



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„La letteratura sarda tra miti, magia, credenze popolari e
realtà – Murgia e Niffoi”

Verfasserin

Mag.phil. Patricia Rois

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 236 349

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Romanistik Italienisch

Betreuer:

o. Univ.-Prof. Mag. Dr. Birgit Wagner



III. 1: la bandiera sarda dei quattro mori

Ringraziamenti

In questa pagina iniziale vorrei ringraziare tutte le persone che mi hanno sostenuto durante gli studi e alla fin fine anche durante il processo della redazione di questo lavoro scritto.

Prima di tutto ringrazio la mia professoressa di tesi, Univ.-Prof. Mag. Dr. Birgit Wagner, per il suo ricco appoggio, le sue idee in relazione al mio tema, per le sue indicazioni utili, le discussioni interessanti svolte nelle sue ore di ricevimento e per la “libertà scientifica”, che mi ha concesso sin dal primo momento. Si può dire che la professoressa Wagner è una vera specialista per quanto riguarda la Sardegna. Tanto è vero che ha suscitato il mio interesse e la mia passione per quest’isola. Come già rivela la parola “passione”, questa tesi di laurea non è solo un lavoro finale dei miei studi d’italiano, ma rappresenta piuttosto la realizzazione di un grandissimo desiderio: l’intenso impegno con l’isola di Sardegna, la sua cultura e la sua popolazione, che mi affascina e attirano con una forza straordinaria, difficile da esporre con parole.

Vorrei menzionare inoltre, in quest’occasione, Norbert, il capo dell’ufficio dove ho lavorato durante tutto lo studio. Ha sempre avuto molta comprensione per gli orari irregolari dei miei corsi universitari e durante i periodi di esame. Allo stesso modo ringrazio i miei genitori, che mi hanno sostenuto durante gli studi e che mi hanno aiutato finanziariamente e anche mentalmente. Ma particolarmente vorrei ringraziare il grande amore della mia vita, Patrick, perché senza il suo aiuto e il suo appoggio non sarei la persona che sono oggi e non ce l’avrei fatta fin qui. Con sensibilità, infinita comprensione, grandissima pazienza, profondo amore e innumerevoli consigli mi ha accompagnato negli anni scorsi ed è stato il mio calmo equivalente e il mio prezioso e incondizionato sostegno in tutte le situazioni difficili.

In più vorrei dire grazie ai miei compagni di studi, specialmente a Julia, a Raimund, a Dagmar, a Harald, a Christian, a Wolfgang e a Victoria, che mi hanno aiutato in tutti gli anni universitari e sono stati sempre un grande appoggio per me. Julia e Raimund sono le persone che mi hanno notevolmente sostenuto e motivato durante la redazione delle mie due tesi, sia con il loro sapere e con le loro idee indispensabili sia come supporto mentale. Tutto questo mi dimostra che ho incontrato dei veri amici all’università, i quali arricchiscono la mia vita in modo particolare. Per ultimo, ma non di minore importanza, un ringraziamento va ai miei amici intimi, che erano sempre al mio fianco durante gli studi e mi ascoltavano a qualsiasi ora. In questo contesto non devo dimenticare a menzionare l’amica Julia dell’Alta Austria, che è stata la mia fedele accompagnatrice in quasi tutti i soggiorni all’estero, durante i quali ho fatto diversi corsi di lingua italiana e spagnola. L’ultimo ringraziamento va a Alex Tröthann, il mio collega di lavoro pieno di talento, che ha disegnato le espressive immagini delle due protagoniste dei romanzi analizzati secondo le mie istruzioni.

“La leggenda della formazione della Sardegna

Dio quando ha notato che tutti i paesi e i continenti si sono formati, ha voluto creare anche l'ultimo paese, la Sardegna. Purtroppo, tutti i materiali di cui aveva bisogno per la creazione li aveva già consumati. È stato lasciato solo un piccolo mucchio di pietre di granito. Prese i sassi e li gettò in mare e, quindi, per non muoversi più le calpestò con i piedi. Il giorno egli indossava un sandalo e il grave impatto sulla roccia ha lasciato per sempre la sua impronta. Ma Dio non voleva un'isola con alcune rocce nude che sporgono dalle onde! Allora egli prese dagli altri paesi e continenti tutto ciò che mancava alla Sardegna: foreste, vasti terreni, il corbezzolo, tranquilli fiumi, torrenti selvaggi, pascolo di ovini, caprini e bovini, alte dune di sabbia, acque ricche di pesci, le palme e baie riparate. Alla fine si è reso conto che l'opera d'arte è stata creata: l'isola è uno specchio del suo mondo creato. Sulla piccola roccia "Ichnusa" aveva distribuito le più belle piante, animali, acque e pietre provenienti da altri paesi e continenti.”¹

¹ http://www.bella-ogliastra.com/sito/dettagli_contenuto.asp?id_contenuto=7 [20.07.2012]

INDICE

1	PREFAZIONE.....	3
2	ESPOSIZIONE DELLA RICERCA EFFETTUATA	5
3	INTRODUZIONE ALLA TEMATICA	11
3.1	La Sardegna: isola piena di miti, credenze popolari, magia e tradizioni antiche	11
	Breve excursus: il concetto della “superstizione”	17
3.2	La Barbagia – nucleo accanito della sardità	25
3.3	L’identità sarda, ovvero le identità sarde - l’alterità come fattore costituente ...	31
4	ANALISI LETTERARIA I: <i>ACCABADORA</i> DI MICHELA MURGIA.....	36
4.1	Presentazione della scrittrice e del suo romanzo	36
4.2	Ambientazione geografica della trama	37
4.3	Ambientazione temporale della trama	39
4.4	I temi centrali.....	40
4.4.1	La <i>fill’e anima</i> : una forma eccezionale di adozione	41
4.4.2	L’eutanasia in Sardegna – la figura dell’ <i>accabadora</i>	44
4.5	Altre tematiche “tipicamente sarde”	63
4.5.1	<i>s’attitu</i>	64
4.5.2	La vedova sarda – un’immagine in via d’estinzione	70
4.5.3	Spostare i muretti a secco – origine di faide tra famiglie	73
4.5.4	Confronto della Sardegna con l’Italia continentale	79
4.5.5	La lingua sarda vs. l’italiano.....	82
4.5.6	L’avversione diffusa di fronte all’educazione scolastica	84
4.5.7	Le antiche credenze popolari in lotta con la modernità.....	85
4.5.8	La lavorazione del pane sardo e dei dolci.....	88
4.6	Conclusione all’analisi dell’opera di Michela Murgia	90
5	ANALISI LETTERARIA II: <i>LA LEGGENDA DI REDENTA TIRIA</i> DI SALVATORE NIFFOI.....	93
5.1	Presentazione dello scrittore e del suo romanzo.....	93
5.2	Le particolarità strutturali e narratologiche dell’opera	94
5.3	Ambientazione geografica della trama.....	101
5.4	Ambientazione temporale della trama	105
5.5	Redenta Tiria – portavoce mistica di Salvatore Niffoi?.....	107
5.6	Le tematiche prese dalla realtà sarda.....	110
5.6.1	Modernità ed arcaismo, le due realtà controverse presenti in Sardegna	111
	Breve excursus: il miracolo economico italiano	112

5.6.2	Presentazione della vita quotidiana sarda	120
5.6.2.1	La povertà	120
5.6.2.2	Gli antichi mestieri sardi.....	123
5.6.2.3	La criminalità “tipicamente sarda”	123
5.6.2.4	La famiglia sarda e il ruolo della donna	128
5.6.3	L'emigrazione, accompagnatrice assidua della Sardegna.....	134
	Breve excursus: l'emigrazione sarda nel Novecento	135
5.6.4	L'educazione mal vista	142
5.6.5	L'abisso tra gli abitanti dell'entroterra e la gente costiera.....	146
5.6.6	Il suicidio in Sardegna come ultima via d'uscita	149
5.7	Le tematiche prese dalla “realtà surreale “ della Sardegna: credenze popolari, magia e leggende	153
5.7.1	Le maledizioni e le leggende in riguardo.....	154
5.7.2	La profezia della vecchia donna del paesino	155
5.7.3	Le credenze magiche e le fatture.....	157
5.7.4	L'ineluttabilità delle vecchie tradizioni e dei riti secolari.....	158
5.7.5	Il malaugurio ed i segni premonitori del destino	160
5.7.6	La credenza nei miracoli e nei poteri soprannaturali	162
5.7.7	Le antiche pratiche barbariche dell'infanticidio	165
5.8	Conclusione all'analisi dell'opera di Salvatore Niffoi	167
6	CONFRONTO TRA I ROMANZI E CONCLUSIONE	173
7	ZUSAMMENFASSUNG IN DEUTSCHER SPRACHE.....	181
8	ELENCO DELLE ILLUSTRAZIONI	185
9	BIBLIOGRAFIA.....	186
9.1	Letteratura primaria	186
9.2	Letteratura secondaria	186
9.3	Libri di analisi letteraria	190
9.4	Giornali.....	190
9.5	Riviste e articoli di riviste.....	190
9.6	Dizionari/Enciclopedie.....	191
9.7	Informazione elettronica	192
	APPENDICE.....	195
	CURRICULUM VITAE	201

1 **PREFAZIONE**

“Il numero di scrittori sardi viventi, pubblicati nella sola categoria del romanzo, è talmente elevato che calcolandone l’incidenza sulla bassa densità demografica della popolazione si ottiene un rapporto di uno ogni settemila abitanti: praticamente quasi ogni paese ha il suo scrittore. È come se la Sardegna avesse fatto per secoli silenzio di sé e ora, attraverso il coro molteplice delle sue diversissime voci, non vedesse l’ora di raccontarsi al mondo.”²

Questa tesi di laurea del campo delle scienze delle lettere tratta l’analisi di due romanzi relativamente attuali, scritti da autori sardi: *Accabadora* di Michela Murgia dell’anno 2009 e *La Leggenda di Redenta Tiria* di Salvatore Niffoi, pubblicato nel 2005. Il tema centrale del presente lavoro, ovvero la materia primaria della ricerca effettuata, è il modo singolare di presentare la Sardegna attraverso queste opere degli scrittori d’origine sarda.

In questo contesto sorgono le seguenti domande di ricerca, le cui risposte rappresentano i vari risultati dell’analisi letteraria effettuata. La domanda principale è **“Come presentano Michela Murgia e Salvatore Niffoi la Sardegna ai lettori e quale immagine dell’isola trasmettono attraverso i loro romanzi?”**

Da questa problematica chiave derivano le domande di ricerca subordinate, elencate nel quadretto seguente, che verranno elaborate dettagliatamente nei singoli capitoli del lavoro:

- Quali elementi caratteristici della cultura sarda troviamo nelle opere scelte e in quale modo vengono rappresentati?
- Che cosa significa “il tipicamente sardo” e come si manifesta nelle singole trame?
- Perché le credenze popolari, le usanze arcaiche, certe pratiche magiche e alcune consuetudini sociali si sono potute conservare da secoli così tenacemente in Sardegna?
- La Sardegna e la morte sono i temi sempre presenti nei romanzi – perché i due concetti sono così strettamente legati?
- Si possono trovare nei due romanzi eventuali riferimenti (diretti o indiretti, espliciti o impliciti) a problemi recenti o attuali (reali) del mondo sardo?
- Quali strategie vengono adoperate dagli autori per rappresentare la Sardegna in modo autentico, ma allo stesso tempo anche fittizio?
- Quali tratti o temi comuni possono essere identificati tra i due libri?
- Quale impressione generale dell’isola si ottiene dalla lettura?

² Murgia, Michela, 2011: *Viaggio in Sardegna. Undici percorsi nell’isola che non si vede*, Torino: Einaudi, p. 45.

In relazione alla struttura della tesi vorrei sottolineare che le domande di ricerca indicate nella pagina precedente mi servono da filo conduttore per tutte le parti del lavoro. Da ciò risulta la seguente suddivisione dello studio in una parte introduttiva prevalentemente teorica, che espone la straordinarietà dell'isola di Sardegna con le sue caratteristiche generali per quanto riguarda la cultura, la popolazione e l'identità, e in una parte analitica, che comprende due grandi analisi letterarie: la prima si occupa del romanzo *Accabadora* di Michela Murgia, la seconda della *Leggenda di Redenta Tiria* di Salvatore Niffoi. Ogni analisi termina con una breve conclusione in cui si riporta la singolarità delle rispettive strategie narrative impiegate per presentare la Sardegna al mondo. L'ultimo capitolo della tesi di laurea include un confronto tra i due libri riguardo ai paralleli e alle divergenze tra di loro e comprende anche un'interpretazione generale di tutti gli argomenti trattati e una risposta finale alla domanda di ricerca principale, esposta in questa prefazione, riguardante il peculiare modo di presentazione della Sardegna da parte degli scrittori in questione.

Lo scopo principale dell'analisi delle due opere letterarie è mostrare, mediante l'esposizione e l'interpretazione delle varie sfaccettature dell'isola, che la Sardegna è un vero e proprio continente in sé, dove si è potuto conservare fino ad oggi un modo di vita e di pensare singolare e in parte ancora arcaico, cosa che gli scrittori d'origine sarda cercano di trasmettere ai lettori. In relazione a questo, soprattutto nella parte introduttiva, mi porrò la domanda perché proprio in Sardegna certe tradizioni antiche, anche se in parte mutate, si siano potute mantenere e conservare così tenacemente fino ai giorni nostri e quali fattori abbiano contribuito e favorito questo processo. Nella successiva analisi letteraria dei romanzi di Murgia e Niffoi tenterò di avere questa domanda chiave sempre presente per poter interpretare le opere anche in relazione a ciò. Però non si deve dimenticare di prendere in considerazione che i romanzi non mostrano solo questa realtà sarda, ma affrontano anche varie problematiche sociali e il lento ma sicuro processo di trasformazione della società verso un'età più moderna e razionale, cominciato maggiormente nella seconda metà del Novecento, il che certamente ha anche toccato lo status delle vecchie tradizioni e consuetudini praticate per secoli. Così entrambi le trame trasmettono quell'atmosfera particolare che si cominciò a diffondere a partire dagli anni Cinquanta/Sessanta del secolo scorso, quando la modernità tentò i suoi primi passi veri e propri sull'isola e iniziò la sua lotta con l'arcaismo assai radicato nella mente dei sardi. Inizialmente il lato arcaico della Sardegna può sembrare strano, lontano e incomprensibile per i lettori non sardi, però sono i due scrittori che gli fanno conoscere più profondamente l'isola, la sua gente umile e il suo modo di vedere le cose. Così riescono poco

a poco a poco far avvicinare i lettori alla mentalità straordinaria dei sardi, e a farli penetrare in quel mondo per lungo tempo chiuso, dove di solito non si entrava senza far parte di quell'universo.

2 ESPOSIZIONE DELLA RICERCA EFFETTUATA

Nelle pagine seguenti esporrò i vari metodi di ricerca, applicati per raggiungere le nozioni e i risultati descritti in questa tesi di laurea. Basandomi su uno specifico interesse cognitivo, che si fonda principalmente sulle domande di ricerca formulate nella prefazione, ho cercato di combinare svariati metodi di ricerca per ottenere alla fine risultati fondati e attendibili. Di conseguenza, da una parte, la ricerca consisteva nella raccolta di una gran quantità di informazioni generali sulla Sardegna, in particolare sulla singolarità della sua cultura, dei costumi e delle tradizioni eccezionali, delle diffuse credenze popolari e dei straordinari modi di vita. In primo luogo è stato fondamentale familiarizzarsi con la storia dell'isola, lo sviluppo sociale degli abitanti attraverso i secoli, i loro problemi, e soprattutto con il passato degli ultimi decenni sino allo stato attuale dell'isola considerando la relativa attualità dei romanzi presi in esame. A questo scopo, cioè per poter ottenere quest'importante visione e comprensione generale della Sardegna, ho visitato varie biblioteche in Austria, come la biblioteca universitaria dell'Istituto di Romanistica di Vienna, la biblioteca principale dell'Università di Vienna e la Biblioteca Nazionale Austriaca. Anche durante un soggiorno sull'isola stessa nel mese di luglio 2011 mi sono recata appositamente alla biblioteca dell'*Istituto Superiore Regionale Etnografico* e alla *Biblioteca Satta* di Nuoro per poter fare un'approfondita ricerca sulla tematica di questa tesi. Durante questo soggiorno ho inoltre consultato determinate librerie che dispongono di un reparto specializzato nella saggistica sulle tradizioni e credenze popolari isolate. Tutta questa ricerca bibliografica è stata d'importanza fondamentale per l'analisi delle opere scelte e per la formulazione delle ipotesi nella parte finale della tesi.

A questo punto vorrei porre un accento particolare sul suddetto soggiorno di ricerca in Sardegna, perché solo quando si ha avuto la possibilità di conoscere personalmente questa regione d'Italia, si può, da un lato, percepire e capire l'atmosfera, il fascino e la singolarità emananti da quest'isola eccezionale, dalla gente, dalla cultura e in particolare dal paesaggio travolgente, e, dall'altro lato, solo così si dispone di un ampio accesso a una gran varietà di letteratura scientifica adatta alla tematica affrontata in questo lavoro. Da ciò concludo che solo dopo un soggiorno in Sardegna è possibile capire più profondamente i romanzi degli

autori sardi e leggerli con altri occhi. Per tutto questo, ho tentato di “assorbire”, nonostante la relativa brevità della mia prima permanenza in Sardegna, il massimo delle informazioni e delle impressioni sociali e culturali possibili. Tenendo quest’idea sempre presente, ho attraversato l’isola da nord-est a ovest, da Olbia nella Gallura fino alla provincia di Oristano, passando per le province di Sassari e Nuoro. Durante il viaggio ho fatto una sosta ad ogni importante sito d’interesse culturale e archeologico, come la Rocca dell’Orso presso Palau, i Nuraghi Albucciu presso Arzachena, i Nuraghi Tuttusoni vicino a Portobello di Gallura, la Rocca dell’Elefante presso Castelsardo, i Nuraghi Palmavera nel comune di Alghero e il Villaggio Santuario Nuragico di Santa Cristina nel comune di Paulilatino in provincia di Oristano. Ulteriori luoghi che ho visitato sono: l’affascinante isola La Maddalena; la città più settentrionale della Sardegna, Santa Teresa di Gallura, e la vicina penisola di Capo Testa con le sue rocce granitiche erose dal vento; la città di Castelsardo con il suo incantevole centro storico, con la Fortezza dei Doria e la Cattedrale di Sant’Antonio Abate; il tranquillo comune di provincia Chiaramonti; Nulvi, luogo dell’annuale Festival Internazionale di Reggae; il bel villaggio di montagna, Osilo, dominato dai resti del castello medioevale dei Malaspina; la seconda città dell’isola per grandezza, Sassari; la città portuale di Porto Torres, dove c’è la zona industriale più ampia della Sardegna; il comune di Stintino, collocato nell’estremo lembo nord-occidentale della Sardegna che si affaccia sul Golfo dell’Asinara e sull’omonima isola, utilizzata come campo di concentramento durante la Prima Guerra Mondiale e come carcere di massima sicurezza dal 1977 al 1998; lo splendido panorama dal Capo Caccia; la città di Alghero, che è un’isola linguistica della lingua catalana; la magnifica città sul fiume Temo, Bosa, con il suo Castello di Serravalle; la conosciuta città per l’olio d’oliva, Cuglieri, situata sulle pendici settentrionali del Montiferru; la penisola del Sinis, che è il paradiso dei fenicotteri rosa, costituita da lagune, basse colline fertili e stagni, dove si trovano anche il famoso villaggio di pescatori Cabras e il villaggio punico in rovine Tharros, che è uno dei siti archeologici più importanti della Sardegna rappresentando un museo all’aria aperta; il luogo di nascita di Eleonora d’Arborea³, Oristano; i resti delle Terme Romane di Fordongianus, l’antico Forum Traiani, baluardo fortificato dei romani contro gli abitanti ribelli della Barbagia; il comune di Busachi, caratterizzato da case in trachite rossa d’impianto tradizionale, giungendo finalmente il cuore roccioso della Sardegna, la Barbagia. Quest’ultima è la regione montuosa centrale della Sardegna che si estende sui fianchi del Massiccio del Gennargentu. A causa del difficile accesso a questa zona e del conseguente isolamento totale per molti secoli, le tradizioni, gli usi e i costumi antichi di questo territorio

³ Eleonora d’Arborea (*1340; † 1404) fu giudichessa del Giudicato di Arborea e nota per la promulgazione della *Carta de Logu*, che rimase in vigore fino alla sostituzione con il Codice di Carlo Felice nell’anno 1827.

si sono potuti conservare più facilmente che in altre regioni con un maggiore influsso dall'esterno. Per questo il viaggio e la ricerca svolta nella Barbagia erano di particolare rilevanza per la mia tesi di laurea e rappresentavano uno dei principali motivi per il soggiorno. Siccome entrambi i romanzi in questione trattano della Barbagia, o meglio, tutte le trame delle opere prese in considerazione nella parte analitica si riferiscono a questa zona come luogo d'azione, o perfino come protagonista, è stato indispensabile per la stesura della presente tesi farsi persino un'idea generale dell'atmosfera e della gente di questo territorio molto particolare della Sardegna. Così ho viaggiato attraverso Sorgono, arrivando a Tiana, un villaggio di poche anime immerso tra le montagne, a Ovodda, un'antico paese ubicato alle pendici del monte Orohole, a Fonni, che con i suoi 1000 metri sopra il livello del mare è il paese più alto della Sardegna, a Mamoiada, molto nota per il suo straordinario carnevale dalle origini ancestrali con le sue maschere spaventose chiamate *Mamuthones* e *Issohadores*, a Orgosolo, il leggendario villaggio immerso nel cuore del Supramonte, molto conosciuto per le vicende legate al banditismo, alle faide e all'anonima sequestri ma anche per i tantissimi *murales*⁴, e a Oliena, “paese ai piedi al monte più bello che Dio abbia creato” (secondo Salvatore Satta “*Il Giorno del Giudizio*”), dove la tradizione del canto a tenore è particolarmente viva, sentita e largamente praticata. Infine ho raggiunto Nuoro, considerata la “capitale” della Barbagia, e per questo è stato anche il centro preferito per la mia ricerca in biblioteche e musei situati in quella città.

Come già menzionato, ho consultato vari libri nella biblioteca dell'*Istituto Superiore Regionale Etnografico* di Nuoro (ISRE), specializzata in antropologia, etnologia e tradizioni popolari, dove avevo già annunciato il mio arrivo alcune settimane prima della mia partenza dall'Austria. Grazie a ciò, con l'aiuto della bibliotecaria ho potuto fare un'ampia ricerca nell'archivio dell'ISRE. Lì ho soprattutto trovato dei saggi e degli articoli di giornale sull'*accabadora*, sul malocchio e sulle credenze affini, sui riti della morte e sull'identità in generale. Nella *Biblioteca Satta* di Nuoro invece ho avuto la possibilità di cercare alcuni articoli di giornale del secolo scorso, utilizzando una macchina particolare per vedere i microfilm, cioè un medium dove sono salvate le fotografie di vecchi giornali.

Inoltre mi pareva essenziale visitare il *Museo della Vita e delle Tradizioni Popolari Sarde* di Nuoro, che è il maggiore museo etnografico della Sardegna. Ci sono diverse sale dedicate a

⁴ I *murales* sono i famosi dipinti realizzati sulle pareti delle case, rappresentando le problematiche attuali e passate della popolazione sarda; alcuni trattano anche di temi internazionali dal campo della politica o della storia.

vari temi sul mondo popolare sardo e sui simboli dell'identità locale, come le maschere del carnevale di Mamoiada, di Orotelli e di Ottana, gli strumenti musicali della musica popolare, come le *Launeddas*, gli arredi, gli utensili e gli oggetti di uso domestico pastorali e contadini, i prodotti più significativi dell'artigianato sardo, gli abiti tradizionali usati per le feste e la salvaguardia di oltre 600 varietà di pani tradizionali, che furono l'antico alimento di base, comune a tanti popoli del Mediterraneo. Uno degli ambienti di quel museo è dedicato alla religione, alla devozione popolare e alle pratiche propiziatorie tra magia e religione. I numerosi oggetti esposti testimoniano la straordinaria diffusione della religiosità popolare e delle pratiche propiziatorie in Sardegna. Inoltre, a Nuoro ho visitato la *Casa Grazia Deledda*, che nell'attualità è divenuta una specie di museo, ottenendone un'impressione della casa di nascita e dei modi di vita domestica della “grande scrittrice Nobel” della Sardegna. All'interno si possono ammirare manoscritti originali e oggetti personali della scrittrice, tutti antecedenti al 1900, l'anno delle sue nozze, dopodiché si è trasferita a Roma.⁵

D'importanza particolare per i temi affrontati nella tesi di laurea era anche la permanenza nel comune di Aggius nella provincia di Olbia-Tempio. Si tratta di un paese dell'Alta Gallura, ricco di storia e di tradizione. È famoso al mondo per la produzione di tappeti e per il *canto a tasgia*, canto tipico celebrato da poeti come D'Annunzio, e tutt'oggi eseguito durante le occasioni religiose e pagane dai gruppi canori del paese. Ad Aggius si trovano il *Museo del Banditismo* e il *Museo Etnografico Oliva Carta Cannas* (MEOC). In questo contesto occorre spiegare che Aggius è stato uno dei centri del banditismo gallurese per circa tre secoli, dalla metà del Cinquecento alla metà dell'Ottocento. Durante questo periodo omicidi, agguati, furti di bestiame e danneggiamenti erano all'ordine del giorno. Proprio nei vicoli attigui alla sede del *Museo del Banditismo* nella zona più antica del paese, più di un secolo fa, furono commessi numerosi omicidi. Come si può leggere sul sito web ufficiale,

*“si è deciso di allestire un museo dedicato al banditismo senza correre il rischio di mitizzare la figura del fuorilegge e di esaltarne le sue gesta. L'obiettivo di questo museo, semmai, è esattamente il contrario: **diffondere valori positivi per la costruzione di una mentalità che favorisca l'affermarsi della legalità e della moralità pubblica ad ogni livello.**”*⁶

Nel MEOC di Aggius ho avuto la possibilità di entrare in una casa tradizionale sarda ricostruita fedelmente con una cucina, una camera da letto, una stanza del pane, una cantina, un telaio, un magazzino e una stanza delle erbe tintorie, tutti dotati degli utensili semplici

⁵ vedi <http://www.isresardegna.it/> [15.05.2012]

⁶ http://www.aggius.net/museo_banditismo.asp [15.05.2012]

della quotidianità di allora. Interessante è stata anche la presentazione degli antichi mestieri per la lavorazione del sughero, del granito, del ferro, delle scarpe e del legno e i tipici strumenti di lavoro arcaici, esposti in alcune delle sale, con un ampio spazio dedicato alla tessitura e alla colorazione della lana. Anche il mestiere del pastore sardo viene presentato, mostrando per esempio gli utensili caratteristici per la produzione del formaggio. Per di più il museo dispone di un ambiente dedicato al folclore sardo, in cui si possono vedere i vari abbigliamenti tradizionali colorati, ascoltando in sottofondo il caratteristico coro di Aggius, il che crea un'atmosfera indescrivibile.⁷

Per avere una panoramica migliore sulle tappe del mio viaggio in Sardegna, le ho segnate in una perspicua carta geografica:



III. 2: l'itinerario del viaggio di ricerca

⁷ vedi <http://www.museomeoc.com/> [20.05.2012]

A parte la ricerca di letteratura nelle biblioteche e la permanenza in Sardegna, ho provato a rafforzare e, innanzitutto, ampliare le mie conoscenze della cultura, del passato movimentato e dei problemi attuali della Sardegna mediante l'inclusione di supporti audiovisivi, tanto guardando alcuni film che trattano di temi tipicamente sardi, come *"Banditi a Orgosolo"* (1961) di Vittorio de Seta, *"Barbagia - la società del malessere"* (1969) di Carlo Lizani, *"La Destinazione"* (2003) di Piero Sanna, *"Jimmy della Collina"* (2006) di Enrico Pau e *"Sonetaula"* (2007) di Salvatore Mereu, quanto vedendo varie documentazioni dell'Internet, principalmente sulla mitica figura dell'*accabadora*. Ho visto inoltre il documentario televisivo *"Su Balente e sa 'Emina"* (1980), pubblicato su Internet⁸, nel quale si mostra in modo molto chiaro la contraddizione tra modernizzazione e l'attaccamento alle tradizioni antiche nell'entroterra dell'isola ai tempi della registrazione del film.

Dopo questo studio approfondito mi è sembrato fondamentale rileggere i romanzi in questione per poter intendere ed interpretare tutti i riferimenti indiretti alla cultura popolare tradizionale della Sardegna da parte degli autori, e le problematiche attuali e remote della popolazione sarda, alle quali gli scrittori fanno continuamente riferimento.

Alla fine dell'esposizione della ricerca effettuata vorrei ancora menzionare un incontro molto interessante con l'autore sardo Marcello Fois in occasione di una sua lettura nell'*Istituto Italiano di Cultura* di Vienna il 13 marzo 2012. In quest'evento ha presentato il suo romanzo *Stirpe*, leggendo e spiegando alcune pagine del libro in presenza di una traduttrice di lingua tedesca. Successivamente ha avuto luogo una discussione plenaria in cui il dibattito era incentrato sul ruolo attuale e passato della donna in Sardegna. Le esposizioni e le argomentazioni che sono state presentate riguardante questa tematica sono risultate molto utili per la redazione del capitolo sulla donna sarda nel presente lavoro.⁹ A proposito, Marcello Fois è stata anche la persona che, secondo le affermazioni di Michela Murgia nei ringraziamenti aggiunti alla fine del romanzo *Accabadora*, l'ha guarita dalla paura di usare il suo sardo.¹⁰ Evidentemente Michela Murgia si riferisce alla versione originale del romanzo *Accabadora*, la quale ha redatto esclusivamente nella sua lingua materna, cioè in sardo. Quest'informazione si ottiene da un'intervista pubblicata su Internet sulla pagina della rivista *ciao!*, in cui Michela Murgia viene chiesta se *"è vero che neanche gli italiani hanno il privilegio di leggere l'originale dato che i dialoghi erano scritti in sardo."* A questa domanda

⁸ www.sardegna.digitalibrary.it [10.05.2012]

⁹ vedi il capitolo 5.6.2.4 *La famiglia sarda e il ruolo della donna*

¹⁰ vedi Murgia, Michela, 2009: *Accabadora*, Torino: Einaudi, ultima pagina.

la scrittrice risponde che *“È vero, all’inizio non riuscivo a immaginare che persone che storicamente non conoscevano che la loro lingua potessero esprimersi con proprietà in quella che a tutti gli effetti in Sardegna era ancora una lingua straniera, cioè l’italiano. La traslazione al registro corrente ha richiesto molto lavoro e alcune cose non è stato possibile tradurle completamente, perché mancava il concetto in italiano.”*¹¹ Propriamente per questa ragione si trovano varie espressioni sarde nel romanzo, quasi mai scritte in corsivo ma inserite nel corpo del testo come naturali.

3 INTRODUZIONE ALLA TEMATICA

La Sardegna è senza dubbio un’isola molto speciale che non cessa di stupirci per le sue tradizioni millenarie. Unico è anche il suo patrimonio storico, sociale, culturale e naturale. È un’isola che incuriosisce e sorprende allo stesso tempo, soprattutto per gli aspetti più segreti e sconosciuti della sua cultura.

I romanzi presi in esame sono dimostrazioni per il lungo persistere di tradizioni antiche in Sardegna, che hanno fondamento in una cultura popolare che per lungo tempo non si è lasciata facilmente influenzare dallo scorrere dei secoli e da imposizioni morali e sociali altrui. Le trame dei due libri trattano di tradizioni, credenze e usanze che né il tempo, né la storia riuscivano a cancellare del tutto, perché erano troppo forti e radicate nell’anima dei sardi. In particolare il modo di affrontare la morte assume nell’isola alcune caratteristiche e abitudini assolutamente eccezionali. Da ciò si deduce che, già da tempi molto remoti, c’è stato un rapporto speciale tra l’uomo sardo e la morte. Questo fatto è una particolarità che i due romanzi rappresentano continuamente in modo molto toccante.

3.1 La Sardegna: isola piena di miti, credenze popolari, magia e tradizioni antiche

A causa di certe vicende storiche e di condizioni naturali, la Sardegna è stata per lungo tempo l’isola mediterranea forse più isolata, nel senso di meno partecipe alle comunicazioni con il mondo. Le forme di vita e la mentalità sarda dimostrano ancora oggi che si tratta di una zona tra le più conservative nel Mediterraneo occidentale.¹²

¹¹ <http://ciaomagazin.wordpress.com/2010/09/15/69/> [02.08.2012]

¹² cf. Angioni, Giulio: “La cultura tradizionale”, in: Brigaglia, Manlio (ed.), 1984: *La Sardegna*. Vol. 2: *La cultura popolare, l’economia, l’autonomia*, Cagliari: Ed. Della Torre, pp. 5-39, cit. p. 5.

A questo punto ci si potrebbe chiedere perché proprio la Sardegna sia stata un'isola al di fuori del flusso della storia nonostante la sua posizione centrale nel Mediterraneo e nonostante i suoi numerosi porti e scali già da antichi tempi molto frequentati. Come si sa, niente può essere realmente capito senza la contestualizzazione storica e sociale dei fatti. Ecco perché esporrò in questo capitolo le ragioni e le circostanze per cui certe credenze popolari si sono potute conservare così tenacemente in Sardegna che altrove.

In Sardegna sono stati tramandati fino ai nostri giorni pratiche e credenze antiche, simboli e riti di lontana memoria, nonostante le varie dominazioni e certi influssi dall'esterno. Tutto ciò dimostra che l'insularità e il conseguente isolamento hanno consentito che in Sardegna venissero conservate molte usanze antiche, mentre alcune poche sono persino rimaste quasi immutate. Lo stato dell'insularità ha isolato la Sardegna dalle grandi rivoluzioni di pensiero e di vita sociale che si erano verificate nel resto d'Europa. Con le sue tradizioni assai radicate nella mente degli abitanti, la Sardegna si differenzia notevolmente dalle popolazioni più vicine e affini. Il popolo sardo si è composto già da tempi remoti da gente con una religiosità innata, intimamente e quasi pudicamente vissuta a livello personale, manifestata ed espressa in forme artistiche di fervente celebrazione. Comincia con i riti caratteristici della nascita del neonato, le feste nuziali fino ad arrivare ai riti che si compiono all'approssimarsi della morte e alle cerimonie successive al decesso. Il mondo magico della Sardegna tradizionale non si contrappone alla natura ma ne fa parte. Particolarmente in passato si incontrava un modo di vita prevalentemente legato ai ritmi naturali e ai fenomeni materiali e spontanei, intesi come religione e come ciò che regolava tutta la vita sociale. In questo senso, nell'isola la magia non è solo stata una concezione del mondo ma per lungo tempo era il mondo stesso. La Chiesa cattolica ha sempre cercato di contrastare la diffusione di tali forme di magia e di religione primitiva, principalmente mediante le azioni di censura, effettuate dall'Inquisizione Spagnola. La missione principale dell'Inquisizione consisteva nella salvaguardia della Chiesa, della sua dottrina e del vangelo attraverso lo sradicamento di chiunque e di qualsiasi cosa che andasse contro di essi. Tra i suoi obiettivi principali c'era quello di eliminare la "superstizione"¹³ attraverso varie forme di repressione di una durezza inaudita. Nonostante ciò, la magia è giunta fino ai nostri giorni con vari rituali che ancora oggi, anche se in misura minore e in parte mutati, vengono tramandati di generazione in generazione.¹⁴

¹³ Per questo delicato concetto vedi il breve excursus che segue a questo sottocapitolo.

¹⁴ cf. Bucarelli, Alessandro/Greco, Tamara/Macis, Barbara, 2004: *L'occultismo tra superstizione e costume. Riti satanici, misticismo e stregoneria in Sardegna*, Cagliari: Scuola Sarda Editrice, testo della bandella e pp. 10, 11, 24, 122.

Come già accennato in precedenza, i primi elementi che in passato disgregarono la cultura popolare in Sardegna, o meglio, quella pagana, sono stati il cristianesimo e il processo d'evangelizzazione. I sardi cercarono di resistere con tutte le loro forze, ed effettivamente molti culti d'origine pagana continuarono ad essere praticati anche durante il periodo di maggior splendore del cristianesimo. Una delle numerose cause per l'insufficiente evangelizzazione del popolo sardo fu il fatto che in passato la maggioranza del clero presente sull'isola era priva d'istruzione e per questo incapace di guidare i fedeli secondo le leggi insegnate dalla Chiesa. Di fatto i sacerdoti erano spesso incapaci di illuminare i sardi su certi argomenti.¹⁵ Nell'anno 1560 l'arcivescovo di Cagliari, Antonio Parragues Castillejo, inviò una relazione al re di Spagna in cui si lamentava delle incompetenze della maggior parte del clero sardo:

*"... non conoscono la legge di Dio né la legge della chiesa, non sanno insegnare ai parrocchiani altro che il Padre Nostro, l'Ave Maria e la confessione generale in sardo, tanto che a me sembra un miracolo come Dio li conserva nel Cristianesimo".*¹⁶

Persino sul finire del Settecento i vescovi dell'epoca ancora riferivano che

*"i pastori vivono vita errabonda, isolati e non si confessano mai, e si dedicano alle rapine e omicidi ... si tramandano di padre in figlio la vendetta, sono sanguinari e sprezzanti della giustizia, irriverenti nei confronti del clero, e questo stesso è tanto ignorante da far disperare ogni miglioramento del popolo a loro affidato".*¹⁷

Tutto questo favorì la formazione di un sincretismo della morale cristiana con il retaggio di antichissime usanze e pratiche pagane, in cui il limite tra il sacro ed il profano era spesso sfumato. Nonostante ciò, dove la Chiesa non operò contro il paganesimo, ci provò la Santa Inquisizione con il terrore, la persecuzione ed anche con le sue nuove ideologie. Durante la conquista romana la Sardegna fu considerata terra di confino e di morte, dove esiliare funzionari caduti in disgrazia, sostenitori degli imperiali ripudiati, ebrei e cristiani, condannati ai lavori nelle miniere. Fu tra l'altro anche attraverso questa deportazione forzata dei cristiani che i romani determinarono automaticamente la nascita e la diffusione del cristianesimo nell'isola fin dal I secolo d.C. Nelle parti più interne però viveva la gente più pagana cosicché la cristianizzazione di questa popolazione fu in effetti difficile e più lenta rispetto al resto del Mediterraneo occidentale, dato che l'accettazione del cristianesimo mancava tra il popolo. Così l'evangelizzazione dell'isola tardò. Inizialmente nelle zone montuose la nuova fede fu

¹⁵ cf. Bucarelli, Alessandro/Lubrano, Carlo, 2003: *Eutanasia ante litteram in Sardegna. Sa femmina accabbadòra. Usi, costumi e tradizioni attorno alla morte in Sardegna*, Cagliari: Scuola Sarda, p. 26.

¹⁶ Onnis Giacobbe, Palmira, 1958: *Epistolario di Antonio Parragues de Castillejo*, Milano: Giuffrè, citato da: Bucarelli/Lubrano, 2003: 26-27 (fonte primaria non disponibile)

¹⁷ citato da: Bucarelli/Lubrano, 2003: 27 (fonte primaria non indicata)

più imposta che accettata volontariamente e i cattolici stavano di fronte a veri atti di ribellione, causati dall'incontro violento tra sacro e profano, cristiano e pagano. Proprio per questo, all'inizio del processo della cristianizzazione le chiese cattoliche venivano costruite nei pressi dei templi pagani nella speranza che poco a poco questi ultimi sarebbero stati dimenticati. Nonostante i tentativi della Chiesa, soprattutto i barbaricini continuavano a praticare i loro culti, talmente radicati nel loro animo, che con il passare del tempo i loro riti e le loro credenze venivano semplicemente integrati nella religione cristiana e così hanno potuto sopravvivere fino ad oggi.¹⁸ All'etnologo chiaramente non sfugge oggi il retaggio di certe tradizioni le quali, pur essendo mutate dal cristianesimo, conservano ancora la matrice pagana dalla quale non si sono del tutto liberate. Ciò si evidenzia per esempio in certe preghiere, che ancora oggi ripetono alcune vecchie donne della Barbagia, ma anche dell'Ogliastra e della Baronia, o anche in filastrocche di bambini.¹⁹ Il popolo sardo in generale, probabilmente perché imparò tardi a scrivere, è uno di quelli che ha maggiormente serbato una memoria collettiva che tramandava oralmente. In molti racconti si intravedono culti antichissimi, riti di iniziazione e pratiche ancestrali. Per secoli interi c'era un luogo preferito, dove questo sapere antico veniva trasmesso da una generazione all'altra: il cortile sardo. Era l'habitat naturale, lo spazio vitale, il luogo di ritrovo e di comunicazione, dove un tempo si affacciavano da cinque a sette famiglie. Era il posto dove si esaltava la *balentia* dell'uomo sardo²⁰ e si deploravano le azioni turpi, era la scuola dove avveniva la trasmissione di notizie e valori, ma allo stesso tempo era anche il tribunale dove si condannava e si assolveva. Nonostante l'avvento dei mass-media e la perdita della cultura orale rispetto a quella scritta, che progressivamente ha fossilizzato la memoria, si deve indicare il fatto che certi strati della popolazione sarda, soprattutto di quella in campagna e nelle colline, hanno resistito in maggior misura all'assorbimento da parte della cultura dominante.²¹

In generale, il popolo sardo, ossia l'anima dei sardi, è il risultato di un substrato culturale antichissimo, nel quale le varie popolazioni, che in passato hanno regnato sull'isola (come i fenici, i romani, i bizantini, gli aragonesi, i piemontesi), hanno lasciato le loro tracce e le loro

¹⁸ cf. Bucarelli/Lubrano, 2003: 37, 38; cf. Delussu, Simonetta, 2011: *Stregoneria in Sardegna. Processione dei morti e riti funebri*, Cagliari: La Riflessione - Davide Zedda, p. 15; cf. Turchi, Dolores, 2008: *Ho visto agire s'accabadora – la prima testimonianza oculare di una persona vivente sull'operato de s'accabadora*, Olina: Edizioni Iris, p.103.

¹⁹ Nella pagina 160 si può leggere un esempio di una filastrocca, usata da un sardo adulto per allontanare il malaugurio.

²⁰ Per una spiegazione dettagliata del concetto della *balentia* vedi il capitolo 3.2 *La Barbagia – nucleo accanito della sardità*.

²¹ cf. Turchi, Dolores, 2011: *Leggende e racconti popolari della Sardegna*, Roma: Newton Compton, pp. 10-11, 26.

impronte. Anche se si presume che il popolo sardo fosse già dall'antichità gente orgogliosa, schiva e chiusa in sé stessa, non si possono negare alcune caratteristiche acquisite da fuori. Oggi è molto difficile distinguere chiaramente quali elementi culturali e credenze o quali impronte siano riconducibili a quale dominazione, dato che le varie pratiche, i riti e le credenze portati sull'isola si sono talmente assimilati a quelli preesistenti da diventare in alcuni casi una sola cosa. Questa circostanza è visibile, da un lato, nei manufatti tipici degli artigiani dell'isola, come le spaventose maschere carnevalesche, i tessuti, i gioielli e i vari amuleti, ma dall'altro lato anche nella gran varietà di personaggi delle leggende sarde, come le fate, i giganti, gli gnomi, i fantasmi e le donne vampiro, ai quali mi dedicherò ancora più dettagliatamente in uno dei capitoli finali.²²

Ritornando all'esposizione delle cause generali per il persistere dei riti antichi in Sardegna, l'antropologo sardo Giulio Angioni sottolinea altresì il fatto del lungo isolamento della Sardegna, affermando che ciò ha giocato un ruolo importantissimo nella conservazione e nella formazione del carattere abbastanza conservativo delle tradizioni culturali sarde. Siccome si tratta di un'isola, cioè di una terra isolata a causa del mare, la penuria e la discontinuità di rapporti stretti con l'esterno durante molti secoli hanno favorito lunghi processi di elaborazione all'interno dell'isola stessa, così come una soltanto lenta trasformazione sociale e una certa continuità culturale nonostante determinati tentativi di acculturazione da parte di popoli stranieri. Anche se Angioni crede quindi che in generale i rapporti con l'esterno siano stati radi e discontinui, presume tuttavia che, almeno in parte, abbiano portato delle innovazioni, trasformazioni e giustapposizioni.²³ Il geografo francese Maurice Le Lannou espone in modo sintetico perché per lungo tempo nel passato i rapporti con l'esterno sono stati abbastanza scarsi in Sardegna. A causa della sua configurazione massiccia, delle sue lunghe sequenze di coste dalle scogliere alte e spesso rettilinee, delle sue false insenature senza approdi (come al golfo di Orosei), ma anche a causa dei suoi litorali bassi, sabbiosi e lagunari (come soprattutto nella provincia di Oristano), la Sardegna è sempre stata difficile da raggiungere per i navigatori, che non sempre disponevano dei mezzi tecnici adeguati. Allo stesso tempo bisogna prendere in considerazione le circostanze meteorologiche, talvolta capricciose, dipendenti dai venti del settore nord, il maestrale e il grecale, che soffiavano in modo molto forte da ovest fino al golfo d'Oristano. Sulla costa orientale i venti erano spesso pericolosi perché provocavano vortici che si formavano nelle alte scogliere. Secondo Le Lannou, ci sono però anche altri fattori che hanno contribuito all'isolamento storico dell'isola.

²² cf. Delussu, 2011: 9

²³ cf. Angioni, in: Brigaglia, 1984: 5, 6

In riguardo a ciò, sì che egli sostiene che i popoli evoluti nelle “economie esterne” erano venuti a conoscenza della ricchezza delle risorse presenti in Sardegna e si erano accorti anche della sua posizione strategica nel cuore stesso del Mediterraneo. Questa posizione faceva dell’isola un punto di scalo sulla rotta che portava dall’Africa alla Spagna. Però la Sardegna godeva di una reputazione spiacevole a causa della forte resistenza dei sardi (dell’interno) e anche dell’asprezza delle montagne impenetrabili. Per questo la Sardegna non era molto attraente come luogo di residenza per il colono, che avrebbe rappresentato il generatore di sviluppi demografici e di popolamento.²⁴

Oltre a ciò, le ragioni generiche che l’antropologo Ernesto de Martino indica nel suo saggio “*Sud e magia*” per la sopravvivenza di un’ideologia così arcaica nella Lucania di oggi, in fondo valgono anche per la Sardegna: la precarietà dei beni elementari della vita, l’incertezza delle prospettive concernenti il futuro, la pressione esercitata sugli individui da parte di forze naturali e sociali non controllabili, la carenza di forme di assistenza sociale, l’asprezza della fatica nel quadro di un’economia agricola arretrata, ecc. In queste condizioni di labilità della presenza umana si innesta la funzione protettiva delle pratiche magiche.²⁵ Per quanto riguarda le ragioni sociali più in dettaglio della diffusione e del mantenimento delle tradizioni e dei riti ancestrali, occorre rivolgere lo sguardo anche verso la composizione della popolazione stessa. Nel caso della società sarda, che per lungo tempo era caratterizzata dalla suddivisione generale in agricoltori e pastori, il ricorrere a pratiche magiche a Bucarelli gli pare evidente: il pastore è un lavoratore “nomade” mentre il contadino è “stanziale”. Vuol dire che il primo è costretto a spostarsi da un luogo all’altro in ricerca di buoni pascoli per il suo gregge, il secondo mette radici nella sua terra o comunque in quella che coltiva. La preoccupazione maggiore del pastore sardo è sempre stata quella di proteggere il gregge, che gli forniva il latte e provvedeva autonomamente alla proliferazione, il quale rappresentava il sostentamento di tutta la famiglia pastorale. Tutti e due, tanto il pastore quanto il contadino, erano costantemente soggetti ad avversità, soprattutto climatiche, atmosferiche, temporali, di inondazioni o di siccità. Di conseguenza si ricorreva a pratiche magiche, riti religiosi e scongiuri di vario genere per combattere tali calamità. La fiducia negli influssi lunari condizionava notevolmente l’attività degli agricoltori, dalla tessitura alla macellazione del maiale fino ai diversi momenti del ciclo agrario. Infine, secondo Bucarelli risulta essere una conseguenza logica che in una società come la sarda, agropastorale e alquanto tradizionale,

²⁴ cf. Le Lannou, Maurice: “Un’idea della Sardegna”, in: Brigaglia, Manlio (ed.), 1982: *La Sardegna*. Vol. 1: *La geografia, la storia, l’arte e la letteratura*, Cagliari: Ed. Della Torre, introduzione.

²⁵ cf. De Martino, Ernesto, 2000: *Sud e magia*, Milano: Feltrinelli, p. 89.

che inoltre si trovava in una continua lotta quotidiana alla sopravvivenza, sorgessero e si conservassero certe pratiche suddette.²⁶

Tutto ciò dimostra che l'isola di Sardegna è, fino a un certo punto, ancora un minuzzolo di terra pieno di magia e di misteri, che aspettano di essere esaminati in modo più approfondito. Per questo motivo vorrei dedicare particolare attenzione agli aspetti più espressivi delle abitudini sociali e delle tradizioni popolari sarde, perché a mio avviso questi sono i lati più interessanti e affascinanti della popolazione. Bisogna però indicare che alcune consuetudini non sono esclusivamente sarde, bensì è possibile ritrovarle, seppur in forme un po' diverse ma tuttavia simili, anche in altre parti d'Italia, specialmente in quella centro-meridionale, così come in altri paesi dell'Europa. La maggior parte delle usanze e delle pratiche che analizzerò in questa tesi sono però vere e proprie peculiarità sarde, costituenti dell'identità e della mentalità del popolo, alle quali i due autori d'origine sarda fanno ripetutamente riferimento nei loro romanzi.

Breve excursus: il concetto della “superstizione”

Siccome non si può parlare del delicato, problematico e anche molto complesso tema della “superstizione” senza chiarirne il termine e il suo specifico contesto, considero importante indicare alcuni spunti di riflessione e teorie rilevanti, e aggiungere informazioni essenziali su questo da me chiamato “diffuso fenomeno umano”. Non posso però tralasciare la mia opinione personale, perché è evidente che anche nell'analisi degli elementi superstiziosi nei romanzi esaminati influisce l'osservazione individuale della persona che la effettua.

Citando come introduzione alla tematica il *Dizionario Garzanti della Lingua Italiana*, la superstizione sarebbe una

1. *tendenza, determinata dall'ignoranza o dalla suggestione, ad attribuire a cause occulte o soprannaturali gli avvenimenti che possono essere spiegati con cause naturali*
2. *in teologia, il peccato di chi segue questa tendenza, in quanto rende un culto divino a cose o persone cui tale culto non spetta*
*Dal lat. superstitiō -ōnis, deriv. di superstāre 'stare sopra', V. superstite.*²⁷

Secondo questa spiegazione riguardante l'etimologia del termine, la parola di origine latina sembrava di voler esprimere qualcosa di superiore a, diciamo, la religione ordinaria o usuale. Interpretata in questo senso ci troveremmo davanti ad una chiara gerarchizzazione voluta con

²⁶ cf. Bucarelli, 2004: 123, 124

²⁷ Cusatelli, Giorgio (ed.), 1965: *Dizionario Garzanti della Lingua Italiana*, Milano: Garzanti, s.v. *superstizione*.

l'intenzione di attribuire certi valori alle diverse credenze. Le esposizioni che seguono mostreranno però che l'origine e il significato della parola "superstitio" non sono così univoci come sembrano.

Ancora più interessante è la spiegazione del termine che ci dà il *Grande Dizionario Illustrato della Lingua Italiana*:

Nel linguaggio religioso, credenza o pratica non conforme o addirittura in contrasto rispetto ad una religione costituita e dominante. II Nel ling. com., complesso di credenze e riti profondamente quanto irrazionalmente sentiti e praticati per propiziarsi eventi desiderati e fausti, per esorcizzare destini funesti e temuti, oppure per attirare questi ultimi sopra persone che si vogliono colpire con malefici. II Dal lat. superstitio, -ōnis, propr. ciò che sta sopra, che rappresenta una sovrastruttura. II sec. XIV.²⁸

In relazione alla gerarchia menzionata, nella spiegazione sopraccitata spicca soprattutto la parola "sovrastruttura", la quale pare di voler esprimere una forte gerarchia e una notevole valutazione. A questo punto sorge però la domanda che cos'è la base al di sopra sta la superstizione? Si tratta forse della religione cattolica come credenza universale e valida per tutti? E inoltre, perché il concetto "superstitio" porta propriamente il prefisso "super" quando normalmente è considerato qualcosa d'inferiore (dalla Chiesa cattolica), e dovrebbe praticamente chiamarsi "substitio" o "sottostruttura"?

Propriamente queste sono state le domande che mi hanno indotta ad investigare ancora di più in questo complesso e molto interessante campo etimologico della parola "superstizione". Il libro "*Superstitio*" di Dieter Harmening dell'anno 1979 fa luce su questa problematica molto delicata e ambigua. Il professore di etnologia e folclore all'Università di Würzburg in Germania espone un'ampio panorama sui vari significati della parola latina attraverso i secoli, della quale riassumerò in seguito i mutamenti di significato più importanti. Secondo le ricerche di Harmening, si deve cercare le origini della parola "superstitio" nei trattati dei teorici e filosofi dell'antichità, specialmente in quegli degli scrittori romani precristiani. Sono le più vecchie testimonianze letterarie dell'uso del concetto. La parola fu spesso usata (p.e. di Quintiliano) nel senso di ansietà, mentre non si faceva una limitazione al campo religioso, ma se la usava in un contesto più generale ed universale. Seneca invece utilizzò il termine in relazione alla religione nel senso di ansietà e accuratezza per quanto riguarda più specificamente gli affari religiosi. Anche M. Junianus Justinus usò la parola in modo simile. Nei tempi antichi si annunciò anche una, almeno parziale, identità tra "superstitio" e "religio",

²⁸ Gabrielli, Aldo/Gabrielli, Grazia (edd.), 1989: *Grande Dizionario Illustrato della Lingua Italiana*, Milano: Mondadori, s.v. *superstizione*.

dato che anche “religio” nel suo significato originale si riferiva all’attitudine coscienziosa²⁹ ed all’attenzione insistentissima verso segni “del cielo”. Più tardi i significativi si diversificarono. La connotazione negativa fu esclusivamente riservata alla parola “superstitio”, mentre “religio” non fu vista in senso dispregiativo. Ciò vuol anche dire che i significati originari in sé più neutrali (e quasi uguali) retrocessero finalmente dietro un significato negativo della parola “superstitio” che andava più in direzione di esagerata, eccessiva ansietà in affari religiosi, particolarmente riguardanti manifestazioni misteriose. Per questo motivo il prefisso “super” in questo caso non sembra riferirsi a una gerarchia nel senso stretto, ma piuttosto a un atteggiamento eccessivo, esorbitante, cioè a troppo semplicemente. Proprio in questo fatto i romani videro poi la caratteristica differenziante tra “superstitio” e “religio”, tra “homo superstitiosus” e “homo religiosus”. In relazione a ciò anche la seguente tesi esposta da Harmening è molto interessante: la “vera religio” fu considerata come base, via di mezzo e compensazione perfetta, mentre la “neglegentia” fu vista come un estremo e la “superstitio” come l’altro (secondo lo schema: neglegentia – vera religio – superstitio). Vuol dire che “neglegentia” denominò la mancanza, mentre “superstitio” si riferì all’eccessivo, la smisuratezza religiosa, e in questo senso furono tutti e due considerati sbagliati rispetto alla “vera religio”. Sotto la categoria “superstitio” i romani classificarono i culti esteri, non-romani, principalmente le concezioni religiose della cultura orientale. Un’altra delle varie spiegazioni del termine, sorta molti secoli posteriori all’antichità, e che cerca di trovare anche una risposta sul perché del prefisso “super”, si basò sulla teoria dell’antropologo inglese dell’Ottocento Edward Burnett Tylor, che con la sua opera “*Primitive Culture*” del 1871 è considerato il fondatore dell’antropologia sociale. Secondo quest’interpretazione il prefisso “super” si riferisce alla sopravvivenza di forme di vita “religiosa” passata, cioè di resti dei riti pagani della popolazione indigena, i quali riuscirono superare/sopravvivere alla cristianizzazione. Tylor (e successivamente anche altri studiosi) presumeva che la parola latina “superstitio” derivasse linguisticamente di “superstes”³⁰ (seguendo le ipotesi di Cicerone e Lattanzio), che significa tra l’altro sopravvivere a qualcosa/qualcuno o rimanere come resto.³¹ In conformità con questa tesi, il prefisso “super” originariamente di nuovo non voleva esprimere propriamente una gerarchia ma piuttosto una forma di sopravvivenza delle credenze antiche, e in questo contesto si dimostra ancora una volta che il termine originale

²⁹ In alcuni dizionari si propone persino la parola “religiosità” quando si cerca un’equivalente per la parola tedesca “Gewissenhaftigkeit”; vedi per esempio il dizionario online www.leo.org [20.10.2012]

³⁰ L’autore del libro “*Superstitio*” Dieter Harmening mette però in dubbio questa supposizione, ovvero questo tentativo di derivazione della parola.

³¹ vedi Vaniček, Alois, 1881: *Etymologisches Wörterbuch der lateinischen Sprache*, Leipzig: Teubner, s.v. *superstes*.

latino non aveva fin da principio una vera e propria connotazione negativa, ma questa fu attribuita solo secoli dopo nei trattati teologici della letteratura cristiana. Quindi, a partire dal medioevo le religioni non cristiane furono considerate “falsa religio” e idolatria.³²

Tutto ciò dimostra che risulta difficile spiegare il complesso fenomeno della “superstizione” in poche parole, perché in ogni caso si deve considerare i diversi punti di vista e anche il contesto culturale e storico, nonché l’ambiente sociale. Non si può, inoltre, dimenticare la socializzazione dell’individuo, lo sviluppo mentale-spirituale e il grado d’istruzione, anche se per quest’ultimo ci sono delle eccezioni. In effetti l’ignoranza, la debolezza di giudizio e la leggerezza potrebbero rappresentare un terreno fecondo per la superstizione, anche se non è l’unico. Ulteriori circostanze agevolanti potrebbero essere i periodi di crisi politiche, dopo guerre o rivoluzioni, dato che il passato ci ha già evidenziato che la superstizione fiorisce in quei tempi.

In generale, dal punto di vista d’oggi, è difficile o quasi impossibile stabilire dei limiti tra la religione vera e propria e la superstizione. Dove finisce una e dove comincia l’altra? Le analogie e le interferenze impediscono la formazione di idee chiare su questa tematica. Solo una cosa sembra chiara: si parla di “superstizione” quando una pratica o una credenza si trova in contrasto con la dottrina della religione ufficialmente riconosciuta e con le conoscenze scientifiche di un determinato periodo storico. Però non si può semplicemente dichiarare una certa credenza come superstiziosa, perché il giudizio è spesso molto personale e soggettivo e dipende inoltre dai diversi punti di vista, dall’epoca e anche dalla cultura alla quale appartiene la persona che giudica. Oltretutto, la definizione di un fenomeno come superstizione si fa sempre da “fuori”, ossia proviene sempre dall’esterno. Significa che si potrebbe venire a contatto con credenze, pratiche o riti che per i nostri avi erano validi e definiti come religione mentre per noi sono pura superstizione, e persino irrazionali a causa delle più recenti conoscenze e scoperte scientifiche, tecniche così come teologiche. Però, non è così che la scienza è un continuo “autocorrettore” nel senso che si confutano e scoprono continuamente nuove cose? Allora, potrebbe essere che alcuni svolgimenti o pratiche denominati “superstiziosi” risulteranno solo essere fenomeni fin ad oggi non ancora spiegati dalla scienza?

³² cf. Harmening, Dieter, 1979: *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin: Erich Schmidt Verlag, pp. 14-41.

Nonostante tutto, resta fermo che oggi in ogni caso il termine della “superstizione” acquista nella maggioranza dei casi un tono dispregiativo e solo raramente lo si usa in modo neutrale. Herbert Gottschalk, nel suo libro “Der Aberglaube” pubblicato nell’anno 1965, soprannomina il termine “superstizione” come “figliastro della ragione”, il che mi pare molto adatto dal punto di vista scientifico. Lui sostiene che la “superstizione” sia un fenomeno molto potente e anche così quotidiano che non siamo mai completamente privi di esso, neanche oggi, nei tempi di modernità, dove tutto è guidato dalla ragione. Alcuni elementi superstiziosi (o diciamo senza alcuna logica evidente) della nostra vita sono già diventati talmente familiari e ordinari, cosicché non siamo più in grado di distinguerli o accorgercene della loro presenza. Mi riferisco per esempio ai portafortune, alle mascotte e alla lettura giornaliera degli oroscopi. La credenza per gli uni è una superstizione, per gli altri invece non lo è. Per una religione alcune pratiche sono superstiziose, per un’altra religione no. Dove e come si potrebbe, dunque, trovare una norma o un criterio valido per distinguere tra religione e superstizione, quando tutte le due si riferiscono a cose irrazionali? Tutto questo dimostra di nuovo che l’uomo non è puramente influenzato dalla ragione. Siccome la religione nel senso stretto non offre una soluzione ad ogni problema o meglio detto ad ogni persona, qualcuno cerca una fuga o un aiuto in altre credenze e pratiche, per esempio in quelle soprannaturali. In questo senso le pratiche magiche hanno una chiara funzione psicologica. Significa che rappresentano l’espressione di una disperata ricerca della liberazione dal dolore, dal male e dalla paura della morte. La gente vuole delle rassicurazioni che consentano di superare situazioni di ansia e di paura, l’incertezza del domani e il bisogno di punti di riferimento. Vuol dire che anche se il popolo accetta e pratica la concezione ufficiale della Chiesa, non significa che anche nel loro più profondo intimo viva così. Gottschalk lo definisce come un istinto congenito dell’uomo di voler continuamente incontrare soluzioni o indicazioni per il futuro o di cercare una vita migliore e più intensa nel presente, sempre guidato dalla paura umana.³³ L’autore si riferisce anche alle pratiche magiche dei popoli primitivi e fa un confronto tra loro e noi. Spiega che quelli popoli non si possono affatto denominare superstiziosi, ma piuttosto lo siamo noi perché non disponiamo più di quel vecchio amore per la natura, che un giorno è stata la magica sorgente di forza per gli uomini, la quale gli dava

³³ L’autrice sarda Claudia Zedda, che pubblica saggi sulle tradizioni antiche dell’isola, conferma che durante le sue ricerche ha riscontrato che particolarmente la cultura sarda è una vera e propria cultura della paura, in cui il timore è un elemento di fondo e costantemente presente: la paura dei morti e della morte, la paura di perdere i neonati, la paura del malocchio, la paura del demonio, ecc. A quest’ampia diffusione della paura tra la gente sarda la scrittrice dà delle motivazioni sociali, le costanti aggressioni via mare, gli sfruttamenti esterni della terra, il capriccioso clima che rende instabile un’agricoltura che ha stentato a svilupparsi, e vari altri fattori simili; cf. Zedda, Claudia, 2008: *Creature fantastiche in Sardegna*, Cagliari: La Riflessione-Davide Zedda, pp. 15, 16.

ordine e protezione.³⁴ Anche Christine Rankl nella sua tesi con il titolo *“Dimensionen des Aberglaubens. Versuch der Erfassung eines menschlichen Phänomens”* sottolinea che nel fenomeno della superstizione si trovano sempre, o si possono persino ricondurrla a resti di pensiero religioso remoto/primitivo. Inoltre, anche lei spiega che nel Cinquecento apparve il termine latino “superstitio” nel senso di “credenza sbagliata, al contrario”, certamente in un contesto religioso, per denominare opinioni divergenti, precristiane rispetto alla religione cattolica. Per mantenere la sua posizione di monopolio, la Chiesa cattolica ha combattuto fortemente le altre credenze, perché sapeva che dalla “superstizione” emanava una forza mentale ed emozionale molto potente. Un'altra questione che Christine Rankl solleva nella sua tesi mi pare anche molto interessante e degna di essere menzionata. Lei pone la domanda se non sia così che anche le scienze naturali dipendono dalla credenza, ossia da uno che crede. Ciò significa che dovremmo mettere in discussione tutto.³⁵ Anche il filosofo e psicoanalista italiano Umberto Galimberti, che ha scritto l'introduzione al saggio *“Sud e magia”* di Ernesto de Martino, si riferisce in parte a questa problematica delicata, confrontando la ragione e la magia. Secondo lui, la ragione è, così come anche la magia, la mitologia e la religione, un insieme di regole che fondano un ordine che vale nella misura del consenso che riscuote. Perciò, dove c'è consenso nelle regole della ragione, la ragione funziona, e dove c'è consenso nelle regole della magia, funziona anche la magia. Spiega che l'efficacia delle due non risiede nel loro contenuto della ragione o della magia, ma nel consenso che una determinata comunità storica affida ad esse. A parte ciò, anche lui enfatizza che una pratica magica è leggibile solo se è storicizzata, cioè inserita in una determinata civiltà, in una specifica epoca e in un certo ambiente dove la comunità condivide quella mitologia o quella religione. Solo nella condivisione comunitaria di un certo ordine metastorico la pratica magica, che ad esso fa riferimento, diventa leggibile ed efficace. Vuol dire che se separiamo la magia dalla determinatezza storica, non capiamo nulla della magia.³⁶ Altrettanto Di Nola, l'autore di un interessante saggio sulle superstizioni degli italiani intitolato *“Lo specchio e l'olio”*, concorda tanto con le tesi appena descritte di Umberto Galimberti quanto con le esposizioni fatte nel libro di Harmening. Di Nola conferma nell'introduzione al suo libro che ogni tema superstizioso viene da lontano, rievoca distanti visioni del mondo e ci sarebbe da chiedersi qual'è il loro significato e la loro funzione all'interno di una determinata epoca culturale.

³⁴ cf. Gottschalk, Herbert, 1965: *Der Aberglaube. Wesen und Unwesen*, Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag, pp. 9,10, 147-156.

³⁵ cf. Rankl, Christine, 1992: *Dimensionen des Aberglaubens. Versuch der Erfassung eines menschlichen Phänomens*, Diplomarbeit Uni Wien, pp. 10-25.

³⁶ cf. Galimberti, Umberto: “Introduzione”, in: De Martino, Ernesto, 2000: *Sud e magia*, Milano: Feltrinelli, p. X.

Quindi, ogni tempo e ogni cultura hanno una propria immagine della superstizione, cioè si tratta di una nozione fluida e variabile. In questo contesto le superstizioni appaiono come particolari meccanismi di difesa e di assicurazione attraverso i quali individui e gruppi immaginano giustificazioni dei loro fallimenti e delle loro incertezze, soprattutto in periodi di malesseri e disagi. L'antropologo fa anche riferimento alla situazione attuale che si caratterizza per una drammatica transizione a una società che pretende di essersi formata quasi esclusivamente secondo gli schemi della scienza e della ragione e che esclude le persistenze fondate sull'irrazionale.³⁷ Il già menzionato antropologo Ernesto de Martino indica in relazione a ciò che proprio dall'alternativa fra magia e razionalità, incantesimo e scienza, esorcismo ed esperimento è nata la civiltà moderna. Infatti, proprio qui, nella sfera di tale partecipazione, il Sud d'Italia ritrova, rispetto al corrispondente moto del pensiero europeo, determinati ritardi di sviluppo e limiti di forza espansiva. La fondamentale polemica antimagica attraversa tutto il corso della civiltà occidentale, e in questo senso le nazioni moderne, di cui si compone l'occidente, possono essere considerate "moderne" nella misura in cui hanno partecipato con impegno a questo processo appena descritto.³⁸

Che cosa si può dire allora invece del termine delicato e poco univoco "superstizione"? Si potrebbe parlare di "credenze popolari", il che sembra più neutrale e senza valorizzazione, gerarchia o prevenzione. Però in questo caso ci si deve porre la domanda se i due termini rappresentino veramente la stessa cosa o se ci siano delle, seppur piccole, differenze semantiche. Secondo Gottschalk il termine "credenza popolare" è più generale, più riferita alla tradizione e non dovrebbe essere usato equivalentemente con il termine "superstizione", dato che non ogni superstizione è entrata nelle credenze popolari, sebbene si debba ammettere che molta nella credenza popolare sia superstizione. Le credenze popolari sono più collettive della superstizione, la quale potrebbe essere molto personale ed individuale. In relazione a ciò, Gottschalk descrive inoltre che non si può in ogni caso distinguere chiaramente tra credenza popolare e superstizione perché in realtà il presupposto per entrambe è che si creda. Per questo si tratta piuttosto di limiti fluttuanti e per di più ci sarà sempre un misto di cose, una certa confusione tra i due concetti.³⁹ Nonostante ciò, nella mia tesi di laurea preferisco parlare in seguito di "credenze popolari" invece che di "superstizione" per non trasmettere l'impressione di voler valorizzare o gerarchizzare. Questa mia scelta verso un termine più

³⁷ cf. Di Nola, Alfonso M., 1993: *Lo specchio e l'olio. Le superstizioni degli italiani*, Roma: Laterza, pp. VII-XII.

³⁸ cf. De Martino, 2000: 7, 127

³⁹ cf. Gottschalk, 1965: 157-159

neutrale e meno polemico viene anche sostenuta dalla spiegazione che nel *Dizionario Garzanti della Lingua Italiana* troviamo per “religiosità”: “il modo personale di sentire i rapporti col divino; l’aspetto soggettivo della religione”.⁴⁰ Questo commento ci mostra nuovamente che parliamo di fenomeni molto personali ed individuali, che non devono essere denigrati, ma solo dimostrati e spiegati o persino provati di essere capiti.

Concludendo l’excursus, vorrei riferirmi brevemente a Antonangelo Liori, l’antropologo e giornalista sardo, dal 1994 al 1999 direttore dell’*Unione sarda*. Nel suo libro “*Demoni, miti e riti magici della Sardegna*” scrive riguardo alla magia diffusa sull’isola:

“[...] in Sardegna si considera non magico un mondo che invece viene considerato magico da altre culture. Questo perché la magia è un concetto astratto, applicato da una cultura forte a elementi diversi di culture deboli. [...] Innanzitutto il confine tra magico e naturale è labilissimo, spesso non si riesce a stabilire con sufficiente chiarezza cosa sia magico e cosa, invece, naturale.”⁴¹

Anche per quanto concerne il concetto di “religione” espone alcuni spunti di riflessione interessanti, o meglio detto, conferma le esposizioni di questo excursus:

“L’etnologia – e la storia – hanno dimostrato che il concetto di religione è universale. Assolutamente impossibile, però, è stabilire una definizione che vada bene a tutti i popoli. In Sardegna tutto si complica perché esiste – o esisteva sino a qualche decennio fa – una memoria fortissima della religione (o delle religioni) primitiva sopra la quale è stato **cementato** il cattolicesimo. Un albero che ha però lasciato trasparire anche le radici antiche.”⁴²

Questa citazione mi sembra un passaggio perfetto al prossimo capitolo sulla Barbagia, la zona dove ancora oggi le pratiche e i riti magici sono abbastanza presenti nella vita quotidiana.

⁴⁰ Cusatelli, 1965: s.v. *religiosità*

⁴¹ Liori, Antonangelo, 1992: *Demoni, miti e riti magici della Sardegna*, Roma: Newton Compton, p. 18.

⁴² Liori, 1992: 36

Il risalto tipografico in grassetto è stato aggiunto dall’autrice della tesi.

3.2 La Barbagia – nucleo accanito della sardità



Ill. 3: Il paesaggio della Barbagia

La Barbagia, ovvero quello che resta di una millenaria resistenza dei sardi alle influenze esterne acculturatrici e spesso, ma non sempre, distruttive. È il cuore della Sardegna, dove gli usi e i costumi erano veri e propri “prigionieri” della loro terra e dove gli antichi codici d’onore, il modo originario di essere, di abbigliarsi e di sentire riuscirono a persistere per lungo tempo.

Entrambi i romanzi esaminati descrivono abitudini, usanze e comportamenti prevalentemente barbaricini. Gli scrittori nei loro libri non menzionano toponimi concreti realmente esistenti, ma nonostante ciò il lettore intuisce subito che le trame possono solo essere ambientate nella zona montuosa centrale della Sardegna, la Barbagia. Raccontano della quotidianità vissuta in questa regione che ancora oggi viene considerata la zona più conservativa della Sardegna. Per molto tempo i paesi barbaricini erano tra i più isolati dell’isola, dove viveva la popolazione più resistente alle infiltrazioni e agli influssi esterni. Per secoli una chiusura quasi totale caratterizzò la Barbagia. Per lungo tempo si mostrò quasi come un’isola nell’isola, non solo nei confronti delle influenze che venivano d’oltremare, ma perfino nei confronti degli abitanti delle zone pianeggianti e rivierasche più aperti agli influssi stranieri. Questo fenomeno di chiusura si manifestava chiaramente anche nel conservare assai più a lungo di riti e tradizioni che altrove erano già scomparsi da secoli.⁴³ Come già esposto nel capitolo precedente, erano propriamente i barbaricini che si difesero e resistettero tenacemente agli attacchi che subirono da fuori, prevalentemente dal mare. Prima dei romani nessun’altro invasore era stato in grado di entrare ad occupare la Barbagia, il montagnoso cuore dell’isola. Eppure, anche i romani dovettero impiegare tre lunghi secoli per quest’intento. Per sfuggire all’invasione romana alcuni sardi si nascondevano all’interno di alcune roccie e vi costruirono dei villaggi, dove vivevano per lungo tempo molto isolati. Un luogo specifico di questa sorta è stato scoperto e chiamato Tiscali, il paese nascosto. Questa circostanza è solo una delle varie testimonianze

⁴³ cf. Turchi, 2011: 7-10.

che dimostrano che il popolo sardo era davvero molto fiero e ribelle e non voleva sottomettersi agli invasori.⁴⁴

La Barbagia, che è la principale regione interna sarda, è la zona storica più estesa dell'isola e costituisce il centro geografico della Sardegna. Ancora nei primi decenni del Novecento, da qualunque parte della Sardegna si partiva, la difficoltà che si incontrava a raggiungerla era la stessa. Il nome di questa zona deriva dall'etnocentrismo culturale dei romani, perché la chiamavano "terra di barbarie" a causa della difficoltà di penetrarla rispetto alle terre sulle coste. La Barbagia corrisponde al fatto che esistono infatti vari mondi all'interno dell'isola di Sardegna, perché la Barbagia è uno di questi mondi: il mondo più diverso dagli altri e più a lungo chiuso in sé. Con questi presupposti è chiaro che i barbaricini sono sempre stati ai margini rispetto ai processi storici avvenuti nel resto della Sardegna.⁴⁵

Dunque, se si vogliono conoscere i costumi dell'isola fino ad oggi poco conosciuta, ci si deve concentrare particolarmente sulle zone interne ancora circondate da un'aria di mistero. In quelle parti si incontra una società molto speciale, quella barbaricina, che era fondata su un proprio ordinamento giuridico e un sistema di vita organizzato e regolato dal codice della vendetta. Giovanni Lilliu, l'archeologo e politico italiano del Novecento, noto come il massimo conoscitore della civiltà nuragica e come il costruttore dell'idea della "costante resistenziale sarda", è convinto che si debba cercare le origini così come le ragioni del mondo barbaricino in tutte le sue implicanze etiche, istituzionali, economiche e sociali nello spazio e nel tempo preistorico e protostorico della civiltà arcaica sarda, abituata a chiamare nuragica. Nello spazio "barbarico" della civiltà nuragica esisteva una vera società omogenea, compatta, solidale, gerarchizzata e istituzionalizzata, cioè un sistema efficiente e produttivo, secondo le dimensioni del mondo d'allora, fondato tra l'altro sull'organizzazione comunitaria della "tribù" e sulla circoscrizione politico-territoriale del "cantone". Per esempio, il furto nell'antica cultura nuragica era quello consumato a danno della società e lo puniva la comunità della tribù nell'assemblea corale dei presenti al "giudizio di Dio", al quale veniva lasciata la conclusione definitiva nella forma magico-sacrale. Così l'ordinamento giuridico nuragico concluse e la società rimase compatta e si rafforzò.⁴⁶

Anche per il conosciuto giurista e antropologo sardo Antonio Pigliaru la mentalità dei barbaricini è notevolmente impregnata dalla tradizionale resistenza secolare contro attacchi

⁴⁴ cf. Delussu, 2011: 14, 15

⁴⁵ cf. Murgia, 2011: 9, 12

⁴⁶ cf. Lilliu, Giovanni/Mattone, Antonello (ed.), 2002: *La costante resistenziale sarda*, Nuoro: Ilisso, pp. 193-198.

dall'estero. Nel suo saggio, basato sulle ricerche effettuate negli anni Cinquanta del secolo scorso, espone quanto segue:

“La Barbagia a causa della sua posizione geografica, ha rappresentato, in genere, la zona geografica e morale delle ultime resistenze autoctone alle varie invasioni e dominazioni della storia sarda, e per questo i suoi costumi sono tra quelli più caratteristici della Sardegna, i suoi dialetti i più fedeli all'origine neolatina, la sua cultura popolare la più organica e quella altresì elaborata su basi più autonome, se alla fine persino il tipo umano (il barbaricino) vi è fortemente caratterizzato rispetto alle popolazioni delle altre sottoregioni della Sardegna (sottoregioni in senso geografico, economico, storico, culturale).”⁴⁷

Pigliaru spiega ulteriormente che la comunità barbaricina era consapevole sino in fondo del fatto di essere una società con il suo proprio sistema etico. In effetti, disponeva del suo proprio ordinamento giuridico, cioè del suo proprio sistema di vita organizzata, impiegato collettivamente e non solo da un individuo. La comunità concepiva e imponeva la vendetta come dovere. Vendicare un'offesa era considerato obbligatorio, perché se non ci si vendicava non si era un vero uomo e si perdeva l'onore. Secondo Pigliaru, tutto ciò è il risultato, o meglio detto l'espressione, di un sistema etico caratteristico delle società arcaiche, mal penetrate dalla civiltà moderna per una somma di circostanze storiche, di cui la società barbaricina porta piuttosto il peso che la responsabilità.⁴⁸ Nella Barbagia ci si elaborava quindi uno specifico sistema di norme non scritte, un vero codice di autoregolamentazione sociale. Per questo motivo, nella zona si trovavano, e in parte si trovano ancora oggi, due sistemi normativi diversi, quello ufficiale e quello ufficioso ma più potente e radicato – due sistemi, ovvero due leggi, confliggenti che difficilmente possono convivere. Negli anni Cinquanta del Novecento il già menzionato giurista Antonio Pigliaru diede a questo sistema di norme non scritte il nome di “*Codice barbaricino*”, affrontando per primo il problema della Barbagia dal punto di vista culturale. Per comprendere lo spirito barbaricino si deve in primo luogo chiarire la parola chiave “*balentia*”, il principio indiscusso. Come sostiene Murgia, il concetto ha una doppia accezione a seconda che venga usato dentro o fuori dal territorio della Barbagia. Se i sardi non barbaricini usano la parola, in nove casi su dieci ha una connotazione negativa perché si riferisce a persone vendicative, prepotenti e permalose, che si lasciano provocare facilmente e con cui non ci si può permettere la minima confidenza. Invece nella Barbagia stessa, tra gli abitanti, la *balentia* è considerata la massima espressione della potenzialità dell'uomo, della virilità vera e propria, l'affermazione del coraggio, dell'abilità, della forza e il segno di grande prestigio in seno alla comunità. Significa che il

⁴⁷ Pigliaru, Antonio, 2000: *Il banditismo in Sardegna: la vendetta barbaricina*, Nuoro: Ed. Il Maestrale, p. 53. [Pigliaru, Antonio, 1959: *La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*: Milano, Giuffrè]

⁴⁸ cf. Pigliaru, 2000: 247, 261, 503

balente rappresenta l'incarnazione della perfezione virile e la massima aspirazione dell'uomo sardo.⁴⁹ Antonio Pigliaru spiega in questo contesto:

*"[...] su balente è l'uomo che vale, che sa farsi valere e vale, anche se, intendiamoci, la fortuna non gli arride; anche se la sua balentia (il suo valore) non risulterà all'atto pratico coronata da un adeguato successo. (L'importante non è vivere o morire, ma vivere e morire da uomo: con immagine un po' barocca, vivere e morire, ma in piedi). Sa balentia è la virtù che consente all'uomo barbaricino, al pastore barbaricino, di resistere alla propria condizione, di restare uomo, soggetto, in un mondo implacabile e senza speranza nel quale esistere è resistere: resistere a un destino sempre avverso nell'unico modo in cui ciò può essere fatto salvando se non altro la propria dignità umana."*⁵⁰

Abbastanza diffuso era anche il mito del "*balente* romantico", che era forte solo con i forti, il che però non corrisponde sempre alla realtà storica. Vuol dire che nella concezione barbaricina il *balente* non è stato mai violento senza che ce ne fosse la necessità, però il concetto della "necessità" sembra essere un concetto piuttosto vago in Barbagia e sempre interpretato individualmente. Secondo Murgia, oggi la società pastorale barbaricina ha perso da anni la giustificazione di essere impermeabile e autoreferenziale, se si pensa ai gravi fatti di sangue dove erano coinvolti anche bambini, donne e anziani, che in passato nessuno avrebbe mai osato toccare.⁵¹ Nell'introduzione al libro "*Tradizioni popolari della Sardegna*" Dolores Turchi scrive, riproducendo le parole di Grazia Deledda, che molti sardi, apparentemente già nei tempi della grande scrittrice Nobel, avevano davvero una strana ammirazione per i banditi, talvolta protetti dalla stessa popolazione perché ritenuti degli sventurati perseguitati dalla legge. Tante ragazze volevano diventare spose di questi "eroi" e la gente creò intorno a sé un gran repertorio di leggende legate alla loro *balentia*. I latitanti erano visti come persone ribelli che si opponevano ad un governo che soffocava ogni anelito all'indipendenza. Inoltre erano ammirati perché vivevano liberi come le fiere, senza piegarsi a nessuna legge imposta dall'esterno.⁵²

A causa di tutte queste circostanze, l'isola della Sardegna, ma in particolare la Barbagia, fu esposta a forti attacchi. Nel 1879 il criminologo Alfredo Niceforo pubblicò "*La delinquenza in Sardegna*", un libro che fu notoriamente segnato dall'antropologia positivista. In questo saggio Niceforo indagava la criminalità endemica delle regioni interne dell'isola, prevalentemente la società barbaricina. Attacò i sardi fortemente, affermando che erano persone predisposte "per natura" alla criminalità e ai fatti di sangue. Tutto il saggio tendeva a

⁴⁹ cf. Murgia, 2011: 10, 11

⁵⁰ Pigliaru, 2000: 218

⁵¹ cf. Murgia, 2011: 11-13

⁵² cf. Turchi, Dolores: "Introduzione", in: Deledda, Grazia/ Turchi, Dolores (a cura di), 1995: *Tradizioni popolari di Sardegna: credenze magiche, antiche feste, superstizioni e riti di una volta, nei più significativi scritti etnografici dell'autrice sarda*, Roma: Newton Compton, p. 56.

presentare la Barbagia come la zona delinquente per eccellenza, in cui la terra generasse necessariamente dei criminali, ovvero una razza di criminali, con tare ereditarie. Inoltre etichettava ai barbaricini l'impossibilità di evolversi. Scriveva quanto segue:

*“Esiste in Sardegna una specie di plaga moralmente ammalata che ha per carattere suo speciale la rapina, il furto e il danneggiamento. Da questa zona, che chiameremo zona delinquente e che comprende il territorio di Nuoro, quello dell'alta Ogliastra e quello di Villacidro, partono numerosi batteri patogeni a portare nelle altre regioni sarde il sangue e la strage.”*⁵³

Oggi si categorizzano queste affermazioni sotto il concetto “razzismo biologico”. Il libro di Niceforo certo non è stato uno scritto isolato e neanche i sostenitori di queste idee erano pochi. Per questo, i difensori dell'isola scesero in campo, richiamando l'attenzione sulle cause economiche e sociali della diffusa criminalità in Sardegna. Nonostante quei tentativi, Birgit Wagner, professoressa dell'Istituto di Romanistica dell'Università di Vienna, sottolinea che l'insieme degli scritti sul fenomeno della delinquenza sulla base delle idee di Niceforo rappresenta un'offesa non dimenticata dai sardi che li percepiscono con ragione come un insulto globale a un popolo intero.⁵⁴

La Sardegna è però notevolmente cambiata nel corso del Novecento, più che mai nel passato, e con essa anche la Barbagia. Questo nuovo mondo bipartito, cioè non più arcaico ma neanche interamente moderno, costituisce anche il tema principale dei due romanzi presi in esame. L'antropologo, giornalista e scrittore sardo Michelangelo Pira, che originariamente viene dalla Barbagia, espone un ampio panorama sulla rivoluzione (tecnologica ma non solo), che si è svolta in Sardegna a partire dagli anni Cinquanta. In seguito farò un breve riassunto delle informazioni offerte nel suo libro *“La rivolta dell'oggetto. Antropologia della Sardegna”*:

Verso la seconda metà del secolo scorso le trasformazioni in tutti i campi della vita hanno anche raggiunto i paesi più interni dell'isola. Anche i rapporti sociali all'interno dei chiusi universi barbaricini erano profondamente coinvolti dalla rivoluzione ed è stato proprio in quegli decenni degli anni Cinquanta in poi quando hanno cessato di essere universi isolati. Le ripercussioni culturali della scomparsa quasi totale dei cavalli, degli asini e dei buoi come mezzi di trasporto e della loro sostituzione con i mezzi meccanici, come le motorette, i motocarri, gli automobili e i trattori, sono state enormi. Così era possibile un più rapido superamento delle distanze interne ai singoli paesini e alle campagne pertinenti, il che chiaramente ha favorito anche nuovi rapporti e uno scambio più intenso tra paesi sardi anche

⁵³ Niceforo, Alfredo, 1897: *La delinquenza in Sardegna*, Palermo: Remo Sandron, p. 31, citato da: Wagner, Birgit: “La questione sarda. La sfida dell'alterità”, in: Leghissa, Giovanni (ed.), 2011: *Il postcoloniale in Italia*, Milano: Il Saggiatore, p.18.

⁵⁴ cf. Wagner, Birgit: “La questione sarda. La sfida dell'alterità”, in: Leghissa, Giovanni (ed.), 2011: *Il postcoloniale in Italia*, Milano: Il Saggiatore, pp. 10-29, cit. 17-23.

lontani fra di loro. In questo senso si è raggiunti una caduta delle chiusure dei paesi anteriormente quasi del tutto isolati. Prima di ciò le esperienze vissute fuori del paese di nascita erano quasi esclusivamente riservate alla prestazione del servizio militare. Oggigiorno si parla con stupore di nonni che in tutta la loro vita non erano mai usciti dai confini del paese di nascita. Pira sottolinea però che anche il valore, o meglio lo status, della famiglia barbaricina, è cambiato profondamente. Circa fino alla metà del Novecento la fonte normativa più importante nella cultura della Sardegna interna è stata la famiglia. Proprio ad essa il sardo doveva obbedienza, educazione, lavoro, assistenza, giustizia, solidarietà, gratitudine, gratificazioni e collocazione sociale. Né prevedeva, né consentiva interventi di organi esterni, cioè extrafamiliari. Per interi secoli quasi non c'erano limiti alla sovranità interna della famiglia, giacché i limiti posti al potere della famiglia dalla legge e dai codici dello Stato non venivano accettati dalla cultura paesana. Per questo si mostrava una presenza di codici e di ordinamenti contrapposti e solo difficilmente componibili. La famiglia barbaricina era stata per lungo tempo un vero e proprio stato sovrano con una popolazione, un governo, un territorio, un ordinamento proprio e una sua forza armata, quella di coltelli e fucili. Persino i rapporti tra le singole famiglie nel villaggio erano regolati come rapporti tra stati, cioè con alleanze, coesistenze pacifiche, matrimoni, conflitti bellici, paci rispettate o tradite. In questo senso il codice barbaricino della vendetta era un codice che regolava "le guerre" tra "le nazioni", ovvero tra "gli stati", costituiti dalle famiglie e parentele. Ma nei decenni scorsi la sovranità della famiglia si è fatta sempre più labile a causa della necessità e dell'offerta aumentata di occasioni esterne di obbedienza, di lavoro, di educazione, di solidarietà e di giustizia. È sorta la scuola che dava istruzione, la fabbrica che dava occupazione, l'ospedale che dava assistenza sanitaria, i compagni di lavoro che davano solidarietà, ecc. Da un'economia prevalentemente contadina, ritenuta autosufficiente, si passava a un'economia capitalistica industrializzata. Poco a poco è anche cominciato il processo dell'abbandono dei riti di coesione dell'universo paesano, che semplicemente perdevano la loro efficacia simbolica e il loro valore. Vuol dire che le nascite, i fidanzamenti, i matrimoni e le morti si privatizzavano, mentre prima erano stati avvenimenti comunitari. Dunque, tutta la situazione in Barbagia era caratterizzata, e lo è ancora oggi, da contraddizioni strutturali a causa della compresenza di modelli culturali, risultanti della tradizione secolare interna, e innovatori indotti da fuori, risultanti dal contatto con l'esterno. Per questo si registrava anche una tendenza a gravare la famiglia, o la gente in generale, di nuove responsabilità alle quali non era preparata.⁵⁵

⁵⁵ cf. Pira, Michelangelo, 1978: *La rivolta dell'oggetto. Antropologia della Sardegna*, Milano: Giuffrè, pp. 43-52, 78-85, 274, 275.

In relazione a ciò, Pira offre un interessante repertorio di domande delle quali presume che i giovani incominciassero a porrsele in quegli anni tumultuosi:

“Devo andare a mungere le pecore di famiglia come vuole mio padre o fare domanda per diventare carabiniere? Devo continuare a fare il bracciante o attendere il cantiere di rimboschimento che precede la rinascita? Parlare in sardo o in italiano? Ballare a sa rustica o a sa civile? Andare per legna o comprare la bombola? Mettere calzoni di velluto o di panno? Chiamare i figli che avrò Bachisio e Pasqua come mio padre e come mia madre o Walter e Deborah come gli eroi della televisione? Rubare un gregge o un miliardario? Allevare maiali o comprare salumi Citterio? Sposare un pastore benestante che fa-la-vita-che-fa o il poliziotto chi m'est a roteu (che mi gira intorno)? Mettere o non mettere il lutto? Continuare ad andare e venire col cavallo o comprare la motoretta?”⁵⁶

Tutte queste domande mostrano che si è svolta una vera e propria caduta dell'identità, sia etnologica sia sociologica. La vecchia stratificazione sociale poco a poco tramontava ma non era ancora emersa la nuova cultura nella quale riconoscersi.

Sulla base di tutto questo sottofondo peculiare Murgia e Niffoi creano l'atmosfera generale dei loro racconti, un ambiente misterioso, pieno di segreti antichi e di innovazioni moderne, popolato da abitanti con una mentalità molto speciale.

3.3 L'identità sarda, ovvero le identità sarde - l'alterità come fattore costituente

Nel libro *“Sardegna: seminario sull'identità”* dell'anno 2007 la ricercatrice di sociologia Anna Oppo dell'Università di Cagliari apre il dibattito con la domanda se esista un'identità culturale dei sardi e, nel caso di sì, dove la si debba cercare. Nella testa della gente? Nei comportamenti quotidiani che formano gli stili di vita? Negli oggetti che sono specifici di questa cultura? Alla fin fine è giunta alla conclusione che non si può dare una risposta univoca e universale a nessuno di questi interrogativi. In conseguenza Oppo espone che la parola presenta molte ambiguità (e polisemanticità) e anche qualche elemento di rischio per i molteplici significati che ad essa sono stati via via attribuiti nelle scienze sociali, nei dibattiti politici o anche nei discorsi della vita quotidiana. Però ad ogni modo la percezione e la coscienza che un gruppo o un individuo ha di sé solo prendono forma e consistenza in relazione agli altri. In questo senso l'identità viene costruita e ricostruita a seconda di circostanze storico-sociali determinate e nell'incontro o confronto con altri differenziati e variabili.⁵⁷ Proprio in quel confronto con gli altri e nel forte sentimento di alterità rispetto a

⁵⁶ cf. Pira, 1978: 273

⁵⁷ cf. Oppo, Anna: “Dibattito”, in: Angioni, Giulio (ed.), 2007: *Sardegna. Seminario sull'identità*, Cagliari: CUEC, pp. 23, 24.

essi risiede (o meglio si costruisce) una delle possibili identità dei sardi. Perciò, in questo capitolo mi limiterò prevalentemente a spiegare il concetto dell'alterità in relazione con l'isola di Sardegna. Nelle parti analitiche successive, che si occupano dell'analisi dei due romanzi, mi riferirò costantemente ai vari elementi che fanno parte dell'identità sarda, della mentalità e del carattere della gente isolana. In questo contesto non si deve però dimenticare che le rappresentazioni da parte degli scrittori sardi, Murgia e Niffoi, chiaramente sono molto soggettive e frequentemente condizionate da stereotipi e dalla loro opinione personale. Per questo non devono essere considerate universali.



III. 4: *Sardigna no est Italia*

Percorrendo le strade della Sardegna saltano subito all'occhio le tante scritte e i grafici che richiamano istanze autonomiste. È possibile leggerli su numerosi muri pubblici e vari cavalcavia che si incontrano. Se non si tratta di frasi esplicite, uno straniero, cioè una persona che non proviene dalla Sardegna, non ne intende subito il significato. Inoltre molti sono scritti in sardo, nella lingua dell'isola che probabilmente è il maggior costituente della loro identità. I movimenti indipendentisti sardi non raggiungono però percentuali sufficienti e così non hanno qualche rilevanza politica. Proprio nella storia si trova la chiave per entrare in questa tematica complessa dell'identità sarda.⁵⁸ In relazione a ciò, il politico Umberto Cardia conferma l'importanza dello sfondo storico sardo come costituente dell'identità: l'isola è stata sempre dominata, e lo è in qualche modo ancora oggi, ma ha sempre resistito. Sull'isola della Sardegna è calata per secoli la mano oppressiva del colonizzatore cui ha opposto sistematicamente “il graffio della resistenza”. I sardi sono riusciti così a mantenere, anzi a sviluppare, l'identità di popolo e in questo senso percorrono un cammino di autonomia per ritornare alla libertà dell'origine. Gli storici discutono qual'è stato il momento critico in cui

⁵⁸ cf. Murgia, 2011: 105, 106

sia nato questo sforzo di organizzarsi secondo il proprio genio. Vi è chi opina di riconoscere il punto decisivo già alla fine del VI secolo a.C., quando l'isola fu spaccata in due dall'imperialismo cartaginese, o nel periodo giudicale quando nella vasta parte della Sardegna, quella dell'Arborea, si era realizzata l'autonomia statuale, mentre alcuni vedono i presupposti della questione sarda in termini di autonomia nel cosiddetto "triennio rivoluzionario sardo" dal 1793 al 1796 o durante il processo della piemontesizzazione con la fusione del 1847.⁵⁹

La forte identità isolana risiede tra l'altro nella peculiare individualità dell'isola sia geografica sia in ambito storico, culturale, sociale o ambientale. Il luogo di residenza dell'individuo assume sempre un significato che non è più geografico ma piuttosto socio-psicologico. In questo senso "patria", ovvero il luogo d'origine, non si riferisce solo ad un determinato spazio geografico ma piuttosto ad un gruppo che condivide uno specifico ambiente socioculturale e i valori ivi vigenti. In generale sono i gruppi poco ampi e le regioni d'estensione ridotta ad offrire le condizioni migliori per lo sviluppo di un'identità regionale molto forte.⁶⁰

Se si parla dell'identità dei sardi come singoli o come comunità, più specificamente significa parlare di una diversità o meglio di un sentimento di diversità rispetto alle popolazioni dell'Italia continentale o anche di altri paesi europei. Dal punto di vista esterno quella diversità è stata per lungo tempo considerata negativa. Si aveva l'immagine di un'isola spopolata e incolta, segnata da costumi arcaici, primitivi, attraversati da violenza. Si pensava alla Sardegna come a una terra da cui fuggire e in cui si veniva confinato per punizione. Per i sardi non è stato facile convivere con quest'immagine, che senz'altro era anche uno stigma. Con lo sviluppo del turismo in Sardegna si è cercato di cambiare l'immagine.⁶¹

Anche dal punto di vista interno, i sardi sono profondamente coscienti della loro alterità e si descrivono come gente diversa rispetto ai "continentali", cioè agli italiani della penisola, e agli abitanti di altri paesi. Certamente l'insularità, ossia la posizione geografica, è una delle cause dell'alterità, ma ancor più significative sono le cause storiche e culturali. Per quanto riguarda il motivo storico, è evidente che la Sardegna ha avuto un percorso del tutto autonomo rispetto a quello che ha accomunato altre regioni del Centro o Sud d'Italia. L'isola di Sardegna è stata una terra dove arrivarono flussi di popolazioni e culture diverse in confronto

⁵⁹ cf. Cardia, Umberto, 1999: *Autonomia sarda: un'idea che attraversa i secoli*, Cagliari: CUEC, pp. 9-10.

⁶⁰ cf. Martini, Massimo, 2009: *Identità regionale. Sardi e siciliani*, Verona: QuiEdit, pp. 54, 55.

⁶¹ cf. Oppo, in: Angioni, 2007: 23-25

alle altre regioni. Per questo motivo i sardi presentano anche un quadro genetico peculiare e diverso rispetto alle altre popolazioni europee e del bacino mediterraneo. Come ho già menzionato prima, i sardi sanno che sono diversi e prendono questo fatto come elemento costitutivo della loro forte identità. Non vogliono giacere di nuovo sotto il controllo di nessuno. Questa volontà collettiva favorisce automaticamente estreme forme di individualismo. Ma una specialità della Sardegna, che la rende singolare e molto eccezionale, è il fatto che anche all'interno dell'isola ci sia quest'alterità, il che vuol dire che anche i sardi delle differenti zone sono da certi punti di vista molto diversi tra di loro, spesso addirittura in maniera radicale.⁶² Ciò significa che non esiste solo una Sardegna ma tante. È un continente in sé, quasi un continente in miniatura, ma dentro questo continente ci sono ancora altri mondi, altri piccoli continenti. Per questo si deve parlare di differenti identità sarde, di una pluralità di identità, e non di un'identità generale, ovvero collettiva, risultante da processi storici, culturali e sociali.⁶³ Infatti, si potrebbe persino parlare di micro-identità locali esistenti nell'isola di Sardegna. Questo fatto è dimostrato anche dalle varie tradizioni locali singolari, come per esempio il canto tradizionale o la musica popolare, l'abbigliamento popolare tradizionale o l'artigianato dei singoli paesi. Però, l'identità si associa anche alla lingua, che in Sardegna si esprime in una pluralità linguistica che si considera patrimonio identitario culturale.

Per questo, chiunque si confronta con la Sardegna, la sua identità sociale e la sua cultura, poco a poco si renderà conto che, a rigore, non possiamo definire come “sardo” un qualsiasi fenomeno di comportamento, un paesaggio, un modo di dire, un atteggiamento o un certo tipo di reazione. Appaiono delle varianti locali, tutte con una forte individualità. Per ricordare i defunti, per esempio, ogni singola zona agisce con usi e costumi diversi, sebbene il sentimento di rispetto e di venerazione sia uguale dappertutto. Le grandi differenze ambientali tra le regioni, così come i popoli di varia provenienza che sin dai tempi più remoti vi hanno vissuto, hanno contribuito al diversificarsi del comportamento, degli usi e dei costumi degli abitanti dell'isola. Sfortunatamente alcune di queste usanze sarde sono già scomparse e

⁶² cf. Murgia, 2011: 7

⁶³ Tra le cause storiche l'archeologo e specialista in civiltà nuragica Giovanni Lilliu, ripetute volte indica nel suo libro *“La costante resistenziale sarda”* che verso la fine del VI secolo a.C., dopo lunghe lotte, Cartagine cacciò i sardi indigeni sui monti del Centro isolano, nelle Barbagie come ebbero poi a chiamarle i romani in senso antagonista e deteriore, e ve li rinchiusse come in una riserva indiana. Questa grave ritirata spaccò la Sardegna in due: in una dei maquis “resistenti” e in una “coloniale”. Questa circostanza rappresenta, secondo Lilliu, il nodo storico dell'isola e la circostanza in cui sono nate le due culture, la dicotomia continente-mare. Proprio in quel nocciolo storico vede la sostanza del tessuto culturale, del contesto socio-economico, della struttura spirituale e dell'ordinamento giuridico del mondo barbaricino; cf. Lilliu, Giovanni/Mattone, Antonello (ed.), 2002: *La costante resistenziale sarda*, Nuoro: Ilisso, pp.198-199.

vivono ormai solo nella memoria degli abitanti più anziani, che vogliono rivivere i tempi antichi con grande nostalgia. A volte in Sardegna il passato e il presente si confrontano e perfino si scontrano. Così danno origine ad un sincretismo di abitudini antiche e di comportamenti moderni, compresenti nella quotidianità sarda, come documentano anche Michela Murgia nel romanzo *Accabadora* e Salvatore Niffoi in *La leggenda di Redenta Tiria*.⁶⁴

⁶⁴ cf. Lai Roggero, Francesca, 1995: *Spigolature: Alcune tradizioni etnografiche della Sardegna*, Sassari: Carlo Delfino Editore, pp. 12, 13, 93.

4 ANALISI LETTERARIA I: *ACCABADORA* DI MICHELA MURGIA

“- Dove siete stata stanotte?”⁶⁵

La presente parte analitica della tesi di laurea si occupa della presentazione del primo grande romanzo di Michela Murgia intitolato “*Accabadora*”. Dopo alcune parole sulla scrittrice e sul contenuto dell’opera, entrerà subito nell’analisi dei tratti più significativi per quanto riguarda la tematica da me affrontata, cioè il modo specifico di presentare ai lettori l’isola da parte della scrittrice sarda. In questo senso da un lato mi pongo la domanda quale immagine lei voglia trasmettere dell’isola e dei suoi abitanti e dall’altro quali strategie letterarie impieghi per presentare le tematiche tipicamente sarde. Come già rivela il titolo del romanzo, la trama gira intorno al tema della morte e ai riti mortuari della Sardegna, alla cui descrizione e analisi dedicherò particolare attenzione.

4.1 Presentazione della scrittrice e del suo romanzo

Michela Murgia è nata a Cabras nella provincia di Oristano nell’anno 1972. Ha fatto varie esperienze lavorative prima di seguire la sua vocazione come scrittrice. Il suo primo romanzo fu *Il mondo deve sapere. Romanzo tragicomico di una telefonista* del 2006, che ha ispirato il film di Paolo Virzì *Tutta la vita davanti*, uscito nelle sale italiane nell’anno 2008. Tra le successive opere della scrittrice sarda si trovano *Accabadora*, pubblicato nel 2009, e il racconto *L'incontro* del 2012. Con *Accabadora* ha vinto il Super Mondello nell’ambito del Premio Mondello e il Premio Campiello nel 2010. Molto informativo è anche il suo libro *Viaggio in Sardegna. Undici percorsi nell’isola che non si vede* dell’anno 2008, nel quale rappresenta vari fattori costituenti dell’identità sarda.⁶⁶

Accabadora è un romanzo in cui s’incontrano l’Italia arcaica e l’Italia moderna. La vecchia sarta del paesino sardo Soreni, Bonaria Urrai, e Maria Listru di sei anni vivono insieme come madre e figlia, ma in realtà Maria è la quarta figlia di una povera vedova per la quale ella rappresentava solo un peso in più in una situazione finanziaria già molto precaria. L’anziana, invece, non ha dei problemi di sopravvivenza e con l’assenso della madre ha preso Maria con sé, la fa crescere, chiedendole in cambio soltanto la cura e l’assistenza per quando ne avrà

⁶⁵ Murgia, Michela, 2009: *Accabadora*, Torino: Einaudi, p. 113.

⁶⁶ cf. De Napoli, Francesco (ed.), 2010: *Letteratura italiana del XXI secolo: primo dizionario orientativo degli scrittori*, Arezzo: Edizioni Helicon, s.v. *Murgia, Michela*;
cf. <http://www.wuz.it/biografia/527/murgia-michela.html> [08.07.2012]

bisogno in un futuro non troppo lontano. Tutti gli abitanti del paesino sanno che la “nuova madre” della ragazza non è solo la sarta del paese, ma è anche l'*accabadora*, ossia la donna che a richiesta dei familiari o dello stesso ammalato, se cosciente, pone fine alla lunga agonia di persone malate terminali o di anziani. Ma all’inizio la giovane Maria non capisce lo scopo delle regolari uscite notturne della Tzia. Solo quando il fratello del suo miglior amico muore per le mani di Bonaria, la ragazza viene a sapere dell’opprimente segreto di sua madre adottiva. Dopo un inevitabile confronto con Bonaria, Maria non può vivere più con l’anziana e lascia la Sardegna per lavorare come bambinaia a Torino. Alcuni anni dopo, però, riceve una lettera con la notizia della grave malattia della Tzia, il che rappresenta la ragione per cui Maria ritorna al suo paese d’origine. Nei mesi successivi la ragazza conosce personalmente che cosa significa guardare un’ammalato terminale ed incurabile nella sua lunga agonia.

4.2 Ambientazione geografica della trama

È molto importante precisare i luoghi in cui si svolge la trama del romanzo, perché l’ambientazione geografica della narrazione, e per conseguenza anche quella culturale e sociale, non costituiscono mai il semplice sfondo o scenario delle vicende narrate ma s’impongono come vere protagoniste. Per questo motivo, nel romanzo *Accabadora* la protagonista vera e propria è la Sardegna stessa, quest’isola per lungo tempo considerata arcaica e chiusa in sé, che però poco a poco si scontra con la modernità e la realtà al di fuori dei propri confini. L’ambientazione delle vicende si svolge prevalentemente nel paesino immaginario Soreni in Sardegna. Nella seconda parte del romanzo Maria Listru si trasferisce invece a Torino, che rappresenta l’altro luogo fondamentale dell’ambientazione. Il trasloco verso il continente italiano è di grande rilevanza per la rappresentazione del forte contrasto tra l’Italia continentale e la Sardegna. In questo modo la scrittrice presenta al lettore la visione del mondo di due differenti realtà, quella tradizionale e conservativa e quella moderna.

Michela Murgia conosce molto bene la sua Sardegna. È la sua patria. Come anche gli altri scrittori in generale, non arrischia a descrivere territori a lei sconosciuti.⁶⁷ Di solito uno scrittore ha tre possibilità in quanto all’ambientazione concreta del suo romanzo: citare i paesi con il loro nome reale, evitare del tutto di precisare il nome del paese o alterare il nome del paese inventandone un altro. Murgia ha optato per un luogo fittizio: Soreni, che non si può

⁶⁷ Per questo, nella grande maggioranza dei casi, lo spazio fittizio in cui si svolge un romanzo, è costruito in modo molto simile a quello reale in cui l’autore e il lettore si muovono. vedi Schneider, Jost, 2006: *Einführung in die Roman-Analyse*, Darmstadt: WBG, p. 21.

trovare in nessuna carta geografica, né storica né attuale. Ma perché ha deciso così? Si possono solo ipotizzare le possibili ragioni per la sua scelta di dare ai luoghi nomi inesistenti. Probabilmente un motivo è che la scrittrice aspiri all'universalità, ossia alla validità universale, della sua narrazione, senza essere limitata a uno specifico luogo. Significa che le vicende narrate potrebbero svolgersi in qualsiasi paese sardo, dato che forse raccontano una storia che si potrebbe ambientare in tutta la Sardegna in un certo periodo. Tutto ciò vuol dire che il luogo del romanzo non esiste realmente ma se qualcuno con occhio attento fosse venuto in un certo periodo in Sardegna a cercare il paesino fittizio Soreni, con tutta probabilità ne avrebbe trovato più di uno molto simile ad esso. Da ciò si deduce che anche i paesi senza nome rispecchiano molto autenticamente l'ambiente specifico sardo. Infatti, si tratta di ambienti verosimili che figurano come modelli di riferimento. La narrazione si riferisce a costumi, a tradizioni, ad atteggiamenti di pensiero e ad attitudini che si considerano tipicamente sardi, indipendenti dal luogo concreto. Nei vari capitoli la scrittrice menziona anche altri luoghi che neanche corrispondono alla realtà geografica della Sardegna: Illamari, Luvè, Genari, Turixedda. Sono tutti nomi inventati, ma a causa della verosimiglianza degli ambienti rappresentati il lettore non pone in questione l'identificazione dei luoghi.

Però, nell'ottavo capitolo, attraverso una lettura molto attenta e consapevole, si riscontra un fatto importantissimo, che mette in tutt'altra luce tutta l'ambientazione geografica della trama. In un contesto di minor rilevanza viene menzionato superficialmente un piccolo comune, che invece esiste davvero in Sardegna: Gavoi, situato nel cuore della Barbagia di Ollolai, tra Mamoiada e Fonni. In quel breve capoverso del romanzo, al quale mi riferisco, si racconta che un dottore di Gavoi è venuto per vedere la gamba ferita di Nicola Bastiu. Quel dottore decide che la gamba deve essere amputata.⁶⁸ Di questo unico luogo reale barbaricino si può dedurre che tutta la trama si svolge nella Barbagia ed anche gli altri paesini menzionati con nomi inventati si riferiscono a questa zona. Come ho già sottolineato nella parte introduttiva della tesi, fu proprio nella difficilmente accessibile Barbagia dove le antiche tradizioni si potevano conservare più a lungo. Certe pratiche funebri, certe credenze, certi codici sociali comportamentali, ecc. potevano sopravvivere per molto tempo solo nel cuore della Sardegna ed alcuni di questi vi si possono trovare ancora oggi. Sulla base di tutto ciò pare evidente che Michela Murgia situe la trama, anche se non in modo diretto, cioè esplicitamente, nella leggendaria Barbagia, come lo fanno anche tanti altri scrittori sardi contemporanei, come per esempio Marcello Fois o Salvatore Niffoi.

⁶⁸ vedi Murgia, 2009: 64

Ma ci si potrebbe chiedere a questo punto perché la scrittrice abbia scelto un nome fittizio per la principale ambientazione geografica in Sardegna, cioè Soreni, e un nome reale per l'ambientazione nel continente italiano, cioè Torino? E perché tra tutte le altre denominazioni topografiche inventate si trova proprio una reale, Gavoi?

Siccome il romanzo stesso, come anche paratesti in relazioni ad esso non danno risposte chiare a queste domande, non mi resta altro che ipotizzare. Per questo, una mia ipotesi è che Michela Murgia nel suo romanzo abbia cancellato intenzionalmente le tracce ai luoghi sardi reali, per poter creare un'immagine di pratiche, di tradizioni e di usanze priva di riferenze locali specifiche. Poiché la scrittrice ha riunito una gran varietà di tradizioni popolari, non è più possibile identificare un certo luogo o un paesino specifico ed assegnarle ad esso. Inoltre è possibile che la scrittrice non volesse correre il rischio che i lettori potessero ambientare esattamente la narrazione nella geografia sarda, dato che altrimenti magari Murgia avrebbe discredito un paesino in particolare nel mostrare le pratiche dell'*accabadora* e altri elementi della realtà sociale e culturale storica e quotidiana. Oltre a ciò, il narratore a volte critica in modo molto diretto certe consuetudini ed alcuni atteggiamenti, il che potrebbe essere un'ulteriore ragione per l'ambientazione della trama in luoghi fittizi. È più facile criticare un mondo generico che un mondo concreto, poiché si rischia meno di raccogliere rimproveri o indignazioni da parte della società in riguardo o anche dal resto del mondo. Per quanto riguarda l'unico luogo reale elencato nel libro, Gavoi in Barbagia, mi pare probabile che da un lato l'abbia menzionato per trasmettere una parvenza di idea in quale zona la narrazione potrebbe essere ambientata e anche perché la trama vera e propria non si svolge lì, ma vi si riferisce soltanto superficialmente in occasione di una visita di un dottore di quel paesino. Dall'altro si tratta forse di una prova, con la quale Murgia vuole convincere il lettore che la storia raccontata è presa dalla realtà e non è del tutto inventata. Nel caso di Torino è probabile che venga menzionata in modo esplicito per rappresentare un immediato contrasto – quel contrasto che verso la metà del romanzo la scrittrice vuole rappresentare con il trasferimento dell'ambientazione della trama all'Italia continentale.

4.3 Ambientazione temporale della trama

Per quanto riguarda l'ambientazione temporale, si possono citare solo pochi riferimenti, che sono però sufficienti per avere una chiara idea del tempo. Il primo si trova nel secondo capitolo, quando il narratore racconta che Maria aveva otto anni quando si accorse per la prima volta che Tzia Bonaria usciva di notte. In questo contesto si menziona l'anno 1955 e si

fa riferimento al calendario delle feste religiose, aggiungendo che si tratta di un fatto avvenuto poco dopo l'Epifania. Questo primo accenno illustra che la trama è ambientata in una realtà passata, in particolare le vicende si svolgono nella Sardegna del secolo scorso. In un'intervista Michela Murgia spiega che ha scelto di ambientare la storia nella Sardegna rurale fra gli anni Cinquanta e Settanta, dato che quello è stato un momento di grande frattura generazionale. Commenta che in quegli anni sua nonna portava gonna e fazzoletto neri e ragionava come una donna di 200 anni fa, mentre sua madre metteva i jeans e studiava a Milano.⁶⁹ Le differenze generazionali rappresentano un tema principale del romanzo. È propriamente questo il periodo in cui comincia la grande trasformazione sociale in Sardegna. L'isola arcaica e molto tradizionale, con un passato piuttosto statico per quanto riguarda certe parti della vita sociale, inizia ad avere contatti con la modernità di fuori. Per questo motivo Michela Murgia intenta a tematizzare questo importantissimo passo nel suo romanzo, lasciando che antiche pratiche e tradizioni si scontrino con pensieri ed ambienti moderni molto diversi. Vuol dire che la scrittrice non presenta più al lettore quest'isola conservativa e chiusa in sé ma piuttosto una terra in piena trasformazione, all'interno di un cambiamento radicale. Mette in questione vecchie tradizioni e riti praticati da generazioni che poco a poco devono confrontarsi con una Sardegna più moderna, "veloce" e razionale. Considerando questi motivi, il confronto tra due personaggi di differenti generazioni che cercano di convivere, però alla fine non c'è la fanno, è molto ben scelto.

4.4 I temi centrali

Il romanzo tocca dei temi molto delicati e controversi. Nel XXI secolo Michela Murgia descrive pratiche, riti e comportamenti sociali di una realtà passata, che oggi possono apparire incomprensibili ma in un certo modo anche affascinanti. Infatti, non si tratta di una realtà molto lontana, ma appena passata, della quale ancora oggi troviamo delle tracce univoche. Nonostante ciò, soprattutto per quanto riguarda i riti d'eutanasia, occorre indicare che oggi in Sardegna possiamo trovare soltanto alcuni resti di certe pratiche antiche, dato che non dobbiamo dimenticare che anche la Sardegna, una volta arcaica e molto conservativa, non si è saputa premunire del tutto contro i processi di modernizzazione avvenuti negli ultimi decenni.

⁶⁹ cf. <http://www.timeoutintensiva.it/book/Accabadora.pdf> [10.06.2012]

4.4.1 La *fill'e anima*: una forma eccezionale di adozione

“Fillus de anima.

È così che li chiamano i bambini generati due volte, dalla povertà di una donna e dalla sterilità di un'altra. Di quel secondo parto era figlia Maria Listru, frutto tardivo dell'anima di Bonaria Urrai.”⁷⁰

Con queste frasi comincia il romanzo. È il modo specifico con cui Michela Murgia presenta già nella prima frase uno dei temi fondamentali dell'intero libro. Così il lettore viene a sapere già all'inizio che la relazione tra le due protagoniste, Bonaria Urrai e Maria Listru, è molto significativa per tutta la trama. La scrittrice fa riferimento all'antico costume del *fillus de anima*: *“una famiglia che ha molti figli, troppi per poterli sostenere, può scegliere di affidarne uno o più a una donna o a una coppia che non ne ha avuti. Un costume tutt'altro che estinto.”⁷¹* Significa che si tratta di un accordo di filiazione che consiste nell'adozione di un bambino senza alcuna forma di regolamentazione giuridica. Questa specifica modalità prevede che i bambini vengano allevati dai genitori adottivi ma nonostante ciò non perdano il contatto con i genitori naturali. Si tratta piuttosto di uno specifico rapporto parentale con i nuovi genitori, guidato dall'affetto e dalla solidarietà. Nel caso di Maria Listru la “adozione” da parte di Bonaria Urrai sembra un caso fortunato, o meglio un colpo di fortuna, dato che dalla madre biologica Maria viene trascurata e non rispettata. Anche per la signora Listru stessa è un caso fortunato perché così si libera di un peso nella sua situazione precaria. *“Era l'errore dopo tre cose giuste.”*, si legge nella prima pagina. Poco dopo il narratore continua: *“Maria invece era arrivata troppo tardi anche al ventre di sua madre, e sin da subito aveva fatto l'abitudine a essere l'ultimo pensiero di una famiglia che ne aveva già troppi.”⁷²* *“- Non l'avessi avuta mai, che lo sa il cielo se tre mi sono sufficienti nella mia condizione.”⁷³*, riproduce il narratore le parole della madre di Maria nel penultimo capitolo del romanzo, quando il tema viene ripreso mediante un'analepsi, cioè una retrospezione nel passato. Una sporta piena di uova fresche e prezzemolo è stato il miserabile ringraziamento da parte di Anna Teresa Listru verso Bonaria Urrai. Ci si potrebbe chiedere se sia questo ciò che vale una ragazza di sei anni? Ma considerando le circostanze umili in cui vive la famiglia, forse si capisce meglio. Bensì, anche Bonaria Urrai ringrazia la signora Listru in forma di doni: ogni giorno due patate dei terreni degli Urrai per la minestra. *“Se il prezzo era la creatura, poco*

⁷⁰ Murgia, 2009: 3

⁷¹ Arras, Antonella M., 2012: *Accabadora e la sacralità del femminile. Riti e credenze nella tradizione popolare sarda*, Torino: Ananke, p. 76.

⁷² Murgia, 2009: 5

⁷³ Ivi: 146

male: lei di creature ne aveva ancora altre tre.”⁷⁴ Dopo la morte del marito Anna Teresa Listru “*da povera si era fatta misera, imparando a fare il bollito – diceva – anche con l’ombra del campanile.*”⁷⁵ Suo marito non era morto nella guerra come tanti altri e per questo non le aveva lasciato una pensione, ma venne schiacciato nel torchio sotto il trattore.

Nella casa di Anna Teresa Listru Maria era abituata a concepirsi come un’insignificanza, un’indesiderata e a vedersi come un numero in sequenza con le sue sorelle. Quando un visitatore chiedeva chi fosse quella bella bambina, la madre sempre rispondeva che era l’ultima oppure semplicemente la quarta. L’impronta di quel dispregio era così forte che Maria si era dovuta mordere la lingua per non presentarsi a sua volta in questo modo svalutante anche nella casa di Bonaria Urrai.⁷⁶ Nella casa dell’anziana, invece, Maria viene considerata una persona molto importante e trattata con rispetto. “[...] *tra i pensieri di Bonaria Urrai credeva di essere il primo.*”⁷⁷ All’inizio Maria è sorpresa dall’attenzione e dal rispetto con i quali la tratta la vecchia, perché non è abituata a un tale trattamento. Nel paesino, invece, la gente non capisce perché Bonaria Urrai si fosse presa in casa la figlia di un’altra. Per questo, quando le due camminano attraverso le vie del villaggio, sono sempre motivo di bisbigli e chiacchiere. Ma come è solito in una piccola comunità tradizionale poco a poco, con il passar del tempo, al sorgere di un nuovo e più interessante tema, ossia di uno “scandalo”, la gente si concentra su questo fatto dimenticandosi dell’altro. Il narratore fa notare però che a Soreni non succedono spesso delle cose interessanti, cosicché è possibile che in una tale comunità un evento di questo genere possa anche rimanere scottante durante un’intera generazione. Neanche la maestra di Maria capisce la strana relazione tra la ragazza e Bonaria Urrai. Per saperne di più chiede a quest’ultima un appuntamento a scuola. Poiché in quella situazione prevale lo scontro tra modernità ed arcaismo, mi sembra più adatto analizzare suddetto appuntamento nel sottocapitolo “Confronto della Sardegna con l’Italia continentale”.⁷⁸

Per molto tempo Maria pensava che Tzia Bonaria facesse la sarta del paese. All’età di otto anni la ragazza nota per la prima volta che in seguito alla visita di un uomo, l’anziana esce di casa di notte. Questo primo confronto con le uscite notturne è caratterizzato dal brusco rifiuto da parte della vecchia alle domande della fanciulla. Al mattino seguente cerca di arginare la

⁷⁴ Murgia, 2009: 6

⁷⁵ Ivi: 5

⁷⁶ vedi Murgia, 2009: 18

⁷⁷ Ivi: 5

⁷⁸ vedi il capitolo 4.5.4 a partire dalla pagina 79

curiosità di Maria con il semplice ordine: “*Non deve capitare mai più quello che hai fatto ieri.*”⁷⁹ In quel momento la giovane comprende subito che per lei da perdere potevano esserci cose più preziose del sonno. Siccome Tzia Bonaria sa già a quest’ora che è morto il marito di Rachela Litorra (ovviamente per le sue proprie mani), si prepara se stessa e la ragazza per la visita di lutto a casa dei vicini, la quale insegna a Maria come un rigoroso dovere di vicinato. Durante la visita di lutto Maria riconosce l’uomo che la sera precedente ha visitato Tzia Bonaria, ma la ragazza è troppo giovane per capire tutto, ha solo una vaga idea che c’è qualcosa da scoprire.

Anche la reazione delle persone presenti nel giorno della festa di fidanzamento di Bonacatta, la sorella di Maria, con Antonio Luigi Cau le sembra molto strana, ma ancora non capisce. La madre dello sposo chiede ad Anna Teresa Listru se anche Maria sia sua figlia. Come al solito la madre naturale di Maria la denomina come l’ultima e aggiunge che l’ha data a *fill’e anima* sette anni prima, ma che viene ad aiutare quando serve. In seguito la signora Cau si rivolge direttamente a Maria domandando di chi sia *fill’e anima*. In quel momento tutte le conversazioni dei presenti sfumano in bisbiglio e negli occhi della madre di Maria brilla il lampo d’allarme. Siccome l’ingenua ragazza non conosce il vero mestiere della sua nuova madre, risponde ignara. A questa innocente “confessione” segue un lungo silenzio. In quest’occasione molto significativa vengono affrontati persino due temi polemichi nella società sarda: quello del *fillus de anima* e quello della figura dell’*accabadora*. Interessante è l’eccitazione generale e l’atmosfera imbarazzante e spiacevole che si crea al menzionarli. Il narratore trasmette con enfasi che l’*accabadora* del paesino è certamente una persona necessitata e frequentemente consultata nella comunità, ma nonostante ciò è anche una persona marginalizzata e vista con certa distanza.

Quindi, siccome il romanzo presenta due relazioni familiari assai diverse, quella di Maria con la madre adottiva e quella di Maria con la madre naturale, potremmo quasi parlare di un romanzo sulla maternità, perché mostra in modo molto chiaro e realistico il difficile rapporto che potrebbe esistere tra madre e figlia. Per quanto riguarda la relazione tra Maria e la Tzia, dopo alcuni problemi iniziali, vanno molto d’accordo. L’anziana le insegna l’antico mestiere della sarta, di tradizione secolare nella Sardegna, e le trasmette le regole morali, come per esempio di non mentire o di non rubare. Alla fine del primo capitolo leggiamo che “[...] *tutto quello che dice Tzia Bonaria è legge di Dio in terra. Eppure in tredici anni che visse con lei,*

⁷⁹ Murgia, 2009: 14

nemmeno una volta Maria la chiamò mamma, che le madri sono una cosa diversa.”⁸⁰ Però, per quanto riguarda l’affetto di Bonaria Urrai verso la figlia d’anima, il narratore descrive che l’anziana si comporta come se la creatura le sia nata dal grembo. Eppure deve accettare che in realtà è figlia di un’altra. Inoltre sa che deve lasciare a Maria la libera decisione di chi considerare sua madre e la sua famiglia. Una volta, durante una conversazione riguardante lo studio della lingua italiana, si svolge un momento molto intimo tra le due. Inaspettatamente, come un fulmine a ciel sereno, l’anziana chiede a Maria di chi sia figlia. La ragazza non si aspettava una tale domanda, ma dopo un breve indugio risponde di essere la figlia di Anna Teresa e Sisinnio Listru. Bonaria Urrai le vuole mostrare con questa domanda che deve sempre sapere la differenza tra i suoi genitori e la “madre” con cui vive. Siccome però Maria non è mai stata amata dalla madre naturale, ribatte: “ – *Siamo mamma e figlia, sì... ma non proprio una famiglia. Se eravamo una famiglia, non si metteva d’accordo con voi... cioè, io credo che voi siete la mia famiglia. Perché noi siamo più vicine.*”⁸¹ Quest’affermazione risoluta dimostra che la ragazza ha delle idee chiare in testa per quanto riguarda la sua posizione intermediaria tra le due madri.

4.4.2 L’eutanasia in Sardegna – la figura dell’*accabadora*

*“Entrava di notte nelle case dove era chiamata, furtiva, sommessa, solitaria come in genere viveva. Andava a compiere una triste incombenza, un compito che coloro che l’avevano chiamata ritenevano necessario per pietà e per sopravvivere in una realtà difficile che non consentiva loro di assistere un anziano parente, per lo più un genitore, ormai in fin di vita. Spesso aveva aiutato la nascita, era levatrice e curatrice esperta; ora il suo compito era aiutare la morte. Ed era per l’appunto una triste e severa incombenza.”*⁸²

Il romanzo di Michela Murgia tratta anche un altro tema tanto delicato quanto interessante e curioso: il rito della buona morte – l’antica figura dell’*accabadora* dell’isola di Sardegna. Rispetto, mistero e disprezzo erano gli atteggiamenti che giravano attorno alla *femina accabadora*, figura tra ritualità e religiosità. L’esistenza di questa figura dimostra che i sardi hanno già da tempi molto remoti una peculiare concezione della morte. Michela Murgia racconta la storia secondo le regole dell’invenzione narrativa, ciò nonostante, si può

⁸⁰ Murgia, 2009: 9

⁸¹ Ivi: 25

⁸² Fusco di Ravello, Anna, 2009: *Il gesto sacro: vita, salute e morte nei gesti rituali*, Roma: Venexia, p.121.

presumere che il romanzo sia basato su fatti reali, come evidenziano i saggi recenti su questo tema, frequentemente citati nella presente tesi.⁸³

A causa della particolarità della tematica affrontata da Murgia, pare indispensabile esporre, prima di cominciare con l'effettiva analisi del romanzo, l'attuale stato degli studi concernenti la misteriosa e controversa figura dell'*accabadora*. Il cagliaritano Alessandro Bucarelli, ordinario di medicina legale dell'Università di Sassari, e Carlo Lubrano, anche lui medico della stessa università, confermano nel loro saggio "*Eutanasia ante litteram in Sardegna. Sa femmina accabbadòra*" che già dall'antichità è esistita in Sardegna una cultura di empatia con la morte, la quale quindi già da moltissimo tempo ha condizionato la vita della popolazione sarda.⁸⁴ Spesso le tradizioni molto complesse dell'isola sono legate a certe leggende e miti di cui finora s'ignorava il significato. Nella grande varietà di tradizioni legate alla morte spicca la figura de *sa femina accabadora*, su cui esistono varie ipotesi poco univoche. Il saggio di Bucarelli e Lubrano mi sembra lo studio scientifico più approfondito e attendibile che è ottenibile al momento. Per questo mi baserò in primo luogo sui loro risultati.

Secondo la definizione di Bucarelli e Lubrano *sas accabbadòras* erano donne che intervenivano negli ultimi momenti della vita umana inducendo *la bònna morte* ai moribondi. Quest'antica forma di eutanasia era però esclusivamente riservata a persone colpite da una lunga agonia e per i casi senza speranza. In questo senso era vista come utile e necessaria a causa delle lunghe e dolorose sofferenze del moribondo, ma dall'altra parte anche a causa del dolore ed il gravoso impegno da parte dei parenti nei confronti del moribondo medesimo. Per questo, la parola "necessaria" si deve intendere nel senso di atto pietoso nei confronti del moribondo e atto occorrente alla sopravvivenza dei superstiti, specialmente tra le classi sociali più indigenti. Significa che nei nuclei familiari della povera gente sarda il mantenimento del morente o del disabile terminale costituiva un notevole aggravio della già precaria condizione familiare. Siccome i figli non volevano compiere loro stessi questo terribile gesto,

⁸³ Secondo Andrea Bernardelli, ogni narrazione non deve essere considerata interamente frutto della creatività dell'autore. Nel racconto resta uno spazio per la realtà, non tutto è finzione. Nella trama vengono inseriti certi elementi che producono nel lettore quello che è stato chiamato *effetto di reale*. Possono essere oggetti apparentemente inutili e inconsueti, elementi superflui allo scorrere della narrazione, che, in effetti, svolgono un preciso ruolo funzionale nel racconto. vedi Bernardelli, Andrea, 1999: *La narrazione*, Bari: Editori Laterza, p. 109.

⁸⁴ cf. Bucarelli, Alessandro/Lubrano, Carlo, 2003: *Eutanasia ante litteram in Sardegna. Sa femmina accabbadòra. Usi, costumi e tradizioni attorno alla morte in Sardegna*, Cagliari: Scuola Sarda, p. 8.

chiamavano l'*accabadora*, che era impiegata propriamente a questo scopo. In questo senso la si può vedere perfino come “ucciditrice professionista”.⁸⁵

Per quanto riguarda l’etimologia della parola “*accabadòra*” (grafia logudorese; in gallurese: *agabbadòra*), occorre spiegare che tale termine trae origine dallo spagnolo. In sardo questa parola significa finire, terminare, morire, spirare. Il vocabolo sardo “*accabbàre*”, o “*agabbare*”, a seconda della zona, potrebbe derivare dal catalano “*acabar*”, che nella forma transitiva significa portare a fine, dare fine ad una cosa cominciata, terminare, dare l’ultima mano ad una cosa.⁸⁶ L’ingresso della parola catalana nella lingua sarda è necessariamente successivo alle relazioni commerciali e belliche tra la Sardegna e la Catalogna nel XII secolo.⁸⁷ Arras sottolinea la differenza sostanziale tra il termine “finire” e il termine “uccidere” e tra la frase “*l’hat accabadu*” (lo ha finito, ha messo fine alla sua agonia) e la frase “*l’hat mortu*” (lo ha ucciso). Nel primo caso si porta a conclusione un fenomeno già determinato e nel secondo caso si interrompe una vita. Perciò il termine “*accabadora*” si deve intendere nel senso di porre fine ad una vita insopportabile a causa delle sofferenze, priva di speranza.⁸⁸

I vari saggi consultati, come quello di Bucarelli e Lubrano, di Delussu o di Fusco di Ravello, concordano nel fatto che le possibili origini di questa forma di eutanasia si devono cercare in tempi molto lontani. Come gran parte delle popolazioni primitive, anche i sardi praticavano il geronticidio, cioè la pratica di sopprimere i vecchi in caso di mancanza di viveri o perché non rappresentavano più una forza di lavoro ma conducevano una vita improduttiva, o semplicemente perché erano un ostacolo al gruppo sociale, all’intera famiglia in una società di pura sussistenza. Secondo le loro convinzioni ogni membro della comunità doveva guadagnarsi il proprio pane. Quindi, gli anziani venivano caricati sulle spalle e portati presso un dirupo da dove venivano fatti precipitare. Fusco di Ravello afferma che anche numerose altre popolazioni primitive, come gli indiani d’America, d’Asia e d’Africa, praticavano questa forma di regolarizzazione “naturale” del numero di abitanti di una comunità e sopprimessero così quelli che potevano essere un ostacolo per le generazioni successive. Delussu suppone però che fosse esclusivamente sardo l’uso proprio della risata nel momento estremo. Il compito dello svolgimento del rituale del geronticidio era riservato ai figli primogeniti e tutto

⁸⁵ cf. Bucarelli/Lubrano, 2003: 7-9

⁸⁶ Ivi: 15

⁸⁷ cf. Soggiu, Toni, 2010: *Accabadora. S’acabu de s’ora. È ora di finirla?*, Cagliari: Condaghes, testo della bandella.

⁸⁸ cf. Arras, 2012: 37

il rito si svolgeva sotto lo stretto controllo della comunità paesana. Già Eschilo, il drammaturgo greco dell'antichità, che ha vissuto intorno all'anno 500 a.C., aveva riferito di una colonia cartaginese in Sardegna, in cui era contemplato il sacrificio degli anziani che avevano superato i settant'anni. Anche Timeo, uno storico greco di Taouremenio (Taormina), vissuto tra il 356 e il 260 a.C., affermò che tra i sardi vigeva la consuetudine che i vecchi padri inabili, considerati inutili bocche da sfamare, fossero fatti precipitare dall'alto di una rupe dai propri figli che enfatizzavano con delle risa forzate una finta felicità.⁸⁹ Nella società sarda più antica e nei piccoli paesi rurali dell'entroterra dell'isola, particolarmente in Barbagia, in Gallura e nelle zone più isolate del Campidano, la pratica del geronticidio derivò tra l'altro dal rapporto specifico che i sardi avevano con la morte, che in generale non temevano. In Ogliastra i vecchi non si ribellavano perché così voleva la tradizione, la barbara consuetudine. Bucarelli e Lubrano menzionano una vecchia storia che per lungo tempo veniva tramandata da padre in figlio intorno ad Oliena, secondo la quale in tempi antichi il figlio conduceva il genitore anziano in campagna e lo abbandonava lì lasciandogli il cibo necessario per alcuni giorni, dopo di che doveva arrangiarsi da solo. Un giorno un giovane portò sulle spalle suo padre infermo sulla montagna. Poiché il vecchio pesava, lo depose per terra e si riposò presso una grossa pietra. Il vecchio esclamò che anche lui, quando portò suo padre sulle spalle, si riposò su quella pietra. Dopo queste parole il figlio rifletté un istante e considerando che anche a egli stesso sarebbe toccata la medesima sorte, riportò il padre a casa. Si diceva che da allora nessun anziano fu più allontanato dal villaggio. Da tutto ciò si deduce che l'*accabadora* praticava quindi una sorta di geronticidio rituale, strettamente collegato alla cultura arcaica della Sardegna. Le condizioni di vita e di lavoro nell'isola erano durissime nell'antichità, e in parte lo sono ancora oggi nell'isola, cosicché la sopravvivenza di ogni comunità familiare era legata all'efficienza fisica di tutti i suoi componenti. Soprattutto nelle zone più isolate e povere dell'interno montagnoso, come specialmente in Barbagia, queste usanze e pratiche persistevano più a lungo.⁹⁰

Per quanto riguarda l'atto eseguito dall'*accabadora* in dettaglio, Bucarelli e Lubrano richiamano l'attenzione di nuovo sul fatto che solo quando non c'era più niente da fare per un moribondo e l'agonia si prolungava oltremodo si chiamava *sa femina accabadora*. Questa

⁸⁹ Questa risata era denominata "riso sardonico"; per più informazioni sull'origine di questa risata legata all'antica Sardegna vedi Turchi, Dolores, 2011: *Maschere, miti e feste della Sardegna*, Roma: Newton Compton, pp. 31-33; Zedda, Claudia, 2008: *Creature fantastiche in Sardegna*, Cagliari: La Riflessione-Davide Zedda, pp. 43-49; e Mulas, Andrea/Simonelli, Viviana: "L'eutanasia dei poveri", in: *Almanacco gallurese*, Sassari: Giovanni Gelsomino Editore, 2004-2005, pp. 31-39.

⁹⁰ cf. Bucarelli/Lubrano, 2003: 12-14; cf. Delussu, 2011: 24; cf. Fusco di Ravello, 2009: 122, 127-129

persona metteva fine alle sue sofferenze atroci a colpi di mazza (in sardo chiamata *mazzoccu* o *mazzolu*), strozzandolo o soffocandolo con un cuscino.⁹¹ Fusco di Ravello opina che l'*accabadora* conoscesse molto bene il corpo umano e sapesse come dare fine velocemente e senza ulteriore sofferenza a una vita stremata.⁹²



Ill. 5: *su mazzolu*

Quindi, nella maggioranza dei casi “le donne della morte” ponevano fine alle sofferenze con un colpo deciso sulla testa con questo martello, con cui spesso era necessario un solo colpo per provocare la morte del malato terminale. Nella foto si vede l’ultimo esemplare ufficialmente riconosciuto de *su mazzolu* in legno d’olivastro, custodito da Pier Giacomo Pala presso il *Museo Etnografico Galluras* a Luras nella provincia di Olbia-Tempio.

Prima di compiere il suo mestiere, rimuoveva dalla stanza eventuali elementi religiosi, amuleti, croci e immagini sacre e toglieva dal collo dell’agonizzante certe reliquie, medagliette e scapolari, perché si credeva che impedissero l’anima del moribondo alla partenza, prolungando così le sue sofferenze e tenendolo ancora in vita. In particolare si trattava di oggetti, prevalentemente amuleti protettivi, che di solito venivano considerati in grado di tenere in vita colui che li indossava e di preservarlo dal male, come dal mare che veniva visto come portatore di guerre, di dominatori e di malattie, dalla siccità, dalla punizione divina, dal malocchio, dalle fatture, dalle anime dei defunti, dalle malattie e in un certo modo anche dalla morte. L’esecuzione dell’atto dell’*accabadùra* veniva esclusivamente praticata in segreto all’interno delle abitazioni del moribondo, senza testimoni. Ammettere di aver assistito ad un’*accabadùra* sarebbe lo stesso che confessare un omicidio, oltre che ad autoaccusarsi di complicità. In questo caso i sardi temevano delle conseguenze giuridiche, così come maledizioni ed imprecazioni.⁹³ Per questo si può considerarlo come un tema tabù nella società: tutti lo sanno ma nessuno ne parla. In questo contesto vorrei citare due proverbi sardi che esprimono in modo molto fermo ciò che è stato appena menzionato:

⁹¹ Dolores Turchi menziona anche l’uso del veleno come pratica di quando in quando. vedi Turchi, 2008: 117

⁹² cf. Fusco di Ravello, 2009: 122

⁹³ cf. Bucarelli/Lubrano, 2003: 22, 31-37; cf. Fusco di Ravello, 2009: 121

*“A bucca tancada no b’intrad musca – In bocca chiusa non entrano mosche” e
“Chie iffados no cheret su chi pensa costoidi – Chi non vuole fastidi, nasconda i
pensieri”.*⁹⁴

Le comunità sarde erano convinte che si trattasse di un atto di pietà, esercitato da “questa professionista della morte” per abbreviare le sofferenze, chiesto dalla famiglia, il giusto sollievo per chi soffriva. Più erano grandi i peccati, tanto più lunga era l’agonia. Secondo l’opinione comune, una lunga e penosa agonia era riservata soltanto alle persone che si erano macchiate di gravi colpe. Di conseguenza, la persona rimaneva in una sorta di limbo doloroso tra la vita e la morte sino a quando non era giunta l’ora estrema. In questi casi i familiari supponevano che il moribondo si fosse macchiato di qualche grave peccato. Tra la popolazione sarda veniva prestata molta attenzione alla confessione dei propri peccati da parte del moribondo, dato che si credeva che confessare aiutasse a liberare l’anima. A questo scopo i familiari più anziani si riunivano ed iniziavano l’*ammentu*, che era un breve rituale, durante il quale ogni persona presente ricordava al moribondo che era giunta l’ora di pentirsi dei suoi peccati. Se il moribondo non era più in grado di confessarsi, e se non c’era un sacerdote a disposizione, erano i familiari che elencavano ad alta voce i più comuni peccati, in particolare quelli mortali.⁹⁵ Se anche dopo questa forma di confessione la situazione restava immutata, si ricorreva a *sa femina accabadora* del paese. Arrivava sempre di notte, senza essere vista dai compaesani. *S’accabadora* si recava nella casa designata con uno scialle calato sul viso, le mani celate sotto lo scialle stringevano in una il rosario e nell’altra *su mazzolu*. Entrava in casa, dove già aspettavano i membri della famiglia del moribondo, dicendo “*Che Deu che sia*”, il che dimostra che si trattava senz’altro di una figura ambigua, un po’ pagana e un po’ cristiana. Essa lasciava la casa con le stesse modalità con cui era arrivata, cioè in discrezione. Non voleva denaro per il suo mestiere, ma al massimo accettava piccoli doni in natura dalla famiglia dell’ammalato, come per esempio riso o farina. Considerava quest’atto come il suo compito, quasi come una missione umanitaria. Appena lasciato la casa l’*accabadora*, i familiari entravano nella stanza del defunto e annunciavano la morte con grandi urla di dolore.⁹⁶

Come già accennato in uno dei paragrafi precedenti, i sardi credono che esistano degli oggetti in grado di allungare la vita, come anche altri capaci di abbreviarla. Uno di questi oggetti è il giogo dei buoi (*su juale*), strumento indispensabile in una cultura agro-pastorale come quella

⁹⁴ cf. Lai Roggero, 1995: 105, 107

⁹⁵ Per una spiegazione ancora più dettagliata di questa pratica vedi Arras, 2012: 42,43.

⁹⁶ cf. <http://www.galluras.it/video/curiosando-rtg-sulla-femina-acabbadora> [15.07.2012];
cf. Bucarelli/Lubrano, 2003: 89; cf. Delussu, 2011: 18, 19; cf. Fusco di Ravello, 2009: 121.

sarda. Bucarelli e Lubrano confermano, come anche tutti gli altri studiosi i cui saggi venivano consultati, che il giogo dei buoi nella sua funzione originale era considerato sacro e di conseguenza doveva essere trattato con rispetto. Quando l'usura lo rendeva inutilizzabile, doveva essere sistemato dietro la porta e lasciato lì senza mai bruciarlo. Si credeva che i malati di lunga agonia e di prolungate sofferenze atroci, in passato avessero gettato via o bruciato un giogo. Quando si aveva quindi la presupposizione che un giogo bruciato fosse la ragione per la lunga agonia, se lo metteva sotto il capezzale o sotto la testa del morente in segno di espiatione e si dicevano delle preghiere per liberarlo dal peccato. Quando poi il malato poteva finalmente morire, gli si metteva il giogo sotto il letto con due spiedi incrociati. Però con il tempo il pesante giogo dei buoi fu sostituito da un modellino in legno d'olivo o d'olivastro. Quest'oggetto doveva però essere intagliato soltanto in chiesa durante la messa della *Domenica delle Palme* o il *Giovedì Santo* durante il canto del "Passio", vuol dire nel momento in cui si commemorava la passione di Cristo e il suo trapasso dalla vita alla morte. Per questo scopo gli uomini estraevano dalla tasca i rametti di ulivo o olivastro e *sa leppa* (o *sa lesorja*), cioè il coltello tradizionale del pastore, e intagliavano rapidamente piccoli gioghi, cuoricini e crocette. Spesso venivano portati poi nella vigna e negli orti e deposti in ogni angolo per proteggere le piante dal malocchio. A questo punto ci si potrebbe chiedere perché sia proprio il giogo un oggetto pieno di simbologia? Bucarelli e Lubrano spiegano che originariamente era uno strumento di lavoro agricolo. Significa che il giogo simboleggiava il lavoro della gente di campagna, utilizzato per addomesticare i giovenchi bradi, che poi, castrati e domati, venivano aggiogati. In questo senso il giogo rappresentava l'unione del lavoro dell'uomo con quello del bue. Forse proprio in questo risiede il significato sacro del giogo, visto come strumento di lavoro produttivo. Perciò, non resta che specificare nuovamente che quando l'uomo era moribondo l'essenza umana era inutile, dato che quello che contava nella società sarda era la vita attiva e in questo senso produttiva. In varie parti della Sardegna era considerato un sacrilegio non solo rubare o distruggere un giogo ma valeva anche per altri attrezzi agricoli, come per esempio per il vomere di un aratro, il piccone, la piccozza o la zappa. Siccome in passato la società sarda era quasi esclusivamente di tipo agropastorale, distruggere o rubare attrezzi agricoli altrui o animali destinati al lavoro dei campi o al ricavo delle derrate, rappresentava un reato molto grave. Così al già povero agricoltore venivano tolti gli strumenti di lavoro e i mezzi di sostentamento, il che metteva a repentaglio la sopravvivenza di tutta la famiglia. Per tutto ciò, quando l'agonia era molto lunga, atroce e pesante, si pensava che il paziente potesse aver distrutto o si fosse impossessato di qualche attrezzo agricolo, o anche che avesse rubato olio, rubato o distrutto della cera o degli alveari

(destinati ai santuari), che avesse ucciso un gatto (animale che nella tradizione sarda è legato alla difesa delle sementi e del grano dai topi), o che avesse rimosso il confine di un fondo altrui, cioè che avesse rimosso muretti a secco delimitanti le proprietà terriere. In questi casi menzionati, cioè quando si aveva la presupposizione di ciò, gli si metteva accanto o sotto il capezzale *su jaule* o una pietra (nel caso di muretti a secco rimossi) o un gatto o gli altri oggetti in riguardo. Nel suo saggio “*Ho visto agire s’accabadora – la prima testimonianza oculare di una persona vivente sull’operato de s’accabadora*” Dolores Turchi espone che, secondo le sue indagini in vari paesi sardi, il peccato che veniva considerato il più grave era infatti quello di bruciare un giogo. La studiosa menziona però anche altri misfatti gravi, come gettare nel fuoco uno scanno, una sedia o un pettine, assai diffusi a Ollolai, Busachi e Fordongianus. In materia della sacralità del giogo, Dolores Turchi ragiona invece che bisogna tornare molto indietro nel tempo. Secondo la mitologia, Dionisio, il Dio della vegetazione, inventò il giogo per donarlo agli uomini e in seguito insegnò loro come aggiogare i buoi per alleviare la fatica del lavoro nei campi. Propriamente in questo mito Turchi vede l’origine della sacralità e del rispetto verso quell’oggetto.⁹⁷ Inoltre, Maria Antonella Arras espone nel suo saggio sull’*accabadora* che il giogo veniva anche usato per facilitare il parto e successivamente per proteggere il bimbo dalle *surbiles*⁹⁸, mettendolo sotto il letto o dietro la porta della camera.⁹⁹ Per quanto riguarda la soprammenzionata sacralità dell’olio dei lumi e della cera, Bucarelli e Lubrano informano che rubarli era visto come un grave sacrilegio, cosicché né l’olio santo né i ceri benedetti nella stanza del moribondo aiutavano a un buon passaggio verso l’aldilà, perché erano considerati la luce di Dio. Concernente la sacralità dei muri di confine, cioè i muretti divisorii nei campi, invece, si deve fare riferimento all’anno 1820, in cui le continue liti tra pastori e contadini furono il motivo per una riforma fondiaria, la cosiddetta “*Legge delle chiudende*”. Siccome i pastori erano sempre alla ricerca di nuovi pascoli per i loro greggi, spesso sconfinavano fin là dove i contadini avevano seminato. Così provocavano gravi danni alle coltivazioni. La “*Legge delle chiudende*” invece consentì ai contadini di chiudere i terreni fino allora sfruttati in comune con i pastori, ma di fatto ottenne lo scontento di questi ultimi. Con il sistematico abbattimento dei muretti a secco, che gli agricoltori avevano eretto per difendere il proprio lavoro dei campi, spesso l’unico sostentamento del contadino, sorsero però nuovi abusi, odi e rancori, predecessori di una

⁹⁷ vedi Turchi, 2008: 6, 53, 65, 81

⁹⁸ Le *surbiles* sono streghe trasformate in animali che succhiano il sangue ai neonati. Per una dettagliata spiegazione della credenza intorno alle *surbiles*, vedi il capitolo 5.6.2.4 *La famiglia sarda e il ruolo della donna* nell’analisi letteraria del romanzo *La leggenda di Redenta Tiria*.

⁹⁹ cf. Arras, 2012: 46

dura vendetta e una lunga faida tra le famiglie.¹⁰⁰ Spesso né il timore della vendetta umana né quello delle terribili pene sancite dalla legge avrebbero trattenuto i sardi dal compiere atti vendicativi, ma spesso solo esitavano davanti alla probabilità di un'angosciosa e lunga agonia.¹⁰¹ A questo comportamento, o meglio detto atteggiamento, "tipicamente sardo" Michela Murgia fa anche riferimento nel suo romanzo. Quella circostanza narrata nel libro riguardante i muretti a secco verrà analizzata più profondamente nel capitolo successivo "Altre tematiche tipicamente sarde" a partir della pagina 63 .

Interessante è anche il fatto che quelle anziane donne ucciditrici svolgevano vari ruoli, ovvero funzioni sociali. Erano allo stesso tempo le fattucchiere, le guaritrici e le levatrici del paesino e venivano considerate "le donne delle medicine" in generale, chiamate in sardo *sas megheinosas*, *sas incantadòras* o *sas cogas*, alle quali la gente preferiva rivolgersi in casi speciali. Tutto ciò dimostra che nel parallelismo tra nascita e morte, nei momenti più cruciali della vita, c'era sempre la donna nella sua funzione come *levadora* o *accabadora*. Era quindi la stessa persona che aiutava a far nascere i bambini e a sopprimere i moribondi. Ella costruiva così il simbolico tramite dell'arrivo in questo mondo e della partenza per l'eternità, chiudendo in questo modo il cerchio della vita. In generale, era una persona stimata ma contemporaneamente temuta nella comunità. Godeva di un forte rispetto e di prestigio sociale e rappresentava perfino una vera e propria autorità nel paesino. In alcuni paesi l'anziana si chiamava anche semplicemente *sa pratica*, che vuol dire l'esperta in generale. Quindi, la comunità paesana la consultava per guarire i mali attraverso formule magiche, per togliere il malocchio, per proteggersi dagli influssi malefici, per scoprire i furti, e persino per indicare dove stava nascosto il bestiame rubato.¹⁰²

Nonostante tutto, la veridicità dell'esistenza dell'*accabadora* è stata lungamente discussa. Ancora nel 2010 Toni Soggiu pone in discussione l'esistenza di queste donne nel saggio "*Accabadora. S'acabu de s'ora. È ora di finirla?*" e critica i ricercatori e gli studiosi che ne affermano la presenza storica.¹⁰³ Per quanto riguarda però le testimonianze che assicurano l'esistenza de *sa femina accabadora*, prima di tutto si deve indicare il fatto che le *accabadoras* stesse non parlavano volentieri del loro mestiere, perché in fondo sapevano che si trattava di un atto antiggiuridico. Veniva trattato come un tema-tabù da parte della società

¹⁰⁰ Per ulteriori informazioni su questo tema vedi il sottocapitolo 4.5.3 *Spostare i muretti a secco – origine di faide tra famiglie*.

¹⁰¹ cf. Bucarelli/Lubrano, 2003: 43-48, 54, 88-89; vedi anche Turchi, 2008:75-79 ed Arras, 2012: 45, 46

¹⁰² cf. Bucarelli/Lubrano, 2003: 34, 38-41

¹⁰³ vedi Soggiu, Toni, 2010: *Accabadora. S'acabu de s'ora. È ora di finirla?*, Cagliari: Condaghes.

sarda. Questo atteggiamento è comprensibile dato che si trattava di un atto perseguibile sia dallo Stato che dalla Chiesa. Certe cose si sanno e si conoscono senza il bisogno di raccontarle – tutto questo attraverso un tacito accordo segreto che lega le piccole comunità dei paesini sardi. La grande maggioranza delle testimonianze è per questo indiretta, di seconda o di terza mano e spesso di testimoni reticenti. Nonostante ciò, Pier Giacomo Pala, direttore e proprietario del *Museo Etnografico Galluras* di Luras e specialista in materia de *sa femina accabadora*, riporta l'ultima testimonianza recentissima nell'*Antologia della Femina Agabbadora* del 2010. Secondo questa testimonianza l'ultima *accabadora* aveva agito fino all'inizio del XXI secolo, cioè fino a pochi anni fa. Si riferisce alla confessione di un'anziana di 80 o 85 anni a un sacerdote dell'ovest della Sardegna, vicino a Bosa, nell'anno 2003. “Sono una che aiuta a morire, sono stata incaricata da Dio. L'ultimo mio intervento è stato qualche mese fa.”¹⁰⁴, ha ammesso la donna. Quando il sacerdote, successivamente, ha confrontato l'anziana con il fatto che si tratta di un atto d'omicidio, l'anziana ha affermato veemente di agire con il consenso di Dio. Poi ha lasciato rapidamente la chiesa. Prima del divulgarsi di questa notizia si presumeva che gli ultimi episodi di *accabadura* conosciuti e registrati in Sardegna si riferissero all'anno 1952 a Orgosolo, nel cuore dell'enigmatica Barbagia, e ancor prima al 1929 a Luras, in Gallura. Nel caso di Luras l'ostetrica del paese fu anche l'*accabadora* di un uomo di settant'anni. Molto interessante è che i carabinieri e il Procuratore del Regno di Tempio Pausania erano concordi nel riferire l'atto ad un contesto umanitario. Così la donna non fu condannata e di conseguenza il caso fu archiviato. Fu proprio il parroco del paesino a chiedere clemenza al procuratore del re verso quella donna che, secondo lui, aveva dato la morte a un malato “per impulso pietistico”.¹⁰⁵

In relazione alla veridicità storica è anche importante esporre un breve panorama sui primi documenti storici in cui sorsero accenni all'*accabadora*. Tra le numerose testimonianze spiccano soprattutto gli scritti dei vari uomini di Chiesa che confermano la reale esistenza di questa figura misteriosa. Il primo testimone ufficialmente riconosciuto era il viaggiatore Alberto La Marmora che nel suo prezioso resoconto di viaggio “*Itinerario dell'isola di Sardegna*” del 1826 riferì sulle *accabadoras*, però già nella seconda edizione del volume dell'anno 1840 questi riferimenti furono smentiti, in particolare per via delle polemiche che nacquero intorno a tutta la vicenda delicata. Pochi anni dopo, circa nel 1833, l'abate sardo Vittorio Angius fu incaricato di compilare le voci inerenti ai paesi della Sardegna nel

¹⁰⁴ <http://www.galluras.it/femina-agabbadora/blog> [15.07.2012]

¹⁰⁵ cf. Bucarelli/Lubrano, 2003: 86-87; cf. <http://www.galluras.it/video/curiosando-rtg-sulla-femina-acabbadora> [15.07.2012]; cf. Delussu, 2011: 22; cf. Fusco di Ravello, 2009: 124; vedi anche Arras, 2012: 47-50

Dizionario di G. Casalis. Lui parlò di “cotanta barbarie”, subita non solo dai vecchi ma anche dai malati terminali di qualsiasi età. Angius fu il primo a domandarsi se questa pratica potesse provenire dal geronticidio che i figli praticavano anticamente verso i loro genitori settantenni.¹⁰⁶ Anche l’abate Antonio Bresciani della compagnia del Gesù soggiornò a lungo in Sardegna e nel suo libro “*Dei costumi dell’isola di Sardegna*” del 1850 riproduceva le parole di un altro padre, l’abate Boero:

*“Essendo io in Sardegna, mi venne udito più volte di questa barbara usanza: ed una vecchia gentildonna dicea d’aver conosciuto nella sua giovinezza un’avola antica, la quale narrolle ch’essendo essa ne’ diciott’anni, la prese una malattia acuta che la condusse agli estremi. Avea già avuto l’ultimo sacramento e il prete le stava al capezzale; quand’ecco una fante entrarle in camera da un uscio che le stava di rimpetto, e vide a caso l’accabadora che in quell’anticamera attendea, se uopo vi fosse di soffocarla, per cortesia d’accorciarle il patimento. E assicurava che a quella vista fu sì forte e sì subito il brivido e l’orrore che le corse nel sangue che il male diè volta in una felicissima crisi di sudore, e fu guarita.”*¹⁰⁷

In precedenza, anche il viaggiatore inglese Capitano di Marina William Henry Smyth confermò la pratica in alcuni suoi diari di viaggio che pubblicò nel 1828, scrivendo che in Barbagia vi era l’usanza di soffocare i malati senza speranza chiamando una donna detta *accabadora*:

*“Nella Barbagia vi era la straordinaria usanza di strozzare una persona morente nei casi disperati. Questo atto era compiuto da una donna a ciò incaricata, chiamata accabadòra o finitrice, ma il costume fu abolito sessanta o settant’anni fa dal Padre Vassallo, che visitò quei territori come missionario.”*¹⁰⁸

Smyth si riferiva al gesuita piemontese Giovanni Battista Vassallo, che soggiornò in Sardegna dal 1725 al 1775 come missionario. Il poeta gesuita Bonaventura Licheri, che accompagnò il padre Vassallo durante la rievangelizzazione della Sardegna centrale circa a metà del Settecento, aveva scritto in più occasioni dell’*accabadora*, soprattutto nelle sue poesie. Il conte Vassallo si dedicò particolarmente alla predicazione nelle zone dove ancora persistevano riti di origine pagana, cioè alle zone interne dell’isola, dove il processo di cristianizzazione attuato dai missionari inviati da Gregorio Magno era rimasto ancora a livello epidermico. Licheri e Vassallo condannarono con parole l’operato delle *accabadoras*, il che rappresenta una delle più importanti testimonianze storiche dell’esistenza delle *accabadoras*. Nelle sue poesie Bonaventura Licheri si scagliava contro le donne che praticavano l’*accabadura*, menzionando anche il loro strumento principalmente usato in una delle sue

¹⁰⁶ cf. Bucarelli/Lubrano, 2003: 19, 20; cf. Arras, 2012: 21-22

¹⁰⁷ Bresciani, Antonio/Caltagirone, Benedetto (a cura di), 2001: *Dei costumi dell’isola di Sardegna comparati cogli antichissimi popoli orientali*, Nuoro: Ilisso, p. 422.

¹⁰⁸ Smith, William Henry, 1828: *Sketch oft the present state of the island of Sardinia*, Londra: Clowes William, citato da: Bucarelli/Lubrano, 2003: 21 (fonte primaria non disponibile)

poesie. Il popolo di allora era così poco istruito nella religione cristiana che probabilmente non si rendeva neppure conto che certi modi di pensare e di agire non avevano niente a che fare col cristianesimo.¹⁰⁹

Per quanto riguarda il ruolo dell’Inquisizione in questo contesto storico, Turchi richiama l’attenzione sul fatto che non si ha nessuna documentazione di donne veramente condannate come *accabadoras*, nonostante ci siano le varie testimonianze citate concernenti questa figura da parte di rappresentanti della Chiesa cattolica. L’Inquisizione perseguiva principalmente le maliarde, le fattucchiere, le indovine, le bigame, le eretiche, le *llevadoras*, sospette di sopprimere i neonati malformati, ecc., ma non si parlava mai di *accabadoras*. Per questo sorge l’ipotesi che il popolo le proteggesse e non le avesse mai accusate di delitto, perché da un lato ritenevano questa figura indispensabile in ogni comunità, e dall’altro temevano possibili scontri di “*sa pratica*”. Inoltre erano i familiari stessi a chiamarle nelle loro case e per questo in realtà erano complici. Il tabù del silenzio che le circondava era severissimo e ogni abitante lo rispettava. Quindi, si trattava di una sorta di *omertà* largamente diffusa in Sardegna – chi sa, tace, e il silenzio regna incontrastato. Meno si sapeva, meglio era. Secondo Turchi, solo quest’idea spiegherebbe perché le *accabadoras* potevano sopravvivere ad un periodo tanto oscuro della nostra storia, come quello dell’Inquisizione.¹¹⁰

In fine, di grande rilevanza nella lista delle testimonianze della figura dell’*accabadora* è anche il saggio della già citata studiosa di tradizioni popolari Dolores Turchi “*Ho visto agire s’accabadora – la prima testimonianza oculare di una persona vivente sull’operato de s’accabadora*” del 2008. In questo libro intervista una novantenne ancora in vita che ha potuto assistere alla pratica dell’eutanasia in Sardegna. C’è anche un dvd allegato al saggio, su cui si può guardare l’intervista filmata. Oltre a ciò, Turchi ha raccolto altre testimonianze, tra l’altro anche storiche, e ha fatto varie ricerche sull’origine di quest’antica pratica. Le sue indagini confermano che non dovunque l’anziana che praticava l’eutanasia era chiamata *accabadora*, ma il suo nome variava da località a località. Turchi ha fatto l’intervista con la signora Paolina Concas, nata nel 1918. L’anziana raccontava di un episodio avvenuto a Seùlo, piccolo paese in provincia di Cagliari, nei primi anni Quaranta del secolo scorso. Si tratta della morte di sua zia Piliedda che era sofferente da qualche tempo. In casa erano presenti anche altri familiari e il prete, che le dava il sacramento dell’estrema unzione, in sardo chiamato *su viaticu*. Appena uscito il prete, entrò l’*accabadora* per compiere il suo mestiere.

¹⁰⁹ cf. Turchi, 2008: 17-18; cf. Arras, 2012: 25

¹¹⁰ cf. Turchi, 2008: 111-112

L'atto vero e proprio l'anziana non lo aveva visto. Nonostante ciò, quest'intervista con la donna d'età molto avanzata dà conferma a tutti i fatti esposti nelle pagine precedenti: all'inizio c'era stato ancora il prete per l'estrema unzione, poi l'*accabadora* aveva messo *unu jualeddu* sotto il collo, avevano tolto tutti i santi dalle pareti, in fine, dopo l'atto, l'*accabadora* aiutava a cambiare i vestiti del morto e a spostarlo. Per di più la testimone afferma che era sempre una donna ad attuare e mai un uomo. La vecchia intervistata menzionava parecchie volte che si era impaurita e non poteva capire come la aveva fatta a morire così velocemente, presumibilmente con *su jualeddu* mai visto prima.¹¹¹ Maria Antonella Arras, che si riferisce esplicitamente al saggio di Turchi, ipotizza che la tecnica utilizzata da quell'*accabadora* fosse stata quella di posizionare il giogo sotto la nuca del moribondo e di percuoterne poi la testa con un colpo secco in modo da spezzargli la colonna cervicale causando la morte immediata.¹¹² Concludendo, occorre menzionare ancora in relazione alle reazioni da parte degli abitanti, quando uno comincia a chiedere informazione su quest'usanza, che durante le ricerche di Dolores Turchi a lei è capitata che generalmente si risponde alle domande riguardante questa pratica con reticenza oppure si afferma di non essere a conoscenza di determinate cose. Quando ha chiesto in modo più preciso della figura de *s'accabadora* e in particolare del suo "lavoro", gli interrogati mostravano una certa esitazione nel rispondere e molti si trinceravano dietro il fatto di non aver mai assistito a pratiche simili.¹¹³

Certamente la scrittrice sarda Michela Murgia è ben informata su tutte queste testimonianze citate e di ciò ha preso delle informazioni necessarie per costruire una trama intorno alla misteriosa figura dell'*accabadora*. Il suo romanzo parla del bene e del male, della vita e della morte, della giustizia e dell'ingiustizia - parole che si sovrappongono e si dileguano nella trama. La parola "eutanasia" non viene mai menzionata, ma nonostante ciò è di eutanasia attiva che parla la maggior parte del romanzo. Il primo accenno al mestiere dell'*accabadora*, anche se implicito, ci viene dato direttamente dalla bocca di Bonaria Urrai in una conversazione con Maria:

*"L'uomo si vergogna di farsi misurare perché voi siete donna, vero? Bonaria Urrai quella volta le indirizzò uno sguardo malizioso, strano a vedersi sulla tela stramata del volto severo. – Macché, Mariadda! Gli uomini hanno paura, non vergogna. Lo sanno loro qual è il cappotto che temono da me –. E rideva piano, scuotendo forte la stoffa per distenderla."*¹¹⁴

¹¹¹ cf. Turchi, 2008: 40-52

¹¹² cf. Arras, 2012: 49

¹¹³ cf. Turchi, 2008: 112

¹¹⁴ Murgia, 2009: 10

Anche la già citata Maria Antonella Arras nel suo saggio più attuale *“Accabadora e la sacralità del femminile”* fa riferimento al romanzo di Michela Murgia e formula con precisione che Bonaria Urrai *‘fa i vestiti per i vivi e “l’ultimo cappotto” per i morti’*.¹¹⁵ Quest’affermazione metaforica sottolinea molto bene il sopraccitato paragrafo del romanzo di Murgia.

Però, mentre qualche lettore informato sa di che cosa si tratta, almeno a causa del titolo del romanzo, Maria non capisce l’allusione appena esposta al “secondo mestiere” della madre adottiva.¹¹⁶ Ciò significa che il lettore (informato) sin dall’inizio sa di più della protagonista stessa, Maria. Con questo “stratagemma letterario” il narratore vorrebbe fare del lettore un complice, quasi creando un patto con lui, rafforzando così la voglia di leggere il romanzo. Il lettore aspetta impazientemente il momento in cui il segreto si rivela e immagina in precedenza le possibili reazioni da parte della ragazza.

Solo nel sesto capitolo si trova la denominazione esplicita di Bonaria Urrai come l’*accabadora* da parte del narratore, quando scrive:

*“Il viaggio sulla moto carrozzella, un vecchio modello del dopoguerra testardamente sopravvissuto alle strade dissestate delle campagne di Soreni, fu breve e pieno di scossoni. L’**accabadora** sedeva al posto del passeggero, e l’uomo che era andato a prenderla a casa non aveva nemmeno provato a metter su un tentativo di conversazione.”*¹¹⁷

Segue una prima, minuziosa descrizione del mestiere della femmina ucciditrice, identica a quella citata dai saggi. Però nello specifico caso presentato nel romanzo, l’*accabadora* interrompe il suo lavoro prima di compiere l’atto finale, dato che in realtà il vecchio Tziu Jusepi Vargiu non è veramente malato allo stato terminale e senza speranze, ma sono piuttosto i suoi parenti che lo lasciano morire di fame per liberarsi di quel peso. L’*accabadora* si mostra scandalizzata dalla perfidia della famiglia del vecchio e lascia la casa maledicendo i presenti: “- Per avermi mentito dicendomi che non parlava, siano maledetti i vostri figli, quelli che avete e quelli che verranno.”¹¹⁸ Rivolta alla donna, che l’ha accolta, insiste: “- Sai benissimo che tuo padre non è morente, non è nemmeno vicino al suo giorno. Dagli da

¹¹⁵ cf. Arras, 2012: 75

¹¹⁶ Per avere un panorama sui vari tipi di lettori possibili nel caso specifico del romanzo *Accabadora*, vedi la conclusione finale di quest’analisi della prima opera letteraria presa in esame.

¹¹⁷ Murgia, 2009: 50

Il risalto tipografico in grassetto è stato aggiunto dall’autrice della tesi.

¹¹⁸ Ivi: 53

mangiare, piuttosto. Se muore per fame, tu non addormentarti più.”¹¹⁹ Tutti i presenti trasaliscono di fronte a queste parole, perché sanno bene che cosa significano se provengano dalla bocca dell'*accabadora*.

A casa Maria già aspetta la Tzia domandandole insistentemente dove fosse stata, però la vecchia di nuovo resiste alle domande della giovane Maria. Alla ragazza viene in mente quell'altra volta che Bonaria era uscita di notte, quando era morto Giacomo Littorra, però di questa memoria ormai resta solo un confuso e molto vago ricordo d'infanzia.

L'effettiva rivelazione del segreto di Bonaria Urrai si svolge solo alcuni anni dopo, quando Nicola Bastiu muore per le mani dell'*accabadora*. Come descriverò più dettagliatamente in un altro capitolo che segue¹²⁰, Nicola è un disabile a causa di un colpo di fucile alla gamba, la quale fu successivamente amputata. Si tratta del fratello di Andria, il miglior amico di Maria. Vive in stato di grave sofferenza e considera la propria esistenza priva di senso e non più umanamente dignitosa. Ogni giorno Bonaria Urrai va a trovare Nicola, al quale ha sempre voluto bene. In principio Bonaria non sa che in realtà Nicola conosca il suo vero mestiere, però un giorno lui la supplica di porre fine alla sua vita. È la prima volta che l'anziana viene affrontata con ciò direttamente. L'*accabadora* è scandalizzata e irritata che, come pare, qualcuno abbia parlato del suo lavoro, il che normalmente non è consentito ai parenti ai quali ha già aiutato una volta. Dapprima l'*accabadora* resiste a discutere su questo argomento con Nicola, poiché fin da principio non prende in considerazione di “aiutarlo” veramente. Nel caso di Nicola non si tratta di una persona che è sospesa tra vita ed eternità, non sta in punto di morte. Per di più l'*accabadora* gli spiega che non potrebbe farlo senza il consenso della sua famiglia. Cerca di convincerlo che la vita non è finita e che deve accettare il suo destino. “- *Il Signore dà e il Signore toglie. Non possiamo prendere solo quello che ci piace.*”¹²¹ Inoltre queste dichiarazioni rivelano nuovamente che l'*accabadora* è anche una donna religiosa, come di solito se la classifica tra religione e credenze precristiane. A parte questo, durante la discussione con Nicola Bonaria Urrai intenta a dimostrare quale sia il suo vero mestiere e a difendersi.

“- *Credi davvero che il mio compito sia ammazzare chi non ha il coraggio di affrontare le difficoltà?* - *No, credo sia aiutare chi lo vuole a smettere di soffrire.*
- *Quello è il compito di Nostro Signore, non il mio.*”¹²²

¹¹⁹ Murgia, 2009: 53

¹²⁰ vedi il capitolo 4.5.3 *Spostare i muretti a secco – origine di faide tra famiglie*

¹²¹ Murgia, 2009: 65

¹²² Ibidem.

Mediante questa conversazione il lettore riceve molte informazioni preziose sull'*accabadora* e il suo compito. Vengono rappresentate le diverse posizioni e si dà all'*accabadora* la possibilità di difendersi, di argomentare, di presentare il suo mestiere e di metterla nella giusta luce.¹²³ Finalmente però, l'*accabadora* non resiste più alle suppliche insistenti del giovane, che anche minaccia di suicidarsi, e nella notte di Ognissanti lo aiuta mediante un fumo velenoso, che deve ispirare profondamente, e successivamente lo soffoca con un cuscino, cosicché i parenti credono che fosse una morte naturale. Così il narratore presenta ai lettori un'altra forma dell'*accabadúra*, quella di porre fine alla vita di un malato mediante l'uso di un veleno, il che è stata una pratica già confermata da Turchi e citata in precedenza. A questo punto però occorre richiamare l'attenzione anche su un'ulteriore tradizione antica della Sardegna appena menzionata: quella di lasciare aperte le porte nella notte di Ognissanti perché possano entrare le anime dei familiari defunti per mangiare alla tavola preparata dai vivi. Questa tradizione è anche vigente in altre regioni d'Italia, però con altre espressioni. In alcune zone dell'entroterra dell'isola di Sardegna non è ancora tramontata l'usanza della cena dei morti, in sardo chiamata *sa chena de sos mortos*.¹²⁴ Ancora verso la fine del secolo scorso nella regione di Oristano e anche in Barbagia si credeva che il giorno della commemorazione dei defunti, tra l'uno e il due novembre, i morti ritornassero nelle loro case a banchettare. Per accoglierli a mani aperte si lasciava la tavola apparecchiata e la porta della casa aperta.¹²⁵ Nei giorni precedenti i parenti preparavano i dolci tipicamente sardi, *is pabassinas*, *su pani 'e saba*, noci mandorle, limoni e tanti altri per poterli poi offrire ai familiari decessi, i quali nella notte della vigilia si sedevano alla tavola imbandita per consumare una lauta cena.¹²⁶ Quindi, Nicola propone la notte di Ognissanti perché in quella notte l'*accabadora*, sotto circostanze normali, sarebbe potuta entrare inosservata nella casa dei Bastíu. Però in quella notte il fratello Andría rimane sveglio per osservare le anime e provare alla giudiziosa Maria che vengono davvero. La trama è giunta a un momento cruciale. L'intento di trovare delle prove da parte di Andría rappresenta la disgrazia di Bonaria Urrai, dato che invece di vedere i defunti, Andría osserva l'atto praticato dall'*accabadora*. In questo momento importantissimo il narratore adopera la focalizzazione interna per poter riprodurre i pensieri increduli del personaggio di Andría: “Non vengono a fare quello, le anime. O forse sì, invece.”¹²⁷ Ma finalmente, attraverso un raggio di luna dall'uscio spalancato Andría riconosce il volto pieno

¹²³ Per più dettagli su questo importante tratto del romanzo vedi anche il paragrafo finale di questo sottocapitolo.

¹²⁴ cf. Lai Roggero, 1995: 95

¹²⁵ cf. Angioni, in: Brigaglia, 1984: 30

¹²⁶ cf. Arras, 2012: 88

¹²⁷ Murgia, 2009: 90

di lacrime di Bonaria Urrai. Il giorno dopo, durante l'*attitu* in casa dei Bastíu, in un momento di debolezza, non può fare altro che raccontarlo a Maria.

La morte data ad un mutilato, il quale però non stava per morire, rimane come un peso sulla coscienza dell'*accabadora*, il che rivela che si tratta di una funzione sociale molto difficile per la persona che si sente chiamata a farlo.

“Erano passati decenni da quando aveva visto acconsentire per la prima volta a una richiesta di pace fatta in letto di morte, ma avrebbe potuto dire con certezza che né allora né poi c’era mai stato quel peso che ora si sentiva addosso come un manto bagnato.”¹²⁸

Significa che quest’atto, sebbene di umanità, è stato più difficile di ogni altro. Per la prima volta l'*accabadora* ha dei dubbi se il suo gesto fosse una manifestazione di pietà o piuttosto un delitto. Nelle due pagine successive il lettore si trova di fronte a un cambiamento del piano temporale. Si tratta di un’*analessi* molto importante, ovvero di un viaggio nel passato, cioè di una narrazione di eventi accaduti nell’adolescenza di Bonaria Urrai, mediante la quale il narratore racconta della prima volta in cui lei ha partecipato ad un’*accabadura*. Non aveva nemmeno quindici anni quando vide porre fine alla vita di una cugina di suo padre, che dopo il parto non si era più ristabilita. Quando la donna stessa chiese la grazia, le altre non avevano resistito. La giovane Bonaria le osservava mentre le donne liberavano la stanza dagli oggetti religiosi che in precedenza avevano protetto la puerpera e adesso la legavano a uno stato di sofferenza senza via d’uscita. Il narratore lascia aperta la questione se Bonaria Urrai da allora in poi praticasse l’*accabadura* o se avesse iniziato il mestiere solo tanti anni dopo, forse perché “ereditato” da sua madre o dalla nonna. Ma nonostante ciò, l’*analessi* lascia intuire che fu allora che capì che quell’atto di dare l’ultima grazia ad un sofferente fosse necessario e rappresentasse un obbligo sociale.

“A quindici anni Bonaria era già in grado di capire che certe cose, farle o vederle fare è la stessa colpa, e mai da allora le era venuto il dubbio di non essere capace di distinguere tra la pietà e il delitto. Mai prima di quella sera, quando negli occhi di Nicola Bastíu aveva letto la determinazione di chi cerca disperatamente non la pace, ma un complice.”¹²⁹

Si tratta di un grave peccato che si è addossata sulle sue spalle per aiutare Nicola. Per questo, l’anziana non riesce a morire quando finalmente è giunta la sua ora. In relazione a ciò Dolores Turchi spiega che per ottenere “una buona morte” sia necessario perdonare le offese ricevute e contemporaneamente essere perdonati da coloro verso i quali si è nutrito odio o rancore

¹²⁸ Murgia, 2009: 92

¹²⁹ Ivi: 93

durante la vita. Per esempio, a Mamoiada, come anche in altri paesi del centro, alcune donne erano incaricate specialmente allo scopo di recarsi nella casa del nemico del moribondo per chiederne il perdono. Talvolta bastava che la persona offesa o in lite si recasse presso l'abitazione dell'agonizzante e ne toccasse la porta per annullare ogni forma di odio che poteva ancora sussistere ad impedimento del decesso.¹³⁰ Evidentemente anche Michela Murgia era a conoscenza di questo dettaglio, che subito ha integrato nella trama del suo romanzo. Al lettore, che nella maggioranza dei casi non lo ha saputo in precedenza alla lettura, questo brano serve da informazione.

“Non vi si consente di andare perché avete debiti, ma li conoscete solo voi. Io posso andare casa per casa a domandare scusa al posto vostro, e quando tutto questo finirà, saprò di essere entrata in quella giusta.”,¹³¹ dice Maria al letto di morte di Bonaria.

Maria chiede ad Andria di venire a trovare Tzia Bonaria perché la giovane stessa ha già provato di tutto per aiutarla a morire, come portare via dalla stanza i simboli religiosi, ecc., però nulla di tutto ciò ha servito. Negli occhi di Bonaria Maria riconosce la preghiera di diventare la sua *accabadora*, ma fa finta di non capire. Nel suo più profondo intimo, invece, Maria comincia a comprendere, poco a poco, cosa intendeva la Tzia tre anni prima quando le aveva detto «*Non dire mai: di quest'acqua io non ne bevo*», perché “*ogni volta che il pensiero si affacciava alla mente sembrava perdere un po' i contorni del sacrilegio, per assumere quelli più sfumati della possibilità.*”¹³²

All'inizio Andria resiste alla preghiera di Maria di andare a trovare l'agonizzante, dato che sente un forte rancore verso “l'ucciditrice” di suo fratello ventenne Nicola. Ma poi cede, viene a trovare Bonaria Urrai, e Maria, pronta ad agire, trova un cuscino sulla poltrona accanto al letto della Tzia appena morta.

Alla fine dell'analisi della figura dell'*accabadora* nel romanzo, mi pare molto importante richiamare l'attenzione sul fatto che nel libro non si giudica sull'eutanasia praticata da parte dell'*accabadora*, ma piuttosto si dimostrano i vari punti di vista e le opinioni che possono sorgere in relazione a ciò. Il lettore si trova davanti a due poli chiaramente definiti: da un lato si spiega molto chiaramente la posizione della donna anziana che esegue questo “mestiere” dal suo punto di vista tradizionale. Mediante la sua argomentazione descritta nel libro uno potrebbe comprendere meglio le intenzioni e le motivazioni di tali persone. Dall'altro lato

¹³⁰ cf. Turchi, 2008: 31

¹³¹ Murgia, 2009: 154

¹³² Ivi: 160

vengono esposti la reazione e il parere di Maria, cioè di una persona che appartiene a una generazione più giovane e più moderna e in questo senso è anche meno legata ad antiche tradizioni. Il momento più significativo in relazione a ciò è senza dubbio quello in cui Maria mette Bonaria di fronte con il suo sapere che quest'ultima ha aiutato Nicola Bastíu a morire. In questa situazione specifica si riproducono quasi solo discorsi diretti tra Maria e Bonaria, visto che è la tecnica più adatta per rappresentare i differenti punti di vista e i vari argomenti. La ragazza è dell'opinione che quando le cose devono accadere, al momento giusto accadono da sole. Intanto l'anziana cerca di far capire a Maria quella sua verità, che aiuta a compiere il destino, per pietà.

*“- Sei nata tu forse da sola, Maria? Sei uscita con le tue forze dal ventre di tua madre? O non sei nata con l'aiuto di qualcuno, come tutti i vivi? [...] Ti sei tagliata da sola il cordone? Non ti hanno forse lavata e allattata? Non sei nata e cresciuta due volte per grazia di altri, o sei così brava che hai fatto tutto da sola? [...] Non c'è nessun vivo che arrivi al suo giorno senza aver avuto padri e madri a ogni angolo di strada, Maria, e tu dovresti saperlo più di tutti. [...] Io sono stata l'ultima madre che alcuni hanno visto.”*¹³³

Da quel capoverso citato vengono fuori molto chiaramente le giustificazioni dell'*accabadora* per le sue azioni. Le vede come cosa naturale, necessaria, poiché siamo creature dipendenti da altri. Inoltre si può leggere tra le righe che le *accabadoras* erano quasi sempre anche le levatrici del paese, custodendo nelle proprie mani il filo della vita e della morte. A mio avviso, in quel momento di grande rilevanza il narratore, che parla attraverso la bocca di Bonaria Urrai, non vuole convincere solamente Maria, ma piuttosto il lettore stesso del romanzo.

Oltre a ciò, nel romanzo si presentano le attitudini della gente del paesino rispetto a questa tematica, le quali si esprimono in un forte rispetto verso la persona dell'*accabadora*, ma anche in una certa paura e in sentimenti contraddittori verso questa personalità. Negli occhi dei compaesani il suo non è il gesto di un'assassina ma quello di chi aiuta il destino a compiersi. Attraverso la rappresentazione della persona di Bonaria Urrai non come una vera e propria ucciditrice senza scrupoli bensì come una persona per bene, che vede il suo mestiere come dovere e obbligo sociale e che ha dei sentimenti ripercorribili in certe situazioni controverse, ad esempio in quella del disabile Nicola Bastíu, il narratore guida intenzionalmente la simpatia del lettore in una determinata direzione.¹³⁴ Il lettore poco a poco

¹³³ Murgia, 2009: 117

¹³⁴ vedi anche la teoria su questa strategia narrativa, la quale si occupa della suddivisione della guida di simpatia in fattori duri e leggeri, in: Schneider, Jost, 2006: *Einführung in die Roman-Analyse*, Darmstadt: WBG, p. 23, 24.

assume la discreta conduzione del suo atteggiamento di fronte alla figura dell'*accabadora* verso la simpatia o almeno verso la comprensione dei suoi motivi e del suo modo di agire. L'*accabadora* non possiede un carattere riprovevole, ma è piuttosto rappresentata come una persona buona. Per questa ragione potremmo supporre che le effettive intenzioni di Murgia fossero la diffusione della non-condanna de *sa femina accabadora* nella società sarda e fuori del territorio della Sardegna, cioè tra i possibili lettori del romanzo, e la presentazione del contesto socioculturale, storico ed economico e delle sue motivazioni. Voleva inoltre mostrare la difficile situazione di quelle donne che si trovavano in questo ruolo sociale, sempre isolate dalla comunità ma chiamate al momento della necessità. Di conseguenza, anche se il mestiere dell'*accabadora* oggi lo definiremmo eutanasi, dobbiamo prenderne in considerazione il contesto storico e sociale, la povertà e la miseria di gran parte delle famiglie sarde e il grande peso che i possibili malati potevano rappresentare per i parenti. Per tutto ciò, il romanzo *Accabadora* è sicuramente un libro che è in grado di stimolare la riflessione e i pensieri dei lettori e che trasmette nuove idee intorno al delicato tema dell'eutanasia.

*“Non dire mai: di quest’acqua io non ne bevo.”*¹³⁵

4.5 Altre tematiche “tipicamente sarde”

In seguito esporrò un’elencazione e successivamente anche un’analisi dei fenomeni che vengono giudicati più tipici e caratteristici della mentalità e della cultura sarde presenti nel romanzo. Come già accennato nella parte introduttiva della tesi, nel caso della Sardegna non si può parlare di una vera e propria unità isolana rispetto alle tradizioni, alle credenze o anche ai comportamenti della gente, ma piuttosto di una diversificazione interna, spaziale e anche sociale, per quanto riguarda la cultura. Nonostante ciò, alla base sono molto simili, a volte anche uguali, e rappresentano forti caratteristiche dell’identità sarda. Per questo motivo le tematiche di questo capitolo sono definite come “tipicamente sarde” nel senso di immagine unitaria “vista da fuori”, cioè dal punto di vista esterno e non dei sardi stessi.

¹³⁵ Murgia, 2009: 118

4.5.1 s'attitu

“Quando muore qualcuno è come se muoia tutto il paese.”

Salvatore Satta *Il giorno del giudizio*



Ill. 6: *attitadoras*

Sono molteplici le varietà di riti funebri che si trovano in Sardegna. Ancora oggi si praticano certi cerimoniali basati su antiche tradizioni. Secondo la località, però, le usanze funebri differiscono tra di loro, sebbene spesso solo in pochi elementi.

Nel romanzo di Michela Murgia troviamo il riferimento diretto alla veglia funebre tipicamente sarda e la descrizione de *s'attittu*, chiamata anche *su teu* a Tertenia o *s'attitidu* in altre parti della Sardegna. Secondo le ricerche effettuate da Bucarelli e Lubrano, l'origine della veglia funebre è una credenza popolare, proveniente dal mondo romano, secondo la quale il cadavere era esposto ad attacchi di forze maligne e per proteggerlo era necessario vegliarlo anche di notte. Con il termine sardo “*attitu*” si denominano il lamento funebre, le manifestazioni di dolore e di disperazione da parte dei familiari o di prefiche note, cioè professioniste appositamente pagate con denaro o con doni, chiamate *attitadoras*. Cantavano un'accorata *nenia*, che spesso era improvvisata, intercalata a gemiti e sospiri, con la quale ricordavano le virtù, le gesta, le doti e il coraggio della persona morta. Le manifestazioni di dolore di una moglie o di una madre erano di una drammaticità impressionante e di grande commozione. Il canto veniva sempre accompagnato dal coro lamentoso delle donne presenti. Succedeva spesso che, per rendere più autentica la disperazione e il dolore, gridavano freneticamente e si strappavano i capelli, si percuotevano il petto, la fronte e le cosce e si graffiavano il viso. Se il defunto era stato assassinato, poteva capitare che l'*attitu* diventava un vero e proprio incitamento alla vendetta contro l'assassino e la sua famiglia. Molti venivano uccisi in lotte familiari, cioè nelle faide che esistevano già da secoli. Perciò un giorno queste manifestazioni furono vietate dalla legge e condannate dalla Chiesa. Le pene variavano: dal pagamento di una multa alla privazione dei sacramenti sino alla scomunica. Nonostante ciò, l'*attitu* continuò ad essere praticato, ed in alcune parti delle zone interne dell'isola lo si trova ancora oggi, anche se in forma un po' modificata. Occorre inoltre menzionare che poteva essere anche l'*accabadora* stessa che nel giorno che seguiva il suo

atto, svolgeva il ruolo dell'*attitadora* nella sua funzione de *sa pratica* del villaggio. In genere, al successivo funerale partecipava l'intera comunità del paesino, eccetto i parenti più stretti che rimanevano a casa che restava aperta per ricevere nuovamente le condoglianze dopo il seppellimento. Poi mangiavano e bevevano come a una festa. I vicini portavano il cibo per almeno tre giorni perché nella casa del morto non doveva esservi alcun segno di vita, e di conseguenza era anche vietato cucinare. Nella casa colpita dal lutto regnava un silenzio quasi irreale. Non si doveva ridere né parlare ad alta voce, non si preparava niente in cucina. Anche le feste stesse, persino quelle religiose, erano bandite. La Chiesa, ancora durante la dominazione spagnola, cercò di estirpare questi riti considerati "superstiziosi" e in contrapposizione con la fede cristiana, la quale esorta al perdono. Ma come pare non lo riuscì completamente. Anche nel passato più recente la Chiesa ha cercato di prendere seri provvedimenti riguardo alle *attitadoras*, ma effettivamente non si hanno documenti in cui sia traccia di qualcuna che fosse stata punita. È evidente che, malgrado i divieti, si è proseguiti a celebrare il rito in segreto. Ancora oggi ai funerali dei villaggi dell'interno dell'isola soprattutto le anziane usano praticarli. Con loro poco a poco sparirà però questa tradizione.¹³⁶

Ritornando all'analisi del romanzo *Accabadora*, risale il fatto che il narratore si riferisce più di una volta particolarmente alla celebrazione dell'*attittu*. La prima è quando nel secondo capitolo descrive questo rito funebre celebrato da parte di una professionista pagata, mentre si svolge la visita di lutto di Bonaria e Maria nella casa di Rachela Littorra in occasione della morte di suo marito per le mani di Bonaria Urrai nella notte precedente.

*“La casa del morto non era distante, ma già a centinaia di metri si sentiva il canto cupo dell’attittu. Ogni volta che si levava quel lamento dalla musicalità sguaiata, era come se ai sorenese venissero cantati i dolori di ogni casa, quelli presenti e quelli andati, perché il lutto di una famiglia risvegliava la memoria mai sopita di tutti i singoli pianti passati. Allora le ante delle finestre del vicinato venivano accostate, rendendo ciechi al sole gli occhi delle case, e ciascuno accorreva a piangere i propri morti nel morto presente, per interposta assenza.”*¹³⁷

Importante è anche il dettaglio descritto successivamente, secondo il quale il morto sta disteso sul letto posto al centro della sala d'ingresso, con i piedi calzati rivolti all'uscita.¹³⁸ La posizione verso la porta rispecchia un'antica usanza romana, frequentemente descritta nei saggi più recenti. I piedi del morto rivolti verso la porta dovevano agevolare l'inizio del viaggio e facilitare la partenza dell'anima.¹³⁹

¹³⁶ cf. Bucarelli/Lubrano, 2003: 63-64, 73-78; cf. Delussu, 2011: 39-45, 51; cf. Lai Roggero, 1995: 78, 79, 90; cf. <http://www.wsardegna.com/online/eventi/vecchi-riti-funebri-in-sardegna/> [01.07.2012]

¹³⁷ Murgia, 2009: 14, 15

¹³⁸ vedi Murgia, 2009: 15

¹³⁹ vedi anche la citazione nella pagina 68 in cui si fa riferimento a quest'usanza

Come momento speciale in questa situazione può essere visto quello in cui Bonaria Urrai, l'*accabadora* di Soreni, entra nella casa del morto, chiedendo a Maria di attendere e di fermarsi. La vedova Rachela Littorra la nota subito e saluta l'*accabadora* con le parole "Sorella mia stimata! Dio vi ripaghi di ogni cosa..." Il resto delle parole si spense nella lana nera dello scialle di Bonaria.¹⁴⁰ Ad esclusione di Maria, tutti i presenti sanno che cosa ripagherà Dio a Bonaria. Da questa frase si deduce che tutta la comunità è del parere che l'*accabadura* sia in effetti un atto di pietà conforme alla misericordia di Dio.

Di grande rilevanza informativa per il lettore è anche il seguente paragrafo in cui il narratore descrive in maniera particolare l'atto stesso dell'*attitu*:

*"L'attitadora intanto aveva mutato accento, intonando una poesia improvvisata infiorita di lodi al morto. A sentirla strillare in rima pareva non fosse mai nato un uomo migliore di Giacomo Littorra, che tutti sapevano essere stato invece uno sposo avaro, convinto che fosse virtù essere spietato con chiunque come lo era stato il destino con lui. Mentre la prefica piangeva e faceva il gesto di strapparsi con i denti un brandello della manica, Maria leggeva sui volti dei presenti quel pensiero sconcio, scorrendoli uno a uno senza alzar troppo lo sguardo."*¹⁴¹

In queste frasi il lettore attento nota la critica indiretta alle celebrazioni dell'*attitu*, o meglio il deridere di queste, mettendo in dubbio la loro serietà. Più che un'espressione del vero dolore, della tristezza, l'*attitu* viene rappresentato come un pubblico spettacolo imitato, una farsa. Così il narratore è tutt'altro che neutrale, ma commenta e lascia influire la sua opinione personale. Come si annuncia anche in questo passaggio del romanzo, nella maggior parte dei casi, soprattutto oggi, si tratta di donne esplicitamente pagate per questo scopo, cioè di *attitadoras* professionali. Con il tempo si è persa, dunque, un po' l'autenticità di questa manifestazione poiché originalmente il lamento era celebrato dalla vedova o dalla madre stessa che aveva perso il marito o il figlio/la figlia. Considerando ciò, pare chiaro che originariamente la donna che soffriva, esprimeva il suo vero ed intimo dolore per il decesso dei suoi cari con le parole dell'*attitu*, mentre le professioniste pagate dispongono solo di un repertorio standardizzato senza entrare di più nei particolari della personalità o nei "gesti individuali" del defunto cantato. Di solito elencano genericamente i tratti caratteriali positivi di un uomo, sebbene non corrispondano del tutto alla realtà. A questo è dovuta la critica da parte del narratore della trama.

¹⁴⁰ Murgia, 2009: 15

¹⁴¹ Ivi: 15, 16

Un altro momento nella diegesi, in cui il narratore descrive i procedimenti durante un rituale collettivo del lutto è la morte di Nicola Bastíu. Descrive che dopo l'atto eseguito dall'*accabadora*, il suono delle campane a morto sveglia il paesino di Soreni alla mattina. Il narratore annota esplicitamente che per quella veglia non è stata incaricata un'*attitadora* professionista, dato che molte donne vestite di nero arrivano gratuitamente piangendo con grida forti il giovane defunto. A questo punto, però, il narratore approfitta dell'occasione per mostrare di nuovo il progressivo abbandono delle usanze antiche riguardanti i riti funebri praticati per lungo tempo. Indica una caratteristica importante della realtà attuale sarda, sottolineando che soprattutto nelle città queste pratiche poco a poco stanno scomparendo. Così vuole dimostrare il forte contrasto tra le città e i villaggi sardi della campagna, riferendosi per di più all'abisso tra ricchi e poveri. Questo specifico paragrafo mi sembra una critica esplicita all'attuale trasformazione in corso, cioè l'abbandono di certe usanze:

“A Luvè e a Illamari, che avevano entrambe l'aspirazione di diventare cittadine, usava sempre più spesso non portare il nero per il morto, e si verificava con una frequenza crescente che le famiglie più abbienti e colte dispensassero dalle visite di lutto; ma a Soreni nessuno riteneva di essere arrivato a un punto di civiltà tale da poter rifiutare la solidarietà dei compaesani nel momento della morte di un familiare, o di non vestire il nero per onorarlo.”¹⁴²

Come già menzionato, questa parte della trama del romanzo è molto informativa, offrendo al lettore preziose visioni della cultura sarda. Tutte queste informazioni frammiste con la narrazione conciliano con le conoscenze esposte nei saggi attuali su questa tematica, i quali sicuramente fingevo da base alla trama. Così, in una delle pagine del romanzo, si descrive per esempio lo scopo dell'*attitu*, il che aiuta al lettore a comprendere più profondamente quest'usanza sarda:

“Per diverse ore intorno al corpo si susseguirono le voci delle donne e degli uomini, secondo una liturgia che alternava il pianto, la preghiera e la memoria in sequenza. Nessun passaggio poteva essere saltato, perché quel codice era indispensabile alla comunità per ricomporre la frattura tra le presenze e le assenze. Nell'atto di impedire la negazione del singolo dolore, anche il più controverso dei trapassi si riconciliava con la naturale tragicità delle cose di ogni vita.”¹⁴³

Anche Bucarelli e Lubrano, nel loro saggio già citato, *“Eutanasia ante litteram in Sardegna. Sa femmina accabbadòra”*, fanno riferimento a una descrizione molto dettagliata di una tale manifestazione funebre riprodotta secondo il saggio *“Le tradizioni popolari della Sardegna”* di Gianpaolo Caredda. Quest'esposizione rispecchia fedelmente le informazioni offerte da Michela Murgia nel suo romanzo, completandole con alcuni dettagli interessanti:

¹⁴² Murgia, 2009: 97, 98

¹⁴³ Ivi: 107

“Una volta sopraggiunta la morte, si procedeva a comporre il defunto. La vestizione spettava ai parenti stretti [...], che utilizzavano gli abiti migliori (se sposato, quello nuziale, diversamente quello festivo), magari dopo aver lavato il corpo col vino ed averlo pettinato (badando a recuperare i capelli eventualmente rimasti nel pettine per poi bruciarli), e la sistemazione di un rosario fra le mani giunte o di un crocifisso sul petto. [...] La parente più stretta aveva il compito di fare alla salma un segno di croce con una candela benedetta. Né ci si dimenticava di chiudere le labbra del defunto, ritenendo in tal modo di evitare che potessero uscirgli dalla bocca i segreti di famiglia. Questa preoccupazione faceva sì che, durante l’agonia, venissero allontanate dalla casa tutte le persone estranee. In certi paesi (Bitti, Lula, Onani e Barbagia in generale) alla morte della madre le si tagliavano le unghie e metà dei capelli nel convincimento di evitare, con questo accorgimento, che tutta la fortuna abbandonasse la casa, portata via dalla defunta. Unghie e capelli venivano conservati nella credenza come reliquie, oppure portati indosso dal vedovo o dal primogenito. [...] La posizione del defunto risultava sempre con i piedi rivolti verso la porta: una usanza introdotta evidentemente durante la dominazione dei romani, che consideravano questa la giusta posizione per chi stava per affrontare un viaggio. In generale, i parenti stretti stavano a destra della salma e si tenevano lontani dall’uscio per permettere l’accesso alle anime dei morti. La disposizione, però, variava da una località all’altra e, in qualche caso, le donne stavano separate dagli uomini. Anche la porta principale della casa veniva lasciata socchiusa per permettere l’entrata dei parenti ed amici, i quali desideravano porgere le condoglianze (nei piccoli centri accorreva tutta la popolazione) e che, nella convinzione che vedere un morto portasse male, non esitavano a correre ai ripari con lo scongiuro di toccare la salma. Se si trattava di una persona deceduta per morte violenta, lo scongiuro consisteva nel toccargli la fronte recitando una preghiera, mentre in tutti si insinuava il timore di una visita dell’assassino (non era certo da escludere) perché ciò avrebbe fatto sanguinare di nuovo la ferita.”¹⁴⁴

Lai Roggero informa i lettori su un ulteriore dettaglio interessante di un’altra usanza sarda. In primo luogo conferma però che poco dopo la morte alcuni familiari, quasi esclusivamente donne, annunciavano la dipartita con forti urla di dolore attorno al letto. In seguito aggiunge che nel frattempo veniva avvisato il sacerdote per la benedizione della salma e anche per far suonare le campane a morto nel paesino. I rintocchi delle campane si chiamano *toccu ‘e mortu*. Erano inconfondibili sebbene ci siano delle differenze tra le singole zone sarde. In alcune di esse i rintocchi erano intercalati persino da un altro suono particolare per poter distinguere il decesso di un ricco da quello di un povero. Ma nella maggioranza dei casi la differenza consisteva nel numero dei rintocchi: tre per una donna defunta, sei per un uomo, dieci per un nobile e persino ventiquattro per un vescovo.¹⁴⁵ (Che bella gerarchia!)

¹⁴⁴ Caredda, Gianpaolo, 2002: *Le tradizioni popolari della Sardegna*, Nuoro: Archivio Fotografico Sardo, citato da: Bucarelli/Lubrano, 2003: 58-63.

¹⁴⁵ cf. Lai Roggero, 1995: 78

Per offrire alla fine dell'esposizione delle usanze attorno all'*attitu* un esempio di questo specifico canto funebre sardo, in seguito si cita un'*attitu* di una donna di Benetutti, nella provincia di Sassari, che ha perso il marito.

<i>Coro maridu meu</i>	<i>Cuore marito mio</i>
<i>proite m'as lassadu</i>	<i>perché mi hai lasciato</i>
<i>siat pro s'amore e Deus</i>	<i>sia per l'amore di Dio</i>
<i>su coro meu est lantadu</i>	<i>il cuore mio è ferito</i>
<i>Coro maridu meu</i>	<i>Cuore marito mio</i>
<i>sa turre mind'est rutta</i>	<i>la torre mi è caduta</i>
<i>no apo pius recreu</i>	<i>non ho più piacere</i>
<i>sa domo mia est assutta</i>	<i>la casa mia è misera</i>
<i>Coro maridu meu</i>	<i>Cuore marito mio</i>
<i>tue m'aias zuradu</i>	<i>tu mi avevi giurato</i>
<i>cun testimonzu Deu</i>	<i>con testimone Dio</i>
<i>chi no m'aias lassadu</i>	<i>che non mi avresti lasciato</i>
<i>Coro maridu meu</i>	<i>Cuore marito mio</i>
<i>sa domo mind'est rutta</i>	<i>la casa mi è caduta</i>
<i>custu est malu anneu</i>	<i>questo è brutto dolore</i>
<i>mi lassas a s'assutta</i>	<i>mi lasci misera</i>
<i>Coro maridu meu</i>	<i>Cuore marito mio</i>
<i>comente apo a bolare</i>	<i>come farò</i>
<i>mannu est s'anneu</i>	<i>grande è il dolore</i>
<i>comente apo a istare</i>	<i>Come starò</i>
<i>Coro maridu meu</i>	<i>Cuore marito mio</i>
<i>In anneu m'as lassadu</i>	<i>col dolore mi hai lasciato</i>
<i>A mie bi penset Deus</i>	<i>a me ci pensi Dio</i>
<i>Pro custu malu fadu</i>	<i>per questo brutto destino</i>
<i>Coro maridu meu</i>	<i>Cuore marito mio</i>
<i>sa rughe est intrende</i>	<i>la croce sta entrando</i>
<i>pranghende soe arreu</i>	<i>sto piangendo senza sosta</i>
<i>ca ti che ses'andende.</i>	<i>perché te ne stai andando.¹⁴⁶</i>

Ecco, per concludere, un esempio di un'*attitu* molto particolare, udito da Delussu a Bortigali nella provincia di Nuoro, il quale richiama alla vendetta, secondo la diffusa convinzione che il sangue richieda altro sangue e il morto vada vendicato:

*Mira currende a riu
 su samben de Fizu tou,
 chie l'hat mortu es biu in allegria.
 Ahi, Fizu istimadu,
 vile chie t'hat assassinadu!
 Prestu a lu chircare,
 babbu, frades, amicos, servitores,
 s'onore ostru solu det lavare
 su sambene de su vile traitore.
 Ahi, Fizu istimadu,
 Vile chie t'hat assassinadu!
 Sas lagrimas a nois lassade,
 a bois su piantu non cumbenit;
 sa mancia chi hat fattu a s'eredade,*

¹⁴⁶ Lai Roggero, 1995: 82-83

*Solu su sambene sou la trattenid.
Ecculu inoghe su ferru de su moro,
leadelu e trapassadeli su coro!*¹⁴⁷

4.5.2 La vedova sarda – un’immagine in via d’estinzione

Nel romanzo Bonaria Urrai viene descritta come donna sempre vestita di nero. C’è un’aura misteriosa che la accompagna e molto spesso la sarta si nasconde in lunghi silenzi. Il primo accenno diretto che indica al lettore che con Bonaria Urrai si tratta di una vecchia vedova, motivo per cui è sempre vestita di nero, si trova già nelle prime pagine del libro.

*“Certo, se non fosse nata ricca, Bonaria Urrai avrebbe fatto la fine di tutte quelle rimaste senza uomo, altro che prendersi una fill’e anima. Vedova di un marito che non l’aveva mai sposata, in altre condizioni sarebbe forse stata bagassa, oppure suora di casa o di convento, con le imposte sempre chiuse e il nero addosso finché avesse avuto respiro. A rubarle l’abito da sposa era stata la guerra, anche se qualcuno in paese diceva che non era vero che Raffaele Zincu sul Piave c’era morto: più facile che, furbo com’era, avesse trovato femmina lì, e si fosse risparmiato il viaggio per venire a spiegare. Forse era questo il motivo per cui Bonaria Urrai era vecchia da quando era giovane, e nessuna notte a Maria sembrava nera come la sua gonna.”*¹⁴⁸

Questo paragrafo del primo capitolo del romanzo dà molta informazione al lettore sull’anziana e il suo passato. Però, non rivela ancora tutto. L’argomento viene ripreso solo nel decimo capitolo quando il narratore spiega mediante un’analessi nell’adolescenza della protagonista che all’età di venti anni Bonaria Urrai dovette già fare l’esperienza che la parola “eroe” è il maschile singolare della parola “vedova”. Però nel particolare caso di Bonaria, si può solo presumere che il suo fidanzato sia morto in guerra, giacché nessuno era tornato a Soreni a raccontarle che il suo amato fosse stato un eroe in trincea.¹⁴⁹ Tuttavia lei si vede come vedova, anche se magari in realtà non lo è. Effettivamente, come può considerarsi vedova senza mai essere stata sposata? Tutto ciò rivela che il suo Raffaele è stato il suo primo, grande e anche unico amore della vita.

Il lettore attento capisce subito che Nicola Bastiu ricorda a Bonaria Raffaele Zincu. Finalmente, dopo lunghi discorsi pieni di suppliche, Nicola trova le parole giuste che aprono una breccia nel cuore della vecchia signora, risvegliando la memoria al suo amore perduto. Così il narratore entra subito nei ricordi di Bonaria, riportando il lettore all’adolescenza dell’*accabadora*. Durante le intense ore che trascorrevano insieme, Bonaria e Raffaele

¹⁴⁷ Delussu, 2011: 72-73

¹⁴⁸ Murgia, 2009: 6

¹⁴⁹ vedi Murgia, 2009: 83-85

discutevano spesso sulla possibilità che lui venisse chiamato al fronte e anche sul fatto che potesse ritornare menomato.

“- Forse tu puoi sopportare l’idea di avermi indietro come un verme, ma io preferirei morire dieci volte da vivo che vivere anche solo dieci anni come uno che è morto. Se mi succede una cosa simile, faccio come Barranca e mi sparo.”¹⁵⁰

Questa dichiarazione apparentemente è rimasta impressa nella mente di Bonaria Urrai e probabilmente non le permette di abbandonare il pensiero che fosse successo esattamente questo, dato che non ha mai ricevuto notizie dopo la guerra. Forse anche questa è la ragione per cui l’*accabadora* di Soreni è attempata già da giovane.

“Quanti anni avesse Tzia Bonaria allora non era facile da capire, ma erano anni fermi da anni, come fosse invecchiata d’un balzo per sua decisione e ora aspettasse paziente di esser raggiunta dal tempo in ritardo.”¹⁵¹

Tra tutte queste ipotesi, una cosa mi pare evidente: la ribellione disperata e i lunghi discorsi sulla disabilità di Nicola hanno riaperto le vecchie ferite di Bonaria Urrai, le quali finora sicuramente non erano guarite del tutto. Ed esattamente per questo motivo, per quel ricordo intenso del suo amato Raffaele, rievocato da Nicola, si è lasciata indurre a dare a questo’ultimo il colpo di grazia. Si potrebbe quasi dire che adesso, finalmente, ha potuto seppellire il suo “amato”, di cui prima, tutta la vita, non ha avuto l’occasione.



III. 7: la vedova sarda

Questo capitolo invita ad entrare più profondamente nella tradizione rigida rispetto al lutto della donna in Sardegna, tematizzata, seppur superficialmente, nel romanzo. Ancora oggi in numerosi luoghi dell’entroterra le vedove sarde devono vestirsi di nero e non lo tolgono per tutta la vita, a meno che non si risposino. Sino ad alcuni anni fa in molti paesi della Sardegna la vedova non usciva di casa per un anno intero e a volte anche di più. Inoltre, non si pettinava e non si cambiava i vestiti per un lungo periodo. Indossava solo un caratteristico abito nero per manifestare pubblicamente la sua vedovanza caratterizzata dal dolore e dal lutto.¹⁵²

Anche Arras conferma che nelle zone più interne dell’isola le vedove usavano indossare dopo la morte del marito una sola camicia senza cambiarla mai. Il periodo di lutto per i parenti da

¹⁵⁰ Murgia, 2009: 84

¹⁵¹ Ivi: 4, 5

¹⁵² cf. Bucarelli/Lubrano, 2003: 85

parte della donna durava a lungo, anche sette o otto anni per il padre e due per un fratello. In questi anni le donne evitavano le vie molto trafficate e le funzioni solenni, le feste in generale e anche i possibili passatempi. Le finestre della casa si tenevano sempre chiuse, non si imbiancavano le stanze, si eliminavano fiori e ornamenti. Anche gli specchi venivano coperti e gli oggetti frivoli venivano fatti sparire. Eventuali celebrazioni come battesimi o matrimoni venivano rimandati. Per quanto riguarda gli abiti usati in vita dal defunto non dovevano essere buttati o bruciati prima che non fosse trascorsa una settimana dal decesso perché non aumentasse il periodo di penitenza, che ogni anima deve scontare sulla terra. Peraltro le persone che morivano in situazioni ritenute fuori dalla grazia di Dio da parte della Chiesa, come per esempio i bambini non battezzati o i suicidi, ecc., non venivano seppelliti direttamente nel cimitero ma fuori di esso in un'area non consacrata.¹⁵³

Il lutto del vedovo, invece, in generale durava meno di quello della donna. Nonostante ciò, anche il vedovo si lasciava andare in quel periodo. Restava a lungo senza radersi la barba né cambiarsi la camicia, indossando anche d'estate un cappotto di orbace col cappuccio calato sulla testa.¹⁵⁴

In una delle tante conversazioni interessanti tra la Tzia Bonaria e Maria spicca una in un cui Maria le chiede perché ci si vesta di nero durante il lutto. Si nota subito che Bonaria vuole trasmettere a Maria che in fondo si deve solo portare il nero così a lungo come dura il proprio dolore, sebbene magari non corrisponda del tutto alla tradizione praticata in Sardegna ed esposta nei paragrafi precedenti:

«Quando finisce un lutto, Tzia?» [...] «Che domanda mi fai... quando finisce il dolore finisce il lutto». «Quindi il lutto serve a far vedere che c'è il dolore...» [...] «No, Maria, il lutto non serve a quello. Il dolore è nudo, e il nero serve a coprirlo, non a farlo vedere»»¹⁵⁵

Dopo tutte queste esposizioni sorge magari una domanda nella mente dei conoscitori della Sardegna. Chi ha già viaggiato con occhi aperti per quest'isola, forse più nei decenni passati che oggi, si è sicuramente accorto che i paesi sardi, soprattutto nell'entroterra, erano

¹⁵³ cf. Arras, 2012: 85-87

In questo contesto occorre annotare che anche nel romanzo il lettore trova quest'informazione: il prete di Soreni, dopo la morte di Bonaria, della quale apparentemente conosceva il mestiere, non voleva che l'*accabadora* venisse sepolta nel camposanto, però non aveva il coraggio di dirlo pubblicamente. Per rileggere questo capoverso, il quale si può intendere anche come una certa critica da parte del narratore ai rappresentanti della Chiesa, vedi p. 163 dell'opera letteraria.

¹⁵⁴ cf. Bucarelli/Lubrano, 2003: 85

¹⁵⁵ vedi Murgia, 2009: 98

addirittura popolati da donne vestite di nero. Dunque, sorge spontanea la domanda se fossero tutte vedove? Secondo Claudia Zedda, una giovane scrittrice sarda, interessata alle antiche tradizioni della sua terra, in passato era pressoché impossibile intravedere una sarda priva di fazzoletto nero se non nella propria casa. Lo indossavano sempre. Per le visite di lutto usavano gli scialli più neri. Soltanto le donne prostitute si riconoscevano dall'abbigliamento, dato che l'elemento fondamentale di esse era andare in pubblico mostrando il capo scoperto, il che negli occhi della maggioranza dei sardi esprimeva leggerezza e spregiudicatezza sessuale.¹⁵⁶ Nonostante ciò, potrebbe anche solamente essere un'espressione che la donna scoperta appartenga a un'altra cultura e sia stata educata in altre circostanze culturali e sociali. Questa è l'idea che trasmette il romanzo. In questo caso penso alla Maestra Luciana, l'insegnante di Maria d'origine piemontese, che in chiesa spicca tra le altre donne a causa della sua testa non coperta.¹⁵⁷

4.5.3 Spostare i muretti a secco – origine di faide tra famiglie

“Se è vero che la terra parla di chi la possiede, le colline della campagna di Soreni erano un discorso complicato. Gli appezzamenti piccoli e irregolari raccontavano di famiglie con troppi figli e nessuna intesa, frantumate in una miriade di confini fatti a muretto a secco in basalto nero, ciascuno con il suo astio a tenerlo su.”¹⁵⁸



Ill. 8: *sa tanca* – muretto a secco in Gallura

Quando Maria aiuta la famiglia del suo migliore amico Andría Bastíu con la vendemmia nella collina, sente un rumore strano, un lamento soffocato proveniente da un muretto. Risulta che si tratta di un cucciolo di cane imprigionato in un sacco di juta. Provocato dal cane, i personaggi si accorgono che il vicino ha spostato i muretti a secco e così rubato del terreno alla famiglia Bastíu.

Spostare i muretti a secco, cioè le pietre che stabiliscono i confini del podere, aveva, e lo ha ancora oggi, un significato e anche conseguenze molto speciali in Sardegna. Spostare una pietra che segnava un termine di confine non significava solo portare via qualche palmo di

¹⁵⁶ cf. Zedda, 2011: 27

¹⁵⁷ vedi Murgia, 2009: 19

¹⁵⁸ Murgia, 2009: 27

terreno al vicino, ma piuttosto rubare le messi che si trovavano seminate in quello spazio. Quindi, si sottraeva del pane al contadino, mettendo in grave pericolo la sopravvivenza della sua famiglia. Per questo era considerato un peccato molto grave.¹⁵⁹ Anche Benedetto Caltagirone, nel suo libro sulle identità sarde, conferma che

*“In Sardegna per «questioni di confine» si poteva arrivare ad uccidere e spesso lo si è fatto. Per una società prevalentemente rurale, quale è stata quella sarda fino a non più di cinquant’anni fa, la fissazione e il rispetto dei confini, ad esempio tra spazi coltivati e pascolativi, erano condizioni vitali per il buon andamento delle relazioni inter e intra comunitarie.”*¹⁶⁰

In relazione a ciò Murgia spiega nel suo saggio *“Viaggio in Sardegna. Undici percorsi nell’isola che non si vede”* che per i sardi la pietra in generale è già dai tempi antichi molto simbolica. Secondo le sue ricerche, questo fatto si deduce dal passato di questa terra poiché i segni più evidenti della sua storia antichissima sono principalmente in pietra. La pietra è vista soprattutto come portatrice di memoria. Per esempio, in Campidano, si usava mettere un piccolo sasso nella tasca, la cosiddetta *pedra de s’arregodu*, la pietra della memoria, per facilitare il ricordo di qualcosa di importante, paragonabile a fare un nodo in un fazzoletto nella nostra cultura. Se si pensa ai *Nuraghi*, che sono la caratteristica più diffusa del paesaggio sardo, ci si accorge pure che sono tutti costruiti esclusivamente in pietra. Altri esempi sono i famosi *Menhir*, disseminati in tutta l’isola, o le rocce della Gallura modellate dal maestrale a forma di animali, come la Rocca dell’Orso vicino a Palau, che sono formazioni puramente rocciose. L’impianto di muretti a secco, che imbriglia gran parte della Sardegna, invece è il frutto dell’introduzione del concetto di proprietà privata del terreno che fino all’anno 1820 era estraneo alla cultura dell’isola, perché prima la gestione del terreno era regolata in maniera collettiva dalle norme stabilite nella già menzionata *Carta de Logu*. Allora ogni villaggio aveva un proprio territorio di proprietà collettiva, chiamato *fundamentu*, che era suddiviso in due parti. L’uso di queste due parti ruotava anno per anno per poter alternare pascolo e semina e per mantenere il terreno fertile. Questo sistema di gestione collettiva della terra derivava dall’antica cultura nuragica. Però sotto il governo sabaudo nel 1820 venne cancellato a favore della *Legge delle chiudende*. Così si cercò di creare una nuova classe borghese con origine contadina. Prima i contadini erano padroni di tutta la loro terra e la gestivano con criteri millenari, ora con la nuova legge erano proprietari di scampoli aridi, domabili solo con

¹⁵⁹ cf. Arras, 2012: 42

¹⁶⁰ Caltagirone, Benedetto, 2005: *Identità sarde. Un’inchiesta etnografica*, Cagliari: CUEC, p. 19.

strumenti rudimentali. Da allora in poi si costruirono i muretti a secco per delimitare la proprietà privata.¹⁶¹

Però, ritornando all'analisi del romanzo, che cosa significa questo strano avvenimento con il cane messo dentro i muretti, che sicuramente dopo alcuni giorni sarebbe morto? La famiglia Bastíu non è in grado di spiegarsi l'evento e per questo motivo va a trovare la vecchia onnisciente della comunità che ha le capacità di fare luce su questo strano avvenimento. Si tratta di Bonaria Urrai, che si rivela non solo come l'*accabadora* del villaggio ma è *sa pratica* in generale. Quindi, quest'anziana non solo cuce gli abiti dei compaesani, ma conosce anche i sortilegi e le fatture, pratica la chiaroveggenza e per di più aiuta a nascere i bambini e a morire i vecchi o i malati. Dunque, Salvatore Bastíu e suo figlio Nicola si recano a casa di Bonaria Urrai per chiedere spiegazioni. Nel momento in cui la vecchia esamina le cose trovate, comprende subito che dietro a ciò si nascondono delle brutte intenzioni. Osserva più dettagliatamente la cordicella infittita di nodi, i cui estremi erano intrecciati a guisa di collana intorno a un pezzo di basalto arrossato dal sole. *Sa pratica* non smette di toccare la pietra, che secondo lei ha il compito di tenere fermo il confine spostato per sempre. È sicura che se il cane fosse morto subito, la linea di confine sarebbe morta con lui, senza che i Bastíu lo avessero mai notato. Evidentemente si tratta di una maledizione. Quando Bonaria si trova sola, getta la pietra, la cordicella e il sacchetto del tentato maleficio nel fuoco, muovendo piano le labbra, cioè pronunciando alcuna formula magica. Quel lettore che dispone di una certa conoscenza della cultura e della mentalità sarda, intuisce subito che a questo evento dello spostamento dei muretti seguirà una lunga faida tra la famiglia Bastíu e la famiglia Porresu.

Secondo le indicazioni dello studioso delle tradizioni popolari sarde Mario Atzori, ancora oggi, soprattutto nelle comunità della Barbagia, si trovano alcune inimicizie tra gruppi parentali rivali che provocano meccanismi di vendetta tra di loro. Atzori parla persino di una cultura in cui l'odio verso l'avversario viene spesso dato in eredità e tramandato di generazione in generazione. Si tratta, infatti, di un complesso fenomeno di ostilità fra i vari clan familiari, le cosiddette *disamistades*, che possono durare secoli. Anzitutto in passato regnava l'odio tra individuo e individuo, tra famiglia e famiglia, tra stirpe e stirpe. Vi erano molteplici motivi che però avevano in comune lo stretto collegamento alla ferita o alla perdita di onore attraverso un'azione dell'altro. La *disamistade* poteva sorgere anche per motivi che

¹⁶¹ cf. Murgia, 2011: 19-21, 29

in altre culture sembrerebbero abbastanza banali, come per esempio lo sconfinamento di un gregge in un campo coltivato. Lo studioso classifica queste ragioni nella categoria di tipo strettamente economico. Egli descrive che in una seconda categoria di carattere più strettamente etico-comportamentale subentrano i motivi specifici dell'orizzonte culturale dei comunità preindustriali. Secondo questa, si riteneva che l'onore, ovvero il prestigio e l'orgoglio sociale di un singolo individuo o della relativa famiglia di appartenenza, venisse leso mediante un'offesa, un'ingiuria o un oltraggio. Tutto questo corrispondeva in particolar modo alla realtà sociale e culturale della Barbagia, dove quest'ordinamento di vendetta, cioè il *Codice della vendetta*, regnava come regolamentazione giuridica.¹⁶² Le *disamistades* si verificavano in primo luogo quando l'offesa era giudicata intenzionale, cioè quando il fatto era stato commesso con l'intenzionalità precisa di ledere la dignità e l'onorabilità altrui. Atzori attribuisce il fenomeno delle *disamistades* in Sardegna a due possibili origini. La prima deriva dall'esclusivismo della famiglia nucleare sarda che rappresenta uno dei presupposti oggettivi e culturali che possono aver contribuito in passato a predisporre nei sardi la litigiosità e quindi la degenerazione alle *disamistades*. L'altro presupposto indicato dallo studioso è più generico: la realtà economico-sociale e quella culturale dell'isola erano caratterizzate, e in parte lo sono ancora oggi, da una nota dialettica strutturale, già esistente da secoli, tra pastori e contadini. Si tratta di due poli molto diversi: i pastori hanno costantemente mirato a ricavare territori da destinare ai pascoli e i contadini da destinare alla coltivazione. Significa che si parla di obiettivi e di intenzioni molto diversi che solo difficilmente si potevano accordare. Per questo motivo si parlava spesso di una delinquenza agro-pastorale in Sardegna. Un altro aspetto molto caratterizzante di questo fenomeno abbastanza diffuso in Sardegna, che troviamo anche nel romanzo, era che solo molto raramente si denunciavano all'autorità giudiziaria i furti di bestiame o gli altri delitti affini, ma ci si rivolgeva piuttosto alla persona che nella comunità godeva di grande stima, cioè si consultava *sa pratica*. In relazione a questi problemi sociali ella aveva dei compiti molto importanti, come la conciliazione delle controversie o il cercare di raggiungere l'accomodamento degli interessi e delle ragioni di disputa attraverso compromessi o transazioni. Oltre a tutto ciò, la tradizione sarda prevedeva una serie di "norme" che regolamentavano il comportamento delle persone coinvolte in tale genere di ostilità e di conflitti. Vuol dire che l'appartenenza di un individuo a

¹⁶² Per più dettagli su quest'ordinamento, determinato dal giurista ed antropologo sardo Pigliaru negli anni Cinquanta del secolo scorso, vedi lo studio Pigliaru, Antonio, 2000: *Il banditismo in Sardegna: la vendetta barbaricina*, Nuoro: Ed. Il Maestrale [Pigliaru, Antonio, 1959: *La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*: Milano, Giuffrè] e anche il corrispondente capitolo in Wagner, Birgit, 2008: *Sardinien. Insel im Dialog*, Tübingen: Francke, pp. 104-114.

un certo gruppo familiare imponeva anche un determinato numero di doveri secondo le regole comunitarie, come per esempio prendere posizione in difesa o in favore di una parte coinvolta in una *disamistade* con un'altra persona e il suo clan. Secondo questa logica, la nozione di consanguineità, in sardo chiamata *su sambene*, si stendeva verso una famiglia molto allargata. Da ciò si deduce che in Sardegna l'offesa fatta ad un individuo non poteva restare circoscritta nell'ambito personale. Automaticamente veniva coinvolto tutto il gruppo parentale. I sardi erano dell'opinione che solo la vendetta reintegrasse i diversi livelli di disvalore, la perdita di onore in generale. Ciò veniva considerato un obbligo indispensabile, imposto a tutto il gruppo familiare per non apparire inferiore all'avversario. La concezione della *balentia*, concetto esposto e spiegato nella parte introduttiva della tesi, pare più che comprensibile davanti a questo orizzonte culturale. Su questo sfondo per lungo tempo la vendetta era considerata come una necessità e un ordinamento comunitario in Sardegna. Però attualmente la realtà delle *disamistades* va scomparendo poco a poco, sebbene oggi non sia ancora estinta, ovvero disapplicata, del tutto.¹⁶³

In relazione al menzionato fenomeno, abbastanza diffuso in Sardegna, che solo molto raramente si denunciavano all'autorità giudiziaria i furti di bestiame o gli altri delitti affini, mi pare molto adatto citare un paragrafo del romanzo *Accabadora* per poter illustrare che, in effetti, Michela Murgia ha l'intenzione di dimostrare anche quell'aspetto della realtà sarda nella trama. In generale, la gente sarda non ha fiducia nella giustizia eseguita dallo Stato e per questo preferisce tacere.

*“A Soreni la parola «giustizia» aveva lo stesso spazio di senso delle peggiori maledizioni, e veniva pronunciata solo quando c'erano da evocare cieche persecuzioni contro qualcuno. Per la gente di Soreni la giustizia ti avrebbe forse potuto rincorrere, e se ti avesse preso ti avrebbe scorticato come un majale o crocifisso come un cristo, ti avrebbe fottuto per gioco come fanno gli uomini quando si comportano come le bestie, ti avrebbe stanato ovunque ti fossi nascosto e di sicuro non avrebbe dimenticato mai il tuo nome, né quello di chi era uscito da te;”*¹⁶⁴

Per quanto riguarda nuovamente la *disamistade* tra le due famiglie nel romanzo, quattro anni dopo la faccenda del cane, la faida non si è ancora spenta, bensì la situazione si acuisce. Nicola Bastiu non riesce a capire perché suo padre, che normalmente come capofamiglia esegue la vendetta, ha lasciato irrisolta l'affare e non si è vendicato per i duecento metri rubati. Si tratta proprio di quella parte del terreno che sarebbe spettata a Nicola nella divisione ereditaria, il che lascia aumentare nell'infinito il suo rancore verso il vicino. “*Se uno non può*

¹⁶³ cf. Atzori, Mario, 1997: *Tradizioni popolari della Sardegna. Identità e beni culturali*, Sassari: Edes, pp. 53-59.

¹⁶⁴ Murgia, 2009: 107

riavere quello che gli è stato preso, può fare in modo che il ladro non se lo goda.”¹⁶⁵, dice a suo fratello Andriá, il quale in principio non è consapevole che Nicola si vendicherà davvero. Ancora in quella stessa notte Nicola incendia il campo coltivato dei Porresu per danneggiare i loro raccolti. È il suo obbligo indispensabile di farlo per non perdere l'onore, che tanto vale in Sardegna. “*Se qualcuno gliene avesse chiesto conto in quel momento, Nicola Bastíu non avrebbe avuto dubbi ad attribuire a quello che stava per fare lo stato di necessità che poteva giustificarlo.*”¹⁶⁶ Però, dopo la vendetta eseguita all'allontanarsi del campo in fiamme, gli raggiunge un colpo di fucile nella gamba. Come era prevedibile, le ricerche della polizia non danno risultati. Otto testimoni confermano che si tratta di un incidente di caccia e per questo ai carabinieri non resta altro che archiviare il caso, sebbene non credano al presunto incidente. Il padre di Nicola aveva chiesto agli amici di mentire per coprire il fallimento di suo figlio nell'intento di vendetta. Sarebbe una grave vergogna e significherebbe la perdita della reputazione di tutta la famiglia, cioè lo scherno di tutto il paese. Questo procedimento indica chiaramente il fenomeno dell'*omertà*, talmente diffuso in Sardegna e al quale tutti della comunità dovevano essere fedeli. La gente è a conoscenza dei fatti, ma secondo il codice sociale vigente decide di tacere, perché spesso è meglio fingere di non sapere niente. Il narratore richiama intenzionalmente l'attenzione del lettore su questo principio, commentando che “*Ci sono posti dove la verità e il parere della maggioranza sono due concetti sovrapponibili, e in quella misteriosa geografia del consenso, Soreni era una piccola capitale morale.*”¹⁶⁷ Nonostante le false testimonianze, tutti gli abitanti di Soreni hanno capito e di conseguenza hanno perso il rispetto nei confronti di Nicola, sbeffeggiato come stupido, e di fronte a tutta la famiglia Bastíu. Ma il rispetto è considerato il “*bene prioritario in un posto dove di beni non ce n'erano poi molti altri.*”¹⁶⁸ Significa che il rispetto ha un valore indecifrabile in una società come quella sarda. L'apparente vincitore Manuel Porresu, invece, esce trionfatore, ed è orgoglioso di essersi fatto giustizia nella propria ingiustizia. Inoltre è sicuro che così ha conquistato finalmente il tacito rispetto di quei compaesani che prima gli avevano dato torto.

Tutto questo mi sembra sufficiente per dimostrare che la scrittrice Michela Murgia sa come presentare in modo magistrale la mentalità sarda e i principi ufficiosi vigenti in quel mondo. Nicola, che prima era considerato l'incarnazione dell'uomo *balente*, forte e decisivo, si è rivelato dopo l'amputazione della gamba come persona molto fragile e debole, che non ha

¹⁶⁵ Murgia, 2009: 58

¹⁶⁶ Ivi: 59

¹⁶⁷ Ivi: 62

¹⁶⁸ Ivi: 63

abbastanza coraggio per affrontare la nuova realtà mutata ed accettare il suo destino inatteso. Per questo mi sembra che Murgia voglia lasciar vacillare o perfino cadere intenzionalmente il concetto, ovvero lo stereotipo, dell'uomo *balente*, talmente aspirato in Sardegna, e rappresenta invece che nella sua profondità non si tratta di uomini assai forti.

4.5.4 Confronto della Sardegna con l'Italia continentale

Non solo con il trasferimento di Maria a Torino, ma ancora sulla terra sarda i due mondi talmente diversi si scontrano. In questo contesto mi riferisco anzitutto al primo incontro tra la Maestra Luciana, l'insegnante piemontese di Maria, e Bonaria Urrai. Prima di questo scontro, la sola descrizione della maestra mostra già una certa differenza tra le donne dei due "continenti" assai vicini ma ciononostante tanto lontani.

*"Ai bambini della quinta B non pareva cosa credibile che Maestra Luciana avesse davvero cinquant'anni, perché era troppo bella per essere vecchia, e lo era in quel modo pericoloso in cui lo sono soltanto le donne venute da fuori. Si era sposata molti anni prima con Giuseppe Meli, un proprietario terriero di Soreni che si occupava di risaie, e che spesso andava nel continente per concordare affari sull'esportazione del riso arborio sardo. [...] Luciana Tellani, sorprendendo familiari e amici, aveva accettato di seguirlo senza più guardarsi indietro, ma nonostante insegnasse a Soreni da più di vent'anni parlava ancora l'italiano in torinese. Molte persone in quell'arco di tempo avevano imparato a leggere e a scrivere da lei, e in cambio le avevano silenziosamente offerto la piena legittimazione come cittadina, con la gratitudine e il rispetto che spesso le persone modeste hanno per i veri maestri. [...] La maestra aveva i capelli di un biondo giovane che sfiorava appena le spalle; non se li copriva mai neanche quando andava in chiesa, dove la sua testa chiara spiccava tra le altre come un papavero nel grano."*¹⁶⁹

Come già menzionato in uno dei sottocapitoli precedenti, la tradizione sarda diceva che le donne, che in ogni caso erano coloro che andavano più frequentemente in chiesa rispetto agli uomini, ivi dovevano coprirsi la testa, solitamente con un fazzoletto nero. Per questo rappresenta un forte contrasto quando l'insegnante proveniente dall'Italia continentale non si adatta a quest'usanza, provocando certamente qualche scandalo ed esitazione all'inizio.

Un giorno a scuola si svolge un confronto tra la maestra e Bonaria Urrai poiché quest'ultima non era mai andata ai colloqui per verificare l'andamento scolastico di Maria. Per questo la Maestra Luciana chiede un appuntamento a scuola per conversare con l'anziana signora. In questa scena si scontrano il mondo tradizionale arcaico della Sardegna ed il mondo moderno dell'Italia continentale.

¹⁶⁹ Murgia, 2009: 18, 19

“Bussò alla porta della classe all’ora indicata, e dopo qualche secondo le due donne si trovarono una di fronte all’altra, la maestra vestita con un piccolo tailleur blu pied-de-poule come usavano in città, e la sarta con la sua lunga gonna tradizionale e lo scialle nero sulle spalle. Avevano non più di una decina d’anni di differenza, ma sembravano venire da generazioni diverse.”¹⁷⁰

Solo dieci anni d’età separano le due donne ma nonostante ciò sembrano provenire da due periodi assai diversi. Vengono semplicemente da sfondi ed ambienti molto differenti. Durante l’appuntamento la Maestra Luciana cerca di scoprire di più sulla strana circostanza della *fill’e anima* e della personalità della “madre adottiva” di Maria in generale.

“- Be’, è che mi sembra una cosa così insolita che una bambina venga sottratta... consensualmente, per carità, ma comunque che venga via dalla famiglia così, senza mostrare traumi... - Non è strano, in questa zona succede ogni tanto, se va a Genari ci sono almeno tre fillus de anima, una ha all’incirca l’età di Maria.”¹⁷¹

Pare evidente, e fino a un certo punto anche comprensibile, che una maestra del Piemonte non possa intendere facilmente quest’usanza sarda. Per lei rappresenta un procedimento molto “barbaro”. Sebbene viva in Sardegna da più di vent’anni, ha tuttavia quello sguardo “di fuori”, come straniera, e sembra persino che non voglia lasciar involgersi in tutte le tradizioni sarde. Rimane una “del continente”, non solo per il suo aspetto, ma anche per l’accento, il modo di pensare e l’atteggiamento. La vecchia sarda non si lascia mettere in imbarazzo dalle domande da quella maestra e insiste nel fatto che non è raro in Sardegna prendersi una *fill’e anima*, il che ci conferma anche Arras nel suo saggio più attuale, riproducendo le parole di Michela Murgia, che lei stessa sia una *fill’e anima*.¹⁷² Di questo fatto si può dedurre che con molta probabilità si trovano anche alcuni tratti autobiografici nel libro, magari soprattutto nella descrizione minuziosa della relazione tra la madre “adottiva” Bonaria e la ragazza Maria.

La maestra si meraviglia particolarmente per il fatto che Maria non sembra averne affatto risentito. Quando chiede agli scolari di fare un disegno dei loro genitori, Maria disegna Bonaria e non “la vera madre”. Con quest’ultima espressione la Tzia evidentemente non è d’accordo ma chiede alla maestra con un tono e uno sguardo deciso *“cosa intende esattamente quando dice che dovrebbe disegnare la vera madre? [...] – La madre naturale, per Maria, è quella che lei disegna quando le chiedono di disegnare sua madre.”¹⁷³* Con quest’affermazione la madre adottiva pone fine alla conversazione con la maestra.

¹⁷⁰ Murgia, 2009: 20

¹⁷¹ Ivi: 22

¹⁷² vedi Arras, 2012: 76

Con quest’informazione preziosa il lettore di *Accabadora* può intendere più facilmente la dedica della scrittrice all’inizio del romanzo: *“A mia madre. Tutt’e due.”*

¹⁷³ Murgia, 2009: 22

Anche per quanto riguarda l'educazione, le due donne sono molto diverse. Bonaria Urrai menziona già all'inizio della conversazione che ha frequentato la scuola solo fino alla terza elementare, che non ha studiato molto e che per questo motivo non è in grado di aiutare Maria con i compiti della scuola. La cosa particolare di questo momento è che la Tzia non si vergogna affatto di questa sua "confessione", mentre altri sardi non ammetterebbero volentieri di disporre solamente di un'istruzione scolastica moderata. Dimostra così che ha una marcata autostima. In generale, la vita in solitudine ha fatto di lei una persona molto forte, che ha dovuto vedere sempre come guadagnarsi la vita. Ma il narratore, secondo me, non ha solo l'intenzione di presentare in questa situazione la forte autostima dell'*accabadora*, bensì cerca di sottolineare piuttosto ancora di più il forte contrasto tra la Sardegna e l'Italia continentale anche per quanto riguarda l'imposizione dell'educazione scolastica, che ai tempi della giovinezza delle due donne quasi coetanee non era ancora così diffusa nella Sardegna rurale come nell'Italia continentale.

Il momento più significativo del confronto vero e proprio tra i due mondi diversi è senza dubbio il trasferimento di Maria a Torino, dove nessuno dei suoi compaesani era mai stato e dove non tutti sapevano tutto degli altri. Le due diverse ambientazioni della trama rappresentano sicuramente un ben ponderato metodo applicato da Michela Murgia per poter illustrare i lettori ancora di più la grande differenza tra "il continente Sardegna" ed "il continente Italia", due mondi messi a confronto in un solo romanzo. Forse a Murgia è sembrato l'unico modo convincente di presentare questi pianeti paralleli, che ancora in quegli anni della trama sembravano appartenere a due epoche assai diverse.

Chiaro che si può considerare la partenza di Maria come una fuga, come un'evasione da quel mondo di menzogne e disillusioni. Ma quello che la ragazza in quella situazione ritiene necessario è la distanza, un'altra vita e un altro ambiente, che senz'altro rappresenta l'Italia continentale. Maria parte con l'intenzione di diventare "*l'accabadora dei suoi ricordi*".¹⁷⁴ Il narratore compara la traversata con la nave dalla Sardegna all'Italia con quella degli emigranti, tema che emerge numerose volte nei vari romanzi degli autori sardi recenti. La questione degli emigranti ha caratterizzato fortemente la realtà della Sardegna negli anni in cui la trama è ambientata, e la caratterizza ancora oggi. Ma il narratore menziona un dettaglio rilevante, una differenza importante tra Maria e gli emigranti:

¹⁷⁴ Murgia, 2009: 121

“Stare sul mare tra Olbia e Genova, aggrappata alla ringhiera appiccicosa di salsedine del ponte della Tirrenia, la fece sentire forte, adulta, quasi libera, senza quell’ombra negli occhi che spesso conservava per tutta la vita chi emigrava forzatamente per mangiare, gente per nulla ansiosa di battesimi in cui fosse possibile scegliere il nome da soli.”¹⁷⁵

Arrivata a Torino, Maria è impressionata dall’alterità d’Italia, dall’architettura diversa, dai vestiti prodotti industrialmente, e dalla città moderna e grande in generale. Il narratore ci presenta in modo molto accattivante, commovente e realistico le insicurezze iniziali della fanciulla, che si esprimono però nello stesso tempo in un’incessante curiosità verso il nuovo mondo. Anche il momento in cui Maria non è più in grado di reprimere i ricordi o gli scorci di memoria della sua patria, delle sue radici, che tanto tempo cercava di dimenticare, è rappresentato in modo ripercorribile, cioè rende il lettore emotivamente partecipe. Con questa descrizione molto insistente della lotta interna della ragazza, il narratore dimostra chiaramente che non si può dimenticare mai il suo paese di nascita, l’atmosfera e l’ambiente in cui si è cresciuti. Soprattutto i sardi, che fino a un certo momento non conoscevano il mondo al di fuori dei limiti della propria isola, bensì solo il loro mondo con le sue proprie regole, sono fortemente legati alla loro terra di nascita. Come è prevedibile, Maria ritorna in questo mondo, anche se “soltanto” per adempiere il suo dovere come *fill’e anima*, per ripagare quella madre di tutto quello che ha fatto per lei. Ritornare alla sua vera patria, alla sua vera famiglia, rappresenta in ogni caso un richiamo del sangue.¹⁷⁶ In questo senso il romanzo termina con un breve, ma espressivo, discorso tra Andriá e Maria:

“- Cosa farai adesso?
- Quello che so fare: la sarta.
- Resti qui, vuoi dire...
- Me ne sono andata mai, Andri?”¹⁷⁷

4.5.5 La lingua sarda vs. l’italiano

La conversazione tra Bonaria Urrai e la maestra a scuola, analizzata nel capitolo precedente, è anche il punto di partenza per quanto riguarda un altro argomento, quello dell’attitudine sfavorevole e dell’atteggiamento negativo dei sardi di fronte all’italiano. Di seguito all’appuntamento con la maestra, al mattino successivo Tzia Bonaria parla con Maria. La madre adottiva vuole incitare Maria a studiare di più.

¹⁷⁵ Murgia, 2009: 120, 121

¹⁷⁶ Ma non rappresenta solo questo, bensì è anche un preferito motivo nella narrativa in generale, ma particolarmente in quella fiabesca: il protagonista che, dopo di dover superare alcune crisi nella vita, ritorna al suo punto di partenza. (per approfondire questo argomento vedi Schneider, Jost, 2006: *Einführung in die Roman-Analyse*, Darmstadt: WBG, p. 20)

¹⁷⁷ Murgia, 2009: 163, 164

“- La più brava è la figlia di Giovanni Lai, lo sa tutto il paese. La maestra dice che tu invece passi tutto il tempo a disegnare, che non ti piace la grammatica e che chiacchieri continuamente con Andria Bastiu. – Non è vero che passo tutto il tempo a disegnare! Solo un po’. Bonaria sorrise impercettibilmente. – Ma è vero che chiacchieri e che non studi bene la grammatica. – Tanto l’italiano non serve a niente. – Come sarebbe a dire che non serve? – Fuori da scuola parliamo tutti in sardo. Anche voi parlate in sardo, e le mie sorelle, e Andria. Tutti!”¹⁷⁸

Maria protesta perché non capisce a cosa serva studiare l’italiano giacché in Sardegna si parla il sardo. La vecchia sarta è a conoscenza della comune avversione dei bambini di Soreni rispetto alla lingua italiana. Alcune delle madri del paese avevano persino smesso di parlare ai figli in sardo, affrontando così l’italiano, però con risultati poco efficaci.

“– Anche se qui tutti ti capiscono in sardo, l’italiano bisogna saperlo, perché nella vita non si sa mai. La Sardegna è sempre in Italia. – Non è vero che è in Italia, siamo staccati! L’ho visto nella cartina. C’è il mare, - sentenziò Maria sicura di sé.”¹⁷⁹

A questa forte protesta di Maria segue una comparazione molto speciale ed emozionante. L’anziana paragona la posizione geografica della Sardegna e l’Italia continentale alla relazione tra Maria e i suoi genitori naturali. Spiega che anche Maria vive staccata da sua madre, ma nonostante ciò rimane sempre sua figlia. Questa bella comparazione esprime che in generale la Tzia accetta che in realtà Maria è e rimane figlia di un’altra. Per di più, si tratta di un confronto molto ben scelto a causa della forza persuasiva che cela in esso. Riguardante lo studio della lingua italiana negata da parte di Maria, Bonaria Urrai racconta un piccolo dettaglio molto intimo che concerne il suo fidanzato defunto, che normalmente non avrebbe mai narrato se non si trovasse in quella situazione particolare in cui era necessario trovare argomenti:

“[...] lo sai bene che Arrafiei mi è morto in guerra nelle trincee del Piave. E quella guerra la faceva l’Italia, mica la Sardegna. Quando si muore per una terra, quella terra diventa per forza la tua. Nessuno muore per una terra che non è la sua, se non è stupido.”¹⁸⁰

Dopo l’incomprensione da parte di Maria di questa comparazione con lo studio dell’italiano, l’anziana aggiunge che *“Arrafiei era andato sulla neve del Piave con scarpe leggere che non servivano, e tu invece devi essere pronta. Italia o non Italia, tu dalle guerre devi tornare, figlia mia!”¹⁸¹* Menzionando questo triste esempio del passato, Bonaria esprime molto bene, in modo metaforico, che il mondo fuori con le sue difficoltà si deve

¹⁷⁸ Murgia, 2009: 23, 24

¹⁷⁹ Ivi: 24

¹⁸⁰ Ivi: 25

¹⁸¹ Ivi: 26

affrontare con gli strumenti adeguati, fra questi uno fondamentale è la lingua, l'italiano. Inoltre è la prima volta che l'anziana l'ha chiamata "figlia mia", ma è anche l'ultima volta, non lo farà mai più. È stato l'unico momento veramente intimo tra Bonaria Urrai e sua figlia d'anima.

4.5.6 L'avversione diffusa di fronte all'educazione scolastica

Nel quinto capitolo, circa sette anni dopo la stipulazione conclusa tra Anna Teresa Listru e Bonaria Urrai, la madre naturale di Maria *"non ha rinunciato del tutto all'idea che la condizione privilegiata di Maria dovesse comportare qualche vantaggio in più per lei oltre ad averle tolto una bocca d'intorno al tavolo."*¹⁸² Maria viene richiamata a casa della sua famiglia originale ogni volta che serve, così anche in occasione della preparazione del pane e dei dolci per il matrimonio di Bonacatta, la sorella di Maria. Ciò che alla signora Listru le irrita di più è il fatto che Bonaria mire a che Maria frequenta regolarmente la scuola. In questo caso il lettore si trova di fronte ad una problematica molto presente in vari romanzi sardi scritti di recente, come anche nel secondo romanzo analizzato in questa tesi, *La Leggenda di Redenta Tiria* di Salvatore Niffoi. Affrontando questa tematica, gli autori presentano l'avversione generale verso l'educazione scolastica in Sardegna e l'invidia verso coloro che dispongono di un'educazione abbastanza alta. Pare che questo atteggiamento sino a pochi anni fa fosse molto diffuso tra certi ceti sociali della Sardegna. Così, durante la preparazione dei dolci per il matrimonio di Bonacatta, le sorelle si scontrano verbalmente. Sono invidiose di Maria perché va volentieri a scuola, ama studiare e certamente un giorno disporrà di un'istruzione scolastica più alta e conseguentemente di prospettive lavorative migliori.

*"– La scuola non serve, - sancì. – Una volta che hai imparato a fare la firma e a contare il resto in negozio, quello basta, che mica devi fare il dottore. Pensa che io ho la terza elementare, e non per questo qualcuno mi ha coglionato, nemmeno tra gli studiati!"*¹⁸³

Queste parole vengono dalla bocca della madre, che persino è orgogliosa di sua figlia Giulia che neanche c'è l'ha fatta più della terza, dicendo *"Sembro io da ragazza, sana e senza grilli per la testa."*¹⁸⁴ Ovviamente, con quest'atteggiamento la signora Listru non è di buon esempio per i suoi figli. Svaluta la scuola e l'educazione in generale, dichiarandole come cose inutili che non hanno niente a che fare con la reale vita dura e produttiva della gente sarda. Argomenta secondo il motto "Basta con lo studio, l'importante è lavorare con le mani e non

¹⁸² Murgia, 2009: 41, 42

¹⁸³ Ivi: 43

¹⁸⁴ Ivi: 44

con il cervello.” Però Maria, molto sicura di sé, non si lascia irritare dalle cattiverie di sua madre e delle sue sorelle e sfida sua madre a una vera “gara d’intelligenza” per quanto riguarda l’origine delle denominazioni dei dolci che stanno preparando. È evidente che si deve prendere in considerazione l’ambientazione sociale e temporale della trama, che ha luogo nella Sardegna rurale degli anni Cinquanta e Sessanta del secolo scorso in cui la frequenza scolastica per i ceti sociali bassi non era sempre possibile per motivi finanziari o per varie altre ragioni come il dovere di aiutare la famiglia in casa. Spesso si trattava anche della tramandazione da parte dei genitori ai loro figli dello svalutamento della scuola a causa della paura di nuove idee, cioè dell’innovazione, che potrebbero far vacillare i principi tradizionali dei genitori.

Questa problematica mi fa ritornare in mente il romanzo “*Padre Padrone*” del sardo Gavino Ledda, in cui il padre non consente al piccolo Gavino di andare a scuola, perché secondo lui, la scuola non ha niente a che fare con il lavoro vero e proprio.

*“Saprò fare di lui un ottimo pastore capace di produrre latte, formaggio e carne. Lui non deve studiare. Ora deve pensare a crescere. [...] Lo studio è roba da ricchi: quello è per i leoni e noi non siamo che agnelli. [...] Io ho bisogno di lui, in campagna... diversamente non riuscirò a mandare avanti la famiglia. Ecco! Se il governo mi pagasse un uomo per custodirmi le pecore o mi aiutasse in altro modo, io, glielo lascerei... a studiare. Il ragazzo è mio.”*¹⁸⁵

4.5.7 Le antiche credenze popolari in lotta con la modernità

La prima situazione in cui il lettore del romanzo si trova di fronte ad una credenza popolare piuttosto diffusa in Sardegna, è quando Maria aiuta il suo migliore amico, Andría Bastíu, nella vigna sulla collina *Pran’e Boe*. Improvvisamente la mano di Andría si posa su quella di Maria per impedirle di togliere con le cesoie una regnatela dell’àrgia. Maria non intende quella reazione e ribatte che non ha paura dei ragni. Però Andría le spiega che quando l’àrgia le morde, le coprono di letame e le fanno ballare intorno a sette donne. Si iniziano con sette vedove e poi tocca a sette zitelle e successivamente a sette sposate, finché non si scopra come fosse il ragno.¹⁸⁶ Però Maria non si lascia impressionare e confondere da quella credenza per lei molto ridicola e considerata delle “fesserie”.¹⁸⁷ In questa particolare occasione emerge il forte contrasto tra le idee moderne di Maria e le credenze popolari di Andría. Nonostante abbiano la stessa età, i loro atteggiamenti sono molto diversi. Pare chiaro che la provenienza

¹⁸⁵ Ledda, Gavino, 1998: *Padre Padrone*, Milano: RCS Libri, pp. 10-12.

¹⁸⁶ Questa credenza fa pensare al tarantismo in Salento.

¹⁸⁷ vedi Murgia, 2009: 27

sociale, cioè la famiglia di origine, giochi un ruolo importante nel processo di trasmissione di certe idee e credenze tradizionali arcaiche. Questa mia supposizione è sostenuta con la prova di verità intentata di Andría:

*“- Guarda che è vero, quando mio babbo era piccolo è successo a lui. Mi ha detto che l’hanno dovuto far sudare per due ore dentro il monticello di merda, sennò era spacciato.”*¹⁸⁸

Ma nonostante quella prova, Maria non gli crede e insiste nel fatto che nella famiglia di Andría si raccontano sempre delle storie strane che non corrispondono alla realtà ma sono frutto di pura invenzione. Invece Bonaria Urrai bada a Maria che giudichi le cose in modo ragionevole, che non creda a tutto ciò che dicono i compaesani e che non adotti sconsideratamente ogni credenza popolare.

L’antipatia di Maria verso certi riti e oggetti simbolici in generale, i quali secondo la credenza popolare proteggono la gente, pare manifestarsi però già nell’infanzia della ragazza. Mi riferisco in questo caso alla prima notte in casa di Bonaria Urrai, il giorno dell’accordo silenzioso con la madre di Maria sull’affare della *fill’e anima*. La presenza dei santi e di altri oggetti sacri terrorizza la bambina e perciò non riesce ad addormentarsi. Quell’ambiente che dovrebbe essere un paradiso protettivo per la ragazza, risulta essere di terrore. Forse quest’episodio è stato l’origine del rifiuto delle credenze nei poteri soprannaturali, il che magari rappresenta l’avvicinare della ragazza, più che gli altri sardi di Soreni di cui è molto diversa, al mondo razionale e moderno dell’attualità.

Nonostante l’evidente ragionevolezza, di una leggenda Maria non si stanca mai di sentirla. Si tratta di quella sul nonno di Andría, il cieco Chicchinu Bastíu, che sa predire il momento giusto della vendemmia. Viene portato al campo dai nipoti tutti i giorni perché lui possa annusare a occhi chiusi il vento lieve che viene dal mare, identificando così il grado della maturità dell’uva. Il vecchio sostiene che mediante questo vento possa percepire la voce del vino non ancora nato, *“come una levatrice esperta”*.¹⁸⁹ In questo caso è la Tzia Bonaria che volge questa credenza in ridicolo, dicendo a Maria che *“- Eh... Chicchinu Bastíu e il mosto hanno confidenza. Con il naso sempre nel bicchiere, vuoi che non gli riconosca l’odore.”*¹⁹⁰ Con questa reazione la vecchia intenta ad educare la ragazza indirettamente a non credere tutto, ma di usare la ragione per giudicare un qualsiasi fatto raccontato. Evidentemente,

¹⁸⁸ Murgia, 2009: 28

¹⁸⁹ Ivi: 29

¹⁹⁰ Ibidem.

l'anziana sa che in Sardegna circolano delle leggende e credenze che in parte potrebbero impedire o almeno rendere problematica la vita “moderna” della ragazza. In effetti, la misura educativa dell'anziana è di successo, dato che Maria comincia ad avere dei dubbi... Anche la cinica espressione “*come una levatrice esperta*”, aggiunta da parte del narratore stesso, e il successivo riferimento al “*misterioso potere divinatorio*” del nonno, servono a guidare l'opinione del lettore in una certa direzione, a mettere la leggenda in burletta. In un certo senso, in questo modo si appella anche alla ragione del lettore, rappresentando certe credenze sarde intenzionalmente con una connotazione un po' negativa e fuori di ogni ragione moderna. Tutto ciò dimostra che il narratore nuovamente cerca di evidenziare che la società sarda si trova davvero di fronte a un cambiamento radicale. Le credenze tradizionali e le leggende popolari vengono progressivamente dimenticate o abbandonate a causa del lento, ma decisivo, passo della Sardegna verso la modernità in tutti gli ambiti sociali.

Nella stessa situazione sulla collina appare anche un altro evento di credenza in cose soprannaturali. Come già descritto in uno dei capitoli precedenti, durante la vendemmia la famiglia Bastíu si accorge che i vicini, la famiglia Porresu, hanno spostato i muretti a secco per ingrandire il loro territorio. Significativa per la tematica affrontata in questo capitolo è la reazione della famiglia Bastíu davanti al muretto, di dove si sente un pianto che inizialmente non si sa di chi né di cosa provenga.

*“Bonacatta si teneva prudentemente a qualche passo di distanza, sussultando a ogni gemito che proveniva dalle pietre nere, mentre Regina e Giulia si limitavano a guardare in silenzio, indirizzando occhiate ansiose verso Salvatore Bastíu e la moglie. I due discutevano, fissando il muro perplessi. – È qualche anima in penitenza, - ipotizzò Giannina Bastíu segnandosi piamente, - requiemeternadonaeiusdomine... Al muro sfuggì in risposta un singhiozzo acuto. Salvatore sosse il capo, poco convinto. – No che non è un cristiano, questo. Est unu dimoniu! Bisogna chiamare a don Frantziscu e farci benedire il campo domani stesso, sennò quest'anno buttiamo il vino.”*¹⁹¹

In relazione a ciò vorrei fare riferimento ad un articolo di giornale intitolato “*Se le cose vanno male la colpa è del diavolo*”, il quale ho trovato durante la ricerca nella Biblioteca Satta a Nuoro. È stato redatto nell'agosto del 1975, cioè poco dopo l'ambientazione della trama del romanzo, ed è stato pubblicato nella *Nuova Sardegna*. A causa della contemporaneità dei fatti descritti nell'articolo con la trama del romanzo mi pare utile citarlo. L'autore Vittorio Serra parla dell'ossessione diabolica dei sardi, la quale ancora sopravviveva in quegli anni, soprattutto nelle popolazioni contadine che maggiormente hanno sofferto l'isolamento,

¹⁹¹ Murgia, 2009: 31

l'ignoranza e il sottosviluppo in generale. Cita un'intervista a un presunto indemoniato di circa cinquanta anni, emarginato dalla comunità in cui era nato. Gli invasati posseduti dal diavolo andavano a farsi guarire nei santuari o dagli esorcisti che operavano in qualche paese. Serra svela però alla fine dell'articolo che, secondo lui, per questi posseduti il diavolo è il male in genere: le loro sofferenze, le insoddisfazioni, le inquietudini, i malesseri generici della realtà sarda di quel tempo, che si configuravano nel simbolo del male offerto loro dal cattolicesimo. Significa che, anche se riuscivano a "liberarsi dal male" la vita miserabile restava la stessa.¹⁹² In un altro articolo dello stesso giornale, con il titolo "*Il diavolo in Sardegna fra leggenda e superstizione. Il perfido e malefico Innominabile che insidia gli uomini e le donne*" dell'anno 1980 l'autore Espa spiega che in quegli anni i sardi non osavano neppure pronunciare la parola "diavolo" per timore di evocarlo, perché si diceva che egli non aspettasse che l'occasione. Per questo lo chiamavano "Innominabile" o semplicemente "Quello". Nel brano citato del romanzo spicca però che Salvatore Bastiu dice in sardo "*Est unu dimoniu!*", vuol dire rischia di nominarlo. Espa espone inoltre che secondo la credenza diffusa tra i sardi il diavolo non si presentava sempre nella stessa maniera, ma prendeva aspetti vari per non essere riconosciuto a prima vista. Poteva assumere le sembianze di un gatto, di un gallo o di altri animali e imitava persino la loro voce, in modo da non rivelare da quale direzione provenisse.¹⁹³ Queste informazioni, raccolte negli anni dell'ambientazione della trama del romanzo, confermano la reazione della famiglia Bastiu di fronte al cane nel muro, di cui prima si sentivano solo strani sospiri.

4.5.8 La lavorazione del pane sardo e dei dolci



III. 9: il pane degli sposi

Altri temi tipici della tradizione sarda, che vengono solo sfiorati in modo molto scarso nella descrizione dei preparativi per il matrimonio della sorella di Maria, sono per esempio la preparazione dei dolci sardi, come *is pirichittus*, *is gueffus*, *le capigliette*, *sas tiliccas*, *sas aranzadas*, e la lavorazione del pane degli sposi, una vera opera d'arte.¹⁹⁴

¹⁹² cf. Serra, Vittorio: "La superstizione non è scomparsa in Sardegna. Se le cose vanno male la colpa è del diavolo", in: *La Nuova Sardegna*, 20 agosto 1975.

¹⁹³ cf. Espa, Enzo: "Il diavolo in Sardegna fra leggenda e superstizione. Il perfido e malefico Innominabile che insidia gli uomini e le donne", in: *La Nuova Sardegna*, 10 febbraio 1980.

¹⁹⁴ vedi Murgia, 2009: capitolo quinto e sesto

La Sardegna offre una grande specializzazione nella panificazione tradizionale con una varietà quantitativa e qualitativa non riscontrabile altrove. Singolare è anche il fatto che non si tratti di una specializzazione ristretta appunto a pochi esperti che lo fanno come mestiere, ma è piuttosto un compito della casalinga sarda che domina quest'arte raffinata della panificazione. Crea pani in forme incredibilmente svariate e straordinarie che nella maggioranza dei casi vengono utilizzati per le differenti occasioni festive, come le nozze, il battesimo o per Natale.¹⁹⁵

La povertà secolare della gente sarda ha lasciato fra di loro un atteggiamento rituale collegato al cibo che obbedisce al comandamento inderogabile della condivisione. Significa che tutto il cibo della casa va diviso. Come anche in altre parti d'Italia, specialmente in quelle dell'Italia del Sud, condividere il cibo resta la maniera principale per stare insieme. Si spargono tra vicini e conoscenti la frutta, i dolci, l'olio e tutto il resto. Questa mutua solidarietà in passato ha salvato molte famiglie dall'indigenza. Per esempio, le sfoglie croccanti del *pane carasau* erano l'unico che avevano i pastori sardi per mangiare quando stavano per giorni lontano da casa alla ricerca di un pascolo per il bestiame. Ecco perché in Sardegna si dà una grandissima importanza al pane, il cibo di base dei pastori e dei contadini. Nelle varie regioni dell'isola ci sono più tipi di pane che in tutto il resto d'Italia. Questo fenomeno è comprensibile se si prende in considerazione lo sfondo storico di questa terra. Significa che il pane ha stimolato la fantasia del popolo che per secoli ha avuto da mangiare giusto il pane. Murgia sostiene nel suo saggio sulla Sardegna che gli unici pani che si usano ancora a scopo puramente cerimoniale sono quelli matrimoniali. Questi pani vengono intagliati come un legno pregiato a formare una corona tracimante di minuscoli fiori, frutti e uccelli perfettamente cesellati nell'impasto. Come già menzionato, questo pane non viene consumato ma ha solo la funzione di dare il buon augurio alla coppia di sposi e di propiziare la fertilità. A questo scopo si usa un conservante lucido, analogo a quello usato per il legname, in modo che possa essere incorniciato e resistere ai parassiti. Ancora oggi esistono donne che fanno il pane in casa con procedimenti artigianali ancora molto vicini a quelli utilizzati anticamente. Interessante è anche il fatto che ogni regione dell'isola di Sardegna abbia sviluppato il suo tipo di pane proprio secondo le esigenze della vita ordinaria della rispettiva zona.¹⁹⁶

¹⁹⁵ cf. Angioni, in: Brigaglia, 1984: 15

¹⁹⁶ cf. Murgia, 2011: 137, 138

4.6 Conclusione all'analisi dell'opera di Michela Murgia

Tutta l'analisi del romanzo dimostra che la trama è ricca di tematiche tipicamente sarde, le quali rappresentano il filo rosso che lega le pagine e avvincono il lettore. In relazione a ciò, mi pare importante specificare che, nei limiti di questa tesi, non era possibile esporle tutte. Perciò mi sono limitata a sceglierne quelle che mostrano i tratti più significativi rispetto alla problematica affrontata in questo lavoro. Per quanto riguarda lo specifico modo di presentare le tematiche tipiche della cultura e mentalità sarde nel romanzo da parte del narratore, a volte si tratta di accenni espliciti a certe realtà sarde, ma nella maggioranza dei casi restano impliciti, cioè scritti tra le righe, rendendolo certamente ancora più interessante per il lettore. In generale però dobbiamo distinguere tra tre tipi di lettori differenti: quello sardo che dispone di uno sfondo di esperienze e di informazioni molto ampio, quello non sardo, proveniente dalle altre parti d'Italia oppure dall'estero, che però si interessa della cultura sarda e comprende, almeno in grosso modo, gli accenni indiretti del narratore, mentre nella terza categoria si classifica il lettore che spontaneamente ha scelto il romanzo senza un motivo preciso, forse per caso, senza sapere tanto della Sardegna o del argomento affrontato. Tutti i tre lettori compiono una lettura ben diversa tra di essi e per ciascuno dei tre l'isola di Sardegna si presenta in modo differente. Il lettore non sardo e non specialista, ossia dell'appena menzionata terza categoria, magari si lascia guidare più facilmente dal narratore, e per questo anche la citata guida della simpatia verso la figura dell'*accabadora* è più facile che di un lettore con un'opinione preconcepita. Per questo si può discutere sul fatto chi è "il lettore ideale" per Murgia, dato che da un lato è sicuramente il lettore che dispone già di una certa conoscenza sull'isola di Sardegna perché capisce tutte le allusioni e le critiche implicite, ma dall'altro il lettore non specializzato si lascia più facilmente guidare e convincere di una certa opinione. Nonostante tutto ciò, quello che, alla fine, sicuramente tutti i lettori diversi hanno in comune è l'impressione di una terra divisa tra passato e presente, tra arcaismo e modernità. Per tutto questo, in conclusione, vorrei ancora sottolineare che il romanzo *Accabadora* è di sicuro un libro di grande aiuto per conoscere, o persino, per addentrarsi nelle tradizioni e nei comportamenti più diffusi nella terra sarda del passato e del presente, sebbene si debba sempre avere in mente che è un mondo soggettivo che ci presenta Michela Murgia e non deve essere visto come universale.



5 ANALISI LETTERARIA II: *LA LEGGENDA DI REDENTA TIRIA* DI SALVATORE NIFFOI

La seconda parte analitica della tesi di laurea si occupa della rappresentazione delle caratteristiche straordinarie del romanzo *La leggenda di Redenta Tiria* di Salvatore Niffoi. Il filo conduttore in quest'analisi è di nuovo la domanda di ricerca principale sul modo specifico di presentare ai lettori l'isola e le sue varie realtà contrapposte. In questo contesto sarà interessante scoprire quali strategie letterarie ha impiegato lo scrittore, il quale in ogni caso si è servito dell'io narratore nel romanzo per presentare le tematiche tipicamente sarde, sia quelle reali che surreali, dal suo punto di vista. A questo punto vorrei richiamare l'attenzione particolarmente sul fatto che Niffoi presenta spesso degli stereotipi dell'uomo sardo, che con tutta probabilità sono notevolmente influenzati dalla sua opinione e percezione personali o anche dalla sua intenzione di presentare una Sardegna specifica. Vuol dire che, quando in seguito analizzerò certi comportamenti, determinate abitudini o semplicemente la mentalità dei sardi, è importante avere in mente che le rappresentazioni nel romanzo sono in ogni caso molto soggettive e non devono essere interpretate come universalmente valide per tutti i sardi. Come già scriveva Birgit Wagner *"narrare di se stessi, della propria cultura, del proprio passato o di un passato che uno avrebbe voluto in un certo modo, è una delle possibilità di costruire un'identità nazionale o regionale che sia."*¹⁹⁷

5.1 Presentazione dello scrittore e del suo romanzo

Salvatore Niffoi è nato nel 1950 ad Orani, un paesino della Barbagia in provincia di Nuoro, dove risiede ancora oggi. Nell'anno 1976 si è laureato in lettere a Roma, scrivendo una tesi sulla poesia dialettale sarda. Fino al 2006 ha lavorato come insegnante di scuola media. Oggi si trova tra le voci evidenti della narrativa italiana contemporanea. Il suo primo romanzo è stato *Collodoro* dell'anno 1997. Dopo aver cambiato casa editrice, continuava a pubblicare romanzi come *Il viaggio degli inganni* (1999), *Il postino di Piracherfa* (2000), *Cristolu* (2001), *La sesta ora* (2003), *La leggenda di Redenta Tiria* (2005), *La vedova scalza* (2006), *Ritorno a Baraule* (2007) e *L'ultimo inverno* (2007). Con *La vedova scalza* ha vinto il Premio Campiello nel 2006. Interessante è anche il piccolo volume *Parainas – Detti e parole di Barbagia*, pubblicato nel 2009, in cui Niffoi ha raccolto detti e modi di dire tipici di Orani e della Barbagia in generale. Tra i suoi ultimi romanzi figurano *Il pane di Abele* (2009), *Il bastone dei miracoli* (2010), *Il lago dei sogni* (2011), *I malfatati* (2011), e *Pantummas* (2012).

¹⁹⁷ Wagner, Birgit: "La questione sarda. La sfida dell'alterità", in: Leghissa, Giovanni (ed.), 2011: *Il postcoloniale in Italia*, Milano: Il Saggiatore, p. 23.

Il suo stile narrativo si caratterizza per l'uso dell'italiano e della lingua sarda allo stesso tempo, tanto dal punto di vista lessicale quanto sintattico. Così riesce a creare un ambiente più realistico ed inoltre, come scrittore sardo che scrive sulla Sardegna come protagonista, non deve, anzi non può, ricorrere alla traduzione per esprimere quello che vuole dire in modo autentico e genuino.¹⁹⁸

Nel romanzo *La leggenda di Redenta Tiria* un pubblico ufficiale pensionato racconta la vita disperata e il successivo decesso voluto degli abitanti del piccolo paese sardo Abacrastra. In questo paesino nessuno muore di morte naturale ma si suicida dopo essere chiamato dalla “Voce” che ordina loro di togliersi la vita. Il funzionario pubblico per tutta la sua vita aveva il compito di certificare i decessi, e dopo la morte voluta di suo nonno ha deciso di scrivere un libro su questa strana “Voce” che coglie i paesani. Però, un giorno Redenta Tiria, una donna scalza, cieca e con lunghi capelli corvini, apparisce ad Abacrastra per porre fine alla serie di morti premature. Da allora in poi la gente di Abacrastra smette di impiccarsi. Alla fine l'io narratore racconta che un giorno anche lui ha incontrato Redenta Tiria nel momento debole in cui ha pensato di suicidarsi presso la stessa quercia dove suo nonno lo aveva fatto più di cinquanta anni fa.

5.2 Le particolarità strutturali e narratologiche dell'opera

La leggenda di Redenta Tiria è un romanzo originale e veramente straordinario per quanto riguarda la struttura, il punto di vista della narrazione e anche concernente le strategie e le tecniche narrative impiegate. In riferimento alla struttura si nota subito che il romanzo si serve di una cornice narrativa che inquadra la trama vera e propria. Quest'ultima è suddivisa in due grandi parti, prima e dopo l'arrivo di Redenta Tiria. La prima parte del libro è intitolata “*Il paese delle cinghie*” e consta di dodici capitoli, mentre la seconda parte del romanzo porta il titolo “*Della vita ritrovata e di altre storie*” e consiste di sette capitoli che però proseguono la numerazione dei capitoli precedenti. Insomma, il libro comprende diciannove storie, di cui ogni capitolo nella prima parte finisce con un suicidio di un compaesano e nella seconda con la rinuncia a esso. I capitoletti narranti ognuno la vita di una famiglia o di un abitante di Abacrastra quasi in forma di minibiografie, in effetti sono sempre piccole storie concluse in se stesse. Sono legati tra di loro attraverso il filo rosso della chiamata della “Voce”, che invita gli abitanti a suicidarsi. Le singole narrazioni non rispettano però lo svolgimento cronologico

¹⁹⁸ cf. De Napoli, 2010: s.v. *Niffoi, Salvatore*; cf. <http://alklibri.com/bio.php?id=129> [09.07.2012];
cf. <http://amerblog.wordpress.com/2010/02/12/parainas-di-salvatore-niffoi/> [01.09.2012]

degli eventi, ma rispecchiano piuttosto la memoria disordinata dell'impiegato dello Stato civile riguardo i suoi compaesani o le voci del corridoio intorno a quest'ultimi.

Siccome la cornice narrativa adempie una funzione principale per tutta la trama, mi pare utile entrare più in dettaglio sui possibili obiettivi perseguiti da Niffoi. Secondo il critico letterario francese Gérard Genette, in ogni caso il racconto cornice di un libro è da considerare come paratesto. Non serve solo come introduzione e sfondo per la storia raccontata ma rappresenta un aspetto molto importante per tutta la visione del libro. La cornice tiene unita tutta la narrazione e in questo senso tutto il libro, il che è tra l'altro una delle funzioni principali di un racconto cornice. Oltre a ciò, la cornice narrativa di un libro serve a rendere comprensibile o lineare lo svolgimento del racconto stesso. Vuol dire che nel caso del romanzo *La leggenda di Redenta Tiria* i singoli racconti sugli abitanti di Abacrasta sono inseriti in una narrazione più ampia che li contiene e li giustifica.¹⁹⁹ Secondo la scienza letteraria moderna si è verificato che tra i possibili effetti di un racconto cornice si trovano soprattutto la funzione dell'autenticazione, la possibilità di guidare il lettore in una certa direzione (quasi come un dispositivo) attraverso commenti da parte del narratore della cornice e vari aspetti estetici, come per esempio il gioco con trame parallele e "colpi di scena" a causa della possibile coincidenza di diversi livelli della narrazione o del tempo.²⁰⁰ Numerosi narratori integrano un'altra storia, cioè un racconto subordinato, nella storia principale e narrano per esempio quello che qualcuno le ha raccontato. Anche l'io narratore del romanzo di Niffoi riproduce quello che la gente di Abacrasta diceva o opinava e lo arricchisce con le sue conoscenze sul personaggio in questione. In generale la cornice narrativa di un libro può essere preposta alla vera diegesi o può anche circondarla. Nel caso del libro *La leggenda di Redenta Tiria* il romanzo completo comincia con la cornice, finisce con la cornice e almeno alla fine di quasi ogni singolo racconto si trovano elementi del racconto cornice. Vuol dire che il lettore si trova di fronte a un vero e proprio gioco alterno tra racconto cornice e racconti interni.²⁰¹

Sotto questo sfondo teorico è fuori ogni discussione che una delle funzioni fondamentali della cornice del romanzo di Niffoi è quella dell'autenticità, intesa come credibilità e veridicità, e dell'autenticazione, intesa come prova, che rende autentici i vari racconti interni. Tutti i fatti descritti nella cornice del libro *La leggenda di Redenta Tiria* vengono presentati in una forma così convincente e autentica affinché i lettori siano convinti che le vicende si sono svolte

¹⁹⁹ cf. Lahn, Silke, 2008: *Einführung in die Erzähltextanalyse*, Stuttgart: Metzler, pp. 79-89.

²⁰⁰ cf. Jäggi, Andreas, 1994: *Die Rahmenerzählung im 19. Jahrhundert. Untersuchungen zur Technik und Funktion einer Sonderform der fingierten Wirklichkeitsaussage*, Wien: Lang, p. 58.

²⁰¹ cf. Lahn, 2008: 87

veramente così, sebbene in realtà siano (pura) invenzione. In questo senso la cornice serve principalmente da prova per tutto il raccontato nella diegesi effettiva. Le citazioni prese dal libro, che più avanti verranno ancora esposte, corroboreranno le mie tesi della funzione esplicita della cornice e del suo io narratore.

Sulla base di tutto ciò è evidente che nel romanzo si trovano almeno due livelli narrativi: un racconto cornice e un racconto interno, cioè le varie narrazioni sulla vita e sulla morte, talvolta la salvezza, degli abitanti di Abacrasta. Il gioco alterno tra racconto cornice e racconto interiore si percepisce subito attraverso il cambiamento del tipo di narratore: la voce narrante in prima persona nella cornice e l'uso della terza persona in gran parte dei racconti interiori, con un'eccezione sola quando uno dei personaggi, Benignu Motoretta, parla dal punto di vista di un io narratore. Nelle singole narrazioni si ha l'impressione che l'io narratore si sia trasformato in un narratore onnisciente, il quale, sotto un certo punto di vista, è però intradiegetico perché anche lui è un abitante del mondo narrativo, un personaggio delle singole narrazioni, anche se è piuttosto un testimone secondario. Tutta questa strategia narrativa, cioè il cambio continuo delle prospettive nel romanzo, implica anche la visibilità voluta del narratore. Significa che Salvatore Niffoi non vuole che il narratore del romanzo sia impercettibile al lettore, ma al contrario. Nella figura dell'io narratore l'autore vede una possibilità di impiegare una molteplicità di strategie persuasive e di esprimere la sua opinione personale concernente certe tematiche. Anche per questo motivo si deve sottolineare che le due parti del libro, la cornice e le singole narrazioni, non sono sempre ben separate perché spesso il passaggio da uno all'altro si trova nel testo senza paragrafo o altre marcature. Nelle narrazioni dedicate ai compaesani spesso si insinuano commenti, critiche, opinioni personali nascoste dell'io narratore. Quindi è importante mettere in rilievo in questo contesto che le singole narrazioni della vita degli abitanti di Abacrasta stanno tutte sotto il controllo dell'io narratore che le racconta. Vuol dire che finge di esser obiettivo e di riprodurre solo ciò che ha sentito, che si dice in paese e che è accaduto veramente, ma in realtà si è di nuovo arrivato alla già menzionata soggettività della narrazione. L'ex ufficiale dello Stato civile non è oggettivo, ma racconta solo ciò che vuole, commenta, critica, trasmette indirettamente la sua opinione personale e i suoi giudizi e vuole persuadere i lettori del suo parere riguardante varie problematiche affrontate. La narrazione illumina dunque solo determinate parti della storia, lasciando le altre nell'ombra, secondo il progetto e lo scopo comunicativo di chi scrive. Il

narratore è per questo in ogni caso un'istanza regolatrice.²⁰² In un determinato senso si manifesta anche un dialogo fittizio dell'io narratore con il lettore fittizio, cioè con il destinatario del romanzo. Fino a un certo punto si ha l'impressione che si tratti di una conversazione, anche se in realtà è evidentemente un monologo, però tutto il romanzo pare più un discorso orale che una narrazione scritta. Sembra essere una narrazione orale riversata in prosa, dove ogni parola è ben ponderata. Nelle citazioni esposte in seguito si vede molto chiaramente che mediante il rivolgersi diretto al lettore da parte dell'io narratore si crea un rapporto di vicinanza, si cerca di istituire quasi una forma di complicità con il lettore, il che si può considerare un'ulteriore strategia persuasiva per convincere il lettore dell'autenticità delle vicende raccontate. Per tutto ciò, il narratore possiede varie funzioni nel romanzo: quella narrativa, raccontando le vicende, quella comunicativa, dialogando con il destinatario, quella organizzativa/direttiva, selezionando il contenuto narrativo, quella ideologica, commentando e riflettendo gli eventi narrati, e anche quella metanarrativa, tematizzando l'atto stesso della scrittura.²⁰³ Wolf Schmid parla nel suo libro sulla narratologia anche della funzione appellativa in particolare. Con certezza si tratta di una funzione che nel romanzo di Niffoi è d'importanza fondamentale. L'appello in questo caso è un'esortazione al destinatario, espressa maggiormente in modo implicito, di assumere una certa posizione riguardante il narratore e le vicende narrate. Dal contenuto dell'appello viene fuori qual'atteggiamento e quale posizione il narratore presume dal lettore e quale positura vuole conseguire.²⁰⁴ Le citazioni che seguono mostrano molto bene la presenza ricorrente di questa funzione nel romanzo.

In una delle prime pagine del capitolo iniziale il lettore si trova di fronte ad un'autopresentazione dell'io narratore stesso, mediante la quale il lettore riceve numerose informazioni sulla vita della voce narrante, protagonista della cornice:

“Io sono Battista Graminzone, pensionato, una volta ufficiale dello Stato civile del comune di Abacrasta. Non sono mai stato impiegato qualunque. Mettere timbri e fare certificati era l'unico modo per guadagnarmi il pane, ma non ho mai smesso di domandarmi perché, al mio paese, la gente rinunciasse volontariamente al dono della vita con tanta facilità. Ho iniziato a scrivere, prima per passare il tempo, visto che sono sempre stato scapolo, poi per curiosità, a mano a mano che sfogliavo le vecchie carte custodite negli archivi, e infine per piacere, da quando ad Abacrasta è arrivata Redenta, la cieca. L'ultimo nullaosta per seppellimento di cadavere l'ho

²⁰² vedi anche la teoria concernente il narratore fittizio e la sua prospettiva in: Schmid, Wolf, 2008: *Elemente der Narratologie*, Berlin: de Gruyter Studienbuch, pp. 72-75.

²⁰³ Per ulteriori informazioni sulle funzioni del narratore vedi anche Ehlers, Swantje, 2010: *Studienbuch zur Analyse und Didaktik literarischer Texte*, Baltmannsweiler: Schneider Verlag Hohengehren GmbH, pp. 65, 66.

²⁰⁴ cf. Schmid, 2008: 106, 107

firmato il tredici agosto di sei anni fa, quando la moria volontaria di cristiani si è fermata di colpo, come per miracolo.”²⁰⁵

Come già esposto in precedenza, il racconto cornice riappare alla fine di quasi tutti i capitoli, menzionando una data per l’ambientazione temporale, commentando il successo o anche indicando con enfasi la veridicità della storia appena narrata.

La fine del settimo capitolo, la storietta sui Cambaleddos, che si suicidano in otto a una sughera, è degna di essere menzionata, perché in quell’ultimo paragrafo troviamo la prima prova di verità da parte dell’io narratore. La strategia di convincere il lettore della veridicità dei fatti narrati è quella di aggiungere alla fine che il narratore stesso all’inizio non ha potuto credere all’avvenimento scandalizzante e per questo si è convinto dell’autenticità dell’accaduto recandosi al luogo del suicidio.

*“Li trovò Bitheddu il capraio, appesi alle funi attorcigliate, che giravano nell’aria accompagnati dalla melodia di un carillon. Quando me lo comunicò per telefono il procuratore della Repubblica in persona, non credetti alle mie orecchie, pensai a uno scherzo di cattivo gusto. Per sincerarmene, prima che la voce si spargesse in paese, andai a piedi fino all’Altopiano degli Asfodeli. I carabinieri li avevano stesi per terra e coperti con lenzuola bianche. Da lontano sembravano macigni di talco.”*²⁰⁶

La fine del quindicesimo capitolo è particolarmente interessante per quanto riguarda un bel esempio di una prova di verità molto provocatoria e anche di un rivolgimento diretto ai lettori da parte del narratore in forma di un invito a convincersi da soli dei fatti:

*“A Zirolamu e a Venerina gli ho messo io le pubblicazioni qualche anno prima di andare in pensione. Si sono sposati solo in comune perché lei non era credente. Adesso vengono ad Abacrasta ogni fine settimana. Hanno due piccoli gemelli, un maschio e una femmina. Uno si chiama Tirio e l’altra Redenta. Se non credete a questa storia, fatevi un viaggio a Stàffari, abitano in via Prunishedda Cumpria, al numero 103. La casa è quella coi muri tinti di rosa, con i gerani che spiovono dalle fioriere lungo la ringhiera del balcone.”*²⁰⁷

Il narratore indica persino l’indirizzo preciso dei personaggi in questione per persuadere i lettori ancora di più della veridicità della storia.

Nel capitolo successivo il narratore racconta di Benignu Motoretta e in mezzo alla narrazione cambia la voce narrante, cioè la prospettiva.

*“Quello che gli successe prima della disgrazia, lo leggerete qui di seguito: vedete voi se credergli o meno. A me certe cose le ha raccontate a rate, io le ho solo ricucite alla buona e, per il rispetto che gli devo, lascio che sia lui a parlavi.”*²⁰⁸

²⁰⁵ Niffoi, 2005: 17, 18

²⁰⁶ Ivi: 45

²⁰⁷ Ivi: 109

²⁰⁸ Ivi: 116

In questo momento della storia è evidente che solo per un motivo ben preciso il narratore cede la parola a uno dei personaggi: vuole persuadere il lettore ancora di più della veridicità del raccontato, dato che viene direttamente dalla bocca della persona in questione. È l'unica volta in cui nel romanzo parla un personaggio e dice io al posto dell'io narratore.

Alla fine del diciassettesimo capitolo, nell'ultimo paragrafo, l'io narratore ritorna, come anche in tanti altri capitoli, dal tono di un narratore onnisciente alla voce dell'io narratore e si rivolge di nuovo agli eventuali lettori ancora dubitosi.

“Per chi è scettico e non crede a queste storie, aggiungo che sono ancora vivi e felici. Dionigi si è laureato in Agraria ed è il responsabile del Consorzio agrario di Noroddile. Ciriacu è tornato proprietario grande, e con Rimunda la domenica vanno a portare i fiori in cimitero e lucidano l'angelo di bronzo che sta sulla tomba della buonanima, accanto alla lapide con la scritta: «Mani crudeli lo strapparono alla vita, al lavoro e alla famiglia». Ad Abacrasta, dove tutto è un mistero che si condensa in nuvole di fumo amaro, nessuno dice più niente. Solo tizia Rubinia Scarpuzza, la matta, parlandosi da sola ripete: «Era scritto così! Era proprio scritto così dalla a alla zeta!».”²⁰⁹

In questo specifico brano l'io narratore, a parte i tanti elenchi delle apparenti conoscenze attuali sui personaggi, ricorre persino a un'abitante del paesino, che in un certo senso, anche se matta, funge da prova di verità, quasi come testimone. Anch'esso è un'astuta tecnica narrativa del narratore per convincere il lettore.

D'importanza fondamentale per la presente analisi è senza dubbio il capitolo finale del romanzo, intitolato “Dell'incontro dell'autore con Redenta Tiria”. Come già rivela il titolo, alla fine del libro il narratore fornisce l'ultima, ma più importante prova per la veridicità delle cose narrate. Finge di includere un fatto autobiografico per trasmettere l'impressione che tutto il raccontato non possa essere altro che vero.

“In chiusura, non è mia intenzione convincervi che le storie che avete appena letto siano realmente accadute. Se coltivate qualche dubbio, fidatevi almeno di quello che il narratore ha vissuto in prima persona, visto con i suoi occhi, toccato con le sue mani. Io a Redenta la cieca l'ho incontrata il giorno che sono andato in pensione.”²¹⁰

In realtà l'io narratore Battista Graminzone è un uomo triste, disperato e molto solo. Il giorno del suo pensionamento anche lui ha visto Redenta Tiria, perché anche lui voleva suicidarsi, finire con la sua vita piena di solitudine, con l'esistenza monotona di un ufficiale dello Stato civile, che ha cominciato a scrivere testi che in realtà non interessano nessuno.

²⁰⁹ Niffoi, 2005: 143, 144

²¹⁰ Ivi: 154

“Mi sedevo di fronte al computer, mi chiamavo con cento nomi, mi davo mille volti, morivo e rinascevo sopra i registri, nelle storie che avevo iniziato a scrivere per seppellire il tempo morto. Avevo una casa di proprietà, la vettura turbodiesel, un po’ di risparmi per pagarmi un bel funerale, ambizioni letterarie che non cagava nessuno.”²¹¹

Tra tutte le descrizioni della vita disperata dell’io narratore si trova un brano, o meglio detto una frase importantissima, che mette tutto il romanzo in un’altra luce e lascia intuire l’universalità, il valore generale di Abacrasta.

“Ogni notte mi preparavo una caffettiera da dodici e facevo l’alba sulla tastiera, per raccontare quello che succedeva ad Abacrasta, sicuro che così andavano le cose in tutto il mondo. Solo che noi avevamo la brutta fama, gli altri la nascondevano.”²¹²

Abacrasta non è l’unico luogo così, ne esistono tanti al mondo. Si trova anche un’allusione indiretta alla reputazione controversa della Barbagia, “la zona delinquente per eccellenza”, idea che ho già spiegato nella parte introduttiva della tesi.²¹³ L’io narratore ha viaggiato molto, ha visto vari paesi e differenti culture di tutti i continenti, insomma dovrebbe aver avuto una vita bella, svariata e complessivamente soddisfacente. Ma in realtà, il giorno del suo pensionamento ha l’impressione di non aver vissuto veramente, dato che non ha una famiglia, non ha una moglie o dei figli, in fondo si sente molto solo e abbandonato. Viveva solo per la scrittura, una passione che però il giorno del suo pensionamento si è spenta improvvisamente. Per questo si sente come “l’uomo più misero del mondo, un imbecille.”²¹⁴

“Che si fottessero i malmorti, che forse avevano capito tutto e niente in anticipo. Per loro, che si lasciavano mangiare il cervello dal tumore maligno della quotidianità, mi ero giocato mezzo secolo di vita. Per loro e per quel piacere dannato che è la scrittura, che è più subdolo di quello che danno i santi, le donne e il vino.”²¹⁵

In queste frasi indica anche il motivo maggiore per i suicidi ad Abacrasta: la quotidianità, la triste vita di ogni giorno piena di frustrazioni, miseria e lavoro duro. Tutto il paesino ha paura della “Voce”, che in realtà si chiama vita odierna, insoddisfazione e disperazione sulla propria esistenza. Tutto questo combinato con lo scorrere monotono del tempo in un ambiente le cui leggi per lungo tempo sembravano immutabili.

²¹¹ Niffoi, 2005: 155

²¹² Ibidem.

²¹³ vedi il capitolo 3.2 *La Barbagia – nucleo accanito della sardità*, in particolare le pagine 28 e 29

²¹⁴ Niffoi, 2005: 156

²¹⁵ Ibidem.

5.3 Ambientazione geografica della trama

Il primo capitolo introduce il lettore immediatamente all'ubicazione concreta della trama: Abacrastra. Questo luogo principale viene presentato in maniera particolare già nel primo paragrafo, creando così una certa atmosfera a partire dalla prima frase. Abacrastra, un posto desolato e dimenticato da Dio nell'aspro entroterra sardo, fa da sfondo a quasi tutte le vicende della narrazione, con eccezione di alcune storiette ambientate nei paesi vicini, come a Noroddile o a Gospotolò.

“Abaca, abaco, Abacuc... Abacrastra, il nome del mio paese, non lo troverete in nessuna enciclopedia, e neanche segnalato nelle carte geografiche. Al mondo non lo conosce nessuno, perché ha solo milleottocentoventisette anime, novemila pecore, millesettecento capre, novecentotrenta vacche, duemilacentoquindici televisori, quattrocentonovanta vetture e millecentosessantatré telefonini. Abacrastra è famoso solo nel circondario, dove lo chiamano «il paese delle cinghie».”²¹⁶

Si tratta di un paesino inventato, inesistente nella realtà geografica. Il narratore mette subito in chiaro che non si può trovarlo su nessuna carta geografica e in nessuna enciclopedia, affermando però che ciò si deduce dalla modesta estensione del comune e non perché il paesino sia frutto dell'invenzione. È troppo piccolo e insignificante e solo per questa ragione non si possono trovare delle prove geografiche. Mediante questa strategia ci si vuole assicurare di possibili accuse riguardo l'inesistenza e così creare l'impressione della reale esistenza del paesino per convincere il lettore della veridicità e dell'autenticità delle cose narrate in seguito. In effetti, Abacrastra è un paese immaginario, ma nonostante ciò è verosimile, cioè rappresenta un mondo possibile. Dal sedicesimo capitolo viene fuori che è situato nel cuore della Barbagia. Già prima della prima menzione della regione di Barbagia, cioè prima del riferimento topografico preciso, il lettore sa che i luoghi indicati rassomigliano molto ai comuni barbaricini pur non chiamando nessuno per nome. Fa solo intendere per chi ha orecchi per ascoltare. Secondo le mie osservazioni minuziose dei toponimi menzionati, anche se non si possono trovarli nella carta geografica, sono “di stile sardo” e si può identificare subito la regione dell'entroterra sardo, la Barbagia. Vuol dire che, secondo la mia ipotesi, Niffoi aveva in testa dei toponimi sardi reali ma li ha trasformati nella trama con dei nomi inventati per non discreditarne un paesino sardo.²¹⁷ Oltre a ciò, nella trama si trovano delle descrizioni di abitudini, di usanze e di comportamenti che rispecchiano chiaramente quelli barbaricini e anche l'atmosfera generale di suddetta zona. La Barbagia è anche la regione di nascita di Salvatore Niffoi, dove ancora oggi passa la sua vita. Dunque, si tratta di

²¹⁶ Niffoi, 2005: 15

²¹⁷ Più avanti ancora illustrerò questa supposizione attraverso uno specifico esempio topografico: Noroddile – Nuoro.

una zona che lo scrittore conosce a palmo a palmo, come l'avemaria, ed inoltre, a causa della sua età avanzata (è nato nel 1950), ha vissuto le trasformazioni sociali ed economiche che vi sono avvenute nella seconda metà del secolo scorso in prima persona, e conseguentemente le tematizza con frequenza nella trama. Per questo motivo il contrasto, o meglio detto il parallelismo, tra arcaismo e l'incipiente processo di modernizzazione è sempre presente nel suo romanzo. Nei comuni della Barbagia sono racchiusi secoli di storia, in cui gli uomini lottavano con se stessi e con la natura. Si tratta di paesi carichi di storia, di leggende e di tradizioni, di una terra in parte ancora arcaica, ma già da decenni in lotta con la vita moderna e civilizzata. Nel romanzo gli abitanti dei paesini limitrofi si fanno ancora il segno della croce quando passa uno di Abacrasta, di un comune apparentemente maledetto. È persino difficile da pronunciare, solo balbettando si riesce dirlo – insomma, deve essere un luogo orribile. Gli abitanti credono a poteri soprannaturali, il che è tra l'altro la ragione per cui in quel paesino di vecchiaia non muore mai nessuno, dato che riferiscono di una “Voce” misteriosa che sicuramente un giorno batte alla porta di ognuno per portarlo via.

Secondo la spiegazione di alcuni termini sardi alla fine dell'edizione tedesca del romanzo di Niffoi, il toponimo Abacrasta è una parola sarda che deriva dal concetto “acqua castrata”, cioè acqua infeconda, non fertile, che rimane come resto nella produzione di formaggio, di burro o anche nel frantoio d'uliva, dato che nel processo della produzione ha perso la qualità.²¹⁸ Trasferito questo significato in seguito al paesino di Abacrasta, vuol dire che si tratta di un luogo superfluo, insano, di poca qualità, “da buttare via”, senza significato. È questa l'atmosfera che Niffoi vuole creare fin dalla prima pagina.

In riferimento al già preannunciato esempio topografico che permette d'identificare subito la regione barbaricina come ambientazione della trama, intendevo Noroddile, che viene menzionato parecchie volte nel romanzo e che, secondo le mie indagini, potrebbe rappresentare Nuoro. Oltre all'indizio del toponimo sardo trasformato in una determinata maniera che è simile al nome reale della città, si trovano anche tanti altri accenni e richiami che esporrò in seguito. Tutti questi riferimenti citati appaiono in precedenza alla prima menzione esplicita della regione di Barbagia nel sedicesimo capitolo. Dimostrano che il narratore offre al lettore fin dalla prima pagina numerosi indizi indiretti per l'ambientazione della trama nella Barbagia però ha la chiara intenzione di non chiamarla subito per nome, con tutta probabilità a causa delle tematiche delicate affrontate nel romanzo.

²¹⁸ cf. Niffoi, Salvatore/Vagt, Sigrid (trad.), 2007: *Die Legende von Redenta Tiria*, Wien: Paul Zsolnay Verlag.

In uno dei capitoli il narratore descrive le scarse infrastrutture attorno ad Abacrastra nei tempi dell'ambientazione della narrazione e i primi tentativi di migliorare i collegamenti con gli altri paesini. Con il sindaco Bantine Pica termina l'età del lungo isolamento, dato che per primo vuole estendere il sistema stradale e così il collegamento con altri comuni.

*“Abacrastra, in quel periodo, era collegata agli altri paesi solo da due lingue di strada bianca e un postale. Lui propose un ponte a pilastri e l'asfalto, e con quell'idea si fece sindaco e ricco. Da Abacrastra a Noroddile si arrivava in un quarto d'ora, roba da non crederci.”*²¹⁹

In questo brano si trova il primo accenno vero e proprio che indica la distanza tra Abacrastra e Noroddile. Quando nei capitoli seguenti si identifica il luogo denominato Noroddile inequivocabilmente con Nuoro, pare evidente che Abacrastra sia situata in Barbagia, un quarto d'ora di distanza da Nuoro. A parte questo, alcune volte viene anche menzionato l'ospedale di Noroddile, come unica istituzione medica della zona, o per lo meno nelle vicinanze. Anche quest'informazione dettagliata concorda con la realtà passata della Barbagia.

Nello stesso capitolo il lettore trova un altro indizio che lo aiuta ad ambientare la trama.

*“I terreni di Sas Mandras erano adibiti a pascolo, duecento ettari ai confini con Noroddile, di fronte al capoluogo.”*²²⁰ In quest'occasione il narratore si riferisce a Noroddile come il capoluogo di provincia. Anche questo fatto vale per Nuoro, capoluogo dell'omonima provincia, che è d'altronde anche il capoluogo non ufficiale della Barbagia. Per questo, quel lettore, che dispone di certe conoscenze geografiche della Sardegna e anche di alcune esperienze di viaggio, intuisce già che Abacrastra solo può essere situato in Barbagia.

Nel quattordicesimo capitolo, in cui il narratore scrive sulla prostituta Serafina Vuddi Vuddi, aggiunge *“Si vendeva a Noroddile, in una stanza ai piedi di monte Nofre [...]”*²²¹ In realtà si riferisce di nuovo a Nuoro e il monte Ortobene, la montagna dei nuoresi, che si eleva ad est della città di Nuoro. Solo poche pagine successive troviamo anche un altro riferimento, che non lascia più dubbi nel far riconoscere Noroddile come Nuoro. Al trasferimento di Serafina da Gospotolò a Noroddile per lavorare nella casa della signora Paulina, la figlia di Don Grazianu Murcione, che è l'uomo più ricco di Noroddile, il lettore incontra un altro indizio univoco. All'arrivo a Noroddile Serafina viene chiesta se è la prima volta che visita quella città. Lei replica di esservi già stata due volte, la prima per una visita in ospedale e la seconda per vedere la sfilata d'agosto. Quest'ultimo riferimento è un chiaro indizio al fatto che dietro

²¹⁹ Niffoi, 2005: 50

²²⁰ Ivi: 51

²²¹ Ivi: 88

il toponimo inventato Noroddile si nasconde la città di Nuoro, perché ogni agosto a Nuoro per la festa del Redentore vi si svolge una molto famosa sfilata di maschere ed abbigliamenti tradizionali. Sul Monte Ortobene, appena menzionato, è situata la statua del Redentore, posta a protezione della città e di tutta la Sardegna. In quei giorni si combinano le manifestazioni religiose con vari spettacoli di folclore. A parte le sfilate delle maschere e dei costumi tradizionali, ci sono diversi altri spettacoli, varie mostre, rassegne poetiche con degustazioni di vino ed escursioni guidate presso il Monte Ortobene.²²² È considerata una delle feste religiose più importanti dell'isola sarda. Ogni anno il 29 agosto si presenta un affluire continuo di pellegrini provenienti da tutta la Sardegna, tra cui anche tanti turisti, che si riuniscono ai piedi della statua sul monte Ortobene. La giornalista e scrittrice Floriana Mastandrea, che vive in Sardegna però originariamente viene da Ischia, scrive che per una persona straniera il momento più impressionante è con certezza quello in cui i fedeli tentano di sfiorare i piedi della statua o tengono in alto i bambini perché siano benedetti e protetti dalla mano del Redentore.²²³



Ill. 10: Sagra del Redentore:
sfilata di donne barbaricine in costumi tradizionali



Ill. 11: sfilata di un gruppo folclore di uomini barbaricini



Ill. 12: le maschere tradizionali del Carnevale di Ottana: *merdules*



Ill. 13: giovane suonatore di *launeddas*

²²² vedi programma 2012:

http://www.comune.nuoro.it/index.php/Cultura_e_Sport/Appuntamenti/5494/112%5E_Sagra_del_Redentore:_Programma_delle_manifestazioni.htm [01.09.2012]

²²³ cf. Mastandrea, Floriana, 2007: *Sardegna nel cuore. Viaggio insolito nella più antica regione d'Italia*, Sassari: Edes, p. 80.

Altro accenno che aiuta ad ambientare le vicende nella zona barbaricina si trova nel quindicesimo capitolo. Nel brano sottocitato il narratore parla di Stàffari, che si può raggiungere in poco più di un'ora.

*“Il giorno che partì all'Università di Stàffari familiari e parenti lo piansero come morto, manco stesse partendo per il fronte. In fondo erano duecentotrenta chilometri, andata e ritorno. Con una vettura veloce e senza rompersi l'osso del collo si arrivava in un'ora e qualcosa.”*²²⁴

È mia ipotesi che anche Stàffari sia un nome lievemente trasformato dal narratore, e in realtà lui abbia in mente la città di Sassari, che si trova effettivamente a poco più di 200 km di distanza dalla Barbagia.

Solo nel sedicesimo capitolo il lettore si trova di fronte alla prova esplicita dell'ambientazione della trama nella Barbagia. In questo capitolo il narratore menziona per la prima volta il nome della regione, il che permette finalmente l'esatta collocazione geografica degli eventi narrati.

*“Ziropu Seghegliu era nato per domare buoi e fare figli. Quante bestie abbia scozzonato in tutta la Barbagia, a oggi se n'è perso il conto.”*²²⁵

Si tratta dell'unico luogo non inventato, cioè dell'unico toponimo realmente esistente. Dunque, la regione viene rivelata, ma non i luoghi concreti. Perché? Secondo me si tratta della stessa ragione esposta già nell'analisi del romanzo *Accabadora* di Michela Murgia: ciò dipende dal fatto che entrambi i romanzi affrontano certi temi che per gli abitanti dei paesi concreti sono tutt'altro che piacevoli. Per questo motivo ci si nasconde dietro toponimi fittizi o trasformati, non facilmente identificabili.

5.4 Ambientazione temporale della trama

In modo molto generalizzato si può dire che il romanzo in gran parte è ambientato nella seconda metà del Novecento. Il secondo capitolo è fondamentale per tutta l'ambientazione temporale delle narrazioni, poiché si menziona per la prima volta un anno preciso che permette di collocare la trama in un certo periodo storico. Si tratta del racconto della vita e della morte del nonno dell'io narratore. Menziona la vigilia di Natale del 1950 come giorno del suicidio di suo nonno Menelau Graminzone vicino alla tanca di Sas Animas. Aggiunge un fatto significativo, cioè che il narratore stesso aveva compiuto sette anni il novembre precedente alla morte volontaria del nonno. Dunque, il narratore Battista Graminzone è nato nel 1943. Da ciò si può dedurre che la cornice narrativa è stata scritta con tutta probabilità nei

²²⁴ Niffoi, 2005: 105

²²⁵ Ivi: 110

primi anni del XXI secolo, negli anni della pensione del funzionario pubblico, perché nel primo capitolo del libro l'io narratore racconta al lettore che era già in pensione quando scriveva quel capitolo iniziale. Quest'ipotesi concorda molto bene con la pubblicazione vera e propria del romanzo di Niffoi nell'anno 2005. Insomma, è molto probabile che i racconti, le storiette sulla vita e sulla morte dei singoli abitanti di Abacrasta, si svolgessero nell'arco del tempo tra gli anni Cinquanta e la fine degli anni Novanta del secolo scorso, in cui si facevano strada importanti trasformazioni in vari ambiti, le quali vengono trattate con frequenza nel libro.

Come già menzionato in precedenza, di tempo in tempo il narratore sparge alcune indicazioni temporali nei suoi racconti, nella maggioranza dei casi alla fine di una storietta. Da un lato sembra che attraverso questa strategia voglia aiutare il lettore nel situare gli avvenimenti temporalmente, e dall'altro attraverso l'indicazione dell'anno trasmette l'impressione che gli eventi si fossero verificati davvero in quegli anni concreti secondo le sue annotazioni che aveva fatto durante il lavoro come ufficiale dello Stato civile.

Per quanto riguarda la sequenza delle narrazioni, già dopo i primi capitoli il lettore attento si accorge del fatto che le singole storie narrate non seguono un ordine cronologico, ma raccontano la vita di vari personaggi indipendenti tra di loro. In relazione a ciò la trama include da un lato tante anticipazioni mediante le quali si annuncia un progetto o si anticipa un fatto, e dall'altro numerose retrospezioni con cui la narrazione torna indietro e recupera eventi precedenti. Quest'acronologia però non disturba il lettore, non ha nessun'influenza svantaggiosa sulla comprensione della trama, dato che l'ordine è insignificante per la storia globale che in ogni caso si limita a pochi decenni. Anche con questa caratteristica dell'ordine non cronologico, il romanzo rassomiglia di nuovo più a un discorso orale che scritto, perché anche nell'oralità la persona che parla, racconta quello che gli viene in mente in quel momento determinato senza che i racconti seguano un'ordine cronologico preciso.

Come già descritto, il primo suicidio di cui racconta l'io narratore è quello di suo nonno Menelau. Si tratta di un avvenimento molto grave ed incisivo per un ragazzo di sette anni. Era la prima volta che vedeva un uomo morto e per di più si trattava di suo nonno amato. Per questo motivo comincia il suo discorso con questo ricordo doloroso che figura come spunto di partenza per tutta la narrazione. Il seguente anno che viene menzionato da parte dell'io narratore è quello del 1968 nel quinto capitolo:

*“Era di luglio e correva l’anno millenovecentosessantotto. In televisione protestavano gli studenti e gli operai. Ad Abacrastra, dove il cuore del tempo era di pietra, io registravo il quinto suicidio dell’anno.”*²²⁶

L’anno 1968 è difatti l’anno dei movimenti di massa, delle proteste degli studenti e dei giovani operai in numerosi paesi del mondo. In Italia grandi masse richiedevano una trasformazione radicale della società e protestavano contro il diffuso malessere sociale, causato tra l’altro dal miracolo economico che ha beneficiato più le classi borghesi che i meno abbienti. Successivamente il narratore mette le proteste nel mondo a confronto con la situazione dei suicidi in Abacrastra. Con ciò vuole dimostrare che fuori da Abacrastra, fuori dalla Sardegna, il mondo si capovolge, si protesta e si richiama una vita migliore, mentre ad Abacrastra si suicida, si rassegna e non si fa altro che terminare con l’esistenza propria senza combattere. L’espressione metaforica *“dove il cuore del tempo era di pietra”* viene usata propriamente per trasmettere una certa immagine stereotipata al lettore: l’immobilità dei sardi e del loro mondo, in cui il tempo si era fermato per secoli (almeno fino alla metà del Novecento).

Molto importante per la temporalizzazione delle vicende è anche il decimo capitolo, in cui il narratore racconta la storia di Chileddu e di sua madre, alla quale ancora mi riferirò più dettagliatamente in uno dei capitoli seguenti dell’analisi in cui si affronta il tema del miracolo economico italiano.²²⁷ In questo capitolo del romanzo il narratore fa riferimento allo sviluppo economico, che poco a poco era arrivato anche in Sardegna, e menziona alla fine l’anno 1971 come l’anno della morte volontaria di Chileddu.²²⁸ Per questo motivo si deve mettere in relazione la, in questo capitolo, descritta trasformazione sociale a causa dello sviluppo economico in Sardegna e l’anno indicato. Come sappiamo, lo sviluppo economico è arrivato con alcuni anni di ritardo anche nella terra sarda e dovrebbe dunque essere situato temporalmente attorno all’anno 1971 in seguito, con differenze temporali a seconda della regione, dell’ambiente cittadino o rurale, costiero o interno.

5.5 Redenta Tiria – portavoce mistica di Salvatore Niffoi?

Nel romanzo il lettore viene confrontato con personaggi dai suggestivi nomi vernacolari, come il servo pastore Candidu Vargia, il sordo, cieco e muto Chilleddu Malevadau, la prostituta per necessità Serafina Vuddi Vuddi, però il nome e la figura più interessante e

²²⁶ Niffoi, 2005: 37

²²⁷ vedi il capitolo 5.6.1 *Modernità ed arcaismo, le due realtà controverse presenti in Sardegna*

²²⁸ vedi Niffoi, 2005: 69

misteriosa è senza dubbio la Redenta Tiria: *“una femmina cieca con i capelli lucidi come ali di corvo e i piedi scalzi, i capelli neri le arrivano sino ai fianchi come una lunga mantellina, veste una fardetta tipicamente sarda .”*²²⁹

Redenta Tiria è la protagonista della seconda parte del romanzo e rappresenta una figura bonaria, per bene, e indubbiamente molto positiva per tutto l’andamento della trama. Riesce a “tagliare la lingua alla Voce” ed a cambiare il destino degli abitanti frustrati di Abacrastra. Già il nome “Redenta” rispecchia il collegamento con una figura religiosa ed esprime l’incarnazione della salvezza. È la redentrice degli abitanti di Abacrastra, una sorta di divinità femminile e allo stesso tempo è la figlia del sole. Siccome in Sardegna non esiste un cristianesimo puro, la credenza cattolica nel suo stato puro, ma già da secoli viene praticato un chiaro sincretismo tra cristiano e pagano, anche Redenta Tiria non appare come figura esclusivamente religiosa nel senso stretto, ma allo stesso tempo è anche magica, surreale e fuori del razionale.

Il paragone della figura con una sorta di redentrice cristiana secondo la credenza cattolica, si dimostra attraverso la prima apparizione di Redenta ad Abacrastra, quando il paesano Antoni Sapa le indica la strada giusta per trovare Micheli Isoppe che sta sul punto di suicidarsi.

*“Redenta sparì nel vicolo e Antoni tornò a ventilare la forgia. Tra le scintille che il mantice sputava in alto nella cappa gli sembrò di vedere il volto di una madonna.”*²³⁰

La cieca aiuta la gente a sistemare le faccende della sua vita, a trovare un compagno, a trovare lavoro, ad avere una vita felice e degna di essere vissuta. Le sue entrate in scena sono sempre legate ad avvenimenti soprannaturali e magici. Le parole che usa sono filosofiche, ben ponderate e intarsiate, parla quasi come un prete. Quando Redenta Tiria si autopresenta nella prima confrontazione con Micheli Isoppe, si nota subito il bel linguaggio metaforico, filosofico che usa, e che crea immediatamente un’atmosfera misteriosa e fantasiosa attorno al personaggio.

*“«Chi sei? Perché sei venuta?» domandò Micheli Isoppe. «Sono la figlia del sole e sono venuta per portare la luce nel paese delle ombre» rispose Redenta. «Ma tu sei cieca, come fai a essere la figlia del sole?». «Perché, per il troppo bene che mi voleva, mio padre mi ha accecato da piccola». «E qui, come ci sei arrivata?». «Mi ha guidato lui, che odia i sacrifici umani. Vai, mi ha detto, e ferma quegli scellerati di Abacrastra che non vogliono più godere della mia luce!»*²³¹

²²⁹ vedi Niffoi, 2005: 18

²³⁰ Niffoi, 2005: 18

²³¹ Ivi: 86

Anche alla prostituta Serafina la cieca apparisce nel momento debole. Dal viaggio in macchina con Redenta Tiria Serafina portò con sé una piantina d'oleastro, che piantò nel suo cortile. Quando suo figlio festeggiò il settimo compleanno, la madre gli regalò un paio di forbici d'oro.

“Con quelle iniziò a potare l'olivastro del cortile a ogni inverno. Ai compagni di giochi che ancora oggi gli domandano che frutti porta l'albero magico di casa sua Solicheddu risponde ridendo: «Quelli che voglio io». «E perché, Solichè?». «Perché è l'albero della vita». ”²³²

Questa frase finale del capitolo su Serafina vuole trasmettere al lettore alcune importanti saggezze della vita, apparentemente dimenticate dagli abitanti di Abacrastra, i quali d'altronde sembrano rappresentare l'umanità in generale. Il brano sopraccitato vuole esprimere che ognuno è il costruttore del proprio destino e fino a un certo punto è responsabile per la felicità nella sua vita.

Nel sedicesimo capitolo il narratore racconta dell'incidente con la motocicletta provocato intenzionalmente da Benignu Motoretta, perché aveva a sufficienza la sua vita infelice. Anche a lui apparisce la redentrica nel momento in cui riprende i sensi.

“«Dove andiamo? Le domandai. «A vivere! Mi rispose, inchinandosi per farmi una carezza. «E come faccio? Non vedi che ho le gambe morte?». «Il tempo, che non muore mai, ha sempre camminato senza gambe: imparerai da lui!». Si distese per un po' accanto a me e mi prese per mano. Dalla punta delle sue dita travasò dentro di me la forza di mille gambe, la luce di mille soli. ”²³³

In questo brano il lettore si trova di nuovo di fronte al linguaggio molto metaforico di Redenta Tiria. Oltre a ciò, si mostra come creatura misteriosa con poteri soprannaturali. Quando è necessario, apparisce anche nei sogni della gente per indicarla a fare qualcosa.

Redenta Tiria è anche capace di tenere un discorso pieno di severi rimproveri, di critiche alla vita avventata della gente.

“«[...] Pure tu stanco di vivere senza aver mai veramente vissuto? Ma voi di Abacrastra, non vi straccate mai di giocare alla morra con la morte? Non avete ancora capito che vince sempre lei, che ha mille dita, mille occhi e mille voci?». [...] È chi vi dovete togliere questa abitudine di restituire il regalo della vita per un capriccio! Ma cosa vi credete, il Padreterno, che fa e disfa a suo piacimento? Non siete più ai tempi di Eracliu Palitta e Artemisa Crapiolu, aprite gli occhi e guardate il mondo per quello che è! Del sangue cattivo che vi scorre nelle vene ne avete versato anche troppo, adesso basta! Tornatene in paese e fai quello che ti ha detto tuo nonno! Ricordati che la vita deve finire quando lo decide il Babbo Grande, ma può iniziare veramente solo quando lo vogliamo noi!». ”²³⁴

²³² Niffoi, 2005: 100

²³³ Ivi: 127

²³⁴ Ivi: 160, 161

Soprattutto nelle dichiarazioni finali della citazione viene fuori la religiosità della figura, dicendo che è Dio che decide quando finisce la vita. Dà particolare rilievo al fatto che la vita è un regalo che non si deve restituire sconsideratamente. Il discorso alla fine del libro, che ufficialmente è diretto all'io narratore Battista, in realtà si rivolge anche ai lettori stessi del romanzo. Anche per i lettori risulta essere un bel discorso filosofico-religioso, che dimostra loro il valore e il senso della vita. Redenta Tiria continua in questo senso:

“«[...] Finisci il libro, piuttosto! Perché i morti bisogna farli parlare, farli rivivere nelle storie. E ai vivi bisogna far capire che il mestiere del vivere è cosa difficile da imparare, ma non impossibile. Se poi ti avanzano tempo e soldi, usali per costruire un piccolo santuario in questo posto maledetto dove si è sacrificato tuo nonno. Metti almeno la prima pietra e chiamalo Santuario della Salvezza, così la gente si porterà il rosario per pregare, invece della cinta o della fune per impiccarsi! Nel tuo libro scrivi che tutti possono salvarsi, perché Redenta Tiria è scesa su questa terra per tagliare la lingua alla Voce, per scacciare i ladri di anime. [...]».”²³⁵

È evidente che Salvatore Niffoi si avvale della figura di Redenta Tiria per trasmettere certi principi universali della vita. Usa parole che motivano la gente, particolarmente i sardi, a non arrendersi così facilmente. Anche se la vita è dura, come ne è il caso sull'isola sarda, è degna di essere vissuta. Per tutto questo, Redenta Tiria pare essere la portavoce dello scrittore, che vuole trasmettere ai suoi lettori, non solo sardi, alcune saggezze della vita.²³⁶

5.6 Le tematiche prese dalla realtà sarda

“Lo scrittore sardo in italiano, qualunque giudizio possa darsi sulla sua opera, intende, in primo luogo, rompere l'isolamento, uscire dall'Isola almeno col suo libro, far partecipi altri – e non solo i suoi correghionali – delle vicende e dei problemi della sua terra.”²³⁷

Chi crede che si tratti di un romanzo del tutto finto, della presentazione di una Sardegna artificiale ed inesistente, si sbaglia. In effetti, troviamo moltissimi riferimenti alla realtà passata o presente sarda. È chiaro che non si può negare che tutta la narrazione è molto fantasiosa e fiabesca, nonostante ciò ci mostra una Sardegna che potremmo trovare anche nella realtà quotidiana, almeno alcuni decenni fa. Si tratta di storie prese dalla vita reale dell'isola, una realtà sospesa tra il passato ed il presente. Salvatore Niffoi era, e continua ancora oggi ad esserlo, il testimone di quella realtà a causa della sua residenza e della sua età. La genialità dello scrittore di infilare nella trama le problematiche della realtà sarda è il tema

²³⁵ Niffoi, 2005: 161

²³⁶ Per un'esposizione più approfondita delle possibili intenzioni e degli scopi aspirati da Niffoi, vedi anche il capitolo 5.8 *Conclusione all'analisi dell'opera di Salvatore Niffoi*

²³⁷ “Letteratura in Sardegna”, in: *La grotta della vipera*, rivista trimestrale di cultura, Cagliari, 1977, n° 9, p. 3.

della seguente analisi. L'analisi del romanzo non può però toccare tutte queste tematiche, dato che la trama ci offre una gran varietà di temi interessanti. Il filo rosso delle pagine successive è perciò la domanda sul modo specifico e sulle tecniche narrative di presentare ai lettori l'isola sarda e le sue realtà multiformi. Nella maggioranza dei casi i riferimenti non sono così espliciti come si può credere, ma si tratta piuttosto di allusioni e di critiche nascoste riguardo determinate trasformazioni sociali, che si leggono tra le righe, dietro certe dichiarazioni, che io però tenterò di decifrare e rivelare in seguito.

5.6.1 Modernità ed arcaismo, le due realtà controverse presenti in Sardegna

La presentazione della realtà bipartita dell'isola sarda è senza dubbio la caratteristica più spiccata di tutto il romanzo di Niffoi. L'autore accentua a partire dalla prima pagina l'eccezionalità della terra sarda riguardo la convivenza di modernità ed arcaismo nella vita quotidiana. I sardi sono persone che credono alle fatture, alla predestinazione, ai poteri soprannaturali, sono molto legati ai costumi arcaici, ma allo stesso tempo anche nei luoghi montagnosi, per lungo tempo isolati dalla civiltà moderna, è riuscita a farsi strada la vita moderna, tanto nei campi sociali quanto nei settori tecnici ed economici. Questo processo relativamente veloce verso la modernità ha cominciato in prevalenza nella seconda metà del secolo scorso. *“La Sardegna è cambiata profondamente. La Sardegna è uscita dal Medioevo, è uscita dal terzo mondo, è uscita dal sottosviluppo.”*, scrive giustamente Eugenio Orrù nel suo saggio *“Crisi e mutamento. La Sardegna fra tradizione e modernità”*.²³⁸ Con *La leggenda di Redenta Tiria* i lettori possono partecipare, almeno in parte, a questa grande trasformazione, della quale vengono esposte le conseguenze negative ma anche i lati positivi. Ai lettori si presenta un'occasione di mettersi nei panni dei sardi che vivevano questa situazione in prima persona e di penetrare in quest'atmosfera divisa in due. Attraverso la voce dell'io narratore, dell'ufficiale Battista Graminzone, parla l'autore Salvatore Niffoi. In questo modo ha trovato una possibilità astuta per esprimere la sua opinione riguardo la trasformazione del Novecento e anche la situazione attuale in Sardegna.

Mediante il seguente brano del romanzo si vede molto bene come Niffoi presenta per la prima volta la bipolarità della realtà dell'isola e anche come enfatizza il fatto che gli interventi modernizzanti, ossia innovativi, che cambiarono in modo elementare la vita, venivano dall'esterno, come sempre nella memoria sarda.

²³⁸ Orrù, Eugenio (ed.), 2008: *Crisi e mutamento – La Sardegna fra tradizione e modernità*, Cagliari: Tema, p.14.

“Oggi, ad Abacrastra, si campa ancora con quello che passa la terra avara: grano, latte, carne, olive, vino, uova, sughero, frutta, patate, cuoio di vacchetta. Le scarpe e le cinghie gli abitanti di Abacrastra se le fanno fare su misura da due mastri calzolai, Alipio Cordiolu, erede di Nannaru, e Agustinu Candela, la ringhiera delle scale. [...] Tutto il resto viene da fuori, le vitture, le lavatrici, i telefonini, i frigoriferi, le macchine da cucire, i computer, i televisori, le mungitrici, la moda, le idee. Anche i servi pastori vengono da lontano, perché i giovani non sanno più chinare la schiena, non vogliono sporcarsi le scarpe di sterco o puzzare di pecora.”²³⁹

Il narratore professa l'antica modestia, ossia l'umiltà, dei sardi che già da secoli si accontentano di ciò che gli offre la terra, come espressione della loro povertà. In quest'occasione viene presentato anche un antico mestiere tipicamente sardo, l'artigianato del calzolaio. Gli antichi mestieri hanno una lunga tradizione in Sardegna e vengono tramandati di generazione in generazione. Ultimamente però perdono il loro valore a causa della vita industrializzata, come anche tante altre cose che per secoli sono state trattate con cura. Per creare subito un forte contrasto, il narratore fa notare peraltro che le cose moderne sempre provengono da fuori. Le lavatrici, i frigoriferi, i televisori e le vetture erano i risultati del miracolo economico italiano, che poco a poco, ma con un notevole ritardo rispetto alle altre regioni, erano giunti anche sull'isola. Siccome il romanzo contiene numerosi riferimenti a questo evento, che è senz'altro una componente molto importante nel processo di trasformazione del secolo scorso, vorrei offrire un breve panorama dello sviluppo economico italiano in generale, ma successivamente aggiungo anche una focalizzazione più specifica sulla Sardegna.

Breve excursus: il miracolo economico italiano

“Sono gli anni dei sogni di benessere e di evasione, della Fiat 500 e del primo consumismo, dei tanti nuovi oggetti che riempiono le case, delle speranze che modificano i bisogni e i desideri degli italiani.”²⁴⁰

Il miracolo economico designa un periodo di straordinaria crescita dell'economia italiana che portò anche ad una rapida trasformazione sociale negli anni 1951-1963. In quel frangente l'Italia assunse i tratti caratteristici di un paese pienamente industrializzato con imprese fortunate come FIAT, Pirelli, Bastogi, Edison e Montecatini. Tra i paesi paragonabili per dimensione e struttura solo il Giappone e la Germania occidentale crescevano a un ritmo ancora più elevato. In Italia più dinamicamente crescevano le industrie manifatturiera, energetica, estrattiva ed edile. Gli investimenti nelle costruzioni moltiplicarono, mentre quelli in macchinario e mezzi di trasporto triplicarono. Anche il capitale investito nel settore privato

²³⁹ Niffoi, 2005: 17

²⁴⁰ Castronovo, Valerio, 2010: *L'Italia del miracolo economico*, Bari: Laterza & Figli Spa, testo della bandella.

cresceva. Le esportazioni quadruplicarono, corrispondendo a un ottavo del mercato interno e giungendo nel 1958 a un quinto e nel 1963 a un quarto. Con la sconfitta dell'inflazione, con l'avanzo della bilancia dei pagamenti, con la riduzione del debito pubblico e con i bassi salari del processo di industrializzazione si riuscì a stabilizzare una cornice di condizioni favorevoli al rapido aumento del risparmio e alla sua altrettanto rapida trasformazione in investimenti.²⁴¹ Per quanto riguarda la trasformazione sociale in dettaglio, si deve sottolineare il fatto che insieme al mutamento strutturale dell'economia, negli anni Cinquanta e Sessanta giunse al culmine un processo di trasformazione socioculturale e demografica. Il volto del territorio italiano ne uscì più fortemente modificato che non durante secoli di storia precedenti. Gli italiani delle varie regioni si sentivano attratti dai grandi centri, dalle localizzazioni costiere e dalle nuove arterie di trasporto e di comunicazione, come le ferrovie, le autostrade e i porti. Mentre molte aree remote di alta collina e di montagna si spopolarono, gli uomini migravano dalla provincia verso il capoluogo, dall'interno verso la costa, da Sud a Nord, il che certamente impoverì il Meridione delle risorse umane. Durante il processo di industrializzazione cambiarono anche le forme di convivenza e di comunicazione tra gli uomini, gli usi, i costumi, il ruolo della religione, i valori, le modalità di consumo, la socialità, la percezione e la distribuzione del tempo, e gli stili di vita. In Italia questo processo ebbe luogo in uno spazio di tempo relativamente ristretto, tra gli anni Venti/Trenta e gli anni Sessanta/Settanta, con un'accelerazione vistosa proprio durante il miracolo economico. Non meraviglia il fatto che tale passaggio sia stato vissuto dagli italiani come grande opportunità di miglioramento ma allo stesso tempo anche come minaccia. I lati negativi erano le sofferenze di certi ceti sociali e il senso di perdita di valori, provocati dalle trasformazioni sociali veloci. Se da una parte in tal modo i divari socioeconomici venivano accentuati, d'altra parte l'alta mobilità geografica e sociale, la nuova condizione di vita e i mezzi di comunicazione crearono inediti momenti di partecipazione collettiva e nazionale, omologando mode, gusti, valori e lo stesso linguaggio. Correva l'importanza e la distribuzione di beni prodotti altrove. Fu anche grazie ai nuovi mezzi di comunicazione, la radio, il cinema e la televisione, che la società industriale e la civiltà dei consumi poterono dilagare ovunque, connettendo aree geografiche prima isolate l'una dall'altra. Nonostante ciò la miseria di vaste zone rurali e delle baraccopoli attorno alle città restavano. Lo sviluppo dei consumi deponeva comunque a favore di un miglioramento generale delle capacità di spesa. L'aumento dei posti permanenti, cioè dei contratti di lavoro a tempo indeterminato, e il raddoppio nominale dei redditi da lavoro dipendente registrato tra il 1952 e il 1960, così come le rimesse e i modesti

²⁴¹ cf. Petri, Rolf, 2002: *Storia economica d'Italia. Dalla Grande guerra al miracolo economico (1918-1963)*, Bologna: Il Mulino, pp. 188-193.

trasferimenti pubblici, permisero a una parte crescente della popolazione di mettere la sua casa e dotarla di radio, frigoriferi, lavatrici e anche di televisori. Anche la pubblicità diffusa via radio, cinema e televisione propagandò i prodotti che simboleggiavano un nuovo stile di vita. Insomma, a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta si può parlare di una vera e propria crescita e diffusione del benessere nel territorio italiano.²⁴²

Per una comprensione approfondita dei successivi riferimenti citati da *La leggenda di Redenta Tiria*, pare utile affrontare il tema dello sviluppo economico dal punto di vista più specifico della Sardegna, cioè di un'area economicamente ritardata rispetto all'Italia continentale. Per questo farò un breve riassunto della politica economica degli anni Sessanta e Settanta, in cui anche nell'isola si è registrata una forte crescita del sistema economico. La politica meridionalistica era caratterizzata almeno negli anni Sessanta e Settanta quasi esclusivamente da misure di incentivazione che permettevano di accrescere la quantità di capitale. Questo fatto valeva particolarmente per l'industria, poiché a essa si attribuiva un ruolo di motore dello sviluppo economico. Così in Sardegna sono arrivate le imprese Rovelli, Moratti, Montedison ed ENI e con loro numerosi imprenditori. Questi erano i portatori "esterni" dello sviluppo economico in Sardegna fino alla metà degli anni Settanta. Non c'era nessun coinvolgimento degli enti locali, cosicché il processo di sviluppo economico è stato diretto esclusivamente dall'esterno sia per quanto riguarda i settori, sia concernente le modalità degli investimenti. In conseguenza non potevano crescere i know-how locali, cioè le conoscenze professionali, e quindi neppure il progresso tecnologico né la produttività. I capitali e i trasferimenti finanziari sono senza dubbio molto importanti ma non ci sarà nessuna crescita endogena del sistema economico a meno che l'investimento non sia accompagnato dalla crescita delle competenze degli operatori locali. Per questo e per alcuni altri motivi, verso la fine degli anni Settanta e soprattutto negli anni Ottanta questo modello è entrato profondamente in crisi. Nonostante ciò, in quel periodo la professionalità delle maestranze, la cultura industriale e principalmente il benessere economico regionale sono fortemente cresciuti. Significa che anche se la politica economica perseguita è fallita, ha ottenuto dei successi dal punto di vista del consumo privato.²⁴³

Però una grave conseguenza negativa di quei tempi controversi è senz'altro l'aumento della differenza tra le classi sociali, cioè l'incremento del divario tra ricchi e poveri nel contesto

²⁴² cf. Petri, 2002: 210-217

²⁴³ cf. Accardo, Aldo, 1999: *La Sardegna tra autonomia, federalismo e Unione europea*, Roma: Carocci editore, pp. 45-52.

dello sviluppo economico in dimensioni non uguali per tutti. Questa circostanza viene anche raccolta dal romanzo di Niffoi nel capitolo in cui si descrive la povertà assoluta di Chilleddu Malevadau e di sua madre.

*“Sicché c'erano giorni in cui erano costretti a mangiare patate crude condite solo con sale. Miseria a coscia, come si dice, mentre tutt'intorno scoppiava il benessere e anche le case dei misereddi si riempivano di frigoriferi e televisori.”*²⁴⁴

Di nuovo, come già in uno dei capitoli precedenti, occorre segnalare che in alcune frasi successive si trova l'indizio per l'ambientazione temporale di queste vicende, quando si legge *“correva l'anno millenovecentosettantuno”*.²⁴⁵ Il riferimento all'anno 1971 lascia presumere che lo sviluppo economico, che ha portato lavatrici, frigoriferi, televisori ed altri oggetti moderni, si è fatto strada nell'isola sarda, soprattutto nell'entroterra montagnoso di difficile accesso, solo a partire dagli anni Settanta, forse con alcune eccezioni nei paesi costieri già nella seconda metà degli anni Sessanta. Un ruolo fondamentale dovrebbe anche aver giocato il ritorno degli emigrati che portarono o i soldi o gli oggetti moderni stessi o per lo meno il know-how su essi.

Dopo le informazioni esposte sul miracolo economico è più facile capire la seguente citazione, presa dal sedicesimo capitolo. La storietta di Benignu Motoretta è per vari punti di vista un capitolo ricco per la tematica affrontata in questa parte dell'analisi. Nel brano sottostante il lettore trova una bella descrizione del primo confronto di un sardo con un apparecchio radio.



*“Il giorno di un anniversario del loro matrimonio babbu Ziropu tornò a casa con una radio che sembrava un armuà. L'aveva presa di seconda mano da un elettricista. Per non rovinarla in strada, la sistemò davanti al carro, tra alcune balle di fieno. Merce contro merce, parole e musica contro due sacchi di grano e un viaggio di pietrame. L'elettricista gli aveva aggiunto in omaggio anche due pile di dischi, tondi e solcati come frese di pane crasau ripassate in punta di chiodo. La musica entrò nelle nostre stanze e nella nostra vita come una cocchèra, una ubriacatura di quelle che ti prendono per i capelli e non riesci a smaltirla manco se ti butti in un vascone d'acqua gelida.”*²⁴⁶

Ill. 14: mobile radio giradischi anni 50 del Novecento

In questo brano è nuovamente evidente che il narratore cerca di creare un chiaro confronto tra modernità ed arcaismo, le due realtà coesistenti in Sardegna. Descrive l'antica usanza di fare

²⁴⁴ Niffoi, 2005: 68

²⁴⁵ Ivi: 69

²⁴⁶ Ivi: 118

commercio attraverso il metodo “merce contro merce”, poiché per la maggioranza del popolo sardo i soldi erano una rarità. Ben ponderato è anche il contrasto provocato mediante l’insieme di balle di fieno e il nuovo apparecchio l’uno accanto all’altro sul carro. Oltre a ciò è importante richiamare l’attenzione sulla comparazione fatta in quella citazione dei dischi con il pane crasau, cioè il pane tipico della Sardegna. Si tratta di un buon esempio della pratica collettiva ed universale della civiltà umana in generale di comparare e mettere a confronto le novità, come oggetti o anche idee, con le cose già esistenti nella propria cultura, nel proprio mondo conosciuto. Nello stesso capitolo appare un’altra comparazione molto speciale di una motocicletta, anch’essa vista per la prima volta, con la capra sarda, un’animale centrale nel mondo sardo. *“Nella salita le marce entravano rapide, precise. Lei saliva grintosa e agile come una delle nostre capre.”*²⁴⁷ Il rispetto e l’entusiasmo di fronte al nuovo mezzo di trasporto non possono essere espressi in altro modo che con un paragone con un oggetto ben conosciuto del proprio ambiente. Questi citati non sono gli unici casi in cui si trova nella narrazione una situazione nella quale un sardo compare qualcosa di nuovo con qualcosa già conosciuta a causa delle presunte rassomiglianze visuali. Anche un altro capitolo contiene la comparazione della sfoglia di pane crasau con una malattia allora sconosciuta (probabilmente l’orticaria).

*“I dermatologi dell’ospedale di Noroddile, tenendolo a dovuta distanza, gli diagnosticarono e certificarono la malattia, fino allora sconosciuta. Scoprirono che appena qualcuno gli si avvicinava, anche con le intenzioni più buone, lui iniziava a sentire un formicolio su tutta la pelle, come se ci stesse camminando sopra una turba di formiche carnivore. Dopo qualche minuto, il suo corpo si riempiva di bolle che bruciavano e scoppiavano, come la sfoglia del pane crasau appena tolta dal forno.”*²⁴⁸

Ritornando al tema del primo incontro dei sardi con una motocicletta nel sedicesimo capitolo, si possono analizzare anche gli altri metodi di presentazione della vettura nuova, ai quali occorre ancora dare rilievo. In questa minibiografia si racconta del padre di Benignu Motoretta e delle sue impressioni alla prima confrontazione con questo veicolo sconosciuto.

*“Babbu Ziropu per poco non diede di testa quando vide sfrecciare quei mostri rombanti che si piegavano in curva sino a potare l’erba delle cunette. Le moto gli sfilarono di fronte al carro come meteore imbizzarrite. Prese a frustare i buoi a sangue ma gli sembrava di stare sempre fermo ai bordi della strada, asfaltata solo a metà. Ai buoi la polvere, ai motori il catrame.”*²⁴⁹

Babbu Ziropu sopra il suo carro tirato da due buoi, ingenuo ed ignorante com’è, crede di poter competere con la motocicletta, da lui considerata come mostro gigante e minaccioso, ma allo

²⁴⁷ Niffoi, 2005: 123

²⁴⁸ Ivi: 30, 31

²⁴⁹ Ivi: 117

stesso tempo gli pare anche avvincente ed affascinante. Tenta di dominarlo come il suo bue, l'unico mezzo di locomozione conosciuto dentro il suo orizzonte limitato. L'eccitazione e la confusione sono collegate con il profondo rispetto, persino con la paura di fronte a ciò che è nuovo, che non si può ammansire, che non si riesce a frenare nello stesso modo come i sardi lo fanno normalmente con gli animali del loro mondo. Il narratore parla perfino di *"l'angoscia triste di non poter cavalcare e domare uno di quei mostri gommati [...]"*²⁵⁰ In un certo senso troviamo anche qui una comparazione con la propria cultura, cioè la motocicletta comparata vanamente con il bue. La seguente citazione mostra l'ossessione, spesso nascosta, dei sardi di voler cambiare la loro vita e di poter finalmente entrare nel mondo moderno. Ciò rappresenta questa fase che di solito viene dopo l'iniziale reverenza verso il nuovo.

*"Da quando le aveva viste sfilare sulla strada per Noroddile, la voglia di buttare il voette e impugnare un manubrio era diventata più forte di lui."*²⁵¹

I simboli più importanti del boom economico sono stati i veicoli motorizzati, che allo stesso tempo rappresentavano il simbolo della nuova virilità. Nonostante questa dimostrazione positiva dell'accettazione delle cose nuove, nella maggioranza dei casi predominava però un forte rifiuto, una vera e propria avversione verso le novità da parte dei sardi. Il romanzo trasmette spesso l'idea che siano portati per natura ad una costante diffidenza di fronte a tutto ciò che è nuovo e viene dall'esterno. Tra i compaesani per esempio, la motocicletta non veniva vista di buon occhio. Ancora una volta il narratore ci mostra i sardi come gente inaccessibile al nuovo e al diverso dal solito, dal quotidiano.

*"Quelli del vicinato di Sos Tres Bundos andavano dicendo in giro che ero uno senza arte né parte, un mustrencatore che non lasciava pietra dove passava, un ladro senza carattere. Le donne della mia età e quelle più giovani mi chiamavano «quello della moto rossa» e mi tenevano lontano come un appestato."*²⁵²

Anche nella seguente citazione viene fuori l'avversione verso le cose nuove e moderne, verso il progresso in generale. Come vogliono esprimere le dichiarazioni riprodotte, i sardi vedono ogni innovazione come una minaccia per la loro vita tradizionale, usuale e per i valori che predominavano tra i vecchi, dato che la modernità porta nuove idee da fuori che possano essere pericolose. Guardare la televisione, per esempio, è pura perdita di tempo, mentre lavorare è la cosa importante per poter mantenere la famiglia.

"«[...] Dicono che l'onestà e la laborosità delle donne di Gospotolò non abbia uguali nell'isola. È vero?» «Vero! Vero!» rispose la madre. «Da queste parti le

²⁵⁰ Niffoi, 2005: 17

²⁵¹ Ivi: 120

²⁵² Ivi: 124

*femmine non hanno grilli per la testa, non vedono la televisione, pensano solo al lavoro e alla famiglia».*²⁵³

Ciò che in realtà fuoriesce dal profondo interiore delle persone è la paura dei cambiamenti, della perdita del ruolo, dei costumi, giacché da un lato i sardi, soprattutto coloro che provengono dalle montagne dell'entroterra, non sono abituati o aperti a immediate trasformazioni profonde, e in generale sono avversi o meglio detto stufi degli interventi imposti da fuori, cioè dall'estero.

Un altro aspetto frequentemente ripreso nel libro riguardante la trasformazione della società è quello del lento ma sicuro abbandono delle antiche tradizioni in Sardegna a causa della continuativa entrata nell'età moderna:

*“Genuario Candela era rimasto vedovo a novantanove anni. Gli mancava qualche mese per arrivare a cento, e per onorarlo, nonostante il lutto fresco, figli, nipoti, pronipoti e parenti d'entrata si buttarono nei preparativi della festa grande.”*²⁵⁴

Oggigiorno le consuetudini tradizionali non vengono più trattate e rispettate così rigidamente dalle generazioni giovani. Nel brano citato si allude anche alle differenze intragenerazionali, alla questione di differenza d'età. Anche in un'occasione diversa il narratore si riferisce a questo fenomeno da qualche tempo molto diffuso in Sardegna:

*“Ad accompagnarla andò il padre, tziu Bertu Raspitta, lui con la mula e la valigia, lei a piedi, col vestito nuovo comprato per corrispondenza dal catalogo e un paio di orecchini di corallo bianco che le aveva regalato la madrina di cresima. Doveva compiere diciotto anni il quindici settembre, il giorno dell'Addolorata.”*²⁵⁵

Peraltro si nota che i giovani non sono così legati alla loro terra di nascita come i vecchi. L'adolescente Serafina, alla quale si offriva la possibilità di lasciare il proprio paese per andare a lavorare altrove, aveva subito l'intenzione di non ritornare mai più a Guspotolò, al suo luogo di nascita.

*“Prima di salutarla, il padre l'abbracciò e le disse: «Ama chi ti ama, rispondi a chi ti chiama! Ricordatelo, Serafi!». Quelle parole non volevano dire niente, era solo un proverbio che Bertu Raspitta aveva letto la sera prima sull'ultimo calendario di Frate Indovino. Per Serafina andavano bene lo stesso. Avrebbe potuto dirgli di tutto, che tanto stava mettendo le ali per non tornare mai più a Guspotolò.”*²⁵⁶

*“Guspotolò, i genitori e i parenti Serafina li cancellò dalla memoria, ci diede un taglio netto, come si fa con una verruca fastidiosa.”*²⁵⁷

²⁵³ Niffoi, 2005: 91

²⁵⁴ Ivi: 38

²⁵⁵ Ivi: 92

²⁵⁶ Ibidem.

²⁵⁷ Ivi: 95

Significativo per la presentazione del grande processo di modernizzazione in tutti i campi della vita nella seconda metà del Novecento è oltre a tutto ciò il contenuto del diciassettesimo capitolo. Ben scelto è lo sfondo di questa storia con cui si vuole sottolineare ancora una volta il forte contrasto avvenuto in quel periodo. Il capitolo racconta di Ciriacu Pistola, che ha passato gli ultimi vent'anni in prigione e al rilascio si trova di fronte a una Sardegna profondamente trasformata.

“Abacrasta, in vent’anni, era cambiata. Case nuove al posto delle vecchie, serrande, avvolgibili, inferriate alle finestre pianoterra, bar con le insegne al neon, adolescenti ubriachi che giocavano alla morra in un prato di lattine di birra, un giardino pubblico con una grande piscina vuota, le facciate delle chiese truccate come vecchie prostitute, due sale giochi, quattro pizzerie all’aperto, la gente che andava e veniva per il corso senza sapere dove andare veramente, come quella di Albuero, solo che lì almeno c’era il mare che teneva compagnia con la sua voce buona. I giovani armeggiavano con i telefonini, mandando messaggi ad altri giovani che erano a cento metri di distanza.”²⁵⁸

Non solo l’ambiente fuori delle case è cambiato, ma il narratore prosegue in una delle pagine seguenti con la descrizione dei cambiamenti nell’interiore della casa della famiglia di Dionigi Lamentu, presunta vittima di Ciriacu.

“La cucina era ancora come l’aveva lasciata quella sera in casa Lamentu. Di nuovo solo un grande televisore, un impianto stereo, un computer e libri sparsi dappertutto.”²⁵⁹

Anche nel capitolo successivo vengono presentate circostanze molto simili, quando Lazzaru Perdisciu, che molti anni fa aveva lasciato il suo paesino Chentu Canes per diventare cantante, fa ritorno al suo luogo di nascita. Nei lunghi anni trascorsi all’estero è diventato schiavo delle droghe ed ora è ritornato per terminare la terapia. Anche lui ha riscontrato una patria fortemente trasformata:

“Dopo che fu dimesso, la terapia a lungo termine la continuò ad Abacrasta. I genitori avevano ammodernato la casa, dotandola di luce e servizi. Un bagno con le piastrelle lucide, piene di pesci smaltati e cavallucci marini, televisori a colori, cucina in formica con forno elettrico, divani e poltrone in finta pelle, letti con materassi morbidi alti un palmo, lavatrice nuova, frigorifero e congelatore per le provviste a lunga scadenza.”²⁶⁰

Tutte le citazioni scelte per questo sottocapitolo dimostrano chiaramente con quanta frequenza il narratore fa riferimento alla grande trasformazione sociale, economica e tecnologica, avvenuta negli ultimi decenni del secolo scorso. Ciò rispecchia uno dei tratti più caratteristici

²⁵⁸ Niffoi, 2005: 137

²⁵⁹ Ivi: 138

²⁶⁰ Ivi: 151

del romanzo e in questo senso contribuisce notevolmente al modo in cui Niffoi vuole presentare la sua isola di Sardegna al mondo.

5.6.2 Presentazione della vita quotidiana sarda

Un'altra caratteristica fondamentale del romanzo, che spicca durante la lettura, è la voluta presentazione della quotidianità sarda da un certo punto di vista: quello dell'isola come terra di assoluta povertà e di miseria, di duro lavoro e di vita disperata, di violenza e di criminalità diffusa, di codici di comportamento e d'inesorabilità di un miglioramento. Il lettore si trova di fronte ai tipici fenomeni problematici per cui in particolare la Barbagia si è infamata: il furto di bestiame, le faide, il codice della vendetta, l'alcolismo per risolvere i problemi e molti altri dati di fatto che erano all'ordine del giorno in quella zona nella seconda metà del secolo scorso.

5.6.2.1 La povertà

La miseria è continuamente presente nel libro, perché rappresenta una caratteristica diffusa nelle famiglie sarde del Novecento. Si tematizza la nuda povertà della gente, soprattutto delle famiglie agro-pastorali, anche se forse in un modo troppo crudo e drammatico, ma sicuramente duraturo, orecchiabile ed impressionante per i lettori. Nel dodicesimo capitolo il lettore si trova di fronte a un'immagine molto espressiva dell'aspra realtà sarda e il tentativo di fuggirne. Tragasu Imbilicu era caduto a piombo da un albero di fichi neri e fu ricoverato d'urgenza in ospedale. Se la cavò con settanta giorni di coma reversibile. In realtà voleva suicidarsi, ma era un tentativo fallito, come i compaesani ben sapevano.

*“«E in ospedale, Tragà, com'era? Cosa vedevi quando eri in coma?». «Niente vedevo! Stavo bene **come una pietra. Nessun dolore, nessuna preoccupazione!**».”*²⁶¹

Secondo questa dichiarazione di un povero e disperato sardo la vita non è nient'altro che preoccupazione e dolore. È meglio non percepire niente, è meglio lo stato di coma, l'essere di pietra per non sentire niente, per non soffrire più. La morte (volontaria) viene vista come via d'uscita dalla vita faticosa, quasi come la grazia di Dio. È considerata come unica soluzione possibile per fuggire dall'esistenza inutile e miserabile. Tutto ciò mostra anche il seguente paragrafo citato, il quale trasmette che morire è un avvenimento fortunato.

*“Per tutto il periodo che era stato in coma ad Abacrastra non era morto nessuno. Si convinse di essere un pindaccio, un menagramo, un uccello del malaugurio.”*²⁶²

²⁶¹ Niffoi, 2005: 76

Il risalto tipografico in grassetto è stato aggiunto dall'autrice della tesi.

²⁶² Ivi: 78

Un altro paesino, a parte di Abacrastra, in cui regna la profonda miseria è Gspotolò, un luogo maledetto o per lo meno dimenticato da Dio come Abacrastra:

*“Era nata a Gspotolò, un paese a trenta chilometri dal mare, né montagna né collina, solo un tacco di terra che si innalzava come un calice rovesciato sulla piana. Cani e vento, fave e calura. L’unica cosa decente di quel posto era il fiume Tisamene, con le sue rane verdi chiazzate di nero che prendevano il sole sulle pietre, belle da vedere e buone da mangiare;[...] A Gspotolò non c’era niente, né scuola né chiesa. Era una frazione di Santa Maria, e chi voleva imparare a leggere o intendeva confessarsi doveva farsi cinque chilometri a piedi o a dorso d’asino. Anche per essere interrati si andava al camposanto di Santa Maria.”*²⁶³

Quello che subito spicca fuori è l’isolamento di Gspotolò e la conseguente l’impossibilità di partecipare alla vita moderna, quando nemmeno l’alfabetizzazione degli abitanti è facile da conseguire a causa della mancanza di istituzioni scolastiche facilmente raggiungibili. Ciò rappresenta la realtà della Sardegna rurale, dei piccoli paesi dell’interno, ancora nella seconda metà del Novecento. Così il romanzo tenta di dimostrare i mali sociali per gran parte della società sarda in quei tempi, in cui altrove si parlava già di oggetti “di lusso”.

Inoltre anche il diciottesimo capitolo, che parla di Lazzaru Perdisciu nato a Chentu Canes, mette in luce la nuda povertà di uno dei quartieri a poco passi da Abacrastra.

*“Lazzaru Perdisciu è nato nel vicinato di Chentu Canes, il più povero del paese: poco lavoro, poco pane, poca felicità. In quelle venti case tirate su a blocchetti e resti di mondezzaio l’unica cosa che sempre abbonda sono i bambini. Non fanno in tempo a camminare da soli che ne nascono altri, come se gli abitanti avessero fretta di trasmettere la loro unica eredità: la miseria.”*²⁶⁴

Con gli anni Chentu Canes si è trasformato in un vero ghetto nella periferia di Abacrastra, dove gli abitanti della città scaricano i loro rifiuti e gli oggetti vecchi che non funzionano più.

*“Da allora il vicinato di Chentu Canes si è ingrandito, le casupole sono venti e i cristiani duecento, quasi a rispettare una regola sacra alla miseria. Nell’unica strada sterrata che lo taglia in due come una luscengola ancora oggi troverete lavatrici sventrate, motori di macchine e pezzi di carrozzeria, televisori spanciati al sole, galline, cani, maiali e tanti gatti da perderci il conto. Un passante sprovveduto si domanda subito cosa mangeranno quelle bestie. Resti mangiano, come i cristiani che vi abitano, vivendo di espedienti.”*²⁶⁵

Forse viene espresso in modo un po’ troppo duro o eccessivo, ma, secondo me, è assolutamente possibile che esistessero dei sobborghi ai margini delle città simili a Chentu Canes. Durante le mie ricerche sulla potenziale veridicità del luogo descritto, non ho trovato alcuna evidenza per la sua esistenza, ma casualmente ho trovato un sito internet nel quale si scrive su un album chiamato “Abacrastra e dintorni” del giovane cantautore sardo Nicola Pisu,

²⁶³ Niffoi, 2005: 88, 89

²⁶⁴ Ivi: 145

²⁶⁵ Ivi: 145, 146

nato nel 1973, leader del gruppo *Suoni e Rumori Popolari*, e cultore di musica e di tradizioni popolari.²⁶⁶ Nell'album si trovano canzoni intitolate come “*Abacrasta*”, “*Il servo pastore*”, “*Serafina*” o “*Le donne di Oropische*”. C'è anche una canzone che si chiama “*Tanche brulle parte II - Chentu Canes*”. Dai titoli viene fuori che il cantautore si è ispirato dal romanzo *La leggenda di Redenta Tiria* di Salvatore Niffoi.

Tanche brulle parte II - Chentu Canes

(testo e musica di N. Pisu)

Gira la musica a Chentu Canes
gira nel piatto del giradischi
qualche anima che applaude e tanti fischi
Gira la miseria a Chentu Canes
dentro quel circo con poca felicità
nelle righe del pentagramma di raggi di sole
suonano le note di una vecchia canzone
I gatti spanciati a Chentu Canes
lasciano volare gli uccelli al cielo
che si portino lontano quel belo
Una chitarra a pezzi a Chentu Canes
nel mondezzaio della povertà
corde che vibrano oltre le dita
cercando le corde di bronzo della vita
Scende la notte a Chentu Canes
mangiando le sagome col suo inchiostro
intingendo i sogni nel colostro
La dignità avvinghiata a Chentu Canes
i bambini corrono a piedi scalzi
cercando un rimedio contro il dolore
scavando negli occhi ciechi dell'amore²⁶⁷

Come dimostrano tutti gli esempi appena citati, essere felice e soddisfatto con la propria esistenza è quasi impossibile ad Abacrasta e nel circondario. È opinione comune che la fortuna sia inesistente in quel luogo, o per lo meno sia rara e molto insolita. Se per caso esista tuttavia una famiglia fortunata e coronata di successo, viene esclusa dalla società e affrontata con diffidenza, o persino con avversione. Si pensa addirittura che la famiglia possa essere legata “all'Innominabile”, ossia che possa essere imparentata con il maligno.

*“Boello e Cadirina erano così felici che non sembravano neanche nati ad Abacrasta. Il destino con loro era stato tenero, aveva largheggiato. Otto figli, quattro maschi e quattro femmine, tutti sani e belli da poter partecipare a un concorso. Ben sposati, sistemati negli uffici, negli ospedali, nell'industria della piana di Ordolai. L'idea di emigrare, di cercare il lavoro altrove, come facevano in tanti, a loro non gli era mai passata per la testa. A loro il lavoro li aveva cercati, la vita li aveva baciati in fronte, creando, com'era inevitabile, qualche invidia e qualche malumore.”*²⁶⁸

²⁶⁶ cf. <http://web.tiscali.it/serrenti/Argom/La%20festa/Artisti/Artisti.htm> [20.09.2012]

²⁶⁷ http://www.la-locomotiva.com/pop_branos.php?idBranos=29098 [20.09.2012]

²⁶⁸ Niffoi, 2005: 43

5.6.2.2 Gli antichi mestieri sardi

Con certa regolarità nel romanzo vengono presentati gli antichi mestieri (artigiani) tipicamente sardi della cultura agro-pastorale ed operaia, come il contadino, il pastore e il suo compito della lavorazione del formaggio, il calzolaio, il fabbro, il falegname ed alcuni altri. Si tratta di professioni tradizionali del mondo sardo che nella maggioranza dei casi vengono tramandati di generazione in generazione, almeno sino al secolo scorso. Mi riferisco in questo caso specialmente alle tradizioni spesso molto rigide ed obbligatorie all'interno di una famiglia. Gli anziani non volevano trasformazioni, volevano che tutto rimanesse com'era. Anche i loro figli per tradizione dovevano assumere la professione tradizionale dei genitori, spesso senza avere altra scelta. Come già sottolineato parecchie volte, secondo i vecchi, lavorare con le mani è il vero e unico lavoro. La seguente citazione del romanzo sottolinea i fatti appena esposti.

*“Il lavoro aumentava, ma tziu Genuario non voleva sentirne d'ingrandire bottega. «Così l'ho conosciuta, così rimane!» diceva ai figli. «E anche quando me ne andrò, non voglio che ci aggiungete un chiodo! Niente macchinari né tomaie già pronte! Continuate a usare le mani, che sono quelle che danno il pane buono!».”*²⁶⁹

Nei piccoli paesi isolati e chiusi in se stessi, come quello di Abacrastra, dove non si offrivano tante altre possibilità, la bottega di tziu Genuario era molto frequentata e rappresentava persino il centro sociale della comunità. Dal calzolaio gli abitanti venivano per discutere dei temi attuali, delle novità e delle voci recenti.

*“Ad Abacrastra la bottega di tziu Genuario era più frequentata della biblioteca, era il vero centro culturale del paese, dove si parlava di furti di bestiame, di morti male e annate cattive.”*²⁷⁰

5.6.2.3 La criminalità “tipicamente sarda”

Anche la criminalità specifica della Sardegna è una delle tematiche che viene ripresa frequentemente nel romanzo, anche se nella maggioranza dei casi apparisce solo in forma di brevi accenni, spesso impliciti. Così il narratore sparge continuamente allusioni a ciò, il che anche per un lettore non sardo lascia sorgere un'idea della realtà criminale dell'isola sarda del Novecento, in cui l'abigeato, ovvero il furto di bestiame, la vendetta e più tardi il sequestro di persona erano all'ordine del giorno. Il banditismo sardo era sempre uno, solo cambiavano nel tempo le sue manifestazioni.

²⁶⁹ Niffoi, 2005: 40

²⁷⁰ Ibidem.

Il fenomeno del banditismo e del furto del bestiame trova le sue radici nelle condizioni economico-sociali e culturali della società sarda. I banditi spesso sono visti come paladini del popolo che vive nella miseria. Le loro gesta vengono cantate nelle poesie popolari come l'unica forma di difesa e di ribellione alla forza delle classi dominanti e dello Stato.²⁷¹ Si può dire che generalmente si diventa bandito per due ragioni: per vendicare un'offesa subita o per tentare di cambiare la vita precedente. La vita dei banditi è selvaggia e fiera come quella di cinghiali. Dormono nelle grotte, sempre tesi e vigili, anche nel sonno, al minimo rumore. Ogni tanto vanno in paese a rivedere la famiglia con mille precauzioni. Le loro famiglie, in particolare le madri e le mogli spesso non sono contrarie a questi comportamenti ma sostengono i latitanti.²⁷² La madre si sente persino umiliata quando il figlio invece di vendicare per esempio il padre assassinato indossa "il saio del fraticello".²⁷³

Come già esposto dettagliatamente nella parte introduttiva e anche in quella dell'analisi del romanzo *Accabadora* di Michela Murgia, i codici barbaricini di comportamento sono fortemente legati alla criminalità sarda e in specifico all'idea che l'uomo in ogni caso deve essere un *balente*.²⁷⁴ L'uomo doveva avere (e lo deve ancora oggi) la qualità specifica della *balentia*, che significa la sopportazione delle difficoltà, del dolore e della paura. Essere *balente* in ogni situazione era visto come status che portava rispetto e prestigio all'interno della comunità e rappresentava virilità. Per questo l'uomo barbaricino deve sempre agire in conformità con le leggi non scritte della *balentia* per non perdere la reputazione e l'onore.²⁷⁵

*"Non è uomo d'onore chi si sottrae al dovere della vendetta, salvo nel caso che, avendo dato con il complesso della sua vita prova della propria virilità, vi rinunci per un superiore motivo morale."*²⁷⁶

Anche nel romanzo di Niffoi la concezione della *balentia* viene tematizzata con frequenza. Così per esempio nell'undicesimo capitolo, in cui si racconta la vita del servo pastore Candidu Vargia, che a dieci anni doveva già dormire nell'ovile in campagna per guardare le pecore a suo padre. *"A rovinargli l'esistenza arrivarono una notte tre disperati di Taculè, che gli portarono via cinquanta agnelli da destinare al macello."*²⁷⁷ Per il suo padrone il furto del

²⁷¹ cf. Arras, 2012: 188, 189

²⁷² La *latitanza* designa una forma di vita che si caratterizza per la fuga permanente dalle autorità nelle montagne sarde. Chi agisce secondo il "codice barbaricino" inevitabilmente entra in conflitto con la legge dello Stato. In ogni caso si offre una fuga nelle montagne dell'entroterra. Secondo Birgit Wagner, il limite tra *bandito* e *latitante* è per questo scorrevole. vedi Wagner, 2008: capitolo "Viehdiebe", in particolare p. 107.

²⁷³ cf. Piredda, 2010: 31, 32

²⁷⁴ vedi il capitolo introduttivo 3.2 *La Barbagia – nucleo accanito della sardità*

²⁷⁵ cf. Bucarelli, 2004: 67

²⁷⁶ Pigliaru, 2000: 139

²⁷⁷ Niffoi, 2005: 73

bestiame costituisce una vera minaccia all'esistenza, a parte l'offesa subita. Per conseguenza massacrò Candidu con il nerbo di bue.

“«Che tu sia maledetto! Ti sei lasciato fregare il frutto di un anno di lavoro! Bastardo! Chi mi paga a me adesso, ah? Vai tu dai mustrencatori a farti restituire il maltolto? E io che ti credevo un omine!»»²⁷⁸

Viene fuori molto bene l'idea del vero uomo sardo, del *balente*, che deve essere forte e imbattibile e che non si lascia derubare da nessuno. Anche nel paragrafo citato in seguito il narratore fa riferimento alle gravi conseguenze che possano comportare il furto di bestiame a una famiglia pastorale sarda.

“«Non fa a lasciare il bestiame da solo di questi tempi! », diceva. «Manca solo che ci rubino le pecore, per rovinarci del tutto!»»²⁷⁹

Spesso venivano mandati dei carabinieri dalla penisola italiana per andare a caccia di banditi che si erano ritirati nelle montagne, però questa iniziativa era poco fortunata poiché i rappresentanti italiani della giustizia erano estranei nelle zone montagnose della Sardegna dove i banditi trovavano rifugio. Nella citazione seguente si trovano sia l'allusione ai *balentes* che ai carabinieri italiani che venivano mandati dal continente.

“Una volta, nel secolo scorso, ci provò un ufficiale dei carabinieri, mandato da queste parti per catturare due balentes che si erano dati alla banditanza.”²⁸⁰

Nel quarto capitolo che si concentra sulla vita disperata di Bernardu Solitarius, il narratore allude ad un'altra realtà della criminalità sarda sorta in prima linea nella seconda metà del Novecento: il sequestro di persona.

*“L'indole violenta fece pensare a molti che fosse figlio naturale di Adamu Cerdone, un forestiero che si era dato a banditare e **sequestrare cristiani**. Tuniedda Peleas la videro tante volte andare e tornare dalla grotta di Carvonaos, dove Adamu aveva uno dei suoi rifugi.”²⁸¹*

Secondo Manlio Brigaglia l'abigeato era in genere la forma primaria iniziale della delinquenza isolana, mentre il sequestro di persona è un'evoluzione dell'abigeato proprio a causa della maggiore facilità e la più alta redditività del “rubare” uomini rispetto al rubare pecore. I più antichi sequestrati di cui si abbia notizia risalgono agli anni tra il 1870 e il 1880. Da allora in poi il sequestro ha vissuto endemicamente nell'isola, ma non era un fenomeno

²⁷⁸ Niffoi, 2005: 73

²⁷⁹ Ivi: 62

²⁸⁰ Ivi: 12

²⁸¹ Ivi: 29

Il risalto tipografico in grassetto è stato aggiunto dall'autrice della tesi.

esclusivamente sardo.²⁸² Nel 1966 con il sequestro dell'industriale italiano Palazzini, proprietario di una piccola industria ad Olbia, ha cominciato la prima grande ondata di sequestri in Sardegna. Negli anni 1966-1968 i sequestri a scopo di estorsione erano già undici all'anno. Tra i sequestrati figuravano industriali, commercianti, proprietari locali, allevatori, avvocati e medici. Il bersaglio si era poi ampliato anche ai ricchi continentali e stranieri che abitavano nelle ville della Costa Smeralda. Il sequestro di persona aveva sempre il carattere di un'impresa compiuta da gruppi allargati, provenienti maggiormente dal settore agro-pastorale, e non di un singolo individuo. Il paesaggio sardo con le montagne e le aree deserte favoriva l'esecuzione e la riuscita del progetto criminoso, perché offriva numerosi rifugi. I banditi, che spesso erano dei pastori, conoscevano le montagne, i sentieri e i nascondigli alla perfezione. Per di più nelle aree interne operava una rete di coperture, di sostegni e di complicità senza la quale il sequestro non sarebbe stato possibile.²⁸³ Birgit Wagner indica nel suo libro *"Sardinien. Insel im Dialog"* che bensì i sequestri di persona con lo scopo dell'estorsione di ricatto siano drasticamente diminuiti nei decenni scorsi, sporadicamente continuano ad esistere ulteriormente, anche se in proporzioni assai ridotte rispetto al passato. Per esempio, l'allevatore di bestiame Titti Pinna è stato detenuto otto mesi interi in un tipo di pozzo sotto un ovile vicino a Sedilo nella provincia di Oristano fino al 29 di maggio 2007 quando gli è riuscita la fuga.²⁸⁴

Esistono molti film sardi che hanno come tema il banditismo, il furto di bestiame, la vendetta e la latitanza, come per esempio *"Banditi a Orgosolo"*, *"Barbagia – La società del malessere"* o anche *"La destinazione"*. Tutti questi film mostrano le donne, in particolare le madri, le mogli e le sorelle, come complici fedeli ai banditi. Portano il cibo ed i vestiti ai rifugi nelle montagne e anche quando i banditi tornano segretamente in paese gli danno riparo nelle loro case. Quindi, anche le donne praticano la santa legge dell'*omertà* largamente diffusa in Sardegna.

²⁸² Pietro Marongiu, autore del capitolo "I sequestri di persona", in: Barbagli, Marzio/Gatti, Uberto (a cura di), 2002: *La criminalità in Italia*, Bologna: Mulino, spiega in relazione a ciò che fino all'inizio degli anni Settanta del Novecento il sequestro era considerato un problema locale, circoscritto ad alcune aree della Sardegna interna, e in proporzione minore anche della Calabria e della Sicilia. Ma poi si è diffuso in gran parte anche al territorio nazionale, interessando in diversa misura tutte le regioni d'Italia, eccetto il Friuli, la Valle d'Aosta, il Molise e la Basilicata.

²⁸³ cf. Brigaglia, Manlio: "Il banditismo", in: Brigaglia, Manlio (ed.), 1984: *La Sardegna. Vol. 2: La cultura popolare, l'economia, l'autonomia*, Cagliari: Ed. Della Torre, pp. 180-188; vedi anche il capitolo "Il sequestro di persona a scopo di estorsione", in: Orrù, Eugenio (ed.), 2008: *Crisi e mutamento – La Sardegna fra tradizione e modernità*, Cagliari: Tema, pp. 401-418.

²⁸⁴ cf. Wagner, 2008: 113, 114

Anche il sedicesimo capitolo è interessante in questo contesto, dato che riprende il fenomeno dell'*omertà*. Questa storietta parla di Benignu Motoretta, che dopo alcune pagine prende la parola lui stesso e racconta della taciturnità dei vicini dopo l'omicidio a un pastore "padre padrone", comesso dai propri figli – un delitto non raro in una realtà assai aspra come quella sarda.

*"Il vicinato di Sos Tres Bundos si chiamava così perché quasi un secolo prima erano nati tre servi pastori, figli di un padre che non li lasciava tornare dall'ovile neanche per l'ostia delle feste comandate. Quando divennero grandicelli, stanchi del nervo e del pane rimproverato a ogni boccone, se lo scannarono di comune accordo e lo diedero in pasto ai corvi. **Aiutati dai vicini di pascolo, riuscirono a sfuggire alla giustizia e s'imbarcarono per il continente.**"*²⁸⁵

Un altro aspetto della criminalità sarda è legato alla vendetta, persino spesso in forma di omicidi. Sin dai tempi antichi le liti per i confini delle tanche erano molto frequenti tra i pastori sardi. Nell'isola, dove perfino il pascolare del gregge altrui è considerato una grave trasgressione sociale, questi tipi di discordie possono avere delle conseguenze serie, perché anch'essi sono legati al codice d'onore vigente nella terra sarda, particolarmente in quella barbaricina. Il seguente brano parla di due pastori le cui *tancas* si confinano.

*"Le voci tante, a cominciare da quelle che lo dicevano amante di Rimunda Carteri e a finire con i problemi di pascolo che c'erano stati con la vittima. Dionigi e Ciriacu si erano affrontati qualche volta a roncolate e male parole per i confini delle loro tanche di Sos Pedicurzos e Sas Umbrosas, ma poi era sempre finita davanti a un fiasco di vino, senza rancore. Gli uomini erano di quella pasta, quando si odiavano erano capaci di staccarsi la testa per un palmo di terra, per una rete messa male, per quattro pecore che andavano ad abbeverarsi nella sorgente sbagliata. Quando erano in pace, però si scambiavano pranzi e favori: erano compari di leva e la comparia andava onorata."*²⁸⁶

Ad Abacrastra dopo il rilascio di Ciriacu dalla prigione, la gente ancora parla dell'accaduto di vent'anni fa, quando si presumeva che Ciriacu avesse assassinato Dionigi Lamentu che aveva avuto una relazione con sua moglie.

*"«Questa volta non si trattava di pascoli o sconfinamenti, roba di corna era! Altrimenti si sarebbero azzuffati e sarebbero tornati culo e camicia come le altre volte!»"*²⁸⁷

Tra le offese che giustificano la vendetta, Antonio Pigliaru elenca nel suo libro sulla vendetta barbaricina anche la rottura della promessa di matrimonio. In questo caso l'offesa si aggrava quando il partner viene compromesso pubblicamente e si perdono l'onore e con esso anche la

²⁸⁵ Niffoi, 2005: 116

Il risalto tipografico in grassetto è stato aggiunto dall'autrice della tesi.

²⁸⁶ Ivi: 130, 131

²⁸⁷ Ivi: 141

dignità e la reputazione della famiglia da cui si proviene.²⁸⁸ In Sardegna mettere le corna al marito è per questo un'atto non facilmente tollerabile, perché secondo la convinzione comune richiede la vendetta in ogni caso.

5.6.2.4 La famiglia sarda e il ruolo della donna

È già stato sottolineato alcune volte che in quasi ogni capitoletto del romanzo di Niffoi viene descritta la vita quotidiana di una famiglia sarda. Ancora oggi la famiglia è molto importante in Sardegna e rappresenta il nucleo sociale della vita della comunità nelle campagne. Le famiglie sarde sono molto unite sia nel bene che nel male. Una madre sarda non cesserà mai di proclamare l'innocenza del figlio, anche se questo ha appena commesso un delitto. Persino nei sequestri sono spesso le donne ovvero le madri che cucinano e fanno la spesa per sfamare i poveri malcapitati. Vuol dire che anche nella criminalità permane il senso della famiglia.²⁸⁹ Nonostante queste caratteristiche generali, negli ultimi decenni lo status della famiglia è notevolmente cambiato sull'isola, il che è già stato esposto nella parte introduttiva.²⁹⁰ Secondo il sociologo Marcello Lelli, verso la seconda metà del Novecento era ormai difficile parlare di Sardegna come fatto unitario, neanche per quanto riguarda la famiglia, anch'essa estremamente differenziata secondo le varie realtà geografiche. Nell'area barbaricina si trovava ancora la famiglia tradizionale caratterizzata dall'unicità del nucleo familiare chiuso verso l'esterno, mentre nelle realtà familiari della città, come quelle del proletariato e della piccola e media borghesia di Cagliari o di Sassari, o nelle aree di recente industrializzazione come Porto Torres o Ottana prevalevano altri tipi di famiglia. È evidente che ciò provocava contrasti e scontri di valori, persino all'interno di una sola comunità. Poco a poco i diversi tipi di famiglia si incrociarono e le vecchie strutture familiari non esistevano più nella forma originale. Il mondo di valori tradizionali si contrapponeva a quello veicolato dal consumismo e dai mezzi di comunicazione di massa. La cultura occidentale tentava di penetrare ovunque e con essa anche i valori nuovi come l'autonomia, la libertà individuale o l'uguaglianza tra i sessi, difficilmente accettabili per i sardi anziani.²⁹¹ Niffoi ha l'intenzione di mostrare tutto ciò nel suo romanzo: che la famiglia sarda di una volta non esiste più in quella forma e che non si trattava di una trasformazione leggera e benvenuta per tutti.

²⁸⁸ cf. Pigliaru, 2000: 149

²⁸⁹ cf. Martini, Massimo, 2005: *Sardi e siciliani: stereotipi, pregiudizi e identità regionale*, Roma: Carocci, pp. 19-20.

²⁹⁰ vedi le esposizioni riassunte secondo il saggio "*La rivolta dell'oggetto. Antropologia della Sardegna*" di Michelangelo Pira concernenti la trasformazione della famiglia barbaricina nel capitolo 3.2 *La Barbagia - nucleo accanito della sardità*, in particolare pp. 29-31

²⁹¹ cf. Lelli, Marcello: "La famiglia", in: Brigaglia, Manlio (ed.), 1984: *La Sardegna*. Vol. 2: *La cultura popolare, l'economia, l'autonomia*, Cagliari: Ed. Della Torre, pp.160-164.

Nel momento dell'intento di suicidio di Micheli Isoppe, il povero ricorda per la creduta ultima volta tutti i suoi cari.

*“[...] vide vorticare tutti i volti delle persone che gli avevano segnato la vita. Sua madre sudata che toglieva il pane all'imbocco del forno, suo padre col pettorale di cuoio che batteva il ferro ancora caldo, la sorella che era partita in continente in cerca di fortuna, il fratello che aveva indossato la divisa per guadagnarsi da vivere, [...]"*²⁹²

In questo paragrafo, fino a un certo punto, viene descritta una famiglia tipicamente sarda: la madre che si dedica alla preparazione del pane, il padre che esegue un mestiere tradizionale, quello del fabbro. Ma poi cambia l'immagine e si nota che si tratta di una famiglia spaccata, divisa all'interno, a causa della mancanza di lavoro, della povertà, della cerca di una vita migliore altrove, all'estero. Così il romanzo dimostra che questa è in realtà la famiglia tipicamente sarda del Novecento.

Anche il ruolo della donna sarda all'interno della famiglia, ovvero nella società tradizionale sarda, viene spesso tematizzato nella trama. L'idea di una presunta supremazia maschile in Sardegna, perché si tratta di una società profondamente tradizionale, non corrisponde del tutto alla realtà. Secondo svariate fonti attendibili, già da lungo tempo la donna svolge un ruolo dominante, ossia dirigente, all'interno del gruppo familiare. Per quanto riguarda la diversità del ruolo dei due sessi nella famiglia sarda, si nota una chiara specializzazione produttiva in seno alla famiglia. La donna svolge la funzione della moglie e della madre allo stesso tempo ed è anche l'esperta e la custode delle relazioni sociali, soprattutto le parentali, ma anche quelle di vicinato. Per di più è depositaria degli affetti domestici ed extradomestici. Per questo si parla anche di una vera e propria specializzazione femminile nelle attività di manutenzione della casa nei suoi ambienti interni. Quindi, secondo Giulio Angioni, in Sardegna ognuno dei sessi ha il suo ruolo ben definito e la donna non appare subordinato rispetto all'uomo. Nel nucleo familiare il padre quasi non è presente. Soprattutto il pastore è molto tempo assente da casa e così la donna-moglie-madre gestisce tutta l'economia domestica. Probabilmente per questo si parla di un vero e proprio “matriarcato” in Sardegna.²⁹³

Anche Lai Roggero sottolinea che nella società sarda la moglie svolge un ruolo pieno di responsabilità prendendo su di sé tutto il peso della casa e dell'educazione dei figli. Sin dai tempi remoti pensava a dirigere la casa dove era regina incontrastata, perché a lei spettava amministrare anche i beni del marito. L'autore afferma che tra il marito e la moglie non

²⁹² Niffoi, 2005: 85

²⁹³ cf. Angioni, in: Brigaglia, 1984: 23, 24

esisteva mai alcuna forma di conflittualità dei ruoli perché ognuno aveva da svolgere dei compiti ben precisi prestabiliti e tradizionali da secoli. Appena finito il periodo giocoso dell'infanzia, che nelle famiglie contadine e pastorali era molto breve, i ragazzi dovevano iniziare una vita dedicata al lavoro. I maschi erano destinati al lavoro dei campi o dei greggi e le femmine davano una mano alla madre nei lavori domestici. Questa netta separazione dei ruoli svolti dall'uomo e dalla donna ancora oggi sopravvive nell'ambito agro-pastorale. Quindi, il centro della donna è la casa, in cui rappresenta il ruolo di custode dell'intimità e del segreto familiare secondo la massima "lavare in famiglia i panni sporchi".²⁹⁴ Anche Arras è dell'opinione che ancora oggi la donna assuma un'importanza molto peculiare nella società sarda, dato che è la figura attorno alla quale si muove tutta la famiglia e anche la comunità del paese. Esclusivamente alla donna vengono attribuiti i privilegi di custodire e tramandare i segreti della vita, la cultura, il sapere e le tradizioni.²⁹⁵ Il libro *"Tradizioni popolari della Sardegna"* documenta che già Grazia Deledda era convinta che

*"La tenacia nel perpetuare così a lungo i costumi degli avi è da attribuire in particolar modo alle donne, che sempre difesero le proprie tradizioni contro qualunque intromissione del mondo esterno. L'esempio più eclatante è proprio quello dell'attitu che, nonostante secoli di minacce, di scomuniche, di interdizioni da parte della Chiesa, è giunto fino alle soglie del nostro tempo e in qualche paese, come Orune, ancora perdura in determinate tragiche occasioni. Le donne nuoresi, come tutte le barbaricine, difesero sempre ad oltranza i loro costumi, non lasciandosi intimidire né dalle autorità ecclesiastiche né, tanto meno, da quelle civili."*²⁹⁶

Michela Murgia sostiene che sull'isola da quando c'è memoria c'è matriarcato. Anche lei concorda con la tesi che la donna rappresenta la chiave nella gestione dell'economia e della cultura, senza che questa predominanza sia frutto di lotte sociali. Assieme agli altri studiosi sottolinea lo sfondo del ruolo cruciale della donna nella famiglia sarda: in una società pastorale dove l'uomo sta sempre lontano da casa per consentire la transumanza del bestiame al pascolo, o non può ritornare a casa per mesi per il suo lavoro in miniera, è del tutto normale che la donna abbia assunto compiti che forse in altre società effettua l'uomo. Se si pensa alla grande emigrazione sarda, le donne restavano a casa con i figli, mentre gli uomini tornavano a casa solo una o due volte all'anno. Perciò anche Murgia crede che in Sardegna viga una dominanza pacifica della donna senza lotta di ruoli. Nonostante tutto ciò, enfatizza il fatto che si deve però interpretare l'emancipazione della donna in Sardegna come il risultato

²⁹⁴ cf. Lai Roggero, 1995: 47, 48, 74

²⁹⁵ cf. Arras, 2012: 191

²⁹⁶ Deledda, Grazia/ Turchi, Dolores (a cura di), 1995: *Tradizioni popolari di Sardegna: credenze magiche, antiche feste, superstizioni e riti di una volta, nei più significativi scritti etnografici dell'autrice sarda*, Roma: Newton Compton, p. 46.

indispensabile della solitudine e della durezza della vita agro-pastorale e non come il risultato di una consapevolezza paritaria per quanto riguarda i sessi. La scrittrice continua a spiegare che la donna in Sardegna già da molto tempo dispone di accesso a ruoli pubblici (lemma: Eleonora d'Arborea), nei quali nel resto d'Italia le donne avevano difficoltà a trovare spazi di riconoscimento, come per esempio nell'economia o nella politica. Murgia richiama l'attenzione anche su eventi recenti, come le elezioni per il consiglio regionale del 2004 dopo le quali venivano affidati a donne tra l'altro anche l'assessorato all'Industria, quello al Lavoro, al Turismo, all'Artigianato e anche al Commercio. In considerazione a ciò, l'autrice sarda si pone la domanda se la Sardegna fosse davvero così arretrata in tutti i campi come si pensava, perché, come sottolinea ancora una volta, la donna assumeva già da tempo ruoli di rilievo anche nella gestione di affari pubblici, d'economica e di politica. Rimanda però al fatto che anche la matrice religiosa dovrebbe aver giocato un ruolo significativo nella formazione della concezione "paritaria" dello status della donna in Sardegna, dato che fino all'avvento del cristianesimo l'adorazione delle divinità legate alla terra, il concetto di fertilità e l'esercizio del potere religioso vero e proprio avevano tutti una forte connotazione femminile. La sacralità della figura femminile si può vedere anche mediante le varie leggende sarde antiche o medievali arrivate fino ad oggi, in cui le protagoniste sono quasi sempre creature femminili ed il ruolo delle donne è notevolissimo.²⁹⁷

In questo contesto si deve rimandare alle figure femminili pagane come le *panas*, le *janas*, le *surbiles* e le *gioviane*. Le donne morte di parto, il che era considerato un peccato, diventavano le *panas*, che erano spiriti che si recavano per sette anni a lavare i panni dei bambini e la biancheria usata durante il parto nel fiume o ad una fonte. Solo dopo questi anni avrebbero trovato pace. Si diceva che tra l'una e le tre del mattino si recassero presso i ruscelli e mentre lavavano cantassero una dolente ninna-nanna. Erano spiriti buoni ma il loro lavoro non doveva essere interrotto perché poi erano costrette a ricominciare tutto da capo e si trasformavano in maligni, che potevano recare danno. Le *janas*, invece, erano una sorta di fate luminose, donne molto furbe o persino streghe a seconda della zona. Vuol dire che le *janas* erano buone per alcuni e malvagie per altri. Secondo la leggenda, si spostavano nelle notti per pregare nei templi nuragici, tessevano splendide stoffe, preparavano un pane leggero e accompagnavano il loro lavoro con un bellissimo canto che si spandeva nell'aria delle notti. Le case dove vivevano si chiamavano tombe del neolitico, "*domus de janas*", che sono piccole grotte sepolcrali neolitiche costituite da tante cellette intercomunicanti. Le *surbiles*,

²⁹⁷ cf. Murgia, 2011: 173-184

cioè le donne-vampiro, erano creature femminili che durante la notte si trasformavano in animali, come mosche, farfalle o gatti a seconda della zona, ed entravano nelle case per succhiare il sangue ai bambini, con preferenza per quelli non ancora battezzati. Si tratta di una forma di vendetta contro tutti i bambini, poiché la *surbile* è morta da parto mentre il figlio è sopravvissuto. Contro di loro si provavano svariati scongiuri e amuleti, come ad esempio un mazzo di foglie d'issopo e di arancio appeso al muro. Frequente era anche sistemare oggetti dentati come forconi o pettini sulla porta d'ingresso della camera del neonato. Un'altro essere che popolava le notti in Sardegna era la *gioviana* che in origine aveva il compito di proteggere le donne che filavano. Però in seguito assumeva un ruolo quasi demoniaco e la gente cominciò a temerla. Si presentava solo il giovedì notte, fatto dal quale deriva il suo nome. In principio il suo ruolo era stato aiutare le filatrici, tutelare i poveri, mentre solo in un secondo tempo diventava puramente negativo.²⁹⁸

L'impressione, probabilmente sorta dopo tutte queste esposizioni, che gli studiosi siano tutti d'accordo sulla tesi del diffuso "matriarcato" in Sardegna, non corrisponde però alla realtà. Per esempio, la seconda moglie del politico e scrittore sardo Emilio Lussu, Joyce Lussu, anche lei autrice, non condivide del tutto l'opinione degli altri intellettuali menzionati. Nel suo articolo "*La questione femminile*", pubblicato nell'enciclopedia "*La Sardegna*" di Manlio Brigaglia, si pone la domanda sul significato del frequentemente menzionato "matriarcato" in relazione con la società sarda, in particolare con quella barbaricina. Secondo il suo parere, le comunità barbaricine sono maschiliste come in ogni altra società tradizionale fino ad ora conosciuta. L'uomo possiede la forza rappresentata dall'arma e dalla proprietà. Lussu ammette che in una società in cui le attività produttive richiedono lunghe assenze degli uomini dalla casa, pare evidente che l'amministrazione quotidiana dei beni venga gestita dalle donne. La moglie è l'unica persona di cui l'uomo si fida per gestire il patrimonio durante le sue assenze. Così la moglie acquista prestigio e potere. Ma nonostante ciò, secondo Lussu la società sarda rimane maschilista.²⁹⁹ Anche il conosciuto scrittore sardo Marcello Fois non riconosce l'idea di un vero e proprio "matriarcato" in Sardegna. Quando l'ho incontrato personalmente in una sua lettura nell'*Istituto Italiano di Cultura* di Vienna il 13 marzo 2012, ha esposto nella successiva discussione plenaria la sua opinione concernente il ruolo della donna in Sardegna. Secondo il suo parere, in Barbagia si ha una chiara linea maschile, caratteristica per una società pastorale. Si è riferito anche alla donna come organizzatrice

²⁹⁸ cf. Delussu, 2011: 13, 14, 106, 111, 116; cf. Fusco di Ravello, 2009: 124-126; vedi anche Bucarelli, 2004: 69-75 e Zedda, 2008: 71-84, 114-118

²⁹⁹ cf. Lussu, Joyce: "La questione femminile", in: Brigaglia, Manlio (ed.), 1984: *La Sardegna*. Vol. 2: *La cultura popolare, l'economia, l'autonomia*, Cagliari: Ed. Della Torre, pp. 165-170, cit. 167.

dell'economia della casa, ma secondo lui la donna è tuttavia vista come proprietà da parte degli uomini, anche se ha sottolineato che in ogni caso dipende dalla situazione e non si può generalizzare.

La mia impressione personale concernente il ruolo della donna presentato nei film sardi, che ho guardato per approfondire le conoscenze della società sarda, era quella che le donne ricoprano davvero un ruolo fondamentale all'interno della famiglia sarda e anche nella comunità paesana in generale. Soprattutto nei film *“Banditi a Orgosolo”* di Vittorio de Seta del 1961 e *“La destinazione”* di Piero Sanna del 2003 emergono le caratteristiche della donna sarda: è silenziosa, ma allo stesso tempo forte, rimane sempre nel sottofondo, ma in realtà svolge un ruolo decisivo e possiede una funzione sociale indispensabile.

Per quanto riguarda la rappresentazione della donna sarda nel romanzo di Niffoi, vorrei citare la seguente conversazione tra una coppia di coniugi poco prima del parto di sua figlia.

*“Mama Giacumina, quando era rimasta prinza per la sesta volta, lo aveva detto chiaro a Rimundu Trunzone: “Rimù, se è una bambina, il frutto di questo seno lo offriamo a Dio!”. Rimundu storse la bocca e rispose sì, perché **a casa sua comandava la moglie** e di una figlia femmina in campagna non se ne faceva niente.”*³⁰⁰

Questo discorso sostiene l'opinione diffusa del matriarcato in Sardegna, almeno per quanto riguarda il ruolo dirigente della donna in famiglia. Un altro motivo frequente nei romanzi sardi, come anche in quello di Niffoi, è l'opinione comune che le femmine non contino niente, o almeno meno dei maschi, dato che non servono per il lavoro nei campi, che un tempo è stato il più importante.

Un'altra scena chiave riguardante il ruolo della donna nella famiglia sarda è quella nell'ottavo capitolo che tratta di Bantine Pica, il sindaco. L'io narratore descrive la situazione della nascita del primogenito Bantine e le lunghe ore del parto. Il padre stava scoprendo le carte e uscì la carte del re di denari. Disse a sua moglie:

*“«Se non hai niente in contrario, lo chiameremo Costantino, come l'imperatore romano». «**La tua volontà è quella che conta in questa casa**, Giasò. Ma forse è meglio chiamarlo Bantine, alla sarda. Cosa dici?» «Dico che va bene» rispose lui.”*³⁰¹

Inizialmente si ha l'impressione che comandi il marito, ma alla fine in casa conta l'opinione della donna. Anche se la moglie ufficialmente accorda il ruolo decisivo all'uomo, in realtà sa

³⁰⁰ Niffoi, 2005: 33

Il risalto tipografico in grassetto è stato aggiunto dall'autrice della tesi.

³⁰¹ Ivi: 48

Il risalto tipografico in grassetto è stato aggiunto dall'autrice della tesi.

che alla fine è lei che effettivamente prende le decisioni in casa. In relazione a questo aspetto, Angelomichele De Spirito, docente di Antropologia Culturale dell'Università di Salerno, scrive nel suo libro *“Sud e famiglia”* che la prevalenza della madre nella famiglia non cancella il prestigio del padre. Vuol dire che, accanto all'importanza evidente della madre in famiglia, il padre rappresenta ancora l'autorità riconosciuta del nucleo familiare, la quale però diminuisce lentamente con il tempo.³⁰²

Anche nel diciassettesimo capitolo che parla di Ciriacu Pistola e di suo padre, il lettore trova un chiaro riferimento all'importanza della donna in Sardegna, la quale è spesso costretta ad assumere le funzioni ed i compiti dell'uomo.

*“Era rimasto vedovo quando Ciriacu aveva appena sei anni, a fare da padre e da madre al bambino, in un paese come Abacrista dove a volte le donne sbrigavano meglio anche le faccende da uomini.”*³⁰³

Nonostante tutte queste citazioni a favore del matriarcato in Sardegna, non si deve dimenticare che oggi i ruoli e le funzioni dei coniugi e anche dei figli assumono sempre di più valenze e dimensioni diverse dal passato. Sicuramente il processo di urbanizzazione e di industrializzazione, avvenuti nella seconda metà del secolo scorso in Sardegna, ha influenzato notevolmente la struttura e il potere all'interno della famiglia, connesso a una diminuzione dell'autoritarismo nei riguardi dei figli e a un aumento di democratizzazione dei rapporti tra i coniugi.³⁰⁴

5.6.3 L'emigrazione, accompagnatrice assidua della Sardegna



Ill. 15: emigrazione sarda

Come spesso nei romanzi sardi, anche in *La leggenda di Redenta Tiria* il tema dell'emigrazione è frequentemente trattato, dato che rappresenta una problematicità caratteristica e costante della storia del popolo sardo.

³⁰² cf. De Spirito, Angelomichele, 2005: *Sud e famiglia*, Soveria Mannelli: Rubbettino Editore, pp. 41-43.

³⁰³ Niffoi, 2005: 134

Il risalto tipografico in grassetto è stato aggiunto dall'autrice della tesi.

³⁰⁴ cf. De Spirito, 2005: 39

Breve excursus: l'emigrazione sarda nel Novecento

In seguito esporrò un breve panorama sull'emigrazione italiana all'estero, ma anche sulle migrazioni interne durante il corso del Novecento. Le informazioni offerte in questo excursus aiutano a comprendere meglio i principali aspetti del fenomeno migratorio in generale con riferimento alla sua evoluzione storica. La presente esposizione si focalizza però in primo luogo sulla grande emigrazione meridionale del secondo dopoguerra perché corrisponde al tempo in questione nel romanzo. In seguito a ciò entro più dettagliatamente nella tematica dell'emigrazione sarda. In conseguenza si possono contestualizzare le citazioni del romanzo di Niffoi più facilmente e capirne il messaggio.

Secondo Enrico Pugliese, professore ordinario di Sociologia del lavoro presso la Facoltà di Sociologia dell'Università di Roma, dagli anni Settanta dell'Ottocento agli anni Settanta del Novecento l'Italia rappresentava una terra di emigrazione per eccellenza. Nella seconda metà del secolo scorso le grandi ondate migratorie sono partite per la Svizzera, la Germania, la Francia, il Belgio e in minore rilevanza anche per l'Inghilterra. C'era una partecipazione di molte regioni italiane, ma in particolare di quelle del Mezzogiorno. Le conseguenze di questo fatto sono state gravissime poiché hanno provocato un notevole squilibrio economico e sociale all'interno dello Stato italiano. Si trattava di uno spostamento di lavoratori verso l'industria e verso le cosiddette aree forti d'Europa. Le maggiori destinazioni occupazionali degli emigrati italiani erano l'industria e l'edilizia, in particolare i lavori pubblici, dato che nei settori menzionati l'organizzazione del lavoro permetteva l'uso di forza lavorativa con scarsa qualificazione professionale specifica. Oltre a queste migrazioni all'estero, in Italia si è svolto anche un movimento interno dal Sud al Nord, dalle zone povere a quelle ricche, dall'agricoltura all'industria. Vuol dire che tra gli anni Cinquanta e Settanta sono partiti milioni di persone verso le aree più ricche ed industrializzate d'Italia, cioè verso il cosiddetto "triangolo industriale" (Torino-Genova-Milano), dove le grandi fabbriche offrivano lavoro, salari più alti e una maggiore tranquillità rispetto alle condizioni precarie nelle quali avevano vissuto prima. Così l'occupazione agricola si è ridotta da quasi nove a poco più di due milioni di unità, perché soprattutto gli ex contadini sono stati i protagonisti delle migrazioni interne e di quelle all'estero. I milioni di emigranti che nel secondo dopoguerra hanno lasciato le regioni rurali erano prevalentemente giovani maschi, non accompagnati dalla coniuge. Si è verificato di conseguenza un processo di "femminilizzazione" e "senilizzazione" dell'agricoltura. In quei tempi alcune regioni d'Italia, tra quelle la Sardegna, hanno conosciuto solo l'esodo, l'emigrazione, cioè l'abbandono della patria. Il fenomeno di esodo agricolo e

rurale ha però avuto gravi conseguenze e ha portato grandi cambiamenti nella struttura occupazionale e nella distribuzione territoriale con un'attenzione particolare al processo di urbanizzazione. L'emigrazione ha segnalato così pesantemente la vita economica e sociale dei paesi di partenza. Rappresenta il fenomeno che ha contribuito forse più di ogni altro ai cambiamenti sociali. Per molti paesi della sponda meridionale del Mediterraneo, l'emigrazione ha giocato un ruolo fondamentale nell'evoluzione del mercato di lavoro e della società per almeno un quarto di secolo fino agli anni Settanta, come già era avvenuto dalla fine dell'Ottocento fino alla Prima Guerra Mondiale. Si può persino sostenere che più di ogni altro fattore sociale l'emigrazione abbia cambiato, insieme con l'ambiente e i profili del lavoro, anche la mente della gente, sia delle persone rimaste che di quelle partite. Però si tratta di un fenomeno accompagnato da trasformazioni radicali, delle quali non tutti beneficiavano allo stesso modo. Le dinamiche di modernizzazione travolgevano le strutture produttive tradizionali con processi che non sempre e non per tutti erano indolori. Pugliese ha l'impressione che l'eredità di quella massiccia emigrazione interna sia tuttora fortemente visibile nella società italiana. Secondo le sue ricerche, nello stesso periodo in nessun'altro paese d'Europa si aveva un'intensità dei movimenti migratori superiore nei primi decenni del dopoguerra che in Italia. Persino i processi di scolarizzazione di massa, legati soprattutto alla riforma della scuola media, trovarono un fattore decisivo nel reddito proveniente dall'emigrazione. L'alleggerimento della pressione demografica sulla terra migliorò le condizioni di reddito e di vita dei contadini che restavano. Allo stesso tempo il flusso delle rimesse innalzò il complessivo livello dei redditi e dei consumi, stimolando la domanda complessiva di beni, il che rappresentava di nuovo uno stimolo indiretto allo sviluppo economico delle aree industriali di tutto il paese. Pugliese è convinto che l'emigrazione fosse sicuramente una scelta dura e per molti aspetti dolorosa, ma sotto alcuni punti di vista fosse sempre una possibilità di emancipazione, tra l'altro quando si pensa all'oppressione contadina della questione meridionale. Senza dubbio il periodo di maggiore emigrazione fu quello degli anni Cinquanta e Sessanta, dei decenni con il massimo sviluppo dell'economia italiana del cosiddetto "miracolo economico". Pugliese indica che il massimo numero di partenze, quasi due milioni in cinque anni, si registrò tra il 1958 ed il 1963, mentre le emigrazioni transoceaniche erano molto basse in quegli anni. L'emigrazione ha raggiunto il suo culmine a metà degli anni Sessanta, mentre alla fine degli anni Sessanta si delineò. Il flusso di partenza verso Europa si era ridotto a livelli molto bassi già alla fine di quel decennio, mentre il declino dell'emigrazione interna aveva inizio solo lentamente nella seconda metà degli anni Settanta, quando ha cominciato la migrazione di ritorno. Un tema presente in quei tempi erano

dunque i rimpatri e la questione del non facile reinserimento degli ex emigranti nelle aree di provenienza. Soprattutto le emigrazioni europee erano molto frequentemente accompagnate da ritorni, perché la vicinanza territoriale tra paese di emigrazione e paese di immigrazione, tra aree industriali d'Europa e il Mezzogiorno d'Italia favoriva anche il carattere di ritorno per brevi periodi. Gli emigranti potevano tornare per ogni necessità familiare. Ciò è stata una delle caratteristiche più tipiche delle emigrazioni intraeuropee che le differenziavano chiaramente da quelle transoceaniche alla fine dell'Ottocento e all'inizio del Novecento. In questo contesto le rimesse degli emigranti ed il ricongiungimento familiare giocavano un ruolo importante. I nuovi rientrati avvenivano in un clima economico, sociale e demografico diverso. Ritornavano con i risparmi accumulati, però si deve prendere in considerazione che avevano solo scarse possibilità di investire *in loco* i guadagni ottenuti e anche la formazione professionale acquisita all'estero, lavorando nella grande fabbrica con moderna organizzazione del lavoro, dava scarsa professionalità spendibile *in loco*. Per questo, le rimesse, i risparmi in generale, venivano utilizzate per l'edilizia o spese in beni di consumo.³⁰⁵ L'emigrazione si riduceva in maniera drastica fino a diventare praticamente irrilevante nel corso degli anni Ottanta, perché a partire dalla seconda metà degli anni Settanta lo sviluppo economico si spostava dalle regioni del "triangolo industriale" verso le regioni della cosiddetta "Terza Italia", le regioni del Centro e del Nord-Est. Lì si è verificato un tipo di sviluppo industriale fondato sulla piccola impresa diffusa su questo territorio spesso a conduzione e con manodopera familiare.³⁰⁶

Per completare l'exkursus sull'emigrazione italiana è significativo offrire ancora alcune informazioni più specifiche sulle migrazioni sarde in particolare, dato che quest'ultime si rispecchieranno nelle citazioni del romanzo analizzate nelle pagine successive. In questo caso mi baserò principalmente sullo studio *"La Sardegna e le migrazioni"* dell'Assessorato alle Politiche Sociali, Famiglia, Immigrazione e Condizione Giovanile della Provincia di Cagliari dell'anno 2010 e sull'articolo *"L'emigrazione della Sardegna"* della commercialista sarda Giuseppina Sanna, pubblicato nell'anno 2006 sulla pagina web dell'Archivio Storico Emigrazione Italiana.

³⁰⁵ Quest'ultimo viene anche tematizzato con frequenza nel romanzo di Niffoi, come hanno già dimostrato le citazioni in relazione con il miracolo economico, esposte nel capitolo 5.6.1 *Modernità ed arcaismo, le due realtà controverse presenti in Sardegna*

³⁰⁶ cf. Pugliese, Enrico, 2002: *L'Italia tra migrazioni internazionali e migrazioni interne*, Bologna: Il Mulino, pp. 7-70.

In seguito all'interruzione dei trattati commerciali con la Francia nell'anno 1877 si registrarono i primi flussi considerevoli di emigranti provenienti dalla Sardegna. I primi nuclei di emigranti partirono verso regioni poco lontane, come la Francia meridionale, dove trovarono lavoro come operai o braccianti agricoli, meccanici, artigiani o muratori, verso l'Algeria o la Tunisia. Le aree sarde da cui veniva il maggior numero di emigrati all'inizio del Novecento erano il Marghine e la Planargia, poiché la chiusura dei mercati francesi inflisse un duro colpo all'allevamento bovino della Sardegna nord-occidentale. Oltre a ciò, l'agricoltura sarda era prevalentemente basata sulla produzione del grano e della vite e il crollo dei prezzi del frumento e la diffusione della fillossera distrussero gran parte dei vigneti. A parte ciò, l'introduzione dei caseifici da parte di industriali continentali provocò una riduzione delle terre coltivate. Nei primi anni del Novecento continuò un andamento ascendente dell'emigrazione fino ad arrivare nel 1913 a quasi 4000 emigrati verso l'Europa, più di 7000 verso l'America e anche oltre 1000 verso l'Africa. Le annate di siccità sull'isola nell'anno 1912 fino al 1914 e l'afta epizootica³⁰⁷ accelerarono il processo. Solo il periodo immediatamente successivo alla Seconda Guerra Mondiale portò di nuovo un'esplosione dell'emigrazione a causa della fame e della miseria aggravate dalla guerra. Così, a partire dagli anni Cinquanta si registrò un esodo massiccio che ancora oggi risulta difficilmente quantificabile. Giuseppina Sanna stima che fra il 1953 e il 1971 rimasero coinvolti più di un terzo della popolazione, cioè più di 400 mila sardi emigrarono dall'isola. Si deve però prendere in considerazione che questa cifra include quasi esclusivamente l'emigrazione controllata e non le partenze "libere". Per questo in realtà sarà più alta. Tra il 1953 e il 1959 l'emigrazione partì dai centri industrializzati del Sulcis-Iglesiente. Le cause principali della crisi mineraria di quegli anni erano il calo del prezzo del piombo e dello zinco e la diminuzione dello smercio del carbone del Sulcis sul mercato italiano ed europeo. Quindi, a differenza delle altre ondate emigratorie del passato, l'emigrazione a partire dagli anni Cinquanta includeva anche le zone industriali dell'isola, particolarmente le aree minerarie in crisi. Al processo di spopolamento delle zone interne, che, come si diceva, erano i maggiori depositari dell'identità isolana, si associò in quei decenni un marcato sviluppo dell'urbanismo, che si esprimeva in una concentrazione della popolazione nei capoluoghi di provincia. Questo fenomeno di nuovo si estendeva rapidamente alle zone più povere pastorali, come la Barbagia, il Logudoro, il Goceano, la Trexenta e la Marmilla, aree in cui si

³⁰⁷ L'afta epizootica è una malattia acuta, caratterizzata da uno stato febbrile e dalla comparsa di afte, lesioni vescicolari a carico delle mucose e della cute di animali ungulati artiodattili domestici, come i suini, i bovini, i bufalini, gli ovini, i caprini, e selvatici come gli elefanti, le giraffe e i cervi. La morbilità può facilmente raggiungere il 100%, mentre la mortalità è normalmente inferiore al 5%. <http://www.epicentro.iss.it/ben/precedenti/marzo/3.htm> [05.11.2012]

registrarono le perdite più intense. Molti pastori e contadini fuggirono dalle condizioni di vita e di lavoro miserabili. Non a caso il periodo di emigrazione più massiccia coincise con il varo e l'attuazione del Piano di Rinascita per la Sardegna, dato che ha avuto dei risultati assolutamente inefficaci nei settori maggiormente in crisi. In generale, l'emigrazione massiccia dalla Sardegna aveva gravi conseguenze alla demografia perché si tratta di una regione con una già bassa densità demografica. Si è verificata una vera e propria catastrofe sociale. L'emigrazione ha fortemente contribuito allo spopolamento delle zone interne e all'abbandono sempre più massiccio delle campagne. Furono soprattutto le piccole comunità di montagna e di alta collina dell'entroterra a pagare il tributo maggiore. In generale si può parlare di un vero e proprio impoverimento sociale a causa dell'allontanamento prevalente dei giovani. Gli anni 80 e 90 del secolo scorso erano caratterizzati dai rientri e di un "vai e vieni" con periodi più o meno lunghi in altre regioni o all'estero.³⁰⁸ Oggi in Sardegna è molto diffuso il fenomeno della migrazione interna verso le grandi città per motivi di lavoro. C'è il forte accentramento dell'offerta universitaria su Cagliari e su Sassari che attirano gli studenti. Significa che i giovani si spostano nelle città per studiare e nella maggioranza dei casi vi rimangono stabilmente a causa delle maggiori opportunità di impiego, e non ritornano ai centri di origine dopo laurea. Molti giovani sardi emigrano anche al continente italiano in base alla diffusa disoccupazione nell'isola. Per questo gli esponenti della nuova emigrazione sono giovani spesso laureati costretti a cercare lavoro fuori dal territorio sardo.³⁰⁹

Tra l'altro, l'ambientazione temporale del romanzo di Niffoi nella seconda metà del Novecento, cioè nel periodo di un notevole aumento del fenomeno emigratorio, spiega i numerosi riferimenti a ciò. Appare in forma di brevi accenni, ma anche di forti critiche. Quest'ultimo si spiega subito con la seguente citazione riprodotta dal terzo capitolo, in cui l'io narratore narra un episodio della sua giovinezza, quando insieme con il suo compagno di scuola Pascale ha marinato le lezioni.

*“La mattina dovevano interrogarci in francese e a noi, quella lingua straniera tutta uì, mè, purquà, a malapena ricordava i versi degli animali. Non ci serviva a niente. «E quando mai lo incontriamo ad Abacrista un francese vero?» diceva Pascale, mostrando i denti già incrostati di nicotina. «Può esserci utile per quando tornano gli emigrati in vacanza!» rispondeva io. «Ma vai! Per quelli basta e avanza il dialetto!»”*³¹⁰

³⁰⁸ cf.

<http://www.integrazionemigranti.gov.it/Documenti/Documents/Sardegna/La%20Sardegna%20e%20le%20migrazioni.pdf> [10.09.2012];

http://www.asei.eu/index.php?option=com_content&task=view&id=42&Itemid=250 [20.09.2012]

³⁰⁹ cf. Murgia, 2011: 63, 64

³¹⁰ Niffoi, 2005: 22, 23

È noto che l'emigrazione impoverisca sempre di più le risorse del paese da cui ci si allontana. Non solo si perde un'importante potenziale umano, ma anche si inizia un grande cambiamento della società in sé. Il paragrafo citato dimostra che gli emigrati in generale non sono ben visti, perché hanno lasciato la loro patria, il loro paesino e quindi i loro cari. Secondo la convinzione della maggioranza dei rimasti, hanno lasciato in asso la Sardegna con i suoi tanti problemi per cercare la felicità altrove. Vuol dire che gli emigrati non si sono adoperati per un miglioramento nella loro patria ma hanno pensato solo all'elevazione delle proprie condizioni di vita. Anche se sicuramente corrisponde alla realtà che per gli emigrati ritornati è sufficiente il dialetto, ciò nonostante dentro il modo di parlare di Pascale si nasconde una chiara degradazione degli emigrati. A parte la tematica dell'emigrazione, viene fuori un'altra opinione comune, cioè quella della visione di Abacrastra come un mondo chiuso da cui limiti geografici non si esce mai. A quale scopo servono le lingue straniere quando non si ha la possibilità di incontrare persone di altri paesi? In quegli anni dell'ambientazione della trama ancora molti sardi non potevano immaginare di mettere mai piede in una terra diversa da quella sarda a causa della restrizione di occasioni possibili: la Sardegna – l'isola chiusa in se stessa.

I primi riferimenti più specifici al fenomeno dell'emigrazione si trovano però nel settesimo capitolo, intitolato *“La Sughera dei Cambaleddos”*. Tratta della vita di Boelle e Cadirina Camandula. Si racconta che la vita di Boelle *“era stata una vita minatore a Oropische, e da vecchio se n'era tornato ad Abacrastra [...]”*.³¹¹ Questa dichiarazione allude alle migrazioni interne verso i luoghi industriali esistenti nei decenni del secondo dopoguerra in Sardegna, come ad Iglesias, a Montevecchio e ad Ottana. Soprattutto i giovani dell'entroterra si recavano verso le città industriali, spesso situate vicino alla costa, e quelli che restavano nei paesi d'origine erano gli anziani ed i bambini.

Nel dodicesimo capitolo si racconta la triste vita del becchino di Abacrastra, immerso nella solitudine, perché tutti i suoi parenti erano o morti o emigrati, e solo lui è rimasto ad Abacrastra.

*“Parenti stretti il becchino in paese non ne aveva. Quelli che non riposavano sotto cinque palmi di terra nel camposanto di Truncos Malos erano tutti emigrati, una parte in continente, gli altri sparsi a casaccio nel resto del mondo. Nessuno di loro scrisse due righe per sapere nuove su di lui, a conferma che della sua vita non gliene futtiva un bel niente.”*³¹²

³¹¹ Niffoi, 2005: 42

³¹² Ivi: 76

In questo paragrafo il narratore vuole sicuramente rappresentare che a parte l'attaccamento all'isola e dei successivi rientri degli emigrati in patria, c'era anche un altro lato, quello degli emigrati che non si interessavano più per i familiari rimasti sull'isola. Hanno cercato e trovato una nuova vita altrove e i parenti isolani venivano di nuovo lasciati soli con la loro miseria e disperazione.

Anche nel quindicesimo capitolo troviamo un breve riferimento all'emigrazione sarda. In questo caso si tratta di un'allusione ad un emigrato che era partito verso "il triangolo industriale" d'Italia.

*"Il regalo più gradito glielo fece uno zio che lavorava come operaio in una fabbrica di macchine del continente. Un'estate che tornò per le ferie gli portò un microscopio."*³¹³

Il paragrafo riprende anche il fatto realmente esistito che gli emigrati, che ritornavano di quando in quando alla loro patria, portavano con sé gli oggetti moderni, prodotti all'estero o nel continente. In effetti, erano propriamente gli emigrati ritornati a casa che portavano con sé la modernità in tasca, che sull'isola fino a questo momento era sconosciuta.

Il diciottesimo capitolo è importante per corroborare la mia tesi che i sardi sentivano un'avversione verso i loro compaesani emigrati e verso l'abbandono della terra sarda in generale. Questo capitolo racconta di Lazzaru Perdisciu di Chentu Canes che è stato un famoso cantante all'estero, però poi gli è raggiunto il suo destino, come accade a tutti di Abacrastra e dintorni.

*"La gente del paese, che non era facile alla vanagloria e mal sopportava gli uccelli che volavano via dalla sua gabbia, sbrigava la faccenda con poche parole affilate: «Lazzaru Perdisciu? Matto era e matto rimane!». «Quello non tarderà a tornare a culo in terra! I Perdisciu non sono gente abituata a godere tutto quel benessere!». «Vedrete che farà la fine delle pecore sciapate in un campo di erba medica, creperà di troppo successo!». Se quelli non erano malauguri, erano previsioni che si avvicinavano molto a quello che sarebbe successo più avanti."*³¹⁴

Il brano esprime molto bene l'idea negativa di fronte a quelli che si avventurano a "lasciare la loro gabbia". Per di più trapela quasi l'opinione che un sardo, per indole, non sia stato creato per il benessere, per una vita lontana dalla povertà. Esattamente questa è l'impressione che il libro continuamente tenta di trasmettere, riproducendo così il parere e la convinzione comune di certi sardi, che forse hanno assunto l'opinione negativa diffusa su di loro all'estero (lemma: Alfredo Niceforo e l'antropologia positivista³¹⁵).

³¹³ Niffoi, 2005: 103

³¹⁴ Ivi: 149, 150

³¹⁵ vedi il capitolo 3.2 *La Barbagia – nucleo accanito della sardità*, in particolare le pagine 28 e 29

Anche nel capitolo finale, in cui l'io narratore racconta della sua propria vita triste e della sua disperazione al giorno del pensionamento, si riferisce all'emigrazione e presenta la sua opinione personale verso gli emigrati. Racconta di sue sorelle, che sono tutte sposate con italiani ed emigrate in continente.

*“Le sorelle si fanno sentire solo per telefono, per sapere della salute di mamma, per informarsi se abbiamo venduto il resto dei terreni e la casa di famiglia. Soldi vogliono quelle, solamente soldi, perché si vede che dove stanno contano solo quelli. Ad Abacra sta non sono mai più tornate, hanno paura che i figli si prendano «quella malattia» e poi li chiami la Voce.”*³¹⁶

In queste righe, che per l'ultima volta nel libro tematizzano l'emigrazione, viene fuori una chiara critica verso l'abitudine di molti emigrati nel considerare la patria qualcosa d'inferiore. Si è sviluppata quasi un'antipatia di fronte ai sardi e la loro isola a causa delle associazioni negative a base delle esperienze dolorose fatte in patria, sia per la povertà vissuta o per altri motivi.

5.6.4 L'educazione mal vista

Come già dettagliatamente esposta nell'analisi del romanzo *Accabadora*, l'avversione verso l'istruzione da parte di alcuni ceti sociali ancora pochi decenni fa pare essere stata molto diffusa in Sardegna. Anche Niffoi nel suo romanzo *La leggenda di Redenta Tiria* affronta questa problematica con appariscente frequenza e presenta quasi gli stessi argomenti che enfatizza anche Michela Murgia nell'*Accabadora*. Ci si può domandare adesso perché gli scrittori tematizzino questo tema, almeno indirettamente, cioè tra le righe, così spesso nei loro romanzi? È molto probabile che questa problematica corrisponda alla realtà storica sarda, perché anche in tanti altri ambiti alcuni sardi, già da secoli molto legati alle loro tradizioni e alle loro consuetudini, dimostrano di essere persone che hanno paura delle innovazioni, di nuove idee, di trasformazioni in generale e, com'è noto, con l'istruzione e le nuove conoscenze cominciano anche i cambiamenti, lo sviluppo. Oltre a ciò, quello che nutre ulteriormente l'avversione verso l'istruzione più alta è che certi sardi tradizionali sono dell'opinione che solo il lavoro con le mani sia il vero lavoro e conceda di guadagnare il pane, e non il lavoro con la testa. “Nella testa dei vecchi sardi lavoro significa soffrire fisicamente, altrimenti non è lavoro”, ha confermato anche lo scrittore sardo Marcello Fois in una riunione nell'Istituto Italiano di Cultura di Vienna nel 2012.

³¹⁶ Niffoi, 2005: 158

Prima di riferirsi all'avversione vera e propria, l'io narratore allude brevemente all'analfabetismo di grandi masse di popolazione nel Novecento. A questo proposito racconta di suo nonno morto, che non aveva mai imparato a scrivere.

*“In quella foto aveva un chepì con la visiera di cuoio liscio, la giubba grigio fumo, la giberna con due borsette per le cartucce. Chissà se al fronte aveva mai ucciso qualcuno. A me la guerra grande la raccontava ridendo come una storiella, mi diceva che era stato pilota, lui, che firmava i documenti con una ighisi.”*³¹⁷

La dichiarazione su Bantine Pica, il sindaco, che troviamo nell'ottavo capitolo, è anche d'importanza fondamentale per la tematica affrontata dell'educazione. Nella seguente frase, mediante un breve accenno, il narratore ci dice già molto. Bantine Pica *“era talmente intelligente che i genitori furono costretti a mandarlo all'università.”*³¹⁸ Da ciò si deduce molto chiaramente l'atteggiamento negativo verso l'istruzione, o almeno l'istruzione più alta. L'università non sembra essere vista come una grande possibilità ma come un male che si deve mettere in conto, anche se con malumore.

Il seguente brano, preso dal sedicesimo capitolo su Benignu Motoretta, è l'esempio più espressivo di tutto il romanzo per quanto riguarda l'opinione negativa di fronte alle istituzioni scolastiche e i loro rappresentanti e anche di fronte all'insegnamento dell'italiano standard. Il narratore racconta del padre di Benignu, il contadino Ziropu Seghegliu.

*“Erano tutti maschi i suoi figli, e lui, per principio, aveva deciso di non mandarli a scuola. Era convinto che la scuola riempiva la testa di trottole, diseducava alla vita e al lavoro. «I maestri e le maestre sono gente che ha tempo da perdere, zecche, parassiti, cristiani malriusciti che non si sanno campare usando le mani. Peggio dei preti e dei politicanti sono!»». Non si stancava mai di ripetergli che la cultura vera era quella dei campi e della pineta e, per comunicare col prossimo, il dialetto era meglio di ogni vocabolario. «Il troppo sapere porta solo machighine! Cosa se ne fa uno della geografia, della geometria, di tutti quei numeri imparati a memoria? E la storia poi, sempre uguale: su riccu sempre riccu, su poveru sempre poveru! Io per scozzonare i buoi ho usato sempre e solo le mani!».*³¹⁹

Di nuovo si rimanda al lavoro con le mani come l'unico vero lavoro. Inoltre si tematizza il conflitto tra il sardo e la lingua italiana. A parte tutto ciò, con le ultime righe del brano si trasmette l'impressione che i sardi si siano già rassegnati al loro “stato di poveri”. Chi è povero, rimane povero, e chi è ricco, rimane ricco, simile all'opinione del padre padrone nel romanzo autobiografico dello scrittore sardo Gavino Ledda dell'anno 1975.

³¹⁷ Niffoi, 2005: 20

³¹⁸ Ivi: 48

³¹⁹ Ivi: 113

In un brano divertente il narratore vuole dimostrare quali conseguenze può avere il divieto di non lasciar andare a scuola i figli da parte del padre contadino. Quindi, come figlio di Ziropu, anche Benignu capisce solo il dialetto, con tutta probabilità la variante regionale barbaricina, e così non intende nemmeno la “Voce” che lo chiama in italiano standard, ma senza successo.

“Benignu, per meditare su certi modi di dire del padre, a volte si chiudevava nella stalla insieme agli animali e si portava la candela a carburo per tenergli compagnia. Fu lì che una sera lo chiamò la Voce: «Ajò! Preparati, che il tuo tempo è scaduto!». Era forte e imperiosa quella voce, proprio come la voce del padre, che metteva sempre fretta temendo ripensamenti. Quando si accorse che il ragazzo continuava a stare seduto inseguendo con lo sguardo le ombre che ondeggiavano nel soffitto di lamiera, la Voce si spazientì e lo richiamò in dialetto: «Ajò! Irbrìgadi, ca su tempus tuo est’arribau!». »³²⁰

Nello stesso capitolo il narratore informa i lettori sui motivi del vecchio contadino Ziropu per l’avversione verso l’istruzione e verso il progresso della modernità in generale. Nel brano riprodotto in seguito si trovano numerosi argomenti importanti che aiutano ad intendere ancora meglio quel mondo tradizionale sardo trasmesso da Niffoi che non si lascia sradicare così facilmente.

“Lui aveva deciso di negarci l’istruzione, di tenerci lontano dal mondo, a sua disposizione come bestie nel recinto, da mungere col ricatto, la lusinga, la minaccia. Lui che da solo voleva fare da diga contro i mali del progresso, e poi, come un Ulisse barbaricino, si era fatto fottare dal rombo di sirena di quelle moto che sfilavano per arrivare a Noroddile. La nostra famiglia e quanto gli girava intorno erano sempre dipesi dai suoi umori, da quegli umori che mascherava o esibiva come trofei. Non appena si accorse che con la moto era entrata in casa un po’ di libertà, che metteva confusione e rischiava di buttarlo giù dal suo trono di terracotta, si manifestò in tutta la sua violenta arroganza. Con chi poteva usava le mani al posto delle parole e a mama Gruchitta la trattava come una pezza da piedi. «Neché tua! Colpa tua, che non hai mai avuto polso con i figli!». »³²¹

L’istruzione viene vista come minaccia per la posizione del padre padrone in famiglia, per i valori tradizionali e il lavoro contadino in generale. Quello che il padre teme è che le cose nuove possano portare libertà e nutrire la ribellione o per lo meno la realizzazione propria dei figli. Ha paura di perdere il controllo sulla famiglia. Nelle frasi finali si trova anche un accenno al ruolo della donna in famiglia, cioè al suo compito di educare i figli, e in questo contesto si mostra la vita difficile della donna sarda accanto a un padre padrone.

Nel capitolo su Boranzela Coro ‘e Cane il narratore lascia trapelare un’altro accenno all’avversione, o persino alla paura, verso l’istruzione e il pensare con la testa.

“Compravano di tutto i parenti di Boranzela, tranne libri e riviste, che quelli portavano machighine e mettevano la testa a pensare. I soldi, gli Arvada, li avevano

³²⁰ Niffoi, 2005: 113, 114

³²¹ Ivi: 125

*sempre fatti a forza di braccia e a roncolate, e se non bastavano si arrivava anche alle fucilate, che quelle sì che facevano ragionare la gente, altro che i libri e le parole. Tutti i terreni di cui erano diventati proprietari, partendo dalla misera tanchitta di Muscatellones, li avevano espropriati con la minaccia e col ricatto.”*³²²

Secondo questo brano, molti sardi sono dell’opinione che l’intelligenza e l’istruzione non servono per diventare proprietari di terreni, per assicurarsi l’esistenza. Di nuovo non usano la testa per diventare ricchi, ma si fidano delle loro mani.

Il seguente paragrafo, che mi pare anche d’importanza fondamentale per la problematica affrontata, è riprodotto dal quindicesimo capitolo che parla del medico Zirolamu Listinchinu, che viene di una famiglia tradizionale di pastori, di domatori di cavalli e capri da secoli.

*“Della sua razza, Zirolamu fu il primo «istudiato». Dopo secoli di laddara, crine di cavallo e quagli appesi dentro il caminetto ad asciugare, finalmente un Listinchinu aveva un diploma di laurea in mano. Per quella famiglia di caprari fu un evento storico, da non dimenticare mai. La pergamena che attestava il titolo dottorale, conferito dall’Università di Stàffari, l’avevano incorniciata con legno lavorato di mogano scuro, a ornature floreali che ricordavano una cassa da morto. Perché tutti la potessero vedere senza sforzo, l’appesero nel salotto ad altezza di naso, tra un Cuore di Gesù dipinto a china rossa che gocciolava sangue da una ferita e una Prodigiosa Traslazione della Santa Casa di Loreto.”*³²³

La laurea del figlio costituisce uno *status symbol* per l’intera famiglia. Ma i compaesani che vanno a trovare la famiglia ignorano la pergamena con il titolo dottorale e si fissano solo al quadro religioso. Anche se gli abitanti di Abacrasta fanno la fila per gli auguri, in realtà invidiano il successo alla famiglia e ne parlano male dietro le spalle.

“«Ne deve ancora leggere libri e vedere culi, per dimostrare che la laurea non l’ha comprata a colpi di panelle!». [...] «Bantine il sindaco, che era studiato quanto lui, per quello già ha fatto una bella fine! Ohi! Che non conviene mettere la testa a pensare!».”³²⁴

Il narratore mostra che un “istudiato” nelle comunità dei piccoli comuni sardi dell’interno è sempre un marginalizzato, perché è diverso dagli altri.

*“Ad Abacrasta, quando qualcuno riusciva a dimostrare di saper fare qualcosa di diverso dal solito tira a campare, veniva sacrificato lentamente sull’altare del malanimo.”*³²⁵

Il romanzo trasmette anche l’impressione che alcuni sardi siano dell’opinione che lo status nella società, essere ricco o povero, sia una questione di razza. Magari i lunghi secoli di miseria mostravano ai sardi che apparentemente non fossero nati o meglio detto destinati a

³²² Niffoi, 2005: 55

³²³ Ivi: 101

³²⁴ Ivi: 102

³²⁵ Ibidem.

una vita benestante e felice. Pare che i sardi si rassegnino e tramandino quest'idea anche alle generazioni successive.³²⁶

*“«Io mi sarei fermato, Zirò, mì che salire troppo in alto, a **uno della razza nostra**, può far venire i giramenti!». ”³²⁷*

Sua madre tradizionalista Iolanda, ogni volta che il medico tornava a casa dall'università, lo supplicava:

“«Mira che un uomo senza famiglia anche se diventa presidente della Repubblica poco vale e niente lascia su questa terra! Metti la testa a posto e trovati una moglie in grazia di Dio! Per carità divina non lasciarmi morire con questo pensiero!». ”³²⁸

Questo paragrafo mostra molto bene l'importanza della famiglia nella società tradizionale sarda. Attraverso queste frasi viene trasmesso che mettere su famiglia sia il più significativo secondo la tradizione e l'unico obiettivo che dovrebbe essere perseguito nella vita.

Però, nonostante tutte le reazioni sfavorevoli in paese, Zirolamu non si lascia sviare dalla sua intenzione di diventare un medico con la specializzazione in psichiatria per capire che cosa spinga gli abitanti al suicidio.

“Il futuro medico dei matti, come iniziarono a chiamarlo ad Abacrastra, voleva capire la molla che faceva scattare nei suoi paesani quel meccanismo a orologeria che si portava via i cristiani anzitempo. ”³²⁹

Un giorno, però, anche lo psichiatra sente la “Voce” e cerca la morte. Così la narrazione, che continuamente è molto provocatoria, tenta di indurre il lettore a domandarsi se forse sia vero l'argomento con la razza.

5.6.5 L'abisso tra gli abitanti dell'entroterra e la gente costiera

Il lettore, che dispone di alcune conoscenze preliminari riguardante l'isola sarda, pur non essendo sardo, sicuramente capisce i ripetuti accenni al forte contrasto tra la gente dell'entroterra, cioè delle montagne, e quella della costa, ossia al loro rapporto teso. Non per caso si parla di mille Sardegne e non di solo una. Esistono anche differenze concernenti la loro cultura, le tradizioni e i costumi. Gli abitanti dei luoghi all'interno dell'isola si mostrano sfavorevoli ai costieri per varie ragioni. Ciò dimostra che hanno sviluppato un forte

³²⁶ Occorre sottolineare ancora una volta che un certo influsso a questa percezione potrebbe anche aver avuto l'etichetta negativa imposta da fuori, mai dimenticata dai sardi. vedi il capitolo 3.2 *La Barbaggia* – *nucleo accanito della sardità*, in particolare le pagine 28 e 29 (antropologia positivista di Alfredo Niceforo)

³²⁷ Niffoi, 2005: 103

Il risalto tipografico in grassetto è stato aggiunto dall'autrice della tesi.

³²⁸ Ivi: 107

³²⁹ Ivi: 103

sentimento di alterità in confronto con i costieri. Questo atteggiamento deriva probabilmente dalla diffidenza verso il mare stesso, da sempre visto come minaccia e portatore di male, distruzioni, malattie e cambiamenti.³³⁰ Nella citazione che segue si notano la critica nascosta e l'avversione da parte di un'abitante dell'interno verso i costieri. Si tratta di un brano del sesto capitolo, in cui si narra la vita di Genuario Candela, il proprietario della bottega di scarpe e cinghie di Abacrastra.

“C'erano stagioni che entravano più cristiani a calzarsi da tziu Genuario che femmine a confessarsi dal parroco. Vacchetta buona, manodopera di prim'ordine, risultato garantito. Nonostante la concorrenza dei Cordiolu, padre e figlio anche loro, i clienti venivano da tutta la provincia e dal resto dell'isola. Dove c'era l'abito di fustagno o velluto c'erano anche le loro cinghie decorate, con la fibbia di bronzo e le iniziali del proprietario. Ultimamente, con la scusa dell'etnia e dell'identità, la moda dei cosinzos e del velluto si era allargata, dilagava anche nelle città di mare. Ad Abacrastra arrivavano a frotte politici e giornalisti, cantanti e calciatori, gente con i piedi bianchi e il culo da gagà, che le greggi le aveva viste solo in cartolina o alla televisione. A un casteddaio³³¹ tziu Genuario lo aveva detto in faccia: “ma cosa se ne fa lei di scarpe come queste? Lei sta al mare, mica deve mungere le pecore. Dovrebbe andare in giro scalzo o con i sandali!”³³²



Ill. 16: la giacca di velluto o di fustagno da indossare sul corpetto; i *cosinzos*

In questo brano espressivo si nascondono varie forme di critica alla realtà sarda di quei tempi. L'io narratore bacchetta per esempio le tendenze degli ultimi anni di considerare e propagare le tradizioni sarde d'abbigliamento come l'ultima moda. Enfatizza particolarmente il fatto che anche nelle città di mare si diffondono i *cosinzos* e l'abito di velluto, che in passato erano i tipici abbigliamenti degli abitanti dell'entroterra e rappresentavano la loro identità specifica. Secondo essi, con questa forma d'espressione dell'identità i costieri non hanno niente a che fare, dato che neanche capiscono che cosa significhi lavorare con un gregge, essere pastore.

Insomma non conoscono le realtà difficili delle montagne dell'isola e per questo i sardi dell'entroterra lo vedono come una farsa.

³³⁰ vedi il capitolo intitolato “Il diavolo arriva dal mare”, in: Lilliu, Giovanni, 2002: *La costante resistenziale sarda*, Nuoro: Ilisso, pp. 294-297; L'opinione diffusa “*furat chie venit dae su mare*” (ruba chi viene dal mare) in parte ci si trasferisce anche agli abitanti delle coste che già dall'antichità erano più aperti di fronte ai navigatori stranieri e agli influssi esterni.

Ma anche gli abitanti delle coste si mostrano avversi di fronte alla gente dell'interno dell'isola. In relazione a ciò, Dolores Turchi descrive nell'introduzione a “*Tradizioni popolari della Sardegna*” di Grazia Deledda che gli abitanti dell'interno vengono considerati barbari e pericolosi dai costieri. vedi Turchi, Dolores: “Introduzione”, in: Deledda, Grazia/Turchi, Dolores (a cura di), 1995: *Tradizioni popolari di Sardegna: credenze magiche, antiche feste, superstizioni e riti di una volta, nei più significativi scritti etnografici dell'autrice sarda*, Roma: Newton Compton, p. 25.

³³¹ La variante linguistica di Cagliari si chiama *casteddaio*. Come dimostra il sopraccitato brano, l'espressione viene anche usata per denominare il cagliaritano stesso, cioè l'abitante di Cagliari.

³³² Niffoi, 2005: 39, 40

Linguisticamente ben espresso è “la gente con i piedi bianchi”. Si tratta di una figura retorica, precisamente di un tropo, che vuole esprimere che la gente della costa non conosce il lavoro, non sa cosa significa lavorare veramente, e per questo i costieri non devono sporcarsi i piedi. Secondo la definizione esposta nel “*Manuale di retorica*” di Mortara Garavelli, che ricalca quella quintiliana, il tropo si esprime nella sostituzione di espressioni proprie con altre di senso figurato. In questo senso l’espressione mi sembra una perifrasi, cioè un sinonimo a più termini, poiché il principio che la governa è l’equivalenza di senso, la relazione diretta con quello che vuole esprimere.³³³ Ad ogni modo è uno dei vari esempi del bel linguaggio di Niffoi, per cui è assai conosciuto.

Nella narrazione sul giovane Tragasu Imbilicu nel dodicesimo capitolo il narratore fa nuovamente riferimento alla vita sulla costa, presentandola come più facile e più felice rispetto alla vita pesante delle zone interne.

*“Dalla Casa di accoglienza Maria Ausiliatrice Tragasu scappò cinque volte e sempre lo riacciuffarono. Una volta era salito di nascosto su un postale che portava al mare: quello sì che fu un bel giorno. Aria frizzante, acqua che spumeggiava come gazzosa, bambini felici che inseguivano un aquilone grande come un falco reale, gente che mangiava sotto gli ombrelloni, e onde, tante onde che si accavallavano come i giorni andati.”*³³⁴

Le osservazioni di Ciriacu Pistola, protagonista del diciassettesimo capitolo, che doveva passare vent’anni in prigione per un’assassinio che non aveva commesso, sono anche di una certa rilevanza per la tematica affrontata in questo capitolo. Dopo un lungo periodo in prigione, Ciriacu si trova di fronte a una società sarda del tutto trasformata. Il narratore sottolinea però che una parte della realtà della Sardegna non è cambiata, quella della leggerezza della vita alle coste.

*“La gente di mare era rimasta come l’aveva lasciata vent’anni prima, pantaloncini, camicie colorate, occhiali da sole, pelle bronzata, andatura veloce di chi va senza sapere dove andare, di chi è indeciso tra il nuotare e il camminare.”*³³⁵

Anche qui trapela una critica non tanto esplicita del fatto che i costieri non lavorino molto, non abbiano un lavoro tan duro come la gente dell’entroterra, abbiano molto tempo libero, senza sapere cosa farne tranne abbronzarsi e godere la giornata in spiaggia. È evidente che questo parere contribuisce alla grande avversione da parte dei sardi dell’interno verso gli abitanti della costa, perché di nuovo si sentono abbandonati, dimenticati con la loro miseria, il

³³³ vedi Mortara Garavelli, Pice, 2008: *Manuale di retorica*, Milano: Bompiani, pp. 142, 143.

³³⁴ Niffoi, 2005: 77

³³⁵ Ivi: 135

loro lavoro e le altre difficoltà. Per questa ragione si può quasi parlare di un vero e proprio divario tra costa ed entroterra, cioè di una forte spaccatura tra le due realtà geografiche della Sardegna.

5.6.6 Il suicidio in Sardegna come ultima via d'uscita

“Ajò! Preparati, la tua ora è giunta!”

Dopo un'attenta osservazione, si nota che tutte le minibiografie esposte nel romanzo hanno una cosa in comune: nei momenti della massima disperazione, arrivato a un punto decisivo della vita, viene la “Voce”. Questa circostanza si replica già da tante generazioni. Sembra essere il destino collettivo di quel paesino sardo. Ma un giorno giunge Redenta Tiria in paese e da quel momento in poi gli abitanti sembrano aver (ri)trovato la forza di rispondere alla “Voce”, dicendo “Voglio vivere!”.

“Ad Abacrastra, di vecchiaia non muore mai nessuno, l'agonia non ha fottuto mai un cristiano. Tutti gli uomini, arrivati a una certa età, fiutando la fine imminente, si slegano i calzoncini come per andare a fare i bisogni, si slacciano la cinghia e se la legano al collo. Le donne usano la fune. Qualcuno si spara, si svena, si annega, ma pochi, molto pochi, rispetto agli impiccati. Nelle tanche di Abacrastra non c'è albero che non sia diventato una croce.”³³⁶

I racconti con ambientazione non perfettamente collocabile sulla cartina sono gli unici che possano rappresentare le realtà difficilmente afferrabili. Secondo l'informazione fornita da Murgia nel suo ultimo libro *“Viaggio in Sardegna. Undici percorsi nell'isola che non si vede”*, l'isola sarda è la terza regione in Italia per il tasso di suicidi in rapporto al numero degli abitanti. Scrive che si deve conoscere la Sardegna, fuori dall'ambito turistico, per intendere perché nel paese inesistente di Abacrastra ci si impicca con la cintura.³³⁷

Già durante, ma almeno dopo la lettura del romanzo *La leggenda di Redenta Tiria* il lettore interessato di più alla tematica si chiederebbe forse perché Salvatore Niffoi abbia scelto un tema così negativo, triste e persino sfavorevole. Normalmente un autore ha delle motivazioni ben precise per la scelta di una determinata tematica. Le ricerche effettuate per questa tesi dimostrano che in questo caso lo scrittore sardo non si è deciso per un argomento qualsiasi su cui ha costruito tutta la diegesi, ma al contrario, si è avventurato ad affrontare una problematica delicata molto presente nella società sarda. Il tasso di suicidi nel territorio sardo è stato abbastanza alto nella seconda metà del Novecento (periodo d'ambientazione delle

³³⁶ Niffoi, 2005: 15, 16

³³⁷ cf. Murgia, 2011: 160, 161

vicende) e lo è ancora oggi nel XXI secolo. Nel corso dell'indagine su quest'argomento ho trovato uno studio molto interessante, i cui risultati mi sembrano utili per l'approfondita comprensione di questa problematica poco affrontata dalla società in generale. Lo studio è stato pubblicato sul sito internet di Marco Schirru, ricercatore confermato e professore in pensione dell'Università degli Studi di Cagliari, precisamente della Facoltà di Scienze della Formazione. Lo studio cerca di evidenziare il forte legame tra le morti volontarie e la realtà socio-culturale della Sardegna. Mette in evidenza quanto sia importante considerare anche il contesto sociale in cui viene maturata la decisione di morire. Include un'analisi del diffuso fenomeno del suicidio in un particolare comune della Sardegna meridionale, Teulada, nella provincia di Cagliari. La ricerca, che è parte integrante di una tesi, prende in considerazione le teorie sociologiche di David Émile Durkheim, un sociologo ed etnologo francese della seconda metà dell'Ottocento, conosciuto per il suo studio sui fattori sociali che esercitano un'influenza decisiva alla morte volontaria. Secondo lo studio pubblicato nella rete di Marco Schirru, la Sardegna, terra di poca densità demografica, ha un tasso simile alla media nazionale, cioè circa otto atti di suicidio per 100.000 abitanti, superandolo in alcuni anni. Il tasso nel territorio sardo ha iniziato ad aumentare dai primi anni Settanta, raggiungendo più di dodici nell'anno 1987, quasi il doppio rispetto alla media nazionale. L'analisi sull'andamento dei suicidi negli anni tra il 1983 e il 1994 mostra che nelle province sarde, specialmente in quella di Nuoro, i tassi sono piuttosto elevati, e anche superiori alla media nazionale. I tassi molto alti nella provincia di Nuoro, cioè nella zona più interna della Sardegna e più intrisa di valori agro-pastorali, indica la crisi presente in queste realtà sociali, dato che, secondo Schirru, c'è sempre un legame tra la crisi attraversata da una società e il fenomeno della morte volontaria. Per di più si tratta di piccole comunità nuoresi che ancora negli ultimi decenni del secolo scorso erano comuni molto chiusi ed isolati, il che ha contribuito all'isolamento culturale e sociale collettivo ed individuale. In generale Mario Schirru ritiene che il numero di suicidi piuttosto elevato in Sardegna negli ultimi decenni e anche nell'attualità sia da collegare all'alto tasso di disoccupazione, di alcolismo e di tossicodipendenza presenti, come anche all'isolamento, lo spopolamento dei piccoli centri e alle realtà rurali, che soffrono di un abbandono sociale, culturale ed economico. È chiaro che, in generale, il numero di suicidi varia con i grandi avvenimenti storici, politici e culturali in tutta l'Italia. La peculiarità dell'aumento del tasso negli anni Sessanta/Settanta del secolo scorso in Sardegna potrebbe essere legato al brusco passaggio da una società agro-pastorale ad una società urbana ed industriale. Si è evidenziata una predominanza maschile nel suicidio, la quale potrebbe trovare una spiegazione nel ruolo dell'uomo nella società sarda: appunti come codici di

comportamento, pressioni ed obblighi sociali, l'ideologia dell'uomo *balente*. Anche la distribuzione nelle diverse fasce di età è degna di prendere in considerazione, perché in Sardegna la percentuale dei suicidi tra i settantenni in generale è elevata, sebbene si registri anche un notevole aumento nelle classi d'età più basse. Inoltre si può parlare di una differenza tutt'altro che insignificante tra le città e i piccoli comuni, perché si può evidenziare una maggiore inclinazione al suicidio nelle province rispetto ai capoluoghi. Nelle grandi città si dispone di reti formali ed informali migliori che nelle piccole comunità, il che gioca un ruolo importante nella prevenzione del suicidio. Per quanto riguarda la menzionata ricerca sul suicidio effettuata a Teulada, mi pare molto interessante che si possano trovare dei paralleli con il paesino inventato da Salvatore Niffoi, Abacrastra. A partire dagli anni Cinquanta il comune di Teulada, anteriormente isolato quasi del tutto dalla realtà socio-culturale circostante a causa delle sue caratteristiche geografiche, ha subito profonde trasformazioni in tutti i campi. Il processo di modernizzazione è cominciato in questo periodo, come per esempio della rete viaria, ma anche l'emigrazione ha trasformato l'economia rurale in questo paesino. In particolare la comunità rurale di Teulada ha subito l'influenza sociale e culturale dell'urbanizzazione, la quale ha avuto anche delle ripercussioni sui rapporti di solidarietà e sugli stretti legami di vicinato. Negli anni dal 1950 al 1997 si sono verificati venti casi di morte volontaria a Teulada, diciannove di uomini e solo uno di una donna. Considerando il rapporto tra gli abitanti ed il numero delle morti volontarie è evidente che si tratta di un tasso molto alto. Nell'indagine si menziona che l'immagine della grande frequenza di suicidi a Teulada è accompagnata da uno stereotipo a livello di cultura locale, poiché alcuni dei paesi dintorni lo definiscono come luogo predisponente al suicidio. Questo fatto vale anche per l'immaginario Abacrastra, dato che nel secondo capitolo del romanzo, che narra il suicidio del nonno dell'io narratore, si riproduce una dichiarazione della nonna al piccolo Battista spaventato e spaurito di fronte alla vista del nonno impiccato alla quercia grande: “«Non preoccuparti, Battì, perché ad Abacrastra gli uomini muoiono tutti così!»”³³⁸ Dimostra che per la gente di Abacrastra il suicidio non è un evento insolito, bensì tragico, ma i paesani si sono già abituati fino a un certo grado. Nel romanzo si parla anche dell'imitazione che potrebbe essere considerata una concausa, ma in generale gli abitanti delle comunità sarde attribuiscono una funzione determinante al fatto che il suicidio venga riconosciuto e approvato da molti come mezzo risolutore dei problemi presenti nella loro società, nella loro terra considerata maledetta. Per questo motivo, si può persino parlare di un'accettazione sociale del suicidio ad Abacrastra come metodo approvato dalla comunità per la risoluzione della sofferenza

³³⁸ Niffoi, 2005: 19

individuale e collettiva. Anche nello studio si ipotizza che a Teulada esista una forma di “accettazione storica” del suicidio, come una soluzione condivisa, anche se informale, dalla comunità. D’interesse particolare è che l’aumento dei suicidi è avvenuto in un periodo in cui l’isolamento geografico non ha giocato più un ruolo tan grave nella vita socioculturale del paesino, visto che Teulada era già diventato un comune più aperto all’esterno e persino un villaggio turistico. In questo contesto è di grande importanza un’ulteriore informazione esposta nello studio, secondo la quale ha una maggiore frequenza di suicidi tra i 71-80 anni, cosicché si ipotizza che gli anziani non si possano identificare con le varie trasformazioni avvenute, cioè con un processo di modernizzazione in un fascio di tempo relativamente breve. Anche la perdita del ruolo familiare e sociale nel corso del mutamento della famiglia sarda in generale, e l’assenza di un ruolo attivo in una comunità prevalentemente produttiva potrebbero giocare un importante ruolo, dato che, come si è già sottolineato nel contesto del geronticidio e dell’avversione verso l’istruzione alta, sin dall’antichità per i sardi solo una vita produttiva è degna di vivere. Inoltre, forse in una realtà trasformata non si vedeva più una propria identità culturale e sociale nella quale riconoscersi. Secondo me, si deve anche prendere in considerazione il fenomeno dell’emigrazione dei giovani sardi verso il continente o verso l’estero negli anni considerati dallo studio, il quale chiaramente lasciava invecchiare la società, soprattutto nelle piccole comunità rurali, e per questo automaticamente anche il tasso di suicidio tra gli anziani è maggiore. Nonostante tutto ciò, anche se gli abitanti di Teulada sono ben coscienti dell’alto tasso di suicidi nel loro paesino, secondo Schirru non iniziano ad adoperare alcun metodo di prevenzione del fenomeno. Forse uno dei motivi per questo disinteresse, ossia l’inerzia, sia il fatto che ancora oggi l’immagine di vergogna o persino di paura di parlare di questa problematica è molto diffusa.³³⁹

Ma Salvatore Niffoi con il suo romanzo affronta direttamente l’argomento, e per di più tenta di evidenziare il legame tra i suicidi e la realtà socio-culturale, cioè la vita quotidiana sarda. Tutto ciò dimostra che si possono adoperare le teorie ed i risultati dello studio anche al paesino di Abacrista, sebbene molto probabilmente sia rappresentato in modo un po’ troppo esagerato da Niffoi. Nonostante ciò, la rappresentazione simile del fenomeno del suicidio da parte di Niffoi nutre l’ipotesi che lo scrittore sardo avesse in mente un paesino ben preciso della Sardegna quando scriveva il suo romanzo, o almeno avesse la chiara intenzione di presentare le realtà tristi di probabilmente numerose comunità sarde negli ultimi decenni, di cui lui stesso è testimone a causa della sua età avanzata. Ciò si potrebbe dedurre anche dalla

³³⁹ cf. <http://marcoschirru.demografiastorica-sardegna.eu/suicidio.htm> [15.09.2012]

dedicatoria alla prima pagina del libro: “*A un amico fragile che la Voce si è portato via*”. Da questa frase si conclude che lo scrittore era personalmente coinvolto nella tematica da lui affrontata.

Le ragioni indicate per i suicidi nel romanzo, cioè i vari motivi che l’io narratore ci presenta per le morti premature, sono quasi tutte legate alla realtà socio-culturale del paesino Abacrista: disagio personale/collettivo e mancanza di vie d’uscita dalla miseria. Molto significativo in riferimento ai motivi per il suicidio è soprattutto l’undicesimo capitolo. Si narra la commovente storia del servo pastore Candidu. Una notte fu derubato di cinquanta agnelli dall’ovile in campagna. Il suo padrone reagì con forte violenza. Anche suo padre, al quale Candidu chiese di non costringerlo a tornare dal padrone, lo punì con calci e insulti. Totalmente disperato, Candidu lasciò la casa e sentì la “Voce”. La frase finale di quel capitolo dice “*Lì, per dispetto contro la malagente, si appese al cancello e perse la sua scommessa con la morte.*”³⁴⁰ Trasmette molto bene l’idea che in quella terra solo il lavoro conta e non il benessere, né la salute del prossimo. Come reggerlo, sopportarlo in una società così dura? A parte ciò, questo capitolo fa ricordare di nuovo a “Padre Padrone”, il romanzo autobiografico di Gavino Ledda. Sicuramente Salvatore Niffoi conosce quest’opera letteraria e ne ha preso alcuni fatti ed idee.

5.7 Le tematiche prese dalla “realtà surreale “ della Sardegna: credenze popolari, magia e leggende

Salvatore Niffoi si è lasciato anche ispirare dalle tante credenze popolari ancora abbastanza diffuse nell’isola sarda e sparge alcuni aspetti di quelle qua e là nel romanzo. Lui stesso proviene da un paesino nel cuore della Barbagia, Orani, dove con certezza gli abitanti sono ancora molto legati alle vecchie tradizioni e ai riti antichi. Ma non dobbiamo dimenticare che la trama è ambientata nella seconda metà del Novecento, in cui il processo di modernizzazione era appena cominciato. Nonostante ciò molti paesini dell’entroterra erano ancora fuori mano, isolati dalla civiltà moderna e chiusi in se stessi a causa delle scarse infrastrutture. Così Niffoi non tematizza solo il difficile processo della società sarda verso la modernità ma anche presenta un grande repertorio di varie credenze magiche, perché rappresentano l’altro lato della realtà sarda del Novecento. In parte le credenze successivamente analizzate della *Leggenda di Redenta Tiria* sono simili a quelle già esposte nell’analisi del libro *Accabadora* di Michela Murgia. Peraltro si deve prendere in

³⁴⁰ Niffoi, 2005: 74

Il risalto tipografico in grassetto è stato aggiunto dall’autrice della tesi.

considerazione che Salvatore Niffoi è uno scrittore che rapisce i lettori molto volentieri in un mondo molto più magico e fantastico rispetto ad altri autori della sua generazione.

5.7.1 Le maledizioni e le leggende in riguardo

Già nelle prime pagine l'io narratore introduce il lettore al mondo delle credenze popolari del paesino di Abacrastra. Gli abitanti credono a una maledizione la quale fa impazzire la gente e la convince di finire la sua vita. Secondo la convinzione comune, l'origine della maledizione risiede nel passato lontano, nell'antichità, nei tempi del fondatore del paese Eracliu Palitta. La storietta che gira intorno a questa figura storica si può considerare come una leggenda che da secoli si tramanda di generazione in generazione:

“Eracliu era un capraro, venuto per mare da lontano in cerca di aria montagnina. Si fermò ai piedi di una rupe che somigliava alla testa di un grosso vitello bianco e ingravidò Artemisa Crapiolu, una femmina cieca che, a forza di seguire le capre, aveva i piedi duri come pietre. Trasformarono l'ovile in una casa e si misero insieme. Ebbero diciotto figli e il più bello di tutti, Istenfalu, sembrava un incrocio tra un cinghiale e una mula. Li svezzarono a tocchi di latte quagliato e pane d'orzo. L'acqua per dissetarli la tiravano su con un moio di sughero dalla sorgente di Abacrastra. Quell'acqua, ancora oggi, è densa come l'olio di listinchinu e ha il gusto acre delle foglie del gigaro. Abacrastra ha preso il nome di quella sorgente e nessuno è mai riuscito a cambiarglielo, manco il Padreterno. [...] I figli di Eracliu s'incrociarono con lo stesso sangue e ne venne fuori una genia di gente inquieta, con le radici attaccate al passato e la testa sempre buttata in avanti ad annusare il futuro. Da quei miscugli di sangue nacquero cacciatori di uccelli dai becchi di bronzo, grassatori, divoratori di uomini, allevatori di capre e domatori di cavalli. Da giovani presero l'abitudine di lanciare i padri nel burrone dei mufloni e da grandi iniziarono a impiccarsi ai rami dei salici, lungo le rive del fiume Alenu. Da allora, ad Abacrastra è sempre stato così e ogni anni, all'avvicinarsi della stagione delle messi, arrivano da lontano nuvole di uccelli col becco di bronzo, che lasciano cadere sui campi una merda velenosa che brucia tre quarti del raccolto.”³⁴¹

Mediante questa leggenda si illustra chiaramente la creatività della gente sarda: si immagina una storia che spiega le origini di questa terra e di questa società malsane, in cui dominano solo fatica, sofferenza, disperazione e miseria. Si attribuisce il carattere degli abitanti all'incrocio di sangue imparentato che lascia venire fuori un tipo di gente disgraziata. Questo brano trasmette l'idea stereotipata che i sardi in realtà non siano capaci o neanche vogliano realizzare le vere ragioni per la loro miseria, ma si attengano a questa leggenda. Pare che si accontentino di questa spiegazione e accettino il loro destino di essere discendenti diretti di un selvatico ed impetuoso senza tentare di cambiare la sorte. Interessante è anche il riferimento

³⁴¹ Niffoi, 2005: 16, 17

esplicito al geronticidio praticato dalla gente sarda in passato.³⁴² Quest'accento lascia apparire la gente di Abacrastra ancor più come individui barbari e senza coscienza morale. Quindi, attraverso questa leggenda il narratore riesce a rinforzare l'idea specifica dello sfondo sociale della narrazione, possibilmente presente nella mente del lettore.

5.7.2 La profezia della vecchia donna del paesino

Come anche nel romanzo di Murgia, le donne anziane nella trama di Niffoi giocano un ruolo sociale significativo nella comunità paesana. L'analisi di *Accabadora* ha già dimostrato molto chiaramente le molteplici funzioni che eseguono nella società. Nella citazione del seguente brano del romanzo di Niffoi il narratore racconta di una nonna che sogna il destino imminente dei suoi cari. Si tratta dunque della credenza nei presentimenti, nei sogni che si realizzeranno. Secondo Di Nola, il sogno è il fondamento di molte credenze popolari e origina la particolare pseudoscienza indicata come oniromanzia o divinazione attraverso i sogni di origine antichissima, già presente in Mesopotamia. Interessano particolarmente i sogni che sono assunti come vere e proprie rivelazioni o preannunzi di eventi futuri, considerati come messaggi diretti a individui o alla comunità in generale.³⁴³ Secondo la convinzione diffusa in Sardegna, certe donne anziane sono capaci di tutto ciò poiché dispongono di capacità soprannaturali.

“Una volta, a fine primavera, mannai Mintonia gli raccontò un sogno strano, che gli mise davvero paura e lo inquietò per diverso tempo. Sognò un toro porporino, con corna lunghe di metallo e unghie affilate come artigli. Era uscito da una grande urna di bronzo e per tredici mesi aveva vagato per le campagne di Abacrastra, in cerca dei cavalli di Dineddu Podargu. Quando li trovò li sventrò e, prima di sparire, si mangiò le interiora. Lasciò le bestie a terra nel recinto, con la polpa pronta per le vespe e le mosche. Alla fine del sogno un bambino vestito di bianco come un chierichetto, con il turibolo in mano che mandava profumo d'incenso bruciato, correva sopra il muro a secco del recinto gridando: «Perché? Perché?». Da molto lontano il vento portò un filo di voce, come se un dio ubriaco si fosse nascosto nella lecceta di Sas Nastulas: «Perché dopo tocca a te!». Il viso di quel bambino, nel sogno di zia Mintonia aveva i lineamenti di Pascale. «Guardati dal bue rosso, Pascale! Mira che è ancora in giro dalle nostre parti, in cerca di anime da portarsi via!». La nonna di Pascale non era matta o esaurita, vedeva solo nei sogni quello che gli altri non riuscivano a vedere nella realtà, intuiva l'orientamento del destino. Una sera consigliò a un compare del figlio Paulu di non prendere la vettura per andare a mungere: «Gonà,» gli aveva detto «stanotte ho sognato che volavi come un angelo e avevi le ali insanguinate. Forse è meglio che per qualche giorno lasci la vettura a casa e vai all'ovile a piedi».”³⁴⁴

³⁴² Per più informazioni su questa pratica vedi il capitolo 4.4.2 *L'eutanasia in Sardegna – la figura dell'accabadora* e Turchi, Dolores, 2011: *Maschere, miti e feste della Sardegna*, Roma: Newton Compton, pp. 59-91.

³⁴³ cf. Di Nola, 1993: 81-82

³⁴⁴ Niffoi, 2005: 25, 26

Ma il ragazzo Paulu, l'amico di Pascale, non obbedisce e volge i buoni consigli in ridicolo. Due giorni dopo il ragazzo muore in un incidente stradale. Il cadavere non è stato ritrovato, ma soltanto una foto scattata a carnevale in cui lo si vede vestito da angelo nero. Mediante quest'informazione aggiunta si allude anche al fatto che un cristiano, un credente della religione cattolica, come ufficialmente dovrebbe essere ogni sardo, non deve vestirsi da angelo nero, perché è considerato un sacrilegio. Forse per questo la nonna di Pascale ha visto il ragazzo in sogno come angelo, ma con le ali insanguinate.

Per quanto riguarda i presagi ovvero i preannunzi di morte in generale, occorre spiegare che nella cultura popolare sarda la premonizione intorno alla morte è prevalentemente legata al comportamento degli animali o al movimento degli astri oppure è riferita ad eventi insoliti che andavano interpretati. *Su mortogiaiui* si chiama la persona in grado di vedere la morte prima che si verifichi. Secondo la credenza popolare questo potere viene da un errore casuale e involontario al momento del battesimo quando il sacerdote confonde l'olio del battesimo con quello per l'estrema unzione. Così la persona acquisisce la capacità di *intimare sa morte*, cioè di poter predire la fine delle persone. Si deve però distinguere *su mortogiaiui* da *su videmortos* perché quest'ultimo si riferisce a una persona che può vedere le anime dei morti con le quali può comunicare. Un altro presagio anche molto diffuso in Sardegna è *su ballu e sos mortos*, cioè il ballo dei morti. Questo fenomeno può essere visto sul sagrato di una chiesa in campagna o davanti alla casa della persona che morirà. Per riscattare dalla morte la persona, i familiari più prossimi possono "appellarsi", che vuol dire invocare ai Santi cantando *berbos*.³⁴⁵ Per quanto riguarda gli animali che sono in grado di percepire prima dell'uomo la morte, Arras elenca gli uccelli, soprattutto quelli notturni come la civetta, il gufo, inoltre il passero solitario, il gallo, il gatto ed il cane. Sono animali che spesso ci si trovano nella letteratura sarda in riferimento con una disgrazia o con la morte imminente.³⁴⁶

In passato era normale che ogni villaggio avesse un *videmortos*, cioè una persona dai poteri per vedere i morti, e che riusciva anche a curare delle malattie con parole, chiamate *berbos* o anche *pregantus*. In ogni caso erano donne, solo eccezionalmente uomini, che oltre le malattie toglievano il malocchio e scacciavano gli animali nocivi. Secondo Delussu, queste donne

³⁴⁵ I *berbos* (il concetto sardo *berbu* significa "parola" in italiano) sono le parole magiche, gli scongiuri, le frasi capaci di guarire malattie o salvare gli uomini dai drammi e dai fastidi. Possono essere considerate il risultato di una commistione di preghiere cattoliche e antiche formule magiche, cioè di un sincretismo tra pagano e cristiano. Un grande repertorio di *berbos* con fini molteplici ci si trova in: Liori, Antonangelo, 1992: *Demoni, miti e riti magici della Sardegna*, Roma: Newton Compton, pp. 189-226.

³⁴⁶ cf. Arras, 2012: 80-82

sono le vestigia delle antiche sacerdotesse che un tempo godevano di molto prestigio sull'isola e che erano il ricordo dell'antica dea madre che faceva parte della cultura cretese e che prese piede in Sardegna dove si ipotizza che sia sempre regnato un forte matriarcato.³⁴⁷ Le numerose statuine della dea madre trovate in grande abbondanza in un periodo definito prenuragico sono un segno attendibile che già nei tempi antichi la donna ha avuto un grande potere in Sardegna. Erano propriamente le donne che accompagnavano l'uomo dalla nascita alla morte. Erano sempre le donne che si occupavano fedelmente del focolare domestico, dell'andamento della casa, dei figli e dei domestici. Erano e lo sono ancora le donne che accompagnano il defunto nell'aldilà con i loro pianti. Nei villaggi sardi rappresentavano il fulcro al quale si rivolgevano tutti per avere cure con erbe e *pungas*, che sono amuleti da cucire nel vestito a contatto con la pelle per protezioni svariate, come per esempio per sfuggire dal malocchio, dalle malattie e dalla giustizia. Ma anche consultavano quella vecchia donna per chiederle dei prognostici, per farsi interpretare i segni della natura ed i messaggi degli spiriti. La facoltà di vedere i morti da parte delle anziane e di poter comunicare con loro è rimasta presente in Sardegna fino a poco tempo fa. Ancora oggi, quando si parla con sardi di una certa età, le processioni dei morti e i balli dei morti sono conosciuti da tutti.³⁴⁸

5.7.3 Le credenze magiche e le fatture

Per quanto riguarda la magia presente nel romanzo, il quarto capitolo su Bernardu Solitariu è particolarmente degno di menzionare ed interpretare più dettagliatamente. Ad Abacrasta lo chiamavano Su Solitariu perché il giorno che era venuto al mondo, nel resto dell'isola non era nato nessuno. Già da piccolo onorò il soprannome che gli avevano dato, giocando sempre da solo e non lasciandosi avvicinare da nessuno. Era un violento che persino contro la propria madre ha messo mano. Un giorno conosce la cantante Moira, il che è un incontro che cambia la sua vita. In paese si dice che la donna possieda un sacchetto di erba magica che a Bernardu gli fa cambiare il carattere e anche scoprire la voglia di vivere. Con i loro risparmi i due aprono un negozio di dolci, la Pasticceria Solimò.

*“Le formaggelle, i sospiri, gli amaretti, l'aranzada, il pan di sapa, i bianchini, il pistiddu di Moira e Solitariu ad Abacrasta e dintorni se li ricordano ancora tutti. Erano speciali, lasciavano in bocca a lungo un gusto di miele vanigliato, davano un senso di ebbrezza che rendeva più sopportabile l'esistenza, senza tagliare le gambe come faceva il vino nero. Il segreto della Pasticceria Solimò, così lo chiamarono il negozio, era in quel pizzico d'erba magica che Moira aggiungeva agli impasti.”*³⁴⁹

³⁴⁷ Per un'esposizione dettagliata della discussione intorno al possibile “matriarcato” in Sardegna vedi il capitolo 5.6.2.4 *La famiglia sarda e il ruolo della donna*

³⁴⁸ cf. Delussu, 2011: 9-12, 108

³⁴⁹ Niffoi, 2005: 31

Il nome “Pasticceria Solimò” si compone in primo luogo dai nomi dei proprietari, **Solitariu** e **Moir**, ma con tutta probabilità risale anche alla mitologia greca, seconda la quale i solimi erano una popolazione bellicosa e selvaggia, conosciuta per la sua brutalità e per i suoi costumi feroci³⁵⁰, pertinente per il protagonista di questo capitolo del romanzo. Per quanto riguarda l’erba magica vorrei fare riferimento al già citato saggio “*Lo specchio e l’olio. Le superstizioni degli italiani*” di Di Nola in cui l’antropologo espone che fin dalla più remota antichità gli uomini si sono serviti delle erbe e delle piante in genere non soltanto a scopo alimentare ma anche nelle terapie e nelle operazioni magiche. Si trattava principalmente di erbe spontanee e non coltivate che furono oggetto dell’impegno di tutti i popoli nel periodo arcaico della caccia-raccolta. Tuttora esse fanno parte del comune bagaglio di potenti mezzi cui ricorrono certi guaritori nelle campagne.³⁵¹ Ritornando al brano citato dal romanzo, dopo dieci anni però l’erba magica sta per finire e Bernardu sente la “Voce” allo stesso giorno in cui Moira glielo comunica. In realtà non lo ha chiamato la “Voce” ma la paura della vita, una vita come quella prima dell’apparire della donna e la sua erba che l’aveva reso un’altra persona. D’altronde, in quest’occasione vorrei richiamare sul fatto che in questo capitolo vengono presentati i tipici dolci della tradizionale cucina sarda: come le formaggelle, anche chiamate “*padruas*” o “*casadinas*”, fatte con il formaggio pecorino, gli amaretti o “*amarettus*”, i bianchini o “*biancheddus*”, “*s’aranzada*” (aranciata nuorese) e il pan di sapa, o “*Pani’e saba*”, fatto con il mosto cotto.

5.7.4 L’ineluttabilità delle vecchie tradizioni e dei riti secolari

Com’è ben noto, la Sardegna è stata per lungo tempo un territorio di tradizioni arcaiche molto radicate nella cultura, le quali oggi sono però sempre più ridotte a manifestazioni folcloriche. Negli ultimi tempi i sardi, soprattutto i giovani, hanno però preso coscienza del profondo valore delle tradizioni come costituenti dell’identità dell’isola. A parte le tradizioni esibite in varie feste, non si devono dimenticare le usanze tradizionali dominanti nelle famiglie sarde. Quest’ultime sono forse le più rigide ed obbligatorie e anche le più mantenute dai singoli membri della famiglia e tutt’altro che scomparse. Questa circostanza viene tematizzata nel quinto capitolo del romanzo, in cui si narra la vita di Beneitta Trunzone, una ragazza che è vittima di un’arcaica tradizione in famiglia:

³⁵⁰ cf. <http://mitologia.dossier.net/antea.html> [05.11.2012]; cf. Tripp, Edward/Rauthe, Rainer (trad.), 1974: *Reclams Lexikon der antiken Mythologie*, Stuttgart: Reclam, s.v. *Solymer*; vedi anche il riferimento ai solimi nelle “*Ode olimpiche*” del poeta greco antico Pindaro, tradotte da Franz Dornseiff nell’anno 1921 e pubblicate in internet: http://www.archive.org/stream/pindarpin00pinduoft/pindarpin00pinduoft_djvu.txt, p. 179 [05.11.2012]

³⁵¹ cf. Di Nola, 1993: 70

*“Erano secoli che i Trunzone offrivano a Dio una delle loro figlie, chiudendola nel monastero di clausura delle Clarisse di Piscopio, dove facevano il noviziato. Poi, dopo che avevano preso i voti, spesso le mandavano in qualche sperduto convento del continente. Beneitta non lo sapeva, ma già prima di nascere era destinata a diventare suora.”*³⁵²

L’origine di questa vecchia tradizione vigente nella famiglia Trunzone è apparentemente legata ad una storia che già da secoli si tramanda di generazione in generazione e che induce ogni famiglia Trunzone successiva ad agire secondo l’antico rito per non rischiare la perdita della reputazione o del rispetto da parte dei parenti e per non dovere temere eventuali rappresaglie divine:

*“Un Trunzone senza figlia suora andava contro la tradizione, perdeva i beni di famiglia e l’amicizia dei parenti. Se capitava la disgrazia di mettere al mondo solo figli maschi, bisognava rimediare dando una tanca al vescovo o intestando venti vacche al parroco. Così era stato da quando fu miracolato Anchisu Trunzone, un antenato che era scampato all’ira di Dio e degli uomini di don Carmine Ispunzale.”*³⁵³

Quell’Anchisu aderì a una scommessa con due compagni secondo la quale Anchisu sarebbe riuscito a passare una notte con la donna di Don Carmine. Il frutto di quell’amore vietato fu però un bebè, cosicché Don Carmine scoprì il tradimento della coniuge e la fece abortire a calci.

*“«Chi è lo sfrontato, ah? Dimmi chi è perché lo scanno e lo appendo al campanile della chiesa grande! Tutti devono vedere che fine fa chi disonora Carmine Ispunzale!»”*³⁵⁴

Dona Amalia morì di quei colpi senza mai rivelare il nome di Anchisu. Anche qui viene dimostrato al lettore che è l’onore dell’uomo che regna in Sardegna e che è il più importante, ma anche il più vulnerabile. D’ulteriore rilevanza è che il narratore adducce che *“fu tizia Giuditta Saccetta a tradirlo, in cambio di due capre da latte e un quaglio.”*³⁵⁵ Ciò dimostra la grande povertà della gente. Le conseguenze di quella rivelazione del nome sicuramente le aveva saputo ma nonostante ciò Giuditta dovette pensare a se stessa a causa della sua miseria. Successivamente Don Carmine pagò due sicari per farlo morire, ma insolitamente Anchisu se la poté cavare ancora una volta e *“mise la testa a posto e tirò su famiglia. Da Afidina Errules ebbe nove figlie, e per ringraziare Dio di essere scampato a morte certa la prima la fecero rinchiudere nel monastero delle Clarisse di Piscopio.”*³⁵⁶ La giovane Beneitta Trunzone si ribellava quando le raccontavano che cosa fosse il suo destino, la sua sorte personale a causa

³⁵² Niffoi, 2005: 33

³⁵³ Ivi: 33, 34

³⁵⁴ Ivi: 35

³⁵⁵ Ibidem.

³⁵⁶ Ivi: 36

dell'antica tradizione. *“Ma non c’era niente da fare, per i Trunzone così era stato, così era, così sarebbe stato sempre, per l’eternità.”*³⁵⁷ Di nuovo i sardi vengono presentati (stereotipatamente) come individui non disposti a modificazioni, anzi, sono molto legati alle tradizioni arcaiche alle quali mantengono ad ogni costo. Mediante questa storia Niffoi sicuramente vuole anche mostrare, forse in un modo un po’ esagerato, quali conseguenze possa avere l’attaccamento rigido e inoppugnabile a certe tradizioni: il giorno fissato per la sua partenza, Beneitta senti la “Voce”.

5.7.5 Il malaugurio ed i segni premonitori del destino

Il romanzo riprende anche la diffusa credenza nei segni di disgrazia ossia di cattivo augurio. Nell’ottavo capitolo si descrive il giorno della nascita del sindaco di Abacrastra, Bantine Pica, in cui i segni erano tutt’altro che promettenti.

“Bantine Pica era nato ad Abacrastra un giorno che dal cielo veniva giù acqua e fango. [...] La pioggia disegnava sui vetri uccelli di fango, che aprivano le ali un istante e poi colavano in una lacrima sporca sul davanzale. Da tre giorni era così! Mai visto un mese di luglio così merdoso. Tre giorni e tre notti che il cielo non smetteva di spurgare sangue, e Telesia che non riusciva a partorire. Annata mala, quella del 1935. La vescica gonfia lo costringeva a stringere le gambe. Aprì la porta di scatto e uscì a fare acqua sotto il loggiato. Poi, contando i passi, tornò in casa e arrivò fino alla camera da letto. Quarantatré passi. «Questo é bambino che dura quarantatré anni!» pensò tra sé. «Neanche un giorno di più!» Giasone Pica era un pastore che credeva alle fatture e alla predestinazione, come molti abitanti di Abacrastra. Un giorno che Alipinta la maghiargia gli disse che un fulmine gli avrebbe ucciso dodici pecore, la mandò a quel paese in mala maniera. Dopo il temporale andò all’ovile e trovò dodici pecore morte, bruciate e a pancia in su. Un’altra volta gli disse di stare attento, di prepararsi a un’annata cattiva, perché la sua provvista di formaggio sarebbe andata in pasto ai vermi. Tempo un mese e trovò nella cantina solo un palmo di vermi grossi un dito. Da allora imparò anche lui a leggere i segni premonitori del destino. Si sposò di febbraio sotto la neve, con il vestito nero, tre sassi in una tasca e nell’altra un ramo di pungitopo e uno di corbezzolo. Prima di andare a prendere la sposa si guardò a lungo alla specchiera e cantò nove volte una filastrocca:

*Sa mela ‘e vrusciu
m’achet su tusciu
sa mela ‘e lidone
lardu mi ponente.”*³⁵⁸

Il narratore sottolinea chiaramente la professione di Giasone Pica, che esegue il mestiere del pastore tradizionale sardo. Apparentemente la mette in connessione con la credenza nelle fatture e nella predestinazione. Ciò corrisponde al fatto che le credenze magiche e popolari in generale sono più diffuse tra le famiglie in campagna, tra i contadini e i pastori. Questa realtà

³⁵⁷ Niffoi, 2005: 37

³⁵⁸ Ivi: 47, 48

particolare del mondo agro-pastorale sardo si spiega tra l'altro con l'accesso più difficile all'istruzione, al processo di modernizzazione in generale, con l'isolamento geografico dei paesini, con la miseria della gente, che induce loro a cercare "altre vie" dalla disperazione, e più anticamente anche con la difficoltà di cristianizzazione dei popoli della campagna in genere rispetto alla popolazione cittadina generalmente più aperta al mondo esterno. Anche in questo brano si fa riferimento a una vecchia donna del paesino, chiamata la *maghiargia*. Questo nome è la denominazione sarda per strega. In Sardegna esistono oltretutto le espressioni *cogas* o *brúscias*. Come descrive il narratore del romanzo, una *maghiargia* ha le capacità di prevedere il destino ed è la persona alla quale si rivolgono gli abitanti del comune quando cercano aiuto o una via d'uscita. Dato ciò si vede molto chiaro che quella vecchia del paesino, frequentemente descritta in questa tesi di laurea, che aiuta la comunità in varie situazioni, ha differenti nomi, secondo l'area geografica precisa.

Bucarelli, Greco e Macis scrivono nel loro libro "*L'occultismo tra superstizione e costume – Riti satanici, misticismo e stregoneria in Sardegna*" riguardo la Santa Inquisizione che la maggioranza delle persone processate per stregoneria in Sardegna furono donne e soltanto una piccolissima parte uomini. Se un'anziana faceva delle imprecazioni e dei gesti scaramantici al comportamento ricevuto da qualcuno e per puro caso moriva per esempio la mucca o si ammalava il bambino del maledetto, la vecchia veniva subito additata come strega, destinata al rogo. Era sufficiente che una donna del villaggio avesse un comportamento particolare fuori da quello tradizionale, veniva già definita una strega. Per gli uomini di quel tempo la donna era debole e incline al male e al peccato, facilmente influenzabile dalle tentazioni e dalle lusinghe del diavolo. Si diceva che le donne avessero il famoso "patto con il diavolo". Come già menzionato parecchie volte, nonostante le azioni di repressione da parte dell'Inquisizione, le donne sarde hanno potuto tramandare e conservare alcuni riti e pratiche della magia popolare fino ai giorni nostri, principalmente diffusi nei paesi più isolati dell'entroterra.³⁵⁹

Per quanto riguarda il significato del ramo di pungitopo e quello di corbezzolo, menzionati nel brano citato, le mie ricerche nei saggi a disposizione non hanno dato dei risultati soddisfacenti. Neanche la consultazione di un sardo proveniente dell'entroterra illuminava la circostanza. Con molta probabilità si tratta di una realtà trasformata da Niffoi che non si può ripercorrere con certezza.

³⁵⁹ cf. Bucarelli, 2004: 24-27

5.7.6 La credenza nei miracoli e nei poteri soprannaturali

Il decimo capitolo mi sembra quello più riuscito concernente la rappresentazione degli atteggiamenti sfavorevoli dei sardi verso le persone che “cadono fuori dal normale”. La storietta di quel capitolo tratta della vita e della morte del disgraziato Chilleddu Malevadau, che era nato cieco, sordo e muto. La narrazione attorno a questo personaggio è piena di credenze popolari ed eventi soprannaturali.

“La madre, Adelasia Galanzu, aveva fatto voto di verginità, per sdebitarsi con Santa Lucia, che le aveva restituito la vista dopo una disgrazia. [...] Rimase cieca per due anni, fino a quando non la portarono alla novena di Santa Lucia, per chiedere alla santa il miracolo che i medici non avevano saputo fare. La vestirono con una tunica rosa e una corona di spine di rovo, le fecero bere una tazza di decotto ottenuto con foglie di vischio essiccate e acqua bollita e la stesero sotto la statua, con i piedi puntati verso l'ingresso. Dopo un quarto d'ora la rimisero in piedi e la sbendarono. Da quel momento tornò a vedere come prima, come se nulla fosse successo. Gli occhi, nel giro di una settimana, tornarono del colore cristallino che ha il cielo visto dalla collina di Busellis. Il miracolo le costò la promessa della verginità.”³⁶⁰

Questo brano descrive un miracolo compiuto in una chiesa sarda. Non è raro che le vecchie sarde raccontino di tali avvenimenti. Così anche il narratore della trama riproduce ciò che si dice in paese in riguardo al miracolo. È molto probabile che la trama riprenda la credenza sarda intorno all'incubazione. Si tratta di un rito risalente all'epoca nuragica, ma conosciuto e praticato anche nel mondo greco e latino. Il termine viene dal latino “*incubo*”, cioè mi sdraio, dormo, e di conseguenza consiste nel dormire presso un luogo sacro a scopo terapeutico, per avere nel sonno visioni rivelanti il futuro o persino per ottenere benedizioni e cure dalle divinità.³⁶¹ Quello che oltre a ciò dà nell'occhio in questo brano citato è la descrizione della posizione del corpo con i piedi verso l'ingresso. Questo costume, che apparentemente è molto diffuso in Sardegna, è già stato analizzato ed esposto nell'analisi del romanzo *Accabadora* nel contesto dell'*attitu*.³⁶²

Ma Adelasia non riuscì a mantenere la promessa di verginità e ha avuto un figlio, Chilleddu. Immediatamente sente il disprezzo dei compaesani, che può anche esprimersi in idee o azioni molto crudeli.

“La nascita di quella creatura, a parte la madre, tutti gli altri la subirono come una maledizione. Quei due chili e trecento grammi di acqua fatta polpa dalla volontà divina qualcuno li avrebbe buttati volentieri alla discarica, dentro una busta di plastica o un sacco vuoto di mangime.”³⁶³

³⁶⁰ Niffoi, 2005: 60, 61

³⁶¹ cf. Arras, 2012: 111

³⁶² vedi il capitolo 4.5.1 *s'attitu*

³⁶³ Niffoi, 2005: 62

I paesani hanno paura così grave che uccidano un bambino innocente. Ciò dimostra con efficacia che le credenze nei poteri soprannaturali malefici, l'attaccamento alle credenze popolari in generale dispongono di una forza grandissima ed eseguono un'influenza notevole sulla gente sarda ed il suo comportamento. I compaesani temono la maledizione da parte delle divinità e le conseguenze possibili per tutto il paesino, il che si deduce anche dalla citazione seguente.

*“Il padre di Adelasia, Veneriu Galanzu, ne fece malattia e prese l'abitudine di dormire nell'ovile, con la scusa che il servo pastore quattordicenne se n'era andato di malamorte. «Non fa a lasciare il bestiame da solo di questi tempi!» diceva. «Mancava solo che ci rubino le pecore, per rovinarci del tutto!» Le pecore, per lui, erano più importanti di quella creatura mandata dal destino per rovinargli la vecchiaia. La madre, Maritria Thirrica, non faceva altro che piangere: «I santi ce l'hanno con noi! Già l'hai fatta bella a fare questo burdo, figlia mia!».”*³⁶⁴

A parte ciò non si deve dimenticare la paura della perdita della reputazione e del rispetto all'interno della comunità paesana, il che nella realtà sarda è una cosa molto importante. I compaesani dunque non accettano il bambino e persino si vergognano per la sua esistenza.

*“Per quelli di Abacrasta quel bambino era come se non fosse nato, lo consideravano una colpa da dimenticare, una scorreggia dalla quale bisognava allontanarsi in fretta per non sentire l'odore.”*³⁶⁵

Tutto ciò dimostra, in modo analogo al capitolo di Beneitta Trunzone, che le credenze popolari, la paura nei confronti della divinità e dei poteri malefici, talmente radicati nella mente della gente, possono avere delle gravi conseguenze, anche per quanto riguarda la convivenza in una comunità:

*“A buttarsi nel fiume Alenu col suo bambino stretto in braccio ci pensava mille volte al giorno. Ma a lei la Voce non l'aveva chiamata, l'aveva dimenticata, doveva pagare la sua pena vivendo, senza lo sconto della fune.”*³⁶⁶

Quando non vede un'altra via d'uscita, anche Adelasia si rivolge a una donna vecchia del paesino, alla signora Medea Telebis. Lei la ascolta e poi estrae una zampa di gallina dalla tasca della fardetta e stirando tre volte per il nervo bianco che esce dallo stinco, continua:

*“«Solo chi ti ha dato il malo può togliertelo. Non ti garantisco niente, perché non è mia abitudine fottare la gente, ma ti consiglio di tornare di nuovo nel Santuario di Santa Lucia».”*³⁶⁷

Nei saggi consultati non si trova nessun'informazione precisa su una specifica credenza esistente attorno alla zampa di gallina in Sardegna. Neanche il mio contatto sardo sa spiegare la credenza. Niffoi trasmette persino l'impressione che lo stirare per il nervo bianco della

³⁶⁴ Niffoi, 2005: 62, 63

³⁶⁵ Ivi: 63

³⁶⁶ Ivi: 64

³⁶⁷ Ibidem.

zampa aiuti la coga del paesino a trovare delle risposte alle domande dei paesani. Adelasia, che sa della reputazione della vecchia del paesino, non mette in dubbio i consigli di quest'ultima e si mette in cammino verso il Santuario, vicino al quale si svolge un'altro avvenimento magico:

“A trecento passi dal santuario, all’ombra di una quercia, Adelasia vide uno strano fabbro che forgiava una rete dorata, sottile come ali di farfalla ma resistente come l’acciaio. Sembrava la rete di un pescatore di cavallucci marini. Il fabbro completò il suo lavoro e si rivolse ad Adelasia e al giovane: «Mettilgli questa,» disse «che lo renderà più invulnerabile di qualsiasi armatura». ”³⁶⁸

In seguito il miracolo si compie.

Nelle pagine successive il narratore fa di nuovo riferimento all’indifferenza dei compaesani di fronte al bambino guarito e in questo contesto esemplifica anche la pervicacia dei sardi e l’accanimento nell’attenere ai loro pregiudizi e alle idee prevenute.

“Ad Abacrasta il miracolo di Chilleddu non lo festeggiò nessuno. Non se ne occupò né il vescovo di Noroddile né la stampa, che avevano altro da fare. C’erano le elezioni in corso, la fabbrica che iniziava a fumare il suo sigaro velenoso nella piana, le raccomandazioni da cercare per indossare la tuta, le feste campestri da organizzare, la faida di Orotho che andava avanti come un vento spinto dal maestrone. Insomma, in paese, se prima la presenza di Chilleddu Malevadau era solo fastidiosa, adesso era diventata scomoda. Il padreterno aveva sbagliato un’altra volta i calcoli.”³⁶⁹ “Per la gente, Chilleddu rimaneva sempre il figlio illegittimo di Adelasia e di uno sconosciuto, quella croce andava portata fino in cima al monte, fino alla morte. «Sempre un burdo rimane!».”³⁷⁰

A causa delle maldicenze dei compaesani Chilleddu e sua madre erano persino costretti a trasferirsi in una modesta casa ereditata fuori di Abacrasta. In seguito il narratore illustra la miseria dei due poveri marginalizzati. Un giorno, Chilleddu non può sopportarlo più.

“Una notte di luna piena che gli si sposò di fronte alla finestra una grossa colomba bianca, Chilleddu sentì la Voce che lo chiamava. Tagliò le ali all’uccello e volò fino al bosco sacro di Sos Padentes, sotto il monte Isteddu. Prima, alto nel cielo, girò intorno ad Abacrasta per tre volte, lasciando cadere sui tetti e sulle strade una pioggia di piccoli fogli di carta.”³⁷¹

La descrizione in questo brano è piena di magia e di poteri soprannaturali, come anche in tante altre parti del romanzo. La parte più magica e surreale di tutto il libro è senza dubbio la fine. L’io narratore Battista incontra per la prima volta Redenta Tiria sotto la quercia grande dove suo nonno si è suicidato nel 1950. Anche Battista aveva quest’intenzione, ma viene impedito dalla cieca che gli tiene un lungo discorso filosofico-religioso sull’importanza della

³⁶⁸ Niffoi, 2005: 65

³⁶⁹ Ivi: 67

³⁷⁰ Ibidem.

³⁷¹ Ivi: 68

vita che non si deve buttare via così sconsideratamente. Alla fine lo invita ad uscire dal cerchio in cui si trova lei, facendo un salto all'indietro. Nello stesso momento esce dalla coltre di neve un bianco cavallo alato. Redenta monta al cavallo che spicca il volo e galoppa via nell'aria.³⁷²

5.7.7 Le antiche pratiche barbariche dell'infanticidio

Nel brano citato in seguito il narratore fa riferimento al crudele infanticidio, che secondo le attuali ricerche scientifiche è stato praticato per secoli in Sardegna. Nel contesto dell'analisi del romanzo *Accabadora* di Michela Murgia ho già accennato a quest'usanza.³⁷³ Niffoi la presenta così:

*“Le sgravidate gemellari da noi sono considerate ancora una maledizione, perché moltiplicano le bocche da sfamare. Con le pecore, uno dei due agnelli si sacrificava o si regalava ai bambini, come aveva fatto con me Candidu Vargia. Con le creature, invece, era diverso. Se non si aveva il coraggio di affogarne una nel pozzo o mettergli le mani al collo, allora si tenevano, soprattutto se erano maschi. Alcune maghiargie di Abacrasta erano esperte nel mandare in cielo i nati d'avanzo. Tzia Alipinta, per esempio, li trasformava in angioletti dopo il primo vagito, scolandogli un po' di miele caldo tra le froge e tenendoli qualche minuto a testa in giù. Due tentativi di scatarrare, come piccoli gatti raffreddati, e il gioco era fatto. Prendevano un colore rosso livido che faceva paura. «Sa morte durche», la morte dolce la chiamavano, come se morire non abbia sempre il sapore amaro delle bacche oleose del lentisco.”*³⁷⁴

In Sardegna i bambini che nascevano con gravi deformità venivano spesso soppressi. Tale intervento era ritenuto necessario, particolarmente nelle famiglie più povere, poiché la misera condizione economica di questa gente rendeva la sopravvivenza già difficile per coloro che possedevano integre tutte le facoltà lavorative. Perciò era impossibile concedere la vita agli sfortunati che avessero chiesto l'attenzione dei genitori, già duramente impegnati nella quotidiana lotta per la sopravvivenza della famiglia. Si credeva che la nascita di neonati deformi potesse dipendere da alcune circostanze rituali. Per esempio, in uno specifico strumento, che si chiama *su matuggiu* e che era costituito da un involucro di tela grezza, si mettevano immagini sacre, erbe magiche, ossa o resti di un aborto di piccoli animali. Veniva passato come scongiuro da *sa pratica* sul ventre della gestante, recitando i *berbos*. Con questo rito si credeva che i feti malformati potessero guarire. Tutte le donne gravide dovevano inoltre partecipare, se possibile, a *sa missa 'e puddos*, la messa della notte di Natale, durante la quale il feto eventualmente malformato sarebbe guarito.³⁷⁵ In effetti, in Sardegna la nascita di un

³⁷² vedi Niffoi, 2005: 158-161

³⁷³ vedi il capitolo 4.4.2 *L'eutanasia in Sardegna – la figura dell'accabadora*, in particolare le pagine 46 e 47

³⁷⁴ Niffoi, 2005: 111

³⁷⁵ cf. Arras, 2012: 99, 100

bebè era condizionata, e in parte lo è ancora oggi, da particolari riti, gesti e scongiuri e una serie di accorgimenti volti ad evitare qualsiasi danno. La gravidanza, il parto, l'allattamento, l'infanzia e le malattie che accompagnano la crescita erano tra gli avvenimenti più interessati dalla rappresentazione magica. Sin da quando si trovava nel grembo materno, il bambino era destinato a convivere con credenze e riti trasmessi dai progenitori attraverso molte generazioni. Per esempio, la donna incinta non doveva sottoporsi a giuramento perfino in tribunale perché così rischiava un'aborto, non doveva far madrina in un battesimo perché questo avrebbe provocato la morte del battezzato o del nasciturno, e doveva evitare posare lo sguardo su persone deformi. Quando un bambino tuttavia era nato deforme veniva fatto sopprimere, per esempio per soffocamento, da una donna vecchia del vicinato.³⁷⁶ Chiaramente questo ruolo eseguiva nella maggioranza dei casi "la donna delle medicine". Quella donna quasi sempre svolgeva anche il ruolo della levatrice. Ma anche dopo la nascita era lei che affiggeva immagini sacre sulle porte della casa per impedire l'accesso alle streghe e ad altri influssi malefici. Per proteggere il bambino ormai nato dal malocchio metteva alla culla un amuleto, chiamato *su cocco*, oppure si appuntavano al vestitino preghiere o amuleti vari, *pungas* o *pera de s'ògiu*.³⁷⁷

Per concludere questo capitolo sulla realtà surreale della Sardegna sia ancora indicato il fatto che nel suo romanzo Niffoi menziona un gran numero di feste tradizionali sarde, che in ogni caso sono una rappresentazione perfetta del diffuso sincretismo tra cristiano e pagano sull'isola. Secondo le indicazioni nei vari capitoletti, nelle case delle famiglie descritte si trovano mille oggetti religiosi, tra l'altro una madonna di gesso, le immaginette del Corpus Domini, un'icona di Santa Lucia, un Cuore di Gesù dipinto a china rossa che gocciolava sangue da una ferita, una Prodigiata Traslazione della Santa Casa di Loreto, per menzionare solo alcuni pochi. Inoltre, secondo le varie narrazioni, si celebrano allegramente la festa di Santa Lucia con processioni e altre manifestazioni religiose, così come quella della Santa Patrona, si cantano le lodi alla Madonna del Raccolto, si menziona il quindici settembre come giorno dell'Addolorata, si glorifica il giorno di San Tommaso Apostolo e anche un sacco di altri santi. Tutto ciò allo stesso tempo in cui i sardi della finzione narrativa di Niffoi praticano i riti ancestrali e credono a eventi magici. Nel sedicesimo capitolo questo sincretismo presente

³⁷⁶ vedi anche la testimonianza di Monserrata Contini, 85 anni, citata in Turchi, 2009: 55

³⁷⁷ cf. Bucarelli/Lubrano, 2003: 38-41; cf. Lai Roggero, 1995: 15; vedi anche il capitolo dedicato alla protezione magica del neonato in: Romanazzi, Andrea, 2007: *La Stregoneria in Italia. Scongiuri, amuleti e riti della tradizione*, Roma: Venexia Edizioni, pp. 151-154.

nella quotidianità sarda trova la sua maggiore espressione in occasione della benedizione della prima motocicletta in paese:

*“Da lì la portammo a casa col carro, inghirlandata come la madonna di S’Urbale e benedetta con l’acqua santa che una mia zia suora aveva portato da Gerusalemme. La benedizione, con tanto di aspersorio e chierichetti, gliela diede don Ilariu, che alla fine della cerimonia legò al manubrio anche un panetto di foglie di palma, un portafortuna benedetto. [...] Ci fu un grosso applauso e colò qualche lacrima. Qualcuno lanciò anche manciate di grano novello, boccioli di dalie e confetti, per festeggiare quel matrimonio anomalo tra la velocità e la lentezza, tra la biada e il petrolio, tra il bue e il motore. Rujola Priozza spaccò il piatto per terra, perché portava bene e allontanava le disgrazie, sas dirgrascias malas.”*³⁷⁸

5.8 Conclusione all’analisi dell’opera di Salvatore Niffoi

In questo capitolo finale dell’analisi del romanzo *La leggenda di Redenta Tiria* vorrei riprendere la domanda fondamentale di ricerca, esposta nella prefazione: come viene presentata l’isola sarda al mondo?

Nel caso di Niffoi viene presentata una Sardegna magica, quasi surreale, con isolani che dispongono della capacità di volare con gli uccelli, con una donna che galoppa via su un bianco cavallo alato, ecc. Ma allo stesso tempo non dobbiamo dimenticare che questo rappresenta solo una parte, solo una realtà presentata, perché nonostante tutti i tratti irreali del romanzo, lo scrittore affronta anche tematiche che corrispondono interamente alla realtà sarda, come il fenomeno dell’emigrazione o anche quello del lento sviluppo economico dell’isola e le reazioni da parte della popolazione. Il contrasto tra modernità ed arcaismo, tra razionalità ed irrazionalità è per questo sempre presente e, secondo me, molto ben riuscito in questo libro.

Per tutto ciò, lo stile di Salvatore Niffoi sembra essere molto simile a quello degli scrittori latinoamericani del *realismo mágico*, i cui maggiori rappresentanti sono Gabriel García Márquez, Juan Rulfo, Alejo Carpentier, Julio Cortázar, Arturo Uslar Pietri, Miguel Ángel Asturias e Mario Vargas Llosa. Il cosiddetto “*realismo mágico*”, secondo Alejo Carpentier anche chiamato “*lo real maravilloso*”, è una corrente letteraria ben nota della letteratura latinoamericana, che si è fatta strada nella seconda metà del Novecento. La sua caratteristica più particolare è l’inclusione di elementi magici, fantastici, inesplicabili e favolosi, cioè inaccessibili alla ragione, nella realtà narrativa. Significa che vengono presentati dei fenomeni irrazionali, inverosimili, soprannaturali come elementi usuali della realtà quotidiana, come per

³⁷⁸ Niffoi, 2005: 122, 123

esempio la chiaroveggenza, le trasformazioni in animali, le previdenze e le invocazioni di fantasmi. Questo tipo di narrazione non è per caso nato in America latina, ma si è formato lì perché proprio in quelle zone già da secoli incontriamo una convivenza pacifica tra leggende, miti e credenze delle antiche civiltà aborigene con le mentalità portate dagli spagnoli, il che logicamente ha lasciato delle tracce nella realtà quotidiana. Inoltre si tratta di paesi che sembrano meno “contaminati” dalla cultura occidentale, la quale è più razionale, ma piuttosto la magia forma parte della vita.³⁷⁹

In questo contesto è molto interessante e in un certo senso anche rivelatore che Salvatore Niffoi all’inizio del libro, cioè sulla pagina precedente al primo capitolo del suo romanzo, citi due scrittori latinoamericani appartenenti a quella corrente letteraria del *realismo mágico*:

Quel che consuma, che va consumando il diavolo dentro la gente, a poco a poco, è il ragionevole soffrire. JOÃO GUIMARÃES ROSA, Grande Sertão

Come se gli si sturassero le orecchie, sentì, molto chiara, la voce della Madre degli Uomini... MARIO VARGAS LLOSA, La guerra della fine del mondo

Le citazioni all’inizio del libro dimostrano chiaramente che Niffoi si interessa per questi autori, il che anche potrebbe significare che si sia persino fatto ispirare da essi. Nelle recensioni disponibili su Internet alcuni lettori comparano Niffoi con Gabriel García Márquez e si trovano anche delle comparazioni di Abacrastra con il luogo fittizio Macondo, luogo d’ambientazione della trama di *Cien años de soledad*, che viene considerata il capolavoro del *realismo mágico*. “Un pizzico di Verga e una manciata di Deledda: il tutto rimescolato con una dose abbondante di Márquez in salsa solitudinaria.”, ho letto un giorno in una recensione su Niffoi in linea. Quest’interessante “piatto” offerto mi sembra una fusione perfetta, in cui potrebbe nascondersi il segreto del successo di quest’autore sardo. Si trova tra i più amati dalla critica e dal pubblico ed è tra i più grandi scrittori italiani viventi (premio Campiello 2006). Ma ci si potrebbe chiedere perché proprio Salvatore Niffoi sia così amato e per quale ragione i suoi romanzi si trovino tra i preferiti? La mia ipotesi dopo la lunga ed intensa analisi di uno dei suoi romanzi più famosi, *La leggenda di Redenta Tiria*, è che forse Niffoi abbia tanto successo perché presenta esattamente quel mondo irreali che un non-sardo ha in testa della Sardegna o come se la immagina. Vuol dire che i suoi racconti corrispondono all’idea che i lettori hanno dell’isola, ai loro sogni di un’isola misteriosa, quasi esotica, e per questo attraente. L’estraneo, ossia l’incontro con l’ignoto, è quello che affascina, che

³⁷⁹ cf. Oseguera de Chávez, Eva Lydia, 2000: *Historia de la Literatura Latinoamericana*, México: Addison Wesley Longman de México, pp. 354-357; cf. Bravo, José Antonio, 1978: *Lo real maravilloso: en la narrativa latinoamericana actual*, Lima: Ed. Unidas S.A.

incuriosisce. Secondo Cesare Segre, lo stupore dell'irreale, dell'impossibile, dell'assurdo è un nostro bisogno e i testi che ne sono ricchi svolgono un compito preciso. Dunque, ricorrere alla finzione, inventandola o usufruendo dell'invenzione altrui, significa allargare per un momento lo spazio del reale, muovere i nostri passi in zone normalmente vietate. Nella maggioranza dei casi il destinatario sa già in anticipo che verrà colpito dagli avvenimenti impossibili o meravigliosi, cioè è preparato ad assistere a qualcosa di eccezionale, ma non sa, in partenza, di che cosa si tratti nel caso specifico.³⁸⁰ In questo senso Niffoi soddisfa quindi le aspettative dei lettori e amplia l'orizzonte delle esperienze di essi. Se i lettori d'origine sarda siano del tutto d'accordo e soddisfatti con le sue trame, non so dirlo, ma immagino di no. Però, a parte tutto ciò, lo stile ed il linguaggio di questo scrittore sardo sono molto variati e da certi punti di vista anche molto speciali. Ha il coraggio di utilizzare talvolta un linguaggio critico, ironico o persino sarcastico, a volte basso, quasi macabro, che però con tutta probabilità piace a una percentuale considerevole dei lettori. Forse proprio in questo stile impiegato da Niffoi, sul quale indubbiamente anche divergono le opinioni, risiede l'attrazione verso i suoi romanzi. Oltre a tutto ciò, il romanzo *La leggenda di Redenta Tiria* in particolare ha una forte valenza simbolica e un grande valore universale per la vita, anche se all'inizio non se lo aspetta a causa delle tematiche sfavorevoli affrontate. Ma in realtà, dopo l'attenta analisi del libro, mi sono resa conto del fatto che è un vero e proprio inno alla vita, un inno a non arrendersi, a non abbandonare la speranza e rassegnarsi. Mediante il personaggio della cieca Redenta Tiria si trasmettono numerose saggezze della vita e attraverso i vari personaggi si mostrano pensieri e atteggiamenti negativi, che spingono i lettori a riflettere sulla propria vita e sulla loro condotta in certe circostanze.

³⁸⁰ cf. Segre, 1985: 219



6 CONFRONTO TRA I ROMANZI E CONCLUSIONE

Con il presente capitolo finale ho l'intenzione di mostrare i paralleli e le rassomiglianze, ma anche le divergenze tra i due romanzi sardi *Accabadora* e *La leggenda di Redenta Tiria*. Sin dall'inizio dell'indagine in questo campo culturale sardo è stato proprio ciò il mio impegno e l'interesse primario di questa ricerca antropologica-culturale, nata dal fascino e dalla passione personale per la cultura tradizionale sarda. Lo scopo di questo lavoro era quello di offrire un quadro della Sardegna, quale lo dipingono Murgia e Niffoi nei loro romanzi. Volevo analizzare come gli scrittori sardi presentano la loro multiforme isola ai lettori e se si possono individuare delle uguaglianze nella rappresentazione della quotidianità e degli elementi costituenti dell'identità sarda, che lascerebbero trarre delle conclusioni sul nucleo del sentimento della sardità trasmessa. D'importanza fondamentale era senza dubbio il mio punto di vista da fuori, come non-sarda, che però disponeva di profonde conoscenze delle opere e allo stesso tempo di qualche esperienza nell'ambito culturale sardo, che ha certamente aiutato a capire più a fondo lo sfondo delle trame. Solo grazie a questa focalizzazione è stato possibile analizzare le tematiche affrontate con più neutralità, cioè con la necessaria distanza.

Ho letto vari romanzi di autori sardi contemporanei, ma la straordinaria creatività letteraria di Murgia e Niffoi per quanto riguarda la varietà delle rappresentazioni delle credenze popolari e la complessità semantica delle loro trame in generale, mi hanno portato a lavorare propriamente con questi libri. Le opere offrono una grande varietà di tradizioni arcaiche isolate e di varie sfaccettature della mentalità dei sardi, sebbene mantengano una distinta fisionomia nel loro diverso strutturarsi e rappresentare delle cose. I romanzi di Murgia e Niffoi contribuiscono così a far conoscere una certa Sardegna al resto dell'universo, fornendone una rappresentazione letteraria (soggettiva) in cui storia e cultura, società ed economia appaiono in tutti i loro aspetti. Anche se sappiamo che un romanzo crea in ogni caso un mondo fittizio, si tratta di un'attenta ricostruzione di un clima e di un'atmosfera molto speciali, realmente vissuti dall'isola sarda nella seconda metà del Novecento, in cui le trame sono ambientate. Vuol dire che gli autori hanno saputo trasmetterci lo spirito di questa terra in quel periodo importantissimo per la storia isolana. Gli scrittori focalizzano l'attenzione innanzitutto sulla visione e sulla concezione del mondo che i sardi avevano durante quegli anni, e che eventualmente in parte hanno fino ad oggi. I risultati dell'analisi dei romanzi concordano quindi con la tesi di Andrea Bernardelli, secondo la quale *“le opere letterarie sono infatti i principali veicoli della trasmissione e conservazione di modelli culturali del mondo,*

*anche quando ciò avviene tra le pieghe dei loro mondi di finzione.*³⁸¹ I testi letterari in questione rispecchiano dunque i modelli culturali ed ideologici del mondo reale della Sardegna. Dopo l'analisi basata su una minuziosa lettura dei due romanzi densi di significati simbolici, è possibile a questo punto individuare alcune caratteristiche comuni tra di loro. In particolare si tratta della presenza di alcune problematiche isolate sviluppate in modo molto simile, di descrizioni delle tradizioni e usanze locali e regionali affini, in particolare quelle delle comunità rurali della Barbagia, radicate nella mente dei sardi, di comportamenti e di convenzioni morali analoghe, di somiglianti strutture di una società tradizionale conservatrice così come di ideali e di valori della vita quotidiana consimili e colmi di problematiche sociali. Infatti, dietro alle loro trame è possibile riconoscere un sostrato simbolico ed ideologico identico, trovando continuamente molteplici elementi che si ripetono – le mille sfaccettature della Sardegna che la rendono così diversa dal resto del mondo. Siccome già da secoli tutta la vita del popolo sardo dalla nascita alla morte era regolata da queste antiche credenze tenaci, ancora oggi non ci si riesce a staccare da certe idee talmente radicate, che apparentemente hanno lasciato un'impronta incancellabile nella cultura e nella mentalità sarde. Ma osservati più dettagliatamente, entrambi i romanzi affrontano anche temi molto generici ed universali, come l'amore, la maternità, il destino, le paure umane, il peccato, la morte, la fede, le preoccupazioni quotidiane, i ruoli dell'uomo e della donna in una società, ecc. La maggiore rassomiglianza che si può riscontrare è indubbiamente la rappresentazione del conflitto tra i due poli modernità ed arcaismo, tra la vita tradizionale arcaica e quella moderna in Sardegna. Da un lato questo tema è presente dal punto di vista generazionale, cioè in forma di un mutamento, o meglio detto di uno scontro tra i valori della generazione più anziana con quella più giovane all'interno della società sarda, ma dall'altro lato se ne trova anche un punto di vista più generale in forma di una grande trasformazione portata dall'esterno, cioè dall'estero. Per quanto riguarda le menzionate problematiche sociali simili, è ovvio che tutti i due romanzi tematizzano l'emigrazione da un punto di vista critico quasi uguale. Lo stesso vale anche per il sistema istruttivo e la sua reputazione negativa tra una parte della popolazione sarda, l'esistenza di non solo un'identità sarda collettiva mediante la rappresentazione identica dell'antipatia tra costieri e gente dell'interno, le stesse forme della criminalità sarda, la medesima descrizione del codice barbaricino con la vendetta e l'onore facilmente vulnerabile dell'uomo *balente*, e in fine una presentazione simile dei valori di una famiglia tradizionale. In questo campo specifico, cioè nell'ambito della tematizzazione delle problematiche sociali realmente esistenti sull'isola, i due scrittori non deviano molto l'uno dall'altro, bensì le

³⁸¹ Bernardelli, Andrea, 1999: *La narrazione*, Bari: Editori Laterza, p. 45.

osservazioni espone in questo lavoro mostrano chiare concordanze nel modo della raffigurazione. Riguardo la tematizzazione delle tradizioni e delle credenze in poteri magici, cioè gli aspetti della Sardegna che sfuggono alla razionalità, è subito visibile una disuguaglianza assai rilevante tra le due trame. Michela Murgia le rappresenta in modo più autentico, più realistico, più facilmente immaginabile ed anche più accessibile. Nei saggi recenti ci si ritrova di fronte ad una descrizione quasi identica degli usi relativi. Per questo ipotizzo che suddetti saggi, con tutta probabilità, fungessero da base per il romanzo *Accabadora*. L'atto eseguito dalla femmina ucciditrice e le pratiche antiche de s'*attitu* e de s'*ammentu* vengono presentate nella forma riscontrabile anche negli studi recenti sui diffusi riti mortuari sardi. Il romanzo *Accabadora* è dunque una fedele riproduzione dei fatti antropologici provati. Vuol dire che *sa femina accabadora* non esisteva soltanto nella fantasia popolare sarda o nell'immaginazione della scrittrice, non se ne può, anzi, dubitare l'esistenza reale in un passato poco lontano. Le testimonianze citate dagli scienziati eliminano ogni dubbio che la figura dell'*accabadora* sia una finzione. La cieca Redenta Tiria, la salvatrice del paesino d'Abacrastra, nel romanzo di Niffoi invece è con certezza frutto esclusivo dell'immaginazione dell'autore. Gli eventi soprannaturali esposti in *La leggenda di Redenta Tiria* sfuggono alla razionalità, si trovano al di là della ragione umana e sembrano più fantasiosi di quelli dell'*Accabadora*, dato che non figurano in nessun saggio disponibile. Come già menzionato, in base al criterio della verosimiglianza le vicende di un romanzo normalmente sono inventate, ma nonostante ciò rimangono entro i limiti del verosimile per non sconcertare il lettore. Con ciò non voglio dire che *La leggenda di Redenta Tiria* non compia il suo scopo narrativo, ma al contrario, lo raggiunge semplicemente in un'altra maniera che l'*Accabadora*. Gli elementi irreali esposti da Niffoi rientrano in una logica narrativa che affatto possa essere assunta come valida entro lo specifico sistema dato. Così, ambedue le opere letterarie costituiscono in effetti un mondo possibile. I destinatari di Niffoi accettano volentieri il mondo più surreale del suo romanzo, e ne vedono un'occasione per sfuggire durante qualche istante a un mondo estraneo, esotico, assai diverso dal proprio. In ciò si basa la differenza più significativa delle due opere analizzate.

In relazione al modo di presentazione delle tradizioni e delle consuetudini popolari occorre ancora richiamare l'attenzione sul fatto che il presente lavoro dimostra che né Murgia e ancor meno Niffoi riportano del puro e semplice folklore nei loro romanzi, perché in realtà non troviamo delle descrizioni minuziose di certe credenze diffuse nei rispettivi luoghi, Soreni e Abacrastra. In generale, le usanze sarde espone nelle trame sono strettamente legate alla

narrazione, perfettamente inserite nelle vicende e nella maggioranza dei casi i narratori fanno solo qualche accenno a questo o quello, senza tematizzare una credenza per esteso. Per questo, chi non conosce gli usi e i costumi sardi, forse non potrà riportarne che un'idea molto approssimativa. Ma, in ogni caso, è sufficiente per penetrare nello spirito dei personaggi che vivevano in quell'ambiente, e nell'atmosfera speciale che a quei tempi circondava l'isola.

Il mio lavoro offre però anche altri spunti di discussione molto interessanti. Solo dopo aver effettuato l'analisi mi sono resa conto di aver scelto due libri che, effettivamente, per vari motivi armonizzano perfettamente. In entrambi i romanzi la morte è il tema centrale, così come lo è nello stesso modo anche nell'isola sarda, in cui si praticano ancora oggi vari riti mortuari ereditati dall'antichità. È proprio la morte l'occasione di maggiore cerimoniosità e sacralità nella società sarda. Parlando in generale, si tratta del momento cruciale di ogni individuo, che nella storia delle civiltà, prevalentemente in quelle primitive ed arcaiche, è sempre stato celebrato con numerose cerimonie particolari. Con il passo del tempo tali cerimonie hanno subito profonde trasformazioni e in molte società la maggior parte delle pratiche attorno alla morte è persino scomparsa. Invece in Sardegna, tra l'altro a causa della sua condizione d'insularità, i riti, le usanze e le cerimonie riguardanti la morte dell'uomo si sono mantenuti e tramandati essenzialmente attraverso la tradizione orale, un fatto che ho spiegato ampiamente nella parte introduttiva della tesi di laurea. Grazie allo sviluppo degli studi di antropologia, di etnologia e di tradizioni popolari negli ultimi decenni, si cerca di fissarne il contenuto anche in forma scritta. Riprendendo, però, nuovamente il filo del discorso sul tema della morte nelle due opere in questione, non è d'importanza secondaria che si profili una differenza fondamentale tra i libri in relazione a quest'argomento: un'opera tratta di una donna che uccide, mentre l'altro libro tratta di una donna che impedisce a uccidersi. Nonostante questi due lati opposti, è evidente la relazione tra la morte e la donna nelle sue varie sfaccettature. La vita o la morte? È la donna sarda che si assume la responsabilità della decisione. In Sardegna la donna presiede alla nascita e alla morte, ed è solo la donna che ha il diritto di dare la vita, di gestirla e persino di toglierla. Sin dall'antichità la donna era la custode della vita e della morte, della salute e della malattia e quindi anche della comunità stessa. Nonostante la forte presenza delle donne in entrambi i romanzi, è particolarmente nell'*Accabadora* dove si crea un universo prevalentemente, o quasi esclusivamente, femminile, dato che le protagoniste principali sono due donne, appartenenti a generazioni distanti. Gli uomini restano nello sfondo, quasi sono esclusi dalla narrazione. E se pure appaiono, vanno dalla donna anziana del paesino, Bonaria Urrai, perché ne

riconoscono il ruolo insostituibile all'interno della comunità. Anch'essi preferiscono rivolgersi a una figura femminile nei momenti più difficili della loro vita.

Altro aspetto che è senza dubbio degno di essere menzionato, anche se non è strettamente legato con i risultati veri e propri dell'analisi letteraria effettuata, è che i vari saggi sugli usi e sui costumi sardi, che ho letto nel corso della redazione del presente lavoro, dimostrano che è già cominciato un processo di consapevolezza di una possibile perdita dell'identità etno-culturale sarda. I riti e le pratiche arcaici sono minacciati in particolar modo da vari processi di trasformazione sociale, di inculturazione e di acculturazione, cioè dalle caratteristiche della modernità, dai tempi moderni. La presa di coscienza di tale situazione di acculturazione globale si esprime nella crescente tutela delle diversità socio-culturali dell'isola, e non solo dell'uso della lingua sarda. Durante il viaggio di ricerca, che ho fatto per conoscere la Sardegna, mi sono accorta dell'esistenza di numerosi musei specializzati nella cultura popolare sarda. Ciò dimostra già la ben cresciuta coscienza collettiva concernente la necessità assoluta di istituzioni, le quali si occupano della conservazione della memoria culturale. Anche se non si può certamente frenare il lento ma sicuro processo di abbandono delle tradizioni antiche in Sardegna, con i vari saggi e documentari televisivi, con i numerosi musei e con gli istituti etnografici si possono almeno mantenerle vive dentro le mura di determinate installazioni. Il patrimonio culturale altrimenti morirebbe con gli anziani. Ad ogni modo, è però molto importante conservare, o talvolta recuperare, la memoria storica della propria etnia per capire gli sviluppi e lo status attuale del suo popolo. Ogni paese al mondo è portatore di tradizioni proprie e di una peculiare dimensione storico-culturale. All'interno del quadro europeo l'isola di Sardegna ha una propria autonomia storica e una sua caratterizzazione etnografica molto particolare. È chiaro che il mutato benessere, il nuovo stile di vita e i mass media contribuiscono alla situazione minacciosa che fa scomparire molte delle vecchie usanze, sostituendole semplicemente con nuove abitudini. È un'evoluzione inevitabile in una società per non arrestarsi. Secondo me, anche i romanzi di Niffoi e Murgia, come pure di altri scrittori contemporanei sardi, come Gavino Ledda, Marcello Fois, Giulio Angioni e Mariella Marras, per menzionare solo alcuni pochi, danno il loro contributo al mantenimento del patrimonio culturale sardo, o per lo meno s'impegnano al sostenimento della memoria ad esso, tematizzando, anche se in modo molto soggettivo, le credenze popolari sarde nelle loro opere. L'importante è però che non sono esclusivamente sostenitori di certe credenze. Nell'occasione delle trame non mostrano solo neutralmente le pratiche magiche ancora diffuse nell'isola, sincretizzate tra pagano e cristiano, bensì le rappresentano da un punto di

vista critico, influenzato dalla loro opinione personale rispetto a certe tendenze. In questo contesto trasmettono anche un'idea del loro potere, delle loro conseguenze e ripercussioni all'evoluzione di una società, cioè gli scrittori si riferiscono anche ai lati negativi di certe credenze popolari, e, in questo senso, mostrano anche il loro conflitto con una società isolana in viaggio verso un'età più razionale.

*“Invisibili: abbiamo desiderato noi pure esserlo, chissà quante volte. E altrettanto lo siamo stati, probabilmente in maniera involontaria, perché invisibile è tutto quello che fugge all’occhio, come quando camminando incontro a una fiumana di gente, in molte sono le facce che ci lasciamo scivolare addosso senza vederle per davvero. È una particolarità a trattenere l’occhio, o la curiosità di trovare, di scoprire. Se non altro le cose quando invisibili hanno il pregio di conservarsi dimenticate. È per questo forse che la vetusta Sardegna si è conservata, perché non vista.”*³⁸²

³⁸² Zedda, Claudia, 2011: *Est Antigoriu*, Cagliari: La Riflessione – Davide Zedda, p. 169.

7 ZUSAMMENFASSUNG IN DEUTSCHER SPRACHE

Die vorliegende Diplomarbeit mit dem Titel „*La letteratura sarda tra miti, magia, credenze popolari e realtà – Murgia e Niffoi*“ („Die sardische Literatur zwischen Mythos, Magie, Volksglauben und Realität – Murgia und Niffoi“) befasst sich mit der Analyse der Romane „*Accabadora*“ von Michela Murgia aus dem Jahr 2009 und „*La leggenda di Redenta Tiria*“ von Salvatore Niffoi aus 2005. Dabei gehe ich von einer übergeordneten Forschungsfrage aus, die sich als roter Faden durch die gesamte Arbeit zieht, und versuche anhand der Ausführungen auch die untergeordneten Fragestellungen zu beantworten. Das Hauptaugenmerk meiner Untersuchungen bezieht sich jedoch auf die Frage: Wie präsentieren Michela Murgia und Salvatore Niffoi Sardinien den Lesern und welches Bild von der Insel wird durch ihre Romane vermittelt? Zu diesem Zweck unterteilt sich die Arbeit in zwei große Bereiche: der erste Teil enthält die Analyse und Interpretation des Romans „*Accabadora*“, während im zweiten Teil der Arbeit der Roman „*La leggenda di Redenta Tiria*“ im Zentrum der Untersuchung steht.

Außerdem enthält die Diplomarbeit zu Beginn eine kurze Schilderung meiner Sardinienreise aus 2011, die ich im Zuge der Recherche in Angriff genommen habe, und die Insel von Olbia bis Oristano und durchs Inselinnere wieder zurück durchquerte. Ziel war es vor allem Sardinien ganz allgemein kennenzulernen und in kurzer Zeit möglichst viele Eindrücke und Erfahrungen bezüglich Kultur und Bewohner zu sammeln. Zu diesem Zweck besuchte ich die Bibliothek des *Istituto Superiore Regionale Etnografico*, die *Biblioteca Satta* in Nuoro, einige Buchhandlungen, die sich auf Essayistik zum Thema Volksglauben und Traditionen spezialisiert haben, und auch zahlreiche Museen, wie z.B. das *Museo della Vita e delle Tradizioni Popolari Sarde* in Nuoro, das Banditenmuseum und das ethnografische Museum Oliva Carta Cannas in Aggius in der Gallura. Ein spezielles Anliegen war mir auch die bergige Barbagia zu durchreisen, da sie zu den berühmtesten Gebieten der Insel gehört, wo sich die alten Bräuche und Riten noch am hartnäckigsten halten konnten, und zudem diese Region auch noch den Handlungsschauplatz der betreffenden Romane darstellt, auch wenn die Orte der Handlungen erfundene Namen tragen, um etwaige real existierende Gemeinden nicht zu degradieren.

Im einführenden Kapitel wird vor allem auf die Ursache des hartnäckigen Überlebens zahlreicher antiker Traditionen, Mythen und Glaubensansätze auf der Insel eingegangen. Natürlich liegt nahe, dass einer der Hauptgründe die geografische Lage, also die Insularität ist, wodurch Sardinien lange Zeit eine marginalisierte Position einnahm und das Meer die Insel von der Aussenwelt trennte. Das sardische Volk ist das Ergebnis eines sehr alten, kulturellen Substrates, in dem die verschiedenen Völker, die auf die Insel gekommen waren, wie die Phönizier, die Römer, die Byzantiner, die Aragonesen und die Piemontesen zahlreiche Spuren hinterlassen haben. Die erste

große Bedrohung für den heidnischen Glauben auf Sardinien stellte die Christianisierung dar, der die sardische Bevölkerung zum Teil, vor allem die barbaricinische, erfolgreichen Widerstand leistete. Trotzdem haben sich jedoch mit der Zeit die heidnischen und christlichen Bräuche, Riten und Praktiken vermischt und einige davon konnten in der Form eines Synkretismus bis heute überleben, vor allem in den lange Zeit schwer zugänglichen Dörfern Innersardiniens. Bezüglich der sardischen Identität ist zu betonen, dass sich Sardinien heute nicht als eine Insel mit nur einer kollektiven Identität zeigt (auch wenn das von außen so scheinen mag), sondern aus verschiedensten Gesichtspunkten sehr unterschiedlich ist, von Region zu Region, von Küstenort zu Gebirgsdorf, sei es nun geografisch, kulturell, linguistisch oder wirtschaftlich. Daher sollte man ständig im Hinterkopf behalten, dass es das eine typisch Sardische nicht gibt, sondern eher eine Vielzahl von Identitäten. Als Musterbeispiel für den Ausdruck der *sardità* wird häufig die Barbagia herangezogen, wo sich parallel zu den offiziellen Gesetzen ein Verhaltenskodex entwickeln konnte, der den *uomo balente*, den starken Mann, propagiert und die Rache als einzige Lösung für die verletzte Ehre des Mannes bzw. der gesamten Familie ansieht.

Die anschließende Analyse des Romans „*Accabadora*“, der in den 50er bis 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts spielt, zeigt verschiedene antike Traditionen Sardiniens auf, die zum Teil bis heute überleben konnten, und stellt diese in klaren Kontrast zum modernen Leben, indem die jugendliche Hauptdarstellerin Maria im zweiten Teil des Romans auf das Festland nach Turin emigriert und somit mit einer anderen Welt konfrontiert wird. Die zentrale Figur des Buches ist jedoch ohne Zweifel die *accabadora* Bonaria Urrai, die alte Schneiderin von Soreni, die von den Verwandten eines im Sterben Liegenden gerufen wird, wenn der Todeskampf schon länger andauert und kein Ende bzw. keine Rettung in Sicht ist. Sie übernimmt die Funktion der „Helferin“, indem sie dem im Sterben Liegenden mittels eines speziellen Hammers, *su mazzolu*, oder anderer Praktiken, zum schnellen Tode verhilft. Zahlreiche wissenschaftliche Studien belegen die reale Existenz dieser Form der Eutanasie in Sardinien, die laut Berichten bis vor ein paar Jahren noch in wenigen Orten vorwiegend im Inneren Sardiniens im Geheimen praktiziert wurde (Augenzeugenberichten zufolge noch im Jahre 2003). Ein weiteres zentrales Thema des Romans, das ebenfalls der sardischen Realität entspricht, ist das einer speziellen Form der inoffiziellen, d.h. nicht von staatlicher Seite anerkannten und abgewickelten Adoption: Maria ist die *fill'e anima* der *accabadora*. Dies bezeichnet eine Art Abkommen zwischen der leiblichen Mutter, die bereits (zu) viele Kinder bekommen hat und diese kaum ernähren kann, und einer alten Dame, der keine Kinder und daher niemand zur Verfügung steht, der sie im Alter pflegt. Im Rahmen dieser ersten Romananalyse werden auch die deutlichen Hinweise auf „typisch sardische“ Traditionen, aber auch auf spezifische Problematiken der Insel aufgezeigt, die immer wieder im Buch zu finden sind, wie z.B. *s'ammentu*, mit der die Verwandten den Sterbenden

auffordern Reue für die begangenen Sünden zu zeigen, damit der Todeskampf ein Ende nimmt, *s'attitu*, die Totenwache mit dem Beweinen des Leichnams, dem Besingen der Taten des Verstorbenen, wofür heute oft professionelle *attitadoras* bezahlt werden, die bis an ihr Lebensende schwarz gekleidete sardische Witwe, ein Bild, das jedoch immer mehr verschwindet, das heimliche Verrücken der sardischen Grenzmauern, der *muretti a secco*, und die darauffolgende Fehde zwischen den betroffenen Familien, die kategorische Ablehnung der (höheren) Bildung von seiten der Sarden, und zahlreiche Volksglauben an magische, übernatürliche Kräfte, die jedoch bereits im Kampf mit der modernen Vernunft der jüngeren Generationen stehen. Besonders charakteristisch für den Roman ist die versuchte Sympathienlenkung von seiten des Erzählers, der die Person und die soziale Funktion der *femmina accabadora* durchwegs nicht als schlecht oder sogar grausam darstellt, sondern als unerlässlichen Teil der Gemeinschaft, als Akt des Mitgefühls, und der auch selbst die Möglichkeit geboten wird sich zu rechtfertigen und ihre Beweggründe zu erklären.

Im zweiten Teil der Diplomarbeit, der dem Roman „*La leggenda di Redenta Tiria*“ von Salvatore Niffoi gewidmet ist, geht es ebenfalls um die Darstellung des Zusammenpralls von Modernität und Archaismus in Sardinien als zentrales Motiv. Dieser Roman ist außerdem von narratologischer Seite her sehr interessant, da er vorwiegend aus der Sicht eines literarischen Ichs erzählt wird, das sich auch immer wieder direkt an die Leser richtet und auf den angeblichen Wahrheitsgehalt der Erzählung hindeutet. Zudem beinhaltet die Struktur des Romans eine Rahmenerzählung, in der die einzelnen kleinen Geschichten über das Leben und den Tod der Bewohner von Abacrastra eingebettet sind. Im Groben lassen sich zwei große Themenbereiche unterscheiden: die Thematiken aus der Realität Sardiniens, wie z.B. die zahlreichen direkten oder indirekten Hinweise auf den großen Transformationsprozess (wirtschaftlich, technisch, und somit auch sozial), der sich vorwiegend in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in der die Handlung situiert ist, vollzogen hat. Der Erzähler verweist in diesem Zusammenhang auch immer wieder auf die Massenemigration und die verheerenden sozialen Folgen für Sardinien. Die immer wiederkehrende Bezugnahme auf die „typisch sardischen“ Formen der Kriminalität, wie z.B. Viehdiebstahl, Entführungen mit Lösegeldforderungen und Morde nach dem Prinzip der *vendetta* sind ebenfalls Teil der Analyse. Zudem wird im Roman auch die Rolle der Frau innerhalb der sardischen Familie und Gesellschaft indirekt thematisiert und stellt daher ein weiteres wichtiges Kapitel der Analyse dar, das sich vor allem mit der Frage des häufig erwähnten „matriarcato“ auf Sardinien beschäftigt. Zum anderen behandelt die Analyse wieder, wie bereits im Rahmen der Untersuchung von „*Accabadora*“, die Kluft zwischen Küstenbewohnern und Leuten aus dem Inneren, und die Ablehnung der Bildung und lässt allgemein viel Platz für Interpretationen und Hypothesen. Abgesehen von alledem, beschreibt der Roman jedoch auch Legenden, antike

Praktiken, Riten, Traditionen und Wunderglauben, die nur zum Teil belegt werden können und daher die Vermutung entstehen lassen, dass sie großteils der Fantasie des Autors entsprungen sind, wobei jedoch andere wie z.B. der *infanticidio*, der Kindsmord aufgrund von Fehlbildungen oder Zwillingsgeburten, durchaus der Realität entsprach. Allgemein gesehen scheint daher „*La leggenda di Redenta Tiria*“ dem *realismo mágico*, einer Strömung entstanden in Lateinamerika im 20. Jahrhundert, sehr nahe zu stehen, die sich vor allem durch das Einbeziehen von irrationalen, unerklärlichen, übernatürlichen, magischen Elementen in den Alltag auszeichnet und diese Vermischung als alltäglich und natürlich darstellt, wie z.B. Vorahnungen, Geisteranrufung, Hellseherei und die Verwandlung in Tiergestalten. Abgesehen von alledem, scheint die blinde Redenta Tiria, die die Bewohner von Abacrasta am Selbstmord hindert und ihnen zu einem glücklicheren Leben verhilft, das mystische Sprachrohr Salvatore Niffois zu sein, dem er sich bedient um allgemeingültige Lebensweisheiten zu vermitteln, und das die (sardischen) Leser dazu auffordern soll nicht so leicht aufzugeben, sondern sich dem Leben zu stellen.

Ein Vergleich der beiden Romane und ein Überblick über die Forschungsergebnisse, weiterführende Gedanken und auch persönliche Einschätzungen und Beobachtungen sind die zentralen Themen des letzten Kapitels, das unter anderem auch die zu Beginn der Arbeit gestellte Forschungsfrage nochmal aufgreift und allgemein beantwortet. Was die Darstellung der Traditionen und Bräuche Sardiniens betrifft, ist die Thematisierung in „*La leggenda di Redenta Tiria*“ mit Sicherheit fantasievoller, exotischer und weniger realitätsgetreu als in „*Accabadora*“, das eher der sardischen Realität entspricht. Dies schmälert aber die Beliebtheit des Romans von Niffoi nicht, sondern spricht einfach eine Leserschaft an, die das von Beginn an akzeptiert und sich daher bewusst in eine andere, irrationalere Welt entführen lässt. Bezüglich des Aufgreifens der typisch sardischen Problematiken aus dem sozialen und wirtschaftlichen Bereich gilt jedoch zu sagen, dass beide Romane dies in sehr ähnlicher Weise tun und sogar zahlreiche Übereinstimmungen in der Darstellungsweise zu finden sind. Beide Romane präsentieren z.B. die sardische Emigration aus einem sehr ähnlichen kritischen Blickwinkel und thematisieren die negative Haltung der Sarden gegenüber der Auswanderer, die die Insel mit ihren zahlreichen Problemen im Stich gelassen haben und anderswo ihr Glück gesucht haben. Auch die Abneigung der Sarden gegenüber einer höheren Schulbildung, die zweifellos Neuerungen bringt und somit eine Bedrohung der alteingesessenen Wertvorstellungen darstellt wird häufig aufgegriffen. Die spezifisch sardischen Ausprägungen der Kriminalität, die Werte und Ideale der einst sehr traditionellen, konservativen Familie Sardiniens sind ebenfalls wiederkehrende Motive in beiden Romanen und werden zum Teil sogar identisch dargestellt. Das Aufzeigen des Konflikts bzw. der Kopräsenz zwischen Modernität und Archaismus in Sardinien ist aber mit Sicherheit das wichtigste Charakteristikum, das beide Romane tragen.

8 ELENCO DELLE ILLUSTRAZIONI

III. 1: la bandiera sarda dei quattro mori

<http://www.silkroadonline.de/sonstiges/smalltalk/30543-stammtisch-4k/index692.html> [11.07.2012]

III. 2: l'itinerario del viaggio di ricerca

<http://mitarbeiter.feller.ch/zuegerhp/Sardinien/karte.htm> [21.05.2012]

III. 3: il paesaggio della Barbagia

foto dall'archivio privato dell'autrice della tesi

III. 4: *Sardigna no est Italia*

Wagner, Birgit, 2008: *Sardinien. Insel im Dialog*, Tübingen: Francke, p. 21.

III. 5: *su mazzolu*

<http://www.galluras.it/femina-agabbadora/blog> [20.06.2012]

III. 6: *attitadoras*

<http://www.wsardegna.com/online/eventi/vecchi-riti-funebri-in-sardegna/> [01.07.2012]

III. 7: la vedova sarda

<http://www.wsardegna.com/online/eventi/vecchi-riti-funebri-in-sardegna/> [02.07.2012]

III. 8: *sa tanca* – muretto a secco in Gallura

Foto dall'archivio privato dell'autrice della tesi

III. 9: il pane degli sposi

<http://www.guidaalmatrimonio.com/gli-sposi/> [15.08.2012]

III. 10: Sagra del Redentore: sfilata di donne barbaricine in costumi tradizionali

<http://www.demotix.com/photo/1408609/redentore-festival-parade-sardinian-traditional-costume> [20.09.2012]

III. 11: sfilata di un gruppo folclore di uomini barbaricini

<http://www.demotix.com/photo/1408609/redentore-festival-parade-sardinian-traditional-costume> [20.09.2012]

III. 12: le maschere tradizionali del Carnevale di Ottana: *merdules*

http://www.sardiniastar.com/artdetail/eventi/20/la_sagra_del_redentore_nuoro.html [20.09.2012]

III. 13: un suonatore di *launeddas*

<http://www.demotix.com/photo/1408609/redentore-festival-parade-sardinian-traditional-costume> [20.09.2012]

III. 14: mobile radio giradischi anni 50 del Novecento

http://www.rundfunkmuseum.at/html/musikschränke___luxusradios.html [31.08.2012]

III. 15: emigrazione sarda

<http://tottusinpari.blog.tiscali.it/tag/emigrazione-sarda/> [30.08.2012]

III. 16: la giacca di velluto o di fustagno da indossare sul corpetto; i *cosinzos*

<http://www.comuneruinas.it/node/55> [05.09.2012]

9 BIBLIOGRAFIA

9.1 Letteratura primaria

Murgia, Michela, 2009: *Accabadora*, Torino: Einaudi.

Niffoi, Salvatore, 2005: *La leggenda di Redenta Tiria*, Milano: Adelphi.

9.2 Letteratura secondaria

Accardo, Aldo, 1999: *La Sardegna tra autonomia, federalismo e Unione europea*, Roma: Carocci editore.

Alcaro, Mario, 1999: *Sull'identità meridionale*, Torino: Bollati Boringhieri.

Angioni, Giulio: "La cultura tradizionale", in: Brigaglia, Manlio (ed.), 1984: *La Sardegna*. Vol. 2: *La cultura popolare, l'economia, l'autonomia*, Cagliari: Ed. Della Torre.

Angioni, Giulio (ed.), 2007: *Sardegna. Seminario sull'identità*, Cagliari: CUEC.

Arras, Antonella M., 2012: *Accabadora e la sacralità del femminile. Riti e credenze nella tradizione popolare sarda*, Torino: Ananke.

Atzori, Mario, 1997: *Tradizioni popolari della Sardegna. Identità e beni culturali*, Sassari: Edes.

Atzori, Mario/Satta, Maria Margherita, 1980: *Credenze e riti magici in Sardegna. Dalla religione alla magia*, Sassari: Chiarella.

Baldussi, Giovanni: "Pensiero magico, demoni, donne e stregoneria in Sardegna", in: Loi, Salvatore, 2003: *Inquisizione, magia e stregoneria in Sardegna*, Cagliari: AM&D Edizioni.

Barbagli, Marzio/Gatti, Uberto (a cura di), 2002: *La criminalità in Italia*, Bologna: Mulino.

Bottiglioni, Gino, 2001: *Vita sarda: guida essenziale al folklore e alla lingua di Sardegna*, Sassari: EDES.

Bottiglioni, Gino, 2003: *Leggende e tradizioni di Sardegna*, Nuoro: Ilisso.

Bravo, José Antonio, 1978: *Lo real maravilloso: en la narrativa latinoamericana actual*, Lima: Ed. Unidas S.A.

Bresciani, Antonio/Caltagirone, Benedetto (a cura di), 2001: *Dei costumi dell'isola di Sardegna comparati cogli antichissimi popoli orientali*, Nuoro: Ilisso.

Brigaglia, Manlio (ed.), 1982: *La Sardegna*. Vol. 1: *La geografia, la storia, l'arte e la letteratura*, Cagliari: Ed. Della Torre.

Brigaglia, Manlio (ed.), 1984: *La Sardegna*. Vol. 2: *La cultura popolare, l'economia, l'autonomia*, Cagliari: Ed. Della Torre.

- Bucarelli, Alessandro/Lubrano, Carlo, 2003: *Eutanasia ante litteram in Sardegna. Sa femmina accabbadòra. Usi, costumi e tradizioni attorno alla morte in Sardegna*, Cagliari: Scuola Sarda.
- Bucarelli, Alessandro/Greco, Tamara/Macis, Barbara, 2004: *L'occultismo tra superstizione e costume. Riti satanici, misticismo e stregoneria in Sardegna*, Cagliari: Scuola Sarda Editrice.
- Cannas, Marilena, 1994: *Riti magici e amuleti: malocchio in Sardegna*, Sassari: EDES.
- Caltagirone, Benedetto, 2005: *Identità sarde. Un'inchiesta etnografica*, Cagliari: CUEC.
- Cardia, Umberto, 1999: *Autonomia sarda: un'idea che attraversa i secoli*, Cagliari: CUEC.
- Castronovo, Valerio, 2010: *L'Italia del miracolo economico*, Bari: Laterza & Figli Spa.
- Casula, Francesco C., 1992: *La storia di Sardegna*, Pisa: Ed. ETS.
- Cerina, Giovanna, 1992: *Deledda e altri narratori: mito dell'isola e coscienza dell'insularità*, Cagliari: CUEC.
- Deledda, Grazia/ Turchi, Dolores (a cura di), 1995: *Tradizioni popolari di Sardegna: credenze magiche, antiche feste, superstizioni e riti di una volta, nei più significativi scritti etnografici dell'autrice sarda*, Roma: Newton Compton.
- Delussu, Simonetta, 2011: *Stregoneria in Sardegna. Processione dei morti e riti funebri*, Cagliari: La Riflessione - Davide Zedda.
- De Martino, Ernesto, 2000: *Sud e magia*, Milano: Feltrinelli.
- De Spirito, Angelomichele, 2005: *Sud e famiglia*, Soveria Mannelli: Rubbettino Editore.
- Di Nola, Alfonso M., 1993: *Lo specchio e l'olio. Le superstizioni degli italiani*, Roma: Laterza.
- Fresi, Franco, 2010: *La Sardegna dei misteri*, Roma: Newton Compton.
- Fusco di Ravello, Anna, 2009: *Il gesto sacro: vita, salute e morte nei gesti rituali*, Roma: Venexia.
- Giacobbe Harder, Maria, 1974: *Grazia Deledda: introduzione alla Sardegna*, Milano: Bompiani.
- Gottschalk, Herbert, 1965: *Der Aberglaube. Wesen und Unwesen*, Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag.
- Harmening, Dieter, 1979: *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- Hauschild, Thomas, 1982: *Der böse Blick*, Berlin: Verlag Mensch u. Leben.
- Klüber, Henning, 2012: *Gebrauchsanweisung für Sardinien*, München: Piper.

Lai Roggero, Francesca, 1995: *Spigolature: Alcune tradizioni etnografiche della Sardegna*, Sassari: Carlo Delfino Editore.

Ledda, Gavino, 1998: *Padre Padrone*, Milano: RCS Libri.

Lei-Spano, Giovanni Maria, 2000: *La questione sarda*, Nuoro: Ilisso.

Le Lannou, Maurice: "Un'idea della Sardegna", in: Brigaglia, Manlio (ed.), 1982: *La Sardegna*. Vol. 1: *La geografia, la storia, l'arte e la letteratura*, Cagliari: Ed. Della Torre.

Lilliu, Giovanni/Mattone, Antonello (ed.), 2002: *La costante resistenziale sarda*, Nuoro: Ilisso.

Liori, Antonangelo, 1992: *Demoni, miti e riti magici della Sardegna*, Roma: Newton Compton.

Loi, Salvatore (ed.), 2008: *Streghe, esorcisti e cercatori di tesori*, Cagliari: AM&D Edizioni.

Lussu, Joyce: "La questione femminile", in: Brigaglia, Manlio (ed.), 1984: *La Sardegna*. Vol. 2: *La cultura popolare, l'economia, l'autonomia*, Cagliari: Ed. Della Torre.

Martini, Massimo, 2005: *Sardi e siciliani: stereotipi, pregiudizi e identità regionale*, Roma: Carocci.

Martini, Massimo, 2009: *Identità regionale. Sardi e siciliani*, Verona: QuiEdit.

Mastandrea, Floriana, 2007: *Sardegna nel cuore. Viaggio insolito nella più antica regione d'Italia*, Sassari: Edes.

Mulas, Andrea, 1997: *La puntura de la rimembranza. I luoghi, le figure, le parole e i riti della morte nella cultura tradizionale della Sardegna*, Sala Bolognese: Arnaldo Forni Editore.

Murgia, Michela, 2011: *Viaggio in Sardegna. Undici percorsi nell'isola che non si vede*, Torino: Einaudi.

Niffoi, Salvatore/Vagt, Sigrid (trad.), 2007: *Die Legende von Redenta Tiria*, Wien: Paul Zsolnay Verlag.

Oppo, Anna: "Dibattito", in: Angioni, Giulio (ed.), 2007: *Sardegna. Seminario sull'identità*, Cagliari: CUEC.

Orrù, Eugenio (ed.), 2008: *Crisi e mutamento – La Sardegna fra tradizione e modernità*, Cagliari: Tema.

Oseguera de Chávez, Eva Lydia, 2000: *Historia de la Literatura Latinoamericana*, México: Addison Wesley Longman de México.

Petri, Rolf, 2002: *Storia economica d'Italia. Dalla Grande guerra al miracolo economico (1918-1963)*, Bologna: Il Mulino.

Pigliaru, Antonio, 2000: *Il banditismo in Sardegna: la vendetta barbaricina*, Nuoro: Ed. Il Maestrale. [Pigliaru, Antonio, 1959: *La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*: Milano, Giuffrè]

- Pira, Michelangelo, 1978: *La rivolta dell'oggetto. Antropologia della Sardegna*, Milano: Giuffrè.
- Piredda, Benvenuta, 2010: *Le tradizioni popolari sarde in Grazia Deledda*, Sassari: Edes.
- Pittau, Massimo, 2004: *Lingua e civiltà di Sardegna*, Cagliari: Ed. Della Torre.
- Pugliese, Enrico, 2002: *L'Italia tra migrazioni internazionali e migrazioni interne*, Bologna: Il Mulino.
- Rankl, Christine, 1992: *Dimensionen des Aberglaubens. Versuch der Erfassung eines menschlichen Phänomens*, Diplomarbeit Uni Wien.
- Romanazzi, Andrea, 2007: *La Stregoneria in Italia. Scongiuri, amuleti e riti della tradizione*, Roma: Venexia Edizioni.
- Sanna, Salvatore A., 1974: *Sardinien – Bibliographie. Sardegna – una bibliografia*. Pullach/München: Verlag Dokumentation.
- Satta, Antonello, 1991: *Cronache dal sottosuolo: la Barbagia*, Milano: Jaca Book.
- Smyth, William Henry/Brigaglia, Manlio (a cura di), 1998: *Relazione sull'isola di Sardegna*, Nuoro: Ilisso.
- Soggiu, Toni, 2010: *Accabadora. S'acabu de s'ora. È ora di finirla?*, Cagliari: Condaghes.
- Tanda, Nicola, 1992: *Dal mito dell'isola all'isola del mito*, Roma: Bulzoni Editore.
- Turchi, Dolores, 2008: *Ho visto agire s'accabadora – la prima testimonianza oculare di una persona vivente sull'operato de s'accabadora*, Olena: Edizioni Iris.
- Turchi, Dolores, 2011: *Leggende e racconti popolari della Sardegna*, Roma: Newton Compton.
- Turchi, Dolores, 2011: *Maschere, miti e feste della Sardegna*, Roma: Newton Compton.
- Wagner, Birgit, 2008: *Sardinien. Insel im Dialog*, Tübingen: Francke.
- Wagner, Birgit: "La questione sarda. La sfida dell'alterità", in: Leghissa, Giovanni (ed.), 2011: *Il postcoloniale in Italia*, Milano: Il Saggiatore.
- Wagner, Max Leopold/Masala, Giovanni (a cura di), 2003: *Reisebilder aus Sardinien*, Norderstedt: Books on Demand.
- Zedda, Claudia, 2008: *Creature fantastiche in Sardegna*, Cagliari: La Riflessione – Davide Zedda.
- Zedda, Claudia, 2011: *Est Antigoriu*, Cagliari: La Riflessione – Davide Zedda.

9.3 Libri di analisi letteraria

Bernardelli, Andrea, 1999: *La narrazione*, Bari: Editori Laterza.

Bode, Christoph, 2005: *Der Roman. Eine Einführung*, Tübingen: A. Francke.

Ehlers, Swantje, 2010: *Studienbuch zur Analyse und Didaktik literarischer Texte*, Baltmannsweiler: Schneider Verlag Hohengehren GmbH.

Falaschi, Giovanni/Fedi, Roberto, 2001: *Avviamento alla letteratura italiana e manuale di stile*, Perugia: Edizioni Guerra.

Jäggi, Andreas, 1994: *Die Rahmenerzählung im 19. Jahrhundert. Untersuchungen zur Technik und Funktion einer Sonderform der fingierten Wirklichkeitsaussage*, Wien: Lang.

Lahn, Silke, 2008: *Einführung in die Erzähltextanalyse*, Stuttgart: Metzler.

Mortara Garavelli, Pice, 2008: *Manuale di retorica*, Milano: Bompiani.

Schmid, Wolf, 2008: *Elemente der Narratologie*, Berlin: de Gruyter Studienbuch.

Schneider, Jost, 2006: *Einführung in die Roman-Analyse*, Darmstadt: WBG.

Segre, Cesare, 1985: *Avviamento all'analisi del testo letterario*, Torino: Einaudi.

9.4 Giornali

Espa, Enzo: "Il diavolo in Sardegna fra leggenda e superstizione. Il perfido e malefico Innominabile che insidia gli uomini e le donne", in: *La Nuova Sardegna*, 10 febbraio 1980.

Serra, Vittorio: "La superstizione non è scomparsa in Sardegna. Se le cose vanno male la colpa è del diavolo", in: *La Nuova Sardegna*, 20 agosto 1975.

Tola, Salvatore: "Superstizione e religione in Sardegna. Dove finisce la magia", in: *La Nuova Sardegna*, 20 maggio 1980.

9.5 Riviste e articoli di riviste

Bandinu, Bachisio: "Identità e disidentità nella Sardegna attuale", in: *Orientamenti sociali sardi. Rivista semestrale di ispirazione cattolica*, Cagliari: Associazione culturale Mino Spanu dell'Azione cattolica diocesana di Cagliari, gennaio-giugno 2002, anno VII/n° 1, pp. 95-99.

Bremer, Thomas (ed.): *Zibaldone. Schwerpunkt Sardinien*, Tübingen: Stauffenburg, 2008, n° 46.

Contu, Alberto: "La Sardegna immaginaria tra mito e realtà", in: *Bollettino bibliografico e rassegna archivistica e di studi storici della Sardegna*, Cagliari, 1995, n° 19, pp. 171, 172.

La grotta della vipera, rivista trimestrale di cultura, Cagliari, 1977, n° 9.

Marani, Stella: "Ho visto agire s'Accabadora. La prima testimonianza oculare di una persona vivente sull'eutanasia sarda", in: *Sardegna Mediterranea: semestrale di cultura*, Olivenza: Edizioni IRIS, 2008 n° 2, pp. 40, 41.

MERIAN: Sardinien, Hamburg: Hoffmann u. Campe, 1972, n° 8/XXV.

Mulas, Andrea/Simonelli, Viviana: "L'eutanasia dei poveri", in: *Almanacco gallurese*, Sassari: Giovanni Gelsomino Editore, 2004-2005, pp. 31-39.

Wagner, Max Leopold: "Il Malocchio e credenze affini", in: Novati, Francesco (ed.): *Lares: Bullettino della Società di etnografia italiana*, Roma: Ermanno Loescher & C., 1913, Vol. II, pp. 129-150.

9.6 Dizionari/Enciclopedie

Boscolo, Alberto, 1955: *Dizionario della Sardegna*, Cagliari: Valdès.

Cusatelli, Giorgio (ed.), 1965: *Dizionario Garzanti della Lingua Italiana*, Milano: Garzanti.

De Napoli, Francesco (ed.), 2010: *Letteratura italiana del XXI secolo: primo dizionario orientativo degli scrittori*, Arezzo: Edizioni Helicon.

Dizionario enciclopedico della letteratura di Sardegna, 2006, Cargeghe: Biblioteca di Sardegna.

Dodero, Giuseppe, 2003: *Piccola enciclopedia della Sardegna*, Cagliari: AM&D.

Gabrielli, Aldo/Gabrielli, Grazia (edd.), 1989: *Grande Dizionario Illustrato della Lingua Italiana*, Milano: Mondadori.

Lanza, Franco, 2001: *Dizionario autori italiani contemporanei*, Milano: Guido Miano Editore.

Maglione, Nicola (red.), 2004: *Enciclopedia degli Autori Italiani*, Torino: A.L.I. Penna d'Autore.

Maurer, Doris/Maurer, Arnold E. (edd.), 2000: *Guida letteraria dell'Italia*, Milano: Antonio Vallardi Editore.

Tripp, Edward/Rauthe, Rainer (trad.), 1974: *Reclams Lexikon der antiken Mythologie*, Stuttgart: Reclam.

Vaniček, Alois, 1881: *Etymologisches Wörterbuch der lateinischen Sprache*, Leipzig: Teubner.

9.7 Informazione elettronica

Leggenda sulla formazione della Sardegna

http://www.bella-ogliastra.com/sito/dettagli_contenuto.asp?id_contenuto=7 [20.07.2012]

Istituto Superiore Regionale Etnografico di Nuoro

<http://www.isresardegna.it/> [15.05.2012]

Museo del Banditismo di Aggius

http://www.aggius.net/museo_banditismo.asp [15.05.2012]

MEOC – Museo Etnografico Oliva Cannas di Aggius

<http://www.museomeoc.com/> [20.05.2012]

Documentario “Su Balente e sa’Emina”

www.sardegna.digitallibrary.it [10.05.2012]

Interviste a Michela Murgia

<http://ciaomagazin.wordpress.com/2010/09/15/69/> [02.08.2012]

<http://www.timeoutintensiva.it/book/Accabadora.pdf> [10.06.2012]

Biografia Murgia

<http://www.wuz.it/biografia/527/murgia-michela.html> [08.07.2012]

Biografia Niffoi

<http://alklibri.com/bio.php?id=129> [09.07.2012]

<http://amerblog.wordpress.com/2010/02/12/parainas-di-salvatore-niffoi/> [01.09.2012]

Curiosando - inchiesta di Radio Tele Gallura sulla *Femina Acabbadora*

<http://www.galluras.it/video/curiosando-rtg-sulla-femina-acabbadora> [15.07.2012]

De Filippo, Francesco: “L'ultima 'acabbadora', la donna dal colpo mortale”

<http://www.galluras.it/femina-agabbadora/lultima-acabbadora-la-donna-dal-colpo-mortale>
[21.06.2012]

Informazione sull'Accabadora: sito web del Museo Etnografico Galluras di Luras

<http://www.galluras.it/femina-agabbadora/blog> [15.07.2012]

“Vecchi riti funebri in Sardegna”

<http://www.wsardegna.com/online/eventi/vecchi-riti-funebri-in-sardegna/> [01.07.2012]

Assessorato alle Politiche Sociali, Famiglia, Immigrazione e Condizione Giovanile/Fara, Giuseppe (a cura di), 2010: “*La Sardegna e le migrazioni. Appunti*”, Quaderni della Provincia di Cagliari

<http://www.integrazionemigranti.gov.it/Documenti/Documents/Sardegna/La%20Sardegna%20e%20le%20migrazioni.pdf> [10.09.2012]

Sanna, Giuseppina, 2006: “*L'emigrazione della Sardegna*”, Archivio Storico Emigrazione Italiana: Viterbo

http://www.asei.eu/index.php?option=com_content&task=view&id=42&Itemid=250
[20.09.2012]

Studio sul suicidio in Sardegna di Marco Schirru

<http://marcoschirru.demografiastorica-sardegna.eu/suicidio.htm> [15.09.2012]

La Sagra del Redentore a Nuoro

http://www.comune.nuoro.it/index.php/Cultura_e_Sport/Appuntamenti/5494/112%5E_Sagra_del_Redentore:_Programma_delle_manifestazioni.htm [01.09.2012]

Chentu Canes

<http://web.tiscali.it/serrenti/Argom/La%20festa/Artisti/Artisti.htm> [20.09.2012]

http://www.la-locomotiva.com/pop_branos.php?idBranos=29098 [20.09.2012]

Informazione sull'afta epizootica

<http://www.epicentro.iss.it/ben/precedenti/marzo/3.htm> [05.11.2012]

I solimi - mitologia greca

<http://mitologia.dossier.net/antea.html> [05.11.2012]

http://www.archive.org/stream/pindarpin00pinduoft/pindarpin00pinduoft_djvu.txt,
p. 179 [05.11.2012]

APPENDICE

LA NINNA NANNA DELL'ACCABADORA

di M. Antonella Arras³⁸³

*Anninnia anninnia
dormire ti cheria
dormire a fizu meu
gai t 'azueta Deus,
anninnia anninnia
dormi tesoro meu.*

La donna vestita di nero recitava dolcemente la ninnananna, dondolando le ginocchia per accompagnare con il corpo il ritmico cantilenare delle parole. Un lieve respiro si avvertiva, insieme al silenzioso lamento che di tanto in tanto si alzava dal viso appoggiato sulle ginocchia di Tzia Antonia.

Anninna Anninnia.... Continuava Tzia Antonia, e il respiro e il lamento diventavano sempre più leggeri e il ritmo più regolare. Quando Tzia Antonia ritenne giunto il momento, un veloce e sapiente movimento delle due mani, accompagnato dall'apertura improvvisa delle ginocchia, pose fine all'agonia di Tziu Salvatore, spezzandogli il collo.

Risistemò sul bianco cuscino la testa del defunto, era sereno ora, sembrava quasi che sorridesse, assettò il letto e uscì dalla stanza. Non c'era nessuno nell'ampio locale vicino alla camera da letto, il caminetto stava per spegnersi. Tzia Antonia uscì silenziosa dalla casa e si allontanò rapidamente, avvolta nel pesante scialle nero.

Appena non fu più visibile, i familiari di Tziu Salvatore, che attendevano nell'ovile dietro la casa, entrarono nell'abitazione e nella stanza del congiunto. Sapevano che l'avrebbero trovato in pace, finalmente le sofferenze che da settimane continuavano incessanti e provocavano di giorno e di notte urla, lamenti e imprecazioni erano finite. Era stata lunga e laboriosa la vita di Tziu Salvatore, e fino a pochi mesi prima, alla soglia dei settant'anni, aveva curato personalmente il suo gregge di pecore, portandole al pascolo, tosandole quando era necessario, mungendo e raccogliendo il latte per fare il pecorino più buono della zona. Accettava solo, da qualche anno a questa parte, l'aiuto del giovane nipote Tore, il figlio maggiore del suo primogenito Daniele e di sua nuora Angela. Tore aveva solo 8 anni quando aveva iniziato ad accompagnare il nonno, ma stava imparando presto e bene il mestiere del pastore. Era arrivato quando, alla soglia dei quarant'anni, Angela non sperava più di avere la benedizione di un figlio, sposata da oltre dieci anni senza figli per colpa probabilmente di una fattura lanciatale da una compaesana invidiosa della sua felicità dopo il matrimonio con Daniele... Per fortuna Tzia Antonia l'aveva aiutata, era riuscita a toglierle la fattura ed era nato Tore e poi uno all'anno gli altri tre suoi gioielli Damiano, Francesca e Sebastiano.

Angela era legatissima a Tzia Antonia, sin da bambina la conosceva e spesso andava a trovarla nella casa in fondo al paese, la accompagnava quando andava a raccogliere le erbe che trasformava in rimedi efficaci contro molte malattie, la aiutava a fare i lavori di casa e piccole commissioni in paese. Tzia Antonia non andava spesso in paese, non che fosse malvista, rispettata sì, temuta forse, ma i compaesani preferivano tenerla a debita distanza, e chiamarla appositamente solo quando la sua conoscenza della vita, della morte e dei rimedi poteva servire: una gravidanza, un parto, il malocchio o una malattia. Oppure, come per Tziu Salvatore, per porre fine alle sofferenze di un agonizzante. L'aveva cercata proprio Angela,

³⁸³ Arras, 2012: 9-19

qualche giorno prima. Era da parecchi mesi che non si vedevano, e Angela aveva ancora gli occhi lucidi quando l'aveva abbracciata.

«Sono settimane che va avanti così, non ce la facciamo più... Urla di giorno e di notte, dice cose che non posso ripetere, lancia maledizioni terribili, e non vuole più né mangiare né bere. Abbiamo fatto tutto quello che potevamo, è venuto due volte questa settimana il dottore, ma ha detto che non può fare nulla, è nelle mani di Dio.»

«Il prete è venuto a benedirlo?»

«Sì, ma ha urlato ancora più forte, e ha lanciato imprecazioni contro di lui. Non ha voluto l'estrema unzione, che la Madonna ci aiuti, e Don Paolo se ne è dovuto andare senza avvicinarlisi e senza poterlo confessare... Non è più in sé, da quando è stato colto da quel violento malore sei mesi fa, sembrava si fosse ripreso, ma poi... Le piaghe si sono allargate, infettate, ha il fondo schiena e i talloni completamente lacerati, sanguina e non riusciamo a dargli sollievo con niente...»

Tzia Antonia prese un sacchetto di erbe e lo diede ad Angela.

«Fai bollire metà di queste erbe in un litro d'acqua della fonte de su cannizzu, poi filtra il tutto. Il liquido faglielo bere a Salvatore, le erbe bollite devi unirle con un po' del lardo del maiale ucciso a Sant'Antonio e metterglielo sulle piaghe. Avrà un po' di sollievo. Hai controllato se ha scapolari o amuleti nascosti? Avete tolto dalla stanza le immagini sacre e il crocifisso?»

«Sì, certo, lo abbiamo spogliato nudo e abbiamo bruciato i vestiti, per paura di non riuscire a trovare quello che avesse nascosto dentro il tessuto... Lo abbiamo anche avvolto nei lenzuoli bagnati, con le finestre aperte, per vedere se riuscivamo a dargli un po' di pace, ma nulla...»

«Gli avete messo su jouale?»

«No... pensate che possa avere qualche peccato sulla coscienza che gli impedisca di morire? È sempre stato un brav'uomo, non ho mai sentito che avesse avuto a che dire con qualcuno...»

«Sì, è stato un brav'uomo, ma in gioventù mi ricordo che aveva avuto a che dire con un vicino, per il confine del terreno. La terra non bastava mai; la gente allora aveva molto chiacchierato, dicendo che di notte aveva spostato le pietre del confine, e c'era stata una brutta storia con il vicino sul vero limite dei due appezzamenti. Si erano fatti anche dispetti per un po', nascondendosi strumenti di lavoro e rubandosi reciprocamente le bestie, finché erano intervenuti il parroco di allora e il maresciallo e li avevano costretti a fare pace. Se davvero ha spostato il confine, o ha bruciato il giogo del vicino si capisce che debba far penitenza...»

«Veramente la penitenza non la fa solo lui, ma anche noi: Daniele arriva stanco la sera e invece di trovar pace sente le urla del padre morente tutta la notte, non dorme né lui né nessuno, e i ragazzi? Lo stesso Tore, che porta il nome del nonno e che gli tiene le bestie da quando lui non può più curarsene, non torna nemmeno più a casa di notte, dorme nell'ovile con le pecore, e i fratelli non giocano più, non sorridono più, così legati al nonno che li adorava, e ora non vuole nemmeno più che gli si avvicinino...»

«Fai quello che ti ho detto: prepara la medicina e dagliela, e mettilgli il giogo per tre giorni e tre notti, senza mai toglierglielo da sotto il cuscino. Se non capita nulla torna a trovarmi.»

Angela la ringraziò e se ne andò. Era stata Tzia Antonia a farle da maista 'e partu, cioè da levatrice quando erano nati i suoi figli, ad occuparsi del neonato nei primi 8 giorni e ad accompagnarla in chiesa al termine dei 40 giorni per s'incresadura, cioè la riammissione nella comunità dopo il periodo di impurità del parto. Un doloroso pensiero le attraversò all'improvviso la mente, e così come si era presentato rapidamente lo scacciò. Il suo ultimo parto era stato gemellare, erano nati Sebastiano e una bimba, piccola piccola, che aveva stentato a respirare. Le avevano detto che era nata morta, ma lei sapeva che non era così. La bimba alla nascita era bluastrea, presentava una evidente malformazione ad una gamba, che era molto più corta dell'altra e al capo, che aveva una forma irregolare. Tzia Antonia aveva dovuto provvedere, dolorosamente, ad abbreviare il tempo che la natura avrebbe concesso a

quel povero corpicino. Angela non glie ne aveva mai parlato, aveva finto di credere quello che le avevano detto, cioè che il Signore non aveva voluto che la bimba soffrisse, e che doveva essere contenta che Sebastiano fosse sano e forte. Ma da allora non aveva più voluto far l'amore con suo marito. Figli non ne voleva più, e ormai a 43 anni non ne sarebbero comunque venuti.

Rientrò lentamente a casa. Le urla del suocero la raggiunsero nel cortile, dove i suoi figli stavano giocando con gli altri bambini del vicinato. Entrò in casa con un sospiro e mise a bollire le erbe di Tzia Antonia.

Uscita dalla casa di Tziu Salvatore dopo aver fatto quello che andava fatto, Antonia camminava svelta nell'oscurità degli stretti vicoli del paese, per raggiungere la periferia e la sua casa. Il volto era coperto dallo scialle nero, e la poca luce non permetteva agli scarsi viandanti di vedere lo sguardo pieno di dolore, e le lacrime che cercavano di farsi spazio prepotentemente nei neri occhi profondi della donna. Ogni volta che la chiamavano per porre fine all'agonia di un moribondo, le veniva voglia di rifiutare. O meglio, di fuggire. Perché proprio a lei? Perché il destino aveva voluto affidarle questo compito terribile, di accompagnare nell'ultimo viaggio i sofferenti che non riuscivano in altro modo a concludere la loro esistenza?

Superò quasi correndo le ultime case del paese, ma anziché prendere la strada che l'avrebbe portata alla sua abitazione deviò verso i campi e si infilò in uno stretto viottolo tra le querce e gli ulivi. C'era una magnifica luna piena, e Antonia sapeva di dover fare ancora una cosa, prima di potersi riposare. Spostò un grosso ramo d'ulivo e vide quello che cercava. La luna piena si rifletteva perfettamente in un piccolo specchio d'acqua. Sembrava ce ne fossero due, di lune, una in cielo e una in terra, davanti a lei. Antonia scese i pochi scalini che la dividevano dalla fonte, si inginocchiò e si bagnò il viso. Sembrava che la luna le sorridesse.

Le lacrime scesero copiose sul suo volto, e di qui nella fonte, provocando dei cerchi concentrici che avanzando nell'acqua facevano ballare il volto luminoso della luna.

Aveva solo cinque anni, Antonia, quando perse la madre. Era morta di parto, mamma Annalisa, mettendo al mondo il figlio maschio che suo padre aveva assolutamente voluto, nonostante la levatrice, Tzia Mena, l'avesse avvisato, quando era nata Antonia, che il fisico della moglie difficilmente avrebbe potuto sopportare un'altra gravidanza. Annalisa aveva voluto portare con sé il suo bambino, e il padre, impazzito dal dolore, si era impiccato alla quercia del podere. Antonia rimase da sola, e per molti giorni attese davanti al torrente sperando di rivedere la madre, per chiederle di portare anche lei con sé e con il fratellino, all'altro mondo. Le anziane del paese dicevano infatti che le donne morte di parto diventavano *Panas*, spiriti che durante la notte si recavano lungo i corsi d'acqua a sciacquare i panni insanguinati del parto. Per sette anni dovevano sciacquare i panni prima di trovare la pace, ma si vede che lo spirito di mamma Annalisa aveva scelto un altro fiume, perché Antonia non riusciva a vederla. Ogni giorno passava di lì Tzia Mena, le portava qualcosa da mangiare e le parlava della madre, cercando di convincerla a tornare a casa. Ma quale casa? Da sola, senza più nessuno che le volesse bene... Non aveva parenti, i genitori erano morti, non poteva tornare a casa, voleva ritrovare la madre e dirle di portarla con sé...

Alla fine Tzia Mena riuscì a convincere Antonia a lasciare la riva del fiume. Le disse che le avrebbe fatto rivedere la madre, la prese per mano e se la portò a casa. La bambina aveva la febbre alta e respirava a fatica per la tosse. Tzia Mena era una "pratica", conosceva le erbe e la curò come fosse sua figlia, le fece bere tisane balsamiche, le poggiò sul petto impacchi bollenti, e le recitò i *brebos*, formule magiche per guarire dalla malattia e anche dalla voglia di morire. Antonia dormì una settimana di fila, e al risveglio era guarita. Raccontò che la madre era venuta a trovarla in sogno, e le aveva detto che non poteva portarla con sé perché doveva aiutare Tzia Mena, e le persone che avrebbero avuto bisogno di lei in futuro. Così incominciò a seguire Tzia Mena sempre e dovunque, imparò a riconoscere le erbe, a preparare

le medicine, a distinguere le fasi della luna e delle stagioni... e poi, dopo qualche anno, Tzia Mena la introdusse nei segreti della Vita e della Morte.

Non piangeva più, Antonia, il ricordo doloroso della sua infanzia le riportò alla mente i suoi primi “doveri” come apprendista *accabadora*...

Aveva quindici anni quando Tzia Mena le chiese di accompagnarla a trovare un anziano morente. Non le disse né chi era, né perché non voleva andare da sola. L’aveva già portata a casa delle donne incinte, le aveva già spiegato come aiutarle a partorire, ma da un uomo mai. Entrarono in quella casa di sera, la porta era socchiusa, era strano che non ci fossero i familiari del malato...

Mena entrò nella camera da letto tenendo per mano Antonia.

Sotto le coperte c’era un uomo talmente magro che le coltri sembravano piatte. Il volto era sofferente, ma riconobbe Mena e le sorrise. Deu ci sia, la donna lo salutò. Il vecchio la guardò e le disse, con un filo di voce: finalmente sei venuta... Mena si mise a recitare una preghiera, e chiese a Antonia di avvicinarsi al vecchio, di prendergli la mano. Antonia si sedette vicino al letto, Mena continuò a pregare a bassa voce. La cantilena continuò per qualche minuto, poi Mena tirò fuori da sotto il mantello una sorta di martello di legno e colpì con un unico, forte colpo la tempia del vecchio. Antonia cacciò un urlo, si alzò di scatto e lasciò la mano del vecchio che cadde a lato del letto.

Mena sistemò la testa dell’anziano bene, sul cuscino, poi prese per mano Antonia e la portò fuori dalla stanza.

“Perché? Perché avete fatto questo? Perché avete ucciso quell’uomo? Che male aveva fatto?”

Antonia piangeva e urlava, mentre percorrevano i viottoli bui del paese. Arrivate a casa, Mena fissandola negli occhi le disse solo che qualcuno doveva farlo, che era questo il compito di cui le aveva parlato la madre in sogno. E che non poteva sottrarsi a questo destino.

Da allora ogni volta che a Mena veniva richiesto l’intervento come *Accabadora*, si portava dietro Antonia, che presto, nonostante la sua riluttanza, imparò le tecniche per svolgere al meglio, e senza ulteriore sofferenza per il malato, il suo triste compito. Non volle però mai usare *su mazzolu*, perché il ricordo di quella prima volta le aveva lasciato una profonda cicatrice nel cuore e nella mente, e quando Mena morì lo nascose in un muretto a secco dall’altra parte del paese. Chissà se mai qualcuno, un giorno, lo avrebbe trovato... A lei non interessava. Non voleva più vederlo.

Al suo rientro a casa le urla del padre colpirono Daniele come una coltellata. La moglie Angela era in cucina, affacciata al focolar.

«Sono andata da Antonia. Mi ha dato delle erbe per babbu.»

«Gliele hai già date?»

«Sì, poco fa. Mi ha detto di fargliele bere dopo bollite e filtrate, e poi di medicargli le piaghe con il resto.»

«Glie ne hai parlato?»

«Gli ho raccontato tutto. Mi ha detto di mettergli su jouale, il giogo, sotto il cuscino. Ma devi decidere tu.»

«Babbu non ha commesso peccati da jouale...»

«Glie l’ho detto, ma Tzia Antonia ricordava una vecchia lite con un vicino di podere, è possibile che ci siano stati spostamenti di pietre di confine, forse dovremmo provare.»

Un urlo più lungo dei precedenti e una terribile imprecazione li interruppe. Angela andò nella camera del suocero, e ne uscì dopo qualche minuto.

«Ha chiesto l’ammentu» disse al marito.

Daniele sospirò. Era cristiano, a modo suo, e il rifiuto del padre di accogliere l’estrema unzione e la confessione l’aveva molto rattristato. Il parroco, Don Paolo, se ne era dovuto andare dopo una rapida benedizione sulla soglia. E ora il padre voleva s’ammentu, il ricordo, una sorta di confessione “laica” fatta ad un parente, di solito un fratello, un compare o un amico, intorno al letto.

Si ricordava s'ammentu di Tziu Peppe, il fratello del padre, qualche anno prima; lo zio agonizzante non riusciva nemmeno a parlare, ad ammentare, ed era stato proprio il padre, vicino al letto, a dovergli ricordare che era giunta la sua ora e che era necessario pentirsi, elencando ad alta voce i peccati commessi e anche quelli che probabilmente non aveva commesso, ma non si sa mai... S'ammentu si diceva potesse provocare nell'ammalato un violento shock, che qualche volta sfociava in un miglioramento delle condizioni generali, altre volte causava la morte; più spesso però l'unico effetto era la tensione sui parenti.

«Facciamolo» disse Daniele. «Vado a chiamare Compare Sebastiano.»

Ritornò dopo pochi minuti con un vecchio amico del padre, ma s'ammentu rimase senza effetto: Tziu Salvatore non migliorava, e non riusciva a morire. Daniele allora prese dal cortile un vecchio giogo abbandonato, fece con questo un segno della croce sul padre, glielo fece baciare e lo mise sotto il suo cuscino. Dalla finestra faceva capolino una bella luna crescente, di quelle che benedicono la semina e favoriscono gli innesti della vite. Tzio Salvatore, forse per la luna, forse per s'ammentu, forse per le erbe di Antonia, quella notte riuscì a riposare almeno un poco, e con lui Daniele ed Angela.

«Buongiorno, Tzia Antonia.»

Erano passati altri tre giorni e tre notti, senza che nulla fosse cambiato nelle condizioni di Salvatore, e Angela era tornata da Antonia. Le due donne si abbracciarono.

«Gli avete messo il giogo?»

«Sì, ma non è successo nulla. Continua ad avere dolori terribili, e urla a tutte le ore del giorno e della notte. Con le vostre erbe è andato meglio qualche ora, ma poi ha ripreso come prima.»

Angela tacque, aspettando che Antonia parlasse. Ma Antonia continuava a tacere e la guardava. Allora Angela continuò:

«Ieri ha chiesto di Voi.»

Antonia impallidì. Se lo aspettava, ma sperava che non glielo dicesse. Tacque ancora per qualche istante, poi disse:

«Domani, un'ora dopo la mezzanotte. Lasciate la porta accostata, e fate che non ci sia nessuno in casa. Ci sarà la luna piena, sarà più facile percorrere la strada per il cielo.»

«In bonora, e grazie. Dio ve ne renderà merito.»

Angela se ne andò, e Antonia rientrò nella sua povera abitazione, doveva prepararsi all'accabadura, e resistere alla tentazione di andarsene da casa e dal paese.

Il campanile aveva da poco battuto la mezzanotte. Antonia uscì di casa e si avviò per le stradine del paese, avvolta in un pesante mantello e con lo scialle che le riparava il capo e buona parte del viso dal freddo pungente della notte. A quell'ora c'erano solo alcuni ubriachi ancora in giro, ma Antonia cercò di evitarli per non essere riconosciuta da nessuno. Le si avvicinò un cane, e la seguì silenzioso per un pezzo di strada. Si dice che i cani possano vedere le anime dei defunti, e Antonia pensò che accanto a lei stavano camminando le anime degli anziani che aveva accabbato finora. Scacciò questo pensiero, e tentò senza riuscirci di scacciare anche il cane che continuava a seguirla. Passando davanti alla chiesa, vide *su ballu e sos mortos*, il ballo dei morti, e si fermò un momento ad osservarli. C'era un dolce suono di launeddas, e in allegria uomini e donne cantavano e ballavano, invitandola a fare festa con loro.

*Ballemus, ballemus ca semus mortos e no juchimos ne purpas ne
ossos... Ballemus ballemus..
Balliamo balliamo che siamo morti e non abbiamo né polpa né
ossa (siamo trasparenti)*

Il cerchio dei ballerini saltellanti si muoveva ritmicamente mentre le voci ripetevano la strofa della canzone. Antonia riconobbe tra di loro alcuni compaesani deceduti, e anche sua madre e suo padre. Cercò di avvicinarsi a loro, ma all'improvviso la musica tacque, e il *ballu e sos mortos* sparì. Proseguì allora per la sua strada, e in pochi minuti giunse nella casa di Tzio

Salvatore. Entrò nella stanza, lo salutò dicendo *Deus ci sia*, e si sedette vicino al suo letto. Salvatore le sorrise. Angela incominciò a recitare una dolce ninna nanna e si appoggiò sulle ginocchia la testa dell'anziano: «Anninnia anninnia dormire ti cheria...».

La luna piena non si specchiava più nella fonte, e il buio della notte stava lasciando il posto al lieve chiarore dell'alba. Antonia, finalmente sentendosi purificata, percorse i pochi gradini della fonte, rimise al suo posto il grosso ramo d'ulivo che serviva per mantenere segreto e intatto il luogo sacro, e lentamente tornò verso casa. Era stanchissima, il peso di quello che aveva ancora una volta dovuto compiere le sembrava insopportabile, e la costringeva a camminare curva come una anziana di novant'anni. Riuscì con fatica ad entrare in casa, e si buttò ormai priva di forze sul giaciglio. Un sonno pesante e liberatore, simile alla morte, le cancellò improvvisamente tutti i pensieri.

CURRICULUM VITAE

Mag.phil. Patricia ROIS

Persönliche Daten: geboren am 29.08.1986
in Oberwart/Bgld.
österreichische Staatsbürgerschaft

Ausbildung:

März 2013	voraussichtl. Abschluss des Diplomstudiums Romanistik Italienisch
21.11.2011	Abschluss des Diplomstudiums Romanistik Spanisch
seit 10.2005	Universität Wien, Institut für Romanistik Studium Italienisch und Spanisch auf Diplom zweite romanische Sprache im 2. Studienabschnitt: Portugiesisch
09.2000-06.2005	Handelsakademie (mit ausgezeichnetem Erfolg abgeschlossen) 8230 Hartberg/Stmk.

Berufserfahrung:

seit 09.2005	Teilzeit beim VAAÖ - Verband Angestellter Apotheker Österreichs (Interessensvertretung) im Controlling und Veranstaltungsmanagement
seit 01.2010	private Nachhilfe in Italienisch und Spanisch

Studienrelevante Auslandserfahrung:

06.2012	Kulturreise nach Kalabrien und Ostsizilien
07.-08.2011	Forschungsreise nach Sardinien für die Italienisch Diplomarbeit über sardische Literatur
08.-09.2010	Sprachaufenthalt in der Comunidad Valenciana (Alicante) Sprachkurs bei <i>Proyecto Español</i>
07.2009	Sprachaufenthalt in Apulien (Otranto) Sprachkurs bei <i>Scuola Porta d'Oriente</i>
02.2009	Auslandsaufenthalt in Katalonien (Barcelona)
07.2008	Auslandsaufenthalt in Kampanien (Sorrento)
08.2007	Sprachaufenthalt in Kalabrien (Tropea) Sprachkurs bei <i>Piccola Università Italiana</i>
07.2006	Sprachaufenthalt in der Toskana (Viareggio) Sprachkurs bei <i>Centro Culturale Giacomo Puccini</i>