

ISSN 035-6697

RIVISTA GEOGRAFICA ITALIANA

PUBBLICATA DALLA SOCIETÀ DI STUDI GEOGRAFICI DI FIRENZE
SOTTO GLI AUSPICI DEL CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE

Annata CXV- Fasc. 3 - Settembre 2008

Periodico bimestrale - POSTE ITALIANE SPA - Spedizione in Abbonamento Postale - D.L. 353/2003 conv. in L.27/02/2004 - n. 46 art.1, comma 1, DCB PISA


Pacini
Editore

SILVIA ARU

LOGICHE TERRITORIALI E DINAMICHE IDENTITARIE: UNA POSSIBILE LETTURA DEL CASO SARDO

1. INTRODUZIONE.

*Identity thus exist as a nexus, a meeting point,
not as an unchanging 'thing' rooted to place,
and with each historical upheaval, each new conquest,
each new round of 'time-space compression',
identity itself is radically transformed*
(Mitchell, 2000, p. 276).

L'identità come nesso, come punto di incontro che si trasforma costantemente, mutando fisionomia in rapporto al tempo e al luogo in cui prende forma, è una metafora che trova, ormai da tempo, sempre maggior favore in ambito intellettuale, e non solo. In un'epoca come la nostra, in cui molto spesso identità è sinonimo di divisione e di contesa, sembra necessario ribadire su più piani che non esistono caratteristiche tangibili e immutabili (1) che definiscono i contorni delle pratiche culturali dei "differenti gruppi". Le identità sono da leggersi dunque come *Ongoing processess* (Mitchell, 2000), processi in divenire, che nascono e si esplicitano (2), in un dialogo costante con quelli che G. Herbert Mead, chiama "altri significativi" (Taylor, 2005, p. 18).

(1) La rivista *Antipode* nel 2002 ha ospitato un interessante dibattito sulla reificazione della cultura, affidato a due articoli in cui i rispettivi autori, geografi di chiara fama quali Richard Peet e Don Mitchell (Peet 2002; Mitchell, 2002), hanno sviscerato il senso della celebre affermazione di Don Mitchell "There is no such thing as culture" (Mitchell, 2000, p. 12).

(2) Alberto Gasparini (2000) ritiene la coscienza etnica (che coincide concettualmente con quella che io in questa sede chiamo *identità*) variabile su un duplice piano: essa muta in quanto si basa su caratteri specifici che cambiano nel tempo e, inoltre, si modifica in quanto sono differenti le modalità del suo manifestarsi (implicite od esplicite).

Partendo da tale paradigma interpretativo, il mio studio accoglie l'invito del costruttivismo sociale (scuola di pensiero nata in seno allo studio dei concetti di nazione e nazionalismo) a ritenere il sentimento identitario non una caratteristica radicata a-temporalmente nella natura dell'uomo, ma un processo le cui dinamiche sono inscindibili dalla storia dello Stato moderno e dell'economia contemporanea.

Il contesto territoriale da me analizzato è la Sardegna; un'isola in cui il termine "identità" è divenuto merce corrente nel mondo politico, economico, e nella vulgata giornalistica che ne è espressione, a partire dalla fine degli anni 1960. L'articolo, all'interno di una lettura diacronica, lega l'emergere della problematica identitaria all'imponente trasformazione del precedente assetto economico e della relativa struttura sociale avvenuta nel quadro del "Piano di Rinascita" (L. R. n. 588) che investì l'isola a partire dagli anni Cinquanta del secolo scorso.

Condividere un approccio costruttivista non significa solamente leggere le varie identità come prodotti e non come oggetti; significa innanzitutto sposare una certa visione della ricerca scientifica stessa. Così come le identità hanno senso in un contesto che ne definisce le potenzialità, i contorni e i significati, così le categorie che noi utilizziamo per descrivere e dare senso al mondo sono socialmente, culturalmente e storicamente contingenti (Hastings, 1998). Le implicazioni sottese a questa impostazione sono innumerevoli e hanno coinciso con il rifiuto, sempre più esplicito anche in ambito geografico (3), degli approcci riconducibili a uno stampo positivista (Norton, 2000).

Caratteristica principale, che accomuna gli studiosi critici rispetto all'impostazione precedentemente dominante, è la credenza che la realtà non possa essere descritta senza che la descrizione risenta del nostro sistema di rappresentazioni. Nell'ottica "modernista" che ha imperato a lungo anche nella nostra disciplina, la scienza è uno specchio oggettivo, la cui qualità è data dal grado di fedeltà con cui riproduce i fatti che si *distribuiscono* nel mondo.

(3) Gli anni '80 e '90 sono stati anni decisivi per definire i contorni di un dibattito interdisciplinare che ha coinvolto trasversalmente i *cultural studies* spianando anche in geografia la via all'avvento di una svolta teorica e metodologica, il *cultural turn* (Barnett, 1998; Minca, 2001; Nash, 2002). La problematica identitaria e la sua dimensione spaziale, vista alla luce di questo innovativo contesto epistemologico, ha trovato spazio in svariati ambiti geografici: nella *new cultural geography*, nella geografia postmoderna, nella geografia femminista, in quella postcoloniale (Nash, 2002), nelle riflessioni assunte da molti geografi sulla scorta del pensiero di Foucault e di Derrida, su quello di Said o sulle idee post-strutturaliste di Geertz e di Clifford (Minca, 2001).

“Io vedo” coincide con “Io comprendo” (Gregory, 1994, p. 86). Ora invece il mondo non si pone più, per riprendere un termine coniato da Harvey sulla scorta delle teorizzazioni di Derrida e di Heidegger (Gregory, *ibidem*) come *exhibition*, come realtà che si manifesta ai nostri occhi. Il nuovo paradigma interpretativo, che ha coinciso non a caso con quello che viene definito *cultural turn* (Barnett, 1998), ha reso altresì fortemente problematico l'atto dello scrivere (Barnes e Duncan, 1992). Se prima il linguaggio era semplicemente riproduzione fedele delle coordinate di un modello oggettivo di mondo; ora sono gli uomini a decidere come *rappresentare* le cose, non sono le cose che parlano da sole.

Ciò non significa necessariamente che la realtà di per sé non esiste (visione quest'ultima che pure trova spazio nell'ambito del costruttivismo radicale: Demeritt, 1998; Braun, 2004), ma che non è possibile una sua comprensione oggettiva, una relazione univoca tra essa e la conoscenza (4).

La visione della realtà come costruito sociale da me accolta mi induce dunque a chiarire innanzitutto la mia interpretazione (5), il mio punto di vista, tramite l'argomentazione di due premesse.

La prima premessa è che quando si parla di identità, ponendo l'accento sul sentimento identitario condiviso e percepito da un gruppo, si possono seguire approcci differenti, che modificano inevitabilmente il discorso e gli esiti ai quali esso può condurre. Molti autori hanno analizzato principalmente l'identità come costruito sociale e come creazione (Remotti, 2001; Fabietti, 2004; Aime, 2004), sviscerando da un punto di vista antropologico le tappe e i “micro-processi” che conducono alla macro-trama identitaria. Altri, partendo comunque dallo stesso paradigma costruttivista, hanno cercato di porre l'accento sulla contestualizzazione temporale e territoriale della costruzione identitaria. Il mio studio si iscrive in questo secondo filone di interesse e ruota dunque sull'assunto che

(4) Dal *Radical Constructivism* si distingue dunque quello che viene dai più definito *Artifactual Constructivism*. Tale diramazione costruttivista è caratterizzata da un approccio alla realtà ontologicamente realista ed epistemologicamente anti-realista, a differenza della prima corrente che propugna visioni antirealiste in entrambi i piani d'analisi (Demeritt, 1998; Braun, 2004).

(5) “Ritenendo, insieme con Max Weber, che l'uomo è un animale sospeso fra ragnatela e che perciò la loro analisi non sia anzitutto una scienza sperimentale in cerca di leggi, ma una scienza interpretativa in cerca di significato. È una spiegazione quella che sto inseguendo: analizzando espressioni sociali enigmatiche in superficie” (Geertz, 1987, p. 41).

il sentimento identitario, cresciuto con forza a partire dalla fine degli anni 1960, sia intimamente e indissolubilmente legato alle dinamiche economiche, sociali e culturali che hanno investito e caratterizzato vari contesti "periferici".

Tra tali contesti è la Sardegna, nella quale – questa è la logica della mia ricostruzione – la congiuntura storica dell'immediato dopoguerra coincide con la percezione del locale come "fardello" e con la presa di distanza delle strutture tradizionali, avvertite - in sintonia con quanto affermavano le teorie correnti dello sviluppo - sempre più come un pesante passato da superare in vista di un futuro le cui parole d'ordine erano *rinascita* e *industrializzazione*. La "modernizzazione trionfante" (6) ha comportato una disinvolta gestione "prometeica" – dal punto di vista materiale e organizzativo – dei territori interessati.

La crisi che si palesa a partire dalla fine degli anni 1960 si pone nell'isola – alla stregua di quanto è accaduto in altri luoghi – quale motore di una ridefinizione del sé e di uno sguardo differente rispetto al proprio passato e alle proprie peculiarità culturali, reali o mitizzate che siano. Si assiste quindi nell'isola all'affermarsi di un'identità *resistenziale*. Identità peraltro fortemente legata ad una *identità legittimante* (7), precedentemente sviluppatasi: non è un caso che le categorie su cui si strutturerà a partire dalla fine degli anni Sessanta l'identità locale risentano delle dicotomie identificate a partire dagli anni Cinquanta in seno al "processo legittimante" statale. Il mio studio dunque, analizzando la natura costruita della *differenza* prima (sancita

(6) Il termine è stato coniato da Touraine (2005, p. 22) per indicare la fase iniziale della modernità. L'avvento della modernità, nell'analisi di Touraine, coincide con la nascita della società industriale e col suo dispiegarsi, durante il XIX secolo, grazie all'azione statale.

(7) Utilizzo le categorie concettuali proposte da Manuel Castells (2003) in un'opera *delle identità*, l'autore propone di distinguere tra identità "legittimante", "resistenziale", "progettuale". L'identità *legittimante* è quella introdotta dalle istituzioni dominanti per estendere il proprio controllo e dominio sugli attori sociali; l'identità *resistenziale* è quella che si oppone a precedenti categorizzazioni ed è dunque generata da quegli attori che si trovano in condizioni svalutate dalla logica del dominio, e dunque tendono a costruire trincee per la resistenza e la sopravvivenza; l'identità *progettuale* prende corpo quando gli attori sociali costruiscono una nuova identità il cui scopo è una ridefinizione della loro posizione nella società e, per far ciò, mirano a trasformare la struttura sociale nel suo complesso. Naturalmente le identità così delineate non sono universi chiusi e dati una volta per sempre, infatti "le identità nate come resistenza possono comportare progetti e persino assumere, nel corso della storia, una posizione dominante nelle istituzioni della società, trasformandosi quindi in identità legittimanti per razionalizzare il proprio dominio" (Castells, 2003, p. 8)

dall'identità legittimante) e *dell'identità* poi, si colloca a buon diritto all'interno di quei filoni di ricerca geografica che cercano di convertire il nesso identità/differenza, nel nesso differenza/identità (Minca, 2001).

La lettura appena fornita delle due fasi storiche (8) da me individuate è la seconda premessa necessaria per inquadrare il mio studio. È infatti nel mutato clima che inscrivono l'emergere della problematica identitaria: gli anni Settanta inaugurarono, non a caso, la stagione di quelli che ormai vengono abitualmente definiti "revival etnici" (9). Tale fase aprì le porte all'avvento di quell'ondata di nazionalismo etnico che ha condotto a domande più o meno pressanti di riconoscimento identitario che dai Balcani al Golfo di Guinea, dal Caucaso all'Asia centrale, dall'America andina al Canada, danno voce agli interessi e ai gruppi più disparati (Badie, 1996). Tali processi identitari, sulla scorta di quanto affermato da Don Mitchell riguardo alle Nazioni, possono essere intesi sia come costruzioni astratte (che danno luogo a *comunità immaginate*), sia

(8) Il presente scritto, pur presentando un voluto taglio antimodernista, non condivide l'idea che gli anni 1970 abbiano segnato una cesura netta tra due epoche differenti. Partendo da questa lettura mi avvicino alle tesi condotte da Touraine e Giddens, autori che hanno manifestato una forte ostilità all'idea di un postmoderno come epoca differente da quella moderna. La serie di cambiamenti avvenuti a partire dagli anni '70 circa, (tra cui si colloca l'emergere delle rivendicazioni locali e di quelli che vengono chiamati regionalismi) vivificano anch'essi in un mondo moderno (il fatto che siano indissolubilmente legati nella loro strutturazione alla fase precedente, è, rispetto alla mia lettura, una conferma). È necessario ricordare che il termine "postmoderno" è però troppo complesso per essere relegato alla descrizione del solo ambito ontologico. In ambito geografico Dear (1986) ha precisato almeno tre accezioni con cui il termine viene usato: accanto al postmoderno come stile e al postmoderno come epoca esiste il postmoderno come metodo (Barnes e Duncan, 1992). È partendo da questo paradigma interpretativo del mondo (Minca, 2001), che colgo la frontiera più interessante e proficua per la ricerca geografica stessa. Tra le aree di interesse della geografia postmoderna, quella che concerne lo studio dei rapporti tra identità e differenza è quella che adotta per lo più un atteggiamento postmoderno nei confronti della ricerca, ma non considera postmoderno il proprio oggetto di studio.

(9) Il termine *revival* dovrebbe rinviare ad una sorta di ciclicità degli etnicismi, ma in realtà l'ondata di "nazionalismo etnico" ha poco a che vedere con i vecchi nazionalismi ottocenteschi: capita di frequente che gli etnicismi si rinvercano in compresenza alla crisi di legittimità attraversata da molti Stati-Nazione. Il *revival etnico*, in periodo di globalizzazione, non si presenta dunque quale incomprensibile paradosso, ma come un quadro dai contorni non definiti, in cui le due dimensioni, globale e locale, sono in dialogo costante (Harvey, 2002; Beck, 2004). In un mondo fortemente individualizzato e insieme globalizzato come quello contemporaneo, l'identità si presenta, secondo Bauman, quale *surrogato della comunità*, "di quella presunta «casa naturale» o cerchio che resta sempre caldo, non importa quanto gelidi siano i venti che soffiano all'esterno" (Bauman, 2003b, p. 16; Agnew, 2001). Parlare di *revival etnici* senza analizzare la *media aetas*, il dispiegarsi della modernizzazione, significa dunque omettere quel periodo che struttura e permette lo svilupparsi di una fase in cui trovano la propria significazione nuovi sentire collettivi, differenti dai precedenti anche se analizzati e etichettati come "rinascite".

come dinamiche storiche reali che incarnano una serie di processi analiticamente separabili lungo un dato arco cronologico (Mitchell, 2000). Tali dinamiche storiche rimandano inevitabilmente a determinate geografie, a contingenti rapporti territoriali giocati su differenti scale, a determinati rapporti di potere che uniscono o contrappongono differenti scale territoriali (Paasi, 2003) e differenti attori sociali.

L'articolo, sulla scorta di questa trama concettuale, si svilupperà dunque su due piani. La prima parte si focalizza principalmente sulla "costruzione astratta" dell'identità. È sembrato d'obbligo assumere uno sguardo interno al processo identitario e cogliere alcuni tra gli innumerevoli modi in cui il *topos*, il luogo, entra all'interno del processo stesso. La seconda parte, senza la quale la prima sarebbe un semplice esercizio teorico, cerca di analizzare l'emergere della problematica identitaria in Sardegna alla luce delle considerazioni condotte nella prima parte, ma soprattutto rispetto agli input esposti nella presente introduzione.

Questa seconda parte si articola a sua volta in due paragrafi. Il primo è dedicato al periodo che va dagli inizi degli anni 1950 fino alla fine degli anni 1960 e che, nella mia analisi, coincide col dilagare dell'"identità legittimante" fortemente perseguita sul piano politico e intellettuale isolano e non, e che ha coinciso con la strutturazione all'interno del discorso legittimante statale di determinate caratteristiche "sarde". Il paragrafo conclusivo pone l'accento sui grandi cambiamenti dell'immaginario collettivo che hanno interessato la Sardegna a partire dalla fine degli anni 1960 e che hanno visto il mondo intellettuale sardo ancora una volta protagonista nel forgiare le nuove direttrici dell'immaginario collettivo stesso.

Le fonti da me utilizzate sono state principalmente le riviste (10) e in genere i testi a stampa del periodo. Tali fonti, e alcuni brani da loro tratti, sono state lette e analizzate (prendendo a prestito alcuni spunti offerti dall'analisi linguistica) (11) come frutto e insieme come motore delle due fasi della modernità. I brani in oggetto non sono il fulcro dell'indagine e per questo avranno uno spazio esiguo all'interno dall'analisi, ma rimandano a quello che

(10) In particolar modo si sono esaminate le testate *Ichmusa* (1949-64; 1982-92) e la *Nazione Sarda* (1977-81), rappresentative di due fronti antitetici riguardo alla questione identitaria.

(11) L'analisi linguistica è una metodologia in stretto rapporto con l'approccio costruttivista (Hastings, 1998) e con l'analisi del discorso. Tale metodologia trova ampio spazio nell'approccio geografico postmoderno (Minca, 2001; Rydin, 2005).

Foucault (2004) chiamerebbe “principio dell’esteriorità”, ovvero alla considerazione delle complessive condizioni esterne che hanno reso un determinato discorso ciò che è. È infatti la visione della realtà come costruito sociale che porta con sé, in ambito metodologico, tendenze decostruttive (viste come alternative alle metanarrazioni moderniste e alle teorie totalizzanti: Marden, 1992; Barnes e Duncan, 1995; Gregory, 1994). In quest’ottica, i brani da me scelti forniscono un supporto alla contestualizzazione storica, economica e sociale della problematica.

Prima di procedere nella lettura da me proposta, occorre un’ultima precisazione. Il *discorso* sull’identità racchiude, interagisce e utilizza una rete di concetti complessi (quali quelli di sviluppo, etnia, globalizzazione, locale, moderno/postmoderno...) ognuno dei quali assume la massima pregnanza al centro di altri dibattiti storicamente sviluppati. Consia che ogni discorso in quanto tale cerca un proprio filo logico per tessere la trama scelta e seguita dall’autore, non posso non ribadire che in funzione dell’argomento e dell’intenzione perseguiti si compiono inevitabilmente scelte e dunque cesure. Durante la lettura dell’articolo alcune omissioni potranno dunque sembrare eccessive. Si cercherà di rimediare rimandando ad altri discorsi condivisi, per potersi meglio dedicare a dipanare quel “grappolo di problemi” (Bauman, 2003, p. 7) che va sotto il nome di identità.

2. LA SPAZIALIZZAZIONE DELL’IMPRESA NARRATIVA: UN ALTRO IMMAGINARIO GEOGRAFICO.

*Identities are forged in and through relations
(which include non-relations, absences and hiatuses).
In consequence they are not rooted or static,
but mutable ongoing productions.*
(Massey e Jess, 2004, p. 5).

I meccanismi di inclusione/esclusione, di distinzione/fusione, che sono alla base del processo identitario, agiscono tramite e grazie ad una memoria specifica: la *memoria etnica* (Fabietti, 2004). Il rapporto tra la memoria etnica e il tempo è essenziale: l’identità viene quasi sempre percepita come essenzialmente immutabile. Il riferimento ad un passato comune è, infatti, fin dai tempi più antichi, un potente fattore connettivo per i gruppi umani, che trovano

nella propria memoria storica un dato rilevante di unione: l'identità si perpetua, si riproduce e si riformula a partire dagli elementi che la memoria decide di elevare a simboli rappresentativi della comune appartenenza. Questi simboli, vere e proprie rappresentazioni culturali, concorrono alla perpetuazione e al cambiamento della stessa identità: l'identità è il testo che narra la storia passata e futura di un'etnia, declama le sue idee e le caratteristiche che la differenziano dalle altre comunità. Il gruppo elabora la propria "narrazione identitaria" (Turco, 2001) partendo da quelle caratteristiche che sente come specifiche e durature nel tempo e, nel far ciò, seleziona elementi che possono rilevare la propria diversità rispetto agli altri. La memoria entra dunque in gioco con un ruolo portante in quelle che nell'attenta analisi di Remotti (2001) si configurano come le tre fasi del processo identitario: essa seleziona, attingendoli dal flusso del mutamento, gli elementi funzionali alla distinzione dall'altro (operazione di separazione), che diverranno peculiari caratteristiche dell'etnia (operazione di assimilazione) e che, una volta simbolizzati, verranno radicati in un lontano passato e considerati quali invarianti del gruppo (cristallizzazione del tempo). Il passato rappresenta la base essenziale per la costruzione dell'ontologia identitaria, perché è il riferirsi ad esso che offre alla comunità quell'evidenza indimostrabile di continuità secolare, che ne è condizione di esistenza. La sua celebrazione ha dunque una doppia finalità: legittima e fa apparire come naturale l'ordine attuale, perché nella narrazione la *progressione temporale* si trasforma in *spiegazione causale* del presente che giustifica l'esistenza della stessa etnia (Azaryahu, 1996, in Minca, 2004, p. 129). La memoria funziona perciò come un filtro e qualsiasi elemento voglia essere ricordato deve passare attraverso di essa (Fabietti, 2004); è una funzione attiva, che può decidere di voler ricordare o dimenticare, selezionando quegli elementi dell'esperienza collettiva che "hanno senso in un tempo presente" e diventa – per citare Appadurai e i suoi discorsi sulla "immaginazione" etnica – una vera e propria "palestra per l'azione" (Appadurai, 2001, p. 22).

A proposito degli elementi utilizzati dalla memoria quali fattori di coesione etnica, Fabietti (2004), riprendendo concetti esposti da Carlo Tullio-Altan, cita i cinque "oggetti di memoria" alla base del processo identitario: *l'epos*, ovvero la celebrazione del comune passato; *l'ethos*, ovvero la solidarietà sociale condivisa che si basa sul complesso istituzionale-normativo; *il logos*, la lingua, *il genos*, la discendenza; *il topos*, cioè il luogo di identificazione del gruppo.

Questi fattori non sono semplici “tasselli” che compongono il mosaico della memoria, bensì ognuno di essi può essere elevato da solo a simbolo dell’unità stessa del gruppo, della sua identità; essi inoltre non sono statici, ma variano nel tempo il loro ruolo, modificando di conseguenza la propria importanza in funzione delle differenti circostanze. Nonostante questo, il luogo sembra avere un ruolo strutturale e costante all’interno della questione identitaria: esso rappresenta per i vari gruppi un ancoraggio spaziale su cui strutturare i concetti di identità e differenza (Minca, 2001) e su cui erigere, in base all’equazione “luogo certo = identità certa”, la propria esistenza e le proprie rivendicazioni (dell’Agnese, 2001, p. IX). Da questa lettura deriva dunque l’importanza assunta dai luoghi all’interno del metaracconto (12) identitario: essi, investiti di un significato fondativo per il gruppo, non sono solamente un mero palcoscenico o una semplice quinta che abbellisce la scena. A tal proposito penso si possa fruttuosamente applicare anche all’emergere delle identità locali il concetto di *attivazione simbolica* degli spazi, utilizzato da Minca in riferimento alle Nazioni (Minca e Bialasiewicz, 2004, p. 130). Si pensi ai siti storici, alle piazze, ai musei, a tutte quelle marche di identità territoriale che non solo sono collocate nel territorio come oggetti puntiformi, ma che investiti di una forte valenza simbolica da parte della popolazione *creano* il territorio (Caldo, Guarrasi, 1994). Le stesse evidenze materiali che strutturano il paesaggio e che confermano con la loro concretezza la veridicità della narrazione, in quanto spazi simbolici vengono reinterpretate costantemente, all’interno delle specifiche visioni del passato che verranno di volta in volta formulate dalle società in vista di differenti progetti (Minca e Bialasiewicz, 2004) e all’interno di differenti pratiche discorsive (Barnes e Duncan, 1992). Spazio e tempo all’interno del racconto identitario sono perciò in dialogo costante: i luoghi, parte integrante del processo identitario, non vanno visti come simulacri e musei che proteggono dal costante divenire un passato scritto nelle pagine di un testo di storia, ma come potenziali fautori di nuove identità (Magnaghi, 2001).

La costruzione del luogo attraverso la simbolizzazione, ovvero attraverso la produzione di significati collettivi, avviene però in

(12) Il passaggio dall’identità al luogo, dal punto di vista enunciativo, sembra inevitabile seppur comporti spesso, sul piano della prassi, politiche di appropriazione identitaria dei territori, che possono sfociare in guerre: “in un mondo governato dal principio della territorialità, la tesi identitaria non potrebbe privarsi di tale compimento, perché rischierebbe di venire trascurata, di perdere la sua influenza, se non addirittura la sua credibilità” (Badie, 1996, p. 102).

un quadro mondiale di disequilibri sociali e geografici. Le dispute territoriali legate a quelle che Massey e Jess (2001) definiscono "immaginazioni geografiche" sono perciò legate alle grandi questioni politiche odierne e fanno sì che la tematica identitaria trabordi dai confini delle sottocategorie disciplinari per porsi come fulcro di analisi che investe la geografia nel suo complesso: dalla geografia culturale a quella politica passando dalla geografia sociale ed economica. Dunque, anche se, come ricordano Appadurai (2001) e Massey (Massey e Jess, 2001), alcuni etnicismi emergenti in molte parti del mondo non sono particolarmente legati a forme di patriottismo di tipo territoriale, l'analisi spaziale e territoriale è necessaria in qualsiasi studio che abbia come oggetto le pratiche identitarie, anche là dove il luogo non sia il principale elemento di contesa (Taylor e Habermas, 2005). Il "caso sardo", per esempio, che ci apprestiamo ad analizzare, ha portato alcuni gruppi indipendentisti a rivendicare una gestione esclusiva del territorio, ma si è presentato principalmente come voglia di riconoscimento di alcune peculiarità culturali avvertite come proprie e come logorate da una certa gestione dei rapporti Stato-Regione, centro-periferia.

Date tali premesse, urge ora una contestualizzazione temporale e territoriale della problematica in esame.

3. LA GENESI DELLA PROBLEMATICIA IDENTITARIA IN SARDEGNA: IL CONTESTO STORICO-TERRITORIALE.

Un tipo di certezza (legge divina) è stato sostituito da un'altro (la certezza dei nostri sensi e dell'osservazione empirica), mentre la divina provvidenza è stata sostituita dal progresso provvidenziale
(Giddens, 1994).

È necessario soffermarsi sui processi che hanno interessato la Sardegna a partire dai primi anni 1950, per cercare di cogliere un possibile nesso tra i cambiamenti (sociali, economici, politici e culturali) del quadro di riferimento e il nascere in una fase successiva delle rivendicazioni di quella che si chiamerà con sempre maggiore insistenza la "Nazione Sarda" (13).

(13) Non si può dimenticare che la *questione sarda*, come questione politica na-

Trattando della fase iniziale del secondo dopoguerra, l'attenzione deve ricadere principalmente sullo sguardo esterno calato sulla realtà isolana: l'esterno seleziona, con un processo di categorizzazione, le caratteristiche 'sarde', avvertite come distanza abissale da sé e come fattori immutabili (rinviati dunque a *un'identità sostanziale*; Fabietti, 2004). Abbiamo visto come il processo identitario sia un processo dialettico: i sardi in questo periodo sono *oggetto* del processo tramite cui si stava forgiando l'identità della nascente Repubblica italiana, in conformità col modello occidentale che si andava definendo all'interno di un universo diviso in due blocchi. Sul fronte identitario ci troviamo dinnanzi a due processi che nell'isola sono fortemente complementari: lo Stato possedeva determinati modelli, quelli "giusti", che promettevano assetti sociali, economici e culturali ben precisi per risollevarsi dalle ceneri di un ventennio autoritario e da una dura guerra, e per aprire le porte al moderno. Moderno il cui strumento, l'industrializzazione, poteva indicare a tutti la via aurea dello sviluppo, che lo stesso Stato, "territorial container" dell'era moderna (Johnston, 1995), come "cavaliere armato" (Touraine, 2005, p. 45) si assumeva l'onere di diffondere in tutto il proprio territorio.

Tale categorizzazione sembra prevedere un semplice dilemma: lo sviluppo e la rinuncia ad "essere locali", ovvero l'"essere locali" e rinunciare / negare / restare tagliati fuori dallo sviluppo. D'altronde, sul piano della sensibilità locale, l'idea che si aveva di se stessi era statica e non lasciava spazio a quella che poi sarà vissuta come l'alternativa dello "sviluppo locale" inteso come "sviluppo delle potenzialità locali" (Pira, 1978).

In questa visione dicotomica il bivio che si apre non presenta alternative. E tale categorizzazione rinvia sempre a rapporti asimmetrici: non sussiste in questi casi rapporto dialettico, ma esiste solamente un esito giusto e uno sbagliato ed è chi si trova, fisicamente o culturalmente, "nel continente", a dover gestire l'eventuale riduzione di questa distanza. In questo periodo tale categorizzazio-

zionale, nacque dopo l'unificazione italiana: il termine fu infatti utilizzato per la prima volta dall'autonomista Giovanni Battista Tuveri nel 1867. La lettura di una Sardegna come *nazione mancata* è da datare invece agli anni 1920, ovvero nel periodo più fecondo di uno dei maggiori teorici del sardismo: Camillo Bellieni. Nonostante questi importanti antecedenti, la stagione che si apre alla fine degli anni 1960 ha caratteristiche assai differenti (Berlinguer, Mattone, 1998). È infatti a partire da questo periodo che si insinua in vari ambiti, specie in quello intellettuale, una contrapposizione tra i due codici culturali (sardo-italiano) e una carica rivendicativa che storicamente non è mai stata così accentuata e soprattutto così collettivamente sentita.

ne, lungi dall'innescare come reazione l'identificazione di gruppo di segno contrario rispetto alle etichette imposte, viene accolta dagli stessi sardi. Se "l'etnia è allo stesso tempo oggetto della storia e soggetto che narra se stesso [e] l'identità è la sua metanarrazione" (Turco, 2001, p. 29), in Sardegna nel secondo dopoguerra oggetto e soggetto non coincidevano e l'oggetto della categorizzazione aspirava ad essere soggetto di un altro racconto, di un'altra metanarrazione: la preoccupazione sembrava quella di apparire in un modo o nell'altro, all'interno del metaracconto "moderno", all'interno dell'*identità legittimante* dello Stato (Castells, 2003).

Se, come abbiamo visto, la memoria collettiva, in quanto funzione attiva, è come un filtro che seleziona gli avvenimenti del passato da ricordare, e può ricordare o dimenticare gli elementi che hanno senso nel presente, nel periodo di tale categorizzazione essa ha abolito qualsiasi riferimento alla continuità col passato e di conseguenza ha prodotto una pratica di autopercezione che si è posta principalmente come negazione del sé. Tale negazione non era fine a se stessa, ma rappresentava il trampolino di lancio verso un altro ambito di esistenza, più "confortevole".

Non si può naturalmente comprendere appieno tale scelta senza analizzare il contesto economico in cui versava l'isola in quegli anni. La Sardegna del secondo dopoguerra doveva fronteggiare, come le altre regioni del paese, i problemi legati alla ricostruzione materiale e ad un generale riassetto economico e sociale. A differenza di quanto era accaduto nel primo dopoguerra (e di quanto andava accadendo nell'altra grande isola italiana), non si profilano atteggiamenti separatisti, ma riemerge con forza, in seno alla classe dirigente isolana, la necessità di riaffermare in sede statale la questione sarda. L'antico desiderio dell'autogoverno (14), che aveva conosciuto nel primo dopoguerra un forte slancio grazie al primo partito di massa sardo, il Partito sardo d'azione (PSdA), dopo la parentesi del ventennio fascista risorgeva dalle ceneri e portava però con sé, quale progetto d'azione, l'idea di una rinascita economica e sociale. In effetti l'isola, nei primi anni Cinquanta, presentava un livello di reddito pro capite tra i più bassi d'Italia e i settori cardine su cui si concentrava la sua attività economica erano scarsamente

(14) Maturandi fa risalire il desiderio dell'autogoverno al 1848, l'epoca in cui venne realizzata la "fusione perfetta", ovvero l'unificazione legislativa e amministrativa degli stati di terraferma del Regno di Sardegna con la stessa isola (Maturandi, 1998, p. 269).

dinamici e tecnologicamente arretrati rispetto agli standard comunemente accettati; questa situazione statica sembrava rappresentare per la Sardegna un freno che poteva precludere la possibilità di partecipare all'imponente processo di trasformazione e di sviluppo che investiva, proprio in quegli anni, l'economia italiana.

Le aspirazioni della classe dirigente e le speranze dei sardi si materializzarono dunque in quello che, non a caso, prese il nome di *Piano di Rinascita*: siamo di fronte ad un *piano*, ovvero ad una programmazione organica, il cui scopo prefissato era appunto una *rinascita*, una nuova condizione che proponesse sotto nuova veste la Sardegna nel suo complesso, che facesse dimenticare i tempi passati e una condizione di arretratezza avvertita sempre più come tale, visti i confronti stridenti con l'esterno.

Il periodo compreso tra il 1948 e il 1962 fu cruciale per definire l'assetto della legge che lo conclude, quella dell'11 giugno 1962, n. 588 (*Piano straordinario per favorire la rinascita economica e sociale della Sardegna, in attuazione dell'art. 13 della legge costituzionale 26 febbraio 1948, n. 3*), nota appunto come legge sul Piano di Rinascita. Il piano in quanto tale si poneva, nell'arco di dodici anni, obiettivi determinati quantitativamente, al di là delle vicissitudini e delle alee del mercato, e poteva farli propri in un'ottica di forte dirigismo, ovvero nella sicurezza di disporre di risorse aggiuntive atte ad innescare un processo di sviluppo legato all'industria pesante. L'obiettivo era quello – proprio dell'ottica fordista e del discorso sui poli di crescita – di porre le basi per uno sviluppo che dopo i primi dodici anni potesse brillare di luce propria; gli investimenti erano concepiti, almeno sulla carta, non quale mero sostegno alle attività produttive, ma quale motore di diffusione di tali attività sul territorio (15).

Sul piano culturale, gli anni che si aprirono sotto il segno della rinascita erano caratterizzati dalla speranza della svolta, dal desiderio del cambiamento, dall'ambizione di adeguarsi al mondo sviluppato. L'emozione dominante che legava le aspettative future dei sardi era il *desiderio*; ovvero “[...] una situazione che genera delle forti attese, una compressione di “energia” che in qualche modo diviene

(15) Assai ampia, anche solo a limitarsi alle narrazioni geografiche, la scelta fra i riferimenti bibliografici atti a richiamare la concezione dualistica dello sviluppo e l'intervento per poli di crescita nell'Italia del dopoguerra. Ne menziono uno solo: il testo di Conti e Sforzi, 1997 (specie alle pp. 292-305).

trainante nel momento in cui può finalmente dispiegarsi nell'azione sociale" (Sedda, 2003, p. 97) e soprattutto il *confidare* (16).

Quello che sembra mutare rispetto al passato è la relazione con l'alterità: da una relazione concepita come confronto tra due culture ad una che sottendeva una gerarchizzazione all'interno di un unico sistema di valori. Come è stato notato, per poter *recuperare* un "mondo valoriale e tradizionale", bisogna passare per la fase della perdita: "Quel che il figlio desidera dimenticare, il nipote vorrà ricordare" (Aime, 2004, p. 33). Esiste la necessità di un salto generazionale, di una fase in cui ci si discosta da un passato sentito come doloroso.

L'oblio è spesso sancito dal discorso intellettuale e aulico che è il primo, cronologicamente e per importanza, a contrassegnare alcune forme culturali come disvalore, come oggetti di studio che rinviano ad un tempo ormai trascorso e non più come pratiche ancora legate all'agire di un soggetto fattivo nel presente. Le affermazioni di molti intellettuali sardi del periodo si inquadravano perfettamente in tale clima e portavano con sé l'opposizione, cara alla stessa pianificazione della rinascita, tra una società statica che non poteva trovare al proprio interno né motivazioni, né energie di rilancio socioeconomico, e le prospettive di sviluppo insite in un massiccio programma di interventi eterodiretti. Qualunque fossero le motivazioni con cui i vari gruppi politici e i vari intellettuali si facessero portavoce di tali teorie, certo è che, proprio durante la ripresa del movimento autonomistico, il modello acclamato a gran voce per la risoluzione dei problemi isolani riconduceva al modello semplificato arretratezza-sviluppo. Si consideri a tal proposito la vicenda della rivista *Ichnusa*, scelta in quanto considerata dai più come la rivista più rappresentativa della Sardegna del dopoguerra (Muoni, 1998). L'editoriale di apertura del giornale, datato 1949, pone come prima finalità della rivista la conoscenza della realtà isolana per far sì che questa venga compresa meglio dalla patria, in modo che l'Italia non la veda e non la consideri più come parte avulsa da sé. Non a caso ci si affrettava a precisare che "La Sardegna è vicina più di quanto si creda o si pensi o si voglia far apparire", lo stesso mare (17), per quanto abbracci i sardi "d'azzurro e

(16) Non si può parlare di modernità senza citare i distinguo concettuali di Luhmann (fiducia/confidare; rischio/pericolo) e rimandare all'attenta analisi condotta su tali nessi da A. Giddens (1994).

(17) È interessante notare che una presunta arretratezza sociale, economica e

di vivo [...] troppo e troppo lungamente ci ha separato e ci separa dal resto del mondo”; a ciò si aggiunga come limite “il riserbo quasi ombroso della *nostra gente*”. Tutti questi limiti hanno contribuito a fare della Sardegna “uno zatterone sperduto alla deriva nel *mare del sonno*, una *terra del silenzio*, una *zona d'ombra* spesso troppo misteriosa” (corsivi miei). Come dire che le caratteristiche fisiche dell'isola e il carattere dei sardi hanno reso la Sardegna un'entità che non ha in sé nulla da dire, è un semplice zatterone che aspetta dall'esterno il *risveglio*, i *suoni* e il *sole*.

Ichnusa riteneva i tempi ormai maturi per pensare e comprendere universalmente, per liberarsi dal locale: sembrava giunta infatti l'ora di “rompere tutti gli impacci di ogni piccola o grande mitologia locale per dar prova (questo, anzitutto) d'una integrale *partecipazione* al mondo, ad un orizzonte sempre più vasto. Più vasto e più vivo: giacché intorno c'è ancora troppo *peso di cose morte*” (corsivi miei). Arduo non cogliere in queste parole una forte volontà di integrazione con l'esterno, e non legare questo clima alla fase trionfante della modernità e al suo genuino “prodotto”, il Piano di Rinascita, i cui presupposti teorici sembravano mirare proprio a far sì che la Sardegna *partecipasse* al mondo e resuscitasse da un presente ormai carico di *cose morte*, che andava reso passato. Non si possono ereditare cose morte (Bandinu, 2000). Morte e Rinascita: il ciclo si compie.

Le ricerche e gli studi condotti da Pigliaru, intellettuale di spicco di *Ichnusa* – della quale fu anche direttore responsabile – sulla realtà interna dell'isola, e soprattutto quelle riguardanti la piaga del banditismo, ribadivano la concezione filosofica che, come *fil rouge*, percorreva la rivista: si enunciava la necessità di riportare alla coscienza una realtà che sembrava esserne priva, e in questo percorso spettava all'intellettuale condurre i sardi alla consapevolezza “della e nella storia” (Ortu, 1984, p. 38). Sul versante politico (con l'approvazione del Piano di rinascita), su quello culturale (rappresentato dagli intellettuali) e su quello sociale (l'attesa del cambiamento era condivisa dalla maggior parte della popolazione) il rapporto tra Sardegna (particolare) e Stato (universale) si poneva dunque come

culturale della Sardegna viene ancora oggi deterministicamente associata all'insularità della regione e alla distanza di questa dal “continente”. Sono numerosi i libri di testo di geografia attualmente in uso nelle scuole dell'obbligo (e non solo) in cui insularità e isolamento sono sinonimi. La visione determinista ancora presente nella produzione geografica sulla Sardegna è analizzata approfonditamente all'interno dell'opera di A. Loi (2006).

totale identificazione / confluenza del primo termine nel secondo (Ortu, 1984).

In realtà la struttura economica regionale si andava trasformando in modo distorto rispetto agli obiettivi della programmazione regionale e questo, alla lunga, non poteva che modificare fortemente il clima di attesa e di speranza, linfa vitale dello stesso Piano e del desiderio di identificazione con l'esterno. Che si deprechi il fatto che non si sia sviluppata una forte industrializzazione e se ne deduca che l'assetto territoriale isolano sia irrimediabilmente estraneo all'industria; o che, al contrario, si pensi che lo sviluppo potesse ricercarsi anche in altre vie e che l'industria pesante si configuri come un fungo in un contesto che non le è proprio, il dilemma non muta. Il problema principale che si è frapposto tra i sogni e la realtà è stato il settore prescelto dalla programmazione regionale: il petrolifero (uno dei settori cardine dell'intervento straordinario). La vicenda è ben nota (e non è certo solo sarda): la regione, grazie alle incentivazioni offerte ai privati, divenne terra di impianto di grandi imprese petrolifere di livello nazionale e internazionale; tali industrie non necessitando, se non in fase di allestimento degli impianti, di beni e di servizi esterni, non potevano innescare effetti diffusivi in altri settori economici o in altre zone dell'isola, ma rimasero delle vere e proprie "cattedrali nel deserto". Ciò che poteva configurarsi come sviluppo di un comparto, quello petrolifero, non necessariamente corrispondeva con lo sviluppo del sistema economico nel suo complesso. Il settore aumentò di competitività sul piano internazionale grazie agli incentivi, ma non si videro delle vere e proprie ricadute sul territorio (18).

La zonizzazione funzionale prima, il legame sempre più estrovertito con le differenti regioni economiche del mondo e il trasferimento delle relazioni fondamentali in uno spazio inattuabile ai più, sono le tappe che rendono conto della deterritorializzazione contemporanea (Magnaghi, 2001) e della nuova riterritorializzazione ad essa conseguente (19). Sul piano regionale la fine degli anni Sessanta, che doveva coincidere con i primi frutti della politica del Piano di Rinascita, portò con sé le prime avvisaglie di un profondo disagio sociale, frutto di nuovi problemi che si aggiungevano a

(18) Per un inquadramento geoeconomico della regione alla fine del periodo da noi considerato, ci si può riferire a Boggio, 1990.

(19) Ogni deterritorializzazione è allo stesso tempo una nuova territorializzazione (Mitchell, 2000).

quelli atavici. Il peso dell'agricoltura nella formazione del reddito era calato oltre le aspettative e nel 1970 si attestava al 17% contro una previsione del 21%, quello dell'industria era pari al 26% rispetto ad una previsione del 38%, quello del terziario e della pubblica amministrazione raggiungeva il 58% superando le previsioni che lo volevano al 41% (20); la disoccupazione permaneva su tassi pressoché identici al periodo precedente all'attuazione del piano: i valori della disoccupazione "ufficiale" (che come è noto censiscono solo chi è in cerca di un'occupazione) si attestavano intorno al 5-6%. Ciò che risultò però più insopportabile fu il confronto con gli obiettivi che la legge si era preposta, ovvero l'assorbimento pressoché totale della disoccupazione. I dati e i numeri sono buoni indicatori, ma celano le biografie personali e collettive, non rendono conto di quella che si profilò come una forte disillusione per gran parte della popolazione sarda, che tanto aveva creduto e sperato nel Piano. Questo periodo vede dunque il riemergere di fenomeni criminali quali i sequestri di persona, che si erano creduti ormai scomparsi. Le zone interne dell'isola furono quelle che dettero i segni maggiori di una crisi totale; la politica di sviluppo economico non aveva dato luogo al rinnovamento delle campagne, né aveva frenato lo spopolamento delle aree depresse. Il sogno della Rinascita crollò e con esso si stravolsero i rapporti con lo stesso passato e con la "tradizione", e le letture di essa. Il movimento culturale connesso si può descrivere più o meno nel modo seguente.

Se è vero, come recita la bellissima frase di Abruzzese, che "bisogna continuamente dimenticare per sopprimere qualcosa di indimenticabile" (in Sedda, 2003, p. 112), la memoria in quanto funzione attiva ha lavorato a tal fine. Non si è trattato di una semplice amnesia: "dimenticare è lavoro" (Bandinu, 2000, p. 63), ovvero implica un dispendio di energie che non ha ragione di esistere nel mutato contesto.

Io, soggetto collettivo, dimentico, io mi nego, io voglio essere altro, se questo lavoro di oblio e rinnegamento mi porta ad un futuro più radioso. Agisco in tal senso non solo per calcolo utilitaristico, ma perché io stesso credo realmente che il mio essere in un dato modo sia sbagliato e mi allontani da un roseo futuro: accolgo per questo l'omologazione dell'identità legittimante di cui voglio far parte. È il mio tempo che annuncia i fasti di una nuova epoca in

(20) I dati sono ripresi da P. Maturandi (Maturandi, 1998).

cui mi è concesso di entrare se mi adeguo a determinati parametri. Le condizioni generali però mutano e mutando svelano che nulla è cambiato dal punto di vista economico, il futuro è uguale al passato o forse peggio (nel senso che prima almeno c'era la speranza che le cose cambiassero). Si fa strada allora gradualmente la convinzione che non esiste un "universalmente giusto".

Il percorso culturale esterofilo e subalterno della Sardegna in epoca di modernizzazione ha d'altronde favorito tra la popolazione isolana proprio la diffusione di quelle competenze che sono alla base di una successiva rilettura della propria realtà (Cubeddu, 1999). Alla luce di tali nuove competenze, la stessa contingenza storica del fallimento dell'industrializzazione era la dimostrazione del fatto che anche gli *Altri* non possedevano verità eterne e che la stessa industria non poteva calarsi sull'isola quale *deus ex machina* per risolvere i problemi della crisi economica (21).

È stato affermato in proposito: "abbiamo perduto una 'rinascita' ma abbiamo guadagnato un'identità" (Muoni, 1998, p. 263). Esiste infatti un rapporto diretto tra l'emergere della problematica identitaria e le attese disilluse; in relazione a ciò possiamo ravvisare un forte legame tra i tempi e i modi dell'autodefinizione e quelli del sistema culturale inglobante, in rapporto al quale l'autodefinizione opera.

Che cosa accade se, per utilizzare una metafora di Ernesto De Martino (Cherchi, 1999, p. 15), "Atlante lascia cadere il mondo?", Se cioè il regime esistenziale comunitario, integrato, comincia a dare segni di cedimento e con esso il rapporto individuo-comunità, e soprattutto se non esiste a portata di mano una nuova struttura economica con una relativa formazione sociale ad offrire nuove certezze?

Nel periodo analizzato esistevano in effetti in Sardegna forti contraddizioni strutturali, frutto della compresenza di differenti modi di produzione, modelli culturali e sociali: quelle che fino a poco tempo prima erano pratiche culturali o erano state abbandonate o si erano svuotate di significato, perdendo efficacia simbolica all'interno della comunità (ed entrando spesso in un altro circuito,

(21) La legge 268 del 24 giugno 1974 è da leggere come risposta alla crisi di quegli anni; l'asse portante del nuovo intervento fu la riforma agro-pastorale. A differenziare le leggi 588 e 268 non vi era la sola "filosofia di intervento", ma una diversa metodologia di applicazione dei provvedimenti. La legge del 1974 non si poneva degli obiettivi quantitativi, ma qualitativi: si intendeva modificare le condizioni dei settori produttivi e degli assetti sociali dell'isola.

quello del folklore; Pira, 1978). La fine degli anni Sessanta coincide invece con l'avvio di azioni sempre più antagoniste con l'esterno e soprattutto segnò una sorta di ribaltamento copernicano: si tratta di quella che è stata non a caso definita *rivolta dell'oggetto* (22), in quanto l'aspirazione è quella di divenire soggetto di una dinamica di identificazione. Anche in Sardegna dunque, l'insicurezza strutturale che si palesa con sempre maggiore drammaticità a partire dagli anni Settanta ha come contropartita un forte desiderio di rassicurazione. Questa ambizione si esplica spesso anche nell'isola come "voglia di comunità" e definizione di un "porto sicuro". In questo contesto il mare, che fino a quel momento era stato vissuto quale limite, barriera e grave fattore di distanziamento, diviene fattore di distanza voluta, di protezione da un esterno incerto e spesso nemico. Si avvia così l'identificazione di gruppo che, ai fini dello studio, può essere articolata nelle tre fasi principali così come esposte da Francesco Remotti: assimilazione, differenziazione, cristallizzazione del mutamento (Remotti, 2001).

4. IL REVIVAL ETNICO IN SARDEGNA. – A partire dagli anni Settanta la cultura *tradizionale*, contadina e soprattutto pastorale, inizia ad assurgere quale emblema di una resistenza *attiva* del "popolo sardo" all'incedere dei modelli – considerati conformistici e alienanti – della società moderna. Sono le caratteristiche viste come peculiari della comunità che sembrano garantire un luogo sicuro e di comunione tra gli abitanti, in opposizione a quella che viene percepita come la fredda razionalità del mondo moderno. Tale visione, apparsa prima in sordina, trova col tempo un numero di adepti sempre più cospicuo, alimentando naturalmente controversie anche nell'isola. Si assiste ad una vera e propria simbolizzazione di tratti culturali prima stigmatizzati: la lingua, la storia, la musica, il ballo e il cibo, trovano nell'aggettivo "sardo" un valore aggiunto (Oppo, 2007).

Il "passato" e la sua ricostruzione diventano metro di paragone e di giudizio nei confronti di un oggi sentito come 'ingiusto': il luogo diviene per parte della popolazione motore di contesa, diviene *costruzione* e spinta progettuale per il domani. L'identità nasce nei luoghi di battaglia, assume su di sé una forte carica "contrastiva"

(22) Titolo emblematico del libro di Pira, la cui prima edizione è, non a caso, del 1967.

(Bauman, 2001). Non è dunque un caso che il termine stesso di *identità sarda* sia usato sempre più spesso a partire dalla fine degli anni Sessanta: questo periodo avvia nell'isola un processo che si esplica per la popolazione in una ridefinizione della propria immagine. Se "alla gente non viene in mente di 'avere un'identità' fintanto che il suo destino rimane un destino di appartenenza, una condizione senza alternative" (Bauman, 2005, p. 6), per i sardi i vent'anni di cambiamento e di negoziazione del sé hanno coinciso col passaggio dall'appartenenza al processo identitario.

La stessa vena folkloristica che aveva animato fin dal passato lo studio della cultura sarda, a partire da questo periodo venne sempre più deprecata, perché accusata di palesare la distanza tra un osservatore ed un oggetto (oggetto che in base al giudizio di valore vigente veniva definito folkloristico); si prendano come testimonianza di rivolta le parole scritte da Michelangelo Pira negli anni Settanta:

Le Pro loco pongono come folk quel che era fino a ieri la cultura locale, collocandosi in un punto di vista esterno al folk. Nessuno vuole un bambino folk, né una moglie o un marito folk, né un morto folk. Solo che prima tutti i riti erano sentiti non come folk, bensì come cultura e basta, cioè come elementi che creavano e arricchivano la coesione comunitaria, l'istituzione degli altri in me e l'istituzione di me negli altri (Pira, 1978, p. 84).

Le prime due tappe dell'identificazione di gruppo già ricordate, l'operazione di *assimilazione* e quella di *differenziazione*, sono fornite dalla stessa dicotomia sardi-esterno proposta negli anni dal processo di categorizzazione. Naturalmente cambia ora il segno da attribuire ai due valori "interno-esterno": nel quadro di una sorta di *Sardo is beautiful* (per parafrase il *Black is beautiful*, grido della battaglia antirazzista degli afroamericani degli anni Settanta), la società tradizionale agro-pastorale viene decantata quale depositaria di modi di vita realmente democratici, retti da forme di solidarietà ed egualitarismo; a tutto ciò si accompagna una forte critica delle storture della società industriale: quelle che fino a ieri erano avvertite come caratteristiche negative perché frapposte tra il presente e lo sviluppo, ora rinascono quali emblemi di autenticità e di fierezza del "popolo sardo".

Il malcontento che si espleta come critica nei confronti della modernità non può essere però ridotto alle sole correnti "primi-

tiviste”: alcuni movimenti non demonizzano l’industrializzazione nel suo complesso o le speranze di sviluppo condivise dalla stessa popolazione per un lungo periodo, né agognano nostalgicamente un ritorno al passato, ma si limitano ad avversare le politiche economiche dispiegate nel ventennio precedente, calate dall’alto senza analizzare la realtà nella quale si desiderava intervenire (Amidi, 1978, p. VII). Si evidenzia altresì in parte di tali movimenti il fatto che la dimensione collettiva dell’identità manifesta spesso delle ambiguità, e che andrebbero poste domande essenziali per una lettura più profonda dei processi di identificazione, quali le seguenti. Chi ha un ruolo decisivo nell’elaborazione dell’identità? Per chi viene prodotta l’identità? All’interno di quali logiche di potere prosperano le problematiche ad essa legate? All’antimodernismo sempre più palese tra le righe dei movimenti – politici come culturali – che potremmo definire *neosardisti*, si giustapponeva ovvero si contrapponeva l’idea che la Sardegna fosse stata e fosse oggetto di un preciso disegno di tipo neocolonialistico; in questi anni vennero pubblicati dei testi il cui titolo non lasciava dubbi (23), tra questi *Sardegna, rivolta contro la colonizzazione* (Cabitza, 1968; pseudonimo di E. Spiga) e *Sardegna, regione o colonia?* (Pintore, 1974). Non si trattava di testi che esprimevano una riflessione individuale; essi rappresentavano i tasselli di un unico grande fronte che mescolava i motivi etnici alle tendenze comunitaristiche in una visione corale della rivolta anti-moderna del “popolo dei vinti” (Muoni, 1998, p. 220).

Un altro esempio emblematico del nuovo clima di dissenso e della nuova visione del ruolo della tradizione nel mondo contemporaneo è rappresentato dagli interventi di Giovanni Lilliu sulla cosiddetta “costante resistenziale sarda”. In un articolo apparso nel 1971, l’intellettuale e archeologo di fama internazionale partiva dall’assunto che l’isola, nonostante fosse sempre stata dominata (“in qualche modo ancora oggi”, Lilliu in Mattone, 2002, p. 225), fosse sempre riuscita a resistere alle forze esterne e non si fosse lasciata mai piegare interamente. La data d’avvio della costante resistenziale sarda è fissata dall’autore nel VI secolo a.C., periodo in cui l’isola, caduta in mano ai Cartaginesi, venne divisa dalla stessa contingenza storica in due zone con due popolazioni differenti: i Sardi vennero

(23) Il momento storico risultò prolifico di contro-inchieste e contro-storie; tra il 1977 e il 1983 venne pubblicato il contro-dossier di Ugo Dessy, suddiviso in tre volumi, dal titolo *Quali banditi?*.

scacciati dagli invasori nelle zone interne, territori che i Romani, a causa della strenua difesa degli indigeni, dovettero successivamente rinunciare a romanizzare e si limitarono ad identificarli non a caso come *barbagie*, i territori dei barbari. È a partire da questa divisione territoriale ed etnica che ancora oggi – argomenta Lilliu – si potrebbero percepire le differenze di fondo, in termini di presenza di due culture dissonanti: quella autoctona e quella dei dominatori. Dopo un excursus sugli episodi di resistenza dell'età medievale e moderna le conclusioni dell'autore sono presto tratte: la caratteristica peculiare dell'identità sarda è la resistenza, che non a caso è definita *costante*, è il filo che lega passato e presente e che si proietta con forte carica pragmatica verso il futuro. Si attua così la *crystallizzazione del mutamento*, in base alla quale l'elemento sentito come strutturale e stabile non può ammettere la sua contingenza storica (è appunto la terza fase dell'identificazione di gruppo).

La rimemorazione alla base del processo identitario sembra aver fortemente investito i cinque "oggetti di memoria" già ricordati: *epos, ethos, genos, topos e logos*: ovvero il passato comune, la solidarietà sociale condivisa, la discendenza, il luogo di identificazione del gruppo e la lingua. In effetti, secondo la versione prevalente di tale processo, i sardi per eccellenza (o forse addirittura gli unici sardi) sono quelli che hanno resistito alle varie invasioni, ovvero gli abitanti dei piccoli centri interni all'isola, le cui attività cardine sono legate alla 'tradizione', come l'agricoltura e la pastorizia, e la cui lingua veicolare è rimasta principalmente il sardo. Lo 'sguardo' va così mutando: dal senso di vergogna e di distacco dal proprio territorio in molte periferie regionali al tempo dell'operizzazione e della metropolizzazione, si passa a una reinterpretazione dei valori territoriali locali come risorsa per un altro sviluppo. "La riappropriazione molecolare del territorio succede allo smarrimento identitario della deoperizzazione e della desalarizzazione nell'epoca postfordista" (Magnaghi, 2001, p. 16). Nella fattispecie, il *topos* selezionato dalla memoria etnica sarda coincide con le zone interne agro-pastorali. "[I Sardi] nella confusione etnica e culturale che li ha inondati per millenni sono riemersi, costantemente, nella fedeltà alle origini *autentiche e pure*" (Lilliu, *ibidem*; corsivi miei). *Autenticità e purezza*, parole che suonano come campanello d'allarme di una visione "sostanzialista" dell'identità. Tale processo rientra tra quelli ricorrenti nelle pratiche identitarie: l'identificazione di gruppo non può svelare la propria natura di costruito.

L'esito politico più dirompente di questo filone di riflessione sulla cultura sarda è sicuramente quello indipendentista, che trova un nuovo slancio proprio nello scorcio finale degli anni Sessanta. Lo sfaldamento del fronte autonomistico e l'inefficacia di un Piano che, pur senza aver ottenuto i risultati programmati, aveva modificato profondamente la struttura economica e sociale dell'isola, aprono uno spazio sempre più ampio di dissenso, in nome di una nuova coscienza sardista. Le spinte centrifughe in antitesi ai modelli statali delineano, in alternativa alla situazione da loro definita di "colonia", una sorta di ritorno al passato: le rivolte di Orgosolo (1968) e di Pratobello (1969) apparivano quale prova della possibile resistenza che la campagna poteva opporre alla 'città' e al mondo moderno di cui la realtà urbana era emblema (24).

Nel mutato clima si profilava infatti, come immaginario largamente condiviso, una forte contrapposizione tra città e campagna, tra zone urbane e zone interne ritenute rispettivamente simbolo di una prospettiva culturale 'italianista' e di una 'sardista' (Muoni, 1998) (25). L'avversione nei confronti delle stesse realtà urbane interne all'isola era legata alla lettura di queste come nodi proiettati verso l'esterno, oltre che luoghi di concentrazione del potere burocratico - statale (Cagliari, Sassari e i relativi *hinterland*). All'opposto i luoghi desolati perché poco antropizzati diventarono paesaggi incontaminati e autentici (Oppo, 2007): la città è sede dei dominatori, la montagna luogo di difesa dei "sardi autentici". All'interno di una vicenda, quella della Sardegna, percepita come un interminabile e umiliante susseguirsi di dominazioni straniere, diversi autori avevano assegnato ai pastori delle zone montuose interne il ruolo di autentici rappresentanti dell'identità isolana: mai completamente conquistati e sottomessi, nelle montagne inospitali in cui si erano rifugiati, essi avevano saputo preservare la cultura autoctona dagli influssi esterni (Marrocu, 1995). È dall'incontro-scontro tra l'esotismo dei viaggiatori e la "voglia di riscatto" degli intellettuali sardi

(24) È interessante notare come l'idea della città quale emblema di modernità e cosmopolitismo senza radici è nettamente presente nell'*occidentalismo*, ovvero in quella visione stereotipata dell'Occidente così designata una prima volta da Saïd (1977) e poi ripresa (nell'opera dal titolo omonimo) da Buruma e Margalit (2004); visione che considera l'antiurbanismo un pilastro importante di avversione verso la modernità (il contro altare di tale avversione è, anche in tal caso, la mitizzazione dell'"autentico" mondo rurale).

(25) Non mancavano naturalmente coloro che avvertivano questo irrigidimento delle posizioni e lo denunciavano. Giulio Angioni in un testo del 1977 critica aspramente questa impostazione, ritenendola espressione di un punto di vista intellettuale estraneo alla stessa realtà agropastorale isolana.

che nasce l'immagine dell' "isola nell'isola", attraverso la quale la Barbagia, l'area che corrisponde approssimativamente al centro montano e pastorale, è stata e continua ad essere comunemente presentata (Satta, 2002, p. 130).

Negli anni Ottanta la stessa *Ichnusa*, pur da una prospettiva fortemente critica, offre sempre più spazio al tema identitario, e ciò è una riprova del fatto che, al di là delle posizioni degli intellettuali, il problema era ormai sentito anche a livello sociale e politico. Nel 1985, anno che segna alle regionali una avanzata record del PsdA (più 9 seggi), un articolo di Virgilio Mura parla di forte rinascita dei revival etnici, non bollandoli semplicemente come *rinascite folkloristiche*, ma cercando di delinearne delle possibili spiegazioni, nel modo che segue:

1. Fattori oggettivi:
 - nascita di contesti strutturali con dicotomia "Stato-società";
 - struttura polietnica degli Stati-nazione;
 - emarginazione economica e culturale delle aree deboli (modello centro-periferia);
 - indebolimento e crisi dello Stato-Nazione, a causa della perdita di autonomia a favore delle dinamiche internazionali.
2. Fattori soggettivi di carattere psicologico-collettivo:
 - risposta dell'oggetto ai fattori di omogeneizzazione culturale e desiderio di porre rimedio al malessere provocato dallo smarrimento del senso delle proprie radici.

In questa schematizzazione sono contenute alcune delle spiegazioni da me analizzate per cercare di cogliere il percorso seguito e segnato dalla problematica identitaria in Sardegna. Nel 1985, a crisi già inoltrata, era ormai chiaro come i rapporti asimmetrici fra centro e periferia, radicalizzandosi come dicotomia Stato-società e come indebolimento dello Stato-Nazione nel suo complesso, rappresentassero un quadro favorevole agli etnicismi; se a questi fattori definiti dall'autore "oggettivi" si affiancano poi quelli di carattere psicologico-collettivo, in questa sede analizzati in maniera più dettagliata per il caso sardo, il quadro è pressoché completo. Tra i fattori di carattere soggettivo si parla, non a caso, di malessere legato allo smarrimento delle radici, ovvero di un universo economico, ma più che altro sociale e culturale: quello, per intenderci, tenuto sulle spalle da Atlante (Cherchi, *ibidem*).

5. CONCLUSIONI.

*Meaning is always and everywhere a shared experience.
So is resistance
(Mitchell, 2002).*

Nei 22 anni che ci separano dall'ultima fonte utilizzata molta acqua è passata sotto i ponti della questione identitaria in Sardegna. Hanno avuto luogo aspre contese (alcune sono attualmente in corso) tra intellettuali con posizioni molto differenti rispetto alle problematiche legate alla tutela delle "tradizioni" locali e, in particolar modo, della lingua sarda. Questo intervento ha inteso iniziare a gettare una luce "disciplinare" sui cambiamenti culturali avvenuti nell'isola in un trentennio (anni 1950 - anni 1980) cruciale per il formarsi di rivendicazioni sempre più forti e generalizzate rispetto alla tutela di tutto ciò che si sentiva come tradizionale; ma voleva offrire anche qualche spunto di analisi sulla più generale questione identitaria e su una sua possibile lettura. Come dice Mannuzzo (1998) non possiamo fare finta che alcune pratiche culturali (ad esempio abiti, balli...) ci appartengano ancora, né che il tempo non sia passato; non possiamo far finta che il confine che separa le rivendicazioni da nuovi poteri ad esse sottostanti non sia labile. Non possiamo dimenticare – sarebbe impossibile visto che è costantemente sotto i nostri occhi – che spesso si persegue più un "tradizionale" come merce turistica che non un "culturale" come tutela *della e nella* differenza; non possiamo utilizzare il termine identità senza scorgere i molteplici aspetti che questa piccola, ma "infinita" parola può portare con sé volta per volta (Paasi, 2003). Possiamo però, questo sì, cercare di cogliere le dinamiche che cullano e costituiscono la problematica nei vari contesti e nel "sistema mondo", perché grazie alla contestualizzazione fughiamo la gabbia delle identità sostanziali, figlie di una modernità che, partendo da un piano epistemologico differente, si spera l'uomo possa prima o poi superare, salutando un'epoca nuova.

BIBLIOGRAFIA

- AGNEW J., "Regions in revolt", *Progress in Human Geography*, 25, 2001, n. 1, pp. 103-110.
 AIME M., *Eccessi di culture*, Torino, Einaudi, 2004.
 ANGIONI G., BACHIS F., CALTAGIRONE B., COSSU T. (a cura di), *Sardegna. Seminario sull'identità*, Cagliari, CUEC, 2007.

- APPADURAI A., *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi, 2001 (ed. orig. 1996).
- BADIE B., *La fine dei territori. Saggio sul disordine internazionale e sull'utilità sociale del rispetto*, Trieste, Asterios, 1996 (ed. orig. 1995).
- BANDINU B., *Lettera a un giovane sardo*, Cagliari, Edizioni della Torre, 2000.
- BARNES T.J., DUNCAN J.S., *Writing worlds. Discourse, text and metaphor in the representation of landscape*, London, Routledge, 1992.
- BARNETT C., "The cultural turn: fashion or progress in human geography?", *Antipode*, 30, 1998, n. 4, pp. 379-394.
- BAUMAN Z., *Intervista sull'identità*, (a cura di B. Vecchi), Roma-Bari, Laterza, 2003(a).
- Id., *Voglia di comunità*, Roma-Bari, Laterza, 2003(b) (ed. orig. 2001).
- Id., *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Roma-Bari, Laterza, 2005 (ed. orig. 1998).
- BECK U., *Che cos'è la globalizzazione? Rischi e prospettive della società planetaria*, Roma, Carocci, 2004 (ed. orig. 1999).
- BERLINGUER L., MATTONE A., *Storia d'Italia. Le regioni dall'unità ad oggi. La Sardegna*, Torino, Einaudi, 1998.
- BOGGIO F., (a cura di), *Atlante economico della Sardegna*, Vol. 2/L'Industria, Milano, Jaca Book, 1990.
- BRAUN B., "Nature and culture: on the career of a false problem", in DUNCAN J.S., JOHNSON N.C., SCHEIN R.H., *A companion to Cultural Geography*, New York, Blackwell, 2004.
- BRIGAGLIA M., SECHI S. (a cura di), *Cronologia della Sardegna autonomistica (1948-1985)*, Cagliari, Edizioni della Torre, 1985.
- BURUMA I., MARGALIT A., *Occidentalismo*, Torino, Einaudi, 2004 (ed. orig. 2004).
- CABITZA G., *Sardegna, rivolta contro la colonizzazione*, Milano, Feltrinelli, 1968.
- CALDO C., GUARRASI V. (a cura di), *Beni culturali e geografia*, Bologna, Patron, 1994.
- CASTELLS M., *Il potere delle identità*, Milano, EGEA, 2003 (ed. orig. 1997).
- CERI P., *La società vulnerabile. Quale sicurezza, quale libertà*, Roma-Bari, Laterza, 2003.
- CERRETI C., FUSCO N., *Geografia e minoranze*, Roma, Carocci, 2007.
- CHERCHI P., *Etnos e apocalisse. Mutamento e crisi nella cultura sarda e in altre culture periferiche*, Cagliari, Zonza, 1999.
- CONTADINE D., "Il contesto, la rappresentazione e il significato del rito: la monarchia britannica e l'invenzione della tradizione', c. 1820-1977", in HOBBSBAWM E.J., RANGER T. (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi, 2002 (ed. orig. 1983), pp. 99-156.
- CONTI S., SFORZI F., "Il sistema produttivo italiano", in COPPOLA P. (a cura di), *Geografia politica delle regioni italiane*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 278-336.
- CRANG M., *Cultural Geography*, London-New York, Routledge, 1998.
- CUBEDDU S. (a cura di), *L'ora dei Sardi*, Cagliari, Edizione Fondazione Sardinia, 1999.
- DELL'AGNESE, "Introduzione", in MASSEY D., JESS P., *Luoghi, culture e globalizzazione*, Torino, UTET, 2001, pp. VII-XX.
- DEMATTEIS G., FERLAINO F., (a cura di), *Il mondo e i luoghi: geografie delle identità e del cambiamento*, Torino, IRES, 2001.
- DEMERRIT D., "Science, social constructivism and Nature", in BRAUN B., CASTREE N., *Re-making Reality. Nature at the millenium*, London, Routledge, 1998, pp. 173-193.
- DESSY U., *Quali banditi? Controinchiesta sulla società sarda*, Verona, Bertani, 1977.
- FABIETTI U., *L'identità etnica*, Roma, Carocci, 2004.
- FOUCAULT M., *L'ordine del discorso. I meccanismi sociali di controllo e di esclusione della parola*, Torino, Einaudi, 2004 (ed. orig. 1990).
- GALLINO L. (a cura di), *Manuale di sociologia*, Torino, UTET, 1994.
- GASPARINI A., *La sociologia degli spazi. Luoghi, città, società*, Roma, Carocci, 2000.
- GEERTZ C., *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino, 1987 (ed. orig. 1973).
- Id., *Mondo globale, mondi locali*, Bologna, Il Mulino, 1999 (ed. orig. 1995).

- GIDDENS A., *Le conseguenze della modernità*, Bologna, Il Mulino, 1994 (ed. orig. 1990).
- GREGORY D., "Social Theory and Human Geography", in MARTIN R., GREGORY D., SMITH G., *Human Geography: Society, Space and Social Science*, London, Paperback, 1994.
- HARVEY D., *La crisi della modernità. Riflessioni sulle origini del presente*, Milano, Net, 2002 (ed. orig. 1990).
- HASTINGS A., "Connecting Linguistic structures and Social Practices: a Discursive Approach to Social Policy Analysis", *Journal of Social Policy*, 27, 1998, n. 2, pp. 191-211.
- HOBSBAWM E.J., RANGER T. (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi, 2002 (ed. orig. 1983).
- JOHNSTON R.J., "Territoriality and the state", in BENKO G.B., STROHMAYER U., *Geography, History and Social Sciences*, Dordrecht, Kluwer, 1995.
- LATOUCHE S., *Come sopravvivere allo sviluppo. Dalla decolonizzazione dell'immaginario economico alla costruzione di una società alternativa*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005 (ed. orig. 2004).
- LILLIU G., *Politica e cultura nella esperienza del periodico "Il popolo sardo"*, Cagliari, Edizioni Mare, 1989.
- ID., "La costante resistenziale sarda", in MATTONE A. (a cura di), *Giovanni Lilliu: la costante resistenziale sarda*, Nuoro, Ilisso Edizioni, 2002.
- LIZZA G., *Territorio e potere. Itinerari di geografia politica*, Torino, UTET, 1996.
- LOI A., *Sardegna. Geografia di una società*, Cagliari, Edizioni AV, 2006.
- MAGNAGHI A., "La rappresentazione identitaria del patrimonio territoriale", in DE MATTEIS G., FERLAINO F., *Il Mondo*; cit.
- MARDEN P., "The deconstructionist tendencies of postmodern geographies: a compelling logic?", *Progress in Human Geography*, 16, 1992, n. 1, pp. 41-57.
- MASSEY D., JESS P., *Luoghi, culture e globalizzazione*, Torino, UTET, 2001 (ed. orig. 1995).
- MATURANDI P., "L'avventura economica di un cinquantennio", in ACCARDO A. (a cura di), *L'isola della rinascita*, Roma-Bari, Laterza, 1998, pp. 267-342.
- MINCA C., *Introduzione alla geografia postmoderna*, Padova, CEDAM, 2001.
- ID., BIALASIEWICZ L., *Spazio e politica. Riflessioni di geografia critica*, Padova, CEDAM, 2004.
- MITCHELL D., *Cultural Geography*, Oxford, Blackwell, 2000.
- ID., "Between Books and streets, between Home, Mall and Battlefield: The politics and Pleasures of Cultural Geography", *Antipode*, 34, 2002, n. 2, pp. 334-339.
- MUONI L., "Un ritratto culturale della Sardegna autonomistica", in ACCARDO A. (a cura di), *L'isola della rinascita*, Roma-Bari, Laterza, 1998, pp. 138-264.
- MURA V., "Nazionalità e neosardismo sardo: un non sense tira l'altro", *Ichmusa*, 4, 1985, n. 8, p. 6.
- NASH C., "Cultural geography: postcolonial cultural geographies", *Progress in Human Geography*, 26, 2002, n. 2, pp. 219-230.
- NORTON W., *Cultural Geography: themes, concepts, analyses*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- OPPO A., "Dibattito", in ANGIANI G., BACHIS F., CALTAGIRONE B., COSSU T. (a cura di), *Sardegna. Seminario sull'identità*, Cagliari, CUEC, 2007, pp. 23-27.
- ORTU G. G., *Storiografia e politica in Sardegna. Storia e tradizione nel dibattito intellettuale del II Dopoguerra*, Cagliari, CUEC, 1984.
- PAASI A., "Region and place: regional identity in question", *Progress in Human Geography*, 27, 2003, n. 4, pp. 475-485.
- PEET R., "There is such a thing as culture", *Antipode*, 34, 2002, n. 2, pp. 330-333.
- PINTORE G., *Sardegna, regione o colonia?*, Milano, Mazzotta, 1974.
- PIRA M., *La rivolta dell'oggetto. Antropologia della Sardegna*, Milano, Giuffrè, 1978.
- RAFFESTIN C., *Per una geografia del potere*, Milano, Unicopli, 1981 (ed. orig. 1980).

- ID., "Immagini e identità territoriali", in DEMATTEIS G., FERLAINO F., (a cura di), *Il mondo e i luoghi: geografie delle identità e del cambiamento*, Torino, IRES, 2001, pp. 3-11.
- REMOTTI F., "Introduzione", in GEERTZ C., *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino, 1987 (ed. orig. 1973).
- ID., *Contro l'identità*, Roma-Bari, Laterza, 2001.
- RYDIN Y., "Geographical knowledge and policy: the positive contribution of discourse studies", *Area*, 37, 2005, n. 1, pp. 73-78.
- SAID E.W., *Orientalismo*, Milano, Feltrinelli, 2005 (ed. orig. 1978).
- SATTA G., "Maiali per i turisti. Turismo e attività agro-pastorali nel 'pranzo con i pastori' di Orgosolo", in SINISCALCHI V. (a cura di), *Frammenti di economie. Ricerche di antropologia economica in Italia*, Cosenza, Pellegrini, 2002.
- SCOTT A.J., *Le regioni nell'economia mondiale. Produzione, competizione e politica nell'era della globalizzazione*, Bologna, il Mulino, 2002 (ed. orig. 1998).
- SECHI S. (a cura di), *Cronologia della Sardegna autonomistica (1948-1985)*, Cagliari, Edizioni della Torre, 1985, pp. 63-67.
- SEDDA F., *Tradurre la tradizione*, Roma, Meltemi, 2003.
- TAYLOR C., HABERMAS J., *Multiculturalismo: lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli, 2005.
- TOURNAINE A., *Critica della modernità. L'epoca moderna tra soggetto e ragione*, Milano, Il Saggiatore, 2005 (ed. orig. 1992).
- TURCO A., "Sociotopie: istituzioni postmoderne della soggettività", in DEMATTEIS G., FERLAINO F., (a cura di), *Il mondo e i luoghi: geografie delle identità e del cambiamento*, Torino, IRES, 2001, pp. 21-31.
- VALLEGA A., *Geografia culturale. Luoghi, spazi, simboli*, Torino, UTET, 2003.

Trieste, Dipartimento di Scienze Geografiche e Storiche dell'Università. Dottorato in Geostoria e geoeconomia delle regioni di confine

SUMMARY: *Territorial dynamics and identity processes. Interpreting the Sardinian case.* – The article analyses the evolution of Sardinian identity. This is done through a diachronic and constructivist reading of the phenomena. The essay tries to identify a possible link between economic and social change that took place on the island from the Second World War onward and the development of identity issues. The Sardinian case is an emblematic example of a process taking place into the frame of an asymmetrical territorial management.

RÉSUMÉ: *Logiques territoriales et dynamiques identitaires. Une interprétation à l'égard du cas de la Sardaigne.* – L'article analyse la question de l'identité sarde en produisant une lecture «constructiviste» et diachronique du phénomène. L'étude essaie ainsi d'établir une liaison possible parmi les changements économiques et sociaux qui se sont passés dans l'île depuis l'après-guerre, d'un côté, et les dynamiques sur qui s'appuie la construction identitaire, de l'autre côté. Le cas d'étude apparaît représentatif d'une dynamique qui peut être expliquée dans le cadre de rapports asymétriques dans la gestion du territoire.

Termini chiave: Identità, costruttivismo sociale, Sardegna.
Key Words: Identity, social constructivism, Sardinia.

[ms. pervenuto il 18 luglio 2007; ult. bozze il 21 luglio 2008].