

Giuliana Pias

IL PENSIERO DELLA DIFFERENZA NELLA NARRATIVA SARDA DEL TERZO MILLENNIO

(M. Fois, A. Melis, M. Murgia, G. Spano)

Una delle costanti della narrativa sarda contemporanea è ciò che potremmo definire un “pensiero della differenza” relativo all’insularità come condizione identitaria e fattore culturale. La nozione di “differenza” costitutiva di tale pensiero, oggi, si situa nell’orizzonte teorico aperto dai *cultural studies*, i quali consentono di ripensare criticamente l’identità culturale e di riposizionarla sia rispetto ai modelli elaborati da una cultura nazionale etnocentrica, abituata a percepirsi come portatrice di valori universali, e come tali indiscutibili, sia rispetto ai mutamenti di varia natura prodotti dal fenomeno della globalizzazione. Questa prospettiva differenziale scaturisce dalla consapevolezza della perifericità della cultura e della lingua sarde che si è diffusa tra gli anni Settanta e Ottanta del Novecento – il che naturalmente non significa, come ricorda Giulio Angioni, che i Sardi non soffrano “da più di due millenni delle varie forme di svantaggio proprie delle identità o appartenenze minori che «devono» convivere con identità o appartenenze maggiori e con maggior potere”.¹ Ma tale prospettiva deriva anche dall’esigenza di sottrarsi a un pensiero dominante, oggi diremmo “a egemonia occidentale”,² misurandosi con una cultura centralizzatrice e colonialistica che confina la sardità in una serie di stereotipi stigmatizzanti sulla scorta di una concezione essenzialistica della differenza identitaria.

¹ Giulio Angioni, *Appartenenze*, in Silvia Contarini, Margherita Marras, Giuliana Pias (a cura di), *L’identità sarda del XXI secolo tra globale, locale e postcoloniale*, Il Maestrale, Nuoro 2012, p. 21.

² *Ibidem*, p. 22.

In questa prospettiva, la questione dell'identità sarda tra localismo e globalità costituisce un laboratorio particolarmente interessante delle dinamiche che si incontrano su più vasta scala nelle ricerche che da alcuni anni ormai caratterizzano gli studi culturali.

Il pensiero della differenza, derivato da una condizione di isolamento, ma anche da un'esperienza storica atipica, dall'incontro con diverse culture e da un legame con gli avvenimenti culturali del Mediterraneo, attraversa in vari modi la produzione narrativa sarda degli anni Duemila, non solo nella forma del romanzo, ma anche in quella della "guida di viaggio": *In Sardegna non c'è il mare. Viaggio nello specifico barbaricino*,³ di Marcello Fois, e *Viaggio in Sardegna. Undici percorsi nell'isola che non si vede*,⁴ di Michela Murgia, costituiscono due esempi significativi di questo tipo di narrativa, il cui scopo sembra essere quello di voler decostruire e smentire i luoghi comuni identitari a partire da un'ottica interna alla cultura sarda. I due titoli sono evidentemente calcati sul modello della classica letteratura di viaggio, che ha alimentato nel tempo sia l'industria culturale che quella turistica, ma il loro intento è quello di rovesciarne la prospettiva, dimostrando come il paradigma essenzialistico possa essere decostruito a partire da concetti prelevati nell'ambito teorico dei *cultural studies* come quello di "specifico" (Fois) o di "sconosciuto" (Murgia). Due concetti che relativizzano la nozione di differenza facendone un'entità dinamica, storicamente e culturalmente determinata. Anche il romanzo sardo contemporaneo, dal canto suo, si è in larga parte appropriato di tale relativismo contribuendo in maniera rilevante ad intaccare il paradigma essenzialistico.

Le due opere che prenderemo in esame, *Da qui a cent'anni*,⁵ di Anna Melis, e *Faida. L'amore, l'inganno, il sangue...*,⁶ di Giorgia Spano, narrano una Sardegna tradizionale da cui sembrerebbe emergere un rapporto instabile tra la dimensione mitica e la dimensione storica dell'isola. Il banditismo o la vendetta, veri *leitmotiv* della narrativa sarda contemporanea, sono alcuni dei temi sui quali si è più concentrata l'opera di decostruzione dello stereotipo culturale. Ed è proprio su tale

³ Marcello Fois, *In Sardegna non c'è il mare. Viaggio nello specifico barbaricino*, Editori Laterza, Roma-Bari 2008.

⁴ Michela Murgia, *Viaggio in Sardegna. Undici percorsi nell'isola che non si vede*, Einaudi, Torino 2008.

⁵ Anna Melis, *Da qui a cent'anni*, Frassinelli, Torino 2012.

⁶ Giorgia Spano, *Faida. L'amore, l'inganno, il sangue...*, Aipsa Edizioni, Cagliari 2011.

decostruzione che si concentrerà la nostra indagine per cercare di capire quanto aiuti a liberarsi dalle rappresentazioni dominanti e quanto, invece, non finisca per riprodurre una spinta identitaria che si presta a una nuova stigmatizzazione del particolarismo e dell'alterità sardi.

I titoli delle opere *In Sardegna non c'è il mare* e *Viaggio in Sardegna* rinviano all'intenzione comune ai due autori di presentare la Sardegna da una prospettiva antropologica del territorio, cioè attraverso la descrizione dei suoi caratteri fisici e storici, ma anche degli elementi simbolico-culturali che hanno partecipato alla costruzione del sistema di rappresentazioni, ambedue costitutivi dell'identità dell'isola.

Il saggio di Fois, ad esempio, prende in considerazione la regione della Barbagia, una vasta zona montagnosa situata al centro della Sardegna, non circondata dal mare. Queste caratteristiche geografiche basterebbero a tutta prima a "collocare", cioè ad individuare culturalmente tale regione non solo come un luogo chiuso ma anche, e forse proprio per questo, come il luogo più "autentico" dell'isola. Alla descrizione geografico-spaziale, insomma, corrisponde una rappresentazione simbolico-culturale che nella fattispecie è quella del cliché dell'isola nell'isola, caratterizzata da "un paesaggio selvaggio, insolito, di forma insolita [...], fuori dalla vita".⁷ Lo stereotipo di un luogo abitato da uomini, anch'essi "selvaggi", che "indossa[no] tutti la pelle di pecora"⁸ come l'antico e "virile" sardo pellita, quello che portò Cicerone ad affermare che il sardo era "troppo selvaggio" per poter avere un carattere. Luoghi e persone cui il lettore sia straniero che italiano è stato abituato in particolare dalle descrizioni di Lawrence nel suo celeberrimo racconto *See and Sardinia*, pubblicato nel 1921 e nella traduzione italiana di Elio Vittorini nel 1938. Un racconto che fu considerato come la *summa* della letteratura di viaggio dedicata alla Sardegna, e che impiega una forte retorica primitivistica per descrivere il paesaggio fisico e l'universo antropologico sardo.

Naturalmente, Fois ha ben presente l'universo simbolico tradizionalmente associato alla Barbagia, ma nel suo libro, se pure lo evoca, è soltanto per meglio decostruirlo dall'interno. Ne *In Sardegna non c'è il mare*, l'isola che racconta è infatti l'esatto opposto di quella evocata da

⁷ D.H. Lawrence, *Mare e Sardegna*, Newton Compton Editori/Edizioni Della Torre 1998 [1921], p. 153.

⁸ *Ibidem*, p. 140.

Lawrence quasi un secolo prima. È un luogo dalla forma plurale, composto da situazioni geografiche, economiche, sociologiche, culturali e psicologiche diverse – “la Barbagia è una Sardegna. Una delle tante”,⁹ si legge nel testo –, dove passato e presente si incontrano, si scontrano o convivono, secondo dinamiche di cambiamento o di conservazione, che hanno dato sì luogo a un’identità “specificata”, ma a patto di intenderla “come coscienza del peculiare modo di [...] rapportarsi della Sardegna al contesto in cui storicamente – e geograficamente – è collocata”.¹⁰ In altri termini, se la storia e la geografia sono elementi imprescindibili nella costruzione dell’identità e nella sua percezione, essi lo sono “oggettivamente” come elementi costitutivi di una differenza che va intesa come una tra le tante, innumerevoli differenze, ognuna riconducibile alla propria “collocazione” spazio-temporale. Insomma, ciò che propone Fois è una radicale relativizzazione della differenza che va, quindi, pensata non tanto rispetto a una presunta norma, ma piuttosto rispetto a un insieme di differenze tanto numerose quante sono le “collocazioni”, ovvero le identità.

Per meglio presentare il suo approccio della differenza, Fois decide di raccontare la Sardegna da un punto di vista interno, esprimendosi in prima persona, ma rovesciando non solo il punto di vista che generalmente oppone l’isola al continente come la periferia al centro, ma anche il punto di vista opposto, ovvero quello che alla centralità del continente oppone la virtù dell’isolamento e della perifericità. Così, evitando di porsi in una qualsiasi forma di alterità binaria, Fois cerca di far emergere un significato nuovo del concetto di “differenza”, scevro di qualunque celebrazione o stigmatizzazione. Tale posizionamento è percettibile fin dalla scelta del titolo: un titolo fuorviante, evidente fin dalla seconda di copertina in cui si legge che “il sardo barbaricino capisce di essere sardo, cioè, di far parte di un territorio definito, solo quando ha varcato il mare. Finché non c’è mare, non c’è Sardegna che tenga. [...] finché non c’è il mare non c’è nemmeno Barbagia che tenga”.

Fois stabilisce subito il ruolo importante del mare anche per la Barbagia: non una barriera, ma una linea di frontiera che segna non la

⁹ Marcello Fois, *In Sardegna non c’è il mare...*, op. cit., p. 13.

¹⁰ Giovanni Pirodda, *La Sardegna*, in Alberto Asor Rosa (a cura di), *Letteratura italiana. Storia e geografia, III. L’età contemporanea*, Einaudi, Torino 1989, p. 922.

fine ma il contatto tra gli uomini, lo scambio tra le culture e le relazioni con le differenze. E lo identifica anche come elemento costitutivo delle identità. L'autore riconosce la necessità di una precisa posizione nel proprio universo locale come condizione fondamentale per auto-definirsi, ma egli osserva che questo nei barbaricini avviene a partire da una dinamica oppositiva: "se il barbaricino non ha esattamente chiaro quello che è, ha invece perfettamente stampato a fuoco dentro di sé quello che non è",¹¹ scrive Fois. In sostanza, il barbaricino afferma la propria differenza tramite l'opposizione all'altro, ma il rischio in cui incorre questa prospettiva binaria è quello di "naturalizzare ed essenzializzare l'appartenenza etnica e culturale producendo un ingabbiamento [...] nell[a] propri[a] comunità d'origine, interpretat[a] appunto come fatt[o] natural[e]".¹² Ecco perché volendo superare i limiti di questa prospettiva Fois propone, sulla scorta di Hall, una concezione della differenza come "posizionale, condizionale e congiunturale",¹³ cioè come un dato che deve tener conto della specificità del luogo, della storia, dell'esperienza, della cultura di ognuno, il cui significato non è mai stabile, ma sempre in movimento. Così, attraverso un *Viaggio nello specifico barbaricino*, come recita il sottotitolo del libro, Fois opera dall'interno un lavoro critico sul suo linguaggio e sulla sua storiografia di appartenenza.¹⁴ Egli ripercorre, riattualizza e rielabora molti degli elementi che hanno contribuito a produrre la differenza sarda come valore o come disvalore non solo in una prospettiva esterna all'isola ma anche in quella dei suoi stessi abitanti. Obiettivo di questa rielaborazione della "differenza" è di consentire alla cultura "minore" o "marginale", di cui quella sarda costituisce un esempio emblematico, di non avere complessi di inferiorità o marginalità culturale o politica e di preservare, come dice Fois, "la propria posizione nel mondo [perché] accettarsi per quello che si è non significa necessariamente compararsi, ma semplicemente accostarsi".¹⁵ In sostanza, le identità culturali devono ormai offrirsi "come luoghi mobili di

¹¹ Marcello Fois, *In Sardegna non c'è il mare...*, op. cit. p. 5.

¹² Gigi Roggero, *Introduzione all'archivio postcoloniale. Il lessico dei "poscolonial studies" alla prova del presente*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2008, p. 50.

¹³ Stuart Hall, *Identités et cultures. Politiques des "cultural studies"*, Editions Amsterdam, Paris 2008, p. 294. Traduzione nostra.

¹⁴ Cfr. *Ibidem*, pp. 267-268.

¹⁵ Marcello Fois, *In Sardegna non c'è il mare...*, op. cit., p. 7.

identificazione attraverso i quali rinegoziare costantemente i codici e i significati culturali, secondo il «gioco» continuo della storia, della cultura, del potere».¹⁶ Presentando il punto di vista dominante sull'isola, che perlopiù riconduce i caratteri dell'identità sarda all'immobilità e alla ripetizione, per opporlo al punto di vista autoctono che tende a sua volta ad autodeterminarsi secondo dinamiche oppositive di inclusione ed esclusione, Fois apre in filigrana uno spazio in cui appare una rappresentazione della Barbagia nella sua semplice differenza, una differenza che si sottrae alla marginalità proprio dimostrandosi aperta a un rapporto dialettico con altre culture.

Se con *In Sardegna non c'è il mare* Fois decostruisce l'immagine stereotipata di un'isola "in cui folklore, banditismo e pastorizia formano un mix di arcaicità e di fascino"¹⁷ ancora viva negli anni Duemila, il *Viaggio in Sardegna* di Michela Murgia, pur cercando di proporre un'immagine diversa della Sardegna rispetto alle sue rappresentazioni stereotipate, finisce a tratti per riproporre la stessa retorica delle guide turistiche o dei racconti di viaggio classici: "ogni spazio [della Sardegna] apparentemente conquistato, premette Murgia nel suo libro, nasconde un oltre che non si fa mai cogliere immediatamente, conservando la misteriosa verginità delle cose solo sfiorate".¹⁸ Mistero e incontaminazione intervengono così fin da subito a costruire l'identità dell'isola attraverso l'evocazione di un mondo primitivo e fantasmatico. Nel testo, infatti, non sono rare le affermazioni in cui, come nota giustamente Francesca Congiu, "prevale il senso di un passato mitico e occulto",¹⁹ riconducibile al concetto di "differenza" culturale esclusivista teorizzato da Hall.²⁰

¹⁶ Emanuela Fornari, *Linee di confine. Filosofia e postcolonialismo*, Bollati Boringhieri Editore, Torino 2011, p. 101.

¹⁷ Antonio Fadda, *Isole allo specchio. Sardegna e Corsica tra identità, tradizione e innovazione*, Carocci Editore, Roma 2002, p. 223.

¹⁸ Michela Murgia, *Viaggio in Sardegna...*, op. cit., p. VI.

¹⁹ Francesca Congiu, *Questioni d'identità nel "reportage" dalla Sardegna: Michela Murgia, Flavio Soriga, Sergio Atzeni*, in Silvia Contarini, Margherita Marras, Giuliana Pias (a cura di), *L'identità sarda del XXI secolo...*, op. cit., p. 101. Congiu rileva alcuni passi emblematici del passato mitico e misterioso dell'isola: "paradiso per comunità neopagane, astrologi, cacciatori di misteri, esoteristi di varia natura, ufologi", dove la "via archeologica riserva sorprese inquietanti" e i vari culti sono "talmente anormali" che "avvicinano alla fantastoria ogni tentativo di possibile ricostruzione". Michela Murgia, *Viaggio in Sardegna...*, op. cit., p. 71.

²⁰ Cfr. Stuart Hall, *Identités et cultures...*, op. cit., p. 294.

A questo ambito appartengono le nozioni di “unicità” e “inalterato” che, condivise col linguaggio turistico, sono utilizzate per qualificare il paesaggio e le sue costruzioni di pietra, caratteristiche della storia sarda antica e moderna. “Pietra” è, infatti, il titolo di un capitolo in cui l’autrice scrive tanto della civiltà nuragica – le cui tracce più evidenti sono riscontrabili nei dolmen, nei menhir, nelle domus de janas e, soprattutto, nei nuraghi – quanto della storia del XIX secolo – i cui segni sono le pietre dei muretti a secco, che rinviano all’editto delle chiudende emanato dai Savoia. Tuttavia, ciò che colpisce particolarmente nell’evocazione storica è la retorica differenziale dello “specifico” impiegata per ricordare gli eventi del passato dell’isola. A proposito dei nuraghi, si legge che “resta sordo in latenza il pensiero destabilizzante che non esista niente di simile altrove”.²¹ Viene evocata anche l’idea dello storico Lilliu, secondo la quale i nuraghi rappresentano “l’embrione di una prima consapevolezza «nazionale» dei sardi, sviluppatasi per contrapposizione ai popoli estranei venuti dal mare”,²² a cui si ricollega la teoria della “costante resistenziale sarda”, formulata anch’essa dallo storico, secondo la quale i sardi avrebbero saputo conservare intatta la purezza delle loro origini nel tempo.²³

A rafforzare questa retorica interviene anche la descrizione della categoria dell’alterità, presentata nella prospettiva binaria interno/esterno e destinata ad avvalorare la coscienza della differenza attraverso lo sguardo che i sardi portano su se stessi e attraverso quello che su di loro portano i “continentali”. Dice Michela Murgia:

La categoria dell’alterità è consapevolmente presente nei sardi come elemento proprio della loro identità, tanto che a parlarci risulta abbastanza comune che essi si descrivano principalmente come cosa diversa rispetto ai “continentali” e agli altri stranieri. Questa visione piuttosto egocentrica della propria stimata specialità non è diversa da quella di molti altri posti d’Italia, ma la cosa che conferma perentoriamente agli occhi dei sardi l’esistenza effettiva di una loro alterità è che, di solito, si tratta di una percezione ricambiata: chi si rapporta ai sardi come stereotipo etnico non sa effettivamente a chi accomunarli, perché non sembrano rientrare nelle categorie di

²¹ Michela Murgia, *Viaggio in Sardegna...*, op. cit., p. 22.

²² *Ibidem*, p. 24.

²³ Cfr. Giovanni Lilliu, *Le ragioni dell’autonomia*, Cuccu, Cagliari 2002. Si veda in particolare il capitolo intitolato *Sardità: una categoria costantemente resistenziale*, pp. 99-102.

lettura che identificano il tipo di italiano a seconda della latitudine in cui si nasce e vive. È certamente l'insularità a determinare questa percezione ambivalente, ma le ragioni vere sono, più che geografiche, soprattutto storiche e culturali.²⁴

Tanto l'autorappresentazione (lo sguardo interno) quanto la rappresentazione (lo sguardo esterno) dell'identità etnica riguardante, cioè, le differenze culturali, attingono evidentemente al *repertorio* di quei tratti identitari "tipici", "autentici", ecc., che si fondano su un'ideologia sostanzialista. Michela Murgia è consapevole che la "specialità" è un carattere proprio a ogni località italiana, che l'identità è cioè il frutto di un duplice processo di riconoscimento, interno ed esterno. Tuttavia, la sua insistenza sulla specificità e l'unicità di alcuni aspetti della storia e della cultura popolare sarde sembrano dimostrare quanto la scrittrice tenda, magari suo malgrado, a cercare "l'unicità là dove, invece, si trova la molteplicità, la purezza al posto del meticciamiento e dell'ibridazione, le differenze al posto delle somiglianze, le esclusioni al posto delle interazioni".²⁵ Tale idea della diversità contiene anche un carattere ideologico-identitario che l'autrice converte in (presa di) posizione politica. Le rievocazioni storiche sembrano, infatti, destinate a offrire un notevole contributo al consolidamento di alcune istanze indipendentistiche:

[...] esiste in tutta l'isola la consapevolezza di essere portatori di un'identità collettiva dai tratti comuni, una sorta di spirito di popolo che non si estende al resto d'Italia, e che ha fatto spesso definire la Sardegna una "nazione senza stato". Le ragioni, escluse quelle banalmente geografiche, sono sicuramente legate al percorso storico del tutto particolare dell'isola rispetto all'Italia, e che ha fatto sì che oggi le manifestazioni di insofferenza nazionalistica, pur sembrando analoghe a quelle che si possono osservare da altre parti, in realtà si sviluppano da radici più profonde. È nella storia la chiave per entrare in questo aspetto dell'identità sarda [...].²⁶

La storia è quindi considerata come referente identitario e termine dialettico oppositivo tra il margine e il centro. Il riferimento storico e

²⁴ Michela Murgia, *Viaggio in Sardegna...*, op. cit., p. 7.

²⁵ Benedetto Caltagirone, *Note preliminari ad un "rilevamento sull'identità" in Sardegna*, in Giulio Angioni, Francesco Bachis, Benedetto Caltagirone, Tatiana Cossu (a cura di), *Sardegna. Seminario sull'identità*, CUEC/ISRE, 2007, p. 33.

²⁶ Michela Murgia, *Viaggio in Sardegna...*, op. cit., pp. 114-115.

culturale non è inquadrato in un processo dinamico, quello del *divenire* dell'isola, quanto in quello invariabile del suo *essere*. È come se l'unica chiave per poter cogliere e giustificare la specificità sarda fosse ancora una volta la sua *differenza*, la sua *alterità* rispetto alla tradizione nazionale.

Gli *Undici percorsi nell'isola che non si vede*, come recita il sottotitolo del libro di Michela Murgia, fanno verosimilmente riferimento a un'isola fantasmatica, interiorizzata dai sardi stessi e costruita attorno a sentimenti di identità, di differenza e di confine, prima elaborati dalla cultura dominante e, poi, divenuti fattori di autoreferenzialità e di autoesclusione. Anche quando l'autrice evoca i mutamenti storici, lo fa quasi nei termini di un'escrescenza storica che viene a formarsi su di un invariabile sfondo storico-mitico.²⁷

Insomma, la discriminazione associata all'insularità è surrettivamente introiettata ed elaborata in positivo come una distanza incolmabile tra sé e l'altro. In termini di antropologia culturale, il dato marcante è il consolidamento dell'immagine fantasmatica dell'isola nonostante la Sardegna abbia iniziato ormai da decenni una fase di emancipazione di cui testimonia, soprattutto a partire dal 2000, una vastissima produzione narrativa.

Da questo punto di vista, possono intrigare i due romanzi di recente pubblicazione, *Da qui a cent'anni*, di Anna Melis, e *Faida. L'amore, l'inganno, il sangue...*, di Giorgia Spano. Possono intrigare perché invece di problematizzare la continuità con la tradizione, essi sembrano volerla riproporre, in modo quasi compiaciuto e prescindendo da un qualsiasi approccio critico, come unico orizzonte di rappresentazione della realtà sarda. Questi due romanzi hanno in comune anche la curiosa particolarità di essere ambientati non solo in uno spazio e in un tempo simili – la Barbagia e il Campidano a partire dagli anni cinquanta del Novecento e per la durata di un ventennio. In entrambi i testi si assiste al riuso di un impianto narrativo tradizionale, di tipo deleddiano, nel quale sono inseriti figure e motivi del passato organizzati attorno al tema dell'ingiustizia e dell'eroismo sfortunato. Il meccanismo della faida è il motivo conduttore delle due narrazioni, che troviamo fin dal titolo nel testo di Giorgia Spano, ma che è annunciato già nelle prime pagine anche in quello della Melis: “La gente non sa

²⁷ Cfr. Francesca Congiu, *Questioni di identità...*, op. cit., pp. 100-101.

che fortuna ha a morire di malattia. La malattia è una morte naturale, checché ne dicano. Invece, al paese mio, di faida si moriva”,²⁸ afferma il narratore del romanzo *Da qui a cent'anni*. In entrambi emerge pesantemente il passato con il suo portato di meccanismi antropologici e psicosociologici atavici e perfettamente caratteristici di una realtà sarda ormai consegnata allo stereotipo. Ambedue costituiscono il luogo della memoria, il racconto dell'identità culturale barbaricina che si snoda in un articolato rapporto tra mito e storia. Sono il riflesso di un'epoca affidato alla riscrittura mitopoietica, che riproduce i luoghi della tradizione non attraverso un'indagine documentaria, ma come sintesi di rappresentazioni collettive mitizzate di cui si fa portavoce il narratore. L'espedito narrativo è quello della *mise en abyme*, per cui ad essere rappresentata è la necessità stessa della tradizione o meglio del suo racconto (*récit*), il riposare dell'identità su una mitopoiesi scritta nel romanzo, che poi è la narrazione di una narrazione: non identitaria, ma della necessità dell'identità e degli strumenti che la costruiscono e la attuano. In questa prospettiva, “L'identità diviene, innanzitutto, una *posizione di enunciazione*, dove [...] il soggetto che enuncia e il soggetto dell'enunciato non si trovano mai nella stessa posizione; e dove quindi il soggetto appare sempre spostato, sempre dislocato rispetto a uno spazio e a un tempo predefiniti”,²⁹ per cui

il passato continua a parlarci. Ma non ci si rivolge più come un “passato” [...] fattuale, poiché la nostra relazione con esso [...] è sempre-già “dopo la rottura”. È sempre costruita attraverso la memoria, la fantasia, la narrazione e il mito. Le identità culturali sono i punti di identificazione, i punti instabili di identificazione e sutura che si danno nei discorsi della storia e della cultura. Non un'essenza ma un *posizionamento*.³⁰

Quello che abbiamo cercato di proporre è dunque un itinerario in un laboratorio, quello sardo, che crediamo paradigmatico della riflessione sulla differenza così come è venuta sviluppandosi negli ultimi anni in seno ai *cultural studies* e alle riflessioni sulle dinamiche tra

²⁸ Anna Melis, *Da qui a cent'anni...*, op. cit., p. 5.

²⁹ Emanuela Fornari, *Linee di confine...*, op. cit., p. 100.

³⁰ Stuart Hall, *Politiche del quotidiano. Culture, identità e senso comune*, Il Saggiatore, Milano 2006, in *Ibidem*, p. 101.

globale e particolare. Il caso di Fois è sicuramente quello che meglio riprende le acquisizioni degli studi postcoloniali proponendo un pensiero della differenza che sarebbe interessante accostare al paradigma derridiano della *différance* già evocato da Hall nel contesto degli studi culturali. Una differenza intesa, quindi, come critica di ogni concezione essenzialista dell'identità da intendersi, invece, derridianamente come traccia, come un dato sempre sottratto a un presente referenziale e teso, invece, tra un prima e un dopo tanto spaziali quanto temporali, che riconfigurano costantemente un'identità non riconducibile a un'entità stabile. In Fois, insomma, vi è un pensiero rappacificato della differenza, dove questa nelle sue innumerevoli declinazioni appare distribuita su un piano orizzontale in assenza di una qualsiasi gerarchia. Una concezione della differenza non antagonistica, non conflittuale, che pur riconoscendo l'appartenenza disconosce, invece, la rivendicazione identitaria, che pur decostruendo la mitologia identitaria elaborata dal discorso egemonico della storia ufficiale prende cura di sottrarsi a ogni riconfigurazione binaria e oppositiva della differenza.

Del tutto diverso appare, invece, il caso di Michela Murgia, che pure incarna un posizionamento altrettanto paradigmatico nell'ambito del pensiero identitario. Per Murgia l'identità è, infatti, da pensarsi nel quadro conflittuale della rivendicazione di una differenza costantemente assediata da un pensiero egemonico e omologante che rischia di riassorbirne e cancellarne i caratteri propri. Da questo punto di vista, innalzare il canto della tradizione non è solo difenderla ma è l'atto militante di chi vede nel relativismo identitario, alla Fois per intenderci, già una forma di dismissione nei confronti di un preteso imperialismo antidifferenziale.

Ancora diverso è l'atteggiamento di Melis e Spano, per le quali il problema identitario risulta, invece, slegato dal discorso sulla differenza. La tradizione e, soprattutto, la tradizione ancestrale, quella degli *archai* sardi, ha naturalmente una portata identitaria. Sono quei miti, sono quei nodi, spesso tragici, che costituiscono il palinsesto sepolto della società sarda contemporanea e dissepellirlo può servire a comprenderla. Ma si tratta di una ricerca che non è mai condotta sul filo del confronto, anzi, nei suoi miti fondanti, l'identità appare come un dato indiscusso e indiscutibile, come una vertiginosa immersione nelle origini di un destino.