dimessa e discreta quale Sassari non riesce a essere quasi mai. Lussu comparve puntuale, un po' rigido, un po' distratto. Io ero naturalmente intimidito e non dissi di certo nient'altro che buongiorno. L'avv. sardista era in ritardo e mi pare che Lussu mi chiese conferma circa l'ora dell'appuntamento. Aspettammo qualche minuto, finché comparve l'avv. Dore.

«Caro Zizzu» — lo salutò E. Lussu, osservandone la figura. Ebbi l'impressione che stesse operando un confronto fra l'immagine fissata nel ricordo e la figura viva e presente del vecchio compagno d'armi. E infatti, saltando quasi sicuramente la serie delle riflessioni intermedie, andò diritto alla conclusione. Credo di ricordare quasi alla lettera le sue parole:

«Caro Zizzu — riprese, tenendogli una mano sulla spalla — tu non sai quante volte ho pensato a te in questi anni. Nell'esilio, dalla Francia, dalla Svizzera, dalla Corsica — disse proprio così — quando guardavo alla Sardegna, pensando a una possibile insurrezione contro il fascismo, vedevo te al centro dell'Isola, sui monti di Dorgali, in mezzo ai tuoi pastori, in mezzo ai braccianti combattenti che tu avevi organizzato e guidato alla conquista dei pascoli e delle terre. Tu, alla testa dei pastori di Dorgali! Ora mi dicono che quei pastori hanno rioccupato le terre, ma che quelle terre sono le tue e che tu li hai denunciati...»

Parlava con un minimo di enfasi, che accentuava le cadenze campidanesi del discorso. Non c'era, o io non lo avvertii, nessun accento di vero e proprio rimprovero nelle sue parole. Mi sembrò che indugiasse piuttosto sull'immagine del passato con una certa staccata, ironica nostalgia. Questo sì, tornai a percepire il distacco, *quel* distacco, e proprio nel momento in cui Lussu era stato e mi era parso più sardo.

L'avv. Dore, uomo franco e di buoni umori, sorrideva anche lui del ricordo. L'immagine di se stesso alla testa di una folla di braccianti e di pastori in lotta per le terre, non doveva dispiacergli. Ma era cosa del passato. Su questo non vi era possibilità di dubbio. Non rispose o io ho dimenticato ciò che disse.

La conclusione fu ancora di Lussu. «Caro Zizzu — disse, sommando un numero imprecisabile di «zeta» — Caro Zizzu: salva lo spirito dei vent'anni e avrai salva l'anima».

Adesso io so di avere ascoltato — qualcosa di più che aver letto, forse — un brano del Lussu migliore. Quello, cioè, in cui l'umor costituisce l'elemento formale, ritmico e stilistico, del racconto; la misura, cioè, intellettuale e morale. La prosa di Lussu mi pare il risultato di quell'impasto. Ma una cosa è parlare, altra scrivere.

Mario Carboni

È evidente che questo Convegno è molto bello, non tanto per chi ha parlato sino a adesso che è di una certa generazione che quindi, se non ha avuto notizie da scritti o da racconti di gente più anziana, conosce Lussu e il suo lavoro perché ha vissuto quell'epoca, quanto per chi — come me — è di una generazione che invece, di Lussu, non ha saputo nulla perché gli hanno nascosto tutto.

Bisogna dire, infatti, che in questi ultimi venti, dieci anni si è tentato di fare completamente piazza pulita dell'opera politica, culturale e civile di Lussu; e non è un caso che adesso si tenga questo Convegno: evidentemente c'è un tale movimento di ricerca della nostra identità, delle nostre radici, delle lotte che noi abbiamo fatto, c'è una sensazione così forte dell'oppressione che ancora oggi stiamo subendo, che è necessario per tutti, anche ipocritamente certe volte, fare i convegni su Emilio Lussu, venire a parlare di Emilio Lussu.

Certo dispiace che non ci possa essere più gente a questi convegni, è molto bello che si sia riusciti a riempire questa sala, ma i pastori, i contadini, gli operai non ci sono qui; bisognerebbe trovare la maniera anche di farli partecipi di quello che qui, in maniera molto interessante, è stato tirato fuori. Le cose forse più interessanti sono quelle che gli studiosi, gli intellettuali tengono dentro al cassetto e poi tirano fuori nei convegni come questo, come le lettere di Emilio Lussu. È stata molto interessante la relazione del prof. Lilliu, con la citazione di quelle lettere sulla cultura sarda e sulla lingua sarda; soprattutto sulla lingua che, senza voler avere dei numi tutelari per le battaglie che si portano avanti, hanno dimostrato come la battaglia per la lingua in Sardegna sia fondamentale per il progredire sociale e civile del popolo sardo; perché è «veramente vero» che quando si distrugge una lingua si distrugge un popolo e stanno distruggendo la nostra lingua e quindi stanno distruggendo il nostro popolo. Bisogna lottare contro questa distruzione. Le lettere di Lussu dimostrano che questa battaglia è giusta e tutti concordano, qui, che Emilio Lussu ha detto delle cose giustissime, però nella pratica è tutto diverso.

Nella pratica noi sappiamo che anche qui, ci sono tantissimi che dicono «Lussu è molto bravo, ha detto delle cose giustissime, importanti» ma poi hanno fatto una battaglia durissima contro le iniziative che tendevano a portare avanti una lotta per l'identità del popolo sardo e del lavoratore sardo: una lotta durissima contro chi, in diverse maniere cercava di portare avanti la linea dello sviluppo, la difesa della lingua sarda. Sappiamo adesso che c'è la legge di iniziativa popolare che, dalla lettera di Lussu, sembra che coincida più o meno con l'idea che aveva Emilio su questo problema, che ancora giace nei cassetti della Regione Sarda.

È la prima volta che una legge di iniziativa popolare è stata fatta in Sardegna, la prima volta che una legge è andata alla Regione perché il popolo sardo è diventato legislatore. Allora io penso che questo Convegno possa diventare veramente e importante se non si è ipocriti, e se effettivamente da qui si farà qualcosa. Chi è consigliere regionale nei diversi schieramenti, chi è intellettuale, chi è politico, chi conta nel mondo della cultura e del lavoro faranno delle pressioni perché quella legge venga portata finalmente in Aula alla Regione Sarda.

Io non chiedo che si sia d'accordo con le proposte di questa legge, chiedo solo che venga discussa e così veramente si porterà avanti il pensiero di Emilio Lussu per la liberazione nazionale e sociale del popolo sardo.

Antonello Satta

Vorrei fare una breve, estemporanea annotazione, anche se a qualcuno potrà sembrare in qualche modo fuori luogo. Quanto ha detto Joyce a proposito di Lussu «pistolero» potrebbe offrire all'Istituto Etnografico Sardo lo spunto per un particolare studio: non uno studio su Lussu «pistolero», ovviamente, ma uno studio sulla caccia in Sardegna.

Lussu parla del capocaccia alludendo, oltretutto ad un organizzatore militare, al capo di un futuro esercito (Simonetta Salvestroni lo ha colto), anche al capo di una particolare organizzazione civile democratica.

Mi pare che in Sardegna e in Italia non esista una letteratura venatoria degna di questo nome e tale da farci comprendere pienamente il problema. Lussu cita, talvolta, nei suoi scritti, Rigoni Stern; ma bisogna andare più in là de *Il bosco degli urogalli* per capire la situazione alla quale Lussu allude quando parla del capocaccia. Io ho conosciuto capicaccia che «impostavano» la battuta al cinghiale senza portare fucile o che riservavano le «poste» migliori ad altri fucili. *Tiu Cosomo Dore*, famoso capocaccia di Gavoi, non disdegnava addirittura di assumere, talvolta, il ruolo del *canarju*, del battitore. Questo vale a spiegare quale enorme differenza passi tra cacciatore e «sparatore». Soltanto il primo fa parte di una cultura che merita studio; il secondo è un prodotto fin troppo comune della civiltà dei consumi.

Bisognerebbe, forse, andare ad altre letterature per comprendere come si possa affrontare il problema della caccia nell'ambito dell'antropologia culturale. Chi avesse letto, ad esempio — e qui sono presenti alcuni iberisti — *Veinte años de caza mayor* del Conde de Yebe con la prefazione, divenuta ormai un saggio autonomo, di José Ortega y Gasset, forse capirebbe l'importanza del problema che tento di sollevare. D'altro canto non si



può dimenticare che Lussu, nel portare il problema della caccia e del capocaccia come uno degli elementi dell'identità della Sardegna, ha ribaltato la concezione di certa vecchia antropologia criminale positivista italiana, secondo la quale i Sardi, poiché mostravano spiccate attitudini venatorie, erano da considerare delinquenti per vocazione. Credo che Lussu abbia ribaltato pienamente questo schema dimostrando, nei suoi scritti, che la caccia, non tanto *sa cassixedda*, quanto *sa cassa manna*, ossia *la caza mayor*, la caccia al cinghiale, è un elemento importante della organizzazione della vita comunitaria sarda: un elemento tutto ancora da studiare.

Un altro appunto estemporaneo provocato dalle belle cose dette da Joyce sulle *culture altre*: quanto sia importante, non soltanto in Sardegna — ha ragione Joyce nell'allargare il campo — la cultura della piccola comunità, la cultura del villaggio, quando non venga assorbita in modo acritico. La cultura della comunità di villaggio, come benissimo ha detto Joyce, serve ad arricchire anche chi è in possesso di culture egemoni.

Ma anche in questo campo, per trovare materiali letterari genuini, dato che stiamo discutendo di Lussu scrittore, bisogna andare non tanto in direzione della cultura «desolatamente italiana», per dirla con Asor Rosa, quanto in direzione di culture di fuoriviva, della cultura romena, ad esempio, e della cultura iberoamericana. Per la Romania posso citare il poeta Lucian Blaga («L'eternità è nata nel villaggio...»). Un autore spagnolo, Miguel Delibes (*Las ratas*, *Diario de un cazador*, *Viejos cuentos de Castilla la Vieja*, *El camino*, ecc.) ha visto lucidamente quale condizione particolare e quale ricchezza culturale derivino dall'essere nati e vissuti a lungo in un villaggio: *Y empecé a darne cuenta, entonces, de que ser de pueblo era un dono de Dios y que ser de ciudad era un poco ser inclusero... (El camino)*.

Come diceva Joyce, la cultura urbana è facilmente assimilabile, mentre è molto difficile assimilare la cultura contadina e la cultura pastorale per chi si è fatto adulto entro le mura chiuse di una città.

Enzo Enriques Agnoletti

Scusate se intervengo brevissimamente per esprimere alcune cose che credo siano di interesse comune.

Intanto devo dire che Joyce ha fatto un intervento di estremo interesse e di grandissima qualità, ma ha usato un procedimento, mi pare, caro anche a Emilio, come del resto Delogu ci ha raccontato, cioè ha creato l'avversario ammantandolo di tutte le più nere intenzioni, dopo di che ha sparato e lo ha buttato per terra: era forse un pochino facile ma comunque il

risultato c'è stato. Vorrei dire però che ha usato anche una parola che io non vorrei sentire più, perché veramente non c'entra niente: «Lussu pistolero» è un termine di una lingua che non esiste e non è traducibile.

Altra cosa è il problema di vedere come i soldati vedano e pensano; e un combattente, siccome combatte, combatte bene, però è anche un essere umano. Questo non vuol dire che la guerra fosse giusta, ci sono alcune pagine bellissime di Lussu nelle quali descrive i discorsi dei soldati, il modo come i soldati giudicavano i volontari, li deridevano; vedevano male gli imboscanti perché si sottraevano al destino comune, ma i volontari, appunto, erano visti come una cosa disumana e assurda.

Ciò di cui ha parlato Joyce però è il discorso sulla essenza di una civiltà antica, in parte ancora operante, in parte no; è il problema del ribaltamento della società italiana e quindi della società sarda, che però per ribaltare bisogna conoscere, uscire da secolari drammi, difetti e arretratezze della società italiana; bisogna appunto conoscerla e quindi, in questo senso, non c'è dubbio che il pensiero politico antifascista fosse, direi, di tutte le formazioni, anche a torto o a ragione, in modi sbagliati o meno. Questo l'ho detto per entrare in argomento, vorrei, però, non dico fare una proposta, — sarebbe troppo presuntuoso — ma porre una domanda, una domanda cui io avevo pensato si dovesse rispondere anche in passato e che, però, ciò che è scaturito da questo dibattito mi sembra giustificare ancora di più.

Mi pare che l'opera e il pensiero di Lussu siano uno dei patrimoni maggiori che l'antifascismo, il pensiero politico, la storia politica morale e anche letteraria italiana, possiedono. Evidentemente ciò ha un significato particolare importantissimo per la Sardegna, però ciò è importantissimo dappertutto, non c'è il minimo dubbio, per la stima e l'ammirazione politica che anche gli avversari avevano per Lussu. Mi sembra che si dovrebbe pensare a una pubblicazione di quelle che sono le «opere omnie» di Lussu, non so se questo è già stato dibattuto e discusso a sufficienza. È una cosa non facile, Salvemini ha una grande quantità di libri, anche Ernesto Rossi ha una gran quantità di volumi; però anche se non sono un numero straordinario di volumi penso che questa raccolta si possa fare perché credo che le cose importanti siano gli scritti.

Una raccolta, volumi di lettere, credo possano uscire in Italia con la diffusione, e direi la portata, che anche un grande editore — purtroppo — può dare. Ci saranno dei problemi di diritti di autore, però io credo veramente nel grande valore dell'opera, degli scritti, dei discorsi di Lussu. Per la questione che ha posto Joyce sugli interventi nella Commissione Esteri, ho purtroppo l'impressione che i verbali siano dei riassunti che impediscono moltissimo. Ma dai discorsi, sia che abbiamo sentito, sia che abbiamo letto, sulla politica internazionale — io particolarmente mi sono interessato

del terzo mondo, delle lotte di Liberazione etc. e di una certa visione dei rapporti anche fra le potenze — credo che ne verrebbe fuori qualche cosa di estremamente importante.

Gli scritti politici di Calamandrei, tre volumi che raccolgono discorsi, articoli etc., sono una miniera, sono letti da tutti, e sono di estrema attualità; mi pare che il problema, quindi, è quello di rendere Lussu attuale: renderlo accessibile, nella maniera più completa possibile, perché, naturalmente, questo presuppone anche un'indagine critica. Lussu, cioè, non deve servire soltanto a esporre alcuni punti di vista; la sua opera dev'essere un patrimonio che fa parte della cultura italiana etc. Credo si dovrebbe pensare a questo e si dovrebbe organizzare, come si fa in questi casi, non dico un comitato, ma l'incontro di alcune persone in Sardegna, e fuori dell'Isola. Ripeto, io credo che questo sia un dovere non solo, evidentemente, dei Sardi ma di tutti coloro che veramente sentono il problema dell'eredità culturale, politica, morale, letteraria di un certo pensiero politico, di una cultura che ha preparato quella che è stata la stagione più importante: cioè un rinnovamento del paese che sarà sempre in corso.

Quindi, io vorrei che gli amici qui presenti pensassero se questo problema, questa iniziativa possa eventualmente prendere corpo. Essa sarebbe un modo di lasciare, ovviamente non solo alla Sardegna, ma al Paese, una eredità viva, una presenza, tra l'altro, di cui credo si senta bisogno, sia dal punto di vista delle idee, della chiarezza, sia dal punto di vista dell'impegno, del rigore morale, della ferocia nel cercare la verità e sia anche nel preparare il modo di uscire da una «difficoltà» — se non vogliamo chiamarla crisi — che anche il nostro Paese attraversa.

Aldo Aldrovandi

A nome degli intellettuali e dei lavoratori che dal Nord sono convenuti in Sardegna per la commemorazione di Gramsci, in occasione del 43° anniversario della sua morte dovuta al carcere fascista, ho l'onore di esprimere la partecipazione nostra e di tutte le delegazioni che non hanno potuto, per brevità di programma, essere qui con voi a Nuoro, la partecipazione completa a questo convegno in onore di Emilio Lussu.

La vicinanza degli ideali perseguiti dai due grandi personaggi, è già stata illustrata stamattina, e certamente questo elemento comune della grande Sardegna antifascista passerà ancora nelle relazioni degli eminenti studiosi che partecipano, rendendo più importante questo congresso.

A loro anche la nostra gratitudine nel ricordo e nell'impegno che queste grandi figure dell'antifascismo sardo e italiano lasciano in noi.

Mario Pinna

#### NUOVA LETTURA DI «MARCIA SU ROMA E DINTORNI»

*Marcia su Roma e dintorni*, oltre al suo carattere di aspra requisitoria politica, è, anche per una sua intrinseca originalità espressiva, opera letteraria nel significato più alto che comporta questo termine. Esso ci ricorda, infatti, come le lettere fossero chiamate «umane» perché attività in tutto degna dell'uomo, in quanto libero e civile, impegnato, cioè, di fronte a se stesso e ai suoi simili.

La prima chiave interpretativa Lussu che l'ha offerta con queste parole: «Se dopo la prima guerra mondiale non avessi assunto un impegno politico, non avrei mai scritto un libro. Non appartengo alla Repubblica delle Lettere».

Una nuova lettura di *Marcia su Roma e dintorni* non significa solo accostarsi all'opera con tutto il peso delle nostre esperienze di molti anni, che ci possono portare a una interpretazione più sicura, ma stabilire un rapporto tra questo libro e le restanti opere di Lussu, così che ne risulti l'unità complessiva e la ideale coerenza.

A proposito di quest'opera è vero come non mai l'asserto che la storia di un grande libro attraverso le generazioni è fatta dall'arricchimento che esso ha operato in tanti lettori, e non solo negli studiosi di professione, suscitando in essi sentimenti nuovi, portandoli a vitali scoperte, rianimandoli di speranze, corroborandoli di costanza più salda.

Lessi la prima volta questo libro di Lussu nel luglio del 1945 a Pisa, città dei miei studi universitari, dove ero arrivato dalla Sardegna da pochi giorni, dopo un viaggio avventuroso, quasi una fuga, fra le tante difficoltà che presentava ancora il volersi trasferire dalla Sardegna nel Continente.

A Pisa, città sognata nei due anni trascorsi in Sardegna durante la guerra, come emblema della giovinezza e di un passato perduto per sempre, appena comprato il libro andai a sedermi su una panchina della piazza Santa Caterina, vigilata dai granduchi togati e ombreggiata dai vecchi platani a me familiari. Mi immergevo nella lettura, avvinto subito da quella problematica che legava l'opera e la vita di Lussu al presente.

Allora non solo io cercavo di ricostruire la mia vita con quella seconda emigrazione nel Continente, quasi per rispondere alla mala sorte che facendomi indossare la divisa militare mi aveva reso vittima di una guerra esecrata, ma soprattutto cercavo di consolidare la mia coscienza democratica, che aveva avuto, quasi in segreto, la sua alba negli ultimi due anni di università e poi, con più slancio e partecipazione, a Sassari dopo il 25 luglio e specialmente dopo l'8 settembre 1943. A Tempio, prima del 25 luglio, mi ero imbattuto in Raffaello Marchi, anch'egli in grigio verde suo malgrado. Con lui, in piazza Gallura, in un tardo pomeriggio del mese di giugno, avevo ascoltato il discorso alla radio del segretario fascista Carlo Scorza, non più osannante, che fu come uno scampanare a morto nonostante la iattanza del volere morire in bellezza. In Marchi scoprii subito uno spirito libero e maturo e ne fui aiutato.

A Pisa, grazie a quell'avidità lettura, lo scrittore antifascista mi risorgeva agevolmente davanti, non attraverso un profilo immaginario, ma come in carne ed ossa, quale l'avevo visto, qualche mese prima a Sassari, nel studio dell'avvocato Mario Berlinguer, che aveva dato convegno ad alcuni amici per salutare Lussu, il quale ci parlò con passione ed energia. Ricordo con chiarezza il suo cruccio che la Sardegna non fosse diventata il centro, come egli aveva sperato, di una riscossa contro il fascismo quando questo stava per sferrare il colpo decisivo contro le istituzioni democratiche.

Nel suo spirito era presente la certezza della costituzionale incompatibilità della nostra Isola verso l'avanzata e la natura stessa del fascismo, incompatibilità che in *Marcia su Roma e dintorni* è attestata continuamente, come un leit-motiv della narrazione, in quelle risposte consistenti in ostili silenzi o in grida tutte spiegate di «abbasso», in quelle occasioni nelle quali il fascismo o si presenta con le lusinghe menzognere o con le aperte violenze in una Cagliari in cui i fascisti hanno bisogno della protezione dei carabinieri e delle guardie regie per fare i loro cortei o per infierire, come avviene più volte, contro gli inermi, tra i quali è lo stesso Lussu, selvaggiamente colpito dalla guardia regia. Eloquenti le assenze della popolazione di Cagliari alle cerimonie e alle celebrazioni volute dall'alto e i beffardi contrappunti quando un membro del governo fascista, da poco insediato, piomba nella capitale dell'Isola. Contro la sua fatua prosopopea viene lanciato un semplice «come siete bello!» appena fuori della stazione.

Avanzando nella lettura mi sorgeva un altro ricordo: Lussu che a Sassari, in piazza Tola, parlava alla cittadinanza, per la prima volta dopo il suo ritorno in Sardegna. Quel fatto mi sembrava più miracoloso che nel momento in cui avveniva. Era il grande premio per l'esule che non aveva mai ceduto alla disperazione, il cui pessimismo aveva avuto sempre un carattere attivo anche attraverso le fasi più nere della catastrofe. Quella im-

pressione di miracolo mi veniva appunto dal fatto che leggendo il libro collocavo il Lussu che parlava ancora ai suoi conterranei sullo sfondo cupo di avvenimenti che sembravano un sipario calato per sempre su un lungo periodo di storia, di speranze, di lotte, di iniziative non sterili nella sua Sardegna dopo la prima guerra mondiale.

Di pagina in pagina stabilivo con lo scrittore un rapporto che era in funzione del carattere di testo preminente che il libro stava acquistando per la mia condotta avvenire. Dopo il giovanile antifascismo nel Continente, fatto di ribellioni segrete e dell'orgoglio culturale che attingevo dai miei studi — a parte certi scatti istintivi che mi avevano fatto correre qualche rischio — a Sassari avevo cominciato a vivere le mie prime esperienze democratiche come militante nel partito socialista ed ero diventato collaboratore di *Riscossa*, un settimanale che nel suo avvio seppi essere piaciuto a Lussu. Avevo conversato quotidianamente con uomini liberi, di collaudato spirito antifascista, al riparo da ogni tipo di censura, cioè anche dalla autocensura. In questa serie di esperienze sassaresi si era collocato anche l'incontro con due libri di diversa indole ma con una loro contiguità ideale: *Fontamara* di Silone e *La catena* di Lussu, la cui lettura, in quell'epoca situata fra il '44 e la primavera del '45, io feci con l'ebbrezza derivante da un «lontano digiuno», per dirla col Poeta. Quei due libri erano arrivati in Sardegna fra le difficoltà che lo statò di guerra frapponneva ed erano passati, credo come rare, se non uniche copie, fra le mani di diversi avidi amici che se li contendevano. Anche io fui uno dei fortunati. A Sassari arrivò anche il film di Chaplin *Il grande dittatore* e non fu avvenimento di poco conto in quella sete che avevamo di espressioni non conformistiche.

Alla disinformazione di un lungo periodo si stava sostituendo per me la possibilità di accedere a quella che era stata la letteratura proibita e che stava diventando, ora, la nuova, la vera letteratura, liberatrice anche dagli annosi schemi scolastici che mi avevano chiuso in un angusto orizzonte.

Ecco perché, in quella piazza solitaria di Pisa, già propizia a quell'immobile sfera di serenità senza turbamenti, che troverei simboleggiata nella carducciana isola «lontana a le vie dei duri mortali travagli» dell'ode a Shelley, la lettura di *Marcia su Roma e dintorni* fu per me la lettura per antonomasia, in quanto dava assestamento e chiarezza a tutte le esperienze fatte immediatamente prima e subito dopo la liberazione e al significato stesso che aveva acquistato per me la guerra fascista. Quanto all'espressione, la prosa di Lussu presentava per me qualcosa di paradigmatico col suo stile asciutto, sobrio, parlato, rifuggente da oziosi indugi e amplificazioni. Anche questo fatto era per me un aspetto dell'impostazione morale dell'opera, condita di ironia e del sorriso superiore di chi aveva visto fino in fondo la bassezza degli oppressori e aveva sofferto la perdita di amici che gli erano stati cari anche perché legati da vincoli ritenuti indissolubili.

La figura di Lussu mi si imponeva sempre più con un magistero inconfondibile, ritornava con una presenza ad un tempo tutelare e ammonitrice. Ritrovavo, grazie a lui, qualcosa che io credevo avere perduto per sempre. Era il richiamo della sua lunga fedeltà fatta di opere e di impegno, quell'essere così fortemente sardo attaccato alla sua terra, ma con lo spirito che spazia in un orizzonte culturale da cui gli giungono stimoli e consensi all'azione e al pensiero, di una natura siffatta che l'amore per l'Isola, il coraggio e la volontà della sua difesa, l'identificazione dei suoi bisogni e anche la salvaguardia poetica delle sue tradizioni più arcaiche e favolose, acquistano un senso storico e una più rigorosa realtà politica per il fatto che Lussu ci appare, sostanzialmente, cittadino di tutta la comunità umana.

Questa è chiamata sempre in causa da lui, anche se talvolta sottaciutamente, qualora sia necessario studiare un problema sardo alla luce della civiltà e della storia.

Sotteso alla sua penetrante, disincantata visione dei mali passati e presenti della Sardegna, vi è un frenato senso di sofferenza, la viva consapevolezza di una sorte amara nei secoli oltre che nel presente, in cui i mali antichi appaiono tutt'altro che estirpati. In Lussu, in quanto uomo di lotta, quella consapevolezza, il sentimento di ostacoli insormontabili, quali la cecità e gli errori sempre ripetuti dei governi, la debolezza intrinseca di una terra povera e poco abitata, dominata dal senso fatalistico dell'abbandono, hanno come vigoroso correttivo un'apertura di speranza, da lui storicamente vissuta negli anni immediatamente successivi alla prima guerra mondiale. Questi videro rientrare nell'Isola i combattenti superstiti con un animo fatto nuovo dall'esperienza del fronte, ove il coraggio, lo spirito di sacrificio e il valore dei soldati della Brigata Sassari fruttarono odio alla guerra, il sentimento di solidarietà e di libertà stimoli all'iniziativa (1). Uno spirito creatore sembra animare per la prima volta la classe popolare sarda, finalmente artefice del proprio destino, con una certezza e un senso d'unione mai conosciuti. Lussu parla di questo fatto, nel cui ambito è tra i protagonisti, senza vanità, con un sentimento di calore e di gioia, calandosi come sardo fra i sardi che operano uniti. Alle parole che danno l'avvio allo scritto *La Brigata Sassari e il Partito Sardo d'Azione*, «Per la prima volta la gioventù sarda si trova assieme, in una formazione sarda», fanno da contrappunto queste altre: «Il movimento dei combattenti era tutta l'isola.

(1) Il ricordo di quegli anni, così ricchi di speranze, dovette affacciarsi sempre, nell'animo di Lussu, con un pensiero carico di un forte «pathos», che trovò espressione nel suo scritto *Brigantaggio sardo*, là dove, parlando della bontà ed umanità di quei figli di pastori che al fronte «si privavano del loro cibo e della loro acqua per offrirli ai prigionieri fatti in combattimento», attesta che «in quell'epoca dei sardi fu fatta leva in massa e i cimiteri e gli ossari di tutti i fronti sono tanto popolati dei loro caduti». Si veda *Il cinghiale del diavolo*, pp. 119-120.

I combattenti formavano subito, in ogni Comune, una Sezione, ma la Sezione era nello stesso tempo qualcosa come la Lega e la Camera del Lavoro. Tutti uniti, i combattenti di tutte le formazioni, e con essi le loro famiglie e in più gli altri, contadini, pastori, operai, artigiani, che non avevano fatto la guerra, fecero crollare subito l'organizzazione dominante di clientele elettorali che avevano dato, fino ad allora, la rappresentanza ufficiale dell'Isola, durante la Destra e la Sinistra storica». Nello scritto di cui ho riportato queste parole c'è come un leit-motiv che trasvola dalla prima riga, il dato temporale *per la prima volta*, in un crescendo di scoperte che sono ad un tempo drammatiche e giubilanti. Più indietro infatti abbiamo letto: «per la prima volta [i combattenti sardi] si rendevano conto che la guerra la facevano solo i contadini, i pastori, gli operai, gli artigiani...». Altra scoperta: «I prigionieri che facevano, austriaci, ungheresi, cechi, bosniaci, erano anch'essi tutti contadini e operai...». Quel leit-motiv che costella un rapido passaggio di fatti sconcertanti sbocca, attraverso la maturazione politica, nel crollo del mito del re.

Se in *Un anno sull'Altipiano* la guerra è vista in quanto ne è protagonista l'esercito tutto, senza specifiche e particolareggiate menzioni della Brigata Sassari, nello scritto che a questa è dedicato in rapporto al Partito Sardo d'Azione, cogliamo l'intento di Lussu storico che vede le premesse del grande «movimento popolare, sociale e politico che travalica la cerchia dei combattenti» nella solidarietà, nell'unità morale, nei giorni di combattimento.

Il movimento dei contadini e dei pastori sardi fu un movimento universale, che cominciò col conquistare subito anche tutta quella gioventù che non aveva fatto a tempo a partecipare alla guerra, e creò la lotta politica. Voglio sottolineare quest'ultima frase perché su di essa soprattutto si proietta la luce dell'interpretazione storica, intenta all'importanza che assume per l'uomo politico sardo la circostanza temporale espressa dal ricorrente *per la prima volta*, che comporta, inoltre, la «istanza politica dell'autonomia» e l'esigenza «che gran parte dei problemi sardi vanno risolti nell'Isola stessa». Che questo esemplare quadro di vita popolare sia stato mutato radicalmente da «venti anni di regime di polizia, dalla reazione sociale e dalla guerra fascista», è una circostanza che induce ad amare riflessioni chiunque segua Lussu nel suo ideale itinerario dalla visione del plurisecolare servaggio della Sardegna a questa radiosa aurora del primo movimento di liberazione che l'Isola «abbia espresso nel corso dei secoli».

Lo spirito politico di Lussu è sotteso anche là dove egli sembra più assorto nelle evocazioni fantastiche. Nel commento premesso a *Il cinghiale del diavolo* lo scrittore trasferendosi dallo spettacolo della caccia reale nella Francia monarchica al suo villaggio natale, ne evoca «la povera vita pa-



triarcale e comunitaria». Non ci sia motivo di scandalo nel sentire Lussu definire *barbarico* l'ambiente da cui è uscito, perché l'aggettivo è impregnato di un senso storico che ci rimanda a Giovanni Battista Vico, in quanto valorizza umanamente la comunità che gli appare in sostanza senza classi e senza stato, nonostante la valutazione non rigidamente socio-economica, ma etica e metaforica, di patrizi e plebei. Quella società ha un suo ordine tradizionale, «garantito da una libera associazione di contadini-pastori». Lo spirito della Carta de Logu, dopo secoli di feudalesimo introdotto dagli Aragonesi, non era estraneo alla regolamentazione dei rapporti interni del territorio. Espressioni come «pastori-cavalieri», «patrizi», «repastori», di cui si parlava come dei Patriarchi della Bibbia, l'accento al soprannaturale magico, l'ansia dei giovani e dei fanciulli di sentirsi ripetere nelle lunghe notti d'inverno i racconti di *gesta* relativi agli antichi pastori-cacciatori, mi confermano nel convincimento di una ispirazione vichiana di Lussu in questa parte della sua narrativa. Egli è ad un tempo calato in quel suo mondo poetico dell'infanzia e staccato con spirito di comprensione storica. Dal primo atteggiamento deriva il graduale passaggio dall'avvio autobiografico de *Il cinghiale del diavolo* al racconto-azione in cui i personaggi appaiono ciascuno con un rude nomignolo; dal secondo atteggiamento l'evocazione della libera vita tribale. La disposizione dello scrittore a rivivere «nella propria patria la propria vita *festosamente*», ci offre con questo avverbio una chiave interpretativa, quella che ci permette di cogliere la sua particolare forma di ironia affettuosa nell'evocare la figura del nonno paterno che va a cavallo da casa alla bottega del barbiere e quella dello zio il quale pretende che i nipoti provvisti di dizionario, dove, a suo credere, si trova tutto, gli trovino in quello anche l'indicazione del luogo dove si nascondono i buoi che gli sono stati rubati.

L'ispirazione etica di Lussu politico è sostanzialmente non-violenta, in un'epoca in cui la violenza sembra essere il motore della storia. La violenza non può essere per lui lo strumento primo per fare della politica, anche se la sua ironia colpisce coloro che per non combattere i fascisti si trincerano dietro l'orrore della violenza e la coerenza dei principi. Ecco come nel capitolo II di *Marcia su Roma e dintorni* è presentato l'atteggiamento dei liberali dopo l'aggressione in piena Camera del deputato comunista Misiano. Premesso che era evidente, ormai, come presto sarebbe venuto anche il turno dei rappresentanti degli altri partiti, compresi i liberali, Lussu osserva: «Questi ultimi, ignari del loro turno, atteggiandosi a giudici imparziali, commentavano con molta indulgenza». Dall'esperienza della guerra egli esce con una forte istanza di non-violenza (e qui è tutto il suo insegnamento), pronto tuttavia a dare agli antifascisti un esempio di resistenza con l'abbattere il fascista issatosi sul balcone di casa sua.

Nel commento a *Il cinghiale del diavolo* c'è un passo che è di sostanziale peso per interpretare le istanze di non-violenza di Lussu. Dopo avere parlato dei racconti uditi dalla bocca del padre, in cui leggendari cacciatori appaiono assurti a protagonisti di gesta, nell'ambiente delle quali certe vicende della caccia sconfinavano nelle zone del soprannaturale, Lussu termina: «Questi racconti è facile siano all'origine della titubanza e del rispetto che io, vecchio cacciatore, uscito da un ambiente barbarico, sento per il cervo e per il daino o il capriolo, dall'aspetto così leggiadro e ingenuo, e alla posta è da molti anni che non ho tirato un colpo su uno di essi, e li guardo con ammirazione nel loro procedere, al passo o alla corsa, sciolti e fini, certamente fiduciosi nella bellezza della vita». Sentiamo in questi passi un'attitudine, più che rispettosa direi religiosa, a interpretare leggende e fatti che hanno del magico. Così penetrando il significato che assume agli occhi di Bosco Grande il cervo solitario, superbo, con un trofeo di dodici corna, fermatosi di fronte a lui e fissandolo immobile, Lussu evoca il pensiero segreto del cacciatore: «Questo è troppo bello. Non può essere che un'anima che ha finito la sua penitenza, ed è sotto la protezione dell'Altissimo».

Anche Giovanni-il-Peloso riemerge da un tempo remoto della memoria collocato in questa luce soprannaturale: «Quando lo aveva raggiunto e cercava il punto più appropriato per infliggergli il colpo [di grazia] il cervo, dolcemente guardandolo, fiducioso, con la lingua gli aveva leccato la mano». Quello era un messaggio «per dire agli uomini dal cuore duro che al bene si deve rispondere col bene». Da quel giorno, infatti, Giovanni-il-Peloso mantiene il giuramento fatto di non sparare più sul cervo.

Due volte ricorre in questa parte del racconto l'aggettivo «fiducioso», che trasfigura questi animali con tutto l'impulso della non-violenza presente nei cuori umani più vicini agli esseri naturalmente dotati di mansuetudine e che sono atti a stimolare in noi la disposizione al rispetto e alla protezione degli indifesi. Ed è appunto in passi come questi che sentiamo l'intimo rapporto tra le varie opere di Lussu. In me si ridesta il ricordo di un passo di *Marcia su Roma e dintorni* nel quale lo scrittore parla del suo incontro col giovane figlio di un agrario della valle padana, sottotenente in guerra nel suo battaglione, sempre a lui affezionato, sebbene sapesse del suo antifascismo. Attraverso il colloquio abbiamo un quadro tipico dello squadristo. Il giovane agrario parla con l'incoscienza di chi trova negli atti criminali dello squadristo gli aspetti della vera giustizia, quella di classe. Per lui i contadini sono dei briganti. Alla loro «cuccagna», in quanto sono arrivati a percepire 40 lire al giorno, han posto fine gli incendi delle cooperative e le spedizioni punitive, con la conseguenza che si devono contentare di una paga giornaliera scesa a 14 lire! E sono anche troppe! Così i contadi-

ni non vestiranno come i padroni e la sorella dell'agrario non vedrà come sua rivale in eleganza la figlia del bifolco. La reazione di Lussu a queste storture ha la misura e la sobrietà di chi usa l'arma della logica nel cercare di fare appello a un residuo ipotizzato di coscienza umana: «Vi pare questa una così grande provocazione da meritare la fame e la morte?». «Ma il mondo andava storto», risponde il rampollo agrario, «e noi lo abbiamo raddrizzato».

Così di passo in passo attraverso *Marcia su Roma e dintorni* arriviamo a trovare in un pubblico ufficiale, presunto tutore del diritto, un riscontro alle gesta delle squadacce. Mi riferisco al colloquio, nel cap. IX dell'opera, tra Lussu e il maggiore delle guardie regie, a ridosso della visita a Cagliari del sottosegretario fascista Lissia. È un parlare anche qui con un sorriso. Lussu non rinuncia alla sua socratica pazienza nel fare intervenire la logica e l'appello ad un preciso dovere del pubblico funzionario come leva per smuovere il macigno di una coscienza ottusa, incalzando l'ufficiale: «I colpi sono stati sparati dai fascisti. Questo è chiaro. E lei ha fatto arrestare degli antifascisti». «Io eseguo gli ordini dei miei superiori e non discuto». «Ma gli ordini non possono imporre l'arresto degli inermi e la tranquillità degli armati». «E se gli ordini impongono questo?». «Ah! no — esclamai io — c'è la legge». «Conta un fico» mi sussurrò in faccia il maggiore. Il colloquio infruttuoso termina con un altro aforisma del maggiore, ansioso di udire il crepitio dei moschetti: «Il parlamento ha fatto il suo tempo».

Se nel mitico quadro della caccia poco prima richiamato, opera nel cacciatore, nel senso della non-violenza, la persuasione che nel cervo parli una superiore giustizia, a cui tutti dobbiamo sottometterci, nel fosco quadro della Cagliari verso la fine del 1922, la comunicazione fra esseri umani può essere nulla. La barbarie si afferma nel suo significato più nero, che è quello corrente. Ecco perché lo stesso aggettivo nell'accezione che ho messo in rilievo più sopra recupera il suo significato vichiano e si tinge di passione generosa, di forte religiosità primitiva, di legge segreta che non viene meno in quegli uomini che avvertono il legame fraterno tra gli esseri, che umanizza anche il verro tutto teso con accorgimento e pazienza alla difesa della sua mandria contro i cinghiali aggressori.

Il libro *La catena* trae il suo significato da quella lista incalzante di violenze, con la rassegna interminabile dei nomi delle vittime: rovescio di accuse ad una politica che è passata sopra ad ogni elementare rispetto dei diritti umani. In *Un anno sull'Altipiano* la protesta non-violenta è sottesa a tutta l'opera e ne guida la narrazione con quel che di più antirettorico può avere una cronaca di guerra rivissuta con la chiaroveggenza di chi ne ha scrutato il fondo più assurdo. *Il cinghiale del diavolo* può rappresentare nella dialettica di tutta l'opera di Lussu il «trait d'union» tra *Un anno*

sull'Altipiano e *Marcia su Roma e dintorni*, al di fuori di ogni esteriore collocazione cronologica. Il commento e il racconto costituiscono l'itinerario attraverso il quale un cacciatore uscito da un ambiente «barbarico» passa dalla parte degli animali cacciati, che diventano emblemi di libertà, di bellezza, di gioia fiduciosa di esistere. Dopo molteplici esperienze — guerra, lotta antifascista, carcere, confino, esilio — Lussu approda a un mondo remoto che, sia pure visto col distacco della cultura, di una formazione internazionalista, gli si atpeggia come un'eredità da non trascurare, perché nella sua comprensione e difesa, attraverso un'interpretazione sostanziata di simpatia e d'affetto, questo sardo ritrova le ragioni segrete del suo operare, della sua lunga fedeltà. Gli animali, cervi, mufloni, cinghiali, gli stessi verri preposti alla custodia della mandria di maiali, sono esseri della natura sentita, rispettata, amata per le leggi con cui essa governa le sue creature, portandole a livelli di bellezza e di forza in cui lo stesso istinto riscuote l'ammirazione che è riservata all'intelligenza. Ecco il verro a cui avevo accennato più sopra: «Era terribilmente calmo e studiava ogni colpo».

Non è ozioso, ma illuminante rievocare le scene del capitolo XXI di *Marcia su Roma e dintorni* in cui Lussu, nell'imminenza dell'attacco concentrico dei fascisti alla sua casa, predispone le difese. Un amico lo avvisa: «La tua casa e la tua vita sono in pericolo. Abbandona la città e nasconditi in una casa sicura». Ecco la risposta di Lussu: «Salii in casa, licenziai la donna di servizio». Più avanti: «Ero solo nella casa vuota. Incominciai a preparare la difesa. Un fucile da caccia, due pistole da guerra, munizioni sufficienti. Due mazze ferrate dell'esercito austriaco, trofei di guerra, pendevano dal muro».

A questi particolari fa riscontro ne *Il cinghiale del diavolo* la frase: «I due contendenti erano bene armati e dell'uno e dell'altro scintillavano le zanne bianche ed affilate come coltelli»; combattimento, dunque, tra coraggiosi, ad armi pari. Che suggerimento ne ricaviamo? Che nello scontro di *Marcia su Roma e dintorni* colui che è solo nella difesa è l'unico coraggioso. Al precipitare dal balcone del fascista colpito da Lussu «Il terrore invase la folla. In un baleno la piazza rimase deserta. Per le scale dell'appartamento non più anima viva». Il verro ci appare all'altezza dell'uomo, ma i fascisti non sono all'altezza del verro. Lo scrittore ritrova le proprie origini. Nell'ambiente «barbarico» si è formato il carattere dell'uomo.

Il rivedere la Sardegna dall'esilio, attraverso i ricordi della caccia, dà all'evocazione di quei «ritorni atavici nelle lontane epoche delle generazioni» quella particolare aria di poesia che si rivela, come sempre in Lussu, anche in un solo aggettivo in cui si concentra uno stato d'animo: *gioioso*, dice che è il centro della povera vita patriarcale e comunitaria rappresentato dal cavallo e dai cani.

L'affetto di Lussu per queste tradizioni orienta anche la sua forma di narratore. Ne *Il cinghiale del diavolo* si susseguono sei lasse in prova che costituiscono, con una struttura loro propria, altrettante narrazioni diverse del padre, ma formanti tutte un grande affresco della caccia. Egli si richiama alle testimonianze degli antichi, così che il tempo vicino all'autore, ancora proiettato in una età mitica, acquista spontaneamente quel carattere di popolare epopea delle montagne, i cui protagonisti sono, con gli uomini, cani, muffloni, cervi, cinghiali e in questi, talvolta, anime penitenti che diffondono nel paesaggio una sospensione di mistero, della quale sono partecipi quei cacciatori-pastori, battitori, capicaccia. Lussu è, come certi antichi scrittori, da Erodoto a Livio, poeta e storico ad un tempo, grazie alla misura con cui dosa i particolari fantastici, con uno spirito vigilante per non strafare.

Perciò nel testo de *Il cinghiale del diavolo* trova la formula con cui mettersi da parte, per dare la parola, in un fitto dialogare, a quei suoi personaggi caratterizzati da un rude nomignolo, al quale fanno riscontro quelli dei cani, per non dire della toponomastica in cui si riflettono gli stati d'animo di una società remota: Passo del Nido d'Aquila, Becco d'Aquila, Contrada dei Mufloni Magri.

Sono voluto arrivare a *Marcia su Roma e dintorni* attraverso un discorso che, rispetto al titolo di questo mio intervento, può apparire una digressione, ma che tale oso sperare non sia ritenuta. Leggendo infatti il libro mi è parso di capire che l'impegno politico totale di Lussu è quello di un sardo per il quale i *dintorni* investiti anch'essi dalla marcia su Roma sono in modo peculiare la Sardegna, cioè quel mondo da difendere e custodire gelosamente, a cui vediamo, in una delle pagine più amare e ad un tempo più segretamente dolenti di tutto il libro, quale duro colpo venga inferto. Lussu ne resta ferito al punto da sentire la fine di antiche certezze, di tradizioni della famiglia amata con tenerezza filiale. Il capitolo XV, dedicato alla descrizione delle difficoltà di un suo rientro dal Continente, che aumentano con crescente pericolo per la sua incolumità a mano a mano che il viaggio procede verso l'interno dell'Isola, si conclude con un quadro di vita intima della famiglia, consuetudine di tutti i Natali. Ma questo è un Natale venuto dopo tanto sangue e tanti lutti. Ecco le ultime battute: «Arrivai da mia madre a tarda notte. Mio fratello mi venne incontro ed io lo misi al corrente di quanto mi era accaduto. Mia madre mi attendeva con angoscia. Temeva che mi fosse successa qualche disgrazia. Commosa, mi strinse tra le braccia e mi salutò con la formula tradizionale della notte di Natale: "Pace! Gesù Cristo è disceso sulla terra". Io pensavo ancora al notaio (quello, sia detto per chiarimento, che in una delle soste di quel viaggio in cui Lussu veniva braccato, avrebbe dovuto sancire la dichiarazione firmata

dell'atto di sottomissione al fascismo dell'oppositore irriducibile) e dimenticai di rispondere. La mamma attendeva, sorpresa. Mio fratello ci abbracciò entrambi e rispose: — Pace! Gesù Cristo è disceso sulla terra —».

In quel mondo di violenza, di frodi e di sangue, descritto fino a quel punto, è evidente che l'incontro affettuoso e fiducioso di ogni anno non trova più in Lussu le risonanze antiche ed egli tace. Non senza un eloquente significato l'evocazione di questa scena natalizia incrinata nelle sue intime ragioni, nel libro è contigua alla descrizione della criminale impresa squadristica di Porto Scuso con cui vengono assassinati due figli del popolo, i fratelli Fois. Nel finale del capitolo, che è il XVI, dopo un'altra rassegna di gesta criminali perpetrate dai fascisti, ricorre ancora una volta l'asseverazione che fa del libro una forte testimonianza dell'estraneità del popolo sardo all'avventura fascista e che collega *Marcia su Roma e dintorni* al fulcro di tutta l'opera dello scrittore: «Le notizie di queste violenze facevano il giro dell'Isola. Il fascismo veniva considerato non un partito politico ma una forma di brigantaggio protetto dallo Stato. I grossi proprietari s'iscrivevano ai fasci, ma nel restante della popolazione aumentava ogni giorno il disprezzo».

Alla radice di *Marcia su Roma e dintorni* c'è, oltre all'intento dell'autore di offrire la sua testimonianza, come egli dichiara nella prefazione, quello di salvaguardare la Sardegna presso la pubblica opinione, che comprenda anche l'estero, da ogni responsabilità e coinvolgimento nell'avventura fascista. Abbiamo visto come la Sardegna, quasi al riparo, per una sua fisiologica storica ripugnanza, da ogni inquinamento di ideologie nazionalistiche e totalitarie di marca continentale, avesse imboccato, grazie al movimento dei combattenti sardi, una strada propria, genuina.

Un'altra testimonianza di Lussu, che avvalorava la mia convinzione della compresenza in lui di una sua Sardegna incontaminata, per remota e fuori del cosiddetto progresso che possa essere, la troviamo in un altro scritto, *La mia prima formazione democratica*, al cui centro c'è «la lezione democratica dura», ossia la consegna, da parte del padre, di lui ragazzo, con arie di padrone, al contadino Antonio, perché stia ai suoi ordini e impari a non considerarlo servo. È quel padre che, più tardi, darà ragione al figlio collegiale che si rifiuta ostinatamente di tenere gli occhi bassi mentre parla al censore. «È così, figliuolo», gli dice, «che deve comportarsi un uomo, e te ne accorgerai sempre con l'andare degli anni. Non serve gran che avere una laurea: quel che è necessario è vivere con dignità senza mai aver vergogna di se stessi, e poter sempre guardare tutti negli occhi».

Date queste premesse, si comprende come *Marcia su Roma e dintorni* abbia il carattere di una battaglia che si continua a combattere contro il vincitore a cui non ci si è arresi, perché quella vittoria, strappata con la fro-



de e il tradimento, è per se stessa il presupposto della sua disfatta, accompagnata da onta, di domani. La forza educatrice permanente dell'opera è nella presenza operante di un carattere per il quale non esiste la letteratura come passatempo e abbandono estetizzante. Si spiega, perciò, la tecnica del dialogo, l'arte di drammatizzare la narrazione in cui Lussu è maestro, che serve all'intento di bollare certi interlocutori con la testimonianza delle loro stesse parole, meglio se rivelano un fondo di fatuità mista a boria, per ottenere con sobri mezzi scorci di situazioni che non produrrebbero l'effetto di quel precipitoso rovinare nel baratro della vita nazionale, se la narrazione fosse ampia e distesa e non preferisse il ricorso alle notazioni fulminee tanto spesso sarcastiche, evitando la deplorazione querula e sterile.

Il rapido abbozzo dello stato d'animo di una certa categoria di ufficiali ex-combattenti che mal si adattano alle condizioni di un modesto ritorno alla vita civile, è tra le più penetranti testimonianze di quel clima che incubò il fascismo.

Lo «specimen», elevato all'ennesima potenza, di questi uomini delusi in stato fallimentare, che pure inorgoglivano con rabbia di avere vinto la guerra, è D'Annunzio. Con la sua concezione megalomane della vita politica, la quale doveva essere subordinata all'affermazione dell'io, determinava un vicendevole inquinamento di vita e letteratura. Il ritratto si va completando a mano a mano che Lussu procede nel tratteggiare a grandi linee la situazione favorevole al bel gesto. L'ironia sorniona dello scrittore, col suo personalissimo antidannunzianesimo in funzione di un rifiuto integrale della retorica politica con tutti i suoi orpelli, demolisce la figura del raffinato «comandante». La canzonatura si affida a dei nonnulla, ad un sorriso in trasparenza: «La Francia dopo la guerra gli offriva un'ospitalità molto meschina. Arcachon non era più possibile. E, in Italia, i suoi creditori lo attendevano ancora (*si noti la forza ironica pregnante di quell'ancora!*), implacabili, con cinismo inaudito. Erano gli stessi irriverenti che al rientro del poeta in Italia nel '15, si erano gettati su di lui, ma poco mancò non fossero linciati come nemici della nazione, venduti allo straniero». *La nazione, lo straniero*, ingredienti che troviamo anche nel linguaggio dell'ottuso maggiore delle guardie regie, e che fanno parte di una propaganda atta a confondere le idee. D'Annunzio, dice Lussu, alla fine della guerra sarà anche lui *uno smobilitato*. Viene spontaneo il raffronto tra l'attività politica dei combattenti sardi che vogliono crearsi una patria nuova, concreta, laboriosa nell'ambito dei non mentiti interessi dell'Isola e il vuoto attivismo postbellico di D'Annunzio e compagni. La lezione di misura e di realismo politico promana da questa Sardegna di Lussu e del movimento dei combattenti sardi che è il rovescio dello squadristico e della megalomania di stampo dannunziano.

Il combattentismo di Lussu era di altra pasta: mediativo, critico, volto al costante vaglio di tutti i problemi che la guerra aveva suscitato, sia nelle circostanze particolari, quelle, per intenderci, che riguardavano la Sardegna, sia in rapporto alla visione organica di una società costruita sulle rovine della guerra e in odio ad essa.

Perciò il suo colloquio col generale Gandolfo, in *Marcia su Roma e dintorni*, si rivela infruttuoso per gli scopi dell'inviato di Mussolini in cerca di consensi popolari nell'Isola, dove si assassinavano gli oppositori «sulla pubblica via in pieno giorno». Il generale crede di poter far leva sul vecchio combattente. Egli «partiva dal principio», dice Lussu «che avendo io fatto la guerra, dovessi senz'altro essere fascista». Ma quello è un combattente che ha giudicato altri generali e che ha lanciato il suo strale, così «en passant» sul «duce» che si arrogava addirittura la rappresentanza di tutti i combattenti. «Si ritenevano molto equivoche le fonti del suo giornale e gli si rimproverava di avere voluto la guerra con ostinazione ma di averla fatta con discrezione».

Dalla posizione antirettorica di Lussu deriva il suo procedimento inteso a mettere in burletta lo sfoggio di cultura di quei personaggi che esemplificano quella tendenza che Tacito chiama «ruere in servitium». Nello sghignazzante quadro che più distesamente presenta uno di questi illustri voltagabbana, vediamo come la cultura sia caduta, simile a seme già secco, in una coscienza vuota, compiaciuta solo dell'utilizzazione degli imparatici scolastici, nelle sue affermazioni di inflessibilità antifascista. Si tratta del sardo Pietro Lissia, insignito dal fascismo, che ha appena conquistato il potere, della carica di sottosegretario.

Esempio di come il regime sappia premiare coloro che sono più pronti a farsi corrompere. Non servono i galantuomini.

La satira di Lussu si esercita nella descrizione della famosa danza dei sigari durante il discorso del personaggio nell'aula del Consiglio provinciale di Cagliari, nella sottolineatura della leggerezza acritica con cui egli promette mari e monti ai sardi e di quell'altra fonte di ilarità che è il ripetuto, irrefrenabile «lapsus» per cui davanti a quel pubblico maldisposto invece del nome di Mussolini risuona, con emblematica sostituzione, quello dell'allora celebre brigante Musolino, «ancora vivente, condannato all'ergastolo per uccisioni e rapine».

Lussu sembra un giocoliere che avvicendi le metamorfosi più sorprendenti, in rapidi passaggi da un atteggiamento di resistenza al sormontare della tirannia e di propositi eroici, al più vile ossequio al potere usurpatore. A questa saga dei voltagabbana, con momenti di irrefrenabile parodia grottesca, fanno riscontro le tragiche giornate degli assassini, come quello dell'ex combattente imperterrito antifascista Cesare Frongia, dei fratelli



Fois, semplici pescatori, dell'operaio Efisio Melis, gli ex combattenti del paese di Lussu che per quindici giorni, in una rediviva difesa della piccola comunità contro una nuova specie di predoni degradati a sicari, occupano i valichi di montagna militarmente, dissuadendo i fascisti, sempre rinunciatari di fronte al coraggio armato, dai tentativi di giungere, con varie spedizioni, a catturare Lussu.

Significativo è il saluto che nel porto di Cagliari gli rivolge un giovane pescatore, mentre viene trasportato dal carcere al piroscalo sul quale deve raggiungere il confino di Lipari.

Questo è l'addio che condensa tutto lo stato d'animo del libro. Un'atmosfera come di «ordine ristabilito» fa da sfondo alla vindice apparizione del popolano che sfida i «militari schierati e le pattuglie di ciclisti armati». «Le banchine del porto erano deserte. Il traffico era sospeso. Dappertutto sentinelle e pattuglie. Mentre scendevo verso il canotto della polizia, una vela da pesca rientrava veloce, spinta dal vento. Mi passò di fronte, a pochi metri. Un giovane marinaio mi riconobbe e capi di che si trattava. Con un salto, si portò sulla prua e, ritto, gridò: — Viva Lussu! Viva la Sardegna! —. Fu questo l'ultimo saluto della mia Isola. Le pattuglie sulla banchina si precipitarono verso la barca che approdava. Ebbi il tempo di vedere il pescatore accerchiato dalla folla armata e sparire».

Nell'ultimo capitolo del libro c'è questa scena di una Sardegna apparentemente piegata, che Lussu lascia per il confino dopo una lunga carcerazione preventiva. In essa domina l'apparizione di questo giovane marinaio di cui non è possibile conoscere il nome. Ma così vuole la ragione stessa della segreta tragica poesia di questa nuova vittima che sfida consapevolmente gli sgherri. Quella veloce vela spinta dal vento ha una sua simbolicità. Ricordiamo: banchine deserte, traffico sospeso, dappertutto sentinelle e pattuglie. Su quel senso di chiuso, di opprimente, di infido quella vela s'innalza come una speranza. Certamente Lussu, per le ragioni che si sono dette nel principio di questo discorso, non ha calcolato effetti di questo genere. Ma chi può precludere al lettore il diritto di vedere, oltre le immagini più semplici, simboli che non disdicono al significato intimo dell'opera? L'apparizione del marinaio certamente è vera, non artefatta e la vela è una vela da pesca. Un simbolo del lavoro, mentre attorno si scatenano i nemici del popolo lavoratore.

Pensiamo ad altre apparizioni di vele nella letteratura italiana; sono vele già nate come simboli. Ma qui ci troviamo di fronte ad un pescatore in carne e ossa, in una precisa città, che per giunta parla come il cuore in quel momento gli detta, cioè con coraggio, un coraggio consapevole, che Lussu ritrova in questo popolano sardo, il solo che in quel momento gli poteva essere vicino: «Mi riconobbe, capi».

Antonello Satta

## ALCUNI TRATTI CARATTERISTICI DELL'IDENTITÀ DEI SARDI IN EMILIO LUSSU SCRITTORE

Ricorrono in Emilio Lussu scrittore alcune situazioni letterarie di memoria autobiografica che possono valere ad indicare certi tratti caratteristici di ordine psicologico della identità dei Sardi in modo più circostanziato di quanto non accada negli scritti politici dedicati a questo argomento. Lussu scrittore non si prefigge di delineare in un'opera corale una sintesi dell'intera identità dei Sardi. Ne raccoglie, in diverse pagine, alcuni elementi, ma in un modo così intimo e diretto da costringerci oggi a rivederli con estrema attenzione. E talvolta succede che anche nei suoi scritti più propriamente politici taluni elementi dell'identità dei Sardi assumano particolare limpidezza proprio perché affidati a spunti narrativi di memoria che riconducono insistentemente ad una autobiografia sparpagliata ma facilmente ricostruibile con una operazione attenta di montaggio.

Si può spiegare Lussu con Lussu e vedere il suo continuo tornare alla memoria autobiografica come il frutto della ostinazione dei sardi «a non voler ammettere la fatale sconfitta collettiva come popolo», ostinazione che ha offerto loro «solo la rivincita d'un ripiegamento sulla personalità del singolo» (1). Ma, al fondo, come terreno di coltura di questa memoria e per dare sostanza esemplare all'autobiografia, c'è la consapevolezza del fatto che noi sardi «... un po' tutti, nazionalisti e internazionalisti, borghesi, intellettuali o proletari, abbiamo dentro di noi qualcosa di caratteristico che ci fa simili, prodotti della stessa specie», anche se «questa unità psicologica non ci ha mai unito, né ci unisce tuttora. Perché la disunione è la pri-

(1) EMILIO LUSSU, *L'avvenire della Sardegna*, in *Il cinghiale del diavolo e altri scritti sulla Sardegna*, a cura di Simonetta Salvestroni, Einaudi Editore, Torino, 1976, pag. 89. Per tutte le citazioni di Emilio Lussu mi avvarrò di questo libro, dove si trovano tutti gli scritti che prenderò in esame. Per andare più spedito, citerò gli scritti di Lussu con il solo titolo.

ma nostra impronta. Noi siamo tutti, e i nostri figli lo saranno certamente meno di noi, malamente individualisti, con tutti i guai che l'individualismo, questo orgoglio mal piazzato comporta» (2). Ma «se è vero che la Sardegna non è mai stata unita, è peraltro vero che la sua gente si è sempre, nella storia passata, considerata un popolo a sé, con i suoi diritti, anche se vinto e diviso...» (3), tant'è che quando noi sardi siamo esposti a drammi collettivi, come quello della Brigata Sassari o quello dell'emigrazione, «portiamo, sotto i nostri piedi, la terra sarda... e ci viviamo sopra come i contadini vi hanno sempre vissuto per millenni» (4).

Le situazioni letterarie di memoria di cui voglio parlare si trovano delineate in modo più disteso in alcuni scritti brevi che sarebbe profondamente sbagliato considerare marginali o di contorno, che anzi costituiscono una chiave per comprendere appieno l'uomo Lussu e lo scrittore di opere più ampie come *Marcia su Roma e dintorni* e *Un anno sull'Altipiano*.

Mi riferisco in particolare alla risposta data da Lussu all'inchiesta di «Belfagor» sul tema «Nascita di uomini democratici», pubblicata con il titolo *La mia prima formazione democratica*, e al commento a *Il cinghiale del diavolo*, che di quella risposta riprende ed amplia alcuni spunti essenziali. Qui la vena di scrittore, sempre stilisticamente sorvegliata, sembra scorrere più libera che nelle altre opere, come in una sorta di confessione, e riprende talvolta, trasponendole in italiano, alcune espressioni tipiche della lingua sarda; o forse questa impressione di più ampia libertà deriva dal fatto che ci troviamo dinanzi a composizioni brevi e perciò sottratte all'esigenza di rientrare nello schema costruttivo o nel montaggio di un'opera d'ampio respiro.

La risposta a «Belfagor» è del 1952. Il commento a *Il cinghiale del diavolo* è del 1967 e costituisce, mi pare, l'ultimo lavoro di Lussu scrittore.

Provo ad elencare queste situazioni.

C'è il culto della montagna, così come può nutrirlo un sardo, fuori da ogni mitologia alpina, nella sua appartenenza ad una terra priva di picchi e vette, una terra fatta di colline che «per la configurazione geografica appaiono come cime di grandi altitudini» (5). C'è, poi, il rapporto tra montagna e pianura, molto vicino allo schema di Fernand Braudel: la montagna come sede di repubbliche democratiche, la pianura come luogo esposto alle dominazioni esterne, alle acculturazioni ed allo sfruttamento. Strettamente connessa a queste situazioni è quella del patriziato dei «pastori-cavalierecacciatori» che sovrasta la plebe fatta di «contadini e di mercanti» (6). Situazioni accessorie del patriziato: il cavallo e la caccia.

(2) *ibidem*, pagg. 88-89.

(3) *Brigantaggio sardo*, pag. 111.

(4) *L'avvenire della Sardegna*, pag. 99.

(5) *La mia prima formazione democratica*, pag. 64.

(6) *ibidem*, pag. 60.

Ho fatto un elenco. Ora vediamo le cose nei dettagli.

La montagna è la sede delle comunità patriarcali «senza classi e senza stato... L'unità tribale vi era resa facile grazie alla struttura del terreno, collina dall'aspetto geologico d'alta montagna, con pochi passi obbligati per accedervi... In questi passi obbligati, pochi uomini erano in grado di respingere ogni attacco» (7). «La montagna non ha, come la pianura, la grande proprietà. Questa si forma in pianura, e solo in pianura, in Sardegna e in ogni parte d'Italia. Nella montagna, per la difficoltà della coltura, e la sterilità del terreno, la proprietà è divisa, sparpagliata, e ognuno è piccolo proprietario. Al mio villaggio, nella mia età, il solo proletario era il banditore, venuto da lontano» (8). Dalla risposta a «Belfagor» al commento a *Il cinghiale del diavolo*, il banditore, proprio perché «venuto da lontano», perde la sua identità tribale. In quel primo pezzo Lussu aveva scritto: «quando io ero ragazzo, di proletari autoctoni il villaggio ne contava uno solo: il banditore pubblico, che era nello stesso tempo astrologo e pescatore di trote» (9). Nella nuova situazione il banditore non è più autoctono, non è neppure in grado di *legher in sas istellas sa fortuna*, come dice un poeta nuorese, e di fare il pescatore di trote, mestiere cane dal quale *pacu ite roder b'at*, come dice un altro poeta nuorese.

Lussu aveva tanto forte il sentimento della montagna da non consentire che su questo argomento qualcuno lo contrariasse. Durante il '68 barbarico, movimento difficile e incompreso, alcuni giovani gli andarono a dire che un certo uomo politico di sinistra, pur essendo nato in montagna, non dimostrava troppo coraggio. Lussu tagliò corto con la sua solita ironia: «Sarà nato in montagna, ma certamente è stato concepito durante una trasumanza».

Nella pianura c'è la dominazione, la mancanza di libertà, lo sfruttamento. I servi dell'infanzia di Lussu «provenivano dal proletariato della pianura» (10). Di un contadino, Antonio, scrive: «... sia detto a lode dei suoi antenati che erano stati contadini della pianura che dal medio evo non dovevano aver fatto che servire» (11). In pianura non si va a cavallo, ma a dorso d'asino. «E io stesso, anche oggi, traversando i Campidani, se incontro per strada qualcuno su un asino, non posso trattenere un istintivo, atavico, senso di disgusto» (12).

In montagna governa il patriziato pastorale. «Quello che chiamo il "patriziato" è una definizione morale, non sociale, che vuole sottolineare

(7) *Il cinghiale del diavolo*, commento pagg. 10-11.

(8) *ibidem*, pag. 12.

(9) *La mia prima formazione democratica*, pag. 63.

(10) *ibidem*, pag. 62.

(11) *ibidem*, pag. 64.

(12) *ibidem*, pag. 66.

la mancanza di una sostanziale differenza di classe» (13). Dalla risposta a «Belfagor» al commento a *Cinghiale del diavolo* scompare anche la lotta di classe tra patrizi e plebei. «Credo di aver vissuto gli ultimi anni di una comunità patriarcale, senza classi e senza stato. L'ordine pubblico era l'ordine tradizionale del villaggio, garantito da una libera associazione di contadini-pastori, al cui consiglio degli anziani era affidato il compito di regolare i rapporti interni del territorio...» (14). «Lentamente il pastore diventava contadino. Poteva allora anche godere di una certa maggiore modesta agiatezza, ma nella considerazione generale il pastore aveva il posto d'onore: la sua, era famiglia "patrizia"» (15). E Lussu tiene a rivendicare per sé l'appartenenza al patriziato. «Né mio nonno, né mio bisnonno paterno erano pastori, ma mio trisnonno lo era, anche se possedeva un po' di terra. Mia nonna paterna non era figlia, né nipote di pastori, ma apparteneva egualmente, come tutti gli altri nelle sue condizioni, per distinzione, originaria pastorale, al "patriziato"» (16). «Io mi consideravo il primo ragazzo del villaggio» (17).

Per essere veri patrizi, alla condizione di pastore bisogna sommare quella di cavaliere, ché «... in sostanza, così a cavallo, (*aici a cuaddu*), si conserva il decoro della casa» (18). Nei ricordi di Lussu ci sono «... sull'Altipiano... le distese verdi dei cisti fioriti in bianco, intramezzati da cespugli blu, contemplati dall'alto, a cavallo, in primavera» (19).

Nella risposta a «Belfagor» e con maggiore ampiezza nel commento a *Il cinghiale del diavolo* Lussu parla del nonno paterno. «Mio nonno paterno, sempre a cavallo, (*sempiri a cuaddu*), non permetteva che nessuno dei figli montasse il suo cavallo personale. Persino dal contadino-barbiere, una o due volte per settimana, per percorrere una distanza inferiore ai duecento metri, andava a cavallo. E per legare il cavallo, di fronte alla casa del barbiere, aveva fatto inserire nel muro un pezzo di ginepro, con un anello simile alle "campanelle" che ornano ancora i palazzi storici di Firenze» (20).

Già per atavismo Lussu si sente cavaliere. Ma per esserlo di fatto, fin da ragazzo apprende l'arte del cavalcare, non l'equitazione, che è altra cosa, ma l'arte di andare a cavallo, sicuramente a staffa lunga, come si usa in Sardegna. «Che io andassi a cavallo piaceva a mio padre che in gioventù

era stato sempre a cavallo (*fudi sempir a cuaddu*); un po' meno a mia madre che malcelava l'apprensione per le mie cadute che non erano rare» (21).

In Sardegna il cavallo dà all'uomo un particolare segno di distinzione. Non per niente in lingua sarda si dice: *S'omine de pagu impitta abbàidalu a caddu*, l'uomo di scarsa presenza guardalo a cavallo. E della immagine del cavallo Lussu si avvale spesso per segnare la sua personalità di «aristocratico». È particolarmente significativa una iperbole lussiana che è stata ieri ricordata dove il cavallo ha una parte essenziale. Racconta Vittorio Foa: «Nel settembre 1945, quando Lussu era ministro nel governo Parri, chi scrive andò a chiedergli, per aiutare finanziariamente il partito, di cui entrambi facevamo parte, di mettere una firma sotto una autorizzazione, cosa consueta nel sottobosco politico del tempo. Lussu rispose: "Compagno, puoi chiedermi di montare a cavallo e andare in via Nazionale a rapinare l'oro della banca d'Italia e io — per il partito — lo faccio subito. Ma mettere una firma sotto una cartaccia, giammai"» (22).

Nel 1957, a 67 anni, scrive: «Ancora oggi... vado a cavallo... E a cavallo ci sto (*i a cuaddu ddu abarru*) anche sei ore ininterrottamente, senza stanchezza: io sono nato a cavallo» (23).

Ma le origini pastorali e il saper andare a cavallo non sono sufficienti per essere patrizi per tre terzi. «Se il pastore-cavaliere non era un tiratore eccellente, il suo "patriziato" veniva, in modo notevole, imbastardito. Rimaneva egualmente "patrizio", non scendeva nel rango dei "plebei", ma diventava "patrizio" di categoria inferiore» (24). «Il pastore-cacciatore, tiratore perfetto, era il "patrizio" completo... Tirare sulla lama di un coltello, a cinquanta metri, col fucile carico a palla asciutta, e dividere questa in due, era una delle massime prove. A cento metri non si doveva sbagliare un arancio» (*un'arangiù*) (25).

Ci troviamo così dinanzi all'ultima situazione letteraria che ho elencato: la caccia. Nel commento a *Il cinghiale del diavolo*, Lussu dice di non aver mai, per molto tempo, nei suoi anni d'esilio, sognato la Sardegna: «... io non sognavo neppure la mia casa, non mio padre, non mia madre... Io stesso non saprei spiegarmi le ragioni di quelle lacune nei miei sogni frequenti» (26). Nel 1938, mentre trascorre un periodo di riposo in un albergo nei dintorni di Parigi sente un francese raccontare gli svaghi della caccia al

(13) *Il cinghiale del diavolo*, commento, pag. 12.

(14) *ibidem*, pag. 10.

(15) *ibidem*, pag. 13.

(16) *ibidem*, pag. 13.

(17) *La mia prima formazione democratica*, pag. 63.

(18) *ibidem*, pagg. 64-65.

(19) *Il cinghiale del diavolo*, commento, pagg. 8-9.

(20) *ibidem*, pag. 11.

(21) *La mia prima formazione democratica*, pag. 64.

(22) VITTORIO FOA, *Emilio Lussu tra realtà e leggenda*, in «Il Manifesto», 9 marzo 1975, ora in ASSOCIAZIONE STAMPA SARDA, *Almanacco 1975 della Sardegna*, Cagliari 1975, pag. 157.

(23) *Oratio pro ponte*, pag. 64.

(24) *Il cinghiale del diavolo*, commento, pag. 13.

(25) *ibidem*, pag. 13.

(26) *ibidem*, pag. 8.

cervo in uso fino ai tempi di Luigi XIV. «Quei racconti sulla caccia al cervo... avevano colpito talmente la mia attenzione, che li rivedevo in sogno. E dalla Francia monarchica venivo trasportato nella regione natia, e trasformavo la caccia reale nelle cacce delle montagne del mio villaggio sardo. Anche là, il cavallo e i cani, per millenni, avevano costituito il centro gioioso della povera vita patriarcale e comunitaria.

I miei sogni diventano, così, ritorni atavici nelle lontane epoche delle generazioni che mi hanno preceduto, e per la prima volta, attraverso la caccia, rivedo la Sardegna dall'esilio» (27).

Dalle annotazioni di Lussu sulla caccia emergono alcuni elementi che non compaiono nella tanto celebrata prefazione di Ortega y Gasset all'altrettanto celebrato saggio del Conde de Yebes, *Veinte años de caza mayor*, l'una e l'altro considerati giustamente tra i migliori esempi di letteratura venatoria. Nello scrittore sardo appaiono soprattutto alcuni fondamentali elementi etnici che non si vedono nei due scrittori castigliani. Lussu ribalta il giudizio che la vecchia antropologia criminale positivista italiana dava sulle attitudini venatorie tanto diffuse in Sardegna, considerate scaturigine atavica di una particolare predisposizione a delinquere. La caccia, in Lussu, diventa un importante elemento della identità del popolo sardo. Non la caccia alla lepre e alla pernice, la cosiddetta caccia piccola (*cassixedda*), ma la caccia al cinghiale, la nostra caccia grande (*cassa manna*) che «dominava su ogni altra attività comunitaria» (28).

Nel modo in cui si esercita e nella organizzazione che la caccia al cinghiale comporta, si trovano alcuni elementi fondamentali del governo della comunità. L'assetto sostanzialmente democratico del villaggio sardo di montagna si fonda non sul numero, sulla quantità, sul computo meccanico dei consensi, ma sulla coesione morale, sul prestigio degli anziani patrizi pastori-cavalieri-cacciatori.

È stato già visto quanto la «scuola di caccia» può aver influito sull'atteggiamento di Lussu di fronte agli aspetti più significativi della prima guerra mondiale e sulla sua «teoria dell'insurrezione» (29). Vale la pena di aggiungere che la personalità militare di Lussu non può essere ritagliata per essere studiata specificatamente; essa è parte integrante dell'uomo Lussu, politico e scrittore. La «scuola di caccia» diventa importante per comprendere la comunità sarda e lo stesso Lussu. Il capo-caccia, così come viene delineato nel commento a *Il cinghiale del diavolo* non è soltanto l'esemplificazione del comandante di un esercito nuovo, ma è anche il prototipo del

(27) *ibidem*, pp. 7-8.

(28) *ibidem*, pag. 28.

(29) SIMONETTA SALVESTRONI, *Emilio Lussu scrittore*, La Nuova Italia, Firenze, 1974, pag. 84.

«patrizio» dirigente della società civile, soprattutto quando essa è fatta di comunità permanentemente assediata come quelle sarde. «Il capo-caccia non era proclamato tale per votazione o in un'assemblea, ma la sua investitura era un graduale riconoscimento generale delle sue eccezionali qualità» (30). Ma qui è anche disegnata la figura del «patrizio» Emilio Lussu capotribù, quello stesso che nel primo discorso in pubblico dopo la fondazione del Partito Sardo d'Azione Socialista enuncia i programmi della sua rinnovata leadership dicendo: «Ancora una volta avanti, capitano Lussu».

Ho tentato schematicamente di mostrare come Emilio Lussu, nelle pagine che ho preso in esame, in modo più diretto, forse, e più esplicito che in altre opere descriva taluni elementi caratterizzanti dell'identità dei Sardi sempre traendoli, pur nel loro prevalente aspetto psicologico, dalla realtà sociale, economica e culturale dell'Isola, dalla sua configurazione geografica e dal rapporto dell'uomo con il territorio.

Nei passi che sono andato via via riportando c'è una allusione implicita e di parte alle lotte secolari tra pastori e contadini, due figure fondamentali della realtà sarda che le dominazioni esterne sono riuscite a separare, ma che alle origini dovevano essere fuse. Se in Emilio Lussu politico l'attenzione al mondo contadino della pianura non viene mai meno, nelle sue pagine di memoria autobiografica è il mondo pastorale ad avere la prevalenza con la sua egemonia psicologica aristocratica. La scissione tra pastori e contadini, tra montagna e pianura è, del resto, la scissione più ampia della Sardegna, una delle ragioni della sua mancata unità di popolo. È proprio su questo dato storico di scissione che Lussu scrittore ricava la sua scelta; di qui deriva la sua simpatia per la democrazia guerriera della montagna, ma anche il suo pessimismo sulla ricomposizione unitaria del mondo popolare sardo, non più riconducibile, neppure all'interno delle stesse comunità di montagna, ad una egemonia patrizia pastorale.

Anche il patriziato pastorale è entrato in crisi, non ha potuto elaborare una sua crescita dall'interno e neppure è in grado più di condurre le sue spedizioni guerriere d'oltre frontiera. Una civiltà è crollata senza che un'altra potesse legittimamente succederle. La scissione della Sardegna permane, e permane in una forma ormai degradata.

Il commento a *Il cinghiale del diavolo* ha alla fine, come una nota: «Questo mondo arcaico di cui io parlo, patriarcale e barbarico, aveva una sua civiltà e una sua cultura... Esso è scomparso e non è stato ancora sostituito da una nuova civiltà più avanzata» (31). Nella *Oratio pro ponte*, Lus-

(30) *Il cinghiale del diavolo*, commento, pagg. 27-28.

(31) *ibidem*, pagg. 32-33.



su vede anche i segni interni del «crollo»: «Così, una civiltà arcaica è caduta, ma non è ancora sostituita dalla civiltà agricola moderna comune a quelle regioni che si sono inserite nel progresso. Un tempo, si dava solamente la propria parola, e veniva mantenuta anche a costo della propria vita. Oggi si giura e si spregiura con la stessa facilità ed è considerato lodevole chi sa sottrarsi con profitto all'impegno assunto. Alle spedizioni guerriere d'oltre frontiera, da cui rientravano i giovani eroi che le patrizie del villaggio si contendevano, sono subentrati, e in patria, furti di pecore, di galline e persino di portafogli. Un tempo si usciva solo a cavallo, e chi era visto cavalcare un asino diventava un miserabile che non trovava più moglie nel villaggio. Prima il pastore, sempre col fucile, (*sempir a fusili*), oggi col bastone. Prima, il povero nascondeva con orgoglio la propria miseria, oggi la proclama» (32). Tutto appare ormai degradato. Anche il grande abigeato, che era un tratto caratteristico del costume pastorale e delle «spedizioni guerriere d'oltre frontiera» s'è trasformato nei furti meschini di singole bestie.

«È che ci sentiamo d'essere una nazione mancata, senza ancora avere la piena coscienza o senza voler riconoscere che così doveva essere né poteva essere diversamente, ché un'isola così piccola, rispetto alle grandi isole degli altri mari, con questa sua posizione nel Mediterraneo, non poteva in nessun modo vivere indipendente e sovrana» (33).

Il concetto di nazione è qui legato strettamente al concetto di stato e questo, a sua volta, a criteri quantitativi. Si può tuttavia riscontrare che se Lussu nega alla Sardegna la condizione di nazione-sostantivo, ossia la possibilità di essere nazione-stato indipendente e sovrana, lascia intravedere per l'Isola la condizione di nazione-aggettivo, ossia di una parte autonoma, specificatamente caratterizzata, di una unità statale più ampia secondo la sua concezione federalista. Non ho parlato di nazione-aggettivo e di nazione-sostantivo per riprendere lo schema usato da Elio Vittorini in una disamina sul fascismo (distinto, appunto, da questo scrittore, in fascismo-aggettivo e fascismo-sostantivo), ma in senso proprio, semanticamente definito. Almeno due volte, per quanto ho potuto verificare, Lussu usa l'aggettivo «nazionale» in riferimento a cose di Sardegna: quando parla della lingua «nazionale» sarda (34) e quando parla della «danza nazionale sarda» (35).

(32) *Oratio pro ponte*, pag. 145.

(33) *L'avvenire della Sardegna*, pag. 89.

(34) *Ibidem*, pag. 92.

(35) *La Brigata Sassari e il Partito Sardo d'Azione*, pag. 71.

Il fatto che la nazionalità sussista soltanto dispersa in una aggettivazione di volta in volta attribuibile a questo o a quel fatto, a questa o a quella radice, ci può consentire di credere che il mondo sardo descritto da Lussu nelle sue pagine letterarie di memoria autobiografica sia del tutto scomparso senza lasciare tracce nelle cose e negli uomini? O possiamo pensare che gli elementi dell'identità dei Sardi colti dallo scrittore non costituiscano ancora una parte rilevante della matrice di una nuova identità che si va componendo nei tentativi di colmare la sua antica scissione e nei contatti con il mondo e con le altre identità? E quale «civiltà più avanzata» deve venire a realizzarsi per inserire la Sardegna nel mondo moderno?

Sono domande che oggi nell'Isola molti ci poniamo. La nuova civiltà deve del tutto cancellare il vecchio mondo permettendogli soltanto di affiorare nella letteratura o nelle mitologie che si possono costruire? Se questo avvenisse, i Sardi rischierebbero di scomparire come popolo, come soggetto di storia e, alla fine, anche come argomento di letteratura.

Emilio Lussu scrittore, nelle pagine autobiografiche di memoria che ho voluto prendere in esame, riconduce la più importante caratteristica dei Sardi originari ad una matrice culturale pastorale e ad una particolare civiltà di montagna e di democrazia guerriera. E di nuovo ci ripropone tutta una serie di problemi che molti davano per risolti. È forse tempo di nuove meditazioni, di nuovi studi e di nuova letteratura che assumano un maggiore distacco dalla contingenza politica, dalle strette ragioni di partito. Ancora una volta, noi sardi, ci ritroviamo daccapo.

Clara Gallini

## IL CINGHIALE DEL DIAVOLO

Quando, mesi fa, Raffaello Marchi stava cominciando ad organizzare questo convegno, disse che *assolutamente* dovevo commentare *Il cinghiale del diavolo*. Confesso la mia ignoranza: non conoscevo questo lavoro letterario, *exploit* eccezionale di Lussu nel campo della novellistica. Ma mi fidai del fiuto dell'amico Lelio. Il quale, come spesso gli accade, aveva visto giusto. *Il cinghiale del diavolo* non solo è un'operina di grande finezza, ma è anche un documento etnografico di straordinario interesse, che arricchisce la nostra conoscenza del folclore sardo. Costruito con un materiale narrativo indubbiamente attinto dalla tradizione, e che nulla fa dubitare non sia di prima mano, si concede all'intervento formale dell'autore secondo modalità che non violentano il tessuto originario, anche se lo compongono secondo chiaroscuri, ritmi, pause che ci rendono l'individualità dello scrittore e il suo modo di porsi — filtrato attraverso il ricordo e assieme arricchito di tutto uno spessore etico-politico — di fronte al frammento di una realtà appartenente al mondo arcaico del suo villaggio, Armungia.

Nel quadro della produzione scritta (di narrativa e di saggistica) di Emilio Lussu, *Il cinghiale del diavolo* è probabilmente collocabile tra le opere cosiddette «minori»; per giunta, ha avuto il destino — positivo e negativo assieme — di essere divulgato in una collana di letteratura per ragazzi (1). Ma neppure dovette essere considerato tanto marginale dall'autore, se, nel pubblicarlo trent'anni dopo (1967: la stesura originale risale al 1938) lo corredò di una ricca e complessa introduzione, che costituisce una sorta di compendio del modo in cui Lussu vedeva, in termini oltre che politici anche culturali, l'arcaica civiltà delle zone interne della Sardegna, così come ancora si era manifestata ai tempi della sua giovinezza, cioè prima di quella

(1) EMILIO LUSSU, *Il cinghiale del diavolo e altri scritti sulla Sardegna*, a cura di Simonetta Silvestroni, Torino 1976.

guerra mondiale cui Lussu (come Gramsci) attribui il ruolo di potente agente di trasformazione sociale, politica e culturale.

La novella è ambientata in un ovile o una capanna di cacciatori e ha come protagonisti dei cacciatori al ritorno da una battuta al cinghiale. Attori e discorsi convergono unitariamente attorno al tema della caccia, in un'atmosfera di cui si vuole sottolineare assieme la realtà e il mistero. Al di là del preciso approccio tecnico col mondo degli uomini e della natura, si spalanca il soprannaturale — un soprannaturale più grande dell'uomo e che gli richiede come risposta un forte controllo delle emozioni personali. È lui a inquadrare eventi ed azioni, simboleggiato dalle sinistre voci della foresta e dal soffio del vento maligno. All'esordio della novella, i cacciatori stanno avvicinandosi alla capanna: è ormai sera, fa freddo. Per bocca di zio Francesco siamo subito introdotti al tema: «Non mi meraviglierei... che questo vento ce lo mandi lo Spirito Maligno per rovinarci la caccia, domani». Il racconto — evocatore della apparizione dello Spirito Maligno — si concluderà con la scomparsa del diavolo, che si allontana lasciando dietro di sé vento, grida e risate sinistre, esorcizzate dal segno della croce.

In questa cornice, la storia è scandita in tre momenti, secondo un crescendo molto abilmente condotto.

Nel primo momento, è rappresentato il rapporto cacciatore-cane, rapporto fatto di confidenza e di attenzione estrema, e che comporta il fatto che l'uomo giudichi il carattere degli animali come farebbe per quello degli uomini. Ci sono cani audaci e cani codardi:

Così è degli uomini proseguiva zio Pietro — Gesù Cristo mi perdoni, se faccio un confronto tra gli uomini e gli animali. Ma sono tutte creature viventi. Così è degli uomini.

Zio Pietro cura il suo cane ferito con affetto e competenza, utilizzando una medicina tradizionale, fatta di erbe. Rifiuta la tintura di iodio che gli propone il giovane ospite (Emilio scrive in prima persona) e comunque afferma che, in ultima istanza, ogni guarigione è sottoposta ai voleri di «Chi dall'Alto ci comanda». Razionale e magico, tecnico e ideologico si compongono in un'unità culturale, di cui lo scrittore riesce a cogliere con estrema pertinenza il segno.

Il cane è stato ferito durante una battuta, da un cinghiale che l'animale ha affrontato con estremo coraggio. Era un cinghiale invincibile: era «condotto dal Diavolo». Tutti, via via, i cacciatori dalla posta han tentato di colpirlo, ma l'hanno mancato: «Era un cinghiale segnato. Poteva non essere condotto dal Diavolo?». Il tema è ormai introdotto.

Iniziano così i racconti di caccia: siamo alla seconda tappa della narrazione. Lo scrittore conosce molto bene, dall'interno, questo ambiente maschile, lo stile e i contenuti dei discorsi, che si tengono attorno al fuoco,

mentre l'otre di vino circola «di bocca in bocca». Nel nostro caso, son tutti racconti di colpi non andati a segno: prima di cacce al cervo, poi al cinghiale. Giuseppe Testa-rasa descrive il suo stupore per due tiri falliti e ricorda la sua constatazione: «Ho detto: tu sei la Tentazione Maligna»; un altro cacciatore racconta un episodio analogo e conclude: «Mi son fatto il segno della croce e ho detto: tu sei l'anima dannata». Il capocaccia vuole analizzare meglio le caratteristiche di questo cinghiale imprevedibile: aveva forse «all'altezza della spalla una macchia nera che rassomigliava a una croce?». Sì, tutti l'hanno notata. Si trattava evidentemente di un animale segnato. «Forse sarebbe stato opportuno dire qualche parola in santità, prima di tirare». La tensione si fa crescente. I racconti si susseguono, chi ha visto la croce sulla spalla la descrive con dimensioni iperboliche.

Zio Stanislao-il-Saggio, che ben conosce queste cose — è dunque il depositario della tradizione — così commenta: Nostro Signore ha mandato sulla terra gli animali per piacere degli uomini. Se un cinghiale ha su sé il segno della croce, è lo Spirito del Male che gliel'ha posta. Oppure è un'anima che fa penitenza.

Anche suo padre ebbe l'avventura di imbattersi in un animale del genere. L'atmosfera è già preparata, il crescendo narrativo ha occupato tutta la seconda parte della novella. Sono ormai delineati i tratti essenziali della credenza relativa al cinghiale misterioso: è invulnerabile, è segnato da una croce, è protetto dal demonio o dalle anime del purgatorio. Il demonio può chiamarsi Diavolo, Spirito del Male, Tentazione Maligna. Il primo e il secondo nome (*Diavulu*, *Tentassione*) hanno precisi riferimenti nell'uso linguistico sardo e sono evidentemente attinti da un lessico familiare al nostro scrittore.

Inizia qui la terza ed ultima parte della novella, racconto entro il racconto. È l'incontro del padre di zio Stanislao col cinghiale del diavolo, storia pervasa assieme da quel *fascinas* e da quel *tremendum* che si vuol ritenere caratterizzante l'essenza dell'esperienza del sacro.

La prima apparizione del soprannaturale avviene «la notte tra il giovedì e il venerdì santo». Dal silenzio delle vallate, il pastore che era tornato all'ovile sente alzarsi un grido: «Oh! oh!». È un essere invisibile che ne chiama un altro, altrettanto invisibile. I due parlano tra loro, a voce altissima. Scopriamo che sono anime condannate ad errare sulla terra («in questa nostra comune vita errante») e che possiedono, ciascuna, una mandria di cinghiali. Il primo, che attende per l'indomani una battuta di caccia, chiede in prestito al secondo il cinghiale bianco, che è fortissimo e che potrà fare gran strage di cani. L'altro acconsente, purché il compagno si impegni a far tornare l'animale «la mattina di Pasqua, all'alba». Si salutano augurandosi «che il fuoco ti sia leggero» e si allontanano emettendo, come il diavolo, un altissimo «fischio stridente».

La notte del Sabato Santo il nostro eroe-pastore si mette alla posta del cinghiale, per affrontarlo. Il mostro arriverà puntualmente «l'alba della mattina di Pasqua». L'uomo è determinato ad ucciderlo, e si è preparato con tutti i mezzi, sia tecnici che magici, che evidentemente ha attinto dalla tradizione culturale dei cacciatori del suo paese:

... Babbo era sicuro di sé e dell'archibugio. Lo aveva caricato espressamente, come dev'essere caricato un archibugio, in simili circostanze. La polvere l'aveva portata in chiesa il giorno delle Ceneri. Lo stoppaccio era fatto del pelo dell'asinello di un anno, tagliato sul garrese, la notte di San Giovanni. E su ogni palla di piombo aveva, con un coltello cosperso di acqua santa, impresso il segno della croce. Babbo era sicuro. S'inginocchiò, si fece il segno della croce: in nome del Padre, del Figliolo, e dello Spirito Santo.

Ma, nonostante tutti gli accorgimenti, il colpo fallisce, l'archibugio si spezza in due, l'animale — di cui prima ci era stata presentata la grandezza mostruosa — scompare. E in questa, «in un istante, si levò un vento violento, e gli sembrò di vedere gli alberi contorcersi, divelti dalle radici». Gli animali — cani, capre — sono paralizzati dal terrore. «Babbo tremava, ma non aveva paura». Ma la vicenda non è ancora conclusa.

La notte stessa, ecco risentirsi le note grida: «Oh! oh!», cui risponde un cavernoso: «Olà». Il primo essere misterioso racconta della strage compiuta dall'immagine cinghiale bianco. E conclude «con uno scroscio di riso fragoroso, sarcastico, così potente che sembrava il gracidiare di mille milioni di rane in uno stagno». È una risata immane, sinistra, che fa tremare monti e valli e che sollecita l'ululato dei cani. A sua volta, l'ululato si dilata e materializza nell'imitazione che zio Stanislao ne fa tra gli astanti. «L'ansia e lo sgomento» sono al diapason. Ma mistero e terrore, così come sono evocati e resi presenti, vengono anche esorcizzati:

Zio Francesco si fece il segno della croce, e con voce malferma disse: — Nostro Signore allontani da noi lo Spirito Maligno.

La rilettura, che ho sin qui condotto, della novella non ha voluto essere un riassunto dei suoi singoli episodi, quanto piuttosto si è prefissa di estrapolare da essi tutto quel materiale che ci appare come indubbiamente attinto dalla tradizione. Dovremo dunque operare su questo materiale mediante quella nota tecnica del confronto, che ci consentirà di rintracciare la presenza di tradizioni simili entro il folclore sardo in particolare e quello europeo più in generale.

Il materiale — specie quello sardo — non è molto, ma è sufficientemente indicativo per portarci a concludere non solo (come si è detto) che Lussu attinge da un patrimonio culturale effettivamente esistente, ma anche che il suo racconto ha per giunta il pregio di costituire la testimonianza

più ampia e omogenea relativamente a un tema mitico, di certo esistente in Sardegna, ma pochissimo esplorato dagli studiosi di folclore: quello del diavolo come signore dei cinghiali e della relativa caccia.

Le indicazioni tratte dal materiale sardo, per quanto frammentarie e di vario carattere, possono essere integrate con altro materiale di confronto, di diversa provenienza. Anzitutto, tra le varie forme che il diavolo può assumere, sono attestati, per la Sardegna, il bue, il cane, il caprone, il cavallo, il pollo e anche il maiale e il cinghiale (2). Non dobbiamo intendere queste forme nel senso di metamorfosi — cioè di passaggi successivi dall'una all'altra — ma piuttosto nel senso che bue, cane, caprone ecc., in determinate località e in determinate circostanze, si configurano come essere soprannaturali e misteriosi, cui si dà il generico nome di diavolo.

In particolare, per quanto concerne il cinghiale, apprendiamo da G. Calvia che «i diavoli... guidano i cinghiali alla pastura» (la notizia si riferisce forse al Logudoro) (3) e da Ferraro che le zanne di cinghiale venivano usate come amuleto (4).

Tra le varie forme che può assumere il diavolo — o una eventuale difesa da esso — c'è dunque anche questa. I confronti con la favolistica europea ci consentono di fare la conoscenza di una fata in forma di cinghiale (5) e di un cinghiale cieco, capo di una schiera di animali, facenti parte di quella «caccia selvaggia» (6) di cui non mancano le testimonianze neppure nel folclore sardo (*Sa reula*, in particolare). *Sannuto* è anche uno di quei demoni dell'inferno dantesco, la cui figura è indubbiamente costruita su un' *imagerie* di origine popolare (7).

Ecco, in sintesi, le scarse notizie che sinora mi è riuscito di trovare sugli aspetti diabolici del nostro animale. Ma se allarghiamo di poco il nostro giro di confronti, le cose non si esauriscono qui. Apprendiamo — sempre da esempi sardi egregiamente raccolti da Enrica Delitala — che il diavolo esce di notte (8) e predilige per la propria comparsa particolari giorni festivi: San Giovanni Battista, San Giacomo e il Sabato Santo (9). Il Sabato Santo compaiono anche tra i vivi, spesso in sinistra processione, le anime

(2) ENRICA DELITALA, *Materiali per lo studio degli esseri fantastici del mondo tradizionale sardo*, «Studi sardi» XXIII, 1974 (dall'estr.), p. 13.

(3) GIOVANNI CALVIA, *Esseri meravigliosi e fantastici nelle credenze sarde e specialmente nel Logudoro*, «Arch. Trad. Pop.» XXII, 1903, p. 6.

(4) GIUSEPPE FERRARO, *Un libro di esorcismi del 1606*, «Arch. Trad. Pop.» XXII, 1903, p. 67.

(5) STITH THOMSON, *Motiv-Index of Folk-Tales*, 2 ed., Copenhagen 1956, F. 234.1.3.1.

(6) op. cit. E. 501.4.3.2.

(7) DANTE, *Inferno XXI*, 122, cit. ARTURO GRAF, *Miti, leggende e superstizioni nel Medio Evo*, Torino 1893, vol. II, p. 91. Il demone è Ciriatio.

(8) DELITALA, op. cit., p. 13.

(9) *ibidem*.

penitenti. Il racconto di Lussu trova dunque piena conferma in questi particolari temporali: la notte, i giorni attorno alla Pasqua (10).

Altri elementi si aggiungono ad arricchire il quadro, anche se per il momento li abbiamo potuti riscontrare solo a livello di folclore europeo.

Anzitutto, le grida e le risate. Nei vari esempi raccolti dal Mannhardt circa le caratteristiche degli spiriti della foresta, grida articolate in «he he», «oh oh», sinistre e fragorose risate risonanti nella foresta denotano la presenza di questi esseri soprannaturali (11), presenza di tanto più temibile nella misura in cui non si concretizza in immagini visive o uditive.

Altro elemento simbolico è il vento a dimensioni cosmiche. Nel folclore svedese, un immane vento che scuote gli alberi annuncia l'apparizione della signora degli animali (12); nel folclore germanico il vento segna il passaggio degli esseri della foresta (13); col nome «cinghiale» viene chiamato in Turingia un particolare vento turbinoso (14). Giustamente il Mannhardt sottolinea che immagini di forza e di impeto selvaggio si connettono a queste manifestazioni della natura e consentono l'accostamento simbolico tra vento e animali diabolici come il cavallo e il cinghiale (15).

Ricapitolando dunque le notizie che abbiamo raccolto sin qui, vi troviamo la conferma di una serie di elementi rintracciabili nella novella di Lussu. Essa per di più ha il pregio di presentarci strutturati in modo organico, in un quadro di coerenze che è assai improbabile siano attribuibili solo alla penna dello scrittore. Ma chi è dunque questo inquietante capo di una mandria di cinghiali, che fa la sua comparsa in notti speciali e si accompagna a turbini di vento, a grida e risate? Qual'è il suo rapporto con gli animali, da un lato, e con gli uomini dall'altro?

I vari racconti dei cacciatori della novella di Lussu sono espliciti: il fallimento della caccia è assieme la conseguenza e l'indice di un incontro con esseri marcati, «segnati», come appartenenti alla mandria del loro sinistro signore. È una marcatura di proprietà che porta il segno del soprannaturale per due motivi: non è stampigliata artificialmente come avviene per il bestiame degli uomini, ed è a forma di croce. Non ho trovato paralleli folclorici a questo particolare del segno, e potrebbe anche trattarsi di una tradizione locale.

Ma passiamo al tema della caccia fallita. In via di ipotesi, potremmo trovarci di fronte alla razionalizzazione — ben inteso, su un piano mitico

(10) op. cit., p. 41.

(11) WILHELM MANNHARDT, *Wald-und Feldkulte*, Berlino 1905, II, p. 115.

(12) op. cit. I, p. 129.

(13) op. cit. II, p. 147.

(14) op. cit. II, p. 99.

(15) op. cit. II, p. 204.



— di tutti quegli episodi che si possono verificare nella realtà, quando a una impossibile condizione di fallimento (l'animale sta precisamente sotto tiro, il bersaglio non si può mancare) fa seguito un imprevisto insuccesso. L'imprendibile cinghiale segnato starebbe così a significare limiti e rischi di una caccia che l'uomo, per quanto esperto, non può controllare fino alla fine. Spiegherebbe dunque l'inspiegabile. E contro di esso ci si tutelerebbe mediante tutte quelle azioni rituali così attentamente descritte nella nostra novella.

Non c'è dubbio che questa precisa connotazione è presente nelle intenzioni dello scrittore e si traduce in tutti i singoli racconti di cacce fallite, che si susseguono numerosi. Ma il discorso non si ferma qui, né nel testo mitico né — mi parrebbe di dedurre — nelle intenzioni dello scrittore. Vari indici fanno pensare che quell'essere demoniaco, capo di mandrie selvagge, sia in effetti un personaggio miticamente più corposo, o comunque strettamente imparentato con una schiera di altri esseri che — tanto nella mitologia di molte popolazioni primitive che nel folclore europeo — vengono rappresentati come signori del bosco e della selvaggina e dal cui buon volere dipenderebbe il successo nella caccia (16). Questa figura acquista un rilievo centrale presso numerose popolazioni di cacciatori, che per suo tramite si costituiscono un efficace strumento ideologico di controllo dei rapporti tra uomo e natura: si dice infatti che il signore degli animali conceda la selvaggina a quei cacciatori che ne osservino il rispetto, non uccidendone in misura eccessiva. Agli altri sarebbe riservato l'insuccesso nella caccia.

Non è impossibile rintracciare anche nel folclore europeo personaggi affini (17), anche se probabilmente ridimensionati quanto a importanza. Uno degli esempi più vicini a quello del nostro racconto sardo è il complesso di credenze relative a Skögsra, signora degli animali nella tradizione svedese: anch'essa possiede del bestiame che i cacciatori non riescono mai a colpire perché, nonostante i loro reiterati tentativi, l'arma fa sempre cilecca (18).

Complessi mitici del genere dovevano far parte anche della tradizione sarda. Michele Cossu — che scrive nel 1894, quindi più di quarant'anni prima di Lussu e in anni che potremmo ipotizzare un po' più recenti rispetto all'ipotetico verificarsi dell'episodio di cui sarebbe stato protagonista il padre di zio Stanislao — ci racconta un aneddoto, la cui struttura è fortemen-

(16) cfr., tra altri, RAFFAELE PETTAZZONI, *L'onniscienza di Dio*, Torino 1955, pp. 436, 451, 477, 545, 555, sgg.; 640 sgg., 648 sgg.; 653.

(17) MANNHARDT, op. cit. II, p. 146.

(18) op. cit., I, p. 132.

te simile a quella dell'ultima parte de *Il cinghiale del diavolo*, ma anche abbastanza diversa per farci escludere la possibilità che Lussu abbia attinto dalla sua lettura (19). Anche questo racconto è la storia di una fallita avventura di caccia, narrata addirittura dal protagonista. Un vecchio cacciatore avrebbe riferito al Cossu che il diavolo è «arbitro della selvaggina, che suole dispensare a' suoi prediletti». Se non si ha buona caccia, è lui che non l'ha dispensata. Se il fucile fa cilecca, è lui che vuole così. Compare la notte di San Giovanni, ed allora lo si può vedere a cavallo del suo cervo, mentre passa in rassegna la schiera dei suoi animali. Anche il cacciatore l'avrebbe incontrato. Era mezzanotte e, in mezzo a un gran vento, vide tutti gli animali convergere verso un unico punto. Lì comparve il diavolo (con testa e corna caprine, gambe arcuate e piede forcuto): il cacciatore cercò di colpirlo, ma fallì il bersaglio. Ricorse allora all'impiego apotropico del ramo di tasso e, agitatolo nella direzione del diavolo, lo cacciò.

Il demonio si presenta qui sotto la forma più tradizionale e più diffusa, in Sardegna e fuori. Ma è anch'egli — anzi in modo più esplicito rispetto alla Tentazione Maligna di cui parla *Il cinghiale del diavolo* — un signore degli animali con tutti i suoi precisi connotati.

A questo punto, potremmo anche avanzare qualche riflessione sul processo di cristianizzazione di tutto un antico materiale folclorico, in origine connotato di significati per lo meno ancipiti, e passato poi all'acquisizione solo di segni negativi. In questo senso, le immagini del diavolo e quelle delle anime purganti trasformerebbero in una direzione univoca le ben più complesse caratteristiche degli spiriti dei boschi.

Ma, in questa sede, non mi sembra il caso di ricercare ulteriormente nella direzione, quasi ovvia, dei processi di cristianizzazione. Vorrei piuttosto sottolineare altri punti, che mi sembrano più interessanti per capire il materiale della nostra novella e lo spirito che la informa.

L'incontro con il Signore degli animali e con la sua selvaggina protetta sembra far parte di una precisa tradizione, di cui ormai non ci è possibile che rinvenire frustuli, ma che comunque dovette esistere con una sua corposità. Ed è una tradizione in cui esperienza reale e narrazione mitica vivono di reciproca influenza. Mi spiego. Esiste un complesso mitologico, frutto evidentemente di una tradizione orale, ma da cui si può anche attingere per dar forma a esperienze individuali di tipo visionario. Un cacciatore che avesse fatto cilecca poteva così *realmente* vedersi davanti il diavolo. A sua

(19) MARCELLO COSSU, *Il cacciatore sardo credente nel diavolo*, «Riv. Trad. Pop.» I, 1894, pp. 693 sgg. (il racconto è ripreso in *Il diavolo e... un cacciatore sardo*, «L'Unione Sarda» XXXIX, 1927, nr. 234, 9 ott.

volta, questo insieme di miti collettivi e di esperienze mitiche individuali era oggetto di una tradizione orale, i cui agenti erano precisamente i maschi della comunità di villaggio. La situazione del raccontare è quella che ben ci descrive Lussu: un gruppo di soli uomini, eventualmente al ritorno dalla caccia, che stanno attorno al fuoco a bere e a raccontarsi le loro avventure. Ci troviamo dunque di fronte a una variante dei *contus de fughile*. Lo stesso padre di Lussu era particolarmente esperto come narratore di questi racconti (20) che — ci informa sempre il nostro Commento a *Il cinghiale del diavolo* — erano frequentemente avvolti in un'aura di sovrannaturale e di magico (21). Nel complesso, sono racconti che confermano ideologicamente tutto quell'insieme di esperienze — reali e immaginarie — che si organizzano attorno al mondo della caccia, e della cui cultura fanno parte.

È a questo che vuol mirare, credo, Lussu colla sua novella: offrirci una sorta di compendio esemplare di una cultura della caccia. Per questa ragione vale la pena non solo di leggere *Il cinghiale del diavolo* come un documento etnografico, ma anche di chiedersi con quale occhio lo scrittore si sia situato rispetto al documento stesso e cioè — in altri termini — quale ethos gli abbia attribuito.

A ben pensarci, nell'intera novella il nostro insegue i due temi (opposti e complementari) dell'orrore e del coraggio. Senza-Paura, il cane, ha affrontato con audacia, com'era suo dovere, il cinghiale segnato dal demone. Alle poste dell'immane cinghiale bianco, il padre di zio Stanislao si prepara accuratamente, direi quasi con fredda meticolosità, e, al sopraggiungere della belva infernale «tremava, ma non aveva paura». E, per meglio chiarire un concetto che ho espresso sopra, l'intero racconto di zio Stanislao sembra frutto — preciso frutto culturale, strutturato su un modello offerto dalla tradizione — di una tecnica narrativa appositamente elaborata per evocare e assieme esorcizzare il terrore. Non diversamente andava, per i bambini (ma solo per essi?), nel caso dei *contus pro faghe timere*. Insomma: con grande acume Lussu ci indica un intero processo culturale che, sui presupposti oggettivi di una vita condotta nel rischio e nell'isolamento come è quella del pastore, porta alla costruzione del modello della *balentia*. L'atteggiamento di Lussu di fronte al documento etnografico è dunque quello di una ricerca dei suoi significati culturali, che diano ragione della loro apparente diversità rispetto ai modelli di riferimento di un osservatore esterno. È vero che il nostro poteva anche dirsi partecipante di due diverse culture: ma questo non basta per assicurarne la qualità dell'osservazione.

(20) LUSSU, op cit., p. 91.

(21) op. cit., p. 31.

Di fatto, con intelligenza assai rara rispetto agli anni in cui scrive, egli si accosta alla tradizione culturale sarda — nel caso specifico: a un aspetto ideologico fondamentale della cultura dei pastori di Armungia — con un atteggiamento più che corretto dal punto di vista scientifico, nel senso che rifiuta sia la ricerca del pittoresco sia la stigmatizzazione del barbarico e superstizioso, e al contrario si pone rispetto al proprio oggetto con una forma di comprensione che non è solo morale, ma innanzitutto culturale. Il che, ripeto, è alquanto eccezionale rispetto ai tempi, anche se mi viene di fare qualche riflessione proprio su questo problema. Solo tre anni prima, dal carcere, nelle famose *Osservazioni sul «Folclore»* (Quaderno 27), Antonio Gramsci aveva criticato la scienza del folclore imputandole di andare alla ricerca del pittoresco, per contrapporre la necessità di uno studio del folclore come «un riflesso delle condizioni di vita culturale del popolo» (22), in pagine che sono divenute ormai famosissime. Ma, a maggior ragione, sorge quasi di necessità la domanda: perché — in pieno fascismo, e quando gli studi di folclore erano confinati alla raccolta di bizzarrie o nel migliore dei casi di oggetti di erudizione — il problema si pone negli stessi termini culturali, nella riflessione di due uomini politici, di due rivoluzionari? La risposta è quasi ovvia — i presupposti per lo studio scientifico di una realtà posano anche sull'intento della sua trasformazione. Ma mi importava comunque fare la domanda.

Si potrebbe obiettare che comparo tra loro due oggetti in scala diversissima: una breve novella contro un'opera di ben altro respiro. Questo mi sembra vero, ma solo in parte. Credo di non essere totalmente fuori strada quando affermo che, anche nelle intenzioni dell'autore, il significato della novella sta nella sua emblematicità, nel senso che vuol essere offerta come segno di una cultura. Lo fu forse già nella stesura del '38, lo fu certamente in quella pubblicazione del '67, che è corredata da un commento, almeno lungo quanto la novella, che vuol esserne qualcosa di più di un inquadramento, ma che al linguaggio per immagini della novella intende conferire espliciti significati tradotti nel linguaggio di un saggio a carattere socio-culturale.

Sul riconoscimento che «questo mondo arcaico di cui io parlo, patriarcale e barbarico, aveva una sua civiltà e una sua cultura» si fondano i presupposti di questo saggio, che peraltro dichiara di non voler certo essere esaustivo dell'argomento. Ma è proprio l'aspetto culturale quello che più gli preme di presentare al lettore.

(22) ANTONIO GRAMSCI, *Osservazioni sul «Folclore»*, Quaderno 27 (XI) in *Quaderni dal carcere*, Edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, Torino 1975, III, pp. 2309 sgg.

Nei villaggi di pastori la caccia assume una centralità, che si connette anche alla difesa armata del villaggio e — Lussu dirà in altri contesti <sup>(23)</sup> — alla tradizione della *bardana*. I racconti di caccia attorno al fuoco, le gesta degli uomini valenti cantate dai rapsodi ciechi <sup>(24)</sup> solennizzano una sorta di alone festivo e assieme magico, che comunque circonda l'intera esperienza della caccia. Altri elementi culturali sono presi in esame, in questo Commento e anche, più o meno incidentalmente, in altri scritti. Dell'importanza del cavallo, del suo contrapporsi alla cavalcatura asinina, della mitologia dei «cavalli verdi», il nostro è l'unico sardo a darci testimonianza <sup>(25)</sup>, ma — per quanto mi costi — è l'unico che associ a questi tratti culturali anche quello dell'esistenza di quel tabù alimentare della carne equina (oggi scomparso dall'isola, nei cui ristoranti popolari possiamo gustare *Gran Premio e Chilivani*) che rinvia con buona probabilità ad antichissimi complessi culturali. Il Commento si dilunga anche sulle diverse istituzioni del comparatico, che Lussu contraddistingue in tre forme, rispettivamente denominate — in modo forse non del tutto appropriato — come religiosa, simbolica e magica. L'ultimo dei tre è il comparatico con la volpe, di cui ci vengono descritti rituale e formula; il primo (di battesimo o di cresima) e il secondo (di San Giovanni) ci vengono presentati prevalentemente nei loro riflessi sociali. In particolare, il comparatico di San Giovanni legava tra loro, ad Armungia, i padroni di casa e i servitorelli, per la durata di un anno. Anche qui, mi si consenta di sottolineare il grado di originalità e di attualità delle notazioni di Lussu il quale — a differenza della maggior parte degli «addetti ai lavori» folclorici — non si limita a una esterna descrizione degli aspetti formali del rito.

Mi si consenta però di aprire almeno qualche interrogativo di fronte a una concezione così monolitica del passato, se non di tutti i sardi, almeno delle popolazioni della Barbagia e delle zone limitrofe, come è per Lussu. La tesi relativa all'esistenza di una società senza classi non mi sembra del tutto sufficiente a dar ragione di quei livelli, anche interni, di potere che, eventualmente sotto altra forma, comunque non dovevano mancare anche nei villaggi sardi. La stessa corretta constatazione, da parte di Lussu, dell'esistenza di una aristocrazia non economica ma di prestigio apre all'etnologo una serie di interrogativi rispetto alle possibili diverse forme assunte dal potere proprio in formazioni sociali prive della contraddizione capitale-lavoro, ma non certo prive di altre contraddizioni. Quanto poi a tutte quelle tesi tendenti a negare per la Sardegna (o per le sue zone intene) l'esperienza di un qualsiasi processo storico, mi si consenta di nuovo di dubitare.

(23) LUSSU, op. cit., p. 93.

(24) op. cit., p. 94.

(25) DELITALA, op. cit., p. 12.

Credo che qualsiasi gruppo umano, anche il più isolato, non possa di necessità non contenere nel proprio interno elementi passibili di dinamica trasformativa: sarebbe altrimenti rinunciare alla verifica di quella fondamentale strumentazione che ci è offerta dal materialismo storico. Molto ci sarebbe infine da ripensare, proprio in sede storica e antropologica, sui caratteri culturali di quella «resistenza», che comunque va vista sotto le forme di un complesso rapportarsi (i cui gradi di consapevolezza andrebbero pure esaminati) *rispetto* alle culture dominanti stesse. Il semplice fatto che il nostro signore dei cinghiali ci si presenti ormai come diavolo o anima penitente ci pone, se non altro, di fronte al problema delle forme di una resistenza culturale che si struttura come tale facendo contemporaneo ricorso sia al lessico della tradizione che a quello dell'innovazione portata dall'esterno.

Ma lascio ad altri più competenti di me il compito di rintracciare tutto l'*iter* culturale di quella sorta di potente «mito delle origini» — al cui fascino neppure Lussu si sottrasse — secondo cui la proposizione di sacrosanti ideali autonomistici viene sorretta dalla tesi dell'esistenza di un prossimo passato di millenni senza storia <sup>(26)</sup>.

(26) LUSSU, op. cit., p. 93.

«EMILIO LUSSU E IL MONDO CONTADINO».

Mi sia consentito, proprio per il carattere di questo convegno, nell'affrontare il problema dell'atteggiamento di Lussu nei confronti del mondo contadino, di richiamarmi a un libro, *Cristo si è fermato ad Eboli*, di Carlo Levi, che ha segnato un momento importante nell'interpretazione della realtà contadina del Mezzogiorno.

Un momento importante non soltanto, ovviamente, per il livello artistico dell'opera, ma soprattutto perché ha offerto stimoli a una ricerca antropologica che ha preso l'avvio dagli studi di Ernesto De Martino, ed è servita ad alimentare l'impegno meridionalista di larga parte della cultura meridionale degli anni immediatamente successivi alla fine della guerra.

Il richiamo a Levi non è casuale. Quando il libro fu pubblicato, nel 1945, della società contadina del Mezzogiorno, si aveva l'immagine che era stata trasmessa dalla grande narrativa meridionale da Verga a De Roberto, da Grazia Deledda ad Alvaro a Brancati, per citare soltanto alcuni; e la letteratura meridionalista, da Giustino Fortunato a Salvemini, o le grandi inchieste e le analisi socio-economiche, oltre che offrire una immagine drammatica di quella realtà avevano messo in evidenza i limiti politici e culturali della borghesia del Mezzogiorno, e le inadempienze della politica nazionale.

Levi, con strumenti conoscitivi ignoti alla tradizione politico-culturale del Mezzogiorno, era andato alla ricerca, invece, di una civiltà contadina, cosmica e magica, carica di valori arcaici, che né la Chiesa, per un verso, né il razionalismo anticlericale della borghesia per un altro verso erano riusciti a conquistare: un altro mondo «serrato nel dolore e negli usi — per dirla con Levi — negato alla storia e allo Stato, eternamente paziente, terra senza conforto e dolcezza, dove il contadino vive nella miseria e nella lontananza, la sua immobile civiltà, sul suolo arido, nella presenza della morte».

Eguale non casuale potrebbe essere, sia pure su un altro piano, il richiamo a Guido Dorso; che da Avellino, nel 1944, avvertiva il bisogno di scrivere a Togliatti per rappresentargli il pericolo insito nella Consulta Na-

zionale, per i modi di costituzione del corpo consultivo che il governo nazionale si accingeva a varare, che potevano ridar fiato al tradizionale trasformismo meridionale.

Infatti secondo Dorso «il capolavoro meridionale, il vecchio deputato giolittiano, sonniniiano e mussoliniano, sempre pronto a giustificare in nome dei supremi ideali nazionali, tutte le politiche» poteva ricomparire nella Consulta. L'azionismo meridionale, che puntava su una rivoluzione morale della borghesia meridionale del Sud, per poter guidare le masse contadine verso il riscatto, non riusciva, cioè, a vedere la forza rivoluzionaria che era maturata nelle campagne e che poneva ormai, in termini non subalterni, il proprio rapporto con la tradizionale classe dirigente.

Nel 1944, e in parte anche nel 1945, il Mezzogiorno, e dire Mezzogiorno significava (come significa largamente anche oggi) dire contadini, nell'accezione più ampia di questa parola, il Mezzogiorno, la Sardegna, si aprivano alla vita nuova della democrazia, con sussulti di rabbia e di violenza, che sia pure in altre forme, ne riproponevano la tradizionale estraneità alle istituzioni dello Stato e alle classi dirigenti tradizionali.

Agostino degli Espinosa ha vividamente descritto nel libro *Il Regno del Sud*, la condizione del Mezzogiorno continentale dove «per chi procedeva da Bari verso Salerno facendo la strada di Foggia, Cerignola era l'ultimo centro che desse la sensazione di appartenere a uno stato. Dopo si attraversava una zona in cui ogni piccolo paese appariva indipendente». Spanu Satta ci dà per la Sardegna, nel libro *Il Dio seduto*, un quadro egualmente significativo e non molto diverso. Anche in Sardegna, nel '44, la rabbia popolare portò ad assalire i municipi, a cacciare molti dei sindaci che avevano sostituito i podestà fascisti, e come ad Ozieri, nell'aprile, sia pure per soli tre giorni, alla istituzione di un vero e proprio governo di popolo.

Il periodo che va dallo sbarco in Sicilia degli eserciti alleati e dalla loro marcia verso il Nord, sino alla fine della guerra, è stato cioè un periodo nel quale nel Mezzogiorno le grandi masse contadine hanno espresso, nelle forme più diverse, ma con estrema durezza la loro opposizione a istituzioni e classi dirigenti tradizionalmente e ancora nemiche.

Ma — e per questo mi è sembrato utile il richiamo a Levi e a Dorso — è proprio vero che, come scrive Levi «Cristo non è mai arrivato qui, né vi è arrivato il tempo, né l'anima individuale, né la speranza, né il legame tra le cause e gli effetti, la ragione e la Storia...»? È proprio vero che «Nessuno ha toccato questa terra se non come un conquistatore o un nemico o un visitatore incomprensivo»? E che «le stagioni scorrono sulla fatica contadina, oggi, come tremila anni prima di Cristo»?

È proprio vero, cioè, che il Mezzogiorno era una realtà immobile, dove, come ha scritto recentemente lo storico Giarrizzo «l'immobilità e il suo



essere fuori dello Stato e della religione son disvalori da cancellare e dissolvere, non riconvertibili?»

In questo senso Lussu è un interprete assai più attento e acuto della realtà che esisteva nelle campagne del Mezzogiorno: un interprete assai più attento anche di quella realtà studiata da De Martino e dai suoi continuatori, realtà magica, della quale il libro di Levi è pieno, e alla quale si riferisce il racconto di Lussu «Il cinghiale del diavolo» che è del 1938 e il «Commento» al racconto stesso che è del 1967.

È un mondo di magia anche quello che ci costruisce il racconto di zio Francesco il protagonista del «Il cinghiale del diavolo»: un mondo nel quale il soprannaturale nasce dalla natura, la religione si intreccia alla magia, e i gesti dell'uomo sono scanditi secondo tempi e misure che non sono quelli delle cose umane. Ma un mondo, tuttavia, nel quale la sconfitta e la rassegnazione non sembrano trovare spazio.

«Credo — scrive Lussu — di aver vissuto gli ultimi anni di una comunità patriarcale, senza classi né stato».

E ancora: «Questo mondo arcaico di cui vi parlo, patriarcale e barbarico, aveva una sua civiltà e una sua cultura... Esso è scomparso e non è stato ancora sostituito da una nuova civiltà, più avanzata che lo inserisca nel mondo moderno».

C'è in Lussu cioè, anche mentre narra la vicenda magica del cinghiale bianco che uccide ventidue cani da caccia, la capacità di collocare la vicenda fantastica in una realtà della quale si ha coscienza che è ormai giunta al tramonto, anche se è ancora incerto il colore del nuovo giorno.

Ma è un interprete più attento e acuto, anche perché egli ha compreso — e penso si possa dire sin dagli anni del primo dopoguerra — che nell'interpretare le esigenze e i bisogni del mondo contadino, non si può fare riferimento, come recentemente ha scritto Pasquale Villani, «a un insieme di valori e ad un sistema di produzione contrapposto a quello della città, in contrasto con lo sviluppo mercantile e capitalistico, capace addirittura di proporsi come alternativa» a questo tipo di sviluppo.

Ha compreso che esiste uno stretto rapporto tra città e campagna, e cioè tra operai e contadini, e che, perciò, l'avanzata degli uni condiziona quella degli altri.

Percorrendo strade diverse e vivendo esperienze politiche e culturali diverse, Lussu approdava cioè, a conclusioni non dissimili da quelle di Gramsci: alla conclusione che l'emancipazione dei contadini non può essere il frutto dell'azione illuminata di intellettuali d'avanguardia, ma il frutto invece di una autonoma esperienza di lotta vissuta in unità con la classe operaia.

Penso che si possa dire che abbia compreso questo sin dagli anni del primo dopoguerra, anche se il partito contadino, che fu poi il Partito Sardo d'Azione nasceva, nella teorizzazione di Bellieni, proprio in contrapposizione a un tipo di sviluppo capitalistico che aveva subordinato agli interessi industriali del Nord quelli agrari del Mezzogiorno. Infatti, proponendo la Costituzione a livello nazionale del Partito di rinnovamento, Bellieni scriveva nel 1919 su «La voce dei combattenti» che «un vero conflitto di interessi appariva tra gli operai delle industrie protette e i contadini» e che perciò era necessario che i contadini trovassero la loro forma di organizzazione, così come gli operai l'avevano trovata nei consigli di fabbrica, e che questo poteva avvenire in quelle regioni, come il Mezzogiorno e la Sardegna, nelle quali — sono parole di Bellieni — «la vita economica è ancora nel periodo precapitalistico».

Ma in Lussu, negli anni del primo dopoguerra, non è tanto la riflessione teorica sui rapporti tra città e campagna a prevalere, quanto il quotidiano collegamento con le masse di contadini e pastori, che era diventato significativo in trincea, e che aveva creato il convincimento che le masse contadine dovevano diventare le protagoniste della vita del paese.

In questo senso il libro *Un anno sull'altipiano* è estremamente significativo. Dal racconto appassionato ed arguto sono molti i messaggi che possono essere raccolti (e in primo luogo quello dell'assurdità della guerra), ma più dei singoli episodi, dei singoli personaggi, quello che rimane vivo è l'affresco di una umanità nuova — contadini e pastori appunto — che la guerra fa emergere come protagonisti.

In seguito, nel 1951, su «Il Ponte», in un bellissimo saggio (*La Brigata Sassari e il PSd'A*) Lussu tradurrà in prosa la poesia assai alta di *Un anno sull'altipiano*, e descriverà in pagine giustamente famose, (che ne ricordano altre analoghe di Gramsci) in quale modo contadini e pastori avevano acquistato coscienza piena della loro dignità umana.

La battaglia per la conquista dell'autonomia regionale, nel quadro della riforma dello stato, che Lussu condusse nel PSd'A, aveva, per Lussu appunto, il significato di una lotta per inserire come protagonisti nella direzione dello stato, quei contadini e quei pastori che erano stati i protagonisti negli anni drammatici della guerra.

E a Gramsci, nel 1926, rispondendo ad alcuni quesiti che gli erano stati posti, ne dava appunto una giustificazione politica e teorica. A Gramsci Lussu non solo sottolinea la necessità che gli autonomisti sardi «si alleassero con forze politiche continentali... con tutti i partiti socialisti, per esempio» ma affermava che «in regime autonomista lo sfruttamento capitalistico e statale è solo possibile in forma ben limitata: poiché un autogoverno sor-

retto prevalentemente da masse rurali e operaie non può svolgere una azione politica contraria ai propri interessi».

In anni successivi, soprattutto nel secondo dopoguerra, Lussu affermerà che il PSD'A aveva un programma socialista. Si tratta di una forzatura evidente, che trova giustificazione, non tanto negli elementi di sindacalismo presenti nel programma del PSD'A, quasi completamente lasciati cadere nell'azione pratica, quanto invece negli orientamenti personali di Lussu, e di quanti come lui — non certo molti a livello di quadro dirigente — resistettero al fascismo e lottarono per la sua caduta.

Ma, la capacità di interpretare le esigenze e i bisogni delle masse contadine, Lussu la maturò ulteriormente negli anni tormentati dell'esilio, nel dibattito all'interno dell'emigrazione italiana e a livello internazionale.

Non è possibile, naturalmente, per brevità di spazio, ripercorrere questo dibattito, cosa che oggi è agevole fare perché Manlio Brigaglia ha raccolto e pubblicato gli scritti di Lussu dall'esilio.

Quello che si può dire tuttavia è che egli maturò progressivamente una concezione nuova e moderna del problema contadino, del suo modo di atteggiarsi nei confronti dello Stato, e di conseguenza una concezione dello Stato ugualmente nuova.

Non più tradizionale rifiuto dello Stato, incarnato sempre in strutture di potere oppressive, ma invece accettazione delle istituzioni in quanto espressioni della volontà contadina e popolare.

Nell'opuscolo «La ricostruzione dello Stato» scritto nel 1943, per contribuire alla elaborazione del programma del PdA da poco ricostituito in Italia, Lussu scrive: «In Italia il problema dello stato e della democrazia è... far coincidere con le radicali trasformazioni politiche, le radicali trasformazioni sociali». A questo scopo «la espropriazione senza indennità della grande proprietà terriera, con la formazione di grandi e piccole aziende collettive nelle terre ove il processo di produzione è già spinto, di piccole proprietà nelle altre, dovrà essere la realizzazione parallela (alle riforme industriali). Essa segnerà non solo la estermiazione definitiva del fascismo rurale, ma contribuirà a sollevare la sorte dei braccianti e dei contadini poveri che il regime fascista ha aumentato con una stolta politica demografica, per poi affamarli e sbarazzarsene sui campi di battaglia. Queste dovranno essere le prime conquiste della democrazia, che renderanno partecipi della vita dello stato le masse operaie e contadine interessandole direttamente al suo sostegno e alla sua difesa».

La battaglia per una collocazione nuova nello Stato delle masse contadine Lussu la continuò nel Convegno di Firenze del PdA del 1943, poi nel Congresso di Cosenza del 1944, e successivamente, all'interno del Partito sardo d'Azione.

E fu proprio lo scontro sul problema contadino — come sugli altri problemi di carattere sociale — che portò alla scissione del partito e alla nascita del Partito sardo d'Azione socialista.

Scrive Lussu: «I vecchi e i giovani compagni del Partito sardo d'Azione ed io provammo la scissione fra socialisti e borghesi e crammo il Partito sardo d'Azione socialista, con alla base i contadini, vaste categorie operaie e giovani intellettuali».

Gli anni di oscuri e incomposti sommovimenti del '43 e '44 erano stati ormai superati. In Sardegna dal dicembre del '44 aveva cominciato a funzionare la Consulta regionale sorta con il compito di elaborare lo statuto dell'autonomia.

Uno strumento di organizzazione e di lotta contadina era stato offerto sempre nel '44 dai decreti Gullo sulla concessione delle terre incolte, sulla proroga dei contratti agrari, sulla ripartizione dei prodotti nella mezzadria, colonia e compartecipazione; un movimento sempre più vasto per la terra e per il lavoro si era venuto sviluppando nelle campagne; questo movimento, che rispondeva ad esigenze fondamentali di rinnovamento era così forte e ampio che non fu stroncato né dalla rottura dell'unità antifascista del 1947, né dalla dura sconfitta delle sinistre del 1948.

Anzi, questo movimento del quale Emilio Lussu fu, senza dubbio, uno degli animatori più appassionati e di maggiore creatività, toccò i suoi momenti più alti nell'autunno del 1949 e nei primi mesi del 1950, quando già il primo Consiglio Regionale era stato eletto, e quando si era sviluppato ampio e impetuoso il movimento per la rinascita della Sardegna.

Il rapporto tra città e campagna, tra i contadini e lo Stato, tra mondo contadino e istituzioni, si poneva ormai in termini nuovi; perché con le lotte del '49-'50 per la riforma agraria i contadini erano entrati di prepotenza e da protagonisti nella storia della Sardegna.

Per questo ho voluto iniziare il mio intervento, con un richiamo a Carlo Levi e a Guido Dorso.

I contadini e i pastori del Mezzogiorno e della Sardegna non rappresentano più come Guido Dorso paventava la matrice del tradizionale trasformismo che ha condannato il Mezzogiorno all'impotenza e alla arretratezza; e le campagne del Mezzogiorno e della Sardegna non sono più quelle che Carlo Levi rappresentava: un mondo «serrato nel dolore e negli usi, negato alla Storia e allo Stato, eternamente paziente: terra senza conforto e dolcezza, dove il contadino vive, nella miseria e nella lontananza, la sua morte».

I contadini e pastori della Sardegna non sono più quelli di Dorso e di Carlo Levi. A cambiare la loro condizione un contributo essenziale è stato indubbiamente quello di Emilio Lussu e non soltanto per l'impegno politi-

co intorno al quale si è consumata la sua esistenza, ma per la sua capacità a capire il senso reale dei problemi, delle esigenze, delle aspirazioni dei contadini e dei pastori della Sardegna.

Proprio per questa sensibilità apro i lavori del primo Congresso del popolo sardo egli poteva pronunciare queste parole, con le quali mi piace chiudere: «Agli intellettuali sardi principalmente io vorrei lanciare un appello. Non dimentichiamo che, una generazione prima o una generazione dopo, noi intellettuali sardi discendiamo tutti dalla grande famiglia originaria di contadini e di pastori. Siamo fedeli alla causa loro, perché è la causa di tutto il popolo sardo da quando la Sardegna ha una storia».

Leonardo Sole

#### «IL CINGHIALE DEL DIAVOLO» DI EMILIO LUSSU TRA ORALITÀ E SCRITTURA (\*)

*Il cinghiale del Diavolo* è un «racconto di caccia», (1) che Emilio Lussu scrisse nel 1938, in una pausa di riflessione dall'attività politica e direttamente ispirandosi ai racconti tante volte sentiti in Sardegna dalla viva voce dei protagonisti, nei momenti di pausa da un'altra attività, la caccia, che egli sentiva e praticava con uguale impegno. La parafrasi del racconto può fornirci un'utile guida all'analisi.

#### *Il cane ferito.*

Soffia un forte vento di tramontana. I cacciatori rientrano, dopo una battuta di caccia infruttuosa. Il cane Senza-Paura è stato azzannato dal cinghiale: una brutta ferita. Zio Pietro, il capocaccia, rifiuta il rimedio, suggeritogli dall'autore-personaggio, della tintura di iodio, e spalma affettuosamente un unguento d'erbe sulla ferita. Solo i coraggiosi possono essere feriti. Chi si salva sono i cani leccascodelle. «Ma che vita è la loro? Dimmi, Senza-Paura, che vita è la loro?» Così è degli uomini.

Gli altri cacciatori stanno seduti «in semicerchio, accovacciati per terra». Anche i cani si sentono umiliati, e se ne stanno con la coda tra le gambe. I cacciatori parlano del cinghiale. Impossibile prenderlo: era «segnato».

(\*) Il testo che presento è la trascrizione fedele (con gli opportuni adattamenti che il passaggio dall'oralità alla scrittura comporta) dell'analisi da me svolta in collaborazione coi miei studenti di Linguistica generale nei mesi di novembre e dicembre del 1979, nell'ambito del corso dedicato all'analisi testuale. Alcuni di quei miei allievi sono qui presenti. Sento il dovere di ringraziarli tutti.

(1) EMILIO LUSSU, *Il cinghiale del Diavolo*, a cura di Simonetta Salvestroni, Torino, Einaudi, 1976 (la prima edizione Lerici è del 1968), p. 7. D'ora in poi ci riferiremo a quest'edizione Einaudi; limitandoci a riportare il brano col numero di pagina. I corsivi sono nostri.

### Alle poste

«Tu, Giuseppe Testa Rasa, come hai fatto a sbagliare?», chiede zio Pietro il capocaccia.

Giuseppe Testa Rasa era alla posta, col fucile puntato, in attesa che passasse il cervo: perché a volte uno si aspetta che passi il cinghiale e viene sorpreso dal cervo. A un certo punto appare il cinghiale, «grosso come un vascello». Giuseppe Testa Rasa ha tutto il tempo di prendere la mira, poi spara un colpo, due colpi: niente. Il cinghiale continua la sua corsa. «Tu sei la Tentazione Maligna», dice il cacciatore sbalordito. Eppure il tiro era giusto, e la distanza, dieci passi, era proprio quella giusta.

«E Morella?», chiede a un certo punto zio Francesco il Porcaro. «Morella era con gli altri cani», risponde Nicolò Rubategole, anche lui avvilito per aver sbagliato il colpo. Il cinghiale era a soli sei passi: anima dannata, era un cinghiale «segnato», con tanto di croce sulla spalla. Anche zio Pietro il capocaccia gli ha sparato, a soli tre passi, mancandolo. Giovanni Coda di Gatto ha assistito impotente al massacro dei cani, che lo addentavano invano da tutte le parti, guidati da Senza Paura. Quando il cinghiale vittorioso gli passa accanto, camminando al passo, sicuro di sé, anche Coda di Gatto spara una volta, due volte, ma invano. Il cinghiale segnato guizza via come un fulmine, con la muta dei cani dietro.

«Questo cinghiale maledetto mi fa pensare al cinghiale del Diavolo in cui si imbatté mio padre», dice zio Stanislao, che non ha ancora aperto bocca: «Ascoltate».

### I due demoni

Era l'anno in cui Narciso il Taciturno aveva ucciso quattro mulloni in un solo passo. Babbo era solo, col fucile e il cane. Ed ecco all'improvviso, nel silenzio della notte, una voce: «Oh! Oh!». Qualcuno chiamava. «Olà!», rispose una voce cavernosa. «Domani, venerdì santo, c'è caccia grossa. Prestami il tuo cinghiale bianco». «Va bene. Ma lo rivoglio indietro per la mattina di Pasqua». «Che il fuoco ti sia leggero». «Che il fuoco ti sia leggero».

Babbo sentì ancora un fischio stridente e lungo, che fece tremare la vallata. Era il richiamo per il cinghiale bianco. Si fece coraggio e si diresse al passo del cinghiale. Troppo tardi: il cinghiale bianco era già passato. Babbo non riuscì a dormire per due giorni e due notti. La mattina di Pasqua era già là, alla posta. Ed ecco, finalmente, il cinghiale bianco: «Sembra non avesse altro che zanne», ma era vecchio, stanco, affaticato dal combattimento e dal viaggio, spaventosamente magro.

Babbo aveva preparato tutto a dovere: la polvere, l'aveva portata in chiesa il giorno delle Ceneri; lo stoppaccio, di pelo d'asino tagliato dal garrese la notte di San Giovanni; le palle di piombo segnate dalla croce e dall'acqua santa.

Sparò e fece cilecca. L'archibugio gli rimase in mano, rotto in due pezzi. Il cane tremava come una foglia. Le capre, attonite, cessarono di ruminare.

Si senti di nuovo la voce cavernosa: «Oh! Oh!»

«Olà!», rispose l'altra voce.

«Quanti cani ha ucciso?» «Trentadue».

Si senti una risata fragorosa, scrosciante, potente, che rintonò nella vallata. Il cane si mise a ululare...

A questo punto zio Stanislao si interrompe e si mette anche lui a ululare. Risponde l'ululato di molti cani. I cacciatori, immobili, col fiato sospeso.

«Nostro Signore allontani da noi lo Spirito Maligno».

### 1. FRA TOPIC E COMMENT

L'elemento strutturale caratterizzante del «Cinghiale del Diavolo» di Emilio Lussu è la continua, insistente «topicalizzazione», cioè la ricerca e sottolineatura dell'argomento di cui si parla da parte del personaggio-ascoltatore, come è rivelato anche dalla frequenza con la quale ricorre la struttura della domanda-risposta.

Per individuare il *topic*, che è sempre un'inferenza dell'ascoltatore-lettore, basta infatti chiedersi di che cosa si parla e vedere, come precisa U. Eco, «la parte espressa del testo (il comment o il rema), come la risposta a una domanda, inespressa, che appunto costituisce il topic o tema» (2).

Nel testo di Lussu la domanda è quasi sempre espressa:

— «Olà!» rispose la voce cavernosa: «chi mi chiama?» «Sono io che ti chiamo», gridò la voce da sotto le rocce di Becco d'Aquila». (p. 50).

Nel nostro esempio, «chi mi chiama» potrebbe costituire il *tema* o *topic* (cioè l'elemento già noto), mentre «Olà!» e «Sono io che ti chiamo» rappresentano il *comment* o *rema* (cioè l'informazione nuova).

(2) UMBERTO ECO, *Lector in fabula*, Milano, Bompiani, 1979, pp. 21-22. Il *topic* è «un'operazione pragmatica attraverso la quale il lettore (ascoltatore) stabilisce l'argomento di cui si parla, e su questa base costruisce un certo percorso di lettura e di interpretazione» (PATRIZIA VIOLI - GIOVANNI MANETTI, *L'analisi del discorso*, Espresso Strumenti, 1979, p. 39). Naturalmente questa «lettura» è in qualche modo prevista e prefigurata dallo stesso autore: «In altri termini vi è da un lato un'intenzionalità dell'autore-produttore del testo che istituisce il *topic* e su questa base costruisce la coerenza testuale ma vi è anche un'intenzionalità del ricevente-lettore che tende ad avanzare delle ipotesi sul tipo di coerenza che il testo implica, costruendosi così dei possibili *topics*». (Ivi, p. 41).



Ma già quest'esempio pone degli interrogativi. È proprio questo il *topic*? E quale può essere l'informazione «nuova» contenuta in «Olà!»? chi parla veramente e di chi si parla?

Per rispondere alla domanda, bisognerà fare altri tentativi di topicalizzazione, risalendo dai «*topic di frase* ai *topic discorsivi* via via sino ai *topic narrativi* e al *macrotopic* che tutti li ingloba», (3) per stabilire le gerarchie di *topics*, che offriranno una traccia coerente di lettura del testo. È appunto ciò che fanno i due misteriosi interlocutori del «Cinghiale del Diavolo», come apparirà chiaro dalla lettura dell'intera sequenza.

La scelta del *topic* di frase, e a maggior ragione della struttura gerarchica di *topics* che costituisce il testo, non è dunque univoca, in quanto dipende dal contesto, ed è condizionata (e condiziona) da una corretta sintonizzazione delle diverse *isotopie*, (4) o coerenze semantiche, che il testo consente, e dal significato globale del testo.

Il *cinghiale del Diavolo* comprende, come vedremo, una rete di *isotopie*, cioè di livelli omogenei di senso, che si possono raccogliere su due grandi piani isotopi, cioè su due «racconti» che corrono paralleli, incontrandosi e congiungendosi nei punti nodali, occupati da parole tematiche come «cinghiale» e «diavolo», dai quali si diramano le diverse isotopie.

Nella sequenza citata, è lo stesso autore ad orientarci nella ricerca, sulla traccia offerta dai due personaggi o «voci» che si interrogano:

«Nel silenzio, dalla parte opposta della vallata, sotto le rocce di Becco d'Aquila, si levò una voce:

«Oh! Oh!» Qualcuno chiamava. Nessuno rispondeva. «Oh! Oh!» continuò la voce». (p. 50).

Qual è il *topic* di queste frasi? Se immaginiamo una domanda sottintesa del tipo «Cosa diceva, colui che chiamava?», il *topic* sarà «Qualcuno chiamava» e il *comment*, cioè la risposta alla domanda, sarà: «Oh! Oh!». Ma la domanda implicita può essere quest'altra: «Chi gridava "Oh! Oh!"?». Ma la domanda implicita può essere quest'altra: «Chi gridava "Oh! Oh!"?». In tal caso «Oh! Oh!» sarà il *topic* e «Qualcuno chiamava» il *comment*.

Ma non basta. È possibile individuare un'altra coppia *topic-comment* in «Qualcuno chiamava». Il *topic* di frase qui sembra davvero coincidere con l'argomento-soggetto (l'informazione data) e il *comment*, cioè l'informazione nuova, col suo predicato. È questa, infatti, la struttura più semplice. Ma per esserne certi dobbiamo metterla a confronto con le altre struttu-

(3) UMBERTO ECO, op. cit., p. 91.

(4) Sul concetto di isotopia vedi ALGIRDAS J. GREIMAS, *Semantica strutturale*, Milano, Rizzoli, 1968.

re di frase, e vedere dove cade l'enfasi, cioè individuare il «focus» superficiale corrispondente alla struttura profonda della frase (5).

I tratti prosodici e ritmici infatti mettono in evidenza il primo segmento «Oh! Oh!», isolato da una forte cesura, sul quale cade inoltre un accento forte di frase. Questo segmento è anche marcato dall'intonazione, che si inarca proprio sul secondo «Oh!», per assumere subito dopo un andamento discendente sul segmento «Qualcuno chiamava», e dal ritmo, in quanto l'enunciato «"Oh! Oh!" Qualcuno chiamava» si iscrive nello schema metrico-ritmico dell'ottonario. D'altra parte, si deve riconoscere che anche sul secondo segmento «Qualcuno chiamava», anch'esso corrispondente ad una unità ritmica del discorso orale, (6) cade un accento di frase: tant'è vero che l'abbiamo potuto analizzare separatamente. C'è inoltre da tener presente che la struttura della frase in oggetto è analoga a quella contigua «Nessuno rispondeva»: il che potrebbe suggerirci l'opportunità di analizzare anche il segmento «Oh! Oh!» come frase autonoma, o di ricollegarlo al segmento che lo precede: «si levò una voce: "Oh! Oh!"».

Si avrebbe allora la serie:

- 1) «si levò una voce "Oh! Oh!"».
- 2) Qualcuno chiamava.
- 3) Nessuno rispondeva.
- 4) «"Oh! Oh!" continuò la voce».

La struttura di frase è del tipo X Y, a due posti, col sintagma nominale e il sintagma verbale entrambi marcati dall'andamento ritmico, dall'accento di frase e dall'intonazione. Potremmo riscriverla come:

*Qualcuno / Nessuno*

*Diceva «Oh! Oh!» / Non diceva «Oh! Oh!»*,

in cui i due membri funzionano rispettivamente da *tema* e *rema*.

La decisione ultima spetta ancora all'autore e, per lui, alle due voci, che pongono per noi la domanda esplicita di individuazione del *topic*:

- 5) «Chi poteva chiamare a quell'ora?
- 6) E chi poteva rispondere?».

(5) Il «focus» è per van DIJK (TEUN A. van DIJK, *per una poetica generativa*, Bologna, il Mulino, 1976, pp. 34-35) «rappresentato anche dall'accento o da una particolare melodia» e costituisce «uno specchio superficiale (morfologico) di tale distribuzione semantica di *tema* e *rema*». L'uso iconico dei lessemi, come annota CESARE SEGRE (*Semiotica filologica*, Torino, Einaudi, 1979, p. 41), valorizza il *tema* rispetto al *rema*, creando una sorta di «raddoppiamento di senso», quando si configuri nelle seguenti strutture:

*anafora* (ripetizione della stessa parola o di un gruppo di parole all'inizio dell'enunciato): A x x x; A x x x;  
*epifora* (lo schema inverso, con le parole ripetute alla fine): x x x A; x x x A;  
*complexio* (corrispondente al nostro schema speculare): A x x x A, A x x x A.

(6) LEONARDO SOLE, *Strutture ritmiche e comunicazione orale in Sardegna — Per una semiotica delle culture subalterne*, in *Quaderni sardi di filosofia e scienze umane*, I, 1 (1977), pp. 66-95.

La risposta è stata data in precedenza, dalle frasi 2) e 3), per cui il *comment* è costituito da «Oh! Oh!», «chiamava», «rispondeva» e il *topic* da «qualcuno», «nessuno» e «la voce».

A questo punto possiamo procedere più speditamente e verificare se il *topic* di frasi e di sequenza è veramente quello or ora individuato.

Se la nostra ipotesi è vera, l'argomento o tema centrale è un *qualcuno che parla* non meglio definito o, per essere esatti, *la voce di qualcuno*.

Stiamo cioè per individuare un'isotopia semantica legata alla struttura semica *voce-mistero-magia-profondità sotterranea*, che si lessicalizza nella «voce cavernosa» delle occorrenze 7) e 8) e seguenti:

7) «“Olà!” rispose una voce cavernosa»

8) «“Olà!” rispose la voce cavernosa:

9) chi mi chiama?

10) Sono io che ti chiamo»,

11) gridò la voce da sotto le rocce di Becco d'Aquila».

La frase-tipo individuata si attualizza ancora nelle sequenze conclusive del racconto:

12) «tuonò la voce misteriosa: “Oh! Oh!”

13) Subito (...) la voce cavernosa rispose: “Olà”, ristrutturandosi in una rete assai complessa di relazioni semantiche, a loro volta dominate dalla serie connotativa “Oh! Oh!” — “Olà!” — “voce cavernosa” — “scroscio di risa fragoroso, sarcastico così potente che sembrava il gracidare di mille milioni di rane in uno stagno” — “sinistro” — “suscitato dal centro della terra” — “il tuonare delle rocce” — “ululato” — “ululato lugubre, disperato, un ululato...”.

Ci siamo così imbattuti, seguendo la traccia del *topics*, in un importante nodo isotopo, dominato dalla voce-attante misteriosa e ctonia, che insieme alla fascia isotopa del lessema «cinghiale» costituisce, come vedremo, l'asse portante del racconto.

Dopo aver scavato, a mo' d'assaggio, una trincea profonda che ci ha avvicinato al nucleo semantico profondo del racconto, possiamo ritornare sui nostri passi, e riprendere l'analisi da un altro punto di vista, non senza aver prima osservato che, ancora una volta, l'autore ci aveva maliziosamente preveduti, mettendo in piena evidenza, vero e proprio palo di confine, l'indicazione che ci interessava. Intendiamo riferirci al titolo di questo paragrafo-racconto, *I due demoni*, titolo che riassume in una frase (microstruttura) la frase-testo (macrostruttura) che abbiamo appena percorso, dando alle voci che riecheggiano nella notte di balza in balza in una precisa

identità di attanti-attori: si tratta infatti di esseri soprannaturali, demoni o anime che fanno penitenza non importa, punto di congiunzione e d'innesto dell'umano e del non umano (7).

## 2. I MODELLI DELLA COMUNICAZIONE ORALE

Questa spericolata discesa ex abrupto nel cuore del racconto sarà forse servita ad offrire un primo sostegno alla nostra ipotesi di fondo, e cioè che il nostro scrittore utilizza ampiamente i modelli della comunicazione orale.

Emilio Lussu ha chiaramente presente, nello scrivere (uno scrivere che è anche un «trascrivere»), la situazione tipica della comunicazione orale, in cui il parlante propone il *tema* o *topic* e l'ascoltatore lo rilancia in forma di commento (*rema* o *comment*) per una prima conferma-verifica, prima di riproporlo a sua volta come nuovo *tema*, ma arricchito di nuove connotazioni.

La struttura discorsiva minima è dunque data da una terna di enunciati, in cui il secondo ripete quasi alla lettera il primo e il terzo riprende il secondo con variazioni ed aggiunte quantitativamente irrilevanti ma semanticamente essenziali.

Ecco una sequenza-tipo:

a) «— *E Morella non c'era!*

a') *Non c'era la mia Morella* insieme a Graziosa?

a'') — *No, non c'era*, — rispose Giuseppe Testa-Rasa.

b) Io non l'ho vista.

b') E se non l'ho vista,

a'') vuol dire che *non c'era*» (8) (p. 43).

Come si può notare, la frase-*topic* «*Morella c'era*», proposta con enfasi nella iterazione *a-a'*, viene assunta in forma dubbia nel *comment a''* e rilanciata al mittente con connotazione decisamente negativa (per effetto della struttura ad involucro *b-b'*) *come nuovo tema*.

L'arricchimento semantico graduale e progressivo si svolge per ripetizione-amplificazione della stessa unità di base. Il tema indicato si conclude,

(7) Il Lettore Modello, afferma Eco, viene di solito orientato alla ricostruzione del *topic* da segnali espliciti: «il titolo appunto, o una espressione manifestata che dice di cosa appunto il testo si vuole occupare. Talora invece il *topic* è da cercare.

Il testo allora lo stabilisce reiterando per esempio con molta evidenza una serie di sememi» (per noi: lessemi) «altrimenti detti *parole chiave*» (U. ECO, *Lector in fabula*, cit., p. 91).

E. Lussu usa, come si è potuto constatare, entrambi i modi, per indicare la strada giusta al lettore. Non solo, ma ad evitare ogni ambiguità, ha ritenuto opportuno premettere al racconto un *Commento*.

(8) La sequenza è «una serie di frasi strutturali profonde, che stanno in (...) rapporto semantico diretto fra di loro, si da essere coerenti»: hanno cioè in comune almeno un tratto semantico (TEUN A. van DIJK, *per una poetica generativa*, op. cit., 126). Seguendo Greimas, van Kijk denomina *isotopia* «il nesso semantico di una sequenza o (...) quello che collega le sequenze» (ivi, p. 127).

con un andamento ciclico tipico dei testi orali cantati e non cantati, in poesia e in prosa, (9) sullo stesso modulo d'esordio:

«— Mi sembrava impossibile che non ci fosse la mia Morella, — disse zio Francesco soddisfatto» (10) (p. 44).

Questo continuo chiedersi *di che si tratta* è un procedimento tipico della comunicazione orale, legato al modo tutto artigianale di produrre l'enunciato *lavorandoci sopra*. Il prodotto finito si presenta così estremamente omogeneo ai diversi livelli di strutturazione, e ritmizzato, con una esatta delimitazione delle pause, delle cesure, degli accenti e dell'intonazione. Questi tratti prosodici, che il discorso orale evidenzia al massimo grado, ci guidano, come si è appena visto, nell'individuazione del *topic*.

Il procedimento iterativo conduce naturalmente a strutture speculari del tipo *A...A* o aperte «ad accrescimento» per aggiunte progressive: *AB, BC, CD...* Questa seconda struttura consente non solo l'arricchimento semantico graduale, ma anche il capovolgimento-annullamento del tema proposto. Vediamo qualche esempio:

«— *Così è degli uomini*, — proseguiva zio Pietro (...) *Così è degli uomini*» (p. 38).

«*Via di qui*, — gridò il capo-caccia: — *via di qui*, cani timidi e lenti» (p. 39).

Si noti nel secondo esempio come l'informazione nuova del *comment* («cani timidi e lenti») sia legata alla pura e semplice ripetizione dell'elemento noto o *topic*, e come l'introduzione del *comment* trasformi la struttura speculare «chiusa» nella struttura aperta progressiva. Ma le due strutture si

(9) Ritengo ancora valide le conclusioni cui ero pervenuto nella analisi delle fiabe sarde (L. SOLE, *Il ritmo delle fiabe sarde*, in *Uomo & Cultura*, VII, 13-14, 1974, pp. 80-81; ma vedi anche il già citato *Strutture ritmiche e comunicazione orale*):

«La logica narrativa riposa sulla semplice ripetizione variata della stessa unità e su un procedimento di espansione semantica a cascata, in cui un elemento si "sviluppa" dall'altro (...) Il principio formale al quale tutti gli elementi sembrano adeguarsi (...) è un principio di simmetria, che si attualizza in forma nucleare nel distico.

Questo viene a sua volta ampliato e dinamizzato nell'impianto a strutture concatenate (o parallele, soprattutto nella "poesia") svolgentisi con andamento ciclico: l'iter "teleologico" si conclude di norma con la ripresa del modulo iniziale (tematico-espressivo o strettamente formale), che riappare arricchito, dunque *risolto*.

Si nota dunque sia nei canti che nelle narrazioni in prosa una tendenza alla disposizione razionale, secondo chiari disegni geometrici, che appare in tutta evidenza nell'iconografia della danza, ma che si esprime anche nel comportamento del pastore sardo, configurandosi, dal punto di vista antropologico, come variabile culturale».

(10) La frase indicata, che costituisce un vero e proprio *leitmotiv*, si attualizza in altre sequenze di enunciati: «— E Morella sempre dietro?» (p. 44); «E Morella c'era?» (p. 46);

«— E Morella? — chiese sommessamente zio Francesco.

— Tu mi hai infastidito abbastanza con la tua Morella, — disse di mala grazia il capo-caccia —. Alla prima occasione, l'appendo a un albero, la tua Morella.

— Pietro-il-Serio, quando la mala idea di appendere qualcuno ti verrà allo spirito, sai chi devi appendere a un albero? Sai chi devi appendere? Te lo dirò io. Devi appendere te stesso» (p. 47).

Si noti come anche questa sequenza sia di tipo iterativo.

alternano e si innestano l'una nell'altra (nei seguenti esempi l'elemento nuovo è evidenziato dalla maiuscola):

«— *Lo sanno tutti i pastori della contrada*, — rispose Giuseppe Testa-Rasa. — Mai, un cervo è passato alla posta dell'Oleandro.

a') — *Lo sanno tutti I SENZA BARBA COME TE*, — ribadì calmo il capo dei battitori. — E Antonello-lo-Sparviero non è al passo dell'Oleandro che sbagliò il cervo?

b) — *Io non ho mai sentito questa storia*.

Quattro o cinque dei cacciatori più giovani dissero uno dopo l'altro, vivacemente:

b') — *Mai sentito*.

b'') — *Mai sentito*, — rispose canzonatorio zio Francesco-il-Porcaro, alzando la voce, — *PERCHÉ NON ERAVATE ANCORA NATI (...)* Voi infatti *NON ERAVATE ANCORA NATI*.

— *È così*, — disse il capo-caccia, — *È così*» (p. 42).

«— *Hai ben notato*, chiese il capo-caccia, se alla altezza della spalla aveva una macchia nera che rassomigliava a una croce?

— *Una croce?* Sì sì, mi sembra. *Sì, l'ho notata*.

*Io ho notato la croce* e ho puntato più a destra, verso la testa.

— *Anch'io ho notato la croce*, — disse il capo-caccia» (pp. 44-45).

L'amplificazione-*comment* avviene spesso per sostituzione della parola-tema con una sequenza sinonimica:

«— Non è proprio una croce, ma le rassomiglia molto. Ciò vuol dire che si tratta di un animale segnato.

a) *Io l'ho sparato* a tre passi, e ho ben visto quel segno.

a') *Stavo per non sparare*, ma poi mi son detto: non facciamo i bambini.

a'') *E ho tirato*, calmo, un colpo dopo l'altro.

a''') *È stato come se avessi tirato* a una roccia.

a'IV) *È da quando sbagliai* il muflone sull'Altipiano che no ricordo

a'V) *di aver mancato un colpo simile*. Ma il muflone volava

a'VI) *e lo si poteva anche sbagliare*,

a'VII) *per quanto avessi tirato* a pochi passi (...)

a'VIII) *Io ho puntato bene*, rispettando la croce sulla spalla (...) Forse, sarebbe stato opportuno dire qualche parola in santità,

a'IX) *prima di tirare*» (p. 45).

La sottile simmetria dei nessi semantici può essere colta meglio, nell'esempio che segue, se si tien conto che il sema nucleare fallimento di «ha sbagliato» è incluso come sema contestuale in «sparato» (si spara sempre a vuoto in questo testo, visto che il bersaglio è un'«anima»), e che l'omologia fra i termini speculari dello schema frastico «sparato»/«sbagliato» è sottolineata dalla rima in «-ato». La coppia parzialmente sinonimica «sparato»/«sbagliato» costituisce il *tema*, questa volta eccezionalmente enfatizzato dalla struttura a eco *A A'*:

«— *Gli ha sparato* GIUSEPPE TESTA-RASA e lo ha sbagliato.

Gli ha sparato NICOLÒ RUBA-TEGOLE e lo ha sbagliato.  
Lo ha sbagliato GIOVANNI CODA- DI-GATTO.  
E l'ho sbagliato IO» (p. 40).

La sequenza sintagmatica è costruita sulla ripetizione della frase nucleare SV + SN (sintagma verbale più sintagma nominale), riconducibile al seguente schema:

ABC, ABC, CB, CB.

Se però teniamo conto dell'identità tra «sparato» e «sbagliato» e del fatto che l'elemento B si realizza in soggetti diversi, abbiamo:

ABA', ACA', A'D, A'E.

Nell'esempio seguente l'informazione nuova è data dall'aggettivo:

«E apparve il cinghiale.

Apparve il cinghiale;

un VECCHIO cinghiale,

BIANCO COME UN LENZUOLO DI LINO.

### 3. IL RITMO

Il lettore attento avrà notato, negli esempi fin qui offerti, una tendenza degli enunciati a disporsi secondo schemi regolari, sulla base di parallelismi, simmetrie sintattiche e ritmiche, omofonie, ecc. Questa regolarità prosodica, che nella prosa «colta» di Emilio Lussu affiora in certi punti chiave, segnala le «intrusioni» del sistema linguistico-culturale soggiacente (quello sardo) attraverso le maglie del sistema colto sovrapposto, che dal sardo mutua, integrandoli nelle sue strutture, i modelli semiotici di base.

Come ho dimostrato altrove, <sup>(11)</sup> tali enunciati sono caratterizzati dalla presenza di una unità minima di quattro posizioni con accento forte sulla terza (x x x x), che è anche la cellula di base ritmico-melodica dei canti sardi, la quale espandendosi tende a raggiungere l'estensione del settenario-ottonario o dell'endecasillabo.

Ai fini della nostra analisi importa qui mostrare che anche la prosa «colta» e in lingua italiana di Emilio Lussu, pur non potendosi considerare a pieno titolo prosa ritmica (caratteristica, questa, della narrazione orale in lingua sarda), presenta delle «isole» ritmiche (oltre che morfosintattiche: ma non le analizzeremo in questa sede), che denunciano la loro appartenenza ai codici linguistici sardi. Anche sotto l'aspetto della formalizzazione fonico-ritmica, dunque, lo scrittore sardo si mostra per quello che è: una felice sintesi di diversi sistemi semiotico-culturali riconducibili, per semplicità, alle due grandi culture sarda e italiana.

(11) Si vedano in particolare i due lavori citati, *Il ritmo delle fiabe e Strutture ritmiche e comunicazione orale*.

Ci limiteremo ora a produrre una serie di esempi, indicando gli schemi ritmici di riferimento, con l'avvertenza che, trattandosi di prosa, non si deve pretendere un'esatta corrispondenza dei sintagmi ed enunciati agli schemi metrico-ritmici. Anche questa elasticità ritmica è, d'altra parte, una caratteristica della comunicazione orale: non si dimentichi, infatti, che il vero ritmo del discorso è quello che risulta dalle pause e dagli accenti del parlato, e che molti tratti prosodici (quelli paralinguistici) non vengono «registrati» nella prosa scritta.

Ci imbattiamo subito (p. 35), in una sequenza di endecasillabi (dei quali due a incastro, secondo un procedimento a noi noto dall'analisi delle fiabe):

«— Non mi meraviglierei, — mi disse, preoccupato, zio Francesco, — che questo vento ce lo mandi lo Spirito Maligno, per rovinarci la caccia, domani».

La sequenza si può infatti trascrivere così:

«— Non mi meraviglierei che questo vento,  
— mi disse, preoccupato, zio Francesco, —  
ce lo mandi lo Spirito Maligno,  
per rovinarci la caccia, domani».

Si tratta, come è facile vedere, di tre endecasillabi perfetti (tali, cioè, da poter avere pieno diritto di cittadinanza anche in una poesia) chiusi da un quarto endecasillabo non perfetto o dissonante o, per l'appunto, «prostastico».

A pagina 36:

«Eh! nipote.

Tu sei ancora un ragazzo  
e queste cose non le puoi conoscere».

Il primo enunciato corrispondente all'unità in quattro tempi, il secondo a un settenario (ma non si dimentichi che settenario e ottonario, risultando dal raddoppio dell'unità minima, possono considerarsi come varianti ritmiche dello stesso metro), il terzo è un endecasillabo.

Continuando:

«Era il nostro quartiere generale.

— Accendiamo il fuoco,

— disse con calmo tono di comando

zio Pietro, il capo-caccia».

Cioè: endecasillabo, settenario, endecasillabo, settenario.

La combinazione più usuale è però data da un verso «regolare» più l'unità minima di quattro-sei sillabe con accento forte sulla terza. Si rilegga l'esempio citato a pagina 14:

«— Gli ha sparato Giuseppe Testa-Rasa



e lo ha sbagliato.  
Gli ha sparato Nicolò Ruba-Tegole  
e lo ha sbagliato.  
Lo ha sbagliato Giovanni Coda-di-Gatto.  
E l'ho sbagliato io.  
A tre passi di distanza».

La sequenza è chiaramente costruita su un unico schema, endecasillabo più unità minima, che ricorre tre volte: alla terza occorrenza l'unità minima si realizza come settenario. Segue un ottonario isolato, dato dall'interazione dell'unità minima: «A tre passi» + «di distanza».

Gli stessi schemi riappaiono nel seguente esempio, che presenta un endecasillabo e due settenari perfetti:

«— Sono rimasto fermo, attendendo  
che il cinghiale riprendesse la corsa  
e mi passasse a tiro.

Ma il cinghiale non si muoveva.  
Continuava a girare su se stesso,  
sfidando tutti, facendo fronte a tutti.  
Ero stanco d'attendere» (p. 47).

Più «riuscita» dal punto di vista metrico-ritmico questa serie di settenari-endecasillabi (p. 51):

«“Prestami, per due giorni,  
il tuo cinghiale bianco”.

“Tu mi chiedi un occhio della testa”,  
replicava la voce cavernosa.

“E come farò se me ne privo?”».

Ma ci troviamo ormai (come apparirà meglio nel corso dell'analisi) in una fase del racconto pienamente dominata dai modelli della narrazione orale e dai suoi rituali, in uno spazio «magico», dove può entrare soltanto chi conosce la formula, che nel nostro esempio è affidata alla ripetizione dell'endecasillabo «Il ricordo gli serve di sollievo»:

«Il ricordo gli serve di sollievo,

— Il ricordo gli serve di sollievo, — disse il capo-caccia.

— Il ricordo gli serve di sollievo, — ripeté zio Francesco  
che rientrava per prendere il suo posto» (p. 48).

Come si può notare, la formula di passaggio al mondo delle «anime», ripetuta tre volte, è seguita da un quarto endecasillabo.

#### 4. IL RACCONTO E LA CORNICE

Lussu utilizza i modelli della narrazione orale sia a livello di singolo enunciato (microstruttura) che di discorso e di schema generale del racconto (macrostruttura).

*Il cinghiale del Diavolo* è infatti un sistema narrativo a incastro, con un racconto dentro l'altro: il più interno, (d'ora in poi *R.1*), è il racconto popolare che funge da topic e il più esterno, *R.2*, è il racconto del racconto, o *comment*. Quest'ultimo ha struttura complessa, in quanto assume, sia a livello di microstruttura che di macrostruttura i tratti semantici, sintattici e fonico-ritmici del racconto orale per rifonderli in una struttura di tipo «colto».

Ma non basta. C'è pure un terzo racconto-cornice, che assume i primi due come *topics* per trasferirli, con un'ulteriore negazione-sintesi, in una struttura-*comment* più ampia o metaracconto: si tratta del *Commento* pre-messo da Emilio Lussu al suo testo.

Questo commento è importante, non solo perché ci consente di individuare con esattezza la struttura formale del racconto, ma soprattutto per conoscere l'atteggiamento col quale l'autore si poneva di fronte alla sua cultura d'origine.

«Il racconto di caccia che pubblico», chiarisce, proprio in apertura, l'autore, «tanto estraneo ai miei interessi culturali, scritto quasi trent'anni fa, desidero accompagnarlo con un'aggiunta. Essa non è una prefazione, ma un *Commento*, tanto che il lettore lo può leggere primo o dopo il racconto» (p. 7).

Emerge con chiarezza, innanzitutto, il distacco col quale l'autore guardava al racconto: distacco culturale («estraneo ai miei interessi culturali») che contrappone, sul piano della sincronia, l'ozio dello scrivere al lavoro politico:

«Per sottrarmi all'oppressione e al lavoro politico della vita parigina, mi ero ritirato in campagna per una settimana» (p. 7); e distacco lungo l'asse diacronico:

«scritto quasi trent'anni fa».

Non è dunque solo l'uomo politico che prende le distanze di fronte al narratore, sul modello della classica contrapposizione di *otia* e *negotia*, ma è l'uomo di cultura europea che si contrappone, nel senso che si mette *di fronte* in posizione critica, alle sue stesse matrici culturali, sentendole come *altro da sé*:

«Questo mondo arcaico di cui io parlo, patriarcale e barbarico, aveva una sua civiltà e una sua cultura. Descriverlo non è solo complesso, ma estraneo all'interesse di questo lavoro.

Esso è comparso e non è stato ancora sostituito da una nuova civiltà, più avanzata, che lo inserisca nel mondo moderno» (pp. 32-33).

Il distacco critico non implica però separazione netta, come dimostra il fatto che, a trent'anni di distanza, Lussu sente per quel mondo «patriarcale e barbarico» qualcosa di più profondo di una semplice adesione sentimentale, se è vero che le norme culturali di quel mondo continuando a de-

terminare o per lo meno a influenzare le azioni del personaggio-autore:

«Questi racconti è facile siano all'origine della titubanza e del rispetto che io, vecchio cacciatore, uscito da un ambiente barbarico, sento per il cervo o il daino o il capriolo, dall'aspetto così leggiadro e ingenuo, e alla posta è da molti anni che non ho mai più tirato un colpo su uno di essi, e li guardo con ammirazione nel loro procedere, al passo o alla corsa, sciolti e fini, certamente fiduciosi nella bellezza della vita» (12) (p. 18).

Si esprime in queste parole dal lirismo intenso e vigile una interna contraddizione, che saremmo tentati di definire di «doppio vincolo» (13), se questo concetto non evocasse un quadro patologico della personalità e della cultura: si tratta per l'appunto di quelle esperienze e contenuti profondi che trovano una felice soluzione narrativa nella cornice metacomunicativa del sogno.

## 5. QUESTO SOGNO NON È UN SOGNO

Il cinghiale del Diavolo è infatti visto dall'autore, «vecchio cacciatore, uscito da un ambiente barbarico», come *visione* o viaggio a ritroso nel tempo, e non «ricordo nostalgico», come male interpreta nel suo commento a piè di pagina Simonetta Salvestroni: (14)

(12) I rapporti microstrutturali si svolgono, secondo van Dijk (op. cit., p. 125), «sul piano che tradizionalmente è denominato «frase» e tra frasi strutturali profonde che sono direttamente confinanti»; mentre le macrostrutture riguardano le relazioni transfrastiche e l'organizzazione della sequenza. Per van Dijk le frasi sono sempre «frasi astratte», rappresentate cioè dalla loro struttura profonda. Il costituente fondamentale della struttura profonda della frase è il sema o, per essere più esatti, una configurazione di semi, che si proietta a livello superficiale nei lessemi e nelle loro relazioni sintattiche. Le strutture semiche profonde infatti hanno in sé allo stato latente le funzioni semantiche e sintattiche che costituiscono i principi organizzativi della frase. La struttura della frase riflette fondamentalmente la struttura di un lessema, e un insieme di frasi correlate dalla presenza di semi comuni all'interno dei relativi lessemi, che costituisce una sequenza, si può a sua volta ricondurre ad una frase astratta.

La struttura di un testo è dunque una frase. L'entità concreta corrispondente alla frase è l'enunciato. Analogamente, il discorso (insieme di enunciati) costituisce una occorrenza, cioè una realizzazione concreta, del testo, che è la struttura astratta o «tipo».

(13) GREGORY BATESON, *Verso una teoria della schizofrenia*, in *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi, 1976, p. 254:

«Per la vittima di un doppio vincolo, non solo è più salutare ricorrere a un ordine metaforico di messaggio, ma in una situazione insostenibile è meglio cambiare e diventare un altro, oppure spostarsi e sottrarsi di essere altrove».

D'altra parte è lo stesso Bateson ad estendere anche alle situazioni normali e all'arte gli effetti di incertezza e titubanza fra due norme opposte sentite come ugualmente valide, che in un quadro patologico bloccano la comunicazione e la vita di relazione del paziente:

«La teoria del doppio vincolo afferma che una componente dovuta all'esperienza è presente nella determinazione o eziologia dei sintomi sia della schizofrenia sia dei modelli di comportamento affini, come il comico, l'artistico, il poetico, ecc.» (*Doppio vincolo*, 1969, in *Verso un'ecologia della mente*, op. cit. p. 295). La differenza è che nei racconti e nei sogni costruiti dallo schizofrenico non è percepita la distinzione fra realtà e sogno: lo schizofrenico infatti tratta le metafore «come se esse possedessero la piena intensità della verità letterale» (*Una teoria del gioco e della fantasia*, in *Verso un'ecologia della mente*, op. cit., p. 234).

(14) Cfr. E. Lussu, *Il cinghiale del Diavolo*, op. cit., pp. 8-9, nota 3: «È significativo, per comprendere la personalità di Lussu, il fatto che la sola parentesi di questo Commento con il tono e il sapore del ricordo nostalgico, sia presentata nella forma di negazione, rievocata e quasi vagheggiata in questo modo per riaffermare, immediatamente dopo, che questo tipo di sogno, per lui, non si è mai verificato».

Il racconto trae origine da un sogno, anzi da più sogni:

«A Ville Normande dunque, sognai, sognai, finalmente, la caccia in Sardegna».

Questo racconto è legato a quei sogni» (p. 9).

Ma si tratta di un sogno come visione o contemplazione staccata del proprio passato e, nel passato, della propria cultura; perché nei sogni dell'autore, come nei sogni della sua gente senza storia, è assente la nostalgia, e passato presente e futuro si snodano come dolorosa contemporaneità:

«I miei sogni diventavano, così, ritorni atavici nelle lontane epoche delle generazioni che mi hanno preceduto, e per la prima volta, attraverso la caccia, rivedevo la Sardegna, dall'esilio».

Non era una sofferenza nostalgica (...) ma una trasposizione nella propria patria — patria terra dei padri —, un rivivere la propria vita, festosamente. La nostalgia è un sentimento differente, un riandare verso la famiglia lontana, e il proprio paese, come bene perduto, ed è sofferenza profonda. Non ho mai provato, in diciassette anni di lontananza forzata dall'Isola, questa nostalgia» (p. 8).

È lo stesso autore a fornirci, come si può vedere, la chiave interpretativa del racconto, precisando con una insistenza che potrebbe apparire tautologica che, benché abbia fatto e faccia dei sogni, è del tutto incapace di sognare: sogno sì, ma senza nostalgia.

D'altra parte la stessa struttura del sogno, in quanto sequenza sincronica di immagini che si svolgono in contiguità ma non in continuità, non ammette, paradossalmente, il ripiegamento nostalgico. «Le strutture del sogno», afferma Bateson (15), «sono senza tempo».

Il sogno è un teatro senza spettatori, in cui azioni ed eventi si svolgono allo stato puro: stanno a sè, e non per qualcuno (l'osservatore esterno). Il sogno è privo di cornice (*frame*) metacomunicativa: nel sogno non si parla del sogno; «a meno che il dormiente non sia in parte conscio di star dormendo, non vi è sipario e non vi sono quinte per l'azione» (16).

La cornice o, come preferisce chiamarla U. Eco (17), la sceneggiatura «questo è un sogno» o «questo è un mito», funziona per il lettore come un'istruzione a leggere in quel modo e non in un altro i messaggi contenuti al suo interno, «a non estendere le premesse che vigono tra le figure dentro il quadro alla carta da parati che gli sta dietro» (18).

(15) GREGORY BATESON, *Ridonzanza e significazione*, in *Verso un'ecologia della mente*, op. cit., p. 433. Bateson vede proprio nelle strutture comunicative del sogno e del mito un trait d'union fra i codici iconici della comunicazione non verbale, paralinguistica e cinese, e quelli verbali, digitali e discreti.

(16) G. BATESON, op. cit., p. 434.

(17) UMBERTO ECO, *Lector in fabula*, op. cit., p. 80: un *frame* o sceneggiatura è «una struttura di dati che serve a rappresentare una situazione stereotipata».

(18) G. BATESON, *Una teoria del gioco e della fantasia*, op. cit., p. 230.

Il *frame* del racconto più interno è per l'appunto il mito. L'istruzione relativa è: interpretare le sequenze narrative e il discorso ivi contenuto sulla base dei codici della comunicazione orale e, nella fattispecie, del mito. In un autore lucido e profondo come Emilio Lussu, l'«istruzione» non poteva che essere esplicita, come si è appena potuto constatare.

Il che significa, tra le altre cose, che si deve prestare la dovuta attenzione alla pragmatica della comunicazione, cioè ai rapporti che legano il messaggio e la situazione comunicativa al mittente e al destinatario. Sotto questo aspetto non è irrilevante notare che Lussu, nella sua doppia veste di narratore e di personaggio, rientra a pieno titolo in due universi possibili contraddittori, quello del racconto e quello del commento, apparentemente irriducibili, ma nella sostanza legati l'uno all'altro da un rapporto di inclusione. I contenuti del sistema più interno, *R.1*, sono anche i contenuti del sistema più esterno (*Commento*), del quale costituiscono, come vedremo, una proiezione.

La corretta individuazione del *frame* ci suggerisce ancora di dare per impliciti molti messaggi non verbali cancellati, per così dire, dalla «trascrizione» verbale, ma non in modo tale che non ne sia rimasta traccia. I messaggi «cancellati» lasciano dei posti vuoti, pause e spazi bianchi fra le frasi, determinando un allentamento e scioglimento dei nessi sintattici e contemporaneamente un forte incremento dei tratti prosodici e del ritmo.

Nella tradizione orale, infatti, come nel sogno e nel mito, prevale la comunicazione analogica o iconica<sup>(19)</sup>, in cui i messaggi si costituiscono per figure di contiguità. Ma i codici iconici del tipo «una parte per il tutto» producono messaggi fortemente ridondanti come, per l'appunto, le strutture ripetitive che abbiamo messo in luce nella prima fase dell'analisi. D'altra parte, ridondanza e significato «divengono sinonimi ogni volta che siano applicati allo stesso universo di discorso»<sup>(20)</sup> e la ridondanza cresce ul-

teriormente quando l'universo del discorso sia, come avviene nei testi della comunicazione orale, particolarmente limitato.

L'inserimento di *R.2* con il personaggio dell'autore-narratore che dice «io» e l'ulteriore aggiunta del commento hanno la funzione di lacerare le cornici interne e di far decrescere la ridondanza, allargando l'universo del discorso, fino a comprendervi il referente esterno. La struttura racconto-metaracconto determina inoltre l'uso di un linguaggio semanticamente più potente, che fa da metalinguaggio al linguaggio del *Commento*, che costituisce il suo metalinguaggio.

Ma l'universo semantico del *Cinghiale del Diavolo* è anche percorso da una corrente inversa, che si espande a cerchi concentrici dall'interno verso l'esterno. Questa corrente semantica è infatti costituita da un sistema connotativo<sup>(21)</sup>, e i suoi funtivi sono connotatori: tra questi, abbiamo già preso in esame il ritmo.

Il tessuto narrativo risulta così percorso nei due sensi *fuori-dentro* e *dentro-fuori* da due flussi qualitativamente diversi di informazioni: il primo è una rete di messaggi verbali-digitali di origine colta, che incrementa *R.2* di informazioni storico-politiche, che a loro volta si riversano, connotandolo, su *R.1*; il secondo è invece un fascio di messaggi di natura mista, analogico-digitale, caratterizzato però dalla forte incidenza delle informazioni di tipo analogico, e cioè le connotazioni dense e sfumate della vita di relazione (fra i cacciatori e fra i cacciatori e gli animali) e affettive in specie.

Più in particolare, il primo sistema *R.1* si innesta nel secondo *R.2* con quelli che C. Segre chiama *plurisegni discorsivi* e *intradiscorsivi*, *segni di rinalzo*, *segni intraverbali* e *selezionatori*<sup>(22)</sup>, vale a dire con un reticolo di connotatori retorici e stilistici che, mentre accentuano e modulano i tratti prosodici, consentono una maggiore condensazione dei valori semantici.

Un ruolo particolare assume, nell'ambito dei *plurisegni discorsivi*, la parola «cinghiale».

Diciamo infine che la corrente semantica *dall'interno* si arresta alla seconda cornice, gettando però sprazzi di luce sui *microracconti* (di cervi, mufloni, cinghiali magici) inclusi nel *Commento*, mentre quella *esterna* compenetra tutti e tre i sistemi.

(19) Cfr. ANTHONY WILDEN, *Morfogenesi del sistema aperto*, in EDGAR MORIN (a cura di), *Teorie dell'evento*, Milano, Bompiani, 1974, p. 78:

«La comunicazione digitale, che dipende dalla combinazione di elementi discreti e discontinui che possono essere concepiti in generale come dei segni arbitrari, è di complessità logica maggiore — ma di ricchezza semantica minore — della comunicazione analogica. La comunicazione analogica può essere descritta come uno spettro continuo di differenze — l'informazione è una differenza che fa una differenza (Bateson) — i cui segnali e segni rinviano, in modo concreto o iconico, ai markers che trasportano l'informazione.

Ciò significa che ogni comunicazione può essere divisa metodologicamente, per forma e/o per funzione, in un rapporto tra la comunicazione analogica e la comunicazione digitale. Nella sua forma l'analogico è continuo, positivo, concreto, iconico, necessario. Nell'analogico non vi è zero, né tempo, né negazione, né denominazione. È il campo della similarità e della differenza, del segnale e del segno. Il digitale, al contrario, è discontinuo, positivo e negativo, astratto, arbitrario, combinatorio. È il campo del segnale, del segno, e del significante, dell'elemento discreto, della distinzione, dell'opposizione e dell'identità. In rapporto al digitale, l'analogico manca di sintassi; in rapporto all'analogico, il digitale manca di semantica».

(20) G. BATESON, *Ridondanza e codificazione*, op. cit., p. 425.

(21) LOUIS HJELMSLEV (*I fondamenti della teoria del linguaggio*, Torino, Einaudi, 1968, p. 122) definisce *semiotiche connotative* le semiotiche «il cui piano dell'espressione è una semiotica» e *metasemiotiche* quelle che hanno una semiotica come piano del contenuto.

(22) Cfr. CESARE SEGRE, *Semiotica filologica*, Torino Einaudi, 1979, p. 43. I *plurisegni discorsivi* sono monemi e gruppi di monemi che danno una particolare connotazione alle zone del discorso nelle quali appaiono; i *plurisegni intradiscorsivi*, frasi e gruppi di frasi, sono «segni ritagliati da punti separati del discorso»; i *segni intraverbali* sono invece «figure» ritagliate entro i significanti, e cioè «figure foniche; colori vocalici e consonantici; allitterazioni» (p. 41), che consentono «un rallentamento, una *amorosa delectatio* nel passaggio tra significante e significato» (p. 44), insomma una più attenta fruizione della «fisicità fonica del testo» (p. 41), della sua musicalità e armonia strutturale.

Nello schema tripartito presentato appare perciò opportuno operare un'ulteriore distinzione, in quanto solamente *R.1* ed *R.2* costituiscono, a rigor di termini, delle semiotiche connotative, mentre il *Commento* è una metasemiotica.

Questa operazione metalinguistica assume un particolare rilievo, se si riflette che in essa si esprime una più sottile e profonda operazione culturale, tendente ad inserire i tratti distintivi della cultura sarda, senza snaturarli, in una rete più ampia di relazioni, di ambito italiano ed europeo, che assumano la cultura in termini di prassi e di azione diretta alla trasformazione della società. Il risultato è un felice innesto dei «patterns della memoria» della società «calda», industriale e tecnologica, nei codici culturali della società «fredda», arcaica e «barbarica».

Il senso della storia trasforma le persone-simbolo della cultura «fredda» e tribale come Zio Francesco, Babbo, Pietro-il-Serio, Senza-Paura, Antonello-lo-Sparviero, la Tentazione Maligna, Occhio-di-Civetta, Sperone-d'Acciaio, il Cavallo Verde, il Cinghiale Bianco, Bosco Grande e Bosco Piccolo (che non hanno bisogno di una particolare caratterizzazione, nemmeno nel senso del nome proprio, perché rappresentano dei *tipi* del paradigma immutabile, in cui si iscrive la struttura sociale tradizionale), nelle persone-ruolo della cultura «calda», e dunque in personaggi: Zio Francesco-il-Porcaro, Nicolò-il-Mietitore, Zio Pietro il-Capo-caccia, Marcello-il-Mandriano, ecc.

Alla stessa stregua il cinghiale di *R.2* (e a maggior ragione del *Commento*) è un cinghiale fra i tanti, mentre nella cornice interna di *R.1* è il Cinghiale, in quanto nella cultura «fredda» il messaggio coincide col codice e l'individuo-occorrenza col Modello <sup>(23)</sup>.

## 6. L'ETERNO RITORNO

A questo punto forse apparirà chiaro che il «distacco» di cui si parlava all'inizio è, più che netta separazione culturale del narratore dal narrato, un *distanziamento* metodologico, un punto di vista critico.

(23) Cfr. ANTONY WILDEN, op. cit.: «Rispetto al codice digitale e efficace dei *patterns* di memoria della cultura calda, la cultura fredda è piuttosto analogica: è un'*inconografia* in cui la maggioranza delle icone mnemoniche sono in effetti delle persone (...).

Mentre nella cultura fredda l'unità di comunicazione è la persona, quella della cultura calda è piuttosto il «ruolo» o il «mestiere» o «la parte standardizzata», qualche cosa di digitalizzato, rintracciato, classificato a volontà». (p. 107).

Nella cultura fredda la memoria è incarnata «letteralmente in ogni domicilio» e in ogni uomo e la distinzione tra codice e messaggio «deve essere minima: il sistema sembra incarnare lingua e parola nello stesso punto. In altri termini, il testo (ADN) e i messaggeri (ARN) sono quasi la stessa cosa. Ogni membro vivente del sistema è allo stesso tempo un messaggio in codice e un messaggio che mantiene il codice, un messaggio che ritiene una parte del codice» (pp. 106-107).

Questa superiore consapevolezza critica non può non negare sul nascente qualunque atteggiamento nostalgico, nel momento stesso in cui restituisce veridicità e concretezza storica al mito, che riappare, per così dire, affrontato dall'esterno (in prospettiva spazio-temporale, in quanto l'autore è fuori e lontano), ma vissuta dall'interno (nel senso di una pagina di vita sua propria e del suo popolo):

«Credo di aver vissuto gli ultimi avanzi di una comunità patriarcale, senza classi e senza stato» (p. 10).

L'autore si situa dunque *dentro* quella cultura; ma è una cultura sentita come morente, e ciò contribuisce a spostare sempre più a margine, rispetto alla cultura d'origine, il punto di vista del personaggio-narratore.

*Dentro* in qualità di personaggio e *fuori* in quanto narratore, Lussu si trova nella condizione più favorevole per rendere un'immagine vera o veritiera, in quanto vissuta, e critica, in quanto ri-vissuta, in quella cultura.

È questo il punto di vista particolare che dà sapore epico alle gesta del suo popolo. I pastori-cacciatori di cui si cantano le gesta intorno al fuoco sono anche, nel circuito atemporale e ciclico della comunicazione orale, gli stessi pastori-cacciatori che raccontano quelle gesta:

«Ho conosciuto vecchi cacciatori ultraottantenni, e di questi e dei loro avi, nostro padre, nelle notti d'inverno, mangiando castagne arroste e noccioline e mandorle al forno attorno al grande fuoco, raccontava le gesta» (p. 15).

Nell'atmosfera magica e atemporale del mito avvenimenti e personaggi si ripetono senza posa, e anche gli ascoltatori rimangono (o ritornano) gli stessi:

«Questi episodi salienti dei racconti di nostro padre, non eravamo mai stanchi di sentirli. E, all'inverno successivo, attorno al fuoco, non mancavamo mai di richiedere, per l'ultima volta, e così di seguito, sempre per l'ultima volta, i nostri racconti preferiti.

Gli avvenimenti della caccia rientravano sempre nel mondo magico che, da padre in figlio, sopravviveva misterioso, da secoli» (p. 18).

Non può essere altrimenti, se si riflette che a livello di cultura popolare, come si è appena visto, la memoria collettiva è *corta* e passato e futuro sono sentiti come brevi espansioni del presente, che al presente riconducono con moto incessante. Capita solo ciò che doveva capitare ed è già capitato, e ciò che viene detto è stato già detto. Ogni messaggio è ripetizione di un altro messaggio, e il messaggio coincide col codice <sup>(24)</sup>.

(24) Su questo punto vedi anche il mio *Strutture ritmiche e comunicazione orale in Sardegna*, op. cit., pp. 82-88, in cui, applicando la distinzione fondamentale introdotta da Lotman tra sistemi comunicativi transitivi del tipo «IO-EGLI» e intransitivi del tipo «IO-IO», che condizionano il meccanismo della cultura, ho mostrato come la cultura sarda tradizionale possa sostanzialmente riconoscersi nel modello comunicativo «IO-IO» (Cfr. IURIJ M. LOTMAN, *I due modelli della comunicazione nel sistema della cultura*, in IURIJ M. LOTMAN - B. A. USPENSKIJ, *Tipologia della cultura*, Milano, Bompiani, 1975, pp. 111-133). Il sistema comunicativo «IO-IO» sarebbe caratterizzato dall'interferenza di un secondo codice, o codice traduttore, di natura essenzialmente ritmica, che ha la funzione di ristrutturare il messaggio in sequenze stereotipiche fortemente connotate. Sulla presenza, nella comunicazione orale e in Lussu, dei connotatori ritmici, si è ampiamente discusso nelle pagine precedenti.



In altri termini, ciascun messaggio è sempre *comment* d'un messaggio che si pone come *topic*: ciascun racconto si presenta come variante d'un altro racconto, il racconto-tipo. Le storie di caccia riconducono tutte a un'unica sceneggiatura: la storia di caccia. Il racconto è sempre racconto di un racconto.

Ed ecco come il sistema culturale di Lussu, uomo profondamente sardo ma di autentica cultura europea, si trasforma in struttura narrativa, con un racconto-*topic* relativo alle matrici culturali sarde (*R.1*), cui si sovrappongono un primo racconto-*comment* (*R.2*) e un secondo racconto-*comment* (il *Commento*), che insieme rappresentano, a diversi livelli di integrazione, il sistema più complesso e semanticamente più potente, ma *esterno*, che sta appunto all'origine della scelta della lingua italiana al posto di quella sarda.

Ma il sistema più esterno, sia in termini linguistici (in quanto funziona da metalinguaggio) che culturali, il *Commento* cioè, si ricollega al sistema più interno *R.1* per vie sotterranee e in un certo senso *segrete*, in quanto esprimono temi culturali e forme profondamente interiorizzati, e cioè proprio attraverso la struttura ripetitiva del racconto della caccia mitica o, come vorrebbe Emilio Lussu, che si compiace di sottolineare continuamente questa parola, *magica*.

Senza quest'atmosfera sacrale che avvolge ogni gesto ed evento della vita del cacciatore, non si capirebbe la tensione che anima il comportamento dei personaggi, sia del *Cinghiale del Diavolo* che del *Commento*, e si perderebbe gran parte delle vibrazioni segrete e profonde che, toccate con mano leggerissima dallo scrittore, costituiscono però la trama sottile e ferrea che collega in un unico coerente disegno (e in un'unica isotopia) uomini, animali e piante, mondo terreno e mondo ultraterreno:

«C'era, fra lui, il fucile, la selvaggina e il terreno, un rapporto sovranaturale, magico, di infallibilità, che si propagava leggendaria» (pp. 15-16).

«Improvvisamente, senza rumore, gli era apparso un cervo, appena visibile, perché la luna era all'ultimo quarto, e di stelle non se ne vedevano. Portò il fucile in posizione di mira, per tirare. Il cervo, con la voce calma ed umana di un vecchio, gli disse: «Per stavolta non tirerai. Non ho ancora finito la mia penitenza». Il cacciatore non sparò, né mai più passò alla sorgente dell'Acqua Pendente, né di notte né di giorno» (p. 20).

Tra il racconto-tipo e la sua occorrenza corre la stessa relazione che lega il mito al rito. Le gesta dell'eroe mitico si attualizzano in forme e strutture omologhe e ripetitive, che assumono concretezza storica e una chiara definizione semantica al momento della trasmissione del messaggio.

Questo momento acquista in Lussu una chiara connotazione sacrale (25).

## 7. LA GRANDE CACCIA

Il *frame* «racconto di caccia» è infatti sempre annunciato, sia nel *Commento* che in *R.1*, da una sorta di alone magico, che impregna di sé luoghi e personaggi. Questo particolare alone semantico denuncia la proiezione dei sistemi connotativi cui si è accennato dal nucleo più interno *R.1*, attraverso il primo involucro narrativo *R.2*, allo stesso *Commento*, che deve perciò essere considerato come parte integrante del racconto nella sua globalità.

Detto altrimenti, e da un altro punto di vista, *R.1* non è che una delle nove occorrenze del racconto-tipo: le altre otto varianti si trovano, o in forma di abbozzo o come autentici micro-racconti finiti, all'interno del *Commento*. Troviamo infatti nell'ordine: le storie parallele di Bosco Piccolo, il cacciatore infallibile che faceva tiri superiori ai 250 metri, e di Bosco Grande, che risparmiava il cervo «troppo bello», preso da quel religioso stupore o titubanza, che lo stesso autore dichiara di aver provato; di Giovanni il Peloso, che non spara più un colpo dopo aver anch'egli provato il religioso horror della morte, di fronte al cervo morente che gli accarezza la mano e le pagine magistrali per forza epica dello scontro fra i due mufioni, dominate dal tema fonico-semantico del cozzo-frastuono, che vedremo riemergere con tanta forza nella pagina finale (è la storia raccontata dal padre dello scrittore):

«Sembrava uno scontro regolato da norme precise. Dai punti opposti partiva la carica, con impeto, come fra due cavalli montati in una giostra. Il cozzo avveniva al centro del terreno, e il suo frastuono, a somiglianza di un colpo di martello sull'incudine, copriva il fragore del torrente nel fondo valle. Nello scontro, i due corpi si rizzavano, impennandosi, e ricadevano a terra. Si allontanavano ancora, allo stesso modo, e riprendevano lo slancio per il colpo centrale. E così di seguito. Il duello era durato oltre due ore.

(25) Alla stessa tregua delle parole, anche i gesti e i comportamenti fanno parte del rituale. I luoghi in cui si manifesta la parola sono racchiusi entro un limite ideale, come i terreni del «compare», consacrati dalla parola-pegno (*sa fide*), che si attraversano con un accurato cerimoniale:

«Quando, assieme attraversavamo un terreno di mio padre, entrandovi, egli si levava il berretto e, nell'uscire, salutava ancora una volta, e sbatteva molto accuratamente le scarpe, per non asportare, dal campo del compare, neppure una zolla di terra. La cerimonia mi faceva sempre una grande impressione. La stessa cerimonia la vidi fare a mio padre, quando, una volta, traversavamo una terra del compare» (p. 25).

È un vincolo che sente lo stesso scrittore, e che abbiamo visto affiorare in forma di «titubanza» e «rispetto» per i luoghi e i personaggi degli ambienti magici e fascinosi dove si realizza la comunicazione rituale del mito: una sorta di consapevolezza aurorale che lo induce, lui così riservato e quasi pudico nella sfera del privato, a questa orgogliosa identificazione-dichiarazione della propria etnia:

«Così, sono cresciuto in mezzo all'ambiente dei «re-pastori», e grandi cacciatori» (p. 28).

All'ultimo, il vinto si era rovesciato, accasciandosi, per non più rialzarsi. E il vincente, il nuovo sultano, dato uno sguardo di trionfo sul gregge schierato, lo passava il rivista e, postosi alla testa, se lo trascinava dietro, scomparendo nella foresta». (p. 19).

Vengono poi il racconto tenero e pacato del cervo parlante, che abbiamo citato; la storia del Cavallo verde, che, come tutti gli altri animali di questa grande caccia mitica, è «un'anima condannata a far penitenza», e infine il racconto del duello di un altro grande cacciatore, Occhio di Civetta, col grande ariete «dal collo d'un toro, e dalla testa corazzata di corna ricurve a doppio giro», che lo carica alla disperata. Occhio di Civetta, nel rispetto d'una strana legge che vuole, in questo testo di Lussu, i cacciatori cacciati e i cacciati cacciatori, sbaglia il colpo, e «l'eroe», cioè l'ariete, «gli passava sopra, seguito da tutte le femmine» (p. 22). Anche quest'ariete-eroe era un'anima «che s'avvicinava al termine della sua penitenza» (p. 22).

Non resta che concludere che anche il *Commento*, che a livello di scelte lessicali, morfosintattiche e stilistiche si allontana maggiormente dalla norma dei sistemi semiotici culturali e linguistici del mondo sardo (tant'è che si iscrive nella struttura-sceneggiatura della narrazione di tipo storico-saggistico, totalmente assente nel sistema narrativo di tradizione orale), contiene però al suo interno delle isole, o microtesti autonomi, totalmente analoghe e isomorfe rispetto all'anello più interno.

Questi micro-racconti, come pure l'anello centrale del sistema (*R.1*) attualizzano pienamente, sia a livello di macrostruttura che di microstruttura, i modelli della comunicazione orale, che invece si realizzano più debolmente e in forme spurie in *R.2*, e vengono talora consapevolmente negate o dissimulate nel disegno generale e nella trama discorsiva del *Commento*.

In questa trama discorsiva i micro-racconti costituiscono dei punti di attrazione e coagulo, veri e propri campi di forza semantici, dei temi culturali profondi. In quei punti la trama razionale e «discreta» dei messaggi digitali si allenta e si sfrangia, per lasciar trasparire frammenti e squarci del disegno soggiacente: il contro-racconto analogico e iconico, in cui i morti cacciati da questo mondo *pes a gianna*, coi piedi verso la porta, ritornano in posizione eretta per dar la caccia ai vivi.

L'eroe mitico, che abbiamo visto nel *Commento* incarnarsi ora nel Cavallo verde ora nel cervo ora nel muflone, diventa il Cinghiale bianco lanciato alla caccia grossa di uomini e cani: «Domani, venerdì santo, c'è caccia grossa a Carbonara», dice uno dei due spiriti nella notte: «Prestami, per due giorni, il tuo cinghiale bianco».

La partenza del cinghiale-cacciatore è accompagnata da «un fischio stridente» e lungo, «tanto che la vallata ne rintronò tutta, e parve che i monti opposti si toccassero fra di loro» (pp. 51-52). Da questo momento in

poi il racconto appare come pervaso da un'angoscia paurosa e sottile. Il cinghiale fa buona caccia, uccidendo trentadue cani, e i cacciatori sparano a vuoto, perché non si possono colpire «le anime». Nel mondo magico della Grande Caccia, specularmente e sotterraneamente rispetto al nostro, i conti non tornano più. Cambiano le regole del gioco. Il segno positivo diventa negativo: cavalli verdi, cervi parlanti ecc. Parlano i morti, e la stessa natura parla, con mille voci misteriose; ma gli uomini ammutoliscono:

«Nella caccia al cervo, fin dalla partenza dagli alloggiamenti, non si poteva pronunziare una parola, e i cani erano addestrati al silenzio. Solo il capo-caccia (...) poteva parlare, bisbigliando qualche parola, più con le labbra che con la voce, e il cacciatore doveva rispondere solo con cenni del capo.» (pp. 23-24).

In questa cornice parole e frasi tante volte dette e ripetute, perfino banali, acquistano uno spessore semantico inusitato:

«Babbo non dormì per due notti: né il venerdì santo, né il sabato santo. Passò due giorni e due notti senza chiuder occhio. Aveva l'inferno nella testa.» (p. 52).

Questa frase è semanticamente potente, perché il personaggio di cui si parla aveva veramente l'inferno, cioè la presenza dei morti e l'aldilà nella testa, e non solo in senso metaforico.

«Nostro Signore ci tenga lontani dal Regno del Male», prosegue il narratore. «Lo aveva nella testa», ripeté.

La vicenda dei cani sbranati continua, con moto ciclico, per riapparire proprio all'inizio del racconto, col cane Senza-Paura ferito e i cacciatori spauriti. Di questo moto circolare Lussu ha voluto scandire con i tre titoli, che danno inizio ai tre capitoli, i momenti culminanti dell'«azione» separando nettamente il racconto interno *R.1* dal racconto-cornice *R.2*: «Il cane ferito» e, rispettivamente, «I due demoni». La zona di raccordo è siglata da una tipica frase di passaggio, una frase *liminare*:

«Alle poste».

## 8. UMANO/NON UMANO

All'inizio del racconto ci troviamo dunque nel bel mezzo della caccia, quasi l'autore voglia avvertirci che quest'inizio è in realtà un seguito, una sequenza ricorrente del rito in cui si rappresenta e si storicizza il modello della Grande Caccia proposto dal mito.

La sceneggiatura «caccia al Maligno/caccia del Maligno» appare con chiarezza fin dall'esordio:

«La giornata era stata calda, ma la sera il fresco era sceso nella vallata. Un vento di tramontana ci veniva da sopra la foresta, e turbinava attorno a noi.» (p. 35).

«— Non mi meraviglierei, — mi disse, preoccupato, zio Francesco, — che questo vento ce lo mandi lo Spirito Maligno, per rovinarci la caccia, domani.» (p. 35).

La sceneggiatura ambivalente «caccia al/del Maligno» ci pone immediatamente di fronte a un doppio sistema di attese, secondo che il racconto si svolga lungo il versante *umano* o lungo quello *non umano-diabolico*. Siamo così avvertiti che lungo l'asse del tempo o sintagmatico si svolgeranno contemporaneamente due racconti o isotopie narrative (o *fabule*): caccia al cinghiale e caccia *del* cinghiale. L'asse paradigmatico è invece occupato dal racconto mitico, che fornisce il modello, di cui il racconto vero e proprio costituisce una realizzazione concreta. Per la precisione dovremmo dire che lungo l'asse sintagmatico del tempo si svolge il solo racconto di caccia al cinghiale, ma esso è continuamente intervallato e segmentato da frammenti e intrusioni del racconto mitico: si tratta, per l'appunto, di quella proiezione degli elementi del modello-paradigma sulla struttura-sintagma, che ricostituiscono nel testo poetico il principio di equivalenza, che abbiamo visto realizzarsi sia a livello di micro-racconti che delle strutture ritmiche.

Schematizzando, abbiamo due isotopie parallele e convergenti, delle quali la prima si svolge preferibilmente lungo l'asse sintagmatico, cioè *in praesentia* (ed è la caccia al cinghiale) e la seconda, che alla prima fornisce il modello, *in absentia*, e per così dire in forma sottintesa e sotterranea, per riaffiorare nei punti chiave e connotare di mistero e di una cupa religiosità popolare i fatti narrati al livello più superficiale, restituendoli alla dimensione magica e super-umana del mito.

L'elemento di raccordo fra le due grandi isotopie è il cinghiale, che assume in un'unica figura semantica il doppio significato di «cacciatore» e di «cacciato»: cacciatore nell'altro mondo, cacciato in questo.

Questa sintesi è possibile perché il lessema «cinghiale» comprende fra i suoi semi anche il sema «non umano», cioè «del regno dei morti». Infatti il lessema «cinghiale» contiene i semi contestuali opposti «animale» e «spirito», come si può constatare da una semplice analisi componenziale<sup>(26)</sup>;

«cinghiale» contesto: *aldilà* = «spirito», «anima»...

«cinghiale» contesto: *questo mondo* = «animale selvatico».

In R.2 si attualizza più frequentemente il significato «animale selvatico» e in R.1 il significato «anima penitente», «sos mortos», ecc., come risulta anche dagli esempi che seguono.

A pagina 39-40 (R.2):

«“quando il cinghiale è armato a quel modo ed è *condotto dal Diavolo*, meglio è lasciarlo andare”. Ma se si trova un audace, come Senza-Paura, che l'affronta, debbono tutti affrontarlo. L'attacco riesce, solo se

(26) Confronta l'analisi che fa U. Eco di lessemi come «balena» e «leone», nel *Trattato di semiotica generale*, Milano, Bompiani, 1975, p. 162, e in *Lector in fabula*, op. cit., p. 18.

combinato. Se uno azzanna un orecchio da una parte, un altro deve azzannare l'orecchio dall'altra parte. Solo così s'immobilizza il cinghiale.

— Perché dite che il cinghiale era condotto dal Diavolo? (...) Era un cinghiale *segnato*. Poteva non essere *condotto dal Diavolo*?».

La doppia valenza semica legata alla selezione contestuale consente al lessema «cinghiale» di apparire ora come «*s'anima*», associata ad esseri diabolici, ora come «bestia» che i cani possono azzannare e immobilizzare.

## 9. IL CINGHIALE È IL DIAVOLO

Ed ecco come si attua il passaggio dal piano terreno dell'*hic et nunc* narrativo a quello ultraterreno del *là*, in una tipica pagina di raccordo:

«— Io ero col fucile puntato, quando mi son visto uscire dalla foresta il cinghiale. Era a due tiri di fucile da me. Io mi son detto: quando passa vicino alla quercia, tiro. Ho tutto il tempo di mirarlo, non lo posso sbagliare, per quanto corra molto. Il cinghiale infatti correva molto, anche su per la salita prima della quercia. Quanto più si avvicinava, tanto più lo tenevo d'occhio. Era grosso come un vascello. Come un vascello. Quando è passato vicino alla quercia, ho puntato un palmo avanti la testa e ho tirato.

— Giusto, — sentenziò il capo-caccia.

— Attendevo che cadesse. Ha continuato come una saetta. Ho tirato il secondo colpo, avanzando ancora di più il tiro. Correva più di prima —. Giuseppe Testa-Rasa abbassò le braccia e si risiedette. Poi riprese: — Io sono rimasto stordito col fucile in mano. Ho detto: tu sei la Tentazione Maligna.» (R.2 pp. 42-43).

A una fase descrittiva dal ritmo asciutto e agile (in cui, sia detto di passaggio, rifulgono le straordinarie doti di narratore di Lussu), che si inserisce nella tipica sceneggiatura «racconto di caccia», si aggiunge una seconda fase, preparata dalla pausa su «Giusto, sentenziò il capo-caccia», in cui prevalgono le connotazioni misteriose dell'ultraumano, in cui le palle del fucile non possono più colpire il cinghiale, ma anzi accelerarne la corsa.

Si noti che la fusione delle due strutture, entrambe mutate dal mondo popolare, dei «contos de cazza» e dei «contos de sos mortos», si attua sulla base di modelli offerti dalla stessa tradizione orale, in cui molti racconti di caccia assumono al loro interno elementi soprannaturali. Si può anzi dire che «sos mortos» non sono mai assenti dall'universo narrativo dei racconti popolari sardi. Lussu ne è ben consapevole:

«Gli avvenimenti della caccia rientravano sempre nel mondo magico che, da padre in figlio, sopravviveva misterioso, da secoli. Il cervo dal trofeo delle dodici punte, era un'anima che certamente aveva finito la sua penitenza, passato proprio là, alla posta di un uomo giusto, scelto dal Signore. E l'episodio del cervo che accarezza la mano che lo colpisce, era un messaggio, anch'esso di un'anima che faceva penitenza, sotto la forma di un animale della foresta» (p. 18).

È questa l'isotopia di fondo che regola la struttura semantica del racconto. Le sequenze in cui appare il cinghiale svolgono il percorso di senso relativo all'isotopia «cinghiale-diavolo», che dà titolo all'opera, con lenta ma sicura progressione. Andando avanti nella lettura, infatti, troviamo quest'altra sequenza, la terza, in cui la valenza semantica «animale selvatico» comincia ad attenuarsi, per lasciar posto all'isotopia «cinghiale-anima-essere diabolico», che occuperà via via tutto lo spazio semantico, fino a soppiantare del tutto il significato di base, denotativo:

«— Io ero dritto, sicuro di me. Dicevo: se sbaglio questo cinghiale, mi faccio frate. Il cinghiale ha interrotto la corsa e si è fermato, sulla salita, ascoltando. È allora che ho sparato. Ho puntato al centro della spalla, da fermo. E l'ho sbagliato. Il cinghiale ha ripreso la corsa ed io non ho neppure pensato a sparare il secondo colpo. Mi son fatto il segno della croce e ho detto: tu sei l'anima dannata.» (R.2, p. 44).

La valenza semantica «presenza diabolica» prevale ormai nella quarta sequenza:

«— Non è proprio una croce, ma le rassomiglia molto. Ciò vuol dire che si tratta di un animale *segnato*. Io l'ho sparato a tre passi, e ho ben visto *quel segno*. Stavo per non sparare, ma poi mi son detto: non facciamo i bambini. E ho tirato, calmo, un colpo dopo l'altro. È stato come se avessi tirato ad una roccia. È da quando sbagliai il muflone sull'Altipiano che non ricordo di aver mancato un colpo simile. Era l'anno in cui nacque la mia prima figlia, e me lo ricordo per buona memoria, Nostro Signore le dia salute e vita, per quanto anche lei incominci a invecchiare. Io ho puntato bene, *rispettando la croce* sulla spalla. La polvere era buona e *l'avevo fatta seccare al fumo per sei mesi*. Forse, sarebbe stato opportuno *dire qualche parola in santità*, prima di tirare. Ma, lì per lì, non ci ho pensato. A queste cose, si pensa solo dopo.

Il capo dei battitori ripeté, parlando a se stesso:

— Si pensa solo dopo.

— Io ho avuto l'impressione che il piombo fosse caduto per terra. E l'ho cercato, infatti. Ma non ho trovato che le setole troncate dai colpi. Il piombo se l'è portato con sé, il *cinghiale segnato*.» (R.2, pp. 45-46).

L'isotopia *cinghiale = diavolo* si tira dietro tutto un alone semantico denso di simbolismi e di magia: la «croce», la polvere fatta seccare al fumo per sei mesi, le parole magiche.

Dopo questa sequenza, la marca semantica «diabolico» si dà ormai per acquisita. Da questo momento le azioni del cinghiale non potranno più essere valutate in termini umani, in quanto appartengono al mito. Il ribaltamento semantico da *cacciato a cacciatore* è ormai avvenuto. Nel momento stesso in cui le palle di fucile non possono più colpirlo («Io ho avuto l'impressione che il piombo fosse caduto per terra»), il cinghiale appare come un animale sacro, diabolico, invincibile:

«— Che il cinghiale fosse *segnato*, — disse Giovanni Coda-di-Gatto, — io l'ho capito subito. Quando si è fermato sul letto del torrente, atten-

dendo i cani che aveva dietro, io ho detto: questo farà un massacro. Si fermò di botto e ha aperto le mascelle smisuratamente, mostrando le zanne lunghe e bianche come due lame di spada. I cani sono sopraggiunti, e si sono fermati anch'essi. Il cinghiale, girando su se stesso, come un fuso, senza spostarsi d'un pollice dal punto in cui s'era fissato, sfidava i cani. Batteva le mascelle con tale frastuono che mi sembrava di sentire uno stuolo di lavandaie battere i panni con le spatole. I cani esitavano.» (R.2, p. 46).

La connotazione nuova sulla quale l'autore insiste è ora la sfida: «sfidava i cani», immonile, dominatore, al centro della muta.

«Nel tempo che si impiega a fare il segno della croce, i cani si erano disposti a cerchio, attorno al cinghiale, piantato al centro. I latrati non ne coprivano il rumore delle mascelle.» R.2, p. 46).

«— Sono rimasto fermo, attendendo che il cinghiale riprendesse la corsa e mi passasse a tiro. Ma il cinghiale non si muoveva. Continuava a girare su se stesso, *sfidando tutti, facendo fronte a tutti*. Ero stanco d'attendere. Anche i cani erano stanchi d'attendere. Appariva evidente che quella situazione non poteva durare a lungo. Io tremavo per la sorte dei cani. È stato Senza-Paura che si è slanciato per primo, seguito dagli altri. Lo scontro è durato un attimo, ed io non ho visto, attorno al cinghiale, che *cani sventrati*. Galletto e Colomba erano *massacrati*. Anche Senza-Paura *sembrava morto*. Gli altri si ributtavano indietro, e si rimettevano a cerchio. Il cinghiale è rimasto ancora lì, per qualche istante, e infine si è deciso a muoversi, *lentamente, sicuro di sé*. Quando si è presentato alla mia posta, camminava al passo. L'ho puntato bene, alla testa, e ho tirato un colpo. È *guizzato come un fulmine*, e io ho tirato il secondo colpo quando spariva nel bosco. *ho buttato il fucile per terra*. Ecco tutto.» (R.2, p. 47).

Ed ecco, finalmente, il riconoscimento esplicito dell'alterità, della natura diabolica del cinghiale:

«Se un cinghiale ha su di sé il segno della croce, è lo Spirito del Male che gliel'ha posta. Oppure è un'anima che fa penitenza (...) Questo cinghiale segnato mi fa pensare al cinghiale del Diavolo in cui s'imbatté mio padre. Il ricordo gli serve di sollievo.» (R.2, p. 48).

Il cinghiale è ora a tutti gli effetti *cinghiale del Diavolo*.

A questo punto la frase preparatoria del racconto esterno R.2 può dirsi conclusa: la tensione emotiva è al culmine e il racconto-nucleo R.1, del quale R.2 costituisce un'espansione, può avere inizio.

Che Emilio Lussu avesse chiara coscienza della distinzione fra racconto-comment e racconto-topic sia a livello di temi culturali (il testo di cultura «esterna» serve da involucro al testo di cultura «interna») che di procedimenti narrativi, è dimostrato dalla lunga pausa *in limine* e dal secondo esordio, che avviene nelle forme solenni della tradizione:

«La comitiva si fece muta. Zio Stanislao cominciò il racconto.» (R.2, p. 48).

Come si può vedere, l'autore formalizza l'esordio, cosa che non aveva fatto prima, iniziando la narrazione con l'introdurre il lettore *in medias*



res, quando la prima giornata di caccia volgeva ormai al suo termine e i cani erano stati uccisi. Questa frase è un segnale di confine tra un mondo sentito come arcaico e astorico e il mondo storico nel quale l'autore si situa, sia pure con atteggiamento critico.

Sulla soglia del mondo magico dei suoi padri cacciatori l'autore si arresta in quanto narratore e in quanto personaggio, e si leva anch'egli il berretto, come il compare di suo padre, in segno di rispetto. Il personaggio che dice «io» da questo momento non sarà più l'autore, eroe diviso e problematico, ma un personaggio dell'altro mondo: zio Stanislao.

Zio Stanislao ci introduce infatti nel mondo *di là* con un tipico rituale di passaggio: la formula-scongioro tre volte ripetuta *in limine*:

«— Il ricordo gli serva di sollievo (?).»

— Il ricordo gli serva di sollievo, — disse il capo-caccia.

— Il ricordo gli serva di sollievo, — ripeté zio Francesco che rientrava per prendere il suo posto, la testa curva al basso ingresso della capanna, l'oltre fra le mani.

— Qualcuno di voi, — riprese zio Stanislao, — conosce forse questa storia; ma ve la voglio raccontare, così come l'ho sentita tante volte da mio padre.

La comitiva si fece muta. Zio Stanislao cominciò il racconto» (R.2 p. 48).

A Zio Stanislao dunque l'autore assegna il compito di proporre il nuovo tema del *cinghiale-diavolo* e di ricondurre alla tradizione («così come l'ho sentita tante volte da mio padre») la storia del *Cinghiale del Diavolo*.

È superfluo, a questo punto, ricordare che dopo l'esordio così a lungo dilazionato il racconto attualizza in maniera più diretta e quasi senza intermediazioni culturali esterne i moduli narrativi tipici della tradizione orale.

Il racconto-nucleo è infatti un vero e proprio *contu 'e cazza* (racconto di caccia) tradotto in lingua italiana. Il ritmo è più lento e disteso, la tensione semantica aumenta, si attenuano o scompaiono del tutto i riferimenti a una situazione spazio-temporale precisa (cioè alla situazione di enunciazione) e il referente esterno sfuma in una immagine fluida e ambivalente di

realtà, che non è più la realtà di questo mondo. La natura, per fare un esempio, assume connotazioni magiche e antropomorfe:

«Babbo senti un fischio stridente e lungo come quello che fa l'aquila dall'alto del cielo, per richiamare gli aquilotti distanti. Ma molto più forte e più lungo, tanto che la vallata ne rintronò tutta, e parve che i monti opposti si toccassero fra di loro. Era il richiamo per il cinghiale bianco che pasturava lontano. Babbo tremava» (R.1 pp. 51-52).

Gli animali partecipano al fermento insolito e misterioso della natura che assume vita e voce:

«Il cane era accovacciato, gli occhi stravolti, i peli dritti: sembrava un istrice. E tremava come una foglia. In un istante, si levò un vento violento, e gli sembrò di vedere gli alberi contorcersi, divelti dalle radici. Chi non avrebbe tremato?» (R.1, p. 54).

È una voce «misteriosa» e «cavernosa» che, umanizzandosi, diventa «scroscio», «uragano» e «urlo»:

«— Al cader della notte, cercava di prender sonno, quando dalle rocce di Becco d'Aquila tuonò la voce misteriosa: "Oh! Oh!" Subito, dall'altra parte, da sopra il pero selvatico, la voce cavernosa rispose: "Olà!" E chiese: "Il mio cinghiale bianco è rientrato?" "Sì, è rientrato", rispose la voce di Becco d'Aquila. "E sai quanti cani ha ucciso?" "Quanti? Quanti?" chiese la voce cavernosa. Becco d'Aquila urlò: "Trentadue". E accompagnò la risposta con uno scroscio di risa fragoroso, sarcastico, così potente che sembrava il gracidiare di mille milioni di rane in uno stagno. Quel riso cavernoso, sinistro, risuonò come un uragano, che sembrava suscitato dal centro della terra. Babbo si coprì la faccia con le mani, per non vedere. Non vide niente, ma sentì tutta la vallata tremargli sotto i piedi e il tuonare delle rocce che si sfasciavano e precipitavano dai picchi e per dirupi delle montagne.» (R.1, p. 56).

I termini sottolineati come «tuonò», «scroscio», «cavernoso», «risuonò» ecc. hanno alcune proprietà o tratti semici ( $\pm$  animato,  $\pm$  umano) comuni sia alla sfera dell'umano che a quella del non umano. Questo ambiente naturale teso tra l'umano e il non umano costituisce la cornice più idonea al ricupero totale, nei loro tratti e funzioni «normali», degli animali favolosi, cervi e mufloni e cavalli verdi, che la cornice critica del *Commento* aveva potuto solamente evocare come presenza oscura ed esorcizzabile, se non proprio malefica. Qui questi esseri favolosi forniti di parola sono al posto giusto. Gli uomini, invece, diventano muti, e si coprono gli occhi «per non vedere»: la presenza dello spirito si può infatti sentire, non vedere.

La voce ambigua e profonda della natura si trasforma ora in «lugubre ululato», la cui lunga eco è raccolta e amplificata dalla serie ripetitiva «ululato, un ululato lugubre, disperato, un ululato...», che in una situazione in cui i confini dell'umano e del non umano si son fatti labili e incerti, è fatta propria dagli uomini:

(27) Cfr. HARALD WEINRICH, *Tempus. Le funzioni dei tempi nel testo*, Bologna, il Mulino, 1978, p. 64:

«In nessun racconto veniamo trasportati così lontano dalla situazione quotidiana come nella fiaba, dove è tutt'un'altra cosa che non nel mondo d'ogni giorno. Per questo motivo la favola segna con maggiore evidenza che qualsiasi altro limite tra il mondo narrato e il mondo quotidiano. L'introduzione e la conclusione della fiaba corrispondono in genere a una formula.

Le formule come "c'era una volta..." e simili servono infatti non a introdurre in un altro tempo, ma in un altro mondo, "un mondo con un tempo suo proprio che corrisponde vagamente a quello dell'orologio e dove un sonno può durare per esempio sette anni" (ivi, p. 65).

Nel *Cinghiale del Diavolo* la formula di passaggio annuncia l'ingresso nel mondo delle "anime", specularmente rispetto a quello della realtà quotidiana».

«Zio Stanislao, a questo punto, trasportato dalla rievocazione, portò le mani attorno alla bocca, *chiuse gli occhi, e imitò lungamente l'ululato del cane.*» (R.I, p. 55).

Attraverso l'ululato dei cani, come prima (ma con più parsimonia e addirittura con circospezione) con il cinghiale-diavolo, i due momenti della natura umana e ferina si identificano: gli uomini si riconoscono in questa natura ferina e magica, e ciò che è ferino, cinghiale e cani, riconosce come propria la voce-ululato degli uomini:

«A quell'ululato, risposero da fuori le mute dei cani, con ululati di lamento, disperati.» (R.I, p. 55).

Affascinati dall'abbraccio «barbarico» e potente della natura, i personaggi «umani» di Lussu riemergono al presente storico sgomenti e con voce «malferma»: è forse lo stesso sgomento che doveva provare l'autore di fronte al mondo magico che aveva evocato.

Da questo mondo non si esce se non si conosce il rituale, parola magica o segno, che riapra al viaggiatore spossato del mito e dell'io profondo il varco del conosciuto, d'una realtà altrimenti dolorosa per convenzioni e riti forse più geometrici e razionali, ma non per questo meno ferrei e rigidamente codificati:

«Zio Francesco si fece il segno della croce, e con voce malferma disse:

— Nostro Signore allontani da noi lo Spirito Maligno.» (R.I, p. 55).

Il noto scaccia l'Ignoto, si ricompono l'ordine della scrittura, cancellando l'iconismo fascinoso e stridulo d'una lingua ancora parlata, altrove, barbarica e diversa. Il dio risalito alla luce della storia per dare agli uomini un segno, il segno discreto della sua croce contro ogni altra magia, rispinge indietro nelle profondità oscure dell'essere il dio sotterraneo e triste, sospeso ai limiti della coscienza, che soffre i trasalimenti della luce e i tremori della storia.

Mario Ciusa Romagna

## UN GIUDIZIO DI EMILIO LUSSU SU SEBASTIANO SATTA, GRAZIA DELEDDA E FRANCESCO CIUSA

«La Sardegna traversa oggi una crisi che si potrebbe chiamare di trapasso. Alla vecchia società patriarcale, individualista e immobile, subentra una Sardegna che comincia ad essere collettiva e in movimento. I principi che reggevano la prima sono scomparsi, né sono ancora fissi quelli che dovranno reggere l'altra. Per cui si possono fare oggi dei rilievi con molta serenità.

Le tanto decantate nostre qualità ataviche — sentimento dell'onore, coraggio, disciplina, lealtà, fedeltà alla parola data e altre consimili — sono favole. Non siamo né migliori né peggiori degli altri. Il fascismo si affermò da noi, vile, imbrogliatore caporalesco, come altrove, in tutta Italia. In un certo senso, si è avuta la dimostrazione che la nazionalizzazione dell'isola era avvenuta come nelle altre regioni d'Italia. E la nostra costanza — l'ostinazione è la stessa nel bene e nel male. Abbiamo troppo sofferto sempre, perciò la nostra caratteristica non è la bontà: direi anzi il contrario. Noi siamo tutti piuttosto cattivi, a freddo, senza trasporti sentimentali. La stessa vendetta lo dice. Essa non esplose immediata e pubblica, come in Corsica, incontenibile risposta all'offesa. La vendetta è covata lungamente, silenziosa e clandestina, per anni, spesso per tutta la vita; e colpisce calcolatamente, solo nel giorno più propizio, sì che alla strage del nemico corrisponda l'incolumità propria e, possibilmente, l'ergastolo per il nemico numero due, verso cui devono convergere tutti gli elementi di accusa. Vendetta, come ognuno vede, impeccabilmente razionale.

Per cui la stessa cattiveria, impronta dei servi (captivus) i quali appaiono irrimediabilmente malvagi, non è differente neppure oggi da quella che Cicerone vedeva negli schiavi sardi venduti nel mercato di Roma. Di qui indubbiamente quella nostra ironia che appare disarmata ma che ferisce, e che fa del sarcasmo la nostra naturale impronta. Antonio Gramsci, nei suoi scritti è, a mio parere, l'espressione più vera di questo nostro stile. Espressione estranea alla Deledda che, descrivendo il nostro mondo reale, lo fissa, ma non aspira a portarlo innanzi, nell'avvenire. E Sebastiano Satta l'ha annullata in una oratoria sostenuta che non la consentiva: oratoria assolutamente estranea al nostro "genio". L'ha sentita come "spietato" solo Ciusa, in quella sua *Madre dell'ucciso* che non per nulla sembra ispirata al bronzo dell'epoca nuragica, che egli ignorava.

Ci siamo chiesti tante volte perché la Sardegna che ha tanto sofferto non ha dato all'arte un grande lirico, nella poesia o nella musica. Non ne abbiamo avuti. Solamente Gavino Gabriel, ricomponendo alcuni canti e ballate popolari, ha saputo cogliere e mostrare in una forma non accessibile a tutti i non sardi, gli echi e più ancora gli annunci di un meraviglioso mondo della gioia triste e del dovere contenuto».

Emilio Lussu

Il brano fa parte del saggio che ha per titolo «L'avvenire della Sardegna». Comparve per la prima volta, come apertura, nel numero speciale (9-10; settembre-ottobre: 1951) interamente dedicato alla Sardegna dalla rivista fiorentina «Il Ponte».

La data va tenuta presente. Perché indica un momento particolarmente grave nella vita dei popoli a causa della «guerra fredda». Sembra che una nuova conflagrazione, dopo appena sei anni dal secondo conflitto, debba di nuovo sconvolgere il mondo.

In Italia gli effetti della tensione internazionale si risolvono con l'inasprimento discriminatorio contro le sinistre e con il rigetto delle istanze democratiche e sociali sorte dalla lotta di liberazione e sancite dalla Costituzione. Il potere si stabilizza, un'altra volta, nelle mani di quella stessa classe che era stata, fino al 1943, la diretta responsabile della politica fascista.

In Sardegna era appena *giunto* il decreto che concedeva ai sardi unlo statuto speciale che, si diceva, sarebbe stato strumento adeguato per una possibile rinascita dell'isola dalla secolare arretratezza.

Anche Lussu, che solo in extremis e con molte sostanziali riserve decise di votare la legge in Senato, pare qui disposto ad accogliere l'opinione corrente; pare voglia, in certi passi, riconoscere all'istituto autonomistico, così come è stato redatto, possibilità politiche e reali di rinnovamento. Ecco, perciò, la constatazione (o l'auspicio?) che la Sardegna «comincia ad essere collettiva e in movimento» e, quindi, il limite che non intende scrivere un «saggio storico-politico sull'isola», ma solo «d'intravedere che cosa potrà essere l'isola dell'avvenire».

Una simile chiave, quasi all'inizio dell'articolo, potrebbe subito far pensare ad uno scritto d'occasione che, di conseguenza, dovrà accentuare quel tono montato e messianico che caratterizza tutta la prosa avveniristica, sarda e nazionale.

Non è che Lussu sia del tutto immune da simili atteggiamenti e pose. Ed è naturale, dati gli scopi pratici e politici che costantemente si pone. Tuttavia, ancora ammesso e ribadito il gusto ad una certa scala ascendente di toni, si deve pur notare che lo scrittore Lussu supera, il più delle volte, la contingenza, l'occasionalità, in virtù del suo storicismo, radicale e anche

schematico se si vuole, ma sicuro e connaturato in lui non solo dall'educazione culturale acquisita, ma da quell'«atavismo» che consiste, è lui stesso a dircelo, nell'essere noi sardi summa di tutti i tempi che ci hanno preceduto.

Il villaggio è dentro di noi, chiarisce, nel subconscio; costituisce la nostra personalità con le vicende lontane e vicine, col cumulo dei contrastanti sentimenti. È come una metafisica che ci portiamo dentro, sempre, dovunque si vada. Una metafisica, si badi, che non è altro, alla fine, che una lunga e ripetuta fenomenologia, che si è come stratificata nel nostro intimo. Quel «complesso», fra i tanti che soffriamo, di «nazione mancata», pur riconoscendo tutte le cause per cui gli eventi non potevano essere che quelli che sono stati, è complesso di villaggio. Anche la componente, per cui, Lussu, scrive o racconta sempre in prima persona, può essere ricercata essenzialmente nell'epica triste e barbarica del piccolo «stato dove vide la luce».

L'io di Lussu è, forse, proprio in virtù di quel precipitato atavico che modella il nostro carattere, un io storico, un soggetto-oggetto azione. È coscienza delle proprie come delle altrui prove; è attività dinamica e critica, dotata perfino del senso del futuro. Non esiste differenza tra il soggetto narrante dei suoi libri e quello reale. Le opere di Lussu sono una lunga autobiografia, ma, insistiamo, nei termini storici e pragmatici che si è visto.

Un esempio eloquente, al proposito, possono essere, senza citare altre opere le note e belle pagine, quasi al centro del presente saggio, che iniziano: «Io sono nato in un piccolo villaggio di montagna...».

Si capisce subito, dai primi periodi, che l'evocazione memoriale non è affatto mossa da nostalgia consolatoria, ma da volontà documentaria e dimostrativa nei riguardi di quanto affermato prima e di quanto dirà dopo. Al narratore interessa portare alla ribalta una drammaturgia che è sua e dell'intera collettività in cui è nato. Perciò quel modo di narrare così intimo ed asciutto, aperto e controllato, ricco di immagini e considerazioni. In fondo Lussu è un cronista di se stesso e degli altri, del tempo che ha vissuto e di quello che non ha direttamente sperimentato. Concepisce entro una temporalità totale.

È un lirico che però non ama il canto e tanto meno il melodramma. Proceede per affermazioni ed immagini. Riesce a drammatizzare i pensieri così come ad obbiettivare i fatti in filosofia. Dentro la sua pagina si avvertono i risentimenti, le ansie, le impuntature personali; eppure tutto assume valore di realtà corale.

Vediamo a questo punto, brevemente, alcuni altri temi del saggio e in particolare quelli che ci aiutano ad intendere meglio il giudizio che, l'autore, formula nei confronti di Grazia Deledda, Sebastiano Satta e Francesco

Ciusa. Che furono, tra Ottocento e Novecento, con maggiore o minore intensità, con gli esiti estetici che si preferisce, i protagonisti di quel movimento culturale che prese l'avvio contemporaneamente, o quasi, al moto politico e sociale a cui si è soliti dare il nome di «questione sarda».

Per Lussu, beninteso, la Sardegna moderna comincia «con la lotta di classe dei minatori delle grandi miniere dell'iglesiente». Che, però, non essendo stata «vivificata» da «ideali regionali, ma nazionali e universali» non raggiunge i risultati che avrebbe potuto.

Le ragioni del fallimento, Lussu, le individua molto in là, nella nostra incapacità ancestrale e storica a far politica «che è la sola che porta all'unità». La disunione in noi è, senz'altro, atavica, risultato delle stesse vicende che hanno determinato il destino dei sardi attraverso i secoli. Solo i dominatori sono stati sempre uniti e concordi nel separarci e isolarci maggiormente. Anche la borghesia sarda non ha mai agito autonomamente, ma, in relazione alla volontà e agli interessi del vincitore, come mediatrice e, quindi, oppressiva nei riguardi della popolazione isolana.

Da questi eventi ed altri deriva quel complesso psichico per cui noi siamo «malamente individualisti» e inficiati di «orgoglio mal piazzato». Per cui anche, come si è già accennato, «sentiamo di essere una nazione mancata» senza «voler ammettere la fatale sconfitta collettiva come popolo». La nostra rivincita a tanta «meschinità» la risolviamo nel «ripiegamento nella personalità del singolo».

I vari e lunghi condizionamenti, la costrizione al ripiegamento in noi stessi ci ha condotto ad una resistenza passiva, scettica, riguardo alle proprie iniziative, ci ha persuaso alla rassegnazione anche se ostile verso altri. Perciò «la nostra caratteristica non è la bontà: direi anzi, commenta l'autore, il contrario». Perfino la «cattiveria» di oggi non è «differente» da quella che Cicerone notava già negli sguardi degli schiavi sardi in vendita nel mercato di Roma.

È questa cattiveria, «nostra naturale impronta», che genera in noi ironia e sarcasmo, quel modo di essere e di comportarci che ci caratterizza e che affonda nei tempi, come tutte le altre qualità che possediamo, fino a sembrare, appunto, costituzione naturale, innata. Ma è, alla fine, il solo modo di difenderci e di esprimerci che ci è rimasto e che acquista notevole rilevanza quando si trasforma in opera creativa. Per fare arte o poesia dobbiamo essere «cattivi».

Per Lussu, infatti, «Antonio Gramsci nei suoi scritti è... l'espressione più vera di questo nostro stile». Invece è «espressione estranea alla Deledda che, descrivendo il nostro mondo reale, lo fissa, ma non aspira a portarlo innanzi, nell'avvenire». Tanto meno è dotato della qualità della «cattiveria» Sebastiano Satta, che «l'ha annullata in una oratoria sostenuta che

non la consentiva: oratoria assolutamente estranea al nostro "genio"». Il solo ad aver trovato la necessaria «spietatezza» per esprimerla è stato Francesco Ciusa «in quella sua "Madre dell'ucciso" che non per nulla sembra ispirata al bronzo dell'epoca nuragica, che egli ignorava».

A noi non interessa, in questa sede, chiarire se il giudizio di Lussu sugli artisti nuoresi o sul tempiese Gabriel siano obbiettivi o meno. Piuttosto ci preme rilevare, se fosse ancora necessario, la poetica dello stesso Lussu. Che si ispira, senz'altro, al «nazionale-popolare».

«Letteratura e vita nazionale» di Gramsci apparve proprio nel 1951 e suscitò enormi discussioni sul valore dell'arte come «impegno». In quello stesso anno vennero pubblicati i «Saggi sul realismo» di Lukacs. Certamente Lussu conosceva queste opere e certamente deve avere seguito la discussione sui compiti della cultura e dell'arte nel seno di una società. È ben cosciente della indispensabilità organica degli intellettuali all'interno del processo di sviluppo della storia.

Ma dobbiamo aggiungere anche che Lussu sarebbe arrivato ugualmente alla poetica del «nazionale popolare», indipendentemente da Gramsci e da Lukacs o dal famoso saggio di Sartre, sul cammino della letteratura. Basti pensare a «Marcia su Roma e dintorni» come a «Un anno sull'Altipiano», che sono anteriori ai libri citati.

Piuttosto durante la lettura del saggio ci sono venuti alla mente altri nomi, come quello di Bachelard e di Merleau-Ponty, per esempio.

Il primo per la poetica della «reverie», di quella «sovrapposizione di tempi» che costituirebbe il nostro subconscio. E per Lussu la nostra «cattiveria» è proprio stratificazione di tempi.

Il secondo per la teoria della «Psicologia della percezione» e per le «Strutture del comportamento» che, in certo senso, potrebbero spiegare il fenomenologismo che si riscontra in Lussu.

Il nostro autore, in altre parole, è anche pienamente figlio della cultura e dei fenomeni della sua epoca. Vive intensamente ogni evento con originalità.

In quanto la politica è attività primaria, ogni operazione intellettuale non può essere se non dialetticamente «organica» alla storia e in particolare alle classi emergenti. L'artista è, quindi, interprete del suo ambiente in quanto coscienza critica e dialettica del medesimo.



## INTERVENTI

Joyce Lussu

Ho ascoltato con grandissimo interesse queste relazioni di Clara Gallini e Leonardo Sole così intelligenti, sottili e utili all'analisi di questo breve racconto, e anche quello che ha detto Girolamo Sotgiu su come Emilio riesce a storicizzare anche il mondo magico.

Tutto questo è stato molto interessante, ma mi veniva da sorridere pensando a ciò che ne avrebbe pensato Emilio Lussu quel giorno che cominciò a scrivere «Il Cinghiale» seduto a un tavolino di un alberghetto di Saint Germain-des-Prés, dove eravamo andati per una breve vacanza perché Emilio non stava bene; soffriva ancora il trauma dell'operazione di toracoplastica che lo aveva privato di un polmone.

Avevamo deciso di spendere gli ultimi soldi andando in questo alberghetto abbastanza carino che era stato un padiglione secentesco di qualche arcadia aristocratica, trasformato poi in locanda economica.

Vi debbo confessare che il motivo primario di questo scritto era molto semplice.

Fu l'urgente necessità di guadagnare qualche soldo che ispirò a Emilio l'idea di scrivere qualcosa che non fosse un saggio politico, ma un racconto letterario, sperando di poterlo pubblicare in qualche rivista francese o americana per pagare i suoi collaboratori.

Si mise allora a tavolino e cominciò a pensare.

Emilio, quando aveva dei momenti di rilassamento in cui non era preso immediatamente da un'azione politica-pratica o da uno studio direttamente convergente sulla lotta politica, amava concentrare le sue riflessioni sul suo ambiente originario, sul suo passato, sulla memoria antica del suo villaggio, su questi ricordi di storia che analizzava continuamente proprio alla ricerca di una identità che non era solo sua ma era quella del suo popolo, per chiarirne sempre di più le caratteristiche e la cultura.

Gli venne naturale di pensare a un racconto su un tema di questo tipo, in cui si abbandonava al ricordo di un narrare ascoltato nella sua infanzia e che è stato qui abbondantemente analizzato.

Mi pare che una sola cosa non è stata detta in queste approfondite analisi: che in questo racconto la simpatia popolare, quella del narratore e quella di tutti questi personaggi in cui si identifica — perché giustamente, come diceva Sole, lui non è mai spettatore, lui è zio Pietro, è zio Stanislao, ma è anche il cinghiale —, la simpatia popolare è sempre dalla parte del diavolo.

Questo è un elemento comune a tutte le leggende contadine, in ogni parte del mondo: contengono sempre un elemento di rottura verso il complesso di cerimoniali, di rituali, di assuefazioni, di istituzioni, che rappresentano la fissità dell'ordine e del potere.

Questa forza di contestazione che improvvisamente attraversa tutto il complesso dell'ordine costituito è anche l'aspirazione al cambiamento: ha un elemento un po' terrificante, perché ogni cambiamento ingenera turbamento, ma è anche portatore di speranza.

L'ordine sono i segni della croce, le abitudini immobili e le pratiche ripetitive, le anime penitenti; ... ma chi sono queste anime penitenti, come le vede questo contadino, questo pastore chiuso nelle ripetizioni ma che conserva, in fondo a se stesso, questa voglia di cambiare?

L'anima penitente è lui stesso: è lui che fa la penitenza in questa vita, in questa società, e addirittura, secondo i codici e i miti del potere, deve continuare a soffrire anche dopo morto.

Il cinghiale è la forza intelligente che si sottrae ai codici e rompe la logica del potere, poiché lo sconfitto è il padreterno. Nonostante tutte le pratiche e le magie che sono state fatte per colpirlo, la palla non arriva, vince il cinghiale che si salva e se ne va, portando con sé un embrione di speranza, un'immagine di resistenza, una dirompente vitalità capace di spezzare i chiusi steccati che proteggono i potenti.

Il povero, diceva Emilio, è sempre dalla parte del diavolo.

## INTERVENTI

Federico Francioni

Nella storia della Sardegna contemporanea il primo dopoguerra segna in modo decisivo l'emergenza di un potente sentimento dell'individualità. C'è da chiedersi tuttavia se si siano instaurati legami di continuità fra di esso ed un passato in cui il termine «nazione sarda», sia pure con molteplici e differenti accezioni, non aveva mancato di palesarsi. Per stabilire se con il sardismo abbia preso corpo una sorta di nazionalismo isolano, quali siano stati i contenuti inerenti a questo fenomeno, quali significati si siano attribuiti a queste idealità, il confronto con il concetto di «nazione fallita», elaborato da Emilio Lussu, è ineludibile. (\*)

1. Com'è noto durante il conflitto il Comando supremo aveva fatto confluire nella Brigata «Sassari» militari di «stirpe sarda» (1). Il sostrato ideologico di questo termine richiama immediatamente alla memoria tutte quelle sedimentazioni della filosofia positivista che negli ultimi anni dell'800 aveva guidato le indagini antropologiche sulla «zona delinquente» di Alfredo Niceforo che ad essa applicava i più generali schemi interpretativi di Cesare Lombroso («atavismo») e di Giuseppe Sergi (la «stirpe mediterranea»). Tale universo teorico reca all'interno del proprio impianto categoriale anche concetti come «razza» e «sangue» (2). Esso acquista una

(\*) L'intervento tenuto da F. Francioni durante il convegno è stato sostituito dal testo che si presenta, inviato dopo la conclusione del convegno stesso; di qui i riferimenti a relazioni svoltesi successivamente all'intervento in sala dell'autore. (N.d.R.)

- (1) C. Bellieni, *La lotta politica in Sardegna dal 1848 ai giorni nostri*, in AA. VV., *La Sardegna nel Risorgimento*, Gallizzi, Sassari 1962, pp. 425-79, sp. la p. 463.
- (2) C. Lombroso, *L'uomo delinquente*, Bocca, Torino 1878; G. Sergi, *Origine e diffusione della stirpe mediterranea*, D. Alighieri, Roma 1895; Id., *La decadenza delle nazioni latine*, Bocca, Torino 1900; Id., *La Sardegna: note e commenti di un antropologo*, Bocca, Torino 1907; Id., *Di alcune varietà umane della Sardegna*, in «Bullettino dell'Accademia medica di Roma», fasc. VII, maggio 1892, pp. 609-23, sp. p. 623 per le tabelle craniometriche; A. Niceforo, *La delinquenza in Sardegna*, Della Torre, Cagliari 1977 (ristampa anastatica dell'ed. 1897), sp. pp. 5-36 e 89-103.

salda egemonia su vasti settori della vita politica e culturale italiana e compare in contesti che magari al positivismo si proclamano contrapposti (3).

In Sardegna poi ceti dominanti ed intellettuali si inchinarono senza esitazione di fronte alle opere di Sergi, di Niceforo e di Paolo Orano che vennero tenuti in conto di amici illustri dell'isola (4). Ecco perché i loro studi e il loro stesso lessico eserciteranno un notevole condizionamento anche sull'ambiente del dopoguerra. Va rimarcato poi che il sapere di costoro — sia pure con una certa resistenza — venne col tempo inserito nel patrimonio di cognizioni antropologiche e mediche dello Stato che così «si aggiornò» al fine di controllare in forme più rigide, capillari e «molecolari» una situazione cui le istituzioni guardavano con preoccupazione per la sua singolare connotazione socio-economica ed etnica (5). Di qui il ricorrere di «stirpe» nel linguaggio dei vertici militari, la loro spiegazione in chiave razziale e razzista del valore dei sardi — visto come popolo ancora «fanciullo» ai margini della «civiltà» e del «progresso» — che si riversa nella prosa dei corrispondenti dal fronte dei principali quotidiani (6).

In ogni caso la grande guerra rappresentò per i proletari sardi e per i loro ufficiali una traumatica, lacerante ma anche insostituibile esperienza che fece della Brigata un corpo ben distinto da tutti gli altri (7).

(3) Si pensi al «darwinismo politico» di E. Corradini e alla sua concezione «naturalistica» della nazione quale oggettivamente emerge nel suo pensiero nonostante ed oltre la polemica antipositivistica; cfr. F. Gaeta, *Il nazionalismo italiano*, Laterza, Bari 1982, pp. 109-10; *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste*, I, «Leonardo», «Hermes», «Il Regno», a cura di D. Frigessi, Einaudi, Torino 1960.

(4) P. Orano, *Psicologia della Sardegna. Impressioni e appunti*, Tip. della Casa Editrice Italiana, Roma 1896. Per una lettura critica dell'interpretazione sergiana, niceforiana e oraniana della realtà sarda, M. Brigaglia, *Sardegna perché banditi*, Carte Segrete, Milano 1971, pp. 107-12; sull'atteggiamento subalterno e ossequioso degli intellettuali isolani di fronte ai testi di Niceforo e Orano, G. Sotgiu, *Lotte sociali e politiche nella Sardegna contemporanea (1848-1922)*, Edes, Cagliari 1974, p. 169. Più in generale, sull'analisi positivista della contraddizione Nord-Sud, i testi di N. Colajanni in *Antologia della questione meridionale*, a cura di B. Caizzi, Ed. di Comunità, Milano 1950, pp. 287-99 e in R. Villari, *Il Sud nella storia d'Italia*, II, Laterza, Bari 1966, pp. 371-82; M. L. Salvadori, *Il mito del buongoverno. La questione meridionale da Cavour a Gramsci*, Einaudi, Torino 1963, sp. pp. 184-205 e 233-36.

(5) Un'indagine in questa direzione è stata condotta da A. Ruzzo, *Stato e questione sociale nel primo ventennio post-unitario: il caso della Sardegna attraverso la memorialistica*, in «Studi di filosofia, politica e diritto», n. 3, 1980, pp. 133-243, sp. p. 186. L'influsso del meridionalismo razzista sull'ideologia degli Alti comandi è stato colto da S. Sechi, *La Sardegna fra guerra e dopoguerra*, in «Il Movimento di Liberazione in Italia», fasc. III, n. 88, luglio-settembre 1967, pp. 15-60; Id., *Dopoguerra e fascismo in Sardegna. Il movimento autonomistico nella crisi dello Stato liberale (1918-1926)*, Fondazione Luigi Einaudi, Torino 1969, p. 24.

(6) Sulle vicende della Brigata disponiamo ora di un'ampia raccolta di testi (diari storici, articoli di inviati speciali, memorialistica, poesia, documenti ufficiali) curata, commentata ed introdotta da G. Fois, *Storia della Brigata «Sassari»*, Gallizzi, Sassari 1981. Ad essa rimandiamo per la vasta bibliografia. All'interno di questa si veda soprattutto L. Motzo, *Gli intrepidi Sardi della Brigata «Sassari»*, Della Torre, Cagliari 1980.

(7) Sull'elemento etnico come fattore che prioritariamente conferì coesione alla Brigata, C. Bellieni, *Emilio Lussu*, Il Nuraghe, Cagliari 1924, p. 32; M. Pira, *La rivolta dell'oggetto. Antropologia della Sardegna*, Giuffrè, Milano 1978, p. 266.

2. «La guerra — scrive Lussu nel 1938 — è stata per noi tutti, politicamente arretrati come ogni regione del Mezzogiorno e della Sicilia, una grande lezione umana e nazionale. *Nazionale in senso sardo*, ché la Sardegna, per oltre un millennio staccata dalla vita italiana, altro non è che una *nazione fallita storicamente*» (8).

Egli si esprime così a vent'anni dalla fine del conflitto, cioè sulla base di più ricchi strumenti culturali e teorico-politici, mutuati dal dibattito europeo degli anni trenta, ma soprattutto seguendo un'ottica fortemente retrospettiva.

In un altro scritto Lussu, dopo aver parlato di una coscienza unitaria isolana che però non considera una «forma di nazionalismo», paragona il gruppo dirigente degli ex-combattenti, per l'approssimazione ideologica che lo caratterizzava, a quelli dei «movimenti popolari nazionalisti nei paesi coloniali». Questa affermazione può essere collegata ad altre lotte di liberazione: intorno al 1918-1920, per esempio, c'erano stati in Egitto episodi di ribellione contro il dominio inglese; ma è meglio evitare troppo facili ed immediate identificazioni. Più avanti Lussu aggiunge che la forza e la capacità di mobilitazione degli ex-combattenti investirono in Sardegna tutte le classi e incisero perfino sul comportamento di magistratura e carabinieri: ciò potrebbe legittimare l'interpretazione secondo la quale Lussu vedeva in questo verticale sommovimento di tutta la composizione sociale una tensione, in qualche misura, «nazionale». Ma anche questo scritto non è databile con sicurezza e comunque occorre procedere cautamente (9).

(8) Corsivo mio. E. Lussu, *Sardegna e autonomismo (Contributo allo studio del federalismo)*, in «Giustizia e Libertà», 9 settembre 1938, ora in Id., *Per l'Italia dall'esilio*, a cura di M. Brigaglia, Della Torre, Cagliari 1976, p. 178; Id., *L'avvenire della Sardegna*, «Il Ponte», n. 9-10, settembre-ottobre 1951 (numero speciale dedicato alla Sardegna), pp. 957-64, sp. p. 958. Qui il concetto di «nazione fallita» viene sostituito con quello di «nazione mancata». Sulla situazione economica e sociale del dopoguerra e sulla coscienza politica espressa dai combattenti in Sardegna e, più in generale, nel paese, S. Sechi, *Il movimento autonomistico e le origini del fascismo in Sardegna (1920-1922)*, in «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», Torino, vol. I, 1967, pp. 131-99; Id., *Il movimento degli ex-combattenti in Sardegna dal Congresso di Macomer alla fondazione del Partito Sardo d'Azione*, in «Autonomia-Cronache», n. 2, marzo 1968, pp. 57-96; Id., *Dopoguerra e fascismo*, cit., in particolare i primi tre capp.; Id., la premessa a *Il movimento autonomistico in Sardegna (1917-1925)*, a cura di S. Sechi, Fossataro, Cagliari 1975, pp. 7-35; G. Sabbatucci, *I combattenti nel primo dopoguerra*, Laterza, Bari 1974; M. Addis Saba, *Emilio Lussu (1919-1925)*, Edes, Cagliari 1977, pp. 10-4; L. Nieddu, *Dal combattentismo al fascismo in Sardegna*, Vangelista, Milano 1979. Sulla letteratura e sulla diaristica intorno alla guerra e sulla «consacrazione» operata da Lussu con *Un anno sull'Altipiano* (I ed. Parigi 1938), M. Isnenghi, *Il mito della grande guerra da Marinetti a Malaparte*, Laterza, Bari 1970, pp. 196-8 e 270-3. Dello stesso autore v. anche *Emilio Lussu*, su «Belfagor», vol. XXI, 1966, pp. 300-23.

(9) E. Lussu, *Il movimento dei contadini in Sardegna dopo la I guerra mondiale*, in Id., *Essere a sinistra*, a cura del Collettivo Emilio Lussu di Cagliari, Mazzotta, Milano 1976, pp. 38-44, sp. le pp. 39 e 42 (i curatori ritengono che il saggio sia attribuibile agli anni intorno al 1960). Sul nazionalismo in Asia, Africa e America Latina, gli ampi capitoli specificatamente dedicati a questo fenomeno da L. L. Snyder in *Il nuovo nazionalismo*, Aldo Martello, Milano 1970, sp. p. 188. V. anche E. Lemberg, *Nazionalismo*, Jouvence, Roma 1981, sp. pp. 356-77. Più in generale H. Kohn, *L'idea del nazionalismo nel suo sviluppo storico*, La Nuova Italia, Firenze 1956; C. Vlad, *Essais sur la nation*, Éditions meridiane, Bucarest 1973. Da un punto di vista sociolinguistico, J. A. Fishman, *Language and Nationalism. Two Integrative Essays*, Newbury House Publishers, Rowley (Massachusetts) 1972, con la sterminata bibliografia.

Ci si può domandare in che cosa sia veramente consistita allora l'idea di nazione sarda. In effetti se ci furono convinti assertori dell'italianità della Sardegna, questi furono proprio alcuni fra i principali capi del combattentismo e del Partito sardo d'azione: da parte loro ciò non fu solo un espediente polemico per rintuzzare denunce — che piovevano da più parti — di separatismo e di mancanza di amor patrio verso la penisola ma anche e soprattutto la conseguenza di un avvicinamento o di un'adesione, più o meno cosciente, ai principi del nazionalismo italiano. Essa non è in contrasto, anzi, si concilia e si completa con la concezione secondo la quale il sangue versato dai fanti sardi nelle trincee era come un peso da gettare nella bilancia per chiedere in cambio allo Stato una politica finalmente «riparatrice» nei confronti di una terra così a lungo «negletta».

«La madre, la Gran Madre, non è soltanto di là dal mare, dalle Alpi all'Etna come declama l'obliosa retorica: — scrive Umberto Cao fin dal 1918 — la Gran Madre è di qua dal mare, come di là: qui ha una sua sede essenziale e il suo cuore palpita nel Gennargentu come in centro vitale, non come in umile arto lontano.

Italia è qui dove è intatta sanità e vigore di sangue, profondo sentimento di razza, incontaminata verginità della stirpe.

Italia è qui, immune da ogni commistione di interessi e di stirpi ostili: dove nessun linguaggio suona che non sia latino: dove l'internazionalismo — della banca, dell'industria, delle sette — non inquina i centri nervosi della vita nazionale...

Qui veramente è sola e pura e tutta Italia!» (10).

Questi valori, questa terminologia non sono casuali. Cao ripropone qui il retaggio positivista attraverso i due concetti centrali di «razza» e «stirpe» sia pure «riscoperti» con un significato non spregiativo: e su tutto ciò tornerà in altri luoghi con assonanze quasi identiche (11). Per Cao, autonomista e deputato sardista che poi passerà al fascismo, parlare di nazione vuol dire avere come unica prospettiva l'Italia e niente altro. La cultura di Cao, attraversata da un nazionalismo di tipo conservatore, può spiegare (almeno in parte) le sue teorizzazioni, i suoi equivoci, il suo stesso repentino voltfaccia.

C'è poi addirittura chi tenta d'impadronirsi dell'armamentario razzista cercando di ribaltarlo nel suo complesso, come fa Egidio Pilia. Questi non ha alcun dubbio nel definire la Sardegna una «nazione». Essa è tale, in

(10) Y. K. (Umberto Cao), *Per l'autonomia*, Tipo-Lit. Meloni e Aitelli, Cagliari 1918, integralmente riprodotto in *Il movimento autonomistico*, cit., pp. 77-83.

(11) Si veda, a titolo di esempio, il discorso di U. Cao in *Atti Parlamentari, Camera dei Deputati, Discussioni*, 23 giugno 1921, ora in *Il movimento autonomistico*, cit., con il titolo *La questione sarda davanti alla nazione*, pp. 170-82. Sulla concezione autonomistica di Cao, Sechi, *Dopoguerra e fascismo*, cit., pp. 196-7.

primo luogo, per la sua struttura geologica, in quanto relitto della «misteriosa Atlantide» di cui si troverebbero residui anche nell'Altopiano marocchino settentrionale: fa così la sua ricomparsa l'analisi sergiana sull'origine della stirpe mediterranea da cui deriverebbe il particolare tipo psico-somatico del sardo. Altro elemento della «nazione sarda» è la lingua che conserva ancora pressoché intatto il prezioso tesoro dell'antichità romana e greca. Componenti inconfondibili sono pure il canto, il ballo e lo spirito d'indipendenza con cui i sardi hanno sempre reagito alle invasioni. In base a ciò egli considera l'autonomia come un momento tattico, cioè come una leva per muovere verso una modificazione dei rapporti con lo Stato italiano e per arrivare alla costituzione di uno Stato sardo indipendente (12). Pilia è l'unico esponente del combattentismo prima e del sardismo poi che avanzi l'idea di nazione e, in correlazione, l'indipendentismo. Esso invece fu sempre decisamente respinto da Camillo Bellieni, da Pietro Mastino, dallo stesso Lussu e, con motivazioni diverse, da Orano; l'autore del libello razzista *Psicologia della Sardegna*, dal canto suo, non mancò di sprofondarsi in mille omaggi al Piemonte sabaudo e in inchini servili al re e alla monarchia (13).

Il fatto che Pilia attinga alla più deterioro tradizione antropologica inficia radicalmente tutto il suo discorso. Le posizioni di Pilia, capo elettore di Orano, rinviano a quelle del gruppo autonomista cagliaritano che andò raccogliendosi fin dal 1918 intorno al giornale «presardista» «Il Popolo sardo» e che si contraddistinse subito per le sue simpatie filo-dannunziane ed anche filo-mussoliniane (14).

Nei confronti di queste ultime fu invece risolutamente alieno e poi sempre più avverso Bellieni, unitamente a Luigi B. Puggioni e al gruppo degli ex-combattenti e dei sardisti di Sassari. Con un approccio ben altrimenti problematico e profondo Bellieni si pone esplicitamente il problema dell'esistenza o meno di una questione nazionale in Sardegna in un articolo del 1920: «Uscendo quindi dal campo della fantasia, e rientrando nell'obiettivo considerazione delle cose, dobbiamo riconoscere che la nostra posizione è questa: *esiste la materia nel nostro paese per costruire una nazione, ma questa materia per il passato non divenne mai coscienza, ed ora che lo è, è pensata da noi con intelletto d'italiani*. In questa constatazione di fatti è ritrovata, secondo me, la via da seguire» (15).

(12) E. Pilia, *L'autonomia sarda. Basi limiti e forme*, Cagliari 1920, ora in *Il movimento autonomistico*, cit., pp. 84-112; cfr. anche Sechi, *Dopoguerra e fascismo*, cit., pp. 205-10.

(13) *Ibidem*, p. 274.

(14) L. Nieddu, *Luigi Battista Puggioni e il Psd'a (1919-1925)*, Fossataro, Cagliari s.d. (ma 1964), p. 10. Su «Il Popolo sardo» (da non confondere con gli altri fogli dalla identica testata ma di tendenze diverse) cfr., G. Fois, E. Pilia, *I giornali sardi 1900-1940. Catalogo*, Della Torre, Cagliari 1976, pp. 125-6.

(15) C. Bellieni, *I Sardi di fronte all'Italia*, «La voce», 31 dicembre 1920, ora in *Il movimento autonomistico*, cit., pp. 145-53, sp. p. 152.

Credo si possa affermare che la «nazione pensata in italiano» di Bellieni sia un'acuta e penetrante intuizione che riesce a rendere conto in qualche modo del grado di consapevolezza etnica raggiunta dalle masse sarde, in specie da quelle contadine, soprattutto per il tramite essenziale dei suoi intellettuali «organici»: questa coscienza fu poi politicamente tradotta in un'insorgenza regionalistica e autonomistica interna alla compagine statale unitaria.

Per il resto anche Bellieni, in queste stesse pagine, paga il suo tributo all'ingombrante concetto di «razza». Infine, egli confonde Stato e nazione o comunque tende a far coincidere i due termini in quanto definisce «nazioni abortive» tutte quelle comunità e minoranze che non sono riuscite a conquistare una statualità indipendente e sovrana: anche la Catalogna rientrerebbe in questo novero. Di conseguenza per Bellieni assumere la volontà politica di sviluppare compiutamente un processo di formazione della nazione sarda equivarrebbe automaticamente a rivendicare, ancora una volta — e vanamente — l'obiettivo di uno Stato sardo che va invece fermamente abbandonato. L'idea di nazione sarda va dunque lasciata cadere in quanto non può non portare a esiti politici pericolosi e controproducenti. Bellieni, insomma, ha il grosso merito di mettere a fuoco il tema che poi però si limita a «fotografare»: non lo considera cioè e non lo articola dinamicamente, diacronicamente, nelle sue linee di sviluppo storico.

Rimane da capire perché Pilia sia rimasto sostanzialmente un isolato con le sue rivendicazioni spinte alle estreme conseguenze e nel tentativo — fallito — di conferire ad esse una dignità teorica. L'unica risposta è da ricercare non solo nello scarso spessore culturale del primo Psd'a ma proprio nella natura di classe di questo partito che non era (e non è mai stato) nazionale o nazionalista bensì, più semplicemente, *regionalista*, diretto da intellettuali urbani ma con una prevalente base di massa nei ceti rurali che da soli non esaurivano la piramide sociale isolana. Era assente cioè un fondamento «strutturale», tale da fornire ai dirigenti sardisti una visione globale, totale della società isolana (e dei suoi rapporti con quella italiana) da configurare anche ed eventualmente come nazione (il che non va meccanicisticamente inteso come Stato indipendente). Essi si limitarono perciò a dare voce in modo incerto e oscillante al sovversivismo, all'estraneità verso lo Stato e alla carica anticolonialistica delle masse contadine.

Che poi Pilia abbia adottato l'impostazione e la metodologia che conosciamo non deve per niente meravigliare poiché il movimento degli ex-combattenti e il Psd'a accolsero fra le loro fila un personaggio screditato come Orano. Lo stesso Lussu, nel 1919, adoperò il suo già grande prestigio affinché l'ex-compagno di viaggio di Niceforo ed ex-socialista venisse elet-



to deputato (16). Con tale scelta si decretava l'impossibilità intrinseca per il Psd'a di fare piazza pulita di un ciarpame ideologico che poi non era solo di appartenenza oraniana.

Poiché il movimento degli ex-combattenti era un «crocevia» ove si intersecarono salveminitismo, crocianesimo e idealismo, itinerari politici che approdarono sia all'antifascismo che al fascismo, esso poté anche albergare il rozzo positivismo di Orano vanamente camuffato da nobile idealismo (17).

Ché in seguito il Psd'a fosse diventato un punto d'incontro, un crocchio di tendenze disparate e contraddittorie, spiega perché Mussolini abbia pensato alla «fusione», ovvero all'integrazione del sardismo nel fascismo. Siamo ben lungi dal credere di poter con ciò esaurire l'argomento: ma vanno almeno ricordate al riguardo le dichiarazioni di Lussu — una volta che egli interruppe le trattative con il generale Gandolfo — secondo le quali questi rapporti una cosa avevano inequivocabilmente mostrato e cioè che il Psd'a non era mai stato partito «antinazionale», antitaliano (come invece avevano voluto bollarlo i suoi nemici); altrimenti il fascismo non avrebbe mai cercato di realizzare questo disegno (18).

Possiamo tuttavia avvertire uno «stacco» della figura di Lussu rispetto alle altre già da allora.

In verità, del suo esordio politico sappiamo ancora molto poco. Da giovane universitario egli si entusiasma per l'interventismo (cioè, in un certo senso, per il nazionalismo) sia pure per quello di stampo democratico: e così entrò nella guerra. Ma presto questi ideali, che dovevano essere confusamente di sinistra, si scontrarono con la terribile esperienza bellica.

Nei primi anni venti il materiale teorico su cui Lussu lavora, in articoli, interventi e discorsi, non è corposo come invece diverrà in seguito. Egli non raggiunge la statura intellettuale di Bellieni. Con il gruppo dirigente sardista condivide il feroce antiparlamentarismo, l'antigiolittismo strenuo, le simpatie per il sindacalismo rivoluzionario. Ma già si può notare che egli

non indulge come gli altri all'uso della terminologia antropologica razzista. Guarda con un interesse che del resto è reciproco ai legionari fiumani e alla loro impresa, come dimostra la lettera a lui spedita da Alceste De Ambris, capo di gabinetto di D'Annunzio. Ma, con ciò, non si può certo dire che egli sia stato influenzato propriamente dal nazionalismo italiano — come accadde invece a Orano e Cao — nella versione demagogica dannunziana e corradiniana; tantomeno da quella elitistica e aristocratica di Prezzolini e Papini. Anzi, respinge i concetti tradizionali di nazione e patria e scrive con piglio quasi marxiano nel 1921: «L'immensa schiera dei nostri contadini non aveva Patria» (19).

3. Alcuni tratti del bagaglio culturale e politico della dirigenza sardista — ed anche di Lussu — si possono rintracciare nell'atteggiamento assunto di fronte al caso irlandese. È utile ritornare alla discussione che si svolse alla Camera dei Deputati l'8 dicembre 1921 sull'indipendenza dell'Irlanda.

Nello scacchiere politico europeo la questione nazionale tornava di nuovo prepotentemente alla ribalta, come costante addirittura primaria nella determinazione dei difficili e delicati equilibri interstatali. Poco prima che sorgesse lo Stato irlandese, la sconfitta degli Imperi centrali e la dissoluzione di quello asburgico avevano consentito la ricomposizione delle membra della martoriata Polonia. Un nuovo Stato a sua volta si era costituito in seguito all'accordo fra i movimenti nazionali ceco e slovacco. In Italia questi avvenimenti trovavano un'eco e si ripercuotevano più che altro sul fertile terreno creato dal mito della «vittoria mutilata» e dall'irredentismo dalmatico, non essendovi ancora «autocoscienza» delle minoranze nazionali ed etnico-linguistiche.

Alla Camera l'intervento più lucido e coerente, secondo un'ottica classista, fu quello di Graziadei. Egli si richiamò al nazionalismo rivoluzionario irlandese, postulando un processo di rivoluzione ininterrotta dallo Sta-

(16) P. Orano, *Appello ai sardi*, «Il Popolo sardo», 20 marzo 1919. Sulla candidatura di Orano, Sechi, *Dopoguerra e fascismo*, cit., pp. 131-5; Nieddu, *Luigi Battista Puggioni*, cit., pp. 10-2; Id., *Dal combattentismo al fascismo*, cit., pp. 40-6.

(17) P. Orano, *Partito sardo*, «Sardissima», n. 1, 1920, pp. 3-6. Di Pilia v. a questo proposito la recensione a A. Zucca, *Roberto Ardigò e il vescovo di Mantova*, (Editoriale Veritas, Roma 1922), «La Regione», n. 3, ottobre 1922, pp. 35-6. La definizione di «crocevia» è di G. Sabbatucci, *La stampa del combattentismo (1918-1925)*, Cappelli, Bologna 1980, p. 7.

(18) Cfr. l'articolo, *La storia delle trattative sardo-fasciste. Una lettera dell'on. Lussu*, «Il popolo Sardo», 18 febbraio 1923. V. anche il numero del successivo 25 febbraio dello stesso periodico con l'articolo *Gli ultimi avvenimenti politici isolani e il Movimento sardo*, di A. Fais, ove si afferma che il movimento è «nazionalissimo» perché, fra l'altro, ha tenuto la Sardegna «immune dalle folle bolsceviche». Lo stesso autore parla qui di «magnifica razza sarda». Sulla storia della «fusione», P. Pili, *Grande cronaca minima storia*, Società Editoriale Italiana, Cagliari 1946, pp. 84-168; Addis Saba, *Emilio Lussu*, cit., pp. 96-141; Nieddu, *Dal combattentismo al fascismo*, cit., pp. 235-74.

(19) E. Lussu, *Sul movimento autonomistico in Sardegna*, «Il Solco», 28 agosto 1921, ora in G. Sotgiu, *Movimento operaio e autonomismo. La «questione sarda» da Lussu a Togliatti*, De Donato, Bari 1977, pp. 120-5. La lettera di De Ambris a Lussu è stata ripubblicata da M. C. Dentoni in appendice al suo saggio, *Due esperienze del combattentismo nel primo dopoguerra: la Carta del Carnaro e il «Programma di Macomer»*, «Archivio sardo del movimento operaio contadino e autonomistico», n. 8-10, dicembre 1977, pp. 353-69, sp. pp. 367-9. Con Fiume fece addirittura la spola Orano. Un sublime esempio di regionalismo irrazionalistico intrecciato a retoricume nazionalista italiano egli lo fornì a suo tempo in un discorso che si può leggere in *Atti Parlamentari*, cit., 20 giugno 1921. Sul nazionalismo di Orano e Cao v. Sechi, *Dopoguerra e fascismo*, cit., p. 299. Su D'Annunzio, il nazionalismo e l'impresa fiumana v. in particolare la classica opera di N. Valeri, *Da Giolitti a Mussolini. Momenti della crisi del liberalismo*, Il Saggiatore, Milano 1967, pp. 34-74, sp. pp. 52-6. Sulle simpatie fiumane di Lussu cfr. anche M. A. Ledeen, *D'Annunzio a Fiume*, Laterza, Bari 1975, p. 61. Sul nazionalismo di Prezzolini e Papini, Gaeta, *Il nazionalismo italiano*, cit., pp. 36-9 cui si rimanda anche per la bibliografia.

to libero alla Repubblica dei consigli degli operai e dei contadini. Le sue parole cioè facevano riferimento alle correnti di sinistra del nazionalismo che avevano cercato di coniugare rivoluzione sociale e rivoluzione nazionale (sarà sufficiente pensare a James Connolly). Mentre Graziadei tenta di vincolare gli altri schieramenti al riconoscimento di «Irlande», cioè di questioni nazionali interne allo Stato italiano, l'intervento di Lussu, brevissimo, assume rilievo più per il suo contenuto antimonarchico che per l'individuazione di insegnamenti e di indicazioni provenienti da quegli eventi (20).

Né Lussu né il Psd'a ritennero mai che la questione sarda avesse una valenza di tipo nazionale in qualche modo omologabile alla dimensione irlandese. A chi nutriveva timori in questa direzione Lussu rispondeva prontamente il giorno dopo: «[...] io non ho mai affermato — si legge nel resoconto della seduta — che vi potesse essere qualche affinità fra l'Irlanda e la Sardegna (*Bravo! Bene!*). O meglio, perché intendo di essere preciso, vi potranno essere ipotetiche affinità storiche, etnografiche, geografiche, ma non vi sono assolutamente affinità di aspirazioni [...]. I sardi non intendono rinunciare alla loro italianità spirituale; dico spirituale perché ci sentiamo italiani solo per il pensiero italiano di cui è fatta la nostra cultura; ci sentiamo italiani più per l'immenso contributo di sangue che abbiamo offerto, in ogni appello, alla pericolante patria, che per la comunanza di vita, di interessi, di costumi e di storia. Non dimenticate che nell'800 in Sardegna si parlava ancora spagnuolo» (21).

Nella concezione per cui la cultura italiana e la coscienza del tributo di sangue versato in guerra si sono sovrapposti ad una diversità di storia, lingua, costumi e tradizioni, è evidente l'influsso della «nazione pensata in italiano» di Bellieni. A parte questo, il problema non fu mai approfondito. Rimase solo una cortina fumogena (22). Da una parte gli avversari strumentalizzarono il mito dell'Irlanda per intensificare i loro attacchi verso il Psd'a, tacciato di separatismo senza alcuna distinzione fra dirigenti e diret-

ti e fra gli stessi principali leaders: e dall'altra questi, a ben vedere, fecero dell'Irlanda niente altro che uno spauracchio buono da agitare in alcune circostanze. Essi cioè si limitarono a ripetere che era un esempio, quello irlandese, che avrebbero seguito solo se costretti, che sarebbero arrivati alla scelta separatista solo se i governi, in particolare quello fascista, non fossero intervenuti decisamente sui bisogni dell'isola (23).

In rapporto alla *querelle* sull'Irlanda va ricordata l'idea di «Federazione mediterranea». Essa, a mio avviso, non può essere liquidata come slogan folkloristico, occasionale, capriccioso e romanticheggiante, secondo il giudizio che, in fondo, ne diede Gramsci. Infatti nei *Quaderni del carcere* egli annotava che «qualcuno aveva preso sul serio il programma, nato nel cervello di alcuni intellettuali (C. Bell. e qualche altro: ricordo che Emilio Lussu cercava di far dimenticare l'episodio ridendone), di creare uno Stato federale mediterraneo che avrebbe dovuto comprendere la Catalogna, le Baleari, la Corsica e la Sardegna, la Sicilia e Candia» (24). Lussu e Gramsci, quindi, ognuno partendo da un differente *background* politico e culturale, erano arrivati ad ironizzare su questo obiettivo. Ma poiché Bellieni non era uomo facilmente proclive a parole d'ordine raffazzonate, bisogna verificare che cosa realmente egli intendesse a questo proposito. Nella relazione da lui tenuta al secondo congresso del Psd'a di Oristano (1922) e da questo approvata, si può leggere: «[...] il nostro autonomismo è preparazione all'internazionalismo, inteso però non come semplicistico abbattimento di frontiere in nome di un astratto ideale umanitario, ma come accordo di interessi per la creazione di una forma statale che superi le attuali divisioni nazionali. Lungo è il cammino da percorrere, ma sin d'ora noi guardiamo con simpatia ai movimenti autonomisti della Catalogna, della Corsica, della Provenza. Il nostro mediterraneo occidentale è tutto pervaso da questi fremiti di vita nuova» (25).

(20) Gli interventi di Graziadei e di Lussu sono in *Atti Parlamentari*, cit., 8 dicembre 1921. Oltre a questi oratori presero la parola in quell'occasione Cavazzoni, De Stefani, Colonna di Cesarò, Modigliani, Stanger, Chiesa, Reuth Nicolussi e Mauri, ministro dell'agricoltura. Nessuno, tranne Graziadei, fece il sia pur minimo accenno all'esistenza di minoranze propriamente nazionali interne allo Stato italiano.

(21) *Ibidem*, 9 dicembre 1921.

(22) Si veda l'articolo di A. Boi, *Sardegna e Irlanda*, «Rivista sarda», n. 6, giugno-luglio 1920, pp. 163-8, sp. p. 163, dove si afferma: «Sflogora ancora oggi il sogno secolare di questi due popoli, che soffrirono attraverso le lotte sanguinosissime contro le potenti nemiche. L'agitazione irlandese è a base nazionalistica, quella sarda è ancora incerta, ma grave di minacciose incognite, perché nata dall'abbandono e dall'umiliazione». Sul n. 5-6-7, 1919, pp. 136-9 della stessa rivista era comparso un articolo di Orano, *Noi sardi*. Sul paragone sardisti-sinn-feiniani e sulle suggestioni «irlandesi» dentro il Psd'a, Sechi, *Dopoguerra e fascismo*, cit., pp. 208-304 e 308-9. Sull'analogia fra questione irlandese e minoranze interne allo Stato italiano, P. Togliatti, «*Irlande italiane*», «L'Ordine Nuovo», 11 dicembre 1921, ora in *Opere*, I, a cura di E. Ragionieri, Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 307-9. In confronto all'intervento di Graziadei l'articolo di Togliatti è semplicistico e riduttivo in quanto, rifiutando aprioristicamente ogni

approccio regionalistico e autonomistico, trascurando l'aspetto etnico, territoriale e il problema delle alleanze posto dalla questione sarda (e non solo da essa) fa confluire tutte le contraddizioni in quella principale, di classe, fra borghesia e proletariato, con grave impoverimento degli strumenti teorici marxisti che saranno adoperati con ben altra ricchezza e creatività da Gramsci. Ugualmente schematica era la risposta all'articolo di G. A. Mura, *Movimento irlandese in Sardegna*, «Sardegna, avanti!», 10 agosto 1919: qui la redazione sosteneva infatti che prima bisognava guidare i popoli verso una concezione socialista «e poi... poi venga pure l'Home Rule Irlandese». Sul problema irlandese in generale, K. Marx-F. Engels, *L'Irlanda e la questione irlandese*, Ed. Progress, Mosca 1975; T. Naim, *Crisi e neonazionalismo. Il caso della Gran Bretagna*, Liguori, Napoli 1979, pp. 212-50; M. Hechter, *Il colonialismo interno. Il conflitto etnico in Gran Bretagna, Scozia, Galles e Irlanda 1536-1966*, Rosenberg & Sellier, Torino 1979, pp. 161 e ss.

(23) V. l'articolo non firmato, *Noi e l'unità d'Italia*, «Il Solco», 18 dicembre 1921, ora in *Il movimento autonomistico*, cit., pp. 230-4. A questo riguardo Nieddu in *Luigi Battista Puggioni*, cit., p. 6, insiste sul separatismo di correnti interne al Psd'a come «eccesso polemico o magari "ricattatorio" nei confronti del governo».

(24) A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, p. 768; vedasi anche *Antonio Gramsci e la questione sarda*, a cura di G. Melis, Della Torre, Cagliari 1975, p. 292.

(25) La relazione, con il titolo *Il problema autonomistico*, fu pubblicata in seguito su «Il popolo Sardo», 1 marzo 1923.

Qui Bellieni — contro il feticcio del centralismo statale — cerca di schiudere la politica sardista a nuovi orizzonti e a simboli da additare alle masse. Sul tronco della loro cultura egli innesta l'auspicio di una «aurorale» civiltà mediterranea. Essa avrebbe dovuto unire con vincoli di solidarietà le comunità sottomesse, «povere», «proletarie», in opposizione alle nazioni «ricche» e industrializzate.

Comunque lo si valuti, a questo obiettivo — che Bellieni in ogni caso vedeva a lunghissima scadenza — si fece appello più frequentemente di quanto possiamo pensare (26); ma sempre in modo molto generico: su di esso cioè non si fece mai chiarezza. A maggior ragione «La Nuova Sardegna» ne approfittava per lanciare lazzi, dileggi e frasi di scherno verso questa rivendicazione (27). È significativo poi il fatto che essa sia rimasta una mera proclamazione e non sia mai diventata una premessa atta ad instaurare più intensi colloqui e scambi di tipo politico-culturale con organismi e raggruppamenti operanti fra le minoranze nazionali.

Il Psd'a inoltre, nonostante l'appoggio accordato alle lotte linguistiche dei catalani, non promosse mai iniziative a favore della lingua sarda: ciò ancora una volta si spiega con la cultura, ipotecata dal patriottismo combattentistico, propria del suo gruppo dirigente. La sensibilità per la questione della lingua sarda sarebbe stata l'indizio di una più vasta e profonda coscienza nazionale autoctona: essa fu assai lacunosa e carente nel Psd'a, consistente invece in quelle forze politiche catalane cui ci si rivolgeva.

Pertanto alla comparsa di un sentimento nazionale isolano negli anni venti (di questo a mio avviso è il caso di parlare, più che di un vero e proprio movimento nazionalista sardo) non corrispose l'irruzione dell'idea di nazione sarda la quale rimase piuttosto una *latenza* perché non fu sottoposta né allora né in seguito ad una sistematizzazione teorica. Essa fu, come s'è già detto, «pensata in italiano». Va debitamente aggiunto però che la *politica* stessa fu pensata e parlata con la lingua dello Stato, perché gli schemi organizzativi, le strutture, i modi del dibattere e i suoi messaggi si concretizzarono e passarono attraverso i canali della comunicazione linguistica cittadina. Ma esistevano allora condizioni tali da permettere alla cultura sarda — ancora prevalentemente legata ad una civiltà agro-pastorale — di urbanizzarsi e di fondare un concetto moderno di nazione? La mediazione istituita dall'*intelligentsia* sardista era l'unica possibile e capace di dare

(26) L. B. Puggioni, *Saluto ai fratelli di Catalogna*, «Il Solco», 24 marzo 1922, ora in Nieddu, *Luigi Battista Puggioni*, cit., pp. 75-6 e in *Il movimento autonomistico*, cit., pp. 242-3. V. anche l'intervento dello stesso Puggioni al IV Congresso del Psd'a su «Il popolo Sardo», 11 marzo 1923, ora in *Il movimento autonomistico*, cit., p. 518.

(27) V. l'articolo non firmato, *Lo sforzo supremo dei sardisti*, «La Nuova Sardegna», 31 ott.-1 nov. 1922. In questo periodo e nei mesi precedenti su «La Nuova» e su «L'Unione sarda» commenti sarcastici su questo punto del programma sardista ricorrevano spesso.

corpo e rappresentatività all'«alterità» delle campagne? Sono questi i quesiti cui occorrerebbe rispondere.

Lussu, dal canto suo, non pensò mai che da realtà come quella irlandese, corsa, basca e catalana potessero venire importanti lezioni. Alla penisola iberica, in questo senso, egli dedica nei suoi scritti solo brevi accenni. Nella visione politica, di respiro europeo, che lo stesso Lussu andò maturando negli anni dell'esilio e con l'esperienza della «diplomazia clandestina», le minoranze nazionali ed etnico-linguistiche trovarono sempre uno spazio assai scarso (28).

4. Con il trionfo del regime fascista l'idea di nazione sarda non subì una completa eclisse ma continuò a sopravvivere come appannaggio di circoli più o meno ristretti. Fra questi è da rammentare il gruppo che si raccolse intorno allo storico, scrittore, editore e libraio Raimondo Carta Raspi, animatore della fondazione «Il Nuraghe». Esso, oltre a mantenere accesa la fiaccola della «Federazione mediterranea», fu anche un centro di discussione democratica e antifascista.

La rivista «Il Nuraghe», che ne era emanazione, ospitava romanzi a puntate — autentici polpettoni — la cui trama era ispirata ai clamorosi falsi delle *Carte d'Arborea*; ma nei suoi fascicoli, va precisato, è assente qualsiasi parola d'elogio nei confronti del fascismo. Questo in fondo tollerò tale presenza dal momento che il culto delle glorie patrie e del passato isolano, praticato dai «nuraghisti» (e mai trasformatosi in vera opposizione politica) non doveva arrecargli eccessivo fastidio. Tuttavia la rivista — in cui è persistente una certa eredità del sardismo «non allineato» — fu quasi il contraltare oggettivo del «sardofascismo». Ad esso diedero vita i sardisti transfughi nel Pnf anche attraverso una pubblicazione come «Mediterranea» che già nella testata e nei programmi esplicitava la ripresa delle mai abbandonate e sopite tesi sergiane e che doveva ben presto diventare — nonostante alcune potenziali velleità «frondiste» — pienamente funzionale alla politica espansionistica e coloniale del governo di Mussolini. A questa operazione le gerarchie locali affiancarono il recupero e l'organizzazione del consenso della piccola e media borghesia isolana per mezzo di particolari liturgie come le celebrazioni dei «grandi sardi» del 1937 (29).

(28) E. Lussu, *Teoria dell'insurrezione*, Jaca Book, Milano 1969, pp. 187-95, sulla sollevazione nelle Asturie del 1934 che comunque ebbe carattere spiccatamente sociale e di classe, non nazionale. Spunti storico-critici e politici da rileggere e riesaminare con maggiore attenzione si riscontrano altresì nel discorso di Lussu in *Atti dell'Assemblea Costituente, Discussioni*, 29 maggio 1947, ora con il titolo, *Le autonomie regionali*, in *Essere a sinistra*, cit., pp. 145-65, sp. pp. 149-51.

(29) Sulla pervivenza del sardismo e dell'idea di «Federazione mediterranea» a Cagliari fra la fine degli anni venti e l'inizio degli anni trenta, cfr. la testimonianza di D. Cantimori in *Conversando di storia*, Laterza, Bari 1967, pp. 138-9; v. anche M. Brigaglia, *Emilio Lussu e «Giustizia e Libertà»*, Della Torre, Cagliari 1976, pp. 34 e 36 n. Sull'uso del concetto di «nazione sarda» negli studi di R. Carta Raspi v. in particolare il suo *Mariano IV - Conte del Goceano - Visconte di Bas - Giudice d'Arborea*, Edizioni della fondazione «Il Nuraghe», Cagliari 1934, p. 168. La rivista, diretta dallo stesso Carta Raspi, uscì a



Negli anni trenta il momento politicamente più alto in cui si affacciano nuovamente i valori nazionali sardi è dato dalla partecipazione alla guerra civile spagnola della leggendaria batteria «Carlo Rosselli», contraddistinta dalla bandiera rossa con lo stemma dei quattro mori e comandata da Dino Jacobbe. Questi, prima di trasferirsi al fronte, prese contatti con la direzione del Pci in Francia: «Il programma che io esposi — ricorda Jacobbe — metteva bene in evidenza il carattere di *guerra nazionale* che io volevo dare all'intervento della mia batteria in Spagna: la mia batteria doveva rappresentare la Sardegna; doveva essere il simbolo della Sardegna che combatteva a fianco degli altri 51 o 52 popoli che allora erano venuti in soccorso della Spagna repubblicana. Assieme a queste numerose nazioni che sono già a fianco della Spagna repubblicana, si aggiunge la Sardegna come una entità diversa dalla Brigata Garibaldi, indipendente».

Il tentativo aveva preso le mosse da un progetto di Lussu, sottoposto poi per varie cause a diversi drastici ridimensionamenti. Con esso si voleva mettere in piedi — sempre secondo Jacobbe — una «unità militare *nazionale*» sarda<sup>(30)</sup>. Qui ancora una volta fa la sua comparsa l'immagine, di derivazione giacobina, della «Sardegna armata» — già abbozzata a suo tempo da Bellieni, poi ridefinita con i moduli del «militarismo» e del «illuminismo lussiani» — sia pure attraverso un nucleo di audaci e di «arditi» disposti a tutto.

L'iniziativa dei volontari sardi contro il nazifascismo avrebbe dovuto consentire in seguito l'estensione della lotta alla Sardegna e all'Italia, era vista cioè da Lussu come un momento di riscatto, di rigenerazione, sulla base del quale si sarebbero potuti agitare con maggior vigore gli ideali di democrazia e libertà, socialismo e federalismo.

Cagliari fra il 1923 e il 1932. Con la fondazione essa ristampò opere sulla realtà isolana come la *Storia di Sardegna* di G. Manno e *La Sardegna* di G. Mazzini. Non si concorda qui con il giudizio fuggitivo e liquidatorio di Sechi in *Dopoguerra e fascismo*, cit., p. 146, anche se è chiaro che la portata di questa intrapresa non va esagerata e dilatata. «Mediterranea», che fu diretta da A. Putzolu, si pubblicò dal 1927 al 1937. Sul suo retroterra ideologico cfr., fra gli altri articoli, la conferenza di L. Castaldi, *L'antica «Razza mediterranea» e i suoi rappresentanti attuali in Sardegna*, riprodotta nel n. 2, febbraio 1933, pp. 22-30. Su entrambe le riviste — le cui vite, per un tratto parallele, meriterebbero un'indagine a parte — cfr., Fois, Pilia, *I giornali sardi*, cit., pp. 101-2 e 111-2. V. anche Confederazione fascista dei professionisti e degli artisti e sezione di Cagliari dell'Istituto di cultura fascista, *Celebrazioni sarde 2-27 ottobre 1937-XV*, Regio istituto d'arte per la decorazione e la illustrazione del libro in Urbino, Urbino 1938. Sul «sardofascismo» v. la ricostruzione di P. Pili, parte in causa, in *Grande cronaca minima storia*, cit., pp. 248-89; F. Manconi, G. Melis, *Sardofascismo e cooperazione: il caso della FEDLAC (1924-1930)*, «Archivio sardo del movimento operaio contadino e autonomistico», cit., pp. 202-34. Sulle origini della politica estera fascista in direzione mediterranea e coloniale, R. De Felice, *Mussolini il duce, I. Gli anni del consenso 1929-1936*, Einaudi, Torino 1964, pp. 347-65; E. Santarelli, *Storia del fascismo, I*, Editori Riuniti, Roma 1981, pp. 447-60.

(30) I corsivi delle citazioni sono miei. Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Cagliari — Comitato per il XXX Anniversario della Liberazione, *L'antifascismo sardo. Testimonianze di protagonisti*, a cura di C. Sole, Stef, Cagliari 1978, pp. 104-10, sp. pp. 105 e 110. V. anche l'intervento di Jacobbe in questo stesso volume. Sulla storia della batteria «Rosselli» come espressione della «Nazione Sarda», cfr. Brigaglia, *Emilio Lussu e «Giustizia e Libertà»*, cit., pp. 189-90 e 196 n. Sulla «Legione italiana» e sulla partecipazione dell'emigrazione politica alla guerra civile spagnola, *Ibidem*, pp. 150-74; i testi di Lussu in *Per l'Italia dall'esilio*, cit., pp. 253-64 e in *Lettere a Carlo Rosselli e altri scritti di «Giustizia e Libertà»*, a cura di M. Brigaglia, Libreria Editrice Dessi, Sassari 1979. V. anche Amministrazione provinciale di Sassari, *Conferenza-dibattito sull'antifascismo in Sardegna*, Sala Sciuti, Sassari 9 novembre 1976 (ciclostilato), pp. 7-9.

5. Il nodo dell'esistenza o meno di una questione nazionale sarda ritorna nel Carteggio Gramsci-Lussu dell'estate 1926. Mi pare che finora non si sia sufficientemente evidenziato che fu Gramsci per primo a formulare nettamente il quesito, nel senso che Lussu e il Psd'a, a parte le considerazioni peraltro scarse e frammentarie di Bellieni, non incalzarono mai gli altri partiti al riguardo. Nel questionario spedito a Lussu, Gramsci chiedeva fra l'altro se la politica uniformistica del fascismo avesse esasperato l'autonomismo al punto da situarlo «su un terreno più radicale di rivendicazione a *tipo nazionale*»<sup>(31)</sup>. La risposta di Lussu è negativa. Egli definisce la Sardegna una «nazione fallita», concetto mutuato da quello di «nazione abortiva» già enucleato da Bellieni. Gramsci dunque, più di Lussu, avvertì l'esigenza di un lavoro di scavo per vedere al fondo del dilemma.

La riflessione gramsciana sul Risorgimento giunge alla conclusione che in Sardegna sussistono solo alcuni aspetti di una questione nazionale: non tutti cioè sono individuabili e neppure quelli più essenziali. Gramsci riteneva indispensabili: una serie di fattori oggettivi (territorio e lingua innanzitutto) e, in più, come caratteristica decisiva, quella rappresentata dalla soggettività, cioè dalla volontà di essere nazione: ma per arrivare a tanto il sentimento nazionale deve essere diffuso in seno a tutto il popolo o nella parte prevalente di esso, così da agire come forza «creativa». Infine è necessario che un gruppo egemonico di tipo «urbano» si ponga alla testa delle masse per unificarle in nazione. Proprio questo era mancato alla Sardegna a causa della preponderanza della campagna sulla città. Ma Gramsci specifica altresì che queste sue argomentazioni vanno estese a tutte e tre le «sezioni» del Meridione. Napoletano, Sicilia e Sardegna si configurano pertanto come tre questioni nazionali irrisolte, mai completamente dispiegate<sup>(32)</sup>.

Di conseguenza l'appello dell'Internazionale contadina al V Congresso del Psd'a del 1925, redatto da Ruggero Grieco dietro indicazioni, informazioni e suggerimenti di Gramsci — il quale si chiudeva inneggiando alla Repubblica federale sarda degli operai e dei contadini nella Repubblica sovietista italiana — non è in contraddizione con la più tarda e più matura meditazione del carcere<sup>(33)</sup>.

(31) Corsivo mio. Il Carteggio Gramsci-Lussu è in A. Gramsci, *La costruzione del Partito comunista 1923-1926*, Einaudi, Torino 1971, pp. 528-30.

(32) A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., pp. 1042-4; cfr. anche U. Cardia, l'introduzione a AA. VV., *Gramsci e la svolta degli anni trenta*, Edes, Cagliari 1976, pp. 16-9. Sui fattori che impediscono di parlare del Mezzogiorno d'Italia sia come «nazione culturale» che come «nazione politica», cfr. le conclusioni di R. Romeo in *Italia moderna fra storia e storiografia*, Le Monnier, Firenze 1977, pp. 207-13.

(33) R. Grieco, *Appello dell'Internazionale contadina*, «Lo Stato Operaio», n. 2, 1927, ora in *Scritti scelti I*, Editori Riuniti, Roma 1966, pp. 144-60. Sul federalismo sovietista adattato alla questione sarda e meridionale, P. Spriano, *Storia del Partito comunista italiano, II. Gli anni della clandestinità*, Einaudi, Torino, 1969, pp. 107 e 315-6. V. anche le riflessioni di G. Melis nel saggio introduttivo a *Antonio Gramsci e la questione sarda*, cit., pp. 19-20; di A. Mattone in *Gramsci e la questione sarda*, «Studi storici», n. 3, 1976, pp. 195-222, sp. p. 200; di G. Sotgiu in *Movimento operaio e autonomismo*, cit., pp. 38-55.



Invece la soluzione federalista che Lussu andò esponendo negli anni dell'esilio non poggia sulla constatazione di questioni nazionali o semi-nazionali sottese allo Stato ma parte dal concetto di «regione» come «unità morale, etnica, linguistica e sociale, la più adatta a diventare unità politica» (34). In Italia ci sarebbero cioè solo regioni e la Sardegna figurerebbe, sia pure con una sua precisa fisionomia, fra di esse. Su questo punto vi è pertanto continuità fra il pensiero politico di Lussu e quello di Giorgio Asproni e Giovan Battista Tuveri i quali non affacciarono mai l'ipotesi federalista in relazione all'idea di nazione sarda che del resto non trovò mai cittadinanza nei loro scritti.

Ma oltre alla matrice risorgimentale (e, più precisamente, cattaneana) dell'elaborazione federalistica lussiana, c'è anche un altro filo, sottile, ma non per questo meno rilevante, che sotterraneamente unisce l'opera di Lussu a questi due esponenti delle correnti di sinistra e democratiche dell'800: un ineliminabile pessimismo di fondo. Per rendersene conto basta rammentare alcuni passi di un intervento pronunciato da Lussu alla Costituente laddove si dice che quella sarda è una storia di «plebi e baroni ugualmente servili. Dateci la possibilità di riprendere contatto con la nostra stessa vita» — continuava Lussu — e di «spezzare questo incantesimo tenebroso di isolamento» (35). La Sardegna e i sardi sono privi di storia o, peggio, essa è sempre stata quella dei dominatori. Ecco le radici di queste amare e sconolate affermazioni di Lussu (così vicine e analoghe a quelle di Gramsci).

Certo, nel ricercare i precedenti storici e ideologici del sardismo egli si ricollegò ai moti antifeudali della fine del XVIII secolo che esaltò per la loro unicità rispetto alla situazione della penisola. Lussu amava altresì ripetere con orgoglio le parole di Gobetti (nel Manifesto de «La Rivoluzione Liberale») secondo le quali comunisti e sardisti erano stati le uniche forze moderne e rivoluzionarie del primo dopoguerra. Ma il movimento degli ex-combattenti ed il sardismo sembravano a Lussu le prime manifestazioni di risveglio e di volontà di liberazione, dopo secoli e secoli di letargo, delle masse popolari. Di qui il suo pessimismo.

Perciò nel 1952 egli entrò in polemica con Renzo Laconi per il quale occorreva piuttosto riportare alla superficie la storia sarda sommersa attraverso una nuova ricostruzione ed una diversa lettura (36).

6. Nel secondo dopoguerra la necessità di dare vita ad una alternativa alla componente moderata e conservatrice del Psd'a spinge Lussu ad iniziare una dura polemica contro il «nazionalismo sardo». Egli ritiene infatti che questa posizione nasconda a stento il separatismo. Invece i sardi devono riaffermare la loro lealtà nei confronti della nazione italiana della quale la Sardegna non è «che una parte, piccola parte ma viva» (37). In questo caso le urgenze, le scadenze e la logica della lotta politica interna al partito spingono Lussu a differenziarsi da quel settore ormai saldamente controllato da notabili, borghesi, agrari e grossi armentari: al punto che la terminologia degli anni venti (insieme al concetto di «nazione fallita») viene abbandonata.

In un discorso tenuto dopo la scissione del Psd'a — che porta alla creazione del Partito Sardo d'Azione Socialista — Lussu afferma che ormai la maggioranza si è schierata su posizioni separatiste e accusa Giovanni Battista Melis di guardare con aperta simpatia all'indipendentismo siciliano di Finocchiaro Aprile. Per Lussu, siciliani, calabresi e lucani «sono tutti in uno stato di inferiorità sociale, civile e politica esattamente come noi sardi». Respingendo la mancata distinzione fra le responsabilità dello Stato, del governo e della nazione italiana verso la Sardegna, come tipica dell'ala conservatrice, egli ribadisce che è necessario e doveroso proclamare fedeltà, oltre che alla comunità nazionale, anche allo Stato che non è più quello monarchico-fascista ma è la repubblica sorta ad opera delle lotte nell'esilio e della Resistenza. L'ingresso nel nuovo Stato si configura come libera scelta sancita dalla Costituente con l'approvazione del dettato costituzionale e con l'inserimento in esso dell'ordinamento regionale.

Lussu critica il nazionalismo interno al Psd'a non solo in quanto esso è portatore di un progetto più o meno consapevolmente separatista ma anche perché lo considera corruttore e degradante, politicamente e moralmente. Le critiche investono questo piano in quanto il separatismo per Lussu è diretta espressione dei ceti agrari, i più retrivi, cui sono organici e funzionali atteggiamenti antiproletari, antiresistenziali e antisocialisti (38). La definizione lussiana di nazionalismo appare alquanto impropria nel designare un isolazionismo gretto ed un antitalianismo becero che avevano condizionato anche dirigenti seri come Puggioni. D'altra parte gli avversari di Lussu fe-

(34) E. Lussu, *Federalismo*, «Quaderni di "Giustizia e Libertà"», n. 6, marzo 1933, ora in *Essere a sinistra*, cit., pp. 73-92, sp. p. 77. Sulla concezione federalistica di Lussu cfr. gli spunti di M. Brigaglia in *Emilio Lussu e "Giustizia e Libertà"*, cit., pp. 56-61 e 73-8; v. anche R. Ruffilli, *La questione regionale dall'unificazione alla dittatura (1862-1942)*, Giuffrè, Milano 1977, pp. 404-7; v. infine la relazione tenuta da P. Petta al convegno di studi in onore di Lussu, «Lotte sociali antifascismo e autonomia», Cagliari 4-5-6 gennaio 1980, gli atti del quale sono in via di pubblicazione.

(35) *Atti dell'Assemblea Costituente*, cit., 21 luglio 1947; cfr. anche *Lo Statuto della regione sarda. Documenti sui lavori preparatori*, a cura di G. Contini, Giuffrè, Milano 1971, pp. 474-86, sp. p. 485.

(36) R. Laconi, *La Sardegna di ieri e di oggi*, «Rinascita sarda», 15 gennaio 1952 (si tratta di una recensione a «Il Ponte», cit.). Con identico titolo l'organo del Pci pubblicava nel numero del 17 febbraio 1952 una replica di Lussu. Entrambi questi scritti sono stati riproposti dalla stessa rivista comunista nel numero del 9 maggio 1978 con i titoli *Le rivoluzioni dimenticate* di Laconi e *Partire dai sardi* di Lussu.

(37) E. Lussu, *La vita o la morte del partito*, «Riscossa sardista», 30 giugno 1948, ora in *Riscossa sardista*, a cura di A. Mattone, Edes, Cagliari 1975, pp. 229-33, sp. p. 232.

(38) *Noi abbiamo combattuto e combatteremo per una società di uomini liberi ed uguali in cui cessi lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo! Il discorso di Lussu al cinema Olympia*, «Riscossa sardista», 11 luglio 1948, ora in *Riscossa sardista*, cit., pp. 279-313, sp. pp. 289, 299, 300.

cero propria questa accusa gloriandosene e, contemporaneamente, guardandosi bene dall'approfondirne e sviscerarne le implicazioni (39).

Questi sono alcuni dei contenuti qualificanti l'attività di Lussu nell'immediato secondo dopoguerra: e non si deve credere che siano stati marginali.

Nel 1951 Lussu (nel saggio apparso su «Il Ponte») parla di «danza nazionale sarda» (40). Nel 1953, analizzando al Senato la genesi antropologica e sociologica del banditismo, egli dice: «Ha origini lontane. Credo si possa affermare, a somiglianza di quanto fa il grande storico Augustin Thierry nella storia dell'Inghilterra del Medioevo, che esso rappresenti l'ultima discendenza e la degenerazione e la corruzione di quella che è stata per tanti secoli — si tratta di millenni — la *resistenza nazionale* isolana, la resistenza delle comunità dei pastori della montagna. Io stesso, nato in un villaggio di montagna tra Cagliari e la costa orientale, ultime propaggini meridionali della Barbagia, ricordo nella mia infanzia i vecchi pastori patriarchi che rievocavano in forma omerica le leggende tramandate da padre in figlio, sempre in famiglia, delle spedizioni lontane, le ultime compiute nella metà del XVIII — regno sardo piemontese — spedizioni di preda e di rapina, considerate azioni eroiche di *guerra nazionale*» (41).

Qui Lussu, definendo «nazionale» ciò che forse più correttamente si potrebbe chiamare «tribale», enfatizza, spinto da una trasfigurazione letteraria operata dalla sua memoria.

Alla luce di quanto s'è detto, va sottolineato soprattutto questo: non c'è contraddizione fra il sostenere che un sentimento nazionale è esploso in Sardegna in determinate circostanze e concludere poi malinconicamente che la Sardegna è una «nazione fallita». Per Lussu infatti sembra acquisito che la Sardegna, pur avendo avuto a disposizione alcune occasioni, ha però perduto il «treno della storia», conservando solo alcuni elementi costitutivi specifici di una nazione.

Negli ultimi anni della sua vita Lussu si interessa a tutte le manifestazioni di risveglio politico, linguistico e culturale che vengono promosse da

quel movimento che è stato assai impropriamente chiamato «neosardista». Segue con senso di partecipazione i fermenti di rinascita e le battaglie delle minoranze etnico-linguistiche. Con l'aprirsi di una fase di polemiche e discussioni sulla lingua sarda, si preoccupa vivamente per il destino di essa, come testimoniano le importanti lettere a Giovanni Lilliu (42). Già dal 1946, del resto, aveva sostenuto alla Consulta regionale la necessità di varare provvedimenti per l'insegnamento obbligatorio del sardo nelle scuole (43).

In definitiva, per Lussu la «nazione fallita» rimase come una linea di confine invalicabile. Egli, a ben vedere, riformulò la complessa problematica — che d'altra parte non aveva mai perso di vista — in sede parlamentare, poco prima che scadesse il suo ultimo mandato: «La Sardegna, isolata nel Mediterraneo, per le sue dimensioni, solo apparentemente notevoli, ha avuto un popolo che non ha potuto mai realizzarsi in Nazione. Nel legame con lo Stato italiano, il popolo sardo ne ha fatto propria la Nazione, ha fatto sua la Nazione italiana, con alterne vicende, ma con un costante e costoso processo di caratterizzazione personale e di unione nazionale. Dalla prima parte del secolo XIX ad oggi, il popolo sardo ne ha condiviso fasti e nefasti, in una indissolubile comunità di vita; in una comunità nazionale tale per cui noi sardi ci sentiamo siciliani a Palermo, toscani a Firenze e settentrionali a Genova, Torino, Milano o Venezia.

Ma gli avvenimenti ci hanno dimostrato che il popolo sardo ha fallito la sua rinascita innanzitutto nel primo risorgimento nazionale. [...] La Sardegna ha fallito anche quello che noi abbiamo chiamato con fede, e non solo con speranza, il secondo risorgimento nazionale» (44).

Il punto d'approdo, come si vede, è lo stesso. Dalla desolata constatazione dei bersagli mancati e delle battaglie perdute, trae nuovo vigore la proposizione del medesimo concetto. In più, c'è la tesi che la Sardegna, in

(39) Le preoccupazioni di Lussu e la sua polemica antisolarista — verso un separatismo che voleva mantenere la Sardegna al di fuori del «Vento del Nord» e impedire l'attuazione delle grandi riforme anche nell'isola — erano tutt'altro che infondate. Un campionario di queste ambiguità è fornito dallo stesso Puggioni: «E l'Italia [...] merita forse di essere amata? [...] non ho mai sentito né stima né simpatia per la diseducazione civile e politica del suo popolo e per la insufficienza dei suoi capi». L. B. Puggioni, *Sardegna*, «Riscossa», n. 7, 12 febbraio 1945, ora su *Riscossa*, I, a cura di M. Brigaglia, Edes, Cagliari 1974, pp. 278-303, sp. p. 302. V. anche l'articolo non firmato, *Il nostro nazionalismo*, «Il Solco», 7 maggio 1949, ora in *Il Solco*, II, a cura di M. R. Cardia, Cagliari 1975, pp. 727-30.

(40) Corsivo mio. E. Lussu, *La Brigata Sassari e il Partito Sardo d'Azione*, «Il Ponte», cit., pp. 1076-84, sp. p. 1077.

(41) Corsivo mio. Il discorso di Lussu è in *Atti Parlamentari, Senato della Repubblica, Discussioni*, 16 dicembre 1953. Vedilo anche nell'opuscolo *Sul brigantaggio in Sardegna*, Tipografia del Senato, Roma 1954, pp. 6-7. Sulla polemica fra Lussu e V. Spano intorno alla natura del banditismo, cfr. A. Matto- ne, *Vello Spano vita di un rivoluzionario di professione*, Della Torre, Cagliari 1978, pp. 198-201.

(42) V. la relazione di G. Lilliu nella presente opera. Di Lilliu v. anche *Tradizione, identità e cultura sarde nella scuola*, «La grotta della vipera», n. 2, estate 1975, pp. 4-16, sp. pp. 15-6, ora in *Etnia lingua cultura. Un dibattito aperto in Sardegna*, a cura di G. Murru Corrigan, Edes, Cagliari 1977, pp. 120-45. A questo libro rimandiamo per la bibliografia riguardante il dibattito, svoltosi intorno alla metà del decennio scorso, su tale tematica. Di essa si era occupato in precedenza A. Satta in *Lingua sarda e subnazione italiana*, «Studi sardi», Vol. XXII, 1971-1972, pp. 642-90. V. altresì il contributo dello stesso autore qui pubblicato.

(43) L'intervento di Lussu alla II Consulta (III tornata, 30-31 dicembre 1946) è in *Lo Statuto della regione sarda*, cit., pp. 43-7, sp. p. 45. L'opinione pubblica non era molto sensibile allora a questo problema. Va tuttavia rammentato che all'inizio del 1947 il Senato accademico dell'Università di Cagliari aveva avanzato la richiesta di istituire presso la Facoltà di Lettere dell'Ateneo una cattedra di lingua e cultura sarda e di affidarne l'incarico a M. L. Wagner. Tale mozione fu illustrata alla II Consulta (V tornata, 4-8 marzo 1947) dal Consultore Macciotta e fu fatta propria all'unanimità da questo consesso. Tale voto fu però successivamente respinto dal Ministero della Pubblica Istruzione con nota 14 agosto 1947. Archivio di Stato di Cagliari, *Fondo Consulta Regionale*, fasc. 70, 71 e 80. Devo la segnalazione di questi documenti alla cortesia dell'amico Riccardo Lai.

(44) *Atti Parlamentari*, cit., 3 Febbraio 1967.

positivo, ha fatto propria la nazione italiana. Allo stesso tempo però Lussu non cercò mai di giustificare, di articolare ulteriormente, sia da un punto di vista teorico, che storico, queste sue argomentazioni.

Non si avvicinò mai, per esempio, alla elaborazione marx-engelsiana sulla questione nazionale (45). Rimasero inoltre senza seguito le attestazioni di grande interesse verso la socialdemocrazia austriaca (si pensi all'ammirazione di Lussu per lo *Schutzbund*): all'interno di essa era andato maturando lo studio di Otto Bauer — caratterizzato da un ricco corredo di strumenti critici, soprattutto di carattere psicologico e di derivazione neokantiana — sulla tematica delle nazionalità e sul principio dell'«autonomia culturale» (46). Senza sviluppi restarono anche la stima e la deferenza più volte professate nei confronti di Benes che, secondo Lussu, aveva concesso, insieme a Masaryk, un'ampia autonomia alle nazionalità del proprio Stato e che era inoltre a conoscenza delle istanze poste dalle minoranze nello Stato italiano (47).

In conclusione, tutta l'opera di Lussu scrittore, narratore, politico, è come l'emblema, il simbolo di uno sforzo volto al perseguimento di un più alto livello di «sardità». Ciò risalta soprattutto dal nesso fra lotte di emancipazione e di riscatto dalle masse sarde con quelle dei lavoratori e dei popoli oppressi di tutto il mondo, cioè dal suo internazionalismo, sempre ribadito con passione e coerenza e senza che ciò lo inducesse a rinunciare alle proprie radici etniche, linguistiche e culturali (48).

(45) Com'è noto la riflessione su questo nodo cruciale ha una rilevanza anche quantitativa non indifferente nell'ambito della complessiva indagine marx-engelsiana, anche se poi i due fondatori del materialismo storico non vollero mai arrivare ad una definizione «marxista» della nazione. Cfr. G. Haupt, C. Weill, *L'eredità di Marx ed Engels e la questione coloniale*, «Studi storici», XV, n. 2, 1974, pp. 270-324.

(46) Il riferimento allo *Schutzbund* è soprattutto in *Scelta del momento e iniziativa militare*, «Quaderni di "Giustizia e Libertà"», n. 11, giugno 1934, ora in E. Lussu, *Lettere a Carlo Rosselli e altri scritti di "Giustizia e Libertà"*, cit., pp. 196-200. Sulle stesse vicende le pagine lussiane in *Teoria dell'insurrezione*, cit., pp. 163-76. Intorno ai rapporti con O. Bauer, Id., *Profilo di Silvio Trentin*, prefazione a S. Trentin, *Scritti inediti*, Guanda, Parma 1972, pp. 15-6; M. Brigaglia, *Emilio Lussu e "Giustizia e Libertà"*, cit., p. 106. Su O. Bauer è specialmente da ricordare la critica rivoltagli da Lenin in *Sul diritto di autodeterminazione delle nazioni*, in *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1965, pp. 487-540, sp. pp. 489-90. V. inoltre A. Agnelli, *Questione nazionale e socialismo. Contributo allo studio del pensiero di K. Renner e O. Bauer*, Il Mulino, Bologna 1969, pp. 121 e ss.; C. Haupt, M. Lowy, C. Weill, *Les marxistes et la question nationale 1848-1914. Etudes et textes*, Maspero, Paris 1974, pp. 230-67 e 384-5; R. Gallissott, *Nazione e nazionalità nei dibattiti del movimento operaio*, in *Storia del marxismo, 2. Il marxismo nell'età della Seconda Internazionale*, Einaudi, Torino 1979, pp. 787-864, sp. pp. 840-9; G. Marramao, *Tra bolscevismo e socialdemocrazia: O. Bauer e la cultura politica dell'austro-marxismo*, *ibidem*, 3, *Il marxismo nell'età della Terza Internazionale, I. Dalla rivoluzione d'Ottobre alla crisi del '29*, Einaudi, Torino 1980, pp. 241-97, sp. pp. 260-8 cui rinviamo per una più ampia bibliografia.

(47) Tirreno (E. Lussu), *Benes*, «Giustizia e Libertà», 14 ottobre 1938; Id., *Ricordo di Benes*, «Riscossa sardista», 23 settembre 1948, ora in *Riscossa sardista*, cit., pp. 362-9.

(48) Sulla figura di Lussu è da ricordare l'intenso ritratto tracciato da G. Dessì, *Emilio Lussu, un'immagine-simbolo*, in *La scelta*, Mondadori, Milano 1978, pp. 116-20. V. anche V. Foa, *Emilio Lussu tra realtà e leggenda*, «Il Manifesto», 9 marzo 1975, ora in *Per una storia del movimento operaio*, Einaudi, Torino 1980, pp. 186-8; A. Mattone, *Emilio Lussu dal sardismo al socialismo*, introduzione a *Riscossa sardista*, cit., pp. 143-225; Id., *L'antifascismo proletario di Emilio Lussu*, «Archivio sardo del movimento operaio contadino e autonomistico», cit., pp. 373-83; A. Mattone, G. Melis, *Emilio Lussu*, in F. Andreucci, T. Detti, *Il movimento operaio italiano. Dizionario biografico 1853-1943, III*, Editori Riuniti, Roma 1977.

Per quanto riguarda l'uso del concetto «nazione fallita» esso copre un lunghissimo arco di tempo che va dagli anni venti agli anni sessanta. All'interno di questo, al di là delle apparenze, vi sono una scansione temporale ed anche, in fondo, una cesura di significato. Se nelle risposte al «questionario» gramsciano egli mostra un senso di impotenza, di scacco regionalistico nei confronti di ambiti nazionali come quello catalano, nel secondo dopoguerra egli si batte affinché questo «fallimento» possa essere positivamente riassorbito nello Stato democratico, antifascista e repubblicano che ha dato spazio alle autonomie.

In questo senso «nazione fallita» è concetto eminentemente politico. Adottandolo su un piano e con un'angolazione strettamente storiografici si corre il rischio di limitarsi ad una registrazione di sconfitte.

Come chiave di lettura dell'intera storia isolana esso appare unilaterale e come tale va senz'altro superato. Sarebbe piuttosto il caso di delineare in concreto tutte quelle eredità e stratificazioni, tutti quei fattori, economico-sociali, linguistici e culturali, che hanno dato un'impronta originale alla storia della Sardegna: per designare l'insieme di essi penso che «nazionalità sarda» sia un termine più adeguato e corretto (49).

Oggi è indispensabile avviare nuove analisi da impostare secondo i più aggiornati criteri della storiografia contemporanea e che siano capaci di andare al di là di una ideologizzazione dell'arretratezza, di una visione della storia sarda come assoluta fissità e immobilismo, insomma, come «storia di servi» (50).

(49) Su «nazionalità» come termine medio fra «etnia» e «nazione», cfr., S. Salvi, *Patria e Patria. Dalla Catalogna al Friuli, dal Paese Basco alla Sardegna: il principio di nazionalità nell'Europa occidentale contemporanea*, Vallecchi, Firenze 1978, pp. 23-30. Sull'origine del termine «nazionalità», M. Albertini, *Lo Stato nazionale*, Guida, Napoli 1980, pp. 117-9 n. Sulle difficoltà di ordine storiografico che si pongono a chi usa il termine «nazione» in rapporto a comunità nazionali prive di un loro Stato, cfr. i fondamentali paragrafi di J. Topolski in *La storiografia contemporanea*, Editori Riuniti, Roma 1981, pp. 299-311, sp. pp. 308-10.

(50) Si pensi ancora una volta alle tesi lussiane sulla storia di «plebi e baroni ugualmente servili» (nel già citato discorso alla Costituente) e sull'«assenza di storia» che percorrono tutto il menzionato saggio *L'avvenire della Sardegna*. Entrambe continuano ad essere presenti in vario modo negli attuali indirizzi della storiografia isolana.

L'IDEA ED IL SENTIMENTO DELLA «NAZIONE MANCATA»

Se, come io ritengo, la forma più alta e più compiuta di cultura popolare è la cultura storica, che è anche propedeutica e condizione dell'azione politica, occorre esaminare quale rapporto vi sia tra Lussu ideologo, uomo d'azione, scrittore e questa più alta forma di cultura popolare che è la coscienza storica e civile del popolo in cui nacque e cui appartiene, il popolo sardo.

Poiché è nel presente che dobbiamo agire, occorre dalla sacralità del passato, come natura ed etnicità, giungere all'oggi; occorre — come ha detto Leonardo Sole con una immagine pregnante — che il dio nascosto risalga alla luce della storia. È da domandarsi se e come Lussu ci aiuti ad andare in questa direzione.

In uno scritto d'occasione — l'occasione, ahimè, della sua morte — mi capitò di riferirmi ad Emilio Lussu con la metafora, in verità poco originale, della antica quercia caduta. Ed ora che il Convegno di Nuoro invita a ricercare i rapporti di Lussu «col mondo popolare, con la gente del paese e con la cultura — anche precisamente folklorica — che distingue questo mondo», mi avviene di ricordare che quella immagine, così domestica e consueta in un'isola che, almeno nel passato, era più fittamente popolata di querce che di esseri umani, e di querce spesso piegate dal vento o incenerite dal fulmine, mi si era imposta, nella commozione dell'ora (poiché a quell'ombra eravamo nati e cresciuti), per un duplice sentimento: quello di radici che, dalle bufere del presente, si protendessero verso un passato così profondo da apparire quasi immemorabile e quello di una violenza perpetrata, come appunto è del vento o del fulmine, contro il libero dispiegarsi di quella linfa profonda e robusta.

C'era, già allora, qualche cosa di più di un sentimento di dolore esistenziale. L'albero sradicato mi appariva fin da allora, in quel momento dico, e più chiaramente mi appare oggi, come la chiave, l'immagine-chiave o

il filo, che può aiutarci a ripercorrere il nostro labirinto. Il cuore della storia medioevale e moderna della Sardegna — cioè della storia della formazione della nostra peculiare, insopprimibile individualità nel corso di quattordici secoli — è l'Arborea, terra un tempo di alberi, che un fiume (*il fiume*) attraversa nella giusta direzione, una leggera diagonale congiungente la pianura e le città della costa con gli altipiani e con il massiccio delle alte Barbagie: legame braudeliano, quello che lega la parola al silenzio che la ispira, la preme e la sovrasta.

Francesco Cesare Casula, in un suo recente saggio, ci ha richiamato al senso di quell'immagine. L'albero sradicato è l'emblema degli Arborensi, cioè di quello dei quattro Giudicati che, probabilmente per il più organico legame esistente tra la montagna barbaricina e l'«intellettualità» politica delle città di pianura, volle e seppe resistere più a lungo, sul terreno militare e della conservazione delle istituzioni autoctone, all'irruzione delle civiltà esterne, europee e mediterranee, economicamente più evolute rispetto a quella, curtense e pastorale, quindi attardata strutturalmente, delle popolazioni isolane.

L'altro emblema, quello dei quattro Mori bendati, ci riporta, come ricorda il Pinelli, ad una di queste civiltà, quella iberico-aragonese ed alla sua epica lotta contro l'invasione araba del continente europeo.

La sua introduzione in Sardegna e la sua lunga persistenza, nella fantasia popolare ancor prima che nelle istituzioni, così come la sua assunzione a simbolo centrale e bandiera del movimento sardista del nostro secolo e, come tale, successivamente, come emblema ufficiale dell'autonomia «speciale» della Sardegna, non sono, come è ovvio, privi di un profondo significato (ché, altrimenti si dovrebbe parlare solo di un curioso, singolare *qui pro quo*).

La ragione storica sta non solo né principalmente nel fatto che tutte le civiltà autoctone dell'Europa mediterranea, compresa la civiltà autoctona dei sardi, si scontrano, a partire dall'alto Medioevo, con l'espansione araba e con la minaccia saracena incombente in tutto il bacino del Mediterraneo, sicché la lotta contro quella minaccia sedimentò un elemento comune nella coscienza moderna dei popoli mediterranei, ma nel fatto che, proprio nel quadro istituzionale aragonese e iberico, una parziale e limitata, ma pur sempre reale, autonomia dei sardi riprese a manifestarsi attraverso la vita dei Parlamenti e in altre forme che, seppure marcate dal dominio iberico, costituiscono il filo dello svolgimento dell'idea autonomistica in Sardegna.

Per questa via, un simbolo proveniente dall'esterno fu mutuato come simbolo di una parziale autonomia, in parte ottrita e in parte conquistata, e poté, poi, via via, caricandosi di ulteriori significati di resistenza sorda o di lotta aperta, essere assunto come vessillo di riscossa, mentre l'emblema



più profondamente autoctono fu sepolto nella coscienza dei sardi insieme con la memoria della guerra di resistenza, condotta dagli Arborensi contro il dominio aragonese.

Non mi risulta, ma ciò può dipendere dal fatto che le carte di studio, le note e gli appunti di Lussu, quelli almeno che si son salvati dalle traversie di una vita errabonda nel carcere, nei confini e nell'esilio, non sono stati ancora resi, o resi tutti, di pubblico dominio, che Emilio Lussu si sia mai accinto ad un lavoro ordinato e di lunga lena sulla storia dell'idea autonomistica in Sardegna, che coincide — almeno a giudizio di chi scrive — con la storia medioevale, moderna e contemporanea del popolo sardo.

Ciò non può stupire. Anche Gramsci, come è noto, portò con sé nel carcere fascista, e continuò poi a nutrire, accennandovi di quando in quando, il proposito, mai realizzato, di studiare organicamente, cioè con metodo scientifico e critico, la storia plurisecolare della Sardegna, come storia di un gruppo autoctono, etnicamente e culturalmente distinto, ma ridotto, per lungo tempo, in condizioni di subalternità ed infine attratto e coinvolto nel processo di formazione dello stato italiano moderno.

Credo che anche su Gramsci, e non solo sul giovane Gramsci, sia passata, come un'ombra, l'ala degli arborensi. Non come epica: che, anzi, verso l'epica, che non s'addice al nostro piccolo mondo, e verso il ricordo di quelle antiche glorie guerresche, riproposto acriticamente dal tardo nazionalismo sardo ottocentesco, la critica gramsciana da scherzosa tende a farsi dolorosa e sarcastica. Come in Lussu.

Gramsci era vissuto, da adolescente e da giovane, nell'altopiano che si affaccia sul gran fiume e che, con il fiume, collega il massiccio montuoso delle Barbagie con la pianura, allora febbricitante di malaria, con il mare e gli stagni, con le modeste città della costa. In quel paesaggio antico e fermo, di greggi, d'uomini e di querce, aveva sentito alitare, appunto, al di là delle forme, più o meno misteriose e già in qualche modo degradate, del folklore paesano, il senso della storia, della storia politica civile di quel popolo, che aveva così lungamente vissuto e lottato per affermare la sua peculiare identità, ma che ora entrava nella vicenda nazionale e statutale dell'Italia più per le saghe sanguinose dei suoi banditi e per dolorose esperienze di solitudine, di oppressione, di abbandono che per uno sforzo cosciente di rinnovamento e di riscatto.

Se Gramsci avesse potuto dedicarsi, da politico, da storico e da linguista, a quel tema, che è rimasto solo come un titolo nel tracciato del primo programma carcerario, come, ricercando le radici e la definizione dei compiti nazionali della classe operaia italiana, s'era spinto fino ai primi regni barbarici ed agli albori della vita comunale, ripercorrendo poi, passo per passo, le esperienze positive o negative del processo di formazione della na-

zione italiana e del suo stato, così sarebbe pervenuto, studiando la storia della Sardegna, alle matrici della sua vicenda moderna: cioè all'emergere, dallo sfacelo di Roma e di Bisanzio, delle prime esperienze autoctone di vita e di organizzazione politica, sociale e civile, delle popolazioni sarde; all'alba, avvolta da così fitte caligini, della Sardegna giudicale, della Sardegna del primo volgare dei Condaghi, della Sardegna pastorale appena lambita, nel suo isolamento, dall'economia monetaria e mercantile che si irradiava nel Mediterraneo.

Fu, in parte almeno, l'opera alla quale, negli anni in cui Gramsci era in carcere e Lussu al confino e nell'esilio, si dedicò Camillo Bellieni. Ma a Bellieni, pur così acuto e profondo studioso, mancava, credo, la visione del grande politico o almeno del quadro generale della storia moderna e contemporanea in cui quella storia «minore» era indissolubilmente integrata e fusa. E, pertanto, la sua fatica è rimasta, e rimane, curiosamente in ombra, ai margini della vita intellettuale e morale della Sardegna.

Anche Lussu non ebbe il modo, né l'occasione, né la tranquillità di compiere il lungo viaggio a ritroso nel nostro tempo storico e sociale. Ne colse, però, con una sorta di intuizione poetica — come avviene d'una sonda che strappi agli strati geologici profondi un grumo di sostanze misteriose eppure rivelatrici — il nucleo essenziale, quando parlò di sé e di noi, del popolo sardo, come d'una «nazione mancata». Gramsci userà, in altro contesto, il termine parallelo di quasi o di semi-nazione.

Io non so bene a quale parte, a quali vicende della nostra storia, Lussu precisamente si riferisse, con quella espressione, che sembra come trasudare una antica, sedimentata, amarezza. E sono convinto che, a chi si chini, oggi, nel solco aperto da tanti valorosi studiosi, vecchi e giovani, defunti o viventi, a considerare pacatamente le cose, la storia della Sardegna apparirà non come il naufragio d'una nazione ma come un processo complesso, ricco, articolato, di lunga anzi lunghissima durata, verso l'uscita dalla subalternità, in forme di autonomia che non necessariamente coincidono con quelle proprie della formazione delle nazioni moderne e dei moderni stati nazionali.

Sento, però, che con quella intuizione, e con quella espressione ellittica, Lussu voleva operare ed operava, quasi per via di sortilegio, lungo una direzione essenziale: nel senso, cioè, di evocare — dal centro stesso del cerchio magico di silenzio primitivo, di spazialità immemorabile, di nuragiche lontananze, che avvolge e talvolta impaccia la nostra vita e la nostra azione odierna — il principio e l'impulso di una vita storica passata, di una continuità politica, civile e culturale, di un patrimonio ricco e complesso su cui impennare la lotta del presente, lotta che per Lussu è, allo stesso tempo, autonomistica, cioè di libertà e di autogoverno, e socialista, cioè di rinnovamento economico e sociale, in un orizzonte aperto, europeo e internazionale.

Emilio Lussu è figlio della montagna sarda, come G. M. Angioi, come V. Sulis, due predecessori, di cui sono in lui alcuni tratti. Ma quale montagna! Il Gerrei del secolo scorso è proprio il regno del vento, dell'isolamento e del silenzio. Vi si arrivava e se ne discendeva solo a cavallo, per gole e precipizi, per dorsali rese nude e arse dal gran vento. In alto, Armungia, piccolo villaggio di montagna, coi suoi pastori, i suoi contadini, i suoi piccoli proprietari-patriarchi, le sue donne chiuse nella nera gonna. Sotto, rumoreggia un altro fiume sacro, il Flumendosa, già quasi arrivato alla foce, il fiume al quale Lussu dedicò quello che io giudico uno dei suoi più bei discorsi, l'orazione «pro ponte», per impetrare dal Presidente del Consiglio Zoli la costruzione di una passerella che ne rendesse possibile, ai contadini ed ai pastori, l'attraversamento.

Anche il folklore, nel Gerrei, veste di scuro, è austero e semplice, ricorda la paganism, la sommissione alla natura dominatrice. È un ambiente rude e patriarcale. Da questo ambiente Lussu ha tratto la sua coscienza, a tratti ironica, di una peculiarità etnica profonda. Egli non si ferma, però, al folklore, e neanche alle particolarità del pagus e della gens.

Il Gerrei è parte della montagna sarda, pendice sud-orientale del massiccio centrale del Gennargentu, fonte di tutte le saghe di patriarchi e di banditi «belli e feroci». Ma la montagna non è, per Lussu, come per noi, un luogo di fuga, è la montagna che detta impulsi al piano, ispiratrice di storia, la montagna che agisce direttamente con le sue saghe e, indirettamente, attraverso gli intellettuali urbani e quei «maioli» che dalla montagna e dalle campagne sarde venivano a Cagliari, collegando con la grande storia europea e mediterranea quel mondo di primitivi, fieri ed anche feroci, resistenti. Dunque, anche il Gerrei, con tutto il suo primitivismo, con le sue leggende, col suo folklore, è, per Lussu, parte integrante della storia politica e civile del suo popolo, delle «nazione mancata».

Così si rompe, con Lussu, l'incantesimo del silenzio. Infranta, e per sempre, è l'immagine di una Sardegna che parlerebbe solo la lingua dei suoi macigni e delle sue melopee, lontana e separata — ieri, oggi, domani — dal mondo, chiusa nel suo folklore come il Minotauro nel labirinto.

Emilio Lussu restituisce il Gerrei e le Barbagie, tutta la montagna sarda, il regno dei pastori e dei patriarchi, al flusso perenne e rinnovatore della storia, della storia della Sardegna tutta intiera — montagna, pianura, città — alla storia degli uomini, delle nazioni che si formano e si sviluppano o ristagnano e si dissolvono, delle classi che tramontano e che emergono. Il suo rapporto non è, dunque, col folklore, ché anzi pochi, come Lussu, seppero sottrarsi al suo fascino appariscente, ma con la storia politica e civile del popolo sardo di cui quel folklore è detrito e deposito secondario, e con la sua plurisecolare attività creativa, diretta ad attingere forme e istituzioni originali di convivenza unitaria, di autonomia efficace e di autogoverno.

Attraverso il concetto e il sentimento, della «nazione mancata», Emilio Lussu si sottrae sia al fascino del folklore che a quello, che ci minaccia anch'esso, dell'archeologismo, con l'evocazione di mondi che simulano un aldilà terreno, pietrificato ed immoto, e si pone come interprete di una Sardegna tutta moderna, volitiva e giacobina, tesa a recuperare, in una nuova ed aperta stagione di vita e di lotta, il filo delle sue aspirazioni storiche ed anche l'esperienza delle sue sconfitte e dei suoi fallimenti. Non senza una certa storicità tinta di amaro, cui si deve il ripullulare continuo, in Lussu, dell'ironia e del sarcasmo, che si stemperano, però, nella visione più ampia e rasseranante del divenire storico e del progresso politico e sociale di un'Italia, di un'Europa, di un mondo liberati dalle catene del fascismo.

Come si ricorderà, è nella concezione dello stato federalista, e di una Italia federalista, che, da principio, si placa il sentimento lussiano della «nazione mancata». E quella concezione lascia poi, nel secondo dopoguerra, il passo all'idea dell'autonomia «speciale», di una autonomia forte ed efficace, all'interno ed all'esterno, nel quadro di uno stato delle autonomie regionali, ordinarie e speciali.

Emilio Lussu è, dunque, tra coloro che dalla Sardegna, nella stagione dei grandi rivolgimenti sociali, hanno espresso, con tutto il loro essere, azione e parola, il senso etnicamente profondo dell'idea di autonomia e che hanno intuito, più di quanto non ne abbiano percorso, passo passo, il filo, che questa idea, e l'aspirazione diffusa che l'accompagna, sono il portato di una lunga tensione, di una lunga e drammatica creazione storica, che se hanno «mancato» l'obiettivo nazionale e statuale, hanno, però, prodotto quella originale e peculiare entità storica che è data, oggi, nel contesto dell'Italia, dell'Europa e del Mediterraneo, dal popolo sardo e dalle istituzioni «in itinere» della sua autonomia speciale.

In questo senso, l'immagine della quercia, che vive e svetta nel presente ma affonda le sue lunghe radici nel passato storico mi pare, se collegata alla vita e all'azione di Emilio Lussu, meno ovvia e banale di quanto non possa risultare a prima vista.

Ancora qualche, più puntuale, considerazione sulle implicanze del concetto lussiano di «nazione mancata».

È noto il passo del saggio «La Brigata Sassari e il Partito Sardo d'Azione», pubblicato su «Il Ponte» del settembre-ottobre 1951, in cui Lussu parlò di «nazione mancata»: «... la disunione — scriveva Lussu — è la prima nostra impronta. Noi siamo tutti, e i nostri figli lo saranno certamente meno di noi, malamente individualisti, con tutti i guai che l'individualismo, questo orgoglio mal piazzato, comporta. È che ci sentiamo d'essere una nazione mancata, senza ancora avere la piena coscienza o senza voler riconoscere che così doveva essere, né poteva essere diversamente,

ché un'isola così piccola, rispetto alle grandi isole degli altri mari, con questa sua posizione nel Mediterraneo, non poteva, in nessun secolo, vivere indipendente e sovrana. Questa nostra ostinazione a non voler ammettere la fatale sconfitta collettiva come popolo, ci ha offerto solo la rivincita di un ripiegamento sulla personalità del singolo».

Quando io parlo di intuizione, o dell'idea e del sentimento, della «nazione mancata» come di una sonda che Lussu lancia nelle profondità della storia medioevale e moderna del popolo sardo, ciclo storico nel corso del quale sorge e si manifesta il fenomeno che Lussu definisce come «fatale sconfitta collettiva» di un popolo e quando affermo che solo il fatto di lanciare o immergere questa sonda trasforma la continuità etnica in continuità di storia politica e civile, al di là della volontà stessa di Lussu di prendere atto, con coscienza chiara, di questa continuità storica, politica e civile, so bene che molti altri passaggi, nello stesso scritto citato, e in altri scritti lussiani, *sembrano* contraddire questa mia affermazione.

Nello stesso saggio, un poco più avanti, Lussu scrive: «... in realtà noi non abbiamo avuto storia. La nostra storia è quella di Roma, di Aragona, ecc. ecc.» E più avanti ancora, dopo aver ricordato sarcasticamente che «di grandioso, l'Isola non ha che le costruzioni delle sue tribù preistoriche e il vento», che è una bellissima immagine poetica, egli aggiunge: «Fino al '900, niente lotta politica... La lotta politica comincia in Sardegna con la lotta di classe dei minatori delle grandi miniere di Iglesias: con essa ha inizio la Sardegna Moderna».

«L'istanza politica dell'autonomia, scrive orgogliosamente in un'altra pagina, fu per la prima volta adottata nel 1920 [dal PSd'A] e venne dopo tutte le istanze sociali».

Potrei continuare ancora, elencando altri giudizi consimili, che sembrerebbero allineare Lussu nella schiera di coloro che continuano, ancor oggi, a parlare della nostra storia come «storia di vinti» e ad inferirne che, non avendo i vinti una storia, neanche noi ne abbiamo una che non si identifichi con la storia dei vincitori, quindi di Roma, Aragona, etc.

Quel che io sostengo è che così non è. Quando, come fa Lussu, partendo da una ancestrale memoria etnica e da un così vivo e commosso sentimento della particolarità culturale del suo popolo, si passa ad affermare che questo popolo è una *nazione mancata*, e ad evocare una fatale sconfitta collettiva, il fatto che vi fu processo, pur interrotto o fallito, di formazione di una entità nazionale significa — specie alla luce dei criteri storiografici moderni, con cui è dato di animare i deserti e trarre dal silenzio la storia dei popoli oppressi e dei gruppi subalterni — che vi fu in qualche modo una volontà collettiva di perseguire l'obiettivo della autonomia e dell'autogoverno, vi fu coscienza, anche se parziale, di tale obiettivo, vi fu lotta, anche

se limitata, vi furono gruppi e quadri interni e dirigenti autoctoni di questa lotta, che non potè essere se non lotta per la conquista di un qualche statuto d'autonomia.

Non può darsi nazione mancata, o fallita, senza che vi sia una storia, più o meno lunga, più o meno complessa, del tentativo di farla sorgere, in una determinata epoca, e del suo fallimento storico, che proprio perché storico non può considerarsi né assoluto né definitivo, nel senso che, in diverse condizioni storiche, quel tentativo di affermazione autonoma potrà essere ripreso, sviluppato in nuove forme, condotto a compimento.

Anche per essere vinti, quei vinti dovettero lottare, tentare di organizzarsi e di resistere, infliggere colpi oltreché subirne, concepire aspirazioni e progetti di libertà e di vittoria, se non vincere. Non è vero, cioè, che i vinti, cioè i gruppi subalterni, non abbiano storia e, se ne ebbero una, che prima d'essere storia di sconfitte e di fallimenti fu storia di battaglie ideali e pratiche e di resistenze più o meno ostinate, deve essere possibile ripercorrerne il filo, ricostruirne la logica dall'interno stesso del gruppo che fu subalterno, spiegare se e perché fu fatale quel fallimento storico e se il fallimento fu veramente totale o lasciò integre, magari nel profondo, quindi in tutto o in parte latenti, le energie della ripresa e del compimento. Al fine di tale ricostruzione, la contrapposizione stessa, che s'usa fare — tra resistenza d'una parte, in genere la più primitiva e rustica, e sottomissione d'un'altra parte, in genere quella urbana e più colta, o quella tra testimonianze di vita civile e colta ma subalterna e tradizioni popolari o contadine come espressioni di resistenza — non ha altro significato che quello di confermare quanto dovrebbe, però, essere ovvio: che cioè all'interno del gruppo subalterno, proprio in quanto esso è, se non nazione compiuta popolo almeno, sono presenti, nella diversità dei loro ruoli, tutte le stratificazioni sociali e di classe che la storia, specie quella moderna, conosce e che, di volta in volta, la volontà di essere popolo o nazione di un gruppo subalterno si esprime attraverso l'egemonia dell'una o dell'altra classe, dell'uno o dell'altro strato, dell'uno o dell'altro gruppo dirigente, tutti espressione interna, autoctona del popolo o della nazione dati.

Né Lussu né Gramsci ebbero, di questa storia, più che l'intuizione: entrambi ebbero, però, il senso profondo del tempo passato, come radice viva del presente, il sentimento, struggente talvolta, della sua ricca peculiarità. Sia Lussu che Gramsci, mossi, più che da superiore coscienza di classe, da vigile senso critico nei confronti di ogni forma di autoesaltazione romantica e nazionalistica, estenuata eredità della borghesia ottocentesca isolana, e nei confronti di quello che Lussu chiama lo «spedito e allegro indipendentismo, che si metteva alle immediate dipendenze del miglior offerente, nel caso nostro solo putativo», elevano a simbolo il carattere resisten-

ziale, socialmente intenso per quanto politicamente degradato, della «epopea delle bande» coi suoi pastori-patrizi-prèdoni, re della «bardane» e del più moderno brigantaggio barbaricino. Non percorrono, cioè, da storici, ma ripetono e continuano, con la loro vicenda medesima, la strada assai più lunga e tortuosa che, in Sardegna, lega la montagna alla pianura, la città alla campagna, le une e le altre unificando nello specifico del ciclo storico della «nazione mancata». Essi non riducono, però, la storia della resistenza politica e civile del popolo sardo alla tradizione orale o alla saga, venata di primitivismo e di ferocia dei suoi banditi; né riducono l'idea di autonomia, che continuamente ripullula, alla libertà sconfinata ma selvaggia del bandito, nelle solitudini della montagna. Sentitene la conferma in Lussu, ché di Gramsci e della sua teoria della liberazione dei gruppi subalterni non m'è dato parlare per esigenze di tempo: «Motivi sociali si innestarono sempre a motivi nazionali, ché, se è vero che la Sardegna non è mai stata unita, è peraltro vero che la sua gente si è sempre, nella storia passata, considerata un popolo a sè, con i suoi diritti [si presti attenzione!], anche se vinto e diviso, talmente diviso che non è neppure riuscito a unificare la sua lingua». E continua: «Nemico sempre degli invasori e degli oppressori... Mai la lotta ha cessato di rimanere accesa, anche se sorda e limitata alle minoranze le più barbariche».

Ecco quel che intendo quando dico che Lussu, con l'idea e col sentimento della nazione mancata o fallita, apre la porta al recupero critico, scientifico, del nostro passato storico, della nostra lunga durata, in tutta la complessità delle sue sedimentazioni e stratificazioni.

Siamo una entità distinta, etnica e culturale, che intanto potè creare una lingua in quanto ebbe una storia comune, e la cui aspirazione all'autonomia ha il respiro della lunga durata e delle lente accumulazioni secolari. Perciò, sia Lussu che Gramsci insistono sul carattere integrale della autonomia territoriale e politica che sola può corrispondere, nel quadro dello Stato italiano repubblicano, alla storia politica e civile del popolo sardo.

Tanto mi restava da dire a chiarimento d'un discorso nel quale sull'indagine critica e testuale dell'opera lussiana prevalgono l'affetto per lo scomparso e la coscienza, in me vivissima, delle profonde radici da cui sgorga la sua personalità: così moderna nella sua azione politica e nella sua ironia di scrittore, così fedele alla tradizione dell'Arquer e dell'Angioi, di apertura dalla Sardegna verso l'Europa e verso il mondo, così fiera, fiduciosa, allegra, dell'allegria tesa ed intenta della «caccia grossa», nell'affrontare le prove del mondo «grande e terribile».

Dico che dobbiamo guardare a Lussu come a colui che, per agire nel presente e per rinnovare la vita della Sardegna, schiude a noi le porte del nostro passato, che sono anche il varco obbligato per pervenire ad una cultura moderna ed aperta al mondo.

Spetta ora a noi, spetta alle avanguardie operaie ed intellettuali del nostro popolo, alle sue forze più moderne, entrare per questo varco: compiere il lavoro di recupero del nostro passato storico o, come s'usa dire, delle nostre radici e della nostra identità, per vivere nel presente e adempiere i nostri compiti attuali.



EMILIO LUSSU: L'UOMO VIVENTE

Sia consentito anche a me di portare un modesto contributo di ricordi, di testimonianze e di osservazioni personali per aggiungere qualche utile elemento che sia valido a illuminare la personalità di Lussu-Uomo. Questa mia breve comunicazione è in gran parte determinata dalla conoscenza diretta del personaggio che stiamo rievocando, dalla viva ammirazione che fin dagli anni della mia infanzia nutrivo per la figura leggendaria di Colui che fu certamente il protagonista più popolare della nostra storia recente ed anche da quel po' di affetto, di simpatia e di stima che Emilio Lussu aveva avuto la bontà di manifestarmi in diverse circostanze.

La sua figura appariva a me, ragazzo pieno di interessi, di curiosità e di entusiasmo, come la reincarnazione di un eroe antico che era riuscito a sopravvivere al suo mito e che aveva impersonato nella sua epopea tutte le aspirazioni, gli slanci, i sogni e le lotte del nostro popolo nella sua tormentata e sfortunata storia di sacrifici, di rinunce e di delusioni. Ma soprattutto mi aveva affascinato il lato umano di questo straordinario personaggio, quello stesso aspetto che Sandro Pertini ha efficacemente ricordato nel momento in cui venne informato della morte dell'amico e del compagno: «Mi è motivo d'orgoglio e di commozione aver saputo che uno degli ultimi suoi pensieri è stato per me. Non dimenticherò mai questo!». Perché Lussu era umile e buono e voleva le cose semplici in un culto austero della modestia anche formale che lo portava a preferire la casa paterna di Armungia così come l'aveva lasciata il padre contadino e che lo avvicinava a tutti, alla gente che incontrava in strada, ai bambini ai quali chiedeva di chi fossero figli, parlando sempre il linguaggio autentico del popolo.

Il suo amore più grande fu la Sardegna. Un amore non retorico né letterario, fatto di nostalgie o di campanilismo, ma un amore consapevole, ragionato, capace quindi di cogliere tutte le sfumature di quegli atavici complessi d'inferiorità di cui i Sardi hanno sempre sofferto. E questa sofferenza, tramandata da una generazione all'altra, racchiude nel suo profondo l'umanità legata al ricordo del dolore.

Credo che una sola volta si sia lasciato avvincere da un alone di retorica poetica esprimendo un giudizio totalmente positivo sulla composizione di Antioco Casula — Montanaru — intitolata «*Sa Tanca*», composizione che Egli preferiva ad altre liricamente meglio definite e proprio in nome della quale, al suo rientro dopo la sconfitta del fascismo, si riconciliò col poeta di Desulo, al quale scrisse che ai poeti si può perdonare tutto — anche il fatto di aver avuto simpatia e domestichezza con i fascisti — a patto che riescano a rappresentare la sardità con accenti così efficaci e con immagini così suggestive. È mio impegno rintracciare questa lettera e consegnarla agli atti di questo convegno.

L'amore per la «piccola patria» ne sorresse la volontà di lotta, sempre, in tutte le vicende, perfino negli scontri burrascosi tra gli antifascisti in esilio. Giorgio Amendola ha ricordato nell'Unità un episodio poco noto che ora val la pena di richiamare alla memoria: «Così voglio ricordarlo in quest'ora di dolore, come lo vidi in quelle ventose giornate dell'autunno di Marsiglia. Egli era tornato clandestino dall'Inghilterra nella Francia occupata ed aveva, anche con questo gesto, riconfermato il suo personale coraggio. Allora guardava alla Sardegna e lavorava ad un suo misterioso progetto di sbarco nell'isola. Un giorno da un colle di Marsiglia mi indicò il mare: «Vedi, là, in quella direzione c'è la Sardegna dove voglio tornare.».

L'altro suo grande amore fu quello per la madre, come traspare da pochi, rapidi e scarni accenni in «*Marcia su Roma e dintorni*» e in «*Un anno sull'altipiano*», amore riservato nel pudore del sentimento, ma non per questo meno tenero e intenso. Ma c'è un episodio quasi sconosciuto che serve ad illuminare questo tratto della sua personalità. Mi è stato riferito, quando Lussu era ancora vivo, da Giovanni Battista Melis, con l'impegno di non divulgarlo prima della morte di entrambi. Le squadracce fasciste, capeggiate da un teppista di un paese del Parteolla (mi pare si chiamasse Baldussu) avevano compiuto un'incursione ad Armungia ed avevano fatto esplodere una carica esplosiva contro la casa di Lussu, dove la madre, vecchia e sola, intristita dal dolore, si stava consumando nel ricordo del figlio in esilio. La notizia pervenne a Lussu, che allora risiedeva a Parigi, e lo colmò di strazio e di odio, suscitandone propositi di vendetta. Infatti decise di passare all'azione ed organizzò un «commando» di giovani fuorusciti che sarebbero dovuti rientrare clandestinamente in Sardegna per punire l'azione criminale degli squadristi. Tutto era pronto: Peppino Zuddas di Monserrato, presidente regionale del movimento giovanile sardista e suo compagno di persecuzioni (morto qualche anno più tardi in Catalogna, nella battaglia di Montepelato, combattendo nella colonna Rosselli con i repubblicani spagnoli) avrebbe dovuto coordinare l'operazione punitiva che stava per scattare. Però, la sera prima della partenza del gruppo, Lussu ebbe

una tormentosa crisi di dubbio che lo indusse alla fine a non mettere in atto il suo proposito più che legittimo di vendetta. Il suo profondo senso morale aveva prevalso sul desiderio di rappresaglia. Era stato il pensiero della madre, così mite, dolce e incapace di odio, nel frattempo morta nello squallore dell'abbandono, a convincerlo a desistere dall'idea della violenza.

Con tutto il danaro in suo possesso in quel momento acquistò la più bella corona di fiori, la portò al vecchio cimitero parigino detto «du Père Lachaise» e la depose, con un nastro che portava il nome della madre, su una tomba anonima e disadorna. (Per la cronaca, circa centoventi anni prima, in quello stesso povero recinto era stato sepolto un altro grande esule: Giovanni Maria Angioy).

Lussu era capace di commuoversi come un bambino per il dolore di tutte le madri, come quando si era recato in uno studio della RAI di Cagliari per ascoltare la registrazione della riduzione radiofonica del suo libro «Un anno sull'altipiano», realizzata dalla sede regionale in cinque puntate. Nel sentire le espressioni strazianti di un «attitudu» campidanese che facevano da sottofondo ai rumori della scena di guerra, si lasciò sfuggire qualche lacrima non riuscendo a contenere i suoi veri sentimenti, mascherati da uno spavaldo atteggiamento di durezza. Nel frastuono della battaglia, nell'urlo dei soldati della sua brigata mandati al macello e nel lamento accorato della madre che intonava la drammatica *nenia* per il figlio ucciso, Egli aveva colto l'essenza della tragedia e si era complimentato con noi che eravamo riusciti a dar vita ad un lavoro per lui valido, in perfetta aderenza ai motivi che avevano ispirato quella sua convincente opera contro la guerra.

Più volte aveva espresso il suo amore per i lavoratori più umili: contadini, pastori, pescatori e minatori, ed aveva rivelato a Peppineddu Obino, un altro monsignorino, suo fedele compagno di lotte sardiste, la passione per la vita in campagna quasi invidiando quelli che si occupano di agricoltura e di zootecnia. Così ha raccontato Obino in un'intervista con Aldo Brigaglia: «Quando lo accompagnavo ad Armungia, non c'era volta in cui lui non si fermasse per le strade a parlare coi pastori, a chiedere notizie di lavoro, del tempo, dell'annata. — Bisogna risolvere questo problema della pastorizia. — ripeteva — È assurdo che sia la pecora a imporre al pastore il proprio modo di vita, e non viceversa».

L'esaltazione dei protagonisti del lavoro lo impegnava in ogni istante e per questo ispirò a Mario Delitala una xilografia con la quale intendeva sostituire il truce e sanguinario stemma dei 4 Mori bendati, che, secondo lui era brutto, importato dai conquistatori ed anche razzista. Egli preferiva la variante realizzata dall'artista di Orani: al posto dei 4 Mori decapitati e avvolti nella benda, sulla bandiera dei Sardi avrebbero dovuto figurare un pastore, un contadino, un pescatore ed un minatore, senza bende e con lo

sguardo volto all'avvenire. E tuttavia questa sua semplicità e questo suo amore per la gente semplice non gli impedivano qualche volta di far riaffiorare il suo temperamento aristocratico di capo tribù, di uomo preciso, esigente, che non ammetteva distrazioni o disimpegno.

Ecco un altro curioso episodio, al quale ho assistito. Nel 1955, ai primi di maggio, iniziammo una lunga serie di escursioni in Sardegna, alla scoperta del patrimonio archeologico e storico dell'isola. Ci ospitava nell'automobile il professor Goffredo Angioni, di idee politiche diverse dalle nostre (era esponente del partito nazionale monarchico), ma affezionato a Lussu, il quale aveva iniziato la pratica forense nello studio del padre avvocato Angioni, fratello di Mauro. Oltre a me, faceva parte del gruppo Raimondo Carta-Raspi, compare «de froris» di Lussu e suo ottimo amico, sempre in atteggiamento polemico. Io, in alcuni viaggi, facevo da guida. Un pomeriggio capitammo nelle campagne di Gonnese, alla ricerca del villaggio nuragico di Serrucci. Ci soffermammo a lungo tra le capanne circolari e poi decidemmo di visitare il grande nuraghe, che però non riuscimmo a localizzare subito a causa delle trasformazioni avvenute sul terreno con lo scarico del minerale del vicino pozzo carbonifero. Ci rivolgemmo ad un pastore, il quale ci rispose che non conosceva il sito, sebbene da oltre quarant'anni vi facesse pascolare le pecore. Lussu si indispettì e lo redarguì con una certa asprezza, rinfacciandogli il suo disinteresse e la sua scarsa «professionalità» che ignorava perfino la topografia della sua abituale residenza. «Se mi fossi rivolto ad un pastore di qualunque altra zona della Sardegna, questi mi avrebbe saputo dire anche il numero delle foglie degli alberi... Ma tu non sai nulla... Come puoi essere un buon pastore?» gli disse.

Il povero mandriano sulcitano guardò con interesse colui che lo rimproverava ed ebbe un lampo nello sguardo: Ma lei non è... tu non sei il compagno senatore Emilio Lussu? — «Baidindi, deu cumpangius comment'e tui no ndi bollu. No iscisi mancu sa terra chi ti podèrada! (Va via, io compagni come te non ne voglio avere. Tu non conosci neppure la terra che ti sostiene!).

Il malcapitato «maurreddinu» abbassò lo sguardo e si sentì umiliato. Lussu si pentì della sua rampogna sprezzante, lo richiamò, gli fece una mite e paziente lezione di vita, lo fece partecipare alla nostra merenda e quindi lo lasciò alle sue pecore, mentre noi ci dirigevamo verso il nuraghe che avevamo individuato.

Anche in guerra era autoritario ed intrasigente con i soldati, il che non gli impediva di essere anche generoso, altruista e buono, sempre d'esempio nell'affrontare i disagi ed il pericolo, perfetto conoscitore della complessa anima dei Sardi. In un lungo viaggio nel Sarcidano, una volta mi raccontò un episodio di guerra che, secondo lui, era illuminante per comprendere

che cos'è il riso sardonico. Nel suo reparto c'erano due fanti di un villaggio della Trexenta, cugini in primo grado, indivisibili e amici, sempre insieme nei momenti dell'assalto o durante l'ozio delle retrovie. Furono mandati all'assalto dei reticolati austriaci dove, uno di essi, Raffaele P., giacque col corpo squarciato da una granata che lo aveva investito e che ne aveva messo in vista gli organi interni. Il cugino, rientrato in trincea, così commentò la fine del suo compagno e parente: «Là, là, Arrafièli parliad'istasiu e invècis portada dua' ida' de ollusèu in is arrigus! (Guardate un po'. Raffaele sembrava magrolino ed invece aveva due dita di grasso sui reni!)».

Per non piangere, reagendo allo sconforto e alla tragedia, il fantaccino sardo rideva col riso sardonico, amaro, cupo, drammatico, quasi una sfida alla morte.

Lussu aveva rispetto per tutti, anche per gli avversari, un merito che sono in molti a riconoscergli. Così ha scritto Riccardo Lombardi: «Per me ricordare Lussu non è soltanto ricordare un compagno di lotte, ma anche un compagno con cui sono stato molte volte in dissenso, con cui sono stato molte volte in polemica, anche aspra, ma sempre con affetto, con un rispetto reciproco che dipendeva in gran parte dal suo grande valore umano, dalla sua grande umanità e soprattutto dalla sua capacità di comprendere anche nelle lotte più aspre le ragioni degli avversari».

Nel 1971 ebbi l'incarico dalla RAI di recensire per Radio Cagliari il volume di Salvatore Sechi «Dopoguerra e fascismo in Sardegna».

Feci un servizio «tecnico» limitandomi alla scheda bibliografica, con pochi commenti personali e con molte notizie informative. A Lussu fu riferito che avevo fatto un'esaltazione dell'opera e mi rimproverò affermando che ero venuto meno alla sua stima col presentarmi ad un'operazione poco limpida in favore del Sechi, che Egli non stimava, anzi bollava con espressioni feroci e che ora non desidero rievocare. Io feci presenti i termini della questione, gli fornii il testo e la registrazione del servizio e chiarii la mia posizione.

Lussu mandò una lettera al capo redattore e ringraziò la RAI anche per un'altra recensione che io avevo fatto al suo lungo racconto «Il cinghiale del diavolo», dandomi atto di essere riuscito, da buon montanaro di Esterzili, a ben cogliere psicologicamente e il racconto e il commento. Consegnò copia della lettera agli atti di questo convegno.

Egli era di una onestà adamantina. Quando era ministro dell'Assistenza post-bellica nel governo Parri, fece arrestare un funzionario dell'ufficio della sua segreteria solo per aver tentato di favorire con una raccomandazione la pratica assistenziale di un suo congiunto scavalcando l'ordine cronologico.

Quando si dimise da Ministro per i rapporti con la Consulta Nazionale nel primo Ministero di De Gasperi, in seguito alla sfiducia dei sardisti nei riguardi del governo centrale, rientrò in Sardegna e svolse un'intensa attività politica, frequentando la sede del Partito Sardo d'Azione. Era sempre elegante e vestiva con sobria distinzione, ma non possedeva il cappotto. Noi giovani sardisti decidemmo di fare di nascosto una colletta e di regalar-gli un soprabito che s'intonasse con i suoi guanti di pelle chiara. Fu informato della nostra iniziativa, ci rimproverò e non volle accettare il nostro regalo, ma in fondo, era commosso del gesto.

Come testimonianza della sua grande onestà, ecco cosa ha scritto Vittorio Foa nel Manifesto: «Nel settembre 1945, quando Lussu era ministro nel governo Parri, andai a chiedergli, per aiutare finanziariamente il partito, di cui entrambi facevamo parte, di mettere una firma sotto una autorizzazione, cosa consueta nel sottobosco politico del tempo. Lussu rispose: «Compagno, puoi chiedermi di montare a cavallo e andare in via Nazionale a rapinare l'oro della Banca d'Italia ed io — per il partito — lo faccio subito. Ma mettere una firma sotto una cartaccia, giammai!».

Ed era effettivamente capace di gesti fuori del comune, come quando a Parigi nel maggio 1935, affrontò la sera in un boulevard Dino Segre, noto in arte (si fa per dire) col nome di Pitigrilli, spia dell'OVRA ed infiltrato nel gruppo di «Giustizia e Libertà» per riferire alla polizia fascista. Poiché gli risultava che Pitigrilli aveva fatto arrestare Michele Giua e Michele Saba, quando quel lurido individuo (riciclato dopo la Liberazione da certe forze politiche e riutilizzato come scrittore cattolico, previa catarsi) gli venne incontro sorridente, Lussu, con le mani nelle tasche del suo ampio impermeabile, lo squadrò bieco e gli disse: «Di fronte a individui come te, le mie due pistole sparano da sole!». E di Pitigrilli a Parigi si perse da quel momento ogni traccia.

Sarebbe interessante analizzare gli elementi della sua «sarditudine» mettendo a fuoco il contenuto di qualcuna delle sue lettere o di qualche suo scritto degli Anni Trenta dove pone i problemi dell'identità etnica e civile del popolo sardo, specialmente l'articolo in «Giustizia e Libertà» del 21 ottobre 1938, dal titolo «Sardegna, Ebrei e "razza italiana"». Potremmo così renderci conto di alcune fondamentali questioni, oggi riaffiorate all'interesse culturale e oggetto di furibonde polemiche, e capire quanto è ancora attuale il suo insegnamento e quanto è necessaria la riscoperta di certi valori per inquadrare il problema delle culture egemoni e delle culture scomode dei vinti. Soprattutto servirebbe questo riesame a darci vigore nella difesa di certi valori regionali che certa classe politica non intende considerare.

A questo proposito desidero ricordare un breve passo di Giorgio Bocca da un articolo pubblicato nel *Giorno*: «La prima volta che Emilio Lussu

si occupò di me, come storico, fu nel 1968, quando scrisse: «Avrebbe molto giovato all'autorità del suo scanzonato giudizio sulla resistenza romana se l'autore fosse stato di Roma. In talune valutazioni si rivela in lui il funzionario piemontese dell'Ottocento che non solo a Roma, ma da Roma in giù, vede negli altri italiani cittadini di serie B».

Ma anche Lussu sapeva essere scanzonato, sarcastico, feroce con quella sua oratoria secca, sintetica, senza fronzoli, che sapeva procedere «per immagini, per episodi e non per ideologismi», come ha notato Antonio Spinosa. Basterebbe riprendere gli episodi del generale Leone nel suo volume sulla guerra, della fuga delle scimmie dei legionari reduci dall'Africa, della figura dell'onorevole Lissia che giustifica il suo passaggio al fascio, della strategia del maresciallo Graziani, delle ipotesi archeologiche post prandium del senatore Taramelli o dell'ispezione del re Vittorio Emanuele III alla brigata «Sassari» per apprezzare la vena di umorismo sardonico che trionfa con l'antiretorica.

Molti ricordano la sua frase lapidaria, tratta dal suo discorso di sfida a Mussolini nella riunione al Parlamento del 24 maggio 1922: «Non per la conquista di un palmo di territorio pietroso abbiamo gettato al vento la nostra giovinezza, ma per un inesausto amore di libertà e di giustizia», frase che fu stampata su una cartolina xilografica di Stanis Dessì e che molti giovani portavano, come un talismano, durante gli anni bui dell'attesa, della resistenza e della speranza. Apprezzo questo concetto, di cui ho condiviso anche l'utilizzazione strumentale per riconoscere i compagni, gli amici, i sardisti.

Ma di Emilio Lussu preferisco altre parole, pronunziate senza questa impronta oratoria militaresca, ma in stile sardo, con formulazione anticlasica, attingendo la forza e la sostanza dalla nostra umanità e dalla nostra cultura. Alla stessa guisa Grazia Deledda ha espresso la sua produzione più valida attingendo il materiale più vivo dalle ideologie stratificate della demopsicologia barbaricina.

Lussu ha attinto gli elementi della sua prosa e della sua ideologia dal dolore e dalle sofferenze del popolo sardo.

#### IS FRORIS MIUS E IS DISIGIUS DE SU CORU

a Peppineddu Obinu

*Lassu a parti*

*s'ottava de is cantadoris*

*e poetu liberamenti*

*a s'armungesa.*

*Aggradessu, Peppineddu,*

*sa stell'e Paschixedda arregalada  
cun d'unu saludu cantau accumpangiada.  
Mi praxit  
su colori de su frori  
ch'est su miu  
e mi praxit totu s'arregalu  
poita tui e Gianni dd'eis mandau:  
mi praxit  
chi su babbu cun su fillu dd'hat pensau.  
E mi praxit meda  
chi su babbu tenga' su fillu professori:  
arrubiu babbu e fillu.  
Mi praxi' Santa Margherita  
ch'est sa vera Nostrassignora de Bonaria  
e po Issa finz'a terra  
mi ndi leu sa berrita.  
Mi praxint is serras  
sa piscina sa diga  
sa strada is baccas is vitellus  
is graziosus puddecheddus de sa Jara.  
Ma prus de totu  
mi praxidi Obinu  
ei sa familia sua aicci coment'esti  
babbu mamma fillus nebodeddus.  
E a totus  
mannus e pitticcus  
mandu in penzamentu is froris mius  
e is disigijs  
chi tengu scrittus in su coru.*

Emilio Lussu



MOTIVAZIONI E FINALITÀ DI EMILIO LUSSU SCRITTORE

Prima di iniziare la lettura della mia breve comunicazione, dopo aver ascoltato con molto interesse le varie interpretazioni sul racconto lussiano «Il cinghiale del Diavolo», ma in particolare il commento aggiunto circa trent'anni dopo (1967) e prendendo atto delle realistiche dichiarazioni della signora Joyce, non riesco a esimermi dal proporre una nuova e più puntuale chiave di lettura ispirata anche a quanto scrive, con la nota sincerità, l'Autore: «Io stesso non saprei spiegarmi le ragioni di queste lacune nei miei sogni frequenti...» per poi aggiungere subito dopo: «A Ville Normande, dunque, sognai, finalmente, la caccia in Sardegna».

Notate quel «finalmente» e mettetelo di fronte alla negazione della «sofferenza nostalgica» chiaramente rivelata al lettore, proprio mentre la nega. Una lampante forma di «preterizione», che consiste nel negare ciò che in effetti si comunica e perfino con forza.

Ora, secondo la teoria freudiana, «l'inconscio umano risulta conoscibile esclusivamente quando si manifesta come linguaggio...» e siccome «il sogno» altro non è che una delle manifestazioni dell'inconscio, insieme al «motto di spirito» e al «lapsus», sembra chiaro che il testo di Freud sulla «Interpretazione dei sogni» non può non riuscire prezioso anche nel nostro caso specifico, tenendo presenti i due volumi editi da Boringhieri (Torino, 1971) «Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio».

Quando, dunque, Lussu decide di dare forma di comunicazione letteraria al suo «sogno», noi ci dobbiamo sentire autorizzati a leggere il suo messaggio anche in chiave psicanalitica.

Non mancano del resto in Francia e anche in Italia ricerche di questo tipo. Ce ne offre due importanti il noto studioso Francesco Orlando (n. a Palermo nel 1934, laureato a Pisa e doc. all'Univ. di Napoli): una è la «Letture freudiana della Phedre» (Einaudi, 1971) e l'altra «Per una teoria freudiana della letteratura» (Einaudi, Torino, 1973).

Si tratterà, implicitamente, di utilizzare la psicanalisi non solo come branca della psicologia, ma anche della semiologia, non certo ignorate da autorevoli partecipanti a questo Convegno.

Che poi esista una stretta parentela tra il linguaggio dell'inconscio e quello della letteratura, pare non sussistano grandi obiezioni.

La letteratura è sicuramente anche la sede di un «ritorno del represso o rimosso» che dir si voglia degli stessi singoli Autori.

A pensarci bene — per esempio — siccome la psiche umana, dominata dal «principio del piacere», non sopporta le «rinunce», appare chiaro se non ovvio che anche Emilio Lussu scrittore avesse da tempo rimosso certi ricordi d'infanzia come sogni proibiti e irrealizzabili, perché ormai non più consoni o coerenti, durante l'esilio in Francia, con la nuova «immagine» che aveva elaborato di se stesso, come uno dei dirigenti dell'antifascismo e del movimento di liberazione europeo e internazionale.

Abbandonarsi al sentimento della nostalgia poteva sminuire perfino la propria dignità di sardo, che, come il servetto capraro del «palo telegrafico» del Satta «non deve piangere mai»...

Durante il riposo forzato, per eccezione, gli può capitare di sognare; ma non certo sogni indeterminati, sogni significativi, come la caccia, con cacciatori, cavalli e cani... Ci trasferisce, subito, col linguaggio iconico del sogno, che è «finestra sull'inconscio» tra aggressori e aggrediti, cacciatori e cacciati, mentre il sognatore viene costretto a elaborare una propria collocazione, una eventuale «identificazione».

L'evento, la condizione frustrante è per Lussu l'*inazione*, che lo distoglie dalle *mété* desiderate. Solo in quei momenti di riposo forzato può sostituire l'azione *concreta* con l'azione mentale. Non gli resta che scrivere, e scrive, per trovare una «compensazione»; sostituisce la penna agli altri abituali strumenti, che non può adoperare.

Scrivere e manda a Salvèmini. Infatti, già dal 1920, tutta la «questione sarda» è impostata secondo la visione salveminiana della «questione meridionale». Salvèmini rimane un punto di riferimento, come attestano le cronache degli avvenimenti del tempo.

La «compensazione» è in lui un meccanismo di difesa, sostitutivo, ma non narcisistico come la scrittura di quel tal D'Annunzio da Lussu definito «debitore, poeta e guerriero» e nemmeno come i «futuristi» che amavano definire la guerra «sola igiene del mondo».

Se scrive, non è perché ammetta di essere motivato a entrare nella «Repubblica delle lettere» come i professionisti della carta stampata, ma per contribuire, in modo diverso, alla realizzazione del nobile fine per il quale ha investito la propria esistenza: rovesciare la dittatura, riconquistare la libertà per sé e per gli altri.

Le sue «motivazioni» diventano le stesse della letteratura di opposizione degli Anni Trenta, quella del primo Moravia e di Vittorini, di Pavese, di Corrado Alvaro, di Silone e di Carlo Bernari...

Sarà perfino superfluo precisare che al termine «motivazioni» si dà il significato di stimolazioni della mente, fattori psicologici (coscienti e inconsci) che predispongono l'individuo a compiere certe azioni, ad assumere determinati comportamenti in vista di fini specifici, in analogia a quanto accade in campo biologico, dove dalla disidratazione del corpo nasce lo stimolo alla ricerca di una sorgente d'acqua per placarla, ristabilendo l'equilibrio dell'organismo.

Perché si scrive? «Ciascuno ha i suoi motivi: — risponde Sartre — per l'uno l'arte è una fuga; per l'altro è un mezzo di conquistare...» «L'arte è la domenica della vita» pensava il filosofo Hegel.

E Orazio, nelle «Satire» è arrivato a dire che «o impazzisce l'uomo, o compone versi...» Molto più semplicemente Emilio Lussu ha espresso sull'argomento il suo punto di vista: «Se dopo la prima guerra mondiale non avessi assunto un impegno politico, non avrei mai scritto un libro. Non appartengo alla Repubblica delle Lettere».

Ora, non essendomi possibile una effettiva conversazione coi testi di Lussu, io ho accettato di effettuarla con voi, in questo Convegno.

Noto subito che Lussu scrittore si dichiara insoddisfatto delle proprie opere, scritte in periodi di «riposo forzato» e per accondiscendere alle affettuose e pressanti richieste di un amico illustre come lo storico meridionalista che fu Gaetano Salvemini. La posizione dell'Autore è, come si vede, di tono autocritico, quasi svalutativo e comunque tesa a minimizzare la propria opera. La mia iniziativa tende a far luce sulle ragioni di un simile atteggiamento.

La prima volta che mi capitò tra le mani «Il cinghiale del Diavolo» — racconto di caccia — che Lussu scrisse nel 1938, in sole 21 pagine, e che quasi trent'anni dopo arricchì con altre 26, allo scopo di illustrare l'origine e l'ambiente in cui l'episodio si inserisce, io mi domandai se l'Autore — notoriamente incline al giuoco ironico — non avesse inteso scherzare col lettore, rifilandogli sotto forma di narrazione lirica la divertente storia della piccola repubblica venatoria di Armungia, raffigurata come «centro gioioso, tra cavalli e cani», festosa «comunità patriarcale, senza classi e senza stato» (almeno in apparenza), dove solo i pastori-cavalieri, abilissimi cacciatori, erano considerati «patrizi» e «plebei», invece, tutti gli altri, compresi i laureati e i commercianti.

E se leggere un testo significa «cercare di scoprire quanto l'autore ha voluto dire» è anche evidente che «ogni rilettura da parte della stessa perso-

na implica l'inserimento dell'opera in un nuovo contesto culturale, instaurando quasi un nuovo «conflitto tra l'intenzione dell'autore e quella del lettore»... (1).

Ebbene, questa nuova lettura di Lussu mi porta a formulare alcune ipotesi circa le motivazioni e le finalità dei suoi scritti, nell'intento di interpretare quanto si legge nelle dichiarazioni introduttive dell'Autore stesso. Il racconto di caccia — per esempio — viene definito «estraneo» ai suoi «interessi culturali», legato ai «sogni» nei quali, durante una settimana di vacanza, nella periferia di Parigi, rivedeva la Sardegna dall'esilio, influenzato dai racconti di un francese sulle partite di caccia dei re di Francia, nelle vicine foreste. L'avrebbe scritto per mandarlo a Gaetano Salvemini, che doveva farlo pubblicare su una rivista americana.

Ma aggiunge che l'autorità dell'amico quella volta non ebbe successo, perché il racconto non desta grandi emozioni, anzi delude il lettore.

A questo punto c'è da chiedersi perché Lussu sostiene che il racconto sia «tanto estraneo ai suoi interessi culturali». Intende riferirsi all'argomento della caccia con un pizzico di magia, oppure al sentimento della «nostalgia» che lo pervade per la piccola patria «terra dei padri?».

Anche quel «classico della letteratura sulla grande guerra», quel «libro che non invecchia», secondo il giudizio di Giansiro Ferrata, «Un anno sull'Altipiano», che vide la luce in Francia nello stesso anno 1938, non sarebbe stato mai scritto, senza un periodo di riposo forzato, per una lunga cura che condannava l'Autore all'immobilità e senza le continue insistenze di Gaetano Salvemini. Del volume «Marcia su Roma e dintorni» (dintorni sardi, s'intende) Lussu ci dice che non ha preteso di scrivere la storia del fascismo, ma solo alcuni episodi autobiografici, da italiano che prima ha fatto la guerra e poi ha partecipato alla vita politica come deputato del popolo sardo. Non nasconde di scrivere da uomo di parte, esprimendo idee ma anche e soprattutto passioni, a puro titolo di testimonianza, lasciando agli altri la facoltà di giudicare. Il libro sarebbe stato scritto esclusivamente per gli stranieri e avrebbe avuto altra forma e altra trama se destinato agli italiani. Ma, in mancanza di tempo, ha finito col farlo uscire anche in Italia nella stesura originaria.

Sono tutte argomentazioni che, a chi ha conosciuto da vicino il singolare personaggio di Armungia, appaiono leggibili in chiave di provocatoria sincerità, secondo lo stile vivacemente ironico di chi tra i due poli della propria militanza — quello politico e quello letterario — privilegia esplicitamente il primo.

(1) R. Escarpit, Scrittura e comunicazione, Garzanti, Milano, 1976.

I sogni nostalgici, dunque, come la sporadica attività di scrittore potrebbero apparire come normale «compensazione» all'impossibilità temporanea di agire, mentre il Salvemini, nella veste del privilegiato «destinatario» equivarrebbe al «simbolo» delle masse meridionali (comprese quelle isolate) oppresse dal malgoverno di ogni stagione.

È proprio Gaetano Salvemini che nel suo saggio dal titolo «Che cosa è la cultura?» dopo averla definita «l'abitudine del pensare chiaro e logico», cita il famoso aforisma del drammaturgo e narratore svedese Strindberg (1849-1912): «La cultura è quanto rimane in noi dopo che abbiamo dimenticato tutto quello che avevamo imparato».

Tra le affinità culturali di Lussu con Salvemini, c'è anche quella del «gusto dell'ironia allegra, tipica di chi affrontava serenamente l'ottusa prepotenza dei suoi persecutori» (2).

Certo, la lunga milizia politica ha portato naturalmente il nostro infaticabile conterraneo a riconsiderare le proprie azioni e i propri scritti, anche a distanze di trentenni, e questo spiega le non poche difficoltà di conciliare, in molti casi, la condizione di cittadino isolano con quella di militante antifascista a livello europeo e quindi cittadino di un più vasto mondo destinato a mutare troppo in fretta.

«Tra le due guerre, si son viste due posizioni sostanziali: l'attività letteraria dei «Rondisti» come evasione e l'altra, quella dei Gobetti e Gramsci come rapporto tra letteratura e realtà nazionale, in una dimensione di impegno civile» (3). A questa posizione si lega l'attività letteraria di Lussu e da qui il suo stretto legame con l'opera di Salvemini, con quel suo «moralismo» di maestro di idealità democratiche, ispiratore di Gobetti e dei Rosselli, coi filoni dell'antifascismo che, dopo il 1945, confluiranno nel partito d'azione. Ma le attenzioni ricorrenti sono sempre da parte di Lussu per «L'isola piccola e spopolata»: era una sua finalità concreta. In essa vedeva «splendide terre, gloriosi paesaggi di rocce dolomitiche e granitiche illuminate dal sole, conche aspre, bellissimi colori per i poeti e per gli artisti. Ma soltanto per essi...» (4) perché il pastore affamato nel deserto della sua fatica costruiva eroi ed eroismi negativi. «È necessaria una coscienza civile, per sentire che solamente è eroe colui che rischia e sacrifica la propria vita nell'interesse collettivo, per il bene comune, senza un personale profitto, anzi in pura perdita» (5).

Da queste amarezze nasce, forse, il fastidio per i sogni e le nostalgie, in evidente contrasto con le rivalse del proprio inconscio...

(2) N. Sabbatucci, Incontri con la Storia, Bonacci Editore, Roma, 1959. Riporta un interessante brano del Salvemini dalle «Memorie di un fuoruscito», Milano, Feltrinelli, 1960.

(3) S. Guglielmino, Guida al Novecento, Principato, Milano, 1971.

(4) E. Lussu, Brigantaggio sardo, su «IL PONTE», a. X - n. 2 febr. 1954.

(5) E. Lussu, ibidem.

«L'autonomia è ancora sulla carta, così come lo è lo stato democratico che in comune abbiamo costituito. Molte cose sono sulla carta in Sardegna» (6).

Differenza netta, dunque, tra le cose che si scrivono e quelle che si incidono sulla realtà. «Le opere di Lussu sono sempre scritte per agire sulla realtà» scrive Simonetta Salvestroni, nella introduzione al racconto «Il cinghiale del Diavolo» (7). Si può dire che sia veramente questa la finalità dominante di tutta l'opera dello Scrittore, perfino nella privata corrispondenza con gli amici e con gli ammiratori.

In una lettera che ho il piacere di offrire alla Presidenza di questo Convegno, Lussu mi esprime lo stesso concetto: è datata Roma 4 febbraio 1967 e si riferisce al mio libro dell'anno precedente «L'Isola della mandorle amare» che gli avevo spedito in lettura.

«Caro Manelli, non sono in eccellente salute e solo oggi ho avuto il tempo di vedere le «mandorle amare». La ringrazio di avermele mandate. Arrivato all'ultima «mandorla», ho chiuso il cesto, e mi è venuto di pensare a un mio vecchio amico ebreo, mandato dai tedeschi alle camere dei gas, che mi diceva considerare nella vita tre cose necessarie: prima — prendere coscienza della realtà che ci opprime, secondo — definirla razionalmente, terzo — impegnarsi a trasformarla nell'azione di ogni giorno, che è tanto più conseguente, quanto è più costosa. Se questo impegno è il suo, siamo compagni. Cordialmente; Emilio Lussu...».

Questa lettera precede di appena sei mesi il citato «commento» che Egli scrisse in aggiunta al racconto «Il cinghiale del Diavolo» (agosto 1967) edito da Lèrici, a Roma, l'anno seguente. L'Autore contava già la bella età di 77 anni e mostra la stessa lucida vivacità degli anni migliori.

Le «tre cose necessarie» che mi indicava, attribuendole, con modestia, a un martire antinazista, costituiscono — si può dire — il suo «credo» di politico-scrittore, forse, ancora «segreto» (almeno tra i Sardi) come scriveva Antonio Pigliaru, nel 1962, a proposito di Salvatore Cambosu, perché la nostra è «una regione nella quale essere scrittori di verità, è necessariamente, essere votati all'insuccesso (almeno nel senso mondano del termine)...» (8). Ma ciò che viene messo in risalto fino a ispirare insolita riverenza in questo impegno a trasformare «la realtà che ci opprime», è il richiamo esplicito all'azione «di ogni giorno, che è tanto più conseguente, quanto più costosa».

(6) E. Lussu, L'avvenire della Sardegna, su «IL PONTE» a. VII, n. 9-10 sett. ott. 1951.

(7) E. Lussu, Il cinghiale del Diavolo, a cura di Simonetta Salvestroni, Einaudi Editore, Torino, 1976.

(8) ICNUSA, A. XII, n. 5-6, Gallizzi, Sassari, 1962.

A noi, oggi, sembra proprio questa la sintesi del Suo insegnamento di maestro di vita per le nuove generazioni; tanto è vero che, per lui, il riposo e le cacce, le vacanze e perfino le convalescenze, (il tempo, cioè, che si può dedicare, volendo, anche alla contemplazione e alla scrittura) gli apparivano «estranei», quasi in contrasto con la propria cultura.

Ha scritto solamente — ha tenuto a precisarlo — *perché aveva assunto «un impegno politico»...*

Ignazio Delogu

## L'UMORISMO SARDO DI EMILIO LUSSU

Il titolo di questo intervento, «L'umorismo sardo di E. Lussu», non risponde forse esattamente a quello che è il contenuto di questa comunicazione. Ciò è dipeso sia dalla fretta con la quale è stato composto e dettato, sia dalla piega presa, per così dire, dalla modesta indagine sulle ragioni e modalità del «comico» in E. Lussu.

Un primo titolo era stato, infatti, «Lussu, scrittore "comico" sardo in lingua italiana». Me lo aveva suggerito il significato e l'uso, così come io li ricordo, della parola «comicu» in lingua sarda logudorese. «Comicu» è colui che suscita il riso negli altri col racconto di fatti o eventi dei quali è stato protagonista da solo o in compagnia d'altri. Di costui si dice, comunemente: «qudd'homine est comicu». Oppure: «Ite comicu chi est cudd'homine». E può accadere che chi ascolta, e assente, risponda: «Abberu, cudd'homine faghet a riere».

Al genere «comicu» appartiene, secondo la mia esperienza, il racconto, la narrazione di eventi piccoli o grandi, remoti o prossimi, strettamente legati, se non esclusivamente legati, all'esperienza personale del narratore e, quasi sempre, di tutti o parte degli ascoltatori. Nei paesi della Sardegna è infatti esperienza comune quella del rinnovarsi, ad ogni occasione propizia, del ricordo di fatti e accadimenti comuni affidato in genere al più lepidò e sapido, al più «comicu», cioè, dei protagonisti.

Quale importanza abbia, in una cultura orale, siffatta ripetizione dello stesso racconto in vista della sua memorizzazione e, quindi, della sua conservazione e trasmissione, e allo scopo di incrementare il patrimonio culturale, in senso lato, della comunità, è cosa nota.

«Marcia su Roma e dintorni» mi parve appartenere di pieno diritto al genere «comicu» sardo appena descritto. Di qui il titolo.

Restava, però, da verificare nel testo e col testo la verità dell'assunto. Una cosa è, infatti, la narrazione orale, altra è quella scritta, in lingua italiana, per giunta. Nel passaggio dall'una all'altra lingua si verifica uno



scarto, più o meno grande, e può anche accadere che, pur permanendo identici i contenuti, la materia del racconto, esso risulti alla fine «formalmente», cioè sostanzialmente diverso, come opera letteraria, dal primo.

Ciò, che può accadere anche quando la lingua del racconto scritto è la stessa del racconto orale, accade a maggior ragione e quasi obbligatoriamente, quando la lingua scritta è diversa da quella orale.

In questo caso si tratta di accertare *se e*, eventualmente, *quanto* rimanga del racconto originario orale, in quello scritto. A proposito di «Marcia su Roma e dintorni» sorgevano più problemi. Escluso che l'A. lo avesse *mai* raccontato nella sua lingua originaria, il sardo campidanese, intendo, certo aveva o poteva aver memorizzato i fatti col sussidio di quella lingua. Che rapporto poteva dunque essersi stabilito fra la memoria dei fatti — i «materiali» del racconto — organizzati, cioè formalizzati in sardo e la loro narrazione in lingua italiana scritta, nell'ipotesi, appunto, che la memorizzazione fosse avvenuta, inconsapevolmente, certo, con la mediazione del sardo?

*Come*, cioè, la «memoria» sarda aveva operato — *se* aveva operato — sulla esposizione dei materiali in lingua italiana scritta? E in primo luogo, vi era stato un simile intervento? Occorreva una analisi del testo, ancorché parziale. Senza la risposta che da essa fosse venuta, la definizione di Lussu «scrittore «comico» sardo in lingua italiana» risultava quanto meno affrettata.

Ma lasciamo per un momento da parte questo problema e poniamoci invece quello più generale dello *humor* nell'opera letteraria di E. Lussu. Non vi è nessun dubbio, mi pare, che se si escludono gli scritti di teoria politica e militare e gli interventi più immediatamente politici, militanti, l'intera sua opera letteraria sia, dove più e dove meno, percorsa da una *vis comica* che ne costituisce un elemento di forte originalità nell'ambito della letteratura italiana del 900 e, a maggior ragione, di quel suo reparto e versante specialissimo che è la letteratura dell'esilio.

Basti confrontarla con quella dei suoi due maggiori esponenti, C. Levi e I. Silone. Il primo ci dà, nell'esilio, un saggio densissimo e per molti versi affascinante — il più amato dal suo A., fra l'altro — «Paura della Libertà», nel quale lo humor non avrebbe certo potuto trovar posto; il secondo, in *Fontamara* e *Pane e Vino* tutto è, come del resto pare che sia stato in vita, meno che scrittore segnato dallo humor.

Che la *vis comica* si manifesti nell'opera di Lussu con una finezza e una discrezione quali si confanno a un «umorista» di razza, non esclude che essa, spesso risolta e come castigata nella battuta o nell'aneddoto, non possa dispiegarsi, con consapevole intenzionalità, in tutta un'opera, come accade appunto in *Marcia su Roma e dintorni*.

Del tutto chiara è in E. Lussu la capacità, e la volontà, di cogliere negli eventi, i più drammatici e anche francamente tragici, quel *limite*, quella *misura* intrinseca o imposta da fatti concomitanti e/o concorrenti, che li riconduce nell'ambito pur sempre modesto, verificabile e, entro certi limiti, dominabile nel quale, senza perdere, se ce l'hanno, la loro specifica grandezza, essi appaiono tuttavia ispirati, mossi e realizzati da motivazioni, da meccanismi e da protagonisti francamente e frequentemente sproporzionati, nel senso dell'inferiorità e della meschinità, rispetto alla loro presunta o reale «grandezza».

Il «comico» nasce palesemente, e Lussu ce ne offre una ulteriore conferma, dalla capacità di cogliere una trasgressione, di segnalare un eccesso e/o un difetto e di incarnare l'uno e l'altro in personaggi che hanno spesso la tendenza oggettiva o la volontà soggettiva di diventare dei «tipi», dei personaggi, cioè, capaci di coprire il loro ruolo senza residui.

Ma il «comico» in Lussu è prevalentemente il modo di segnalare la presenza attiva e incontrollabile nelle vicende umane, di un elemento anch'esso incontrollabile, una sorta di demone infaticabile, quale è la follia.

Aldilà delle motivazioni più immediate, delle ragioni anche le più comprensibili, pratiche e modeste, che cosa spinge gli uomini nella loro immensa maggioranza, all'apparente incoerenza dei voltagabbana, a tutta la serie dei mutamenti di ruolo, da quelli più modesti e appena avvertibili, a quelli ben più rilevanti e gravidi di conseguenze; quale profonda e per certi aspetti tremenda irresponsabilità individuale e collettiva li spinge, con furia sempre più precipitata, verso la negazione della propria immagine, l'abbandono del proprio ruolo, l'abbandono del proprio linguaggio, per assumerne un altro, e dei propri gesti, in cambio di nuovi; l'assunzione definitiva, insomma, di una nuova maschera, sino a far pensare che essa, l'ultima — per ora, almeno — sia la vera, e posticcia e falsa quella anteriore?

Lussu scrittore «comico» vuol dire, dunque, Lussu scrittore morale. Cioè, amaro, anche; stupefatto, ma beffardo. Cioè, entro certi limiti, spettatore e attore, in un continuo intrecciarsi e mutare, anche qui, di ruoli, che aggiunge al comico nuova *vis*, energia e motivazione.

Se ciò è vero e, in particolare, se assumiamo E. Lussu come *spettatore* — senza che ciò significhi, almeno per il momento, niente altro che intensificare la preminenza del «punto di vista» e non la caratteristica o la condizione della passività — è forse lecito chiedersi qual'è, aldilà di quello personale, particolare, — che non vuol dire privato o individuale, soltanto — il «punto di vista» dal quale Lussu si colloca, vede, osserva e «giudica» la vicenda che si svolge sotto il suo sguardo.

Esso è il «punto di vista del sardo», un punto di vista, mi pare, collettivo e eccentrico, marginale ma anche privilegiato, almeno nella misura in cui è consentito a chi lo assume, di osservare ciò che accade come da una distanza assai prossima al proscenio, anche quando la vicenda non sembri consentire margini e distanze, in quanto capace di operare — e Lussu lo sperimenterà di persona — un coinvolgimento totale.

L'insistenza con la quale Lussu sottolinea l'assenza di un fascismo autotono in Sardegna, il ruolo che in questa situazione assumono tutti gli invitati da Roma per promuoverlo e organizzarlo, la centralità assegnata a questi interventi esterni, sia di singoli sia di gruppi organizzati — vedi la spedizione dei fascisti da Civitavecchia — se da un lato non può non rivelare una insufficienza nell'analisi socio-economica dell'Isola e nel cogliere la contraddizione fra sottosviluppo e fascismo; dall'altro rivela la tendenza di Lussu a mitizzare in qualche misura l'Isola, ad assumerne, in questo caso, la singolarità come estraneità.

Non voglio dire che in virtù di tale tendenza l'Isola assuma le caratteristiche dell'incontaminazione e della purezza, in una sorta di schematico e approssimato manicheismo etico-geografico; ma di tale mitizzazione mi pare vi sia traccia nella sistematica e peraltro storicamente corretta opposizione tra *individui e masse antifasciste* — espressione e portatori della ragione — e *individui*, singoli personaggi o gruppi raecoglitici e privi di vera coesione e cemento sociale, *fascisti*, irragionevoli e folli: violenti e criminali senza altra motivazione (aldilà dell'occhiuta e lucida manovra dei mandanti) che la loro irragionevolezza e la loro follia. Sorta di posseduti, di *incorporidos* punti dall'argia o da una tarantola, meglio, di importazione e perciò stesso ancor più strana — estranea — e non esorcizzabile.

«Male èst tottu su chi benit dae foras - dae su mare». Il fascismo è venuto da fuori, dal mare. Se esso è follia — male — altrove, sul Continente, in Sardegna esso è la *follia*, il *male*. Lussu scrittore morale ci avrebbe dato un'opera manichea; Lussu «comico» ci ha dato una e più opere nelle quali al rigore morale, politico e intellettuale si aggiunge la *vis comica*.

Io credo che, quale che sia la modalità, la forma della sua realizzazione, per quella *vis comica* Lussu sia profondamente debitore alla sua natura di sardo e alla civiltà agropastorale della quale si è nutrito.

È noto che la furia, la fretta nel parlare come nel muoversi e nel gestire, sono considerate disdicevoli dai sardi. Colui che parla, cammina, gesticola troppo e troppo in fretta, è generalmente considerato *maccu*. Di un soggetto che risponda a quelle caratteristiche, si dice: «Cudd'homine est maccu». Né più né meno. «Tue ses maccu», si dice, se la situazione lo consente. In questo modo viene classificato il soggetto che risponda al comportamento che abbiamo descritto:

I fascisti si comportavano *tutti*, nessuno escluso, in quel modo. Hanno e dimostrano, manifestano una incapacità che si direbbe biologica a muoversi, parlare, gestire in maniera misurata. La retorica, l'eccesso è la loro vera essenza.

Sono «macos», o «macus», in campidanese. Non c'è appello. Si può essere compresi, al limite si può essere scusati, ma non per questo si cessa di essere «maccu».

Si dirà che i sardi non apprezzano neppure l'eccesso opposto, la serietà, la mutria, il sussiego voluto e forzato. La diffidenza verso simili soggetti è icasticamente espressa nel proverbio «Riu mudu, trazzadore» (1). Ma in questo caso, la definizione è più varia, più articolata, ammette una complessa gerarchia.

Si può essere *presumidu* — il grado massimo, in quella direzione, potrebbe essere *mafiosu* —; si può essere *pazzosu* (2), nel senso di vanitoso. L'apprezzamento intellettuale e morale che tutte queste qualifiche suppongono, sempre che vi sia ingenuità, che manchi la malizia — altrimenti si è *malignu*, insieme ad altre cose —, è quella di *tontu*, con tutte le gradazioni che conosciamo. Ma il *tontu*, non è necessariamente *maccu*.

Nel *maccu* vi è qualcosa di degradato, prossimo allo *stolto* dei toscani, ma in senso peggiorativo; limitrofo è, in sardo, almeno credo, lo *scimpre* o *iscimpre* (3), (come l'ho sentito io sempre pronunciare in Logudoro), ma anch'esso nell'accezione peggiorativa, oltre il significato letterale, dunque, che è *semplice*, e quindi nel senso di vuoto, inconsistente, scemo: *maccu*.

Il fascismo è *maccu*; i fascisti sono *maccos*. E, alla sarda: *Né cum maccos né cum santos, non brulles!...* Che è qualcosa di diverso, di più ampio, anche, dell'italiano «Scherza coi fanti e lascia stare i Santi». Perché il sardo intende che coi «fanti», cioè coi «maccos», non si scherza al pari che coi «Santi». La nostra diffidenza, frutto di esperienza, è totale.

Da *Marcia su Roma e dintorni* ho voluto ricavare una lista dei *maccos*, che mi pare completa. Essa comprende il sig. Nurchis, che apre la lista di pieno diritto, e il sig. Baldussi, il march. Zapata e il march. di Tiesi, tutti di Cagliari; i sigg. Otelli e Moeci, di Iglesias e il De Filippi, di Porto Scuso.

Qualche dubbio potrebbe insorgere a causa della collocazione di due aristocratici, come i succitati marchesi Zapata e Manca, nella lista dei *maccos*; laddove la loro collocazione di classe sembrerebbe porli di diritto fra i *Santos*. Non è però chi non veda che, a parte la magnanimità dei lombi, essi non differiscono in niente dai *maccos*.

(1) «Fiume silenzioso, trascinatoro».

(2) Letteralmente «paglioso», da «pazza» = «paglia»: vanitoso.

(3) Semplice.

Alla lista dei «santos» appartengono, invece, di pieno diritto coloro i quali per nascita o per funzione, costituiscono il livello superiore della gerarchia, anche se chiunque potrà agevolmente distinguere uno o più livelli anche all'interno di quello segnalato.

Essi sono: on. Lissia, on. Cao di San Marco, on. P. Pili, l'industriale Sorcinelli, i genn. Pugliese e Gandolfo e, infine, il più elevato in grado, generale e «triunviro», De Bono.

«Né cum maccos né cum Santos...». E infatti, si badi alle conversazioni, soprattutto, con questi personaggi, con questi *santos*, per essere coerenti. Esse appaiono come agite, mosse, e però anche interrotte, abortite da una irragionevolezza, da uno stravolgimento spesso anche formale, della logica, eco di una «follia» che sembra battere ovunque le sue ali. Poco importa che esse siano di animale da cortile o di aquila di monte. Anzi: la follia dell'impero sarà la più oscena di tutte.

Se si accetta la distinzione fra *maccos* e *santos*, è facile osservare che essa riassume la stratificazione sociale dell'Isola, con una precisazione, però, che mi pare indispensabile: il fascismo è fenomeno urbano, in Sardegna, per cui i *maccos* e i *santos* ai quali ci riferiamo sono in verità, urbani, anch'essi, cittadini.

E poiché «urbano» e «ufficiale», nel senso del potere e del governo, oltre che della cultura, coincidono, mi sembra sufficientemente chiaro che «maccu» è il potere e «maccos» sono quelli che lo incarnano, lo rappresentano e lo servono.

Ancora: «Né cum maccos né cum santos...».

E. Lussu interprete, quindi, — e qui sta principalmente l'origine della sua *vis comica* e di quella sua particolare intensificazione e specificazione che registriamo ogni volta che l'azione si compie in Sardegna — della «critica» del mondo rurale nei confronti del mondo urbano, espressione dell'insofferenza da parte della campagna per il rapporto di soggezione, di dipendenza sostanzialmente imposto dalla città.

Critica «morale», che nasconde malamente una certa impotenza, una debolezza che annuncia la sconfitta inevitabile e imminente. Nel caso specifico si tratta della vittoria del fascismo, che rafforzerà ulteriormente il dominio della città sulla campagna; e più in generale, della vittoria del modo di produzione borghese capitalistico e dei rapporti economici e sociali che esso farà prevalere nelle campagne, pur continuando a convivere, non certo senza minacciarli e attenuarne il valore normativo, coi preesistenti rapporti di tipo arcaico, precapitalistici.

In Lussu scrittore, come in Lussu politico, di fronte alla nascita del fascismo in Sardegna, sembra prevalere la sorpresa, segno di una *ingenuità*, mutuata, anch'essa dal mondo agro-pastorale, la cui cultura si rivela sì, ca-

pace di cogliere tutte le trasgressioni della cultura urbana, e di sottoporle al vaglio di una critica inesorabile, ma non altrettanto di contrastarle.

È un po' come se alla frenesia dei «maccos» del mondo della città, si opponesse la serietà statica, in realtà impedita, dei «serios», dei «sabios» del mondo agro-pastorale. Questa staticità, unita a una lucidità dolorosa e lacerante, esige e impone l'unica risposta possibile, quella singola ed esemplare, quella dettata dal ruolo assunto e irrinunciabile: il capitano-deputato E. Lussu che non sa e non vuole essere altro che se stesso, lui «seriu», contro i «maccos» e i «santos» scatenati contro di lui. Bastino a provarlo le scarse battute del dialogo tra Lussu e il cameriere che era stato alle sue dipendenze durante la guerra. Si noti, per inciso, l'«ingenuità» della osservazione di Lussu: «Era diventato fascista in seguito, ma non poteva dimenticare un certo rispetto per il suo antico ufficiale». Siamo nell'imminenza dell'attacco fascista che avrebbe dovuto concludersi con la sua uccisione!

— *Signor capitano, io so quali ordini ci sono. La scongiuro, non ritornerò a casa: parta subito. Si tratterà solo di qualche giorno. Poi vedrà che tutto diventerà normale.*

— *Credi tu, — gli chiesi — che io abbia ragione o torto?*

— *Lei ha ragione — mi rispose arrossendo e prendendo macchinamente la posizione militare d'attenti.*

— *E allora, perché dovrei fuggire?*

Unico ponte tra il mondo agro-pastorale e la città, le masse di più o meno recente inurbamento, i popolani dei quartieri cagliaritari della Marina e di Stampace o del mondo immediatamente suburbano e periferico i quali esprimono, nel modo di vivere e di parlare, una visione della vita dinamica, indubbiamente, più «moderna» di quella delle masse contadine dei Campidani, ma ancora capace di individuare i «maccos» e i «santos» e di accomunarli nel comune, salace disprezzo.

In questo senso, forse, e solo in questo, Cagliari è davvero la capitale dell'Isola — concetto, oltre che affermazione, sul quale Lussu ha sempre molto insistito. Nel senso, cioè, che essa vive ed esprime più di ogni altra città dell'Isola, la contraddizione tra il vecchio e il nuovo, tra la pretesa del vecchio di riproporsi e di imporsi nuovamente con la violenza prestata e organizzata dall'esterno, e il nuovo ancora debole, incapace di darsi una struttura, sul piano politico e sindacale per es., capace di una iniziativa competitiva e vittoriosa.

Se una conclusione è possibile ricavare a questo punto, essa riguarda il debito, la dipendenza chiaramente accertata sul piano culturale, della *vis comica* lussiana dalla cultura agro-pastorale propria della Sardegna del suo tempo e non ancora fortunatamente estinta.

Veniamo, adesso, al piano della scrittura, a quello del testo alla cui analisi avevamo affidato il compito di rispondere, in definitiva, a due domande:

1) Quale rapporto potrebbe essersi stabilito fra la memoria dei fatti — i «materiali del racconto — organizzati, cioè formalizzati in sardo e la loro narrazione in lingua italiana scritta.

2) Se vi sia effettivamente stata una «memorizzazione» e conseguente formalizzazione in lingua sarda, dei materiali del racconto.

Dopo lunga riflessione ho deciso di effettuare un unico esperimento, scegliendo però un episodio esemplare, quello nel quale, a mio avviso, si spiegano in tutta la loro efficacia i mezzi narrativi di E. Lussu, la sua capacità di passare dalla descrizione all'azione e di coniugare gli elementi ideologici con quelli più squisitamente artistici. Esso è, ovviamente, un brano comico, di una comicità sobria ma irresistibile.

All'inizio e in apparenza, il protagonista è uno solo; in realtà essi sono due: l'on. Lissia e il suo sigaro. Si tratta di uno straordinario numero di animazione, che è però anche una audace, istintiva e involontaria metafora: quella del potere gabbato.

Si badi allo svolgimento progressivo del numero e a quello, parallelo, della metafora. Lo spazio scenico — il «luogo del potere»? — è illustre e congruo: la sala del Consiglio Provinciale. Le comparse e i generici non sono da meno: rappresentanti e servi del potere; non manca il braccio ecclesiastico; il braccio militare, pudicamente assente dall'aula, è però vistosamente e pittorescamente presente nei dintorni. Il grottesco vi è annunciato, suggerito dal manipolo dei fascisti in camicia nera.

Dopo un attimo di *suspence*, l'azione si avvia come in una gag: il ministro entra «quasi di corsa»; i fascisti «scattano in piedi»; il monsignore accenna un inchino... L'azione o, se si vuole, i tropismi sempre più frenetici, prevalgono sulle pause, come le parole, sempre più urlate, prevalgono sul parlato normale.

Al centro, l'on. Lissia, il rappresentante del potere. Ma egli non è solo. Con lui, dentro di lui — nel taschino superiore sinistro della giubba, per intenderci — c'è il suo contraddittore, il suo nemico più ostinato e irriducibile. Apparentemente subordinato, asservito, quel nemico tende progressivamente a emanciparsi, ad affrancarsi; mentre il suo supposto signore e tiranno comincia a subire i primi scacchi.

«Egli, anche quando parlava, aveva bisogno di sigari... Il mio collega amava ispirarsi ai sigari. Tutte le volte che doveva esprimere un concetto con precisione e con forza, dal taschino egli estraeva un sigaro».

È a questo punto che si verifica il mutamento e che il «numero» di animazione raggiunge il massimo di intensità e di comicità. È quando «un pri-

mo sigaro, nervosamente impugnato e manovrato, incominciò a eseguire spostamenti complessi e acrobatici».

In una rapidissima sequenza, il protagonismo del sigaro è diventato totale. È lui che sale e scende, si sposta di lato e si proietta in avanti; assalta e schiva, finta e colpisce.

Il pubblico capisce e ride. Il Lissia, questo Goliat del nuovo potere fascista, impacciato dalla sua stessa potenza, incapace di capire la ragione dell'ilarità che esplode nella sala, sente — questo è il punto — «minacciata l'autorità di tutto il regime» e reagisce con estrema violenza. Minacciata da chi? Dalle risate, certo; ma in primo luogo dal sigaro/David che nel frattempo è tornato dietro le quinte o meglio, affacciato al taschino superiore sinistro della giubba, come a un proscenio, si gode la comica finale insieme ai suoi compagni.

Di questa *gag* ho tentato una traduzione al sardo logudorese, proprio perché il brano è particolarmente arduo, complesso; apparentemente irriducibile al sardo e quindi in grado di rispondere alle domande formulate.

Lo ha fatto in misura che ritengo sufficiente, confermando, in questo brano, la soggiacenza del sardo all'italiano, in posizione non meramente inerziale ma come possibile alternativa, della quale la traduzione attiva la potenzialità.

Si dirà che la traduzione di un singolo brano non autorizza la formulazione di un giudizio più generale. Ne convergo pienamente: essa vale tuttavia a segnalare la ragionevolezza dell'ipotesi, la sua praticabilità.

Occorrerebbero ulteriori esplorazioni, e in più direzioni dell'opera lussiana. Perché io ritengo che, nonostante l'apparente maggiore *sardità* di *Marcia su Roma e dintorni*, non sia questo il libro più sardo di E. Lussu. Mi pare che vi prevalga uno stile del racconto che si distacca nettamente dalla sua pur possibile matrice sarda, acquistando un'autonomia quasi totale.

Ciò accade soprattutto quando il punto di vista dal quale Lussu si colloca è quello dell'osservatore interessato, divertito, preoccupato anche, ma in cui prevalgono preoccupazioni, per così dire, generali, di natura politica, ma anche e forse soprattutto di natura estetica.

Allora gli stilemi e i topic italiani diventano prevalenti, i modelli letterari si fanno pressanti ed esclusivi e Lussu assume un atteggiamento di una disinvoltura, di una quasi «irresponsabilità» narrativa, che giunge persino a sorprendere.

Solo più raramente la scrittura traduce — come nel brano segnalato — altre e più sotterranee suggestioni. La stessa *vis comica* della quale abbiamo segnalato la indubbia matrice sarda, espunta dalle suggestioni italianizzanti, difficilmente riesce ad affiorare, ad aprirsi il varco.



Ciò accade invece quando la lingua sarda sembra offrirsi come una possibile alternativa, — come nella nostra traduzione, appunto — rivelandosi però come il sostegno non del tutto espunto, sul quale l'italiano sembra in qualche modo appoggiarsi.

Come dire che l'impianto ideologico e culturale sardo, entro le cui coordinate l'opera è sicuramente collocata, non trova esplicitazione sufficiente nella scrittura.

Partito dunque dall'ipotesi di una piena appartenenza di *Marcia su Roma e dintorni* al «genere comico sardo», l'esplorazione del testo, dal punto di vista della sua traduzione al sardo, come prova di un effettivo rapporto fra i due livelli linguistici, mi ha condotto non ad attenuare l'affermazione, ma a distinguere tra un'area ideologico-culturale di appartenenza dell'opera, che è indiscutibilmente sarda, e un'area linguistica, quella della scrittura, rispetto alla quale l'area di appartenenza è meno esplicita e si configura piuttosto nei termini di una flebile e intermittente dipendenza del testo italiano *scritto*, da una memorizzazione sarda *orale*.

Detto questo, mi sia consentito proporre un'altra opera, la maggiore e più complessa e matura, di E. Lussu, quella nella quale è facile riconoscere i segni del capolavoro, *Un anno sull'altipiano*, come la più sarda di tutte. Il saggio di traduzione al sardo, eseguito anche in questo caso su un brano esemplare dell'opera, lo dimostra senza possibilità di dubbio, almeno per me. Certo, ulteriori esplorazioni sono più che augurabili, necessarie. Io stesso mi propongo di eseguirne in sardo logudorese e, in collaborazione con un esperto, anche in sardo campidanese.

Bastino qui alcune osservazioni.

La piena padronanza, il dominio totale dei propri mezzi (l'opera è del 1936-'37 e segue di oltre un quinquennio *Marcia su Roma e dintorni*), consente all'A. una disponibilità nuova, un'esercizio pieno della memoria che rivaluta — ecco il punto — e sollecita un ruolo nuovo, pienamente dispiegato, del racconto orale, che a sua volta riconduce in forme non esplicite, non proferite, alla lingua originaria, al sardo. È come se, quale che sia il modo o l'artificio, affiorando dalla memoria e in essa componendosi, *prima della scrittura* e quindi a un livello di cui è impossibile (se pure non inutile, forse) accertare la profondità, la narrazione di *Un anno sull'altipiano* si sia in *prima istanza organizzata in sardo*.

Successivamente, nel corso della scrittura, quella forma sarda della narrazione si sarebbe come ritratta, a un livello inferiore a quello imposto dalla scrittura in lingua italiana e da quel livello potrebbe aver continuato a operare, offrendosi come possibile alternativa e riaffiorando ogni volta in cui la memoria, recuperando inconsapevolmente la lingua originaria, doveva ricorrere ai ritmi di quella, alla sua «forma», per restituire pienamente i propri contenuti.

Ciò spiega, forse, il risultato sorprendente del saggio di traduzione operato, che conferma proprio l'esistenza di quel livello sottostante della lingua sarda, necessaria alla memorizzazione dell'esperienza e quella costante sua disponibilità a proporsi come possibilità alternativa.

Che non significa in nessun modo qualcosa che, peraltro, non potremo mai più sapere, se cioè Lussu avesse l'abitudine o la tentazione a valersi della sua lingua sarda come strumento di memorizzazione (e tanto meno se egli abbia avuto anche solo la tentazione di scrivere in sardo, aldilà della poesia che conosciamo).

Nessuna speculazione in quel senso. Resta, come elemento da approfondire, il problema della persistenza e dell'uso della lingua sarda nello scrittore bilingue (o già multilingue, come era ormai E. Lussu in Francia), una volta accertato e stabilito — e questo crediamo di averlo fatto in qualche misura coi saggi di traduzione — che la lingua (il sardo logudorese o campidanese, in questo caso), non risulta in nessun modo abrogata o abrogabile, per un atto sia pure di imperio e anche consapevole e che essa persiste, non in una condizione meramente inerziale o di puro deposito, ma invece in una condizione attiva alla quale, se si vuole, è quanto meno indotta e costretta ogni volta che, nel processo di esplicitazione dei contenuti della memoria, la funzione da essa avuta nel processo primario di memorizzazione, la stimola a riproporsi più che come mezzo o veicolo dell'espressione (e quindi in una funzione ancora relativamente passiva), come «forma» nell'atto della «traduzione» dei materiali memorizzati.

#### Saggio di traduzione da «*Marcia su Roma e dintorni*»

A primmu bisonzada a narrere chi su collega meu fidi unu grande pipadore e chi li piaghiada a si mantennere sempre sos zigarros affaccu. Si los teniada in sa busciachitta de sa cianchetta, tottu in fila, bene collocados comente sas medaglias chi sos militares si ponene in pettorras.

Guai, cando faeddaia, chi li mancarat su zigarru. Bada oradores chi no ischini ivoligare sas ideas issoro in fromma de cumbinchere sos ateros si non si ponene una manu in busciaca o si non si la leana contra unu buttone. Su collega meu, s'ispirassione bi la pediada a su zigarru.

D'ogni 'olta chi deviada ivoligare unu cunzettu cun forza e cun frim-mesa, nde 'ogaiada unu zigarru dae sa busciachitta. A bosthas si che l'aporriada a buca, a bosthas si che lu franghiada, a bolthas lu faghiada girare comente faghene sos ispadacinos cun s'ispada, cando fattende sa mu-stra de ammiriare a cara iscudene a costhas.

Tottu custos inghiriottos, cando fimis cara a cara nomi faghiana impressione. Custu ex collega meu deo l'haia 'idu più de una 'olta fattende sa matessi cosa in su mentras chi faeddaia cun megus e sempre mi fidi pafidu naturale chi unu pipadore fatterada su chi faghiada issu.

Cuddu sero, ma però, in su Consizzu Provinciale, sa cosa andeidi de atera manera. Sa zente resteidi impressionada bidende tantos zigarros in fila in sa busciachitta. E pius ancora cando, a sas primas paraulas, su zigarru chi giughiada istrintu in punzu incominzeidi a si movere da un'ala a s'attera comente unu acrobata.

Su risu incominzeidi a andare comente una serpente in mesu 'e sa zente, a primmu sutta sutta e a cua, pro si pesare luego a boghe altha. E piusu sa zente s'isforzaida de si mantenere su risu e piusu su risu creschiada.

Su ministru sind'abizeidi luego, chena iscopiare sa reyone, ma però, comente a narrere chi fidi issu solu sa reyone de s'improvvisa inchiitudine de s'assemblea.

Bidende chi in sa propia pessone fidi postha in perigulu s'autoridade de su regime tottu intreu, si peseidi cun tottu sa forza:

Segnores — nalzeidi — su tempus de su carrasegare democraticu ès finidu. Su governu de Benito Mussolini no est unu governu e pazza. Sa legge ès sa forza...

#### Saggio di traduzione da «Un anno sull'altipiano»

Cudda notte, torrende dae unu giru in prima linea, che fia acumpagnende a sa cumpagnia sua a su Tenente Avellini, chi haiada leadu su comandu de sa 'e 9 compagnia daboi de essere isthadu feridu su capitanu.

Arrumbadu a una rocca manna b'haiada unu ricoveru illuminadu. A un'ala su ricoveru fit comente e covacadu cun d'una tela 'e saccos e solu passende debi affaccu dae un'isthampa si podiada bidere sa lughe chi b'haiada intro. Mi frimmesi pro abaidare.

In mesu, b'haiada una candela e inghiriados b'haiada unos trenta soldados cale sezzidos e cale corcados e pipende.

— Isth a bidere ite narana de sa ferida 'e su capitanu — li nesi a Avellini a boghe bascia.

No che accossemus a sos saccos pro iscultare. Sos chi fini faeddende, fini meda.

— Cras puru b'hada un ateru assaltu!

— Deo iscummitto chi crasa b'est s'assaltu.

— Ello proite no bi diat deved'essere? Non semus fizzos de bagassa, nois?

— No bi ndada. Sa corveè no ha battidu nei su cioccolate nei su cognac.

— Hasa a bidere chi già hada a arrivare piùs'a tasdu, cando hamus a essere tottu mortos. E già si che l'hada a isbafare su sergente fuerieri.

— Ti naro ca nono. Assaltu chena cioccolate e chena cognac non si nd'hat bidu mai.

— Già lu creo. Lis agradamus mezus mosthos de fame, sididos e disperados. Gai, a su nesi, sa vida non faghede a la disizzare. Cantu pius semus miserabiles, mezzus est pro issos. E pro nois, chi siamus bios o mosthos, è sa matessi gosa.

— Gai este.

— Propiu gai.

— Mira a bide si resessis a non essere gai tontu.

— Die a die mandighende che asthore e ti lamentas puru. Como a s'isthogamu tou delicadu li faghet bisonzu su cioccolate e i sos cioccolatinos. Chirca mezzus de ti procurare cuddas duas iscatuletta chi ti ch'hasa mandigadu, ca sinduncas hasa a bidere su chi ti suzzedit. Deo, fattu a cabu isquadra non de chelzo ischire.

— E chie ti pagada pro faghere s'ispia.

— Si oe su capitanu no esserede istadu feridu, ti diada haere abestu s'isthogamu pro ti 'nde tirare sas iscatuletta.

— Deo chena cognac a s'assaltu non bi ando.

— E inue dialu cheres chi l'has agatte duas iscatuletta de petta?

— Hasa a bidere chi b'hasa a andare su matessi, chena cognac. Comente e sempre.

— Inue cheres, l'has agattas, basthu chi l'has agattes. Furalasa. Ses gai rassu chi mancu a furare a de notte ses bonu.

— Duos bidones de cognac los happe 'idos deo, custhu manzanu.

— No fit cognac. Nd'happo furadu una gavetta, deo e fit benzinra pro sos fusiles.

— Si cumprendet chi a s'assalthu so' obbrigadu a bi andare, mancarì siat chena cognac. De no bi andare, mi diana fusilare. Ma tue paret chi bi leas guthu.

— Has a bidere chi già che l'hana a accabare bochendenos a tottu, cun cognac o chena cognac.

— Ei chi già morini issos puru! Sa ferida 'e su generale nachì est grave meda.

— Peus pro issu. Non fit pagadu pro faghere su generale?

— Già est beru chi morinri issos puru, cun tottu sos cunfosthos. Bisthecca a pasthe 'e manzanu, bisthecca a pasthe 'e sero.

— E d'ogni mese unu isthpendiu chi in domo mia diada basthare pro duos annos.

— Hazis a bidere chi già no morit. De cussa zente non 'nde morit manc'unu a beru a beru.

— Cussa est zente ch'isthat bene finzamentas mostha.

— Si diana morrere tottu, timis isthare mezzus finzamentas 'e nois.

— Si finri mosthos tottu, sa gherra fit'isthada finida.

— No semus isthados bonos mancu a bochire su cumandante 'e sa divisione. Castigados semus. Non semus bonos a nudda.

— No semus bonos a nudda.

— A nudda.

— A nudda.

— Pare chi su capitanu diad'haere nadu: «Deo a sos soldados mios non los giutto a si faghene 'occhire coment'e puddas». E nachi diada haere preferidu mezzusu chi che li ponzerana una balla in cherveddos.

— E chie ti l'ha nadu?

— In sa cumpagnia lu fini nalzende, cando l'hana fattu colare inoghe, in barella.

— Diada a essere a los bochire a tuttu, a tottu, ma però, dae su capitanu in altu. Ca sindunca pro nois no b'hada iscampu.

— E i su capitanu cumandante de su battaglione?

— Issu puru cheret faghene carriera. Ma già 'enit sa die sua, puru.

— Tottu chere ne faghene carriera. Sos gallones sunu fattos de moltos.

— Su tenente Santini nachi diada haere lassadu unu testamentu.

— Deo puru l'hapo intesu.

— E deo puru.

— E ite narat su testamentu? Cogiudu fit su tenente?

— Cale cogiuadu! Su testamentu nachi naraiaada: «Racumando a sos soldados mios de los isparare a tottu, apenas chi lu podene faghene chena perigulu; a tottu, finzamentas a unu.

— Cussu si chi fit homine!

— Non timiat nudda.

— Unu castigadu che a nois fidi, 'e tottu.

— Zesthu chi su tenente chi cumanda su plotone non s'hada a faghene 'occhire pro nois. Timede comente sa malaiscione.

— Ca tue non times? Non times, tue?

— Si deo happo cognac, non timo pro nudda.

— Si haias timidu, ti che fisti già fuidu a cust'ora.

— Fuidu? E a inue?

— Chie mi dada unu pagu 'e cognac?

— Cognac? Casthuccias, si nde cheres.

— Bessi a bidere.

— Bessi a bidere.

— Silenziu! Paret chi b'hat zente affora.

— Acco' su mesu zigarru.

— Silenziu!

Noi fimus arrumbados a su ricoveru, in palas de su camminamentu. A s'atera ala, a s'ala de s'intrada in su ricoveru su furieri 'e sa cumpazia che ponet sa conca in intro:

— chimb'homines de corveè pro su cioccolate e i su cognac!

— A bidere si l'ingrassanu a unu che i su porcu a primmu 'e lu occhire.

— Bene abberu l'ingrassana!

— Già nos ingrassana 'ene, già!

## INTERVENTI

*Dino Giacobbe*

La bandiera rossa che qui vedete è la bandiera che aveva in Spagna la Batteria Carlo Rosselli che io ho comandato. Questa bandiera porta uno stemma, che è lo stemma dei quattro mori inquadrato nel simbolo di giustizia e libertà e contornato poi da tre lettere: *justicia, libertad, trabajo*; quindi, a quelli che erano i motti di giustizia e libertà noi abbiamo aggiunto anche lavoro.

Non la porto per una mia esibizione ma perché la Batteria Carlo Rosselli fu istituita solo per volontà di Emilio Lussu. Lussu, in verità, aveva idee molto più ampie: era partito con l'idea di formare addirittura una grossa unità militare delle proporzioni di una divisione ma poi, essendo andato in Spagna per fare una ricognizione delle zone dove questa divisione che lui si proponeva di creare avrebbe potuto eventualmente combattere la guerra, ne è ritornato tanto esaurito — il viaggio durò 20, 25 giorni — che i medici gli dissero che era assolutamente impossibile che lui continuasse questa attività.

In venti giorni era diminuito di peso (17 chili) e aveva avuto sbocchi di sangue, quindi abbandonò l'idea. Allora si è ricordato di Dino Giacobbe, che era in Sardegna: mi mandò un messaggio. Noi eravamo d'accordo da tempo memorabile: qualunque cosa avesse dovuto fare, io ero, senza alcuna discussione, con lui. Qualche volta, su certe situazioni, i nostri giudizi erano differenti, però io, disciplinatamente da militare, dicevo: «Tu decidi, fa quello che vuoi». In quel momento il suo avviso in Sardegna mi trovò pienamente d'accordo con lui, ero già deciso io stesso, senza ricevere sue comunicazioni, di andare in Spagna, avevo il mio orientamento sulla lotta in Spagna e eravamo, soprattutto, già in perfetto accordo su questo principio: «La Sardegna è una nazione mancata, per riportarla alla realtà, per riportarla nella storia di oggi, noi dobbiamo essere presenti dovunque nel mondo si combatta per la libertà. Quando nel mondo nasce una guerra,

una lotta per la libertà, i Sardi devono essere presenti, ma non individualmente, devono essere presenti come «rappresentanti» della Sardegna. Quindi non dobbiamo perdere l'occasione di trovarci sul campo di battaglia nel quale si combatte per la libertà».

Questo era un principio sul quale ci eravamo messi d'accordo da tempo memorabile. Al suo primo avviso io mi recai in Francia. Naturalmente Lussu, in quel momento, giustamente, si circondava di molto mistero, non è stato facile rintracciarlo, e per rintracciarlo poi, disgraziatamente, mi misi nelle mani di una spia fascista, quindi la mia presenza in Francia venne segnalata alla polizia.

Comunque, questo a me non importava perché ero andato in Francia col mio vero nome, contrariamente a quello che era l'uso, la moda d'allora, e il mio nome — Dino Giacobbe — i fascisti l'avranno trovato in venti posti poiché, arrivando col mio reparto, i miei soldati immediatamente facevano un gran cartellone con scritto — in nero, sulla calce — «Batteria Carlo Rosselli — Dino Giacobbe». Io ci tenevo tanto a far conoscere in Spagna la presenza della «Batteria Carlo Rosselli», perché questa aveva come simbolo i Quattro Mori, e era costituita in gran parte di Sardi, che avevamo reclutato tra gli emigrati francesi. Già quarantasette nazioni erano venute in soccorso della Repubblica spagnola; la Sardegna, in quel momento, era la quarantottesima nazione.

La formazione di questa «Batteria Sarda» non è avvenuta per mio arbitrio, è stata oggetto di precise trattative tra Emilio Lussu e il Partito Comunista. La direzione del PCI in Francia, in quel momento, aveva l'ufficio di reclutamento per la Spagna, e anche le altre nazioni passavano tutte attraverso l'ufficio di reclutamento costituito dal PCI. Emilio Lussu venne direttamente — con grande sacrificio anche fisico e personale — dalla stazione climatica dove si trovava in quel momento, a Parigi, per trattare la costituzione in Spagna di un reparto militare che rappresentasse la Sardegna.

Quando io sono andato in Spagna, la prima persona dell'esercito spagnolo che mi è venuta incontro è stata il Generale Gallo, — cioè Luigi Longo — e immediatamente egli ha dato un ordine (che credo non sia mai stato dato, né prima né dopo di me): che mi si mettesse a disposizione lo schedario delle brigate internazionali perché avevo facoltà di fare richiesta di tutti i nomi dei soldati sardi che c'erano nelle brigate internazionali. Questo per dire come, per volontà di Emilio Lussu, la nazione sarda fosse rappresentata in Spagna anche ufficialmente: si dimenticava il nome «Batteria Carlo Rosselli», per quello di «Batteria Sarda». La guerra è durata (dopo la costituzione della «Batteria C.R.») un anno e mezzo e credo che ci siamo comportati abbastanza onorevolmente; abbiamo avuto anche uno scontro con i



carrì armati italiani e con la mia batteria ne ho buttato giù uno, in avanguardia; e gli altri hanno fatto «dietro-front» e sono andati via. Dopo questo primo reparto militare che doveva rappresentare la Sardegna, un'altra operazione doveva rappresentarla in modo clamoroso agli occhi del mondo: era la guerra partigiana da iniziarsi in Sardegna.

Chi legge il libro di Lussu «Diplomazia Clandestina» vede quanti sforzi egli ha fatto per costituire in Sardegna un partito militare per poter iniziare nell'Isola la guerra partigiana prima ancora che si iniziasse in Italia. Se Lussu avesse avuto risposta positiva alle condizioni che egli poneva per la creazione di questi reparti e per dare inizio a questa guerra partigiana, la Sardegna davanti al mondo sarebbe parsa ancora come un popolo, una nazione che voleva ritornare alla vita anche in questo modo.

Io stesso poi ho finito con l'essere confinato all'esilio e con non poter partecipare alla guerra partigiana che si è fatta in Italia, la quale però non avrebbe avuto il carattere che io ed Emilio Lussu volevamo dare alla guerra partigiana da suscitare in Sardegna.

Questa non si è fatta, ma ora bisogna farne un'altra: in Sardegna noi dobbiamo iniziare la guerra partigiana contro la NATO.

*Enzo Enriques Agnoletti*

La presentazione della ristampa de «Il Ponte» sta nel numero stesso: basta scorrere l'indice degli autori che intervengono in questo numero per rendersi conto della sua importanza, soprattutto per la presenza di scrittori, storici, sardi che hanno segnato non solo la storia della Sardegna, ma anche la storia d'Italia.

Vorrei solo dire alcune brevi cose sul significato che ha avuto e ha tutt'ora questo numero.

La rivista «Il Ponte» che è uscita subito dopo la liberazione, aveva dietro di sé una lotta politica antifascista, ma anche culturale e l'edizione sulla Sardegna rappresenta proprio un'attuazione — forse la migliore tra i numeri speciali di un certo periodo — di questa visione della rinascita dell'Italia.

Questa rinascita non poteva essere soltanto un dibattito di carattere istituzionale, economico, ma anche una rinascita culturale e politica che investisse la realtà della popolazione italiana.

L'intenzione era di continuare questi studi anche per le altre ragioni: un numero molto bello è quello che riguarda la Calabria, un altro è il numero sul Piemonte.

Prendo questo esempio, questo confronto, per indicare la diversità: il numero sul Piemonte è un numero a cui partecipano Einaudi e molti storici, si parla della Resistenza, ecc., ma è completamente diverso perché manca ciò che poi è venuto fuori più tardi, ad esempio nel libro «I Vinti» di Revelli, che non è altro che lo studio della crisi di una società nei suoi fattori fondamentali, sociali, economici, culturali.

È chiaro però che questo numero non avrebbe potuto uscire senza la strettissima collaborazione di E. Lussu, che è stato non solo uno degli autori, ma anche degli organizzatori, e attraverso la sua autorità si è potuta ottenere la partecipazione di un numero di persone eccezionale.

Dopo di questo «Il Ponte» ha continuato a pubblicare dei numeri speciali, io ne vorrei indicare qualcuno: ad esempio quello sull'Emigrazione, fatto alcuni anni fa, che è importante anche per la Sardegna e che riprende,

carrì armati italiani e con la mia batteria ne ho buttato giù uno, in avanguardia; e gli altri hanno fatto «dietro-front» e sono andati via. Dopo questo primo reparto militare che doveva rappresentare la Sardegna, un'altra operazione doveva rappresentarla in modo clamoroso agli occhi del mondo: era la guerra partigiana da iniziarsi in Sardegna.

Chi legge il libro di Lussu «Diplomazia Clandestina» vede quanti sforzi egli ha fatto per costituire in Sardegna un partito militare per poter iniziare nell'Isola la guerra partigiana prima ancora che si iniziasse in Italia. Se Lussu avesse avuto risposta positiva alle condizioni che egli poneva per la creazione di questi reparti e per dare inizio a questa guerra partigiana, la Sardegna davanti al mondo sarebbe parsa ancora come un popolo, una nazione che voleva ritornare alla vita anche in questo modo.

Io stesso poi ho finito con l'essere confinato all'esilio e con non poter partecipare alla guerra partigiana che si è fatta in Italia, la quale però non avrebbe avuto il carattere che io ed Emilio Lussu volevamo dare alla guerra partigiana da suscitare in Sardegna.

Questa non si è fatta, ma ora bisogna farne un'altra: in Sardegna noi dobbiamo iniziare la guerra partigiana contro la NATO.

*Enzo Enriques Agnoletti*

La presentazione della ristampa de «Il Ponte» sta nel numero stesso: basta scorrere l'indice degli autori che intervengono in questo numero per rendersi conto della sua importanza, soprattutto per la presenza di scrittori, storici, sardi che hanno segnato non solo la storia della Sardegna, ma anche la storia d'Italia.

Vorrei solo dire alcune brevi cose sul significato che ha avuto e ha tutt'ora questo numero.

La rivista «Il Ponte» che è uscita subito dopo la liberazione, aveva dietro di sé una lotta politica antifascista, ma anche culturale e l'edizione sulla Sardegna rappresenta proprio un'attuazione — forse la migliore tra i numeri speciali di un certo periodo — di questa visione della rinascita dell'Italia.

Questa rinascita non poteva essere soltanto un dibattito di carattere istituzionale, economico, ma anche una rinascita culturale e politica che investisse la realtà della popolazione italiana.

L'intenzione era di continuare questi studi anche per le altre ragioni: un numero molto bello è quello che riguarda la Calabria, un altro è il numero sul Piemonte.

Prendo questo esempio, questo confronto, per indicare la diversità: il numero sul Piemonte è un numero a cui partecipano Einaudi e molti storici, si parla della Resistenza, ecc., ma è completamente diverso perché manca ciò che poi è venuto fuori più tardi, ad esempio nel libro «I Vinti» di Revelli, che non è altro che lo studio della crisi di una società nei suoi fattori fondamentali, sociali, economici, culturali.

È chiaro però che questo numero non avrebbe potuto uscire senza la strettissima collaborazione di E. Lussu, che è stato non solo uno degli autori, ma anche degli organizzatori, e attraverso la sua autorità si è potuta ottenere la partecipazione di un numero di persone eccezionale.

Dopo di questo «Il Ponte» ha continuato a pubblicare dei numeri speciali, io ne vorrei indicare qualcuno: ad esempio quello sull'Emigrazione, fatto alcuni anni fa, che è importante anche per la Sardegna e che riprende,

appunto, questa problematica delle classi, dei Paesi, delle culture subordinate, soprattutto in rapporto con le società in cui si trovano a operare uomini e donne che hanno dietro di sé una diversissima tradizione.

Io credo che veramente questo numero ci ripresenta dei problemi: penso all'«Avvenire della Sardegna» di Lussu e a molti altri nomi: il diario inedito di Cocco-Ortu, gli scritti di Fancello, il suo bellissimo racconto «Il Cane», che riempiono di motivi diversi questo numero, e soprattutto si pone molto nettamente, anche e ancora in termini un po' esitanti, la questione dell'autonomia, della individualità culturale e del diritto della Sardegna e dei Sardi a trovare una loro via.

Però direi che il protagonista di questo numero è E. Lussu con la sua introduzione, la sua problematica e la cultura che introduce nella nazione italiana.

Poi «Il Ponte» ha continuato a occuparsi di questioni anche internazionali, di paesi, di popolazioni anch'esse in lotta per una identità nazionale, per la loro indipendenza; mi riferisco, per esempio, ai numeri sul Vietnam, che in Italia e in Europa hanno rappresentato uno dei primi esempi di individuazione di problemi di popoli in lotta, che erano rimasti relegati a una sola parte della cultura italiana.

Questo sulla Sardegna è certamente il numero speciale da decenni meglio riuscito, e dimostra che i collaboratori sardi, la cultura sarda, hanno segnato in Italia qualcosa di veramente nuovo: è una indicazione, una lotta culturale — politica non solo contro il fascismo, ma contro tutta quell'Italia che aveva soffocato certi sviluppi della democrazia italiana e che il fascismo aveva accentuato.

Per questo siamo stati molto felici, non soltanto perché abbiamo vissuto ne «Il Ponte» e per «Il Ponte», specialmente per merito della redazione di Giuseppe Favati, ma perché abbiamo fatto qualcosa per Emilio Lussu, per Piero Calamandrei e per tutti quegli uomini e quelle donne che per decenni hanno combattuto e combatteranno ancora per la società italiana e per una concezione della civiltà e della libertà.

C'è qui, al tavolo della presidenza, Dino Giacobbe che è stato testimone della lotta antifascista e potrebbe testimoniare anche quanti sardi nella lotta antifascista e non solo nella lotta partigiana, sono caduti.

*Raffaello Marchi*

Devo dire che i risultati del convegno mi sembrano abbastanza buoni, i relatori hanno detto delle cose nuove, che nuovamente illuminano la grande personalità di Emilio Lussu.

Poco fa ho detto alla radio locale che il Convegno è stato positivo, che noi abbiamo dato un contributo culturale, in genere, e un contributo particolare per una riappropriazione nuova della figura di Emilio Lussu.

Nella prefazione alla ristampa de «Il Ponte — Sardegna» ho detto che i Sardi hanno forse una certa tendenza a dimenticare i veri grandi della Sardegna, per esempio abbiamo dimenticato Giovanni Maria Angioy, che è un grande della società sarda, italiana e mondiale; è stato un vero grande rivoluzionario.

A questo punto vorrei aggiungere una piccola precisazione: basta con l'affermazione che la Sardegna è ferma!

Non è vero! La Sardegna non è mai stata ferma, la Sardegna è una terra che ha sempre vissuto la storia, che ha fatto anche una storia.

La Sardegna è stata sempre una terra viva, anzi, quanto più sembrava morta e sepolta, tanto più era viva perché ci sono stati questi grandi uomini, accompagnati da masse popolari, che hanno fatto la storia.

Speriamo che questo concetto sia ripreso e che si facciano nuovamente gli studi su Giovanni Maria Angioy e su questo grande episodio della storia sarda.

Con questo augurio dichiaro chiusi i lavori. Grazie a tutti.

TESTIMONIANZE POETICHE  
IN ONORE DI EMILIO LUSSU



*Giovanni Delogu*

A EMILIO LUSSU

I

E mai pache t'has dau pro sa zente  
sarda chi tue semper has amau  
e pro issa patiu has e penau  
chin coro forte e animu caente:

II

Cantu de brazzu robustu e de mente  
tue pro custa terra ses istau  
pro nemmos mai s'ischina has incurbiau  
semper fieru, animosu e balente

III

E cando, e baddu cando, che a cussu,  
o Sardigna,  
hana a naschire pro t'amare tantu  
homines balorosos che a Lussu

IV

Chin ocros de lucura e de incantu  
sichiu has a essere e discussu  
finzas dae chie t'hat negau su bantu,

V

Mai imbrinucàu t'hat nessunu  
ma su dolore ti fachiat prus forte  
semper de pache e de amore sididu,

VI

Fina a cando pissichiu ti ses bidu  
gherrau has e bintu chin sa morte  
chin su coro de sardu e semper unu.

*Nuoro, aprile 1980*

PRO EMILIO LUSSU

I

Tue  
m'as faeddadu che frade  
omine de abbastu  
chin su pil'in su coro  
e chin d'unu prumone  
(s'atteru mi ne l'at furadu su fascismu);  
e dzeo  
oje puru mi tenzo in ammentu  
ma galu non t'appo cumpresu

II

M'as faeddadu che frade  
supra surcos anzenos  
derrenados de sudore istasidu;  
ma jeo  
messadore de pazza e da bentu  
galu oje non t'appo cumpresu.

III

M'as faeddadu che frade  
in tancas d'iscrareas siccadas  
serradas a cresuras de tirla;  
ma jeo  
pastore de tueddos asciuttos  
galu oje non t'appo cumpresu.

IV

M'as faeddadu che frade  
in mesu'e mattas cureenne  
die e notte che sirbone latthadu;  
ma jeo  
balente de vanas panderas

V

M'as faeddadu che frade  
supra mares lubados  
istuppados a guardias giuradas;  
ma jeo  
piscadore de pisches brivados

VI

M'as faeddadu che frade  
inintro'e tumbas profundas  
de trumentu e de sidu;  
ma jeo  
minadore de prumones tzaccados  
galu oje non t'appo cumpresu.

VII

M'as faeddadu che frade  
in terras istranzas cullidu  
pro piedu d'unu cantu'e pane;  
ma jeo  
faghidu che cane mazzadu  
galu oje non t'appo cumpresu.

VIII

M'as faeddadu che frade  
inintro de sa preca'e su monte  
ligau dae unu apprettadu;  
ma jeo  
chi no' isco s'anzenu bisonzu  
galu oje non t'appo cumpresu.

IX

M'as faeddadu che frade  
dae ferros murados custrintu  
a iscontare sa mala bentura;  
ma jeo  
su male-ustinadu pentidu  
galu oje non t'appo cumpresu.

## X

M'as faeddadu che frade  
in grogas luches de binu  
imbreacu de isperas faddidas;  
ma jeo  
dzobanu chene traballu sicuru  
galu oje non t'appo cumpresu.

## XI

M'as faeddadu che frade  
a pil'issortu chin s'utthu'e brunzu  
pranghenne s'anzone irgannadu;  
ma jeo  
mama marmurada'e dolore  
galu oje non t'appo cumpresu.

## XII

M'as faeddadu che frade  
dae sas peleas surcada  
sa cara intristida;  
ma jeo  
bezzu de su disisperu incanidu  
galu oje non t'appo cumpresu.

## XIII

M'as faeddadu che frade  
in custas carreras assadas  
isettanne carignos d'amore;  
ma jeo  
pizzinna'e froes  
a granos d'ispica paràda  
galu oje non t'appo cumpresu.

## XIV

M'as faeddadu che frade  
supra su monte'e su carsu  
tra su ludu apprettadu'e sambene;  
ma jeo  
sordadu grigioverde  
imbreacu d'abbardente e d'isperas  
galu oje non t'appo cumpresu.

## XV

M'as faeddadu che frade  
supra costeras salidas  
disizosu de liberos bolos;  
ma jeo  
esiliadu dai su «manacu» fascista  
galu oje non t'appo cumpresu.

## XVI

M'as faeddadu che frade  
dae barandillas de milli piazzas  
de libertade e zustissia sididu  
e d'amore carrale;  
tue m'as faeddadu che frade  
omine de abbastu  
chin su pil'in su coro  
e chin d'unu prumone;  
ma jeo  
in custa terra  
de anticas pesantes peleas  
e de bisonzos mai illebiados  
galu oje non t'appo cumpresu.  
eppuru galu ti tenzo in ammentu.

*Nuoro, febbraio-marzo 1980*

POESIA SARDA PRO «EMILIO LUSSU»

A «Emilio Lussu» una via  
li ammos a Gavoi dedicadu  
non benza da nessunu ismentigadu  
grandu Eroe de sa Democrazia.  
Una intera vida a lottadu  
de Sardigna pro sa Autonomia  
coraggiosu, fieru, mai istancu  
de su dirittu umanu difensore  
che guida sempre a fiancu  
est in sa mente su traballadore  
su chi fattigas non fettas a mancu.

Esemplare, grandu cittadinu  
a dadu tottu su sou amore  
sempre de su populu vicinu  
dess'artista massagiu e su pastore  
pro faghez de Sardigna unu giardinu  
senza isfruttados nè isfruttadore  
contra ogni ingiustizia sociale  
in s'istoria restada immortale.

PREMESSA

*Vi devo due parole di spiegazione, perché questa che leggerò, più che una poesia, è un ricordo personale di Lussu e credo che questa spiegazione renderà superflua la traduzione in italiano.*

*Nel 1924, durante la campagna elettorale per le elezioni politiche, Lussu era venuto al mio paese, Villanovatulo, per un comizio. A quel tempo la sezione sardista di Villanovatulo, il cui ultimo segretario aveva fatto parte dell'ala destra di Paolo Pili, era già confluita nel Partito fascista. L'ex-segretario, già compagno d'armi di Lussu nella Brigata Sassari, era diventato, naturalmente, segretario politico del fascio.*

*Quando Lussu arrivò nella piazza di Villanovatulo, l'ex-sardista gli si fece incontro accogliendolo come si accoglie un vecchio amico. «In questo momento — gli disse — tu sei il mio vecchio compagno d'armi Emilio Lussu, non l'avversario politico. Di politica si parlerà più tardi».*

*Invitò Lussu a casa sua, gli offrì il Caffè e si trattennero a conversare per un bel po'; dopo di che, insieme, uscirono in piazza.*

*È da notare che fin dal giorno precedente il segretario fascista ex-sardista aveva dato ordine ai «camerati» ed affini di mantenere il più assoluto silenzio fin tanto che Lussu fosse rimasto al suo fianco. Sarebbero dovuti intervenire solo in seguito, quando Lussu fosse rimasto solo in mezzo alla piazza.*

*Intervenire come? Indirettamente, cioè facendo intervenire bambini e ragazzi armati di barattoli, istrocciaranas e matraccas, gli arnesi della Settimana Santa, con i quali avrebbero dovuto fare il maggior chiasso possibile per impedire a Lussu di parlare.*

*E così avvenne. Benché fosse avvezzo a ben altre chiassate, a Lussu non fu possibile, per il fracasso, pronunciare il suo discorso.*

*Poco lontano, in un angolo della piazza, visibilmente a disagio, stavano i «fascisti», cioè i vecchi combattenti della Brigata. Malgrado tutto avrebbero voluto avvicinarsi a Lussu e parlargli, ma l'ordine era di stare al largo. E poi era impossibile trasgredire perché il segretario fascista li teneva d'occhio.*

*Soltanto un gruppetto di donne, qualcuna con un bambino in braccio, (talvolta le donne hanno più coraggio civile di certi uomini, bisogna ammetterlo) infranse risolutamente il divieto e si avvicinò a Lussu, gridando ai*



*fascisti: «Lasciatelo parlare! Di chi avete paura, di chi vi dà gli ordini, forse?» Lussu le guardò col suo imperturbabile sorriso: «Non vi preoccupate, donne. D'altra parte questa gente mi sta facendo un grande onore: mi sta trattando allo stesso modo in cui trattarono Gesù Cristo, accogliendomi con matraccas e strocciarranas. Ma alla fine fu proprio lui, Gesù Cristo, ad aver ragione».*

*Per quanto mi riguarda personalmente devo dire che anch'io, che avevo dieci anni, il giorno prima dell'arrivo di Lussu avevo tirato fuori il mio strocciarrana: il pensiero di far chiasso mi seduceva alquanto. Ma mentre lo spolveravo ebbi la sfortuna di imbartermi in mia madre, che era un'antifascista istintiva, viscerale, odiava Mussolini dal profondo, di un odio feroce. Mi fulminò con un'occhiata: «Torraceddu a ponni accantu fudi».*

*Fu così che, essendo disarmato, potei avvicinarmi a Lussu col gruppetto delle donne ed udire distintamente le sue parole. Che più tardi mi son tornate alla memoria con ben diversa eco.*

#### FUT UNA DI 'E MARZU, TIRAT BENTU

Fut in su bintiquattu, tenia dex'annus.  
Fut una di'e marzu, tirat bentu.  
E de chin'é custu'oxi, è de su'entu?  
O custu'oxi su'entu ndidd'at furàda  
de su coru'e chini é torrau impari cun tui?  
Lussu, chin'é torrau impari cun tui  
oi custu'oxi in grogenas dépit trattenni,  
mancai ndiddi sàrtit su coru, mancai ndi mòrgiat:  
custu è s'òrdini.

Lussu, Lussu...  
Lussu, eppuru ti spéttant,  
Lussu, eppuru ti timint.  
Ti spéttant e ti timint,  
Lussu, is sordaus tus.  
Ma oi non dépint iscurtai sa'oxi'e su'entu,  
oi no ti pòdint cravai is ogus in facci,  
no ti pòdint ingiriai comentì e in trincera,  
oi no si pòdint mancu accostiai a tui:  
custu è s'òrdini.

(Oh, is sordaus de Lussu in camisa niedda,  
ceddoni sprexuriu in d'unu corrazzu,  
ceddoni prenu'e bregùngia, prenu'e verenu).

Prena'e verenu in su'entu é sa oxì'e is feminas:  
«Ma poita no ddu scurtàis, a chini timeis?  
«Dd'eis iscurtau àtaras bòrtas in àtaras oras,  
«traitoris, cacciapus, culumerderis!

«O Lussu, tocca custu pipiu!  
«Lussu, poniddi sa manu in fronti!  
«Lussu, chi ti àòzat assimbillai!

Arrétronat in su'entu sa oxì'e Lussu:  
«Féminas, iscurtaimi.

«Oì  
«no é dominigu'e prama, é giòbbia santa;  
«sa gruxi é giai prantàda, is obillus funti prontus.  
«I est una gruxi noa po custu terra fragellàda.  
«Ma, féminas, arregordais  
«ca un'àturu nd'ant incravau in d'un'àtara gruxi,  
«e interrau in d'un'arroca nd'é torrau a bessiri.  
«É che i cussu, féminas, chi nosu puru  
«de totu is fossas nostas ndi depeus bessiri a foras.  
«Si oi s'àiri é trulla, e si in custu giòbbia santa  
«intendeis isceti boxis de cacciapus e matraccas,  
«féminas, no si spanteis:  
«custus pipius una di ant a sonai  
«is campanas de Pasca Manna».

Fut una di'e marzu, tirat bentu.

*Peppinu Marotto*

*(cantu in terzinas)*

#### SA COMMEMORAZIONE DE LUSSU

Sa sardigna cummémorada a Lussu  
e cummovida ès tanta zente amiga  
ca de sos sardos su menzus fi cussu;  
fidi unu isprigu'e sa Sardigna antiga  
mente ricca de nobile talentu  
che campu amenu cun dorada ispiga;  
artu de istattura, vorte e lentu  
cun su pizzu canudu, simizante  
a sos puntales de su gennargentu;  
sende in vida a sos sardos, triunfante!!!  
li naraia: - è S'HOCIMIN nostranu  
su Balente d'Armungia, su gigante;  
amigu'e Laconi e Velio Spanu  
e de Longo, de Parri e de Pertini  
de Rosselli, de Gramsci e Polanu;  
nemmigu de Benitto Mussolini  
e de tottu sos atteros tirannos  
in Sardigna, in su mundu, cantos fini...  
Fi mannu e trattaia cun sos mannos  
pro difender cun forza sos minores  
da tottu sas peleas e ingannos;  
operaios, massaios e pastores  
cun tanta simpatia e riguardu  
fin de Lussu-fideles elettores;  
cando ha fundadu su partidu sardu  
de pustis de sa gherra europea  
cun sos moros bendados pro istendardu;  
sos cumbattentes l'han dadu s'idea  
de l'addottare politicamente  
su mottu'e: - forza paris, de trincea;

pro vagher sa Sardigna indipendente  
e no esser prus petta de cannone  
de sos governos de su Continente;

cando pustis sa liberazione  
dae sa dittatura'e su vascismu  
unu governu ha tentu sa Regione;

Lussu, lu ha lassadu su sardismu  
pro dedicare tottu s'energia  
a s'Ideale'e su socialismu,  
de su progressu e sa Democrazia.

*Orgosolo 8 aprile 1980*

Luigi Marteddu

AMMENTANDE A EMILIO LUSSU

I

Fis mastru de sos sardos, babbu e frade  
ca de su bene issoro has solu ambissia,  
ca cherias pros issos pius giustissia  
prus autonomia e liberatade.

II

Tue has nadu a sos sardos: forza paris  
forza paris fachide unidamente,  
contra a sa classe ingurda e prepotente  
mere de sos cumandos e dinaris.

III

L'has nadu a boche manna e chin iscrittos  
accusande sos c'han altos poderes  
ch'a sos sardos pretesu han sos doveres  
ma semper l'ha negadu sos dirittos.

IV

Tue lussu fis sardu e de sos sardos  
fis unu'e sos pius mannos, chi has mustradu  
chi sos sardos sa patria han onoradu  
ma fin trattados che fizo bastardos.

V

Fis de sos oppressores avversariu  
ma de sos isfruttados fisi amicu  
de cuddos chi produen casu e tricù  
e de tottus sos c'han bassu salariu.

VI

S'opera tua'e monumentu es digna  
pro sos sardos est vera ghia e mastra  
ca fiza devet essere non fizastra  
comente Roma ha tentu sa sardigna

264

VII

populu sardu no istes prus mudu  
abbòghina, ribelladi, protesta  
no incrunes s'ischina alza sa testa  
ca troppu ti han bettadu preda e ludu.

VIII

S'unfradu rospo'e su fangu pontinu  
pro t'isperder sicarios ha postu,  
ma tue che un'eroe li has rispostu  
chin su sardu corazu leoninu.

IX

E t'hat postu in galera, e cunfinadu  
ses fuidu truncande sas cadenas  
pro bindighannos in terras anzenas  
fis in s'antifascismu organizzadu

X

S'atteru sardu martire de Ales  
ch'es mortu in sa galera torturadu,  
che astru hat s'universu illuminadu  
e sedes ambos duos immortales.

XI

Ca sas bidas bostras si colorin  
de lughes de isperanzia in donzi coro,  
chi sos trabagliadores, che tesoro  
cunservadas las han, mai bi morin

5 marzo 1980

265

«LUSSU PASTORE IN TERRAS LUZANAS»

I

Ti cheria ammentare, in poesia,  
chin custos pacos versos, frade caru,  
ma balente no'est sa bena mia  
pro ti cantare su meritu craru  
ch'has lassau che froghedda fozia  
fruttu'e su semen tuo sanu e raru.

II

Oh! frade! custa mama isegherada  
ch'in zoventude bidu t'hat in frores  
pustis de meda sind'est ammentada  
de tene o oie ti rendet sos onores:  
madriche sarda d'anticos balores  
has dau impulsu a issa, isventurada

III

Terra'e sardigna ch'haias in coro,  
e l'has arada chin surcos luzanos  
prantande libertade a granos d'oro  
chin ideas e prinzipios sanos,  
armau in coro de istintos umanos  
has difesu s'arcaicu tesoro.

IV

De mentes istasias fis pastore  
in tancas siccas, poveras, tancadas  
chin cresuras d'istiddas de sudore  
ch'iffundian sa terra, ma debbadas:  
sicca fit s'erba, siccu su labore,  
ma tue sas isperas semenabas.

V

Unu liberu focu fittianu  
ti brusiabat su coro in su sinu  
e tottu bida tua partigianu

has battallau in su sardu terrinu;  
chin armas culturales in sa manu  
has bintu s'inimicu'e su mischinu.

VI

Su corpus tuo postu han in cunfinu  
ma sa mente non poden cunfinare.  
e issa pessabat bolande'e cuntinu  
chin sas alas arcanas de s'ustinu  
rucrande baddes, oceanu e mare,  
nues gheladas de trumentu trinu

VII

In chirca'e zustissia e libertade  
pro su populu sardu ch'est in ruche,  
lassas in terra tramas d'onestade  
e de isperas una crara luce  
in cada onestu, dignu, sardu frade  
chi s'ammentu de tene in coro juchet,

VIII

Da e Armungia s'est pesàu a bolu,  
in s'aghera lubada'e sa gherra,  
unu bibu respiru, ch'est sinzolu  
de bida noba, e in custa umile terra  
batten sos coros sanos in sa perra  
de un orfanu purmone fertu a dolu.

IX

Istudiosos de sarda cultura  
sun oie inoche pro fachere ammentu  
de sa cussorja serrada a cresura  
inube s'arte tua hat postu assentu,  
cudda terra luzana, eris pastura,  
oie est fertile ispera'e alimentu

X

De massaios, pastores, artigianos,  
che'i sas frusiadas de sos bentos  
ch'ispartinan su granu in sos beranos  
si sun ispartos sos tuos ammentos  
in s'animu'e tottu sos umanos  
e in sos tuos nobiles intentos  
zovanos sardos, bezzos partigianos  
s'isprichen sos issoro sentimenti.

Nuoro, aprile 1980



*Antonio Porcu*

POESIAS SARDAS PRO ONORARE EMILIU LUSSU

S'opera e Garibaldi has concruidu,  
in sa vittoria ottenta in su Piave  
mancari attera zente in modu grave  
cussas terras ottentas hat zedidu.

Poi e sa vittoria su conclae,  
patriotticu s'onore hat rezidu  
e tue cun sos eroes in sa nave  
torradu sese a compitu finidu.

Cun sa bandera de sos battor moros,  
gloria onore has dadu a sa Sardigna  
e culturale nd'hamus sos tesoros.

a noas eras has dadu in cunsigna,  
fruttos de intellettos e de coros  
pro render custa terra amada e digna!

\* \* \*

In custu incontru c'has fattu Nuoro,  
Chi dae meda haias promissu  
in su Museo nde azes su permissu  
d'immortalare su sardu Tesoro.

ca in Barbagia Campidanu e Logudoro,  
ogni die non nde naschet che issu  
pritte a sa terra sua s'este ammissu,  
dande attividade anima e coro.

e a sos meres sos continentales,  
sos c'hana cumandadu fina a oe  
devimos dare sos primos signales.

unidu a bois su contributo doe,  
pro superare disagios e males  
Sardigna unida nd'happes bonu proel

*Nuoro, aprile 1980*

Finito di stampare  
nel mese di Giugno 1983  
con i tipi della STEF S.p.A.  
Cagliari - Viale Elmas, 154