

Leggere la lontananza

Immagini dell'altro nella letteratura di viaggio della contemporaneità

a cura di Silvia Camilotti, Ilaria Crotti e Ricciarda Ricorda

Raccontar fole

La Sardegna esotica dei viaggiatori tra Sette e Ottocento riletta da Sergio Atzeni

Giuliana Benvenuti (Università di Bologna, Italia)

Abstract In *Raccontar fole* Atzeni comments the representation of Sardinia given by travelers in the eighteenth and nineteenth centuries, within a postcolonial perspective. In this text, the Sardinian population is considered uncivilized, 'primitive', and 'savage'. Atzeni, however, enriches the postcolonial perspective by questioning the relationship between place, memory and history. *Raccontar fole* shows us how it is impossible to separate history from legends and myths. It shows us that telling the story of the subaltern means questioning the historicism of Hegelian and Marxist tradition as well as the positivist historiography.

Sommario 1 La Sardegna degli altri. – 2 Esotismo e fole. – 3 Atzeni postcoloniale. – 4 Riconquistare il presente.

Keywords Atzeni. Travel Literature. Italian Postcolonial Literature.

1 La Sardegna degli altri

Sergio Atzeni (1952-1995) non è scrittore universalmente noto, benché sia riconosciuto come una delle voci di maggior rilievo della letteratura contemporanea in Sardegna, autore di opere di narrativa,¹ alle quali si affianca la raccolta di scritti giornalistici curata da Gigliola Sulis (cfr. Atzeni 2005), oltre che curatore e traduttore di un numero significativo di edizioni italiane di testi di autori prevalentemente francesi e francofoni.² Infine, due suoi racconti sono diventati film: *Bellas mariposas* (2012) di Salvatore Mereu e *Il figlio di Bakunin* (1997) di Gianfranco Cabiddu.

1 Elenco di seguito le principali: *Aray Dimoni* (1984); *Apologo del giudice bandito* (1986); *Il figlio di Bakunin* (1991); *Il quinto passo è l'addio* (1995); *Passavamo sulla terra leggeri* (1996); *Bellas mariposas* (1996).

2 d'Angeville, *Io in cima al Monte Bianco* (1989); Lipovetsky, *L'Impero dell'effimero* (1989); Bennassart, *Cristiani di Allah* (1991); Malvezzi, *Viaggio in Europa* (1991); di Savoia, *Giovinazza di una regina* (1991); Hoang, *Gengis Khan* (1992); Onfray, *Cinismo* (1992); Stendhal, *I ventitre privilegi* (1992); Strauss, *Storia di Lince* (1993); Sartre, *L'ultimo turista* (1993); al-Tabari, *I profeti e i re* (1993); Chamoiseau, *Texaco* (1994); Genette, *Finzione e dizione* (1994); Dolto, *I problemi dei bambini* (1995) e *Solitudine felice* (1996); Roux, *Tamerlano*, (1995).

In questa sede vorrei concentrare l'attenzione su una sua opera postuma, *Raccontar Fole*, uscita da Sellerio nel 1999, che non è un reportage di viaggio, bensì una riflessione, spesso ironica e divertita, ma non per questo meno critica, su come i sardi siano stati rappresentati da alcuni viaggiatori europei alla fine del Settecento e lungo l'Ottocento. In una lettera che accompagnava il manoscritto del testo, inviato al direttore del quotidiano *L'Unione sarda*, Massimo Loche, poi pubblicata da Giuseppe Marci nello studio *Sergio Atzeni: a lonely man*,³ *Raccontar fole* veniva così presentato:

Costruit[o] usando *soltanto* scrittori non sardi – italiani, tedeschi, francesi, inglesi: i sardi del passato non raccontati da se stessi ma da un occhio esterno [...] perché l'occhio esterno vede con più freddezza, con meno affetto... naturalmente, quando gli stranieri hanno raccontato fole, ho cercato di smontarle. (Marci 1999, p. 147)

Ciò che interessa l'autore è dunque una prospettiva esterna alla Sardegna. Atzeni si era già interrogato sulle ragioni dell'interesse del mercato editoriale nazionale verso l'isola. A proposito del racconto di un viaggio di David Herbert Lawrence, nel 1981, aveva, ad esempio, mostrato di apprezzare la descrizione che lo scrittore inglese proponeva di Cagliari, constatando, in margine, che la maggior parte degli scritti consacrati alla città, e più in generale alla Barbagia, sono di mano di autori non sardi. (Atzeni 2005, pp. 781-782)

Due anni più tardi Atzeni torna sul racconto di Lawrence con un atteggiamento assai più pungente, sottolineando gli aspetti 'visionari' di questo resoconto, scritto dopo una permanenza di poche ore nella città sarda, durante le quali Lawrence non ebbe nessun contatto con i suoi abitanti (p. 793). Come nota Onnis (2014, pp. 187-188), si tratta di un mutamento di prospettiva nella valutazione del racconto di Lawrence che, se non smentisce l'apprezzamento della bella pagina, non per questo rinuncia a evidenziarne i tratti esotizzanti. Nel 1988, infine, a proposito della traduzione italiana del romanzo di Peter Handke *Il cinese del dolore* (nel quale il protagonista compie un viaggio in Sardegna), Atzeni trae delle conclusioni generali: «La Sardegna descritta dai narratori e dai viaggiatori europei è un territorio magico e demoniaco, selvaggio e misterioso, luogo di visioni, soglia dell'ignoto» (2005, p. 815).

A partire dalla persistenza di questa rappresentazione della Sardegna, lo scrittore sardo ha deciso, con ogni probabilità tra il 1988 e il 1989, di iniziare la sua ricerca intorno ai resoconti dei viaggiatori tra Sette e Ot-

3 Questa e le informazioni che seguono sugli articoli usciti su *L'Unione sarda* devono alla accurata tesi di Ramona Iolanda Onnis dal titolo *Une lecture postcoloniale de l'oeuvre de l'écrivain sardes Sergio Atzeni*, discussa nel 2014 all'Université Paris Ouest Nanterre La Défense.

to cento, esaminati in *Raccontar fole*.⁴ Si tratta, dunque, di un volumetto che commenta, rilegge, critica, la rappresentazione fornita dai viaggiatori, europei 'evoluti', di un popolo da essi considerato meno evoluto, quando non 'primitivo' e 'selvaggio'. Un popolo che parla una lingua propria e abita un'isola che diventa uno dei confini del mondo civilizzato, un margine, una terra da guardare con curiosità e al tempo stesso da mappare, descrivere, catalogare. Atzeni stesso sceglie di strutturare il proprio libro come usavano fare i viaggiatori del *Grand Tour*, utilizzando le rubriche tematiche (la fauna, la flora, il paesaggio, il clima). Egli, però, mostra al lettore fin dalle prime pagine come all'esigenza di catalogare e a quella di informare i futuri viaggiatori sui pericoli e le bellezze del luogo si unisca spesso nei suoi viaggiatori quella di 'fare letteratura'. Ne deriva una rappresentazione della Sardegna fantasiosa, tendenziosa, poiché l'obiettivo dei viaggiatori non è tanto quello di informare il pubblico, quanto piuttosto quello di intrattenere, stupire e divertire i lettori. L'occhio esterno, pur avendo il vantaggio di essere meno coinvolto affettivamente, ha però lo svantaggio di essere portatore di un atteggiamento 'esotista' e 'primitivista'. Come ha notato Andrea Cannas, nel testo «viene rimarcata la sopravvivenza per tutto l'Ottocento, e oltre, del mito del selvaggio, nella consueta esemplare oscillazione bontà/ferinità» (2011, p. 127).

In questa ricerca di un punto di vista, né troppo interno né troppo esterno, Atzeni sembra porsi a suo modo l'ardua questione - continuamente riproposta dagli studi postcoloniali - di chi ha il potere di rappresentare chi e di come avvenga la rappresentazione. La questione abbia dato luogo a un dibattito tra gli antropologi e gli etnologi che ha portato alla revisione degli statuti disciplinari di questi ambiti di ricerca, ha appassionato gli studiosi vicini agli studi postcoloniali,⁵ ha investito gli studi di imagologia, dunque anche - e non secondariamente - l'oggetto del presente volume. Atzeni, che della rappresentazione della Sardegna, del suo paesaggio e della sua storia, ha fatto il centro del proprio narrare, porta un originale contributo a questi studi con un libricino che potrebbe anche essere letto come testo di critica postcoloniale. Del resto, lo scrittore cagliaritano è stato presto annoverato tra i rappresentanti di quella letteratura postco-

4 Cfr. Cannas, *Mitopoiesi e fole per un'immagine favolosa della Sardegna* (2011). I resoconti di viaggio esaminati in *Raccontar fole* sono: Fous, *La Sardegna nel 1773-1776* (1899); Balzac, *Lettres à Madame Hanska, 17 aprile 1838* (1967-1971); Von Maltzan, *Il Barone Maltzan in Sardegna* (1886); Smith, *Sketch of the Present State of the Island of Sardinia* (1828); Jourdan, *L'île de Sardaigne* (1861); Warre, *The Island of Sardinia* (1849); Domenech, *Pastori e banditi* (1930); Valéry, *Viaggio in Sardegna* (1931); Bresciani, *Dei costumi dell'Isola di Sardegna comparati con gli antichissimi popoli orientali* (1850).

5 Particolarmente radicale e destinata a creare ampio dibattito è la posizione esposta in Spivak (1988).

loniale da lui stesso ammirata ed emulata,⁶ non da ultimo per l'uso di una lingua che realizza un «meticcio italo-sardo», promuovendo anche su questo terreno il discorso della creolità «ossia della commistione linguistica, della sperimentazione narrativa e della moltiplicazione delle identità» (Garreffa 2012, p. 75).

2 Esotismo e fole

Tornando ai viaggiatori in Sardegna, Atzeni nota ad apertura di libro come essi non si lascino scappare l'occasione di 'raccontar fole' (come Lawrence e Handke, in fondo), come fa Joseph Fuos, «bella tempra di costruttore di leggende e miti» (Atzeni 1999, p. 10), cappellano militare, autore nel 1780 delle *Nachrichten aus Sardinien*.⁷ Rispetto alle frequenti menzogne, raccontate da viaggiatori colti che mentivano sapendo di mentire, l'autore oscilla tra l'esigenza di decostruire un discorso, che ha contribuito a istituire e consolidare stereotipi, e la consonanza, che uno scrittore non può non sentire verso gli inventori di miti e leggende. L'attenzione di Atzeni, in realtà, è rivolta alla seguente questione: la Sardegna si presta ad essere luogo fiabesco nel quale ambientare simili invenzioni letterarie, perché è un luogo marginale, un'isola che ha presto perduto la propria autonomia, divenendo periferia di qualche centro.

Nei resoconti di viaggi che lo scrittore prende in esame è facile riscontrare una medesima tendenza a caratterizzare temporalmente le differenze o, in altri termini, a proiettare l'asse temporale su quello spaziale, producendo quella che l'antropologo Johannes Fabian ha definito la «negazione della contemporaneità» (1983, p. 25). Tale negazione, tipica dell'atteggiamento primitivista, prevede che i popoli vengano situati in tempi diversi, postulando un distanziamento non solamente spaziale, ma anche temporale tra l'osservatore, antropologo o viaggiatore, e la popolazione o il soggetto osservato. Scrive a questo proposito Eric J. Leed:

Per l'antropologia i distanziamenti del tempo hanno la stessa funzione che ebbero per gli storici rinascimentali. Le epoche trascorse tra l'infanzia dell'uomo e la sua maturità servivano a separare, sacralizzare, 'purificare' quelle norme che si pensava risiedessero nella società primitiva, ponendole su un piano diverso da quelle del mondo moderno. Così l'antropologia ereditò le funzioni della storia rinascimentale, for-

6 Si consideri che Atzeni ha tradotto Patrick Chamoiseau, scrittore vicino a Glissant e alla poetica della creolità, e in particolare quel grande romanzo sulla vita martinicana che è *Texaco*, vincitore del premio Goncourt nel 1992. Cfr. nota 3.

7 Opera tradotta in italiano nel 1899 dall'avvocato Gastaldi Millelire, con il titolo *La Sardegna nel 1773-1776, descritta da un contemporaneo*.

nendo una galleria di ‘modelli d’uomo’, lontani nel tempo, ma sempre presenti ed osservabili, utilizzabili per i giudizi sulla modernità. Alla fine il modello antropologico dell’uomo primitivo si sostituì a quello del mondo antico come ricettacolo di norme alle quali si attribuiva valore e ha fornito un nuovo ‘classicismo’ fatto su misura per un’epoca industriale. (1992, p. 206)

La raccolta di dati e notizie dagli altri mondi viene così organizzata entro un percorso lineare, e la categorizzazione temporale ordina le differenze percepite nel transito spaziale secondo una gerarchia implicita dei popoli, che ha implicazioni morali e interpreta le differenze in quanto mutamenti da uno stadio all’altro dell’evoluzione della specie. Un tale strumento ordinatore cristallizza i ruoli dell’osservatore e dell’osservato e costruisce una narrazione impegnata a descrivere la diversità in termini di corruzione o, al tempo dei nostri viaggiatori in Sardegna, di progresso. Ed è allora la critica alla nozione di un progresso dell’umanità, la quale raggiunge il proprio stadio di maggiore perfezione negli ordinamenti sociali dell’Europa post-rivoluzionaria, ad animare la rilettura che Atzeni compie dei viaggiatori sette-ottocenteschi, portatori di una visione del mondo e dello sviluppo del mondo orientata in senso progressivo.

La questione dello storicismo viene affrontata dallo scrittore a più riprese nei romanzi e negli articoli, e diviene centrale in *Passavamo sulla terra leggeri* (pubblicato postumo nel 1996), un romanzo storico molto particolare, come tutti quelli di Atzeni (si pensi a *Il figlio di Bakunin*, dedicato ai minatori del Sulcis), «opera-manifesto di approdo di un apprendistato narrativo, compendio e in parte sublimazione delle riflessioni su oralità e scrittura, mito e fantasia, Storia e identità» (Argiolas 2011, p. 111). Si tratta, infatti, di una sorta di narrazione sospesa tra storia e mito, raccontata da un ‘custode del tempo’, Antonio Setzu, che tramanda oralmente la storia sarda e che a un certo punto afferma: «Noi custodi del tempo, dal giorno della perdita della libertà sulla nostra terra, abbiamo preferito finire la storia a questo punto» (1996, p. 2011).

Vale la pena ricordare che Michela Murgia, nel suo *Viaggio in Sardegna*, cita queste righe per sottolineare che il riferimento di Atzeni «è esplicitamente al 1402, anno in cui morì il giudice Eleonora di Arborea, segnando la fine dell’ultimo Giudicato libero della Sardegna, comprendente anche i territori della Barbagia attuale» (2008, p. 13). Otto anni dopo il Giudicato passò sotto il dominio aragonese e così ebbe fine la «splendida cultura giudiciale», prosegue Murgia, «che si basava sulla combinazione di elementi appartenenti alla cultura sapienziale nuragica (come la proprietà collettiva della terra) con istituti normativi di derivazione romano-bizantina» (p. 13).

Il colonizzatore, in questo e in altri esempi che potremmo trarre dalla riscrittura della storia sarda ad opera di Atzeni, non è dunque motore di un ingresso nella storia, piuttosto, in questo caso, del suo cristallizzarsi; non

è agente di progresso e civiltà, ma può esserlo del loro contrario. Questa, in estrema sintesi, è la visione che della Sardegna e della sua storia offre Atzeni, ed è proprio questa cornice che ci aiuta a inquadrare le questioni che si agitano al fondo delle 'fole' narrate dai viaggiatori stranieri. Essi, infatti, convinti di essere civili in un mondo meno civile, costruiscono l'immagine della Sardegna come Altrove esotico, dove vivono uomini fuori dalla storia. Un luogo nel quale si possono ambientare narrazioni fiabesche:

Fuos era tranquillo e sicuro dell'impunità: la Sardegna, per la quasi totalità degli europei di quel tempo, era ancora un paese sconosciuto, malfidato, sospetto di discendenze arabe, a malapena citato da Cicerone, Tacito, Silio Italico, come granaio, o più spesso come luogo di cattiva fortuna. (Atzeni 1999, p. 11)

La Sardegna si configura come 'Regno di fiaba', nel quale cresce, come racconta Fuos, «l'erba del riso sardonico», che non potrebbe crescere altrove:

Gli uomini colti di lingua tedesca, negli ultimi decenni del Settecento, conoscevano la differenza tra il mondo della realtà e quello della fiaba e delle leggende; chi avesse raccontato di un'erba del riso sardonico che cresceva sui bordi del Reno sarebbe incappato in sbugiardamenti e sbeffeggiamenti pubblici? In Sardegna, però, c'era posto: erba del riso sardonico, deserti infuocati, foreste vergini, abissi vertiginosi, uomini primitivi e crudeli, riti stregoneschi, spettri, fantasmi. (p. 10)

Si tratta, manifestamente, di narrazioni improntate all'esotismo che hanno - scrive Atzeni - «prodotto e diffuso un'immagine: di un paese a metà strada fra realtà e fiaba. Un'isola lontana, primitiva, leggendaria» (p. 13).

A delineare questa immagine 'primitiva' dell'isola contribuisce anche Balzac, in una lettera dalla Sardegna indirizzata alla futura moglie (e, ipotizza Atzeni, forse letta da quest'ultima nei salotti parigini), seconda fonte delle speculazioni di Atzeni. Da Cagliari, il 17 aprile del 1838, Balzac scrive di aver visto «cose tali come si raccontano degli Uroni e della Polinesia» (p. 13): descrive la Sardegna come un regno desertico abitato da «veri selvaggi», dice di aver attraversato a cavallo, a rischio della vita, luoghi inabitati, ma anche «foreste vergini» e di aver camminato «lungo un corso d'acqua ricoperto da una volta di liane e di rami che mi avrebbero cavato un occhio, portato via i denti, rotto la testa» (p. 13). La Sardegna è una terra ricolma di «querce verdi gigantesche, alberi da sughero, lauri, eriche di trenta piedi di altezza» (p. 13), dove non c'è niente da mangiare. Viaggiatore eroico, esploratore e avventuriero, così si rappresenta Balzac in un viaggio immaginario, in un racconto di avventure esotiche, in mezzo a uomini e donne che «vanno nudi con un brandello di tela, uno straccio bucato per coprire il sesso» (p. 14). Balzac mentiva sapendo di mentire,

ma - chiosa Atzeni - «probabilmente immaginava di suscitare discussioni attraversate da brividi licenziosi fra dame e gentiluomini della migliore società parigina» (p. 14). E conclude con ficcante ironia:

Anche i sardi dunque, seppure per un attimo, hanno assolto a un importante compito storico riservato ai primitivi delle aree calde del globo: solleticare le fantasie sessuali degli europei. (p. 14)

I sardi, gli antenati di Atzeni, emergono dalle pagine di questi resoconti come un popolo di 'selvaggi' e di 'banditi'. Arretrati, fuori dalla grande corrente della storia europea, isolati geograficamente, essi sono pertanto anche refrattari a recepire le grandi trasformazioni che l'Europa sta vivendo. Ma non dimentichiamo che per Atzeni tale refrattarietà è anche il segno di una resistenza: meglio - ammonisce Setzu - «finire la storia» (1996, p. 211), piuttosto che aderire a nuovi ordinamenti imposti dai dominatori come segno di civiltà, che negano la propria civiltà. Nessuno degli autori che hanno alimentato la non fittissima rete di rappresentazioni della Sardegna in Europa, sembra sfiorato dal dubbio che la cultura sarda abbia sviluppato forme di resistenza al potere coloniale.

I tempi dei quali narra Balzac, e con lui poi gli altri viaggiatori, sono gli stessi - osserva l'autore - nei quali viveva «la nonna di mia nonna di mia nonna, che quasi certamente mangiava pane impastato con argilla e viveva in una tana di terra senza camino, mentre a Parigi i cuochi sapevano cucinare l'oca in più di trenta maniere differenti e i palazzi erano alti, di pietra, i sofà morbidi, uno sciupio di lumi e cuscini» (p. 15). Così, la Sardegna raccontata dai viaggiatori è la periferia di un'Europa post-rivoluzionaria, lontana non tanto nello spazio quanto nel tempo, appunto 'primitiva' e 'selvaggia'. È un'isola vicina geograficamente, ma in verità distante quanto i popoli della Polinesia, perché remota sotto il profilo temporale.

3 Atzeni postcoloniale

In queste pagine emerge chiaramente l'intento di Atzeni, che consiste in una sorta di rilettura postcoloniale della narrativa di viaggio presa in esame. Questo è uno degli aspetti più rilevanti del libro, ma c'è qualcos'altro che mi preme mettere in rilievo. Atzeni non compie semplicemente questa operazione, ma la complica, mettendo in discussione la relazione tra luogo, memoria e storia: egli mostra come la Sardegna al tempo stesso sia e non sia un luogo fiabesco, come le 'fole' dei viaggiatori vadano decostruite, perché portatrici di un'ideologia che è tempo di demistificare, ma anche come sia al fondo impossibile scindere la storia dalla leggenda e dal mito, come la storia dei subalterni non si possa narrare, se non mettendo in discussione lo storicismo di tradizione hegeliana e marxista, almeno

quanto la storiografia positivista. L'operazione di distorsione compiuta da questi viaggiatori è la stessa che caratterizza l'azione della memoria sulla storia, perché - come scrive Atzeni ne *Il figlio di Bakunin* - «sui fatti si deposita il velo della memoria (questo) lentamente distorce, trasforma, infavola, il narrare dei protagonisti non meno che il racconto degli storici» (Atzeni 1991, p. 119). Ma la memoria non 'infavola' in modo neutrale e privo di conseguenze, lo fa invece a partire da un punto di vista che alla distanza e al presunto isolamento geografico attribuisce una temporalità che possiamo definire 'non contemporanea'. Per queste ragioni Atzeni, in una conferenza del 1995 dedicata a *Storia e romanzo*,⁸ giunge ad affermare che «il romanzo è la narrazione veridica della vita degli uomini su questo pianeta, la storia è una fantasia» (Atzeni 1995). Di conseguenza, tornando alle 'fole', se la rappresentazione dei viaggiatori è improntata a un'ideologia primitivista, che si fonda sull'abitudine a temporalizzare lo spazio, e costruisce un Altrove fiabesco e irreali, ciò non toglie che il racconto della storia sarda sia anch'esso, se concepito in un'ottica postcoloniale, capace di un recupero della dimensione 'magica', fiabesca, mitica, che i racconti orali introducono a complicare la trama narrativa della moderna storiografia, anch'essa, almeno in parte, informata da protocolli scientifici implicati con una concezione teleologica, stadiale e progressiva della storia.

La concezione storico-geografica di Atzeni è per certi aspetti vicina a quella degli scrittori postcoloniali. Il risultato è la narrazione di un'altra storia rispetto a quelle narrate dai colonizzatori, una storia che accoglie e raccoglie, con piglio etnografico, le fiabe e le leggende, ed è attenta alla memoria, alla microstoria, alla storia della mentalità. Ma ciò che diventa indispensabile, soprattutto per lo scrittore Atzeni che recupera la dimensione orale, mitica, fiabesca dei racconti e li mette sempre in relazione con una geografia, è compiere un'operazione tipica degli scrittori postcoloniali; ovvero - come sottolinea puntualmente Mauro Pala - rifiutare «una storia scritta da altri, poi confluita in convenzione, vincolo» e intraprendere «una ricerca introversa», tracciare una «genealogia simbolica, secondo modalità affini a un'antichissima consuetudine orale sarda» (Pala 2001, p. 113). Per difendersi dal predominio di una storiografia imposta dall'esterno, è necessario un processo di rielaborazione delle proprie origini (le narrazioni orali, il folklore), perché quella che Atzeni definisce «l'appartenenza nazionale doppia, tripla o quadrupla»⁹ (2005, p. 992) può essere resa solo

8 L'intervento è la trascrizione della conferenza tenuta il 20 aprile 1995 presso l'Università di Parma nell'ambito del corso di Letteratura Angloamericana di Roberto Cagliero. Il testo è consultabile online sul sito dello scrittore: <http://www.sergioatzeni.com>.

9 Atzeni conclude l'articolo affermando: «La complessità di radici e tradizioni (sardo, italiano, europeo) rende arduo il compito dello scrittore nazionale, ovvero di chi narra la propria nazione cercando un linguaggio personale ma comunicativo. Arduo ma non impossibile, vale la pena di tentare, è la risposta dei sardi che in questi anni tentano la via della

grazie al recupero della 'genealogia simbolica' sarda «nella sua complessa, irregolare sedimentazione di eredità genetiche e attributi esterni» (Pala 2001, p. 114).¹⁰

Nel libro che stiamo esaminando, l'operazione interpretativa compiuta da Atzeni è coerente con questo progetto di scrittura, che al fondo riprende - come ricorda Pala - la domanda formulata da Atzeni nell'articolo «Un'Americana a Napoli» nel 1995, dedicato al romanzo *L'amante del vulcano* di Susan Sontag: «É la domanda che ogni tribù pone all'antropologo straniero, ogni colonizzato al colonizzatore seppure (questo sia) animato da intenzioni amiche: perché non descrivi te stesso invece di descrivere noi?» (Atzeni 2005, p. 907). *Raccontar fole* vaglia come sono stati visti i sardi dall'esterno, tratta i viaggiatori come precursori degli antropologi e pone loro questa stessa domanda.

Per questo Atzeni può a buon diritto essere considerato uno scrittore postcoloniale ed essere annoverato - propone Pala - tra i rappresentanti di quello che Moretti ha definito «realismo magico» (1994, p. 221).¹¹ Infatti, Atzeni, proprio come gli autori latino-americani del *real maravilloso*, va alla ricerca di «una nuova dimensione magica del quotidiano inteso come materiale immediatamente disponibile per la scrittura» (Pala 2001, pp. 118-119), in una condizione dialettica tra la complessa stratificazione delle proprie origini e il desiderio di stare al passo coi tempi.

Ho scelto di occuparmi di letteratura di viaggio in una forma un po' particolare e - per così dire - indiretta, ovvero analizzando non un libro di viaggio, bensì l'analisi che uno scrittore contemporaneo compie di resoconti di viaggiatori sulla sua terra, la Sardegna. Ho compiuto questa scelta, anche perché mi sembra rappresentativa, anzi anticipatrice, di una tendenza che ha preso piede negli scrittori sardi contemporanei: Murgia e Fois, ad esempio, hanno scritto due resoconti di viaggio in Sardegna. Non è un caso che si tratti di scrittori sardi. Sappiamo infatti quanto l'identità sarda sia questione controversa, sappiamo come il caso della Sardegna rappresenti una questione spinosa nel processo di unità nazionale e come anche per la Sardegna, rispetto al processo di unificazione, si possa parlare di 'colonialismo interno'. La rivendicazione di un'identità, che non coincide con quella della nazione, viene portata avanti da Atzeni in modo problematico, ponendo in questione non soltanto il nesso lingua/nazione,

narrazione, della letteratura» (2005, p. 993).

¹⁰ Continua Pala: «Nella stratificazione che la genealogia implica vengono compendiate le connotazioni multiple di 'sardo, italiano ed europeo' e si verifica, allo stesso tempo, la disintegrazione del canone, fenomeno, anche questo, ben noto ai postcoloniali: una sorta di necessario viatico, un modo di eliminare le incrostazioni del luogo comune attribuito dall'esterno» (2001, p. 114).

¹¹ Anche se lo scrittore sardo rifiuta di essere etichettato, sostenendo che «realismo magico è veramente un'etichetta che ha perduto di senso, e non amo le etichette» (Atzeni 1990).

ma anche le forme del narrare, di quel narrare che tanto peso ha avuto nella 'invenzione' e 'costruzione' dell'unità nazionale. È proprio attraverso la letteratura – sostiene Birgit Wagner, che da anni si occupa della questione sarda – che i Sardi possono affermare la loro alterità e lanciare «una sfida alla capacità nazionale – politica e umana – di vivere e gestire le differenze» (2001, p. 12).¹² La sensibilità di Atzeni è quella di chi raccoglie le fiabe, si pone in ascolto dei racconti, ovvero una attitudine etnografica, vicina alla sensibilità di De Martino, di Carlo Levi e di altri.

Atzeni è uno scrittore postcoloniale in un senso dunque radicale, perché pone in discussione la stessa idea di storia, che ne mina la 'razionalità' e con essa la nozione di 'centralità', quale nozione che nel definirsi implica una eccentricità, o marginalità o perifericità, gerarchicamente inferiore. A questo proposito Margherita Marras sostiene che grazie ad autori come Atzeni, Angioni e Fois «anche la Sardegna diventa tessera del *puzzle* della varia/mutevole e nuova (o semplicemente rinnovata) geografia del romanzo, ancorata al multiculturalismo e al valore culturale anticanonico delle minoranze presenti nei diversi contesti del mondo o, detto altrimenti, una geografia del romanzo localmente variegata e globalmente integrata» (2015, p. 222).¹³ Una storia che è una geografia e viceversa, come è più che mai destino dell'isola, attraversata però dal mondo. Non pare allora un caso che Atzeni abbia scritto *Raccontar fole*, un libro interno a un percorso, momento di una riflessione che si va approfondendo negli anni sulla relazione tra identità e racconto, tra geografia e storia.

Atzeni pertanto sul versante sardo, ma non soltanto, è un anticipatore nel panorama letterario, ma anche in quello critico: la prospettiva postcoloniale alla fine del Novecento non è ancora consolidata neppure all'interno degli studi letterari italiani. Atzeni, in particolare, intende compiere a suo modo, con leggerezza, uno studio imagologico; egli vuole anche (e lo dimostra la collocazione nella collana *La Memoria* di Sellerio, inaugurata, com'è noto, da Leonardo Sciascia), attraverso fonti poco note, ricostruire la mentalità, le aspettative dei viaggiatori, sottoponendole al vaglio di una critica che decostruisce la «struttura di atteggiamento e riferimento» (Said 1998, p. 77) sottesa a quella mentalità, una struttura di atteggiamento e riferimento che, con Said, potremmo definire 'imperialista'.¹⁴

12 Wagner preferisce definire quella sarda come una condizione «semi-coloniale» (2001, p. 12). Vedi anche il precedente Wagner 2005.

13 Su questo punto Onnis scrive che «Atzeni se fait gardien des mémoires orales de son peuple, sans pour autant s'adonner à une rhétorique simplificatrice. Il nous montre que l'histoire n'est pas toujours le domaine de la vérité', et que d'autres possibilités existent pour redonner la voix aux opprimés. Le recours à la fantaisie, à la magie, au merveilleux, au mythe, en constitue des exemples» (2014, p. 300).

14 Con «strutture di atteggiamento e di riferimento» Said intende il «modo in cui le strutture di ubicazione e i riferimenti geografici emergono nei linguaggi culturali della letteratura,

4 Riconquistare il presente

Questo significa che *Raccontar fole* è un libro leggibile a più livelli: come *divertissement* di uno scrittore che si fa erudito interprete di opere ormai dimenticate; come viaggio a ritroso verso le radici della propria identità sarda; come denuncia garbata e ironica quanto ferma di forme di rappresentazione esotizzanti; come analisi dei diversi stili, delle diverse attitudini e idiosincrasie dei viaggiatori; e, più in profondità, come un libro che mette in relazione una storia con una geografia. Ciò che condiziona lo sguardo del viaggiatore straniero è una sorta di scissione temporale, che ridisegna la geografia di un altrove allo stesso tempo contemporaneo e remoto:

Gli anni erano gli stessi [quando scriveva Balzac e quando viveva la trisnonna di Atzeni], ma il tempo differente: il nostro era il passato remoto, isolato in mezzo al mare, chiuso in bottiglia, incomprensibile, lontano come la Polinesia. Perciò ci guardavano con scarsa curiosità, mista spesso a ripugnanza. La stessa curiosità e ripugnanza con le quali guardavano gli Uroni (pellirossa del Nordamerica, che hanno combattuto la guerra anglofrancese per il possesso del Quebec) così primitivi, così selvatici, così fieri, così destinati a scomparire dalla faccia del mondo. (Atzeni 1999, p. 15)

La rilettura a contropelo di questi resoconti di viaggio è funzionale, in Atzeni, a una presa di posizione nel presente. Non si tratta soltanto di mettere in forse la rappresentazione da essi offerta del passato dell'isola, né di sottoporli al vaglio di una disamina da storico di professione, che discerne nelle fonti quanto di attendibile e quanto di non attendibile esse contengono; si tratta, più in profondità, di mostrare come ogni racconto sia al fondo radicato in un'ideologia, sia portatore di un punto di vista, e di come, gramscianamente, il subalterno non possa che essere rappresentato da altri, dai rappresentanti della cultura egemone. Ciò accadrà almeno fino a quando non compaia una genia di scrittori che compiono una ricostruzione genealogica. Si tratta, allora, di prendere posizione, nel presente ed entro la complessa vicenda della costruzione di un'identità sarda, a favore di una immagine dell'isola non più 'colonizzata', ma neppure orgogliosamente chiusa in una pretesa essenza, o autenticità, o purezza, che di fatto non è mai esistita. L'operazione compiuta da Atzeni in *Raccontar fole* è volta proprio a capovolgere il punto di vista: infatti - come puntualizza Marras - «da cultura osservata, quella sarda,

della storia e dell'etnografia, a volte in modo allusivo, in altre in maniera accuratamente voluta, attraverso varie opere individuali che non sono connesse in altro modo l'una all'altra o a una ideologia ufficiale 'dell'impero'» (1998, p. 77).

diventa osservatrice della cultura osservante» (Marras 2015, pp. 219-220).¹⁵

Eppure già nel tardo Settecento la Sardegna era a un giorno di mare dalla Toscana, coi venti a favore, e poteva collegarsi a Livorno, Malta, Algeri, Genova, Napoli, Palermo, Barcellona. La tecnica di navigazione permetteva un traffico continuo di merci, truppe armate, schiavi comprati sulle coste orientali dell’Africa, navi che traversavano gli oceani e collegavano i continenti. La Sardegna, trascurata dai grandi interessi mercantili, era uno scoglio in mezzo al mare, un’isola spopolata e lontana dalle rotte. Eppure i sardi esistevano da millenni, e se mangiavano pane di ghian-de dovevano pur possedere una tecnica di preparazione del cibo e una cultura che motivasse la tecnica, ed erano passati, nell’arco di pochi decenni, dal dominio Spagnolo a quello Austriaco a quello Savoiano, comprati e venduti. (Atzeni 1999, p. 37)

Del rapporto di subalternità e al contempo di autonomia che i sardi hanno, e hanno avuto, e di come l’una e l’altra si ritrovino nelle narrazioni, mi pare dia una buona immagine la fola del riso sardonico con la quale si apre il libro. Fuos, il viaggiatore che racconta dell’erba che stimola il riso sardonico, dice di aver appreso della sua esistenza da un tal cavalier Pitzolo, l’informante nativo – così potremmo definirlo in termini etnografici – del quale Atzeni pone in dubbio la serietà e la buona fede:

Un giorno qualunque nella città di Cagliari, tra il 1773 e il 1777, un vecchio gentiluomo isolano (un certo cavalier Pitzolo) ha raccontato una storia macabra a un cappellano tedesco, arruolato (chissà perché) nelle truppe di Savoia.

Il cavalier Pitzolo ha raccontato di un suo servo che in campagna aveva raccolto un’erba molto simile al prezzemolo, l’aveva portata a casa e aggiunta alla zuppa di ceci che bolliva sul fuoco. Il servo aveva mangiato e digerito, prima che un accesso di convulsioni lo aggredisse e sfigurasse la sua faccia in una risata irrefrenabile e beffarda, che pareva infernale e che in tre giorni l’aveva ucciso e seppellito. Il cavalier Pitzolo ha detto che quell’erba si chiama erba del riso sardonico, cresce sul letto dei fiumi e porta sempre alla morte. (p. 9)

Nell’ottica degli studi sulla ‘microstoria’ di Carlo Ginzburg e in quella delle inchieste giudiziarie di Leonardo Sciascia, la storia dei subalterni, degli umili, come la trisnonna di Atzeni, si perde nelle leggende sui sardi ma

15 Sul tema dell’insularità vedi anche i già menzionati Argiolas (2011) e Cannas (2011).

anche nei racconti popolari, in un regno che non è il 'Regno della fiaba', dell'esotismo e del primitivismo dei viaggiatori europei, ma non è neppure la Storia raccontata dalla storiografia evenemenziale.

Bibliografia

- al-Tabari, Muhammad Ibn Garir (1993). *I profeti e i re*. Parma: Guanda.
- Argiolas, Pier Paolo (2011). «Sardegna isola delle storie: Le ragioni della scrittura nel cronotopo atzeniano di *Passavamo sulla terra leggeri*». In: Crotti, Iliaria (a cura di), *Insularità: immagini e rappresentazioni nella narrativa sarda del Novecento*. Roma: Bulzoni, pp. 109-124.
- Atzeni, Sergio (1978). «L'indomito e feroce mondo degli indios». *La Nuova Sardegna*, 14 dicembre. Ora in: Atzeni 2005, pp. 668-671.
- Atzeni, Sergio (1982). «Cagliari, magica, e straniera». *Nuove pagine*, 1. Ora in: Atzeni 2005, pp. 780-782.
- Atzeni, Sergio (1984). «Città e abitanti da delirio visionario». *La Nuova Sardegna*, 20 agosto. Ora in: Atzeni 2005, pp. 791-793.
- Atzeni, Sergio (1988). «Anche la Sardegna negli incubi di Peter Handke». *L'Unione Sarda*, 21 ottobre. Ora in: Atzeni 2005, pp. 814-816.
- Atzeni, Sergio (1990). «Una scoperta dalla Spagna». *Il Giorno*, 19 marzo. Ora in Atzeni 2005, pp. 833-835.
- Atzeni, Sergio (1991). *Il figlio di Bakunin*. Palermo: Sellerio.
- Atzeni, Sergio (1994). «Nazione e narrazione». *L'Unione sarda*, 9 novembre. Ora in: Atzeni 2005, pp. 990-993.
- Atzeni, Sergio (1995). «Un'Americana a Napoli». *L'Unione sarda*, 16 giugno. Ora in: Atzeni 2005, pp. 904-907.
- Atzeni, Sergio (1995). «Romanzo e storia» [online]. Disponibile all'indirizzo <http://www.sergioatzeni.com/sergioatzeni.com%20.%20storia%20e%20romanzo.pdf>. (2015-05-01).
- Atzeni, Sergio (1996). *Passavamo sulla terra leggeri*. Milano: Mondadori.
- Atzeni, Sergio (1999). *Raccontar fole*. Palermo: Sellerio.
- Atzeni, Sergio (2005). *Scritti giornalistici (1966-1995)*. 2 voll. Edizione a cura di Gigliola Sulis. Nuoro: Il Maestrale.
- Bennassar, Bartolomé; Bennassar, Lucille (1991). *I cristiani di Allah*. Milano: Rizzoli.
- Bresciani, Antonio (1850). *Dei costumi dell'Isola di Sardegna comparati con gli antichissimi popoli orientali*. Napoli: Ufficio della civiltà cattolica.
- Cannas, Andrea (2011). «Mitopoiesi e fole per un'immagine favolosa della Sardegna». In: Crotti, Iliaria (a cura di), *Insularità: immagini e rappresentazioni nella narrativa sarda del Novecento*. Roma: Bulzoni, pp. 125-138.
- Chamoiseau, Patrice (1994). *Texaco*. Torino: Einaudi.
- d'Angeville, Henriette (1989). *Io in cima al Monte Bianco*. Torino: Vivalda.
- de Balzac, Honoré (1967-1971). *Lettres à Madame Hanska, 17 aprile 1838*.

- A cura di Roger Pierrot. Paris: Editions du Delta.
- di Saovia, Maria José (1991). *Giovinetza di una regina*. Milano: Mondadori.
- Dolto, Françoise (1995). *I problemi dei bambini*. Milano: Mondadori.
- Dolto, Françoise (1996). *Solitudine felice*. Milano: Mondadori.
- Domenech, Emanuel (1930). *Pastori e banditi*. Trad. di Raimondo Carta Raspi. Cagliari: Fondazione il nuraghe. Trad. di: *Bergers et Bandits. Souvenirs d'un voyage en Sardaigne, 1867*.
- Fabian, Johannes (2000). *Il tempo e gli altri: la politica del tempo in antropologia*. Trad. di Lucia Rodeghiero. Napoli: L'ancora del Mediterraneo. Trad. di: *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object, 1983*.
- Fous, Joseph (1899). *La Sardegna nel 1773-1776*. Trad. di Pasqual Gastaldi-Mil-lire. Cagliari: La piccola rivista. Trad. di: *Nachrichten aus Sardinien, 1780*.
- Handke, Peter (1988). *Il cinese del dolore*. Trad. di Rolando Zorzi. Garzanti: Milano. Trad. di: *Der Chinese des Schmerzes, 1983*.
- Hoáng, Michel (1992). *Gengis Khan*. Milano: Garzanti.
- Lawrence, David Herbert (1981). *Libri di viaggio*. Trad. di Giuliana De Carlo e Elio Vittorini. Milano: Mondadori, contiene la trad. di: *Sea and Sardinia, 1921 e Mornings in Mexico, 1927*.
- Garreffa, Fernando (2012), «La lingua, il luogo e il tempo: Sergio Atzeni». In Giuliana Lorella Anna; Lo Castro Giuseppe (a cura di), *Scrittori in corso. Osservatorio sul romanzo contemporaneo*, Roma: Rubbettino.
- Genette, Gérard (1994). *Finzione e dizione*. Parma: Pratiche.
- Jourdan, Gustav (1861). *L'île de Sardaigne*. Paris: Jung-Treuttel.
- Leed, Eric J. (1992). *La mente del viaggiatore: dall'Odissea al turismo globale*. Trad. di Erica Joy Mannucci. Bologna: il Mulino. Trad. di: *The Mind of the Traveler: From Gilgamesh to Global, 1991*.
- Gilles Lipovetsky (1989). *L'Impero dell'effimero*. Milano: Garzanti.
- Marci, Giuseppe (1999). *Sergio Atzeni: a Lonely Man*. Cagliari: CUEC.
- Macri Giuseppe; Sulis, Gigliola (a cura di) (2001), *Trovare racconti mai narrati, dirli con gioia: convegno di studi su Sergio Atzeni, Cagliari 25-26 novembre 1995*. Cagliari: CUEC.
- Malvezzi, Alfonso B. (1991). *Viaggio in Europa*. Palermo: Sellerio.
- Marras, Margherita (2015). «Alcuni elementi per la definizione letteraria di un postcoloniale sardo». In: Bovo Ramoeuf, Martine; Manai, Franco (a cura di), *Memoria storica e postcolonialismo: il caso italiano*. Peter Lang: Bruxelles, pp. 207-224.
- Moretti, Franco (1994). *Opera mondo*. Torino: Einaudi.
- Murgia, Michela (2008). *Viaggio in Sardegna*. Torino: Einaudi.
- Onfray, Michel (1992). *Cinismo*. Milano: Rizzoli.
- Onnis, Ramona Iolanda (2014). *Une lecture postcoloniale de l'oeuvre de l'écrivain sarde Sergio Atzeni* [tesi di dottorato]. Paris: Université de Paris Ouest Nanterre La Défense.
- Pala, Mauro (2001). «Sergio Atzeni: scrittore postcoloniale». In: Marci, Giuseppe; Sulis, Gigliola (a cura di), *Trovare racconti mai narrati, dirli*

-
- con gioia. Cagliari: CUEC, pp. 111-132.
- Roux, Jean-Paul (1995). *Tamerlano*. Milano: Garzanti.
- Said, Edward W. (1998). *Cultura e imperialismo: letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente*. Trad. di Stefano Chiarini e Anna Tagliavini. Prefazione di Joseph A. Buttigieg; postfazione di Giorgio Baratta. Roma: Gamberetti. Trad. di: *Culture and Imperialism*, 1993.
- Smith, William Henry (1828). *Sketch of the Present State of the Island of Sardinia*. London: John Murray.
- Sontag, Susan (1995). *L'amante del vulcano*. Trad. di Paolo Dilonardo. Milano: Mondadori. Trad. di: *The Volcano Lover*, 1992.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988). «Can the Subaltern Speak?». In: Grossberg, Lawrence; Cary, Nelson (a cura di), *Marxism and the Interpretation of Culture*. London: Macmillan, pp. 271-313.
- Sartre, Jean-Paul (1993). *L'ultimo turista*. Milano: il Saggiatore.
- Stendhal (1992). *I ventitre privilegi*. Milano: Mondadori.
- Strauss, Claude Lévi (1993). *Storia di Lince*. Torino: Einaudi.
- Valery, Antoine (1931). *Viaggio in Sardegna*. Trad. di: Raimondo Carta Crespi. Cagliari: Fondazione il nuraghe. Trad. di: *Voyages en Corse, à l'île d'Elbe et en Sardaigne*, 1835.
- Von Maltzan, Heinrich (1886). *Il Barone Maltzan in Sardegna*. Trad. di Giuseppe Prunas Tola. Milano: Alfredo Brigola & C. Trad di: *Reise auf der Insel Sardinien*, 1869.
- Wagner, Birgit (2005). «Sergio Atzeni: per una poetica del postcoloniale». *NAE*, 13, pp. 21-25.
- Wagner, Birgit (2011). «La questione sarda: La sfida dell'alterità». *Aut Aut*, 349, pp. 10-29. Disponibile all'indirizzo: <http://autaut.ilsaggiatore.com/2011/09/349-postcoloniale-in-italia>. (2015-05-03).
- Warre, John (1849). *The Island of Sardinia*. 3 voll. London: Bentley.