

---

## cinque

### LE DONNE, GLI INTELLETTUALI, IL POLITICO

*Cherchez la femme!* Soru cerca le donne, le vuole intorno a sé. Dai partiti della coalizione pretende liste di sole donne per scegliere la preferita. Ma non vuole farsi un harem e neppure esercitare un *ius primae noctis*. È un'apertura al femminile. Il listino regionale è composto di sole donne. La giunta ha realizzato, primo caso in Italia, una presenza pressoché paritaria dei due sessi.

Le ragioni della scelta s'inquadrano nell'impegno per le pari opportunità che interessa l'Italia, l'Europa: una coscienza diffusa che vuole realizzare un'autentica parità di genere in tutti i ruoli della vita sociale e particolarmente nella gestione della politica. Soru ha colto questa esigenza e l'ha messa in atto. Alcuni hanno interpretato questa scelta come un'operazione di "marketing elettorale" in una valutazione della donna come "valore aggiunto".

Ovviamente, a riguardo, non mancano il disappunto e persino le malignità, come quella di un rappresentante politico che obiettava: "Ma come, nel nostro partito abbiamo uomini di grosso calibro e lui vuole le donne", aggiungendo con bassa allusione: "Ha paura di essere fottuto dagli uomini

(nel senso della competitività) e preferisce farsela con le donne”. Molte accuse sottintendevano che le donne fossero più dominabili: devono tutto a lui che le ha scelte, non sono nelle condizioni di manifestare il ben che minimo dissenso, vivono il loro compito ed esercizio in uno stato psicologico di gratitudine e di obbedienza. Dunque il ruolo è reso ancor più dipendente: sono le fedelissime. In questi giudizi si riflette anche un vecchio e inattuale pregiudizio maschile come se la politica richiedesse gli attributi e non fosse “roba da donne”.

In verità la questione più seria è un'altra: non riguarda tanto la difesa delle pari opportunità (battaglia pregevole) bensì la possibilità reale di esercitare l'identità femminile nella gestione della politica. Detto diversamente ci si interroga se la presenza femminile sia capace di un diverso modo di fare politica. La differenza di genere dovrebbe significare un cambiamento nella teoria e nella pratica della politica.

È ben più di una rivendicazione: si tratta di pensare diversamente dal modello maschile. Non alternativo, anzi integrativo, capace di sintesi di modalità differenti nel gestire la cosa pubblica. C'è un'autonomia del femminile rispetto all'universo maschile.

Per la donna si tratta di uscire dal recinto dell'immaginario politico maschile per riappropriarsi del suo proprio. Oggi la donna in politica è fagocitata dal sistema maschile ed è in qualche modo obbligata a un ideale virile della politica

dove la femminilità è connotata come debolezza o come inferiorità. È un'affermazione comune dire che una donna deve valere il doppio per affermarsi nella competizione con i maschi. E invece non deve competere per dimostrare che vale quanto loro o addirittura riuscire a sopravvanzarli: sarebbe comunque perdente perché non sfrutta le sue prerogative femminili. C'è uno specifico femminile del fare politica, proprio come differenza dal modello maschile e quindi come specificità di genere. Non si tratta di competizione ma di integrazione dei due modelli.

La questione assume un carattere ancor più particolare trattandosi di una società matricentrica qual è quella sarda. La donna sarda ha potenziali risorse interiori per operare un mutamento della politica attuale. C'è nell'immaginario sardo una presenza femminile che conferma un'autorità autonoma della donna rispetto al sistema maschile. La donna amministra il privato, la casa, la famiglia e grazie a questa esperienza concreta ha il diritto e il dovere di sperimentare una diversa gestione della cosa pubblica.

I contributi al femminile possono essere una maggiore capacità di agire nel concreto, una disponibilità più protesa alla reciprocità comunicativa, una valorizzazione della componente affettiva nelle relazioni sociali, un minore investimento psicologico nella dimensione del potere e nell'esercizio del dominio, ma anche una minore aggressività e distruttività nei

rapporti politici e sociali. Sono valori forti l'agire propositivo e l'assunzione di responsabilità. Questo principio etico-sociale produce energie interiori per un nuovo orientamento.

In fondo l'uomo ha paura che la differenza femminile si ponga come nuovo potere o come dispositivo di un ordine diverso. Genitrice, nutrice, educatrice ma sempre ostacolata quando vuole assurgere a ruoli sociali e politici di prestigio. Il timore più profondo è che la donna detenga un potere originario che non è governabile dalla legge maschile e che questa differenza non possa essere amministrabile.

C'è una ricchezza antropologica che proviene alla donna da una lunga esperienza storica. Nella cultura sarda è la donna ad avere la consapevolezza del mistero della nascita e della morte, dell'entrare e dell'uscire dal mondo. L'uomo era escluso dalla stanza del parto e dalla stanza del pianto rituale. Incapace di resistere al mistero della origine e del disfacimento. Da questo mistero nasce la supremazia della madre nella struttura di venerazione della religione sarda.

La donna ha saputo assumere su di sé il negativo del dolore e della morte ma è nello stesso tempo produttrice di vita, creatrice, fattrice. C'è una spiritualità che si attua in un ordine giudicante e governante, al di là e al di qua del governo e del giudizio maschile.

Quale contributo al femminile nell'esperienza politica in corso? Certamente era ed è molto difficile, con la presiden-

za Soru così personalmente marcata, esercitare un ruolo che rimarcasse una differenza di genere nella conduzione della pratica politica.

La domanda comunque si pone: qual è il grado di autonomia della donna, come differenza specifica femminile, nella ideazione e concreta gestione della politica?

La questione non investe soltanto una *leadership* maschile decisionista, ma anche la responsabilità delle donne in un forte impegno di elaborazione di una coscienza di specificità e nella volontà di partecipare attivamente al governo della Regione.

Certo è confortante che cinque su dodici siano assessori donne. Tuttavia al vertice della struttura amministrativa predomina la componente maschile: su venti direttori generali ci sono solo quattro donne, mentre ben sessantaquattro donne su cento quindici sono direttrici di servizio. C'è ancora molto cammino da fare.

L'altro referente sociale e culturale a cui Soru si rivolge per un contributo al suo progetto politico è costituito dagli intellettuali. Sono essi ad affiancarlo nelle conferenze stampa, nei dibattiti, nelle apparizioni televisive. I collaboratori della prima ora sono docenti universitari, esperti di varie discipline, che concorrono alla stesura del programma politico.

Sarebbe utile una ricerca sociologica per verificare quali ceti sociali siano stati più vicini a Soru con la sua entrata in politica e poi nel percorso della sua candidatura e dell'attività di governo. Probabilmente il consenso è caratterizzato da una trasversalità sociale: sommariamente si può affermare che la mobilitazione a suo favore sia partita da una parte della borghesia intellettuale universitaria e professionale e soprattutto dalla piccola borghesia degli insegnanti, impiegati e artigiani.

Soru all'esordio ha scelto i suoi collaboratori nell'ambito dell'Università, cioè dentro un potere costituito, confortato da una garanzia istituzionale e da una competenza disciplinare. Giustamente i contributi potevano venirgli dai vari docenti di antropologia, semiologia, sociologia, pedagogia, economia, scienze e diritto. D'altro canto poteva apparire molto meno convincente rivolgersi a quegli intellettuali non cattedratici senza legittimazione istituzionale che operano tra volontariato culturale e dilettantismo appassionato: "cani sciolti", genericamente inquadrabili in una onnicomprensiva area di sardismo o di "sardità".

Gli intellettuali scelti da Soru nella grandissima parte sono di estrazione marxista e molti di essi hanno vissuto col vecchio Pci, Pds e Ds un rapporto risentito perché emarginati dalla dirigenza del partito rispetto a ruoli politico-culturali di prestigio, attribuiti invece ad altri colleghi.

L'intellettualità marxista ha dominato la scena istituzionale della cultura sarda negli ultimi 40-50 anni: insegnamento, formazione, indirizzi, riviste, pubblicistica, convegni, stampa.

In quale misura il contributo di studi e in particolare le ricerche sulla questione sarda hanno prodotto un quadro di analisi e di verifiche culturali che potessero servire alla elaborazione dei progetti politici di Renato Soru?

Risulta sconcertante la distanza tra la visione politica del governatore, da una parte, e dall'altra l'apparato ideologico e la "produzione di senso" messa a disposizione dai suoi *'mâitre à penser'*. Se si esclude qualche apporto in campo economico, bisogna dire che il pensiero e l'azione politica di Soru contraddicono su tutti i fronti la concezione dello sviluppo da sempre proposta dagli intellettuali suoi collaboratori.

Dalla cultura marxista dominante la questione sarda è stata posta nel quadro dei parametri tradizionali del marxismo, nel rapporto classe egemone-classe subalterna giudicando equivoco il concetto di popolo sardo. Una difficoltà ad avvertire che il concetto di classe, inteso tradizionalmente, non era più produttore di senso politico e culturale e che stavano intervenendo anche nella società sarda nuovi fattori veicolati dalla merceologia consumistica, dalle nuove tecnologie della comunicazione. I processi di contaminazione culturale e di mobilità sociale creavano una nuova situazione dove non reggeva più la dicotomia struttura-sovrastuttura: il segno

dominava l'oggetto e il messaggio pubblicitario e il *marketing* regolavano il prodotto merce. La sovrastruttura è la struttura e viceversa. Dentro questo rapporto inscindibile si configurava la trasformazione della Sardegna nei diversi settori di attività, nella mentalità, nell'immaginario e nel simbolico.

L'incidenza del capitale nell'ordine materiale dell'informazione poneva la questione di una cultura che si organizzava come merce con precisi caratteri strutturali sia per quanto riguardava la produzione che la trasmissione.

La cultura è merce e come tale bisogna riferirla alla contraddizione dialettica tra forze produttive e rapporti di produzione ma anche al campo della significazione e della comunicazione. Lo sviluppo degli strumenti della comunicazione tecnologica e l'aumento vertiginoso dei flussi di informazione, della pluralità dei messaggi modificavano profondamente le forme e i contenuti della comunicazione tradizionale: ne derivavano nuove forme di apparati, di meccanismi produttivi, di modi di consumo. E siccome tutto ciò si organizzava dentro una struttura ad elevata capacità economico-finanziaria, si può ben capire quanto fosse difficile per una economia e una cultura locali opporre un proprio sistema di comunicazione a livello dei *media* e dei prodotti.

Il discorso si sarebbe dovuto incentrare sulle contraddizioni tra cultura esterna e cultura locale a livello di esclu-

sioni e inglobamento di differenti settori di popolazione, sul divario tra modelli di interpretazione, sulle forme diverse del consumo. Bisognava osservare in che misura gli interessi e i mondi vitali regionali potessero confrontarsi con il sistema di tecniche e messaggi della comunicazione esterna. E dunque non considerare questa conflittualità di codici e di valori come un fatto negativo ma porla come terreno di scontro, come coscienza e prassi di comportamenti differenti e propositivi di nuove realtà.

Occorreva vedere questo mondo “arretrato” della cultura locale non come elemento negativo da abbandonare a favore di un corso unilineare diretto verso momenti “più avanzati” bensì in termini di integrazione attiva, anche di alternative e di vie proprie allo sviluppo.

La questione sarda non veniva posta come questione aperta, dentro la complessità di nuovi parametri di analisi. Anzi la “sardità” è stata sempre vista come fattore negativo. Sempre negata una *cultura sarda*: la cultura è cultura *tout court* e l’aggettivo “sarda” comunque assumeva una connotazione dispregiativa. Non sono stati elaborati nuovi paradigmi con i quali pensare una prospettiva di società sarda che facesse i conti con le trasformazioni in atto.

Nessuna funzione di guida da parte degli intellettuali nei processi sociali di cambiamento. Non si può certo dire che ci siano stati agitatori della coscienza collettiva per pro-

spettare e progettare concrete elaborazioni possibili. Tutti dentro il proprio campo specifico disciplinare, tutti dentro il culturalmente, il socialmente, il politicamente corretto. Nessuna incidenza sui problemi di trasformazione e nessuna influenza sulle inquietudini e sulle contraddizioni del vivere sociale. Sono mancate quelle valenze problematiche e quelle inquietudini elaborative che ponessero una nuova Sardegna: si promuoveva, invece, quella larga e imprecisata via teorica del progressismo modernista, imitativo di un modello marcante ed esterno.

Nonostante l'estrazione marxista non sono state mai fatte proprie le osservazioni di Gramsci sul folklore come visione del mondo e sulla lingua materna e comunitaria come fondamento di umanità. Sorda e tenace è stata sempre la lotta contro *sa limba* considerata retaggio passatista e strutturalmente incapace di fare i conti con le esigenze della modernità: una concezione statica quasi che ciascuna lingua non fosse capace di parlare il proprio mondo in qualsiasi situazione storica e in piena rispondenza alle necessità del tempo.

Anche i processi di trasformazione delle tradizioni popolari alla luce di un nuovo modo di sentire e di vivere nuove contaminazioni di balli, canti, feste, riti, sono stati osservati come fenomeni folcloristici. La festa è stata studiata come elemento sovrastrutturale dipendente dalla struttura economica, con un impoverimento riduttivo della compo-

nente immaginaria e simbolica, oscurando quella forza interiore della pratica di fede e dei sentimenti di comunicazione profonda delle comunità.

Un atteggiamento acremente anti-sardista inteso in senso largo e non strettamente partitico. Lo sviluppo della Sardegna era visto e pronosticato nell'avversione a tutto ciò che era tradizione, economia e cultura agropastorale. Si vedeva la soluzione in un salto culturale che agganciasse il "treno dello sviluppo" anche se in condizioni di retroguardia. Ricorreva la metafora del treno verso l'Europa senza concedere alcuna possibilità per una elaborazione di un contributo culturale e sociale locale. La salvezza sarebbe venuta da fuori con interventi che mobilitassero una nuova realtà. La Sardegna così com'era sarebbe irrimediabilmente finita. Una concezione che trova il suo compimento nell'espressione "*finis Sardiniae*", frase mortuaria e malefica iettatura.

Il locale era sempre connotato negativamente, retaggio di un'arretratezza da superare: la carta da giocare era "il moderno", senza tuttavia specificare, proporre, orientare questa teorica e generica intrapresa di modernità. Purtroppo in Sardegna *sa modernitate* è avvenuta comunque con terribili costi umani, senza alcuna mediazione da parte degli intellettuali.

La modernità era una tramatura economica, un *corpus* di dottrine e una pratica sociale che si giustificava nel suo aspetto di ideologia come progresso inarrestabile e necessa-

rio, come prodotto simbolico universale: in realtà nascondeva la logica del dominio, degli scambi ineguali dietro il fantasma del valore. Questo ingenuo abbandono al “progresso” creava le condizioni necessarie al consumo secondo il modello esterno, mentre non veniva dedicata attenzione alla costruzione di infrastrutture produttive capaci di rispondere ai reali bisogni locali. Così la società tradizionale veniva a perdere il proprio ruolo ordinatore all’interno del suo universo: uno spaesamento di fronte a un orizzonte più ampio, senza poterci fare i conti a partire da una reale condizione economica e culturale.

Il dibattito intorno alle contraddizioni di economia e di cultura si era orientato in Sardegna sul rapporto tradizione-modernità come termini oppositivi ed esclusivi. Il loro uso polemico e statico tra chi difende la cultura locale contro quella esterna e chi invece auspicava la necessità di una più veloce integrazione con la modernità si era irrigidita in formule contrastive mostrando un grave ritardo sugli avvenimenti e sulle trasformazioni che di fatto stavano cambiando il volto dell’isola.

Cultura locale e cultura esterna non erano una opposizione supposta già data in maniera rigida e astratta, si articolavano invece e si dissolvevano contraddittoriamente nell’intreccio concreto di modi di vita della popolazione sarda: si trattava di analizzare la relazione tradizionale-

moderno come realtà fluttuante, vissuta quotidianamente dalla gente nelle pratiche della esperienza locale.

Questa concezione modernista ha operato uno scollamento rispetto a una nuova esperienza esistenziale e rispetto a problemi concreti che interessavano la società sarda.

Così, poca importanza è stata attribuita dagli intellettuali al fenomeno turismo come questione fondamentale di trasformazione ambientale, architettonica e urbanistica e come operatore di mutamento culturale e sociale. Tutt'al più visto di buon occhio come volano dell'economia. Ma anche della industrializzazione sono stati colti gli aspetti negativi quando ormai erano evidenti gli esiti disastrosi. Ottana andava bene come cuneo d'infiltrazione modernista nell'attardata, negativa e delinquenziale cultura pastorale, come processo di civilizzazione.

Non era stato colto il fatto che in Sardegna si stava realizzando non solo un nuovo modo di produzione (industria e turismo) ma anche e soprattutto un nuovo assestamento ideologico dei sistemi di significazione.

Insomma per cambiare la Sardegna bisognava fare *tabula rasa* senza ovviamente spiegare come possa sorgere dal nulla una nuova realtà e come possa costituirsi storia senza memoria.

Due testimonianze recenti confermano ancora oggi questo quadro interpretativo della realtà sarda anche dopo

un triennio di politica soriana: alla proposta di Soru di una lingua comune in cui redigere le risposte della Regione Sardegna alle domande burocratiche dei cittadini c'è stata un'alzata di scudi proprio da parte degli intellettuali collaboratori o comunque amici: è stato consigliato al presidente di non occuparsi di cose rischiose come quella della lingua.

Ancora in un recente articolo si avverte e si specifica che tutto ciò che è storia e cultura tradizionale va vagliata da studiosi che diano garanzia di competenza scientifica e di rigore disciplinare per distinguere quanto potrebbe essere ancora valido e quanto da seppellire definitivamente. Una presunzione di padronanza che garantirebbe la validità e la riuscita della ricerca, contro il dilettantismo di osservatori ingenui.

Questa esposizione ripropone di nuovo una interrogazione: qual è stato il contributo di idee e di progetti dato alla politica di Soru dagli intellettuali?

Soru ha posto il locale come risorsa, crede nei saperi e nei valori della tradizione, prevede uno sviluppo dell'agroalimentare, crede nell'elaborazione dell'economia e della cultura agropastorale, considera l'ambiente una risorsa economica, crede nella identità del popolo sardo e nella importanza che assume la lingua in questo processo di coscienza di sé.

È difficile pensare uno stacco così marcato e una distanza così profondamente inconciliabile. Per ora, tacitamente o

con qualche intervento interlocutorio, si sta al gioco e si fa di necessità virtù ma non è difficile, a seconda di come andranno le cose, ipotizzare una critica feroce contro tutto il versante della politica del presidente. Si può già anticipare l'accusa di mitologie etniche, di identificazione negativa, di modelli ritardatari. E definire la sua politica come una riformulazione reazionaria con tutti i caratteri di una svolta conservatrice.

Le riserve mentali attendono sempre il tempo propizio per prendere corpo e approntare le opportune giustificazioni.

