



Sole, Leonardo (2000) *Per un insegnamento del sardo in una situazione di bilinguismo con diglossia*. In: Mulas, Francesco Gesuino (a cura di). *Itinera: studi in memoria di Enzo Cadoni*, Sassari, EDES Editrice Democratica Sarda (stampa Tipografia TAS). p. 41-59.

<http://eprints.uniss.it/6508/>

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SASSARI
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

Itinera

Studi in memoria di Enzo Cadoni

a cura di Francesco Mulas
Facoltà di Lingue e Letterature straniere

Sassari 2000

des

EDITRICE DEMOCRATICA SARDA

Tipografia TAS

Stampa TAS - Tipografi Associati Sassari
Via Predda Niedda 43/D - Sassari
Tel. 079/262221 - 079/262236 - Fax 079/260734

Anno 2001

EDES - EDITRICE DEMOCRATICA SARDA
Via Nizza, 5/A - Sassari

Leonardo Sole

Per un insegnamento del sardo
in una situazione di bilinguismo con diglossia

1. Il linguaggio come ecosistema

Il rapporto che abbiamo con la lingua, come tutto ciò che riguarda la nostra identità profonda, è un rapporto ambiguo, problematico e difficile, a volte indecifrabile. Ci viviamo dentro, e tuttavia crediamo che sia solo uno strumento indifferente a chi lo usa e al come lo si usa: come chi, a furia di stare in acqua, non sa più vedere il mare.

La lingua è un ecosistema che ci contiene e cresce costantemente con le nostre scelte di linguaggio. Ma possiamo anche dire che questa enorme macchina di produzione del senso è per più di un verso essa stessa contenuta nelle nostre scelte individuali, negli atti linguistici che compiamo quotidianamente.

In questo senso possiamo parlare di *ecolinguua* e di *ecolinguaggio*, intendendo per linguaggio il sistema più ampio che contiene la lingua e i codici non verbali di riferimento. Ne discendono una prospettiva di ricerca e un metodo di analisi che, non corrispondendo a una disciplina in particolare, fa confluire i tratti linguistici, sociolinguistici, etnolinguistici e antropologici in un unico alveo e in un unico bersaglio: lo studio delle complesse interrelazioni tra lingua e ambiente, tra i sistemi di codici impegnati e il testo complesso che ne risulta.

Possiamo chiamare questo metodo integrato di analisi *ecologia della lingua e del linguaggio*.¹

L'uomo non vive alla periferia del sistema semantico globale, come sembra suggerire Luhmann,² ma al suo centro. Tuttavia, nei suoi atti di linguaggio ricadono pesantemente i condizionamenti che provengono non soltanto dai sistemi segnici fortemente integrati con la lingua (come la gestualità, l'uso degli spazi e il movimento, i silenzi e i codici iconici in genere), ma anche quelli che potremmo definire *codici impropri*, come il sistema delle merci, il

¹ H. HAUGEN, "The Ecology of Language", in "The Linguistic Reporter", Supplement 25, 19-26 (1971). N. DITTMAR (*Variatio delectat. Le basi della sociolinguistica*, Galatina, Congedo, 1989, p. 53) definisce l'ecologia della lingua come "lo studio delle interazioni tra una data lingua e il suo ambiente".

² N. LUHMANN, *Struttura della società e semantica*, Bari, Laterza 1983.

danaro e le strutture che svolgono un ruolo primario nella dinamica dei rapporti e dei movimenti sociali.

Poiché sono proprio questi codici ad esercitare un'influenza determinante nella comunicazione sociale, e in particolare sull'uso delle lingue di minoranza, bisognerà tenerne il dovuto conto non solo a livello di ricerca, ma soprattutto negli interventi pedagogico-didattici.

2. L'habitat segnico

Tra i fattori che influenzano negativamente l'uso del sardo non dobbiamo mettere perciò non solo la lingua italiana e i sistemi segnici ad essa inestricabilmente legati (in primo luogo la cultura), ma anche i mezzi di comunicazione di massa e le nuove tecnologie dell'informazione, i giornali, la radio, la televisione, e - prima fra tutte - la scuola. Tutti questi fattori coesistono e si concentrano soprattutto nelle strutture urbane: questo spiega perché il sardo venga maggiormente emarginato nelle città e meno nei villaggi, con una tendenza apparentemente irreversibile delle piccole comunità ad adeguarsi al sistema di funzionamento delle strutture urbane.

Dunque è soprattutto a questo livello che bisogna agire, trasformando i fattori dell'emarginazione in fattori propulsivi della lingua.

Ma per far questo occorre avere una chiara consapevolezza dei meccanismi di produzione del senso, e in particolare della dinamica dei due sistemi più strettamente interrelati: la lingua e la cultura. La cultura infatti, secondo Lotman,³ mutua dalla lingua la sua "grammatica" e gli stessi meccanismi di produzione del senso.

Ma proprio questi due sistemi, e gli altri con essi interagenti (come la letteratura) conoscono nelle nostre comunità una grave sfasatura funzionale, che una lunga storia di dominazioni o di oppressioni subite ha trasformato in spaccatura insanabile.

3. Bilinguismo e diglossia

In relazione ai diversi tipi di strutture socioeconomiche e politiche imposti e controllati in tutto il corso della storia da invasori e dominatori, i sistemi linguistici e culturali dei sardi sono stati interessati da quella che potremmo definire una costante diglottica.

³ Cfr. JU. M. LOTMAN, B. A. USPENSKU, *Tipologia della cultura*, Milano, Bompiani, 1975.

Il *bilinguismo*, come è noto, riguarda il parlante come individuo, e consiste nella pari *competenza* di due lingue, anche se questa parità ideale non esiste nella realtà, in quanto con l'uso si impone una configurazione di dominanza a vantaggio di una delle due lingue.

La *diglossia* è invece un concetto tipicamente sociolinguistico, e indica l'uso di due lingue con funzioni diverse e complementari, una formale e l'altra informale, una *alta* e una *bassa*, una parlata in tutti i domini e l'altra progressivamente sempre più emarginata dagli usi e parlata in ambiti sempre più ristretti (in famiglia, con gli amici, al bar).

La diglossia produce dunque defunzionalizzazione ed emarginazione della lingua sentita e usata come subalterna, come capita col sardo in tutte le sue varietà rispetto all'italiano, che è la lingua ufficiale. Oggi l'italiano tende dappertutto a sostituire, o ha in buona parte sostituito, la lingua sarda anche negli usi informali.

Il bilinguismo-plurilinguismo delle nostre comunità linguistiche ha assunto di volta in volta caratteri diversi e in un certo senso atipici, secondo che la diglossia si manifestasse in forme rigide e, per così dire, "pure", o in configurazioni più complesse, ben al di là della distinzione ormai classica tra lingua "alta" e lingua "bassa", complementari negli usi, dominante l'una e subalterna l'altra.⁴

La complessità del problema ci induce a parlare di forme altrettanto complesse di bilinguismo e diglossia, applicabili non solo alla coppia italiano-lingua minoritaria, ma a ciascuna delle due componenti. Nell'ambito della lingua dominante la diglossia si manifesta attraverso variazioni e irrigidimenti registrali difficili ma non impossibili da cogliere, senza la cui conoscenza è arduo parlare di lingua, di letteratura e, al limite, di cultura.

I sardi hanno conosciuto per secoli forme di bilinguismo e diglossia analizzabili solo in repertori plurilingui, dal momento che nei diversi periodi storici, per effetto degli scambi commerciali col continente italiano e, soprattutto, delle diverse dominazioni, nelle città sarde si parlavano più lingue.⁵

Il regime di plurilinguismo è di per se stesso produttivo, ma occorre avere la massima competenza dei diversi codici linguistici usati e avere maturato un concetto altrettanto complesso e definito della propria identità.

⁴ Vd. CH. A. FERGUSON, *Diglossia*, in P. P. GIGLIOLI (a cura di), *Linguaggio e società*, Bologna, il Mulino 1983; J. A. FISHMAN, *La sociologia del linguaggio*, Roma, Officina 1975; G. FRANCESCATO, *Il bilingue isolato*, Bergamo, Minerva Italica 1983.

⁵ Vd. su questo punto L. SOLE, *Bilinguismo e diglossia nella letteratura sarda del Novecento*, in F. COCCO (a cura di) *"L'amarezza leggiadra della lingua"*, Atti del convegno "Tonino Ledda e il movimento felibristico del Premio di Letteratura 'Città di Ozieri'", Ozieri, Il Torchietto 1997, pp. 137-142.

Alla conoscenza dei codici (*competenza*) deve aggiungersi anche una adeguata conoscenza delle regole d'uso nei diversi domini sociali (*esecuzione*) in funzione di una ben definita visione del mondo, che rappresenti, attraverso le istanze dell'autore, quelle di tutto un popolo e di tutta una cultura, che quell'autore in qualche modo rappresenta.

In mancanza di consapevolezza culturale e politica la comunicazione, sia orale che scritta corre il rischio (come in effetti è accaduto) di presentarsi dissociata tra diverse lingue e culture e tendenzialmente schizofrenica, incapace cioè di ridurre a unità e a scelte stilistiche univoche la molteplicità delle informazioni, sollecitazioni e istanze sia sociali che culturali, per non parlare di quel patrimonio comune di credenze, tradizioni, atteggiamenti e modi tipicamente sardi di vivere e di operare sulla base dei propri codici, che avrebbero potuto alimentare una grande letteratura.

Nella maggior parte dei casi ciò non è avvenuto, non solo perché abbiamo irrimediabilmente perduto una massa enorme di documenti e di testi di ogni sorta, ma anche per le straordinarie difficoltà incontrate oggettivamente dai sardi nel tentare di costruirsi una solida identità.

3.1. Letteratura e diglossia

Legato al fenomeno diglottico è un aspetto fondamentale della letteratura sarda in lingua sarda, che è stata e continua in parte ad essere ancora oggi letteratura orale. La letteratura scritta costituisce una specie di punta emersa dell'*iceberg*, dal quale continua a trarre le matrici, i modelli e i meccanismi semiologici di produzione.

I testi del Novecento, sia in italiano che in sardo, risentono profondamente del conflitto linguistico e culturale, che solo in alcuni casi è servito di stimolo per più alte sintesi linguistiche e stilistiche.

Il sardo appare oggi sempre più defunzionalizzato e stereotipico, pieno di interferenze, calchi, prestiti di ogni sorta, e addirittura incrinato nelle sue strutture grammaticali profonde: quella che è stata definita l'algebra di una lingua.

Ma la perdita più grave, che oggi appare risolutiva e forse irreversibile, è quella degli usi e della riduzione degli spazi sociali.

4. Alcuni dati

Per farsene un'idea, basterà riproporre alcuni dati ricavati da un'inchiesta sociolinguistica da noi condotta nel 1981 su un vasto campione costituito da

tutti gli alunni delle scuole elementari e di tre scuole medie della provincia di Oristano.⁶

Nel 1981 i padri dei nostri alunni parlavano l'italiano nella percentuale dell'85,4% e il sardo in quella del 13,2%: percentuale ridotta, in una verifica condotta nelle stesse classi nel 1986, ai seguenti valori: 55,8% e 43,3%.

I dati relativi alle madri erano i seguenti:

1981: 82,7% e 16,3%

1986: 51% e 47%.

I genitori parlavano tra loro solo il sardo nelle seguenti percentuali: 51,8% nel 1981 e 23% nel 1986. Coi figli: 18,9% nel 1981 e 4,8% nel 1986.

Ed ecco, a confronto, i dati relativi all'uso delle due lingue da parte dei figli (gli alunni intervistati).

Nel 1981 parlavano il sardo e l'italiano in queste percentuali:

sardo: 47,6%; italiano: 51,7%.

I dati relativi all'uso delle due lingue erano, sei anni dopo, i seguenti: 12,5% per il sardo e 87,5% per l'italiano.

Una perdita straordinaria nell'uso della lingua sarda confermata da una verifica condotta nel 1988. La percentuale dei sardofoni nelle stesse classi risultava ulteriormente ridotta quell'anno fino a raggiungere valori vicini allo zero.

Quell'indagine e molte altre condotte in seguito sul campo misuravano il ritmo recessivo, apparentemente inarrestabile, del sardo.

La situazione risulta, naturalmente peggiore nelle grandi città. Le ultime inchieste da noi condotte a Sassari⁷ offrono dati sconcertanti sull'uso del sassarese nello stesso centro storico. In quanto ai bambini e ragazzi delle scuole, nella stragrande maggioranza dei casi non lo parlano mai e mostrano addirittura di non averne competenza attiva né passiva.

5. Il repertorio

Questa lingua sempre più impoverita, semplificata nelle sue strutture ed emarginata si trova oggi all'interno di repertori più ricchi e complessi rispetto al passato. Essi comprendono, oltre una o due varietà di sardo, almeno due o tre varietà dell'italiano (italiano colto, italiano comune, italiano regionale),

⁶ L. SOLE, *Lingua e cultura in Sardegna. La situazione sociolinguistica*, Milano, Unicopli 1988.

⁷ L. SOLE, *La lingua di Sassari tra passato e presente. Lo spazio dell'identità*, in "Sacer", IV, 4, (1997), pp. 7-42.

una lingua straniera e - ormai - anche i codici informatici e telematici, che tendono a occupare sempre maggiori spazi semiotici.

Ma poiché la/le varietà sarde (come si è appena detto) hanno una funzione sempre più emarginata-emarginante, anche il rapporto dell'individuo con la sua lingua - rapporto che sta alla base della formazione dell'identità e dunque della personalità - si fa di giorno in giorno più problematico e conflittuale.

Il problema da affrontare a livello scientifico è dunque ora questo: quale posto e funzione occupa oggi la lingua sarda in specie, nel ventaglio dei codici che quotidianamente, qui e ora, danno senso al mondo? Insomma, quali e quanti significati produce oggi il sistema lingua-cultura sarda? Qual è il suo spazio semiotico?

Il diluirsi delle pratiche dell'identità - come si è accennato - è in relazione alla complessità dei nuovi sistemi di segni. Tra l'altro, alle lingue bisognerà aggiungere i codici non verbali, i sistemi segnici e la testualità correlata coi mass media e le nuove tecnologie dell'informazione, il codice denaro e le strutture sociali, amministrative e politiche, finanziarie ecc. (si pensi alle banche) necessarie per vincere l'entropia del sistema, vale a dire per abbassare il tasso di complessità e renderlo più regolato e leggibile, cioè socialmente utile.

Se l'affievolirsi dell'identità e dunque dell'impegno culturale e politico è legato alla maggiore dispersione e labilità del rapporto che ognuno di noi ha con la lingua che usa, ne consegue che è proprio a questo livello che bisogna agire: è questo il primo nodo da sciogliere.

Il momento della ricerca acquista un ruolo primario e preliminare a qualunque intervento programmato sulla lingua. Naturalmente non si vuol parlare della ricerca come momento totalmente separato dall'azione normalizzatrice e politica, dal momento che la ricerca che ci orienta nell'azione nasce essa stessa dall'azione.

Un aspetto particolare e immediato dell'intervento sulla lingua è per l'appunto il nesso cruciale insegnamento/apprendimento. La scuola ridiventa quindi necessariamente (in attesa dei pieni riconoscimenti giuridici che la lingua, pur con questo importante progresso costituito dalla legge recentemente approvata)⁸ il *luogo* della lingua - da luogo della repressione linguistica quale essa è stata per decenni. E lo ridiventa sui due versanti della ricerca e della comunicazione pedagogica.

Per tornare al sardo, e riferendoci sia nello studio e documentazione che

⁸ Vd. la legge regionale n. 26 del 15/0/97 su "Promozione e valorizzazione della lingua e cultura in Sardegna".

alla pratica quotidiana, bisognerà tentare di dare risposte nuove alla vecchia domanda: qual è la situazione linguistica e sociolinguistica all'interno delle nostre comunità? E in questo quadro quale ruolo svolge la lingua?

La sociolinguistica ci viene incontro proprio col concetto di *comunità*, che potremmo definire "quell'insieme di persone che condividono lo stesso repertorio". Ma poiché non vogliamo parlare solo di lingua, aggiungiamo subito che dovrà trattarsi di un repertorio *linguistico e culturale*, e riferirsi a quel ventaglio di scelte linguistiche e comportamentali possibili, che poc'anzi abbiamo incluso nel concetto di ecosistema.

Le comunità, suggerisce Hymes,⁹ sono "organizzate come sistemi di eventi comunicativi": dove la parola "comunicativi" indica con precisione il necessario passaggio dalla lingua in astratto alla lingua in contesto, dalla parola all'uomo che usa la parola. Ma, precisa Hymes, "le lingue, al pari di altri tratti della cultura, variano nel grado e nella natura della loro integrazione all'interno delle società e delle culture in cui si manifestano".¹⁰ Secondo la particolare struttura e funzione, la lingua lascia sugli eventi comunicativi e sugli individui e sul loro comportamento una traccia più o meno profonda. "I popoli non impiegano tutti e ovunque il linguaggio nella medesima misura, nelle stesse situazioni e nelle stesse cose".¹¹

In altri termini, sarà necessario cercare di individuare la specializzazione funzionale, sempre diversa da una situazione all'altra e da una comunità all'altra. "Il linguaggio in quanto tale non è dappertutto equivalente per ruolo e valore; il parlare può avere un ambito e un peso funzionale diverso nelle economie comunicative di società diverse".¹²

Bisognerà vedere quale è, di volta in volta e nelle diverse varietà repertoriali, la funzione della parola, della musica, del canto, del gesto, e via dicendo.

Se in una certa società, poniamo la Sardegna centrale di ieri e in parte di oggi, il codice *silenzio* ha un peso determinante, anche il codice verbale avrà spazio semiotico e funzioni comunicative diverse, meno rilevanti che nelle società dove il modello di competenza comunicativa si esalta nella figura del buon parlatore.

Lo stesso vale per i diversi tipi e forme di testualità, con un particolare ri-

⁹ D. HYMES, *Foundations in Sociolinguistics; An Ethnographic Approach*, London, Trivestock, 1974: tr. it. *Fondamenti di sociolinguistica. Un approccio etnografico*, Bologna, Zanichelli, 1980, p. 14.

¹⁰ *Ivi*, p. 16.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ivi*, p. 26.

lievo per quelle della comunicazione orale tradizionale, in quanto quei testi costituiscono un serbatoio insostituibile del lavoro semiotico dei sardi nei secoli. Non mi riferisco soltanto ai canti, fiabe, proverbi, ecc., ma anche alla poesia.

Nella Sardegna tradizionale la poesia svolgeva fino a tempi recenti una funzione pedagogica e didattica determinante, in tutto o in parte sostitutiva della scuola. Imparando a recitare i versi il bambino apprendeva sia le forme che i contenuti della sua cultura. Un ruolo fondamentale nell'individuazione delle strutture e delle funzioni comunicative ha la stessa complessità delle reti linguistiche.

Va da sè che il primo tassello, quello descrittivo relativo alle varietà linguistiche, implica l'identificazione, attraverso le quattro dimensioni del tempo, luogo, gruppo sociale e situazione, del cosiddetto spazio di varietà.¹³

La descrizione delle varietà e dei tipi di discorso correlati ai parametri indicati consentire di capire fino a che punto i fallimenti della comunicazione siano collegati, come osserva Dittmar, ad un aumento della frattura e dell'alienazione fra i gruppi": insomma, "se e a quale grado lo scambio linguistico con l'ambiente è funzionalmente adeguato, o già compromesso.¹⁴

E' chiaro che la conoscenza delle forme testuali viste in costante riferimento con le varietà del repertorio ci orienterà nelle scelte operative, indicandoci dove è maggiore il deficit di lingua e dove è maggiore il deficit di cultura.

L'analisi dei ruoli comunicativi attivati all'interno delle risorse del repertorio va poi rapportata a quelle che, con Bourdieu, possiamo chiamare strutture del mercato linguistico: ciò consentirà di parlare più di potere simbolico e di capitale simbolico che di lingua e comunicazione.¹⁵

L'anello di congiunzione è costituito dal fatto che la lingua non è soltanto un codice, ma anche un insieme di norme: è messa in azione dei significati. Dal dire al fare, dunque, e dal fare all'*habitus linguistico*: un sistema di comportamenti comunicativi assunti dal parlante. L'*habitus* può essere considerato una relazione tra la competenza linguistica e comunicativa del parlante e le norme e sanzioni sociali interiorizzate, a loro volta fortemente determinate dal mercato.

In conclusione, la lingua *vale* (ha valore) se vale colui che la parla.

¹³ N. DITTMAR, *Variatio delectat*, op. cit., pp. 61-63.

¹⁴ *Ivi*, p. 55.

¹⁵ P. BOURDIEU, *The Economics of Linguistic Exchanges*, in "Social Science Information", 16, 6 (1977), 645-668.

6. Modelli e strategie

Il nostro modello di lingua e di linguaggio come ecosistema comprende - come si è visto - il sistema osservante (il parlante), il sistema osservato (l'oggetto dell'analisi o referente) e i codici di riferimento. *Tra questi ultimi poniamo anche i codici prossemici, gestuali, cinesici, paralinguistici, i codici impropri cui si è fatto cenno e i sistemi metalinguistici, nonché quelli testuali e intertestuali, di raccordo tra gli uni e gli altri. A questi bisognerà ancora aggiungere il sistema mito/rito, che funziona sulla base di codici culturali che si situano al confine tra il passato più lontano, preistorico o metastorico, e la quotidianità, di cui si dirà tra poco.*

In pratica, l'insegnamento del sardo non potrà seguire i modelli di insegnamento-apprendimento mediamente in uso nelle nostre scuole, ma dovrà caratterizzarsi per un ventaglio ben calibrato di bersagli, rivolti (tanto per semplificare) nelle due direzioni della lingua e della cultura sarda da una parte, della lingua e della cultura italiana dall'altra.

Lungo il versante sardo si tratterà di individuare gli spazi semiotici ancora attivi, le varietà più o meno funzionali all'interno del repertorio, e assumere informazioni e dati attendibili su quelle già parzialmente defunzionalizzate.

Per esempio, ci si dovrà chiedere qual è il rapporto dei nostri bambini e ragazzi con l'habitat segnico (come ci piace definirlo) in generale e con l'habitat inteso in senso materiale in particolare (cioè del paesaggio, dei sistemi degli oggetti, dei modi e dei canali di produzione e trasmissione del sapere tradizionale, dei prodotti tipici e/o tradizionali raccolti oggi sotto il termine "folclore", ecc.).

Per quanto riguarda la gestione degli spazi, non sarà irrilevante farsi un'idea dei modelli generali, e verificare alcune ipotesi, come quella da noi stessi proposta da circa vent'anni a questa parte, che individua in alcune metafore di orientamento un carattere vettoriale, aggressivo e vincente nei confronti della natura e proiettato verso l'esterno (contro il luogo comune della chiusura autoreferenziale e del cosiddetto isolamento dei sardi). Ciò equivale a dire che la cultura sarda, quale risulta dai testi della comunicazione orale e scritta, ha un eminente carattere *liminale*: cosa assolutamente in linea con quanto sappiamo delle culture dei pastori.¹⁶

Non è il caso di entrare nei particolari. Ma è a tutti comprensibile quanto sia importante sostenere l'insegnamento della lingua sarda con la manipola-

¹⁶ L. SOLE, *In s'oru 'e su mare. per una semiotica della cultura sarda*, Sassari, Dessì 1981.

zione, la descrizione e lo studio di oggetti e testi della cultura materiale sia tradizionale che del presente, visti in costante correlazione.

Allo stesso modo, è di facile comprensione l'osservazione (e la presentazione attraverso immagini, fotografie e proiezioni) di insiemi di eventi relativi alla struttura, anche in senso architettonico, degli spazi pubblici e privati¹⁷ e al modo di camminare dei pastori sardi. A patto, s'intende, che si faccia prima riferimento ai codici relativi alla cultura sarda.

Ciascuna cultura, ciascun gruppo sociale, ciascun individuo organizza lo spazio circostante oltre i limiti immediati del proprio corpo in maniera diversa.¹⁸

Non solo un anglosassone è, sotto questo aspetto, diverso da un italiano, ma un sardo è diverso da un napoletano. Un napoletano ha una ricchissima gestualità e tende al contatto fisico col suo interlocutore: come se vi parlasse addosso. E' forse la gestualità tipica di un popolo che, in tutta la sua storia, ha veramente dovuto darsi molto da fare, e in un certo senso agitarsi per sopravvivere.

Il gesto arriva dove muore la parola.

I sardi, al contrario, hanno una gestualità repressa, asciutta ed essenziale, come chi sia costretto a non scoprirsi per difendersi dalle aggressioni esterne. E' la gestualità tipica di una cultura di frontiera,¹⁹ allo stesso tempo compressa e scattante, che consente azioni improvvise e precisione nei movimenti.

Ma fuori del suo ambiente il pastore sardo appare inibito e incerto. Osservate certe famiglie di pastori sardi che attraversano una strada di città. Il padre avanti, la moglie dietro a qualche passo di distanza, poi i figli maggiori, infine un bambino che trotterella svagato come un agnellino: messaggi prossemici d'una cultura di pastori.

Il linguaggio nasce dalla prassi quotidiana e ne esprime contenuti e forme (nel senso che la interpreta).

Chi vive in una grande città procede con passo apparentemente più sicuro, come muovendosi dritto allo scopo: è come se scivolasse sui marciapiedi, anch'essi diritti e squadrati. E le strade sono dritte perché i passi sono dritti. La logica che muove i passi degli abitanti e l'orientamento urbanistico

¹⁷ L. SOLE, op. cit; ID. , *Spazio festivo e teatralità in Sardegna*, in *Il teatro in Sardegna. Per un teatro nel meridione*, Atti del convegno di Macomer, 1-3 dicembre 1978, pp. 76-88, Firenze, La Casa Usher 1983.

¹⁸ Cfr. E. T. HALL, *The Silent Language*, New York, Holt 1959; tr. it. *Il linguaggio silenzioso*, Milano, Bompiani 1969; O. M. WATSON, *The Proxemic Behavior*, The Hague, Mouton 1970; tr. it. *Comportamento prossemico*, Milano, Bompiani 1972.

¹⁹ L. SOLE, *In s'oru 'e su mare*, op. cit.

delle strade è una logica utilitaristica dai ritmi veloci, in un certo senso "determinata" dalla struttura dei sistemi di produzione e di scambio di una società urbana e industriale.

Il modo di camminare di chi vive in campagna, nelle tanche e nei pascoli, non può che essere irregolare, di tipo ondulatorio, come di chi badi a saggiare le asperità del terreno prima di compiere il passo, pronto a bloccarlo a mezz'aria se le circostanze lo richiedono.

Il sardo muove verso il suo interlocutore camminando come di sbieco lungo una traiettoria diagonale e con passo dissimulato, prudente e quasi dilazionato, sempre sul punto di sgusciar via lungo la traiettoria.

E' il passo di chi si muove lungo il confine (strada, sentiero, fiume o precipizio), perché il suo scopo non è tanto di arrivare, quanto di esplorare il terreno, la quantità e qualità delle erbe, per poi riposarsi e meditare sotto un albero, ma con l'immagine del viaggio negli occhi, e di lì vagare col pensiero lungo sentieri più lontani.²⁰

Il semplice confronto tra l'ieri e l'oggi produrrà un apparato lessico-semantico considerevole, come ben sanno i buoni maestri che già conoscono certe pratiche.

Più difficile, ma non impossibile, sarà per bambini abituati alla rapidità dei mezzi di trasporto di oggi e al dinamismo estremo delle immagini di realtà percepite attraverso la televisione e i computer, farsi un'idea esatta, per un confronto produttivo, tra il modo di sentire e concettualizzare il tempo ieri e oggi.

Ma se si vorrà tentare un insegnamento del sardo che restituisca il sapore ancora vivo e vitale delle cosiddette radici non si potrà non tener conto di queste esigenze.

Il concetto di *ecosistema* o di *ecolingu* prima evocato, che ha come punti centrali della sua stessa costituzione sia dal punto di vista sincronico che diacronico il parlante e la comunità di riferimento, implica una ricerca preliminare sistematica dei contenuti e delle forme, verbali e non verbali, sia dei diversi codici che delle diverse forme di testualità.

7. Dalla parola al mito

Forse un esempio potrà chiarire meglio le implicazioni culturali, emozionali e psicologiche, del quadro di riferimento proposto.

²⁰ *Ivi.*

La parola può essere schematicamente descritta utilizzando i concetti di *lessema* (l'unità minima del lessico, cioè la parola stessa intesa come modello astratto che si attualizza nella parola parlata) e *semema* (uno dei percorsi di senso, per così dire, previsti dal lessema). In questo senso il semema si avvicina a una delle accezioni possibili di una parola.²¹

Bisogna però chiarire che un *semema* è costituito da una ristrutturazione di *semi* (unità minimali possibili, relazionali e differenziali, del significato, paragonabili alle subunità atomiche) appartenenti sia al nucleo (e sono i *semi nucleari*) sia al contesto (e sono i *semi contestuali*). Questi ultimi possono pertanto afferire a più lessemi, pur costituendosi in un unico semema.

Dobbiamo insomma pensare alla parola come una cellula viva radicata nel sociale e nel sistema culturale in senso stretto da una parte, e dall'altra nel sistema concettuale-emozionale dell'individuo.

Una parola dispiega i suoi valori semantici sul sociale e sulle stratificazioni, anche le più profonde, del sistema culturale. Allo stesso tempo, è il punto di confluenza di tutti quei valori semantici che dall'universo semantico nel suo insieme, dal sistema dei comportamenti sociali, dal complesso dei codici e della testualità prodotta da quei codici (sia verbali che non verbali), dai miti e dai sogni, dalle credenze e dalle fedi, piovono su di essa, concretizzandosi per l'appunto in strutture semiche.

Detto ancora diversamente, la parola è una struttura dinamica di potenzialità semantiche paragonabile a un racconto e a un microracconto. In questo senso la parola ricupera i valori tradizionali del mito (*mythos* = parola, racconto).

La ricerca delle forme e dei contenuti, insomma della testualità tipica di una lingua nel suo percorso storico, ci mette costantemente di fronte a quel magma incandescente e informe della nostra coscienza, di cui non è possibile liberarsi, se non tradendo quelle matrici linguistiche e culturali, o nella loro accettazione critica e nella loro assunzione-negazione in forme più moderne e funzionali al presente.

Quel magma di sogni speranze e fallimenti di un popolo vittima, come quello sardo, della sua stessa storia prende allora corpo in forme mostruose e mitiche, che pian piano chiariscono la loro provenienza e mettono a nudo la loro identità.

²¹ A. J. GREIMAS, *Sémantique structurale*, Paris, Larousse 1966: tr. it. *Semantica strutturale*, MILANO, RIZZOLI 1979; *Du Sens*, Paris, Editions du Seuil 1970: tr. it. *Del senso*, Milano, Bompiani 1974; A. J. GREIMAS, J. COURTES, *Sémiotique - Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette 1979: tr. it. *Semiotica - Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Firenze, La Casa Usher 1986.

Quei mostri del passato nascosti nelle pieghe del nostro linguaggio quotidiano siamo noi stessi in bilico tra i due versanti opposti della nostra coscienza biculturale e bilingue: quella che guarda al passato e alla lingua sarda con le sue tradizioni, e quella che guarda a un presente offuscato da altre non meno gravi inquietudini: alla lingua e alla cultura italiana ed europea, a questo nostro universo che la comunicazione multimediale rende sempre più piccolo, ma non per questo più comprensibile.

Quei fantasmi inquietanti, punto d'incontro del coro inesausto di voci che viene dal passato e della nostra debole voce che tenta di districarsi tra quelle voci, diventano emozione concreta e personaggio che chiede la parola.

Ma quale parola?

Permettetemi di fare qualche esempio.

Il sardo ha, per *ghéppio*, le parole *tilibriu*, *attilibriu* e *tiribiccu* (che il Wagner associa, secondo me a torto, alle prime due).

La parola "gheppio" (lat. *aegyptius*, gr. *aigypìòs*), che ha così nobili origini, a me sardo dice poco. Per quanto lo ripeta, non provo alcuna emozione particolare. Ma se dico *tilibriu*, o meglio *attilibriu* (il sassarese *tiribiccu* fa affiorare altre sensazioni, più legate alla cavalletta che vi si sovrappone anche nel nome, che al gheppio che ne è ghiotto); se, ripeto, dico *attilibriu*, che è la forma da me primamente udita, con stupore e sconcerto, nella assoluta campagna osilese, vicino a Sassari, allora io vedo quel meraviglioso falchetto perdersi con le ali spiegate in un fondo di luce, e un grido acuto, ripetutamente ilare e cupo, che amplia a ondate successive quegli spazi. E ogni volta sento in quella pronuncia *attilibriu*, che punta sulla spazialità della prima *a* e sull'esplosione successiva della doppia oclusiva *tt*, per chiudersi nella lunga eco delle vocali più acute, le *ì*, sostenute dalla intelaiatura morbida e vibrante delle liquide e potenziata dal forte accento della terza *ì*: in quel suono che si inarca sui fonemi acuti e plana su quello più grave tra i fonemi vocalici, la *u*, io risento quella voce e quel grido che si tira dietro tutta quella luce e tutta quella meraviglia infantile. E non posso più sostituirla con *ghéppio*.

Lo stesso mi capita con un'altra parola di nobili origini, la *lucèrtola*, che appollaiata sulla classica *lacerta* dei latini fa pensare a un prezioso ma inerte soprammobile da salotto. Ma il sassarese *tirighèta* (di base preromana), il cui suono si snoda come una frustata, con andamento inverso rispetto ad *attilibriu*, dai suoni chiusi e acuti a quelli via via più aperti e gravi, mi fa sentire emotivamente e visivamente lo schiocco segmentato e diviso scatto su scatto dell'animale che svicola tra sole e ombra, e il paesaggio storico si dilata fino a tempi in cui la *lacerta* romana non era ancora approdata alla nostra isola.

Se ora analizziamo brevemente gli esempi precedenti, ci accorgiamo che, per spiegare le parole, siamo stati indotti a ricostituire non soltanto i valori

strettamente lessicali del significato, ma anche quei tratti emozionali e il *frame* narrativo che fanno da sfondo (uno sfondo che proietta nel testo-*textum* parte del senso di quel mondo evocato e sul quale a loro volta confluiscono i tratti lessico-semantiche del lessema). Riemerge cioè ben radicato nella parola quel racconto nascosto ma non per questo meno operativo (se riattivato e presentificato), che si lessicalizza nel *mythos*, cioè nella parola-racconto mitico che il rito attualizza attraverso l'azione, che potremmo in questo senso definire come la messa in scena del mito.

Il rito, "e in certa misura il mito, sono considerati "lavoro"", osserva Turner,²² E' il lavoro "che fa il professionista del rituale", è "lavoro e gioco contemporaneamente",²³ lavoro-gioco in quanto "manipolazione" di oggetti e azioni simboliche,²⁴ in quanto parola che diventa azione. Insomma, potremmo concludere con Wittgenstein,²⁵ è *gioco linguistico* in senso proprio, come vorrebbero la teoria del testo in prospettiva pragmatica²⁶ e la teoria degli atti linguistici,²⁷ *gioco comunicativo*.

Che mito e rito abbiano a che fare col linguaggio, e che i riti in particolare, compresi quelli moderni e quotidiani dello stare a tavola e dello scambio del danaro siano da considerare forme di comunicazione, lo dicono con chiarezza Leszek Kolakowski, per il quale il mito intride tutte le forme di comunicazione, comprese le attività artistiche, tecniche e la stessa vita sessuale,²⁸ e "dà senso al mondo",²⁹ e Mary Douglas, che istituisce precise analogie tra il cibo e la parola, "sulla base della distinzione tra codici ristretti ed

²¹ A. J. GREIMAS, *Sémantique structurale*, Paris, Larousse 1966: tr. it. *Semantica strutturale*, MILANO, RIZZOLI 1979; *Du Sens*, Paris, Editions du Seuil 1970: tr. it. *Del senso*, Milano, Bompiani 1974; A. J. GREIMAS, J. COURTES, *Sémiotique - Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette 1979: tr. it. *Semiotica - Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Firenze, La Casa Usher 1986.

²² V. TURNER, *From Ritual in Theatre*, New York, Performing Arts Journal Publications 1982: tr. it. *Dal rito al teatro*, Bologna, Il Mulino 1986, p. 64.

²³ *Ivi*, pp. 66-67

²⁴ *Ibid.*

²⁵ L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Baisl Blackwell 1953; tr. it. *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi 1967.

²⁶ S. J. SCHMIDT, *Text theorie*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1973: tr. it. *Teoria del testo*, Bologna, Il Mulino 1982.

²⁷ Vd. J. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, Cambridge, MA., Harvard University Press 1962: tr. it. *Quando dire è fare*, Torino, Marietti 1974; J. R. SEARLE, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Londra, Cambridge University Press 1969: tr. it. *Atti linguistici*, Torino, Boringhieri 1976.

²⁸ L. KOLAKOWSKI, *Obecnosc mitu*, Paris, Institut Littéraire 1972: tr. it. *Presenza del mito*, Bologna, Il Mulino 1992, p. 25.

²⁹ *Ivi*, p. 81.

elaborati",³⁰ giungendo (coerentemente) a parlare, a proposito dei cibi preparati per la festa o per essere messi in mostra, di testi artistici.

Una riflessione sulle radici socioculturali e storiche della parola ci spinge assai spesso a ritrovare quegli antichi nessi vitali, preesistenti o contemporanei allo stesso addensarsi e cristallizzarsi dei significati nelle strutture lessicali.

A volte i due mondi semanticamente contigui (anche se storicamente e logicamente lontani)³¹ della parola *in praesentia* (quella quotidiana) e della parola *in absentia* (il mito) si attualizzano incrociandosi e fondendosi lungo lo stesso asse sintagmatico e nello stesso enunciato.

Così capita, per esempio, nel *Cinghiale del diavolo* di Emilio Lussu, strutturato in due racconti, uno interno (relativo all'universo mitico e caratterizzato dai tratti linguistici e narrativi dell'oralità) e uno esterno (riferibile alle modalità della scrittura e alla contemporaneità) e in un metaracconto che contiene e commenta io primi due.³²

Ai due racconti R1 e R2 è sottesa una doppia isotopia, una ascrivibile al mondo dei morti (dominato dalla magia, dalla presenza di animali mitici e del cinghiale-diavolo) e l'altra all'universo presente, quello del racconto disteso, esplicito, in cui i personaggi-attori sono i cacciatori.

In certi punti chiave, che diventano dominanti via via che ci si avvicina al finale, il racconto *in absentia* affiora in primo piano: e allora i cacciatori diventano cacciati e i cacciati (il cinghiale, il cervo, ecc.) diventano cacciatori.

Occorre però osservare che il mondo sotterraneo proietta i suoi valori (la tensione emotiva, l'atmosfera magico-religiosa e l'horror religioso che si traduce in paura e terrore) non solo a tratti, ma costantemente sull'universo *in praesentia*.

Ci sono dei punti, in cui le due isotopie semantiche si incrociano e attualizzano addirittura nello stesso enunciato, sia che nel topic o tema sia presente solo l'attante-attore di R1 (i morti) e nel secondo l'attante-attore di R2 (i vivi), sia che entrambi gli attori-attanti appartengano allo stesso universo: e in questo caso l'attante dell'universo *in praesentia* è distanziato e sfumato, ma presente, sia in R2 che nel metaracconto, con la funzione di narratore-osservatore.

³⁰ M. DOUGLAS, *Antropologia e simbolismo*, Bologna, Il Mulino 1985, p. 214.

³¹ L. KOLAKOWSKI, op. cit., p. 23.

³² L. SOLE, "Il cinghiale del diavolo" di Emilio Lussu tra oralità e scrittura, in *Emilio Lussu e la cultura popolare della Sardegna*, Atti del convegno di Nuoro del 25-27 aprile 1980, Cagliari 1983, pp. 147-176.

Così in questo esempio, in cui, la notte che precede la caccia, due rappresentanti del mondo *di là*, parlano. La comunicazione è all'inizio affidata a due semplici esclamazioni, "Oh! oh!" e "Olà!", in cui si condensa il significato relativo a R1, R2 e al metaracconto.

E' questo anche il punto in cui il mondo sotterraneo compare in primo piano coi suoi protagonisti, che in R2 appariranno in forme animali.

Ma la compresenza dei due mondi è dichiarata in apertura dallo stesso titolo "Il cinghiale del diavolo", che può risolversi in due enunciati paralleli (dal cui incrocio sui piani paradigmatico e sintagmatico nasce il racconto), che sono, a ben guardare, l'attualizzazione della stessa frase, costituita dalla relazione oppositiva *cinghiale/diavolo*:

Il cinghiale e il diavolo;

Il cinghiale è il diavolo.

Il ricorso ai giochi nella pratica didattica delle nostre scuole può essere proposto in una prospettiva più calibrata e mirata, se si tien conto di queste osservazioni e, in particolare, se si organizzano questi giochi come veri e propri giochi comunicativi, secondo i meccanismi precisi e rigorosi che il modello teorico richiede.

L'apprendimento della lingua può così avere uno dei suoi momenti-chiave nella organizzazione di giochi comunicativi, in cui i bambini e i ragazzi entrano non semplicemente da protagonisti, ma più precisamente da soggetti che riattivano i percorsi semantici del giuoco-rito, come scopritori di quel mondo e dei suoi significati depositatisi e stratificatisi nei testi (per esempio nelle filastrocche e nelle fiabe), ma anche come produttori-traduttori di quei testi (in quanto strutture semantiche). Insomma, la riattivazione del mito attraverso il giuoco-rito presentifica il passato e lo rende funzionale all'apprendimento e dunque ai bisogni comunicativi del presente.

Occorre però che l'insegnante conosca sia i meccanismi che le tappe del percorso dal mito al rito, perché si possano poi riattivare nei nuovi contesti socioculturali e nella pratica dell'insegnamento-apprendimento.

Ci sembra perciò opportuno offrire altre indicazioni sui percorsi possibili delineati o proposti da un'antropologia che si ispiri o almeno tenga il dovuto conto dei progressi della linguistica, della pragmatica e della semiotica.

In *Antropologia della performance*³³ Victor Turner prende le mosse dall'etnografia del parlare (Hymes), proponendo per l'analisi antropologica un

³³ V. TURNER, *From The Anthropology of Performance*, New York, Paj Publications 1986: tr. it. *Antropologia della performance*, Bologna, Il Mulino 1993.

modello che, in analogia con lo sviluppo della linguistica, passi dalla struttura al processo, dalla *competenza* alla *performance*.

Al centro dell'indagine, ancora una volta, lo stretto rapporto tra i processi socioculturali e quella che Milton Singer³⁴ chiama performance culturale. Questa si presenta spesso come critica e rovesciamento della vita pratica.

Sotto la denominazione di "performance culturale" Singer pone le rappresentazioni, concerti, lezioni, narrazioni, preghiere, letture rituali, cerimonie e feste.

Le performance sono per Singer gli elementi costitutivi della cultura e le unità di osservazione.

Esse si strutturano in unità di spazio e di tempo, con un inizio e una fine, una serie di esecuzioni, attori, pubblico e occasione - come una festa di nozze, o altro. Implicano la compresenza di molti media (parole, canto, danza, mimo, arti grafiche e plastiche, ecc.). Queste unità sono sintesi del passato e del presente, della cultura tradizionale e di quella moderna e post-moderna, e costituiscono anelli importanti del *continuum* culturale.

Come in una moderna orchestra, sono attivate, regolate e dirette da maestri di cerimonia o sacerdoti.

Il significato globale di questi testi complessi di cultura non corrisponde alla somma delle parti, ma è sempre un'innovazione. Si crea così una struttura rituale a più livelli in cui ogni livello contiene e trasmette più messaggi per volta. Il significato finale è costituito "dall'unione di soggetto, attori e pubblico in un dato momento del processo sociale in atto in un gruppo".³⁵

Turner osserva che le *performance* culturali non sono semplici "specchi" del processo sociale, ma agenti attivi di cambiamento, "l'occhio con cui la cultura guarda se stessa": è questa la sua funzione *riflessiva*: i membri attori del gruppo guardano se stessi nel momento steso in cui agiscono, mettono cioè in atto la performance. Ecco perché essa si presenta "altamente elaborata, artificiale, culturale e non naturale, un'opera d'arte meditata e volontaria".³⁶

Attraverso questo processo dialettico fra processo sociale e *performance* culturale la società dominante "genera il suo opposto"³⁷ribalta e reinventa i suoi significati: crea cioè una frattura tra sè e il quotidiano che si situa a pieno titolo nello spazio del *sacro*.

³⁴ M. SINGER, *When a Great Tradition Modernized*, New York, Praeger, 1972: cit. da V. TURNER, *From The Anthropology of Performance*, cit. , p. 77.

³⁵ V. TURNER, *From The Anthropology of Performance*, cit. , p. 79.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ivi*, p. 84.

L'io sociale si rifrange e moltiplica in molti io, attraverso i quali la società si mette in scena e, attraverso la riflessività, assegna ai suoi io ora il ruolo di agenti della trasformazione ora quello di persone che subiscono la trasformazione.

Questo ribaltamento e rovesciamento di segno avviene attraverso quel confine semiotico che Turner, seguendo Arnold van Gennep, chiama *liminalità*. La liminalità scompone e dissolve nei loro elementi costitutivi tutti gli elementi positivi della semiosi sociale e li ricompone in un nuovo ordine, che in genere risulta inverso rispetto a quello originario, attraverso il gioco.

E' un *fare* (dal greco *dran*) e un *disfare* attraverso il quale la società mette se stessa in crisi e si rinnova. Il dramma diventa insomma "un modo per esaminare minuziosamente la vita quotidiana".³⁸

Fraasi che possono adattarsi perfettamente anche all'agire comunicativo.

Eppure stiamo ancora parlando dei sistemi segnici apparentemente di contorno, o di sfondo (ma quanto radicati nella nostra esperienza personale e nella storia di un popolo!), rispetto a quello più importante, che rimane la lingua.

Ma parlare di lingua in quanto tale, senza correlarla al suo habitat segnico di riferimento significa insegnare una lingua morta.

Il nostro bersaglio centrale è questo: tentare di ricostituire, in una vita sociale dominata dalla lingua e dalla cultura italiana ed europea, con proiezioni concrete negli universi ormai incombenti del virtuale, percorsi comunicativi reali e frequenti, in cui la lingua riprenda in qualche modo non marginale le sue funzioni. Se non riusciremo a ricostituire nella comunicazione quotidiana, almeno in parte ma non in forma episodica, queste trame comunicative concrete, sarà illusoria ogni speranza nella ripresa del sardo.

La recente legge sulla lingua, che pure costituisce una conquista importante, offre spazi troppo ristretti (in pratica quelli della sperimentazione) al sardo, perché si possa sperare di ottenere risultati concreti e funzionali a una autentica riattivazione di tutte le funzioni perse.

Tuttavia la sperimentazione può ben offrire un tracciato e modalità di percorso riproponibili su più vasta scala.

Sotto l'aspetto strettamente linguistico, un ottimo strumento può essere offerto dalla letteratura sarda in lingua sarda, ma anche da quella in lingua italiana, se ci riferiamo ai "classici" come la Deledda, Lussu e lo stesso Salvatore Satta. Si tratta infatti di scrittori che, benché scrivano in lingua italiana,

³⁸ *Ivi*, p. 80.

devono la forza del loro stile alla pressione sotterranea delle matrici semiotiche di base, come gli stessi concetti di spazio e tempo e le stesse modalità di articolazione del discorso.³⁹ Non a caso di un sardo di valore, cioè *balente* (parola che oggi ha perso il suo antico significato, che associava la forza e il coraggio fisico alla saggezza), si diceva: "est lozicu": che non vuol dire, semplicemente, "è logico", ma che "ha equilibrio e saggezza, e in base a queste doti sa ragionare e discutere da uomo".

La stessa comprensione dei meccanismi e della forza comunicativa del codice "silenzio" può da un lato offrire una formidabile chiave di lettura del passato, dall'altro servire di ottimo antidoto al rumore di fondo, sempre più sensibile e sempre più ossessivo, degli strumenti tecnologici del comunicare, la cui forza significativa tende a appiattirsi in un rumore e in quel silenzio non comunicativo e generatore di nevrosi, che caratterizza la vita di oggi.

Ma a questo punto siamo andati troppo oltre, e conviene fermarsi, ben consapevoli che abbiamo soltanto aperto tracciati ancora preliminari al fatto strettamente linguistico.

³⁹ Sull'attivazione nella lingua scritta (anche in italiano) delle matrici semiotiche e antropologiche del linguaggio dei sardi vd. L. SOLE, "Il cinghiale del diavolo" di Emilio Lussu tra oralità e scrittura, op. cit.; *La semiosi iconica in Grazia Deledda. L'immagine e il suono*, in U. COLLU (a cura di) *Grazia Deledda nella cultura contemporanea*, I, Atti del Seminario di studi "Grazia Deledda e la cultura sarda tra '800 e '900" (Nuoro, 25-26-27 settembre 1986), Consorzio per la pubblica lettura "S. Satta", Cagliari 1992, pp. 83-119; *I colori di Grazia*, in U. COLLU (a cura di), *Grazia Deledda nella cultura contemporanea*, II, Atti del Seminario internazionale di studi deleddiani (Nuoro, 27-30 aprile 1987), Consorzio per la pubblica lettura "S. Satta", Cagliari 1994, pp. 151-180; *L'ipogramma nascosto. La significanza nei Mutos di Sebastiano Satta*, in U. COLLU, A. QUAQUERO (a cura di) *Sebastiano Satta: dentro l'opera dentro i giorni*, Atti delle giornate di studio, Nuoro 9-10 marzo 1988, Cagliari 1988, pp. 161-68; *Il giorno del giudizio: tempo di vita, tempo di morte, e Satta scrittore sardo*, in "Quaderni" della Biblioteca S. Satta, Sassari, Chiarella 1979, pp. 5-9 e 23-7 (ora in *Salvatore Satta e il Giorno del giudizio*, Cagliari 1989, pp. 17-26 e 53-62); *Quel fluttuare di gente tra la morte e la vita*, in U. COLLU (a cura di), *Salvatore Satta giurista e scrittore*, Atti del convegno internazionale di studi, Nuoro 6-9 aprile 1989, Cagliari 1990, pp. 103-17.