

CULTURA SARDA E INCULTURAZIONE DI FEDE: PISTE DI RICERCA

Presentiamo in questa sezione dei materiali utili a costituire una base per una ulteriore riflessione e ricerca. Riporteremo, anzitutto, in modo antologico e per comodità di lavoro, passi di diversi autori circa caratteristiche ritenute peculiari della cultura sarda. In un secondo tempo, indicheremo alcune domande o tracce di ricerca che suggeriscano verifiche e confronti dal punto di vista dell'inculturazione dell'annuncio di fede.

1 ANTOLOGIA DA PLACIDO CHERCHI, "LA CULTURA SARDA" (2003)

1.1 Premesse di metodo

«Non diversamente dalle culture fiorite nelle altre isole mediterranee, la cultura sarda ha accumulato, nel tempo, molti apporti esterni e **plasmato la propria fisionomia culturale sotto la spinta di dinamiche acculturanti di varia provenienza**. [...] è probabile che la maggiore distanza dalle sponde continentali e la minore esposizione alle predonerie di corto respiro abbiano reso più tenaci le condizioni "isolanti" della sua insularità, diminuendo il rischio dei mutamenti in rapida successione e facendo sì che **più profondi e duraturi vi risultassero gli innesti di volta in volta riusciti**. [...] Dal punto di vista metodologico, la cosa assume particolare importanza, perché **a fisiologie culturali di questo tipo, piuttosto che a presunti caratteri genetici dominanti**, andrebbero ricondotte le singolari capacità della cultura sarda a segnare di sé le morfologie di altra provenienza e a imprimere su tutte le cose importate la forte riconoscibilità della sua impronta». (PCh 2003, 124-125)

1.2 Pessimismo o senso tragico della vita

«Cominciamo col dire che la visione del mondo del sardo è fondamentalmente pessimistica, 'notturna', con una forte inclinazione al **senso tragico della vita**. **L'esperienza del reale non è quasi mai interpretata secondo una forma di piena confidenza nella diretta specularità di essere e apparire**, ma viene sostanzialmente vissuta come esperienza di una scissione. Questo vuol dire che il rapporto della persona con il mondo va a situarsi a un livello **interrogativo ed estremamente problematico, quasi sempre aperto a un'idea della sorte come possibilità poco rassicurante e a un sentimento dell'"esserci" di impronta negativa**. Come se l' "essere-nel-mondo" fosse l'esito di una caduta. Per strano che possa apparire, molti aspetti dell'esistenzialismo heideggeriano sembrerebbero essere stati mutuati dalle visioni del mondo coltivate in terra

sarda. È ovviamente una coincidenza priva di rapporti storici reali, ma è una coincidenza che ci aiuta a capire il tipo di sensibilità che permea il nostro senso della vita». (PCh 2003, 121-122)

1.3 Il senso del sacro in alcuni atteggiamenti fondamentali

«Che ci sia o non ci sia, in termini di perfetta coincidenza, questa rassomiglianza con la *Geworfenheit* heideggeriana, ne consegue che, alla tragicità di questa visione del mondo, si accompagna una propensione profondamente religiosa. Oltre che "tragica", e forse proprio perché "tragica" la cultura sarda è, nella sua essenza, una cultura segnata in modo profondo dal senso del sacro.

È di tipo sacrale la sua **idea di ordine del mondo e degli equilibri geometrici che lo devono reggere**, così come sono sacrali **la parità speculare dello scambio**, l'osservanza rigorosa **dell'ospitalità** o del senso timocratico della **propria indipendenza**. Ma di tipo sacrale è, in genere, **tutto il quadro dei codici non scritti** che regolano l'insieme dei rapporti intersoggettivi. Se accettassimo una suggestione durkheimiana, potremmo dire che fortemente sacrale, e anzi sacrale per eccellenza, sia per noi **il senso della comunità**. Fino al punto che lo stesso orizzonte del sacro altro non sarebbe che una sublimazione rovesciata di questo senso. Aspetto di cui dovremmo in qualche modo ricordarci, quando si tratterà di ragionare dell'**angustia degli spazi concessi alla soggettività** in un tessuto comunitario come il nostro. Peraltro, il fatto che questo senso della comunità coincida poco con le forme comunitarie classificabili come *Gemeinschaft* e si identifichi più spesso, invece, con le forme del **familismo clanico** (la "famiglia esclusiva" di cui ha parlato qualche sociologo) non vuol dire che il senso sacrale dell'appartenenza comunitaria si volatilizzi in una manciata di ipotesi prive di riscontro: può voler dire, anzi, che esso si radicalizza ancor di più e che si

coniuga in modo coassiale e cospirante con il senso di sacralità che investe la nozione di famiglia.

Naturalmente, non stiamo parlando ancora della sacralità che si incontra nello spazio dell'esperienza religiosa - l'esperienza di cui ci occuperemo a lungo più avanti -, ma solo della sacralità come sfondo interno e intensamente meditativo del senso della vita. **È indubitabile che da una struttura coscienziale coagulata attorno a un nucleo così forte possa essere derivata una serie di caratteristiche variamente connesse** con la dimensione della metastoria. Per convicercene, proviamo a entrare a mo' di assaggio nel tessuto della fenomenologia etico-esistenziale dei sardi, scegliendo qualche aspetto particolarmente nevralgico. Senza dimenticare, però, che, dal punto di vista dell'esposizione, ci troviamo ancora in una fase introduttiva». (PCh 2003, 122-123)

1.4 Categorie

« [...] queste coordinate sono un presupposto imprescindibile e funzionano abbastanza come **condizioni a priori di tutto il resto** ».

1.4.1 La parola

«Cominciamo dall'aspetto che potrebbe essere considerato, da molti punti di vista, il più importante. L'aspetto che ha come centro la parola.

L'atto della parola è sicuramente tra quelli più carichi di sacralità. **La proverbiale misura che i sardi hanno nell'uso della parola** ne è già un segno. Come se l'uso superfluo della sua funzione equivalesse allo spreco di una sostanza o alla diminuzione di un'essenza. Si direbbe che qualcosa dell'antico **divieto biblico** a deprimere l'incommensurabilità del divino nella misura dell'immagine sensibile sia transitato nelle forme della **gelosa parsimonia che il sardo riserva all'atto del parlare**. Perché la parola non viene percepita come un fatto nominalistico, come un segno che stia in luogo della cosa e che possa, in quanto segno, passare con disinvoltura da una cosa all'altra. **La parola è essa stessa sostanza, luogo elettivo della presenza del sé**, realtà non commerciabile senza impegno nella libera invenzione di un gioco. Solo nella misura in cui si pone deliberatamente come gioco (e si pensi ai versi *retrogradados* delle composizioni metriche in ottava), solo in questa misura essa si può sganciare dal proprio peso ed entrare con levità nel regime della libera invenzione.

Ma il gioco è l'eccezione. Più normalmente, il regime che prevale è quello della parola amministrata con sapienza. E sarebbe **difficile, nella paideia collettiva del sardo, trovare qualche deroga all'obbligo di prescrivere come regola l'abitudine a contenere gli strumenti del comunicare nello spazio di un uso essenziale e sapiente**.

[...] Per come vi si configura, il rapporto parola-cosa appare ancora pensato in termini arcaici e rimanda **alle concezioni magiche del linguaggio** che sopravvivono, per esempio, nella cultura mediterranea di età preclassica... In sostanza, nel nostro modo di sentire **la forza della parola**, continua a essere presente il peso magico del rapporto *numina-nomina*, nonché il corollario, anch'esso di profondità arcaica, delle conseguenze che questo peso esercita sull'atteggiamento da assumere nei suoi confronti.

Dalla "parola d'onore" alla parola data come impegno, dalla parola che promette alla parola che maledice, tutto un esteso ventaglio di situazioni esistenziali poggia (o poggia) sulla scontata rocciosità del suo dichiararsi. E la parola è solo una, non ammette duplicità adulteranti. Perché la realtà che essa gestisce non può diventare bicipite o polimorfa. Ne andrebbe di mezzo il "principio di identità", su cui si fonda l'oggettività dell'essere. E questo è un aspetto assai carico, anch'esso, di sacralità. [...]

Naturalmente, anche la sacralità della parola, come altre forme di sacralità, ha una controparte demoniaca. Sconta nel contrario la forza coattiva della sua natura sostanziale. Ovvero, **in quanto realtà che sancisce, obbliga, rende immutabile, la parola è anche una realtà rischiosa, un segno che apre il passo a vicende che potrebbero non poter tornare indietro**. [...]

Per questo, nel modo di parlare dei sardi, la parola, proprio perché cercata come condizione di verità, **si presenta sempre anche come espressione frenata, ... scegliendo di fermarsi un po' al di qua del giro compiuto del pensiero**. Tra quest'ultimo e la sua oggettivazione verbale deve restare uno spazio vuoto, **una quota di non detto** che si stenta a percepire, ma che, di fatto, c'è e deve sempre poterci essere. [...] **L'assenza di questo non-detto è un'assenza di difese che rende troppo esposta la persona** e le annulla ogni margine di ripensamento, vincolandola a scelte o a situazioni non interamente decise. [...] Farsi totalmente aperti, affidando alla parola il giro completo dei nostri pensieri, **può voler dire non avere più nessuna protezione e consentire agli altri di entrare a piacimento negli spazi della nostra intimità**. Ogni parola troppo esplicita ha in sé il rischio di poter funzionare come **varco alle incursioni della maldicenza e dell'invidia**: solo le cautele di quel non-detto possono impedire che, nelle nostre cose, si consumino i bivacchi che il saccheggio dell'intimità è sempre pronto a infliggere.

Del resto, ancora nella fenomenologia del suo essere sostanza, **la parola è oggetto di altre diffidenze**. La prossimità all'immagine, che non può non appartenere in quanto segno, è una prossimità che fa transitare sulla sua forma le valenze inquietanti, riferite, di solito, all'immagine. Come ha chiarito Bachisio Bandinu (si veda il suo saggio nel volume miscelaneo *Cultura sarda e religiosità. Crisi e nuove forme del sacro*, a cura dello scrivente, Fondazione Sardinia, Cagliari 1995), l'immagine - **soprattutto l'immagine "tecnologica" di tipo televisivo** - è, agli occhi

della cultura sarda non "modernizzata", una realtà intensamente ambigua. [...] Non diversamente dall'immagine-fantasma, anche la parola autonomizzata diventa oggetto di diffidenza profonda. Perché esercita poteri incontrollabili.

Se poi si pensa a ciò che la parola si fa, quando parla il linguaggio dello stato, della legge, della coscrizione militare, del fisco, e di tutte le realtà terrorifiche che incombono minacciose sulla vita della gente, non è difficile percepire il tipo di verità che fa da sfondo a questa diffidenza. Siamo certo lontani dalla sacralità da cui siamo partiti, ma non siamo comunque troppo distanti dalle dinamiche formali che hanno trasformato la parola sacerdotale in *verbum*. Coniugandosi col terrore, la sacralità ricompare in forma ctonica, parlando il linguaggio angosciante dell'estraneità. O del potere.

1.4.2 Il tempo

[...] Normalmente la nozione di tempo viene definita in termini dinamici'. Ora, non è in questo senso che la cultura sarda vive il tempo. O, almeno, non è in questo senso positivo. Perché, se il tempo è sempre stato tempo della storia, ovvero è sempre stato un tempo di tipo positivo, per noi è un'altra cosa e se ne può parlare solo in termini negativi. In assenza dei protagonismi occidentali che hanno dato motivazione e slancio alle visioni progressive della storia, presso di noi ha preso piede un'idea del tempo tendenzialmente pessimistica e depressiva [...]

La sua incontrollabilità è condizione rischiosa che l'uomo non può contrastare e che le "opere e i giorni" della vita patiscono senza fine, scontando nelle crisi del proprio senso il modo illogico del suo minaccioso incombere. Tutte le spinte progettuali dell'esserci e del fare ne escono inevitabilmente snervate, se è vero che contro la sua natura enigmatica finisce per infrangersi ogni tentativo di esserne timone o di padroneggiarne in qualche modo il corso. Sordo a ogni voce umana, il tempo dei sardi è un tempo nemico: sta sempre "dall'altra parte" e allontana lo sguardo dai destini della gente di questa terra. È un tempo onnivoro e leviathano, un tipo di tempo che ricorda da vicino la "volontà cosmica" di Schopenhauer. Nel suo pessimismo ontologico, la cultura sarda, per ciò che riguarda i suoi approdi al mito, è un esito reattivo di questa visione "notturna" del tempo. Assai più che le tesi di Hegel e di Cullman, sul nodo in questione le si adattano le tesi di Mircea Eliade sul "mito dell'eterno ritorno".

[...] Fermando il tempo nella ripetibilità operativa di un modello mitico, l'uomo arcaico riusciva a mettere il corso evenemenziale del divenire sotto il controllo di un "così-come" paradigmatico, e affidava alle certezze di un *déjà vu* esemplarmente risolto la possibilità di continuare il dialogo col mondo. L'avvicinarsi del tempo diventava, così, un protetto riproporsi reiterativo del già stato, che esclu-

deva per definizione il pericolo di inco. Nel complesso, la convergenza della nostra età arcaica con l'età arcaica che Eliade prende in considerazione può essere assunta come un argomento forte da parte degli interpreti che corteggiano determinati aspetti della cultura sarda dal punto di vista dell'eterno ritorno". Almeno l'idea di "angoscia della storia" e il bisogno di fronteggiarla attraverso il ricorso alla metastoria sembrano poterne uscire sensibilmente avvantaggiati.

Ma credo che lo spazio di applicazione dell'eliadismo debba chiudersi qui. Più in là non mi sembra né possibile né ragionevole andare. Perché proprio dalle analogie, che tanto piacciono ai sostenitori di un "eterno ritorno" sardo di tipo eliadiano, nasce, insopprimibile, il bisogno di cercare differenze.

[...] Perché, se la ciclicità eliadiana parla il linguaggio soteriologico della compensazione rassicurante e si pone come oltrepassamento mitico-rituale dell'"angoscia", [...] la visione arcaica dei sardi è una forma di tempo mitico che rende orrificica la storia e riesce a farla incombere come una maledizione infinita. La differenza di segno è così profonda da ridurre le analogie a una posizione che può essere utilizzata solo come punto di partenza delle oppositività che ne conseguono.

Le cose, naturalmente, non vanno meglio se, dalla nozione di ciclicità, passiamo al quadro delle connotazioni che la individuano.

[...] Né sarebbe in nessun modo eccessivo vedere, in queste percezioni dell'età arcaica, i primi segni del razionalismo olimpico che si farà culturalmente operativo più tardi. [...] Al contrario, la ciclicità di cui noi potremmo parlare non appare gratificata da nessuna forma di luce razionale. [...] Garanzia di regolarità nel mondo egeo e afroasiatico, ma anche aurea "misura degli dèi" e del destino, essa diventa, da queste parti, un'inquietante condizione di durata, che può prolungare oltre il sostenibile i drammi che attraversano la vita. Di fatto, più che il meridiano splendore delle sponde orientali, quest'area del Mediterraneo sembra aver conosciuto i venti implacabili di un *Kronos* corrucciato. Senza chiederci, per il momento, a quali ragioni storico-culturali potrebbe essere ricondotta una differenza così forte, limitiamoci a constatare, qui dentro, l'inclinazione catabatica e antianastrofica che distingue la forma di ciclicità che può esserci attribuita.

[...] È evidente l'incompatibilità che la sua natura pessimistica viene ad avere con le forme salvifiche del mito. È evidente, cioè, che la sua promozione al rango delle forme soteriologiche, è pregiudizialmente impedita dalla qualità terrorifica del suo concetto. Ma è pure evidente che, di fronte alla necessità di far passare questa visione ciclica nello stesso spazio dell'"angoscia", nasce il problema di sapere quali altre possibilità della mitologia soteriologica si sostituiscano all'"eterno ritorno" nella funzione "destorificante" di una compensazione-riscatto. Tanto più che, con l'aggiunta di una ciclicità così satura di

contenuti angoscianti, il polo dell'"angoscia" finisce col presentarsi particolarmente carico di valenze da esorcizzare.

Interrogarsi su questo nodo significa interrogarsi, però, proprio sulle ragioni della differenza che oppone il nostro senso del sacro al senso del sacro coltivato dalle altre culture mediterranee. [...]

Se la geografia della ciclicità attraversata dall'autore de Il mito dell'eterno ritorno è sempre ricca di figure numinose e di incarnazioni icastiche del sacro, e vi prolifera copiosa una ierogenesi fortemente segnata dall'idea personale del divino, il luogo puntiforme della **ciclicità che possiamo chiamare nostrana è invece un luogo che sembra quasi ignorare la dinamica dei processi ierogenetici pienamente dispiegati o la presenza di forme religiose tendenzialmente orientate verso la produzione di figure mitiche personalizzate**. Il mito, peraltro, è solo raramente narrazione, racconto, aderenza fedele al proprio etimo. È, più spesso, categoria, principio, simbolo in azione. Mentre lo spazio delle sue drammatizzazioni non è quasi mai un luogo, una scena, uno spazio oggettivo, ma solo un atto di parola. **Di un senso del sacro così imploso e così prudentialmente trattenuto nello spazio della coscienza**, si può dire soltanto ciò che esso non è, guardandosi dalla disinvoltura di tentare di dire didascalicamente che cosa esso possa essere. Non per ossequiare i precetti della teologia negativa - che amava parlare del proprio oggetto circoscrivendolo per negazione -, ma per aderire meglio alla natura problematica di **un atteggiamento che sembra voler evitare come eccesso tutte le oggettivazioni che mettano capo a qualcosa di esterno alla coscienza**. E cade a questo punto l'opportunità di tornare al tema ossimorico delle manifestazioni invisibili. Poiché sarebbe poco fruttuoso andare a cercare le tracce di sacralità sul palcoscenico delle visibilità più esposte, **è necessario corteggiare questo senso del sacro cercandolo nelle situazioni in cui esso si fa presente in modo solo indiretto. Cercandolo, per esempio, tra le pieghe della parola**, a sua volta solo indirettamente sacra.

1.4.3 Le pieghe profonde della lingua

Se si vogliono cercare gli aspetti invisibili che fanno da sfondo alla parola [...] è giocoforza restare distanziati dalla materialità sensibile della sua struttura segnica. [...] Tanto più che, in una lingua come la nostra, il senso è sempre più importante della parola e cresce sempre al di là della parola [...] Come **nel caso dell'antifrasi - dell'affermare negando o del negare affermando -, onnipresente nella parlata dei sardi**. È frequente, cioè, che, al di là dell'immediato apparire comunicativo, venga sentito come più importante e più reale quel che la parola non dice o dice in modo obliquo. Ma perché tutto questo? **A che bisogno risponde la necessità di convogliare il senso nello spazio di un metasenso separato?** E perché questa separatezza?

Quanto all'invisibilità che questi interrogativi mettono in campo, è facile, a proposito dell'antifrasi, dire in che cosa consista e di che tipo sia il bisogno a cui la separatezza cerca di dare una risposta. La tesi di chi sostiene **che il comportamento antifrastico debba essere spiegato attraverso i meccanismi della diffidenza, e che abbia dunque molto a che fare con le pulsioni che tendono a ridurre i rischi di una visibilità troppo esposta, procurando la protezione del depistamento, è tesi piuttosto attendibile**, anche se andrebbe integrata da un'analisi volta ad accertare la genesi storico-esistenziale di quel bisogno e di queste pulsioni. Decisamente meno facile, invece, è ragionare dell'invisibilità che aleggia tra le pieghe degli altri aspetti de *sa limba* non altrettanto dichiarati, sebbene più presenti come parte costitutiva della sua struttura. E ci riferiamo soprattutto alla **complicata organizzazione delle forme verbali o del modo con cui il sardo si rapporta al momento dell'azione**. Che è, si badi bene, il momento della lingua in cui affiorano di più i segni della storicità, o - per meglio dire - le cicatrici che la storia può aver lasciato sui tessuti profondi della coscienza collettiva.

Ma, prima di entrare in queste pieghe, è bene premettere qualche considerazione di ordine generale sulla diversa qualità dei registri che la nostra lingua è venuta sviluppando [...] Senza dubbio, la prima cosa che colpisce è la differenza che passa tra la precisione determinativa messa a punto dal lessico e la deliberata indeterminatezza delle forme che hanno il compito di chiarire il grado di relazionalità del soggetto con la storia. ...'[...] In sostanza, a leggerlo nella sua articolata globalità, il congegno verbale del sardo sembra **un congegno fatto apposta per garantire distanze di sicurezza e per evitare rotte di collisione con la realtà della storia**. Per comprendere lo "spirito" della nostra lingua, è di fondamentale importanza notare che la sua struttura verbale ha una **pronunciata tendenza a disporsi sui versanti dei modi indiretti e a privilegiare il condizionale e il congiuntivo. Che sono per definizione i modi dell'ipotesi, del dubbio, dell'interrogazione che interroga e che si interroga**. Si tratta di una tendenza particolarmente carica di implicazioni profonde e non tenerne conto vorrebbe dire non entrare abbastanza nelle soggettività del nostro modo di essere. Anche quando si accede alla forma diretta dell'indicativo e si tenta di avere un rapporto diretto con le quote di realtà incrociate dall'agire, esistono seri dubbi che l'indicativo si conservi tale e che non venga catturato dalla perifrasi modale di tipo condizionale, a cui si appoggia, diciamo, per "obliquità". **Il fatto che, nella sua forma pura, l'indicativo sardo non venga usato quasi mai e gli si preferisca quasi sempre la forma inquisitorio-congetturale della sintesi risultante dalla somma di condizionale e infinito è, da questo punto di vista, illuminante**. Come incomincia a risultare con sufficiente chiarezza dalla trasformazione del normale *est* nella pregnante combinazione di *diat essere*, quel che prevale

non è il bisogno di definire in modo inequivocabile l'oggettività della cosa, ma il bisogno di porre questa oggettività sotto il segno del possibile, o, forse, addirittura sotto il segno del possibile-doveroso. Quasi come per dire che se davvero esistesse, questa certa cosa, la sua natura più logica sarebbe quella di essere così. Per esempio, se parlo un buon sardo, non dico mai *custu est unu liberu* - che è già forma italianizzata -, ma *custu diat essere unu liberu* (cioè, non dico mai "questo è un libro", ma sempre "questo dovrebbe essere un libro", o meglio "questo dovrebbe poter essere un libro").

Non può certo sfuggire che, nonostante l'apparente inesenzialità della sua natura modale, quel *diat* è tutt'altro che irrilevante e che induce a sospettare l'esistenza di soggettività metaformali. [...]

Si osservi, per esempio, il giro sottilmente categoriale che si sviluppa nella seguente frase, raccolta a due passi da Cagliari (ma ritrovata più o meno identica nella varietà logudorese): "*Custu iat essi depiu essiri 'stetiu comenti iat essi depiu essiri*" ("Questo avrebbe dovuto essere stato come avrebbe dovuto essere"). Ho più volte citato questa frase, traducendola sempre come la traduco qui. Ma mi sono convinto che sia necessario tradurre meglio, cercando di restituire le valenze implicite che la semplice versione letterale si lascia sfuggire. Posto che, accanto all'idea di "dovere", *iat essi* implichi anche l'idea della "possibilità" - e che, dunque, sia qualcosa di più del suo corrispondente "dovrebbe essere" -, la frase, nella traduzione integralmente esplicitante, andrebbe resa così: "Questo avrebbe dovuto poter essere stato come avrebbe dovuto poter essere essere".

Se si considera il confronto che la perentorietà del dover-essere impone all'accidentalità del "questo", è impossibile negare la portata paradigmatica dell'orizzonte oltrepas-sante fatto valere dall'intera frase. Nella sua complicazione da vertigine, la frase ha un sapore culto e potrebbe avere alle spalle qualche formula di tipo giuridico o rimandare a un livello di sentenziosità notevolmente codificato. Questa eventualità non infirma, però, il valore della sua utilizzazione all'interno del nostro discorso, perché - a parte il fatto che si tratta di un gioco di parole diffuso in diversi ambiti linguistici e nell'uso popolare - **l'aspetto che più interessa non è la complessità formale della formula, ma la prova che essa fornisce circa la frequentabilità della dimensione di cui è sovraccarica.** [...]

A conferma di questa ipotesi, si cerchi di comprendere la situazione che viene a configurarsi nel gioco di domanda e risposta che stiamo per esporre. Rispetto ai casi precedenti, ci troviamo su una lateralità un po' ellittica, ma emergono altrettanto bene (se non addirittura meglio) i tratti problematici che stiamo osservando nell'impiego ricorrente del condizionale e del congiuntivo. La domanda dice: "*No est chi apedas bidu a bodale in calchi logu?*" ("Non vi è per caso capitato di vedere il tale da qualche parte?"); la risposta conferma dubitativamente, affermando e sospendendo, al tempo stesso, il valore dell'affermazione: "*Emmo, l'hapo*

'idu insarake inoghe akulzu e l'hapo dassadu pro essere fisse" ("Sì, l'ho visto poco fa qui attorno e l'ho lasciato per esser proprio lui"). Risposta straordinaria e incredibilmente problematica. *Non vi compare nessun modo indiretto, ma il senso complessivo nasce dallo stesso sfondo di congetturalità interrogativa e doverosa da cui nascono normalmente i nostri intrecci di condizionale e congiuntivo.* La mia attenzione si è finora fermata sul valore dubitativo di quel "*l'hapo dassadu pro essere isse*", preso nel suo insieme. Per dare all'espressione il senso di "io, certo, l'ho visto, ma non saprei dire se, nel frattempo, l'oggetto del mio vedere sia rimasto identico a se stesso". E sottolineare che mezz'ora, cinque minuti, un istante sono già sufficienti per dissolvere o rendere labile la certezza empirica di una constatazione. Oggi, però, focalizzerei lo sguardo anche su "*l'hapo dassadu*", preso separatamente. Perché mi pare che già in questo *dassare* comincino ad accendersi i dubbi riguardanti la realtà dell'essere *isse*. Per noi, *dassare* non è mai solo "lasciare" nel senso ovvio (ma anche banale) del suo equivalente italiano: vuol dire anche "acconsentire", "fare in modo di", secondo un'accezione che è sempre molto carica di costitutività. Così, "*l'hapo dassadu pro essere isse*" potrebbe anche voler dire: "ho deciso che fosse lui" (e ti posso riferire con sicurezza solo questa mia convinzione), oppure: "la certezza che fosse proprio lui è solo mia" (e quindi valuta tu il valore della mia risposta). [...] In tutti i casi, la messa in mora dell'ontico è radicale e **sarebbe difficile immaginare qualcosa di simile nelle culture dell'indicativo.** [...] Non occorre aggiungere altro per comprendere che il sardo è la lingua di una coscienza scissa, ovvero è l'abito espressivo di una coscienza che si contrappone al mondo e che si coltiva come contropinta reattiva alle forme di un accadere storico di tipo sfuggente e poco controllabile.

Ma se le cose stanno così, esiste, in termini molto chiari, **la necessità di capire almeno tre problemi. Da che cosa nasca, intanto, questa sindrome della coscienza scissa, che la nostra struttura verbale sintomatizza. Da quali matrici vengano fatti derivare gli orizzonti doverosi che si fanno presenti, come alternativa, nell'esperienza della scissione. Di che tipo sia il sapore di metastoria che aleggia tra le pieghe della lingua.** I tre problemi sono strettamente interdipendenti, ma, al fine di leggerli in forma distinta, converrà tentare risposte separate.

La causalità esplicativa che fornisce risposte attendibili **al primo problema** è troppo prevedibile e scontata perché possa sembrare necessario intrattenersi con insistenza nel suo terreno. [...] In sostanza, è la **storia di secoli di egemonia esterna** e di eterodirezione marginalizzante, ovvero è la storia delle molte sopraffazioni che ci hanno a poco a poco sottratto il mondo, costringendoci a vivere la nostra realtà in forma mediata e del tutto priva di accezioni dirette. Naturalmente, è all'interno di questo estraneamento oggettivo che hanno incominciato a prodursi le forme della coscienza scissa. Il fatto che la nostra struttura verbale eluda quasi sistematicamente l'antropocentrismo determi-

nativo dei modi diretti, e privilegia le soluzioni labirintiche del contrario, è una traccia molto visibile di tutto questo: dice con molta chiarezza perché siamo diventati così poco frontali e perché la nostra sofferenza passivante della storia si sia trasformata in una cronica diffidenza nei suoi confronti. **La realtà che ci è stata tolta l'abbiamo dovuta lentamente ricostruire nella trasversalità dei periodi ipotetici, congetturandola solo come "possibile"** e avvertendola sempre come una cattiva copia del suo dover-essere virtuale.

Ora, però, se è facile spiegarsi la fuga dalla storia dei sardi, chiamando in causa la qualità deterrente della storia che è entrata nella loro esperienza, **non è altrettanto facile dare una spiegazione genetica all'orizzonte doveroso** che si anima nella sindrome della coscienza scissa. A quale matrice potrebbe essere ricondotta la deontologia che abita, da sovrana, l'interiorità di questa coscienza scissa? Da che cosa far derivare lo sfondo normativo-paradigmatico che essa contrappone alle forme consuete del reale?

Si può tentare di sciogliere la questione utilizzando come percorso analitico quello utilizzato da Emile Durkheim nelle Forme elementari della vita religiosa. [...] **A condizione, naturalmente, di porre a base del processo sublimante non l'interiorizzazione della forma-Stato, come fa Durkheim, ma l'interiorizzazione della forma-comunità, ovvero l'interiorizzazione della sola forma che, per noi, possa aver contato come orizzonte di organiche identificazioni e che abbia dunque avuto la possibilità di diventare oggetto di processi sublimanti.** Tanto più che, in quanto forma dello "specifico" che si oppone a ogni altra forma egemonica imposta dall'esterno, essa è la sola a non aver conosciuto il destino di essere tollerata-subita senza consenso.

Di fatto, a differenza dello Stato - che ha sempre rappresentato il lato oscuro dello "spirito oggettivo" -, la comunità è, per eccellenza, il luogo del "noi", l'universo delle certezze comuni e dei codici condivisibili. E non è solo questo. Garante di equilibri negati altrove e luogo di sicura accoglienza per tutti i comportamenti stigmatizzati come "diversi" dal padrone straniero, essa è diventata orizzonte di riferimento dell'esistenza individuale e criterio decisivo dei suoi orientamenti etici. In realtà, la natura categoriale dell' "*iad essi*" che abbiamo sempre inteso come un "dovrebbe poter essere", non ha altra origine che quella ingenerata dalla normatività di cui finiscono con l'esser carichi i codici di senso presenti a tutto campo nel tessuto della tradizione. **E un senso della comunità fortemente interiorizzato può spiegare bene lo sfondo doveroso che i sardi oppongono alla natura sfuggente della storia o il movimento che la loro estraneità al mondo finisce col determinare in direzione degli orizzonti normativo-paradigmatici del proprio entroterra.**

Ed eccoci, allora, anche alla soluzione del **terzo problema**. Cioè alla risposta che può esser data agli interrogativi riguardanti **la natura della metastoria che aleggia tra le pieghe della nostra lingua.** Se non è il caso di parlare di

una metastoria popolata di numi e di figure mitiche, a quale tipo di metastoria potremo assegnare questa aleggiante presenza?

Per quanto possa sembrare strano, la dimensione che dà uno sfondo ontologico-metafisico alle profondità labirintiche della parola non è qualcosa che possa rassomigliare agli "altrove" extraumani che le formazioni mitiche più conosciute hanno sempre alle spalle, ma è solo **la forte autoreferenzialità trasversale del nostro modo di percepire il mondo.** Ovvero è quel metasenso che si sovrappone come congettura oltrepassante alla parola e che ingenera sistematici rimandi a un ordine "altro", a un ordine più alto e comunque superiore a quello sempre incerto del semplice apparire. Anche in questo caso - e forse soprattutto in questo caso -, la proposta ermeneutica di Durkheim diventa particolarmente convincente. Al di là dell'orizzonte doveroso, che è ancora *ethos*, il sapore di metastoria di cui ci appare tutto avvolto il metasenso è già sul versante dei **processi sublimanti che si sviluppano sulla base di una comunità fortemente interiorizzata.** In realtà, sarebbe difficile parlare di "obliquità" del senso o di "aleggiante presenza dell' "invisibile", senza tener conto di queste dialettiche o senza richiamarci all'**orizzonte comunitario a cui l'individuo fa continuo riferimento.** Come era prevedibile, quel che eliadianamente si è portati a definire dimensione mitica altro non sarebbe che un **esito proiettivo del nostro radicamento nel tessuto collettivo.**

1.5 Comunità e individuo

Che la cultura sarda sia fortemente segnata dal senso della comunità è affermazione facile da farsi, ma non altrettanto facile da sostenere. È particolarmente facile quando l'attenzione si ferma sugli aspetti "**condizionanti**" che caratterizzano la forza della presenza comunitaria; è particolarmente difficile quando il problema si configuri come discorso intorno alle **valenze positive e salvifiche delle sue dinamiche inclusive.** Il discorso diventa forse più semplice se **partiamo dalla differenza che la forma-comunità sarda può dichiarare di sé, confrontandosi con l'idea di forma-comunità ricorrente nelle versioni più mitizzanti dell'etnologia** di provenienza romantica e precisando il proprio carattere di realtà poco riducibile a quello stereotipo di segno ultrapositivo.

[...] Ora, a voler leggere la forma-comunità sarda dal punto di vista di questo versante positivo, ci si accorge che i conti tornano poco e che, per quanto rispondente alle condizioni indicate come presupposto del "salvifico", essa rappresenta una **drastica messa in mora degli apriorismi** dietro cui cammina acriticamente molta etnologia. Questo non vuol dire che la cultura sarda non abbia sviluppato un forte senso della comunità o che ne viva l'esperienza in un modo decisamente negativo. **Ma vuole almeno dire che l'esperienza individuale della comunità, qui da noi, è**

ben lontana dall'essere riconducibile alle caratteristiche della comunità sognata dai suoi idealizzatori.

Ogni sardo che ne abbia vissuto le condizioni - soprattutto se si tratta di un sardo cresciuto in piccoli contesti di villaggio (e dunque proprio in quei contesti immaginati per eccellenza "salvifici") - **conosce bene il prezzo pagato alla comunità per essere riconosciuto come individuo o per mantenersi all'altezza di se stesso.** Si è dovuto fin da bambino forgiare in modo rude, secondo una pedagogia di gruppo poco concessiva e sempre troppo poco disposta a tollerare la diversità a qualunque titolo posseduta o professata. Difendendosi sempre con le unghie dal controllo impositivo degli altri e dai fraintendimenti nei confronti di ogni aspetto del suo modo d'essere che non fosse strettamente conforme ai codici dominanti. **S'aju e sa zente (l'occhio della gente, l'occhio degli altri) lo ha sempre perseguitato con sguardo indagatore e poliziesco, interiorizzandosi come "cattiva coscienza" inquisitoria e, al tempo stesso, come "coscienza repressiva",** senza accordare molti margini di tregua. **Oltre che con la chiacchiera, il potere "repressivo" di questo sguardo si esercita attraverso la beffa facile, lo sfottigliamento gratuito, la derisione: tanto che lo sviluppo acutissimo del senso del ridicolo, prima che ironia, è diretta conseguenza dell'interiorizzazione frustrante di quello sguardo.** In sostanza, il soggetto debole che non sia pronunciamente tale non ha vita facile in paese, è oggetto continuo di attenzioni che lo mettono a dura prova e che specializzano in lui forme reattive esituali, generalmente riassunte all'interno di mascheramenti difensivi tipicizzati. **Se poi si aggiunge l'invidia, eterna dominatrice dei rapporti intersoggettivi nelle comunità sarde, les jeux sont faits. Della mitica comunità sarda non resta molto.** Solo un disagio sottile e invincibile, condito di forme agorafobiche solo a stento dissimulabili. **Però, come spiegare la nostalgia struggente di chi ne sta lontano,** di chi sogna per anni di tornare, di chi torna in modo definitivo, giurando di mai più ripartire? Bastano la famiglia (spesso scomparsa), i pochi amici rimasti, il paesaggio, le appartenenze? Se è vero che la nostalgia dei sardi ha connotazioni particolari, e si distingue per intensità (anche con frequenti risvolti patologici) da quella che affligge altre *enclaves* regionali dell'emigrazione, è impossibile pensare che la comunità non entri a far parte, anch'essa, dell'orizzonte domestico anelato da lontano o che non sia a sua volta una voce importante del *nostos* che consuma l'anima.

Evidentemente non entrano in causa le pulsioni sadomasochistiche di cui qualcuno talvolta (non si sa fino a che punto scherzosamente) parla. Quell'anelare al ritorno ha ben altro fondamento. Ha qualcosa che costringe a interrogarci sull'altra faccia della medaglia, sulla parte non vista del problema. **Perché, evidentemente, la comunità sarda non è solo quella realtà difficile e amarissima di cui abbiamo appena parlato. Che esistano qui, come altrove, tutte le negatività della coesistenza risentita e rancorosa è innegabile, ma la realtà comunitaria non può essere**

ristretta a ciò che la fanno essere le dominanti medie della "legge del minimo", né ai lazzi dei quattro cialtroni perditempo che fanno ora a *sas pedras de su malu pensu*, facendo *sa cronaca* (il che vuol dire: la satira ridanciana) a mezzo paese. Al di là del regime quotidiano della sua consueta insostenibilità, l'orizzonte comunitario è innanzitutto "mondo", "patria culturale", paesaggio della memoria, tessuto di affetti profondi e di intese silenziose. È confidenza nel tutto, luogo di immediate proiezioni nel circostante e nel più lontano, con la sicurezza della memoria del corpo, che sa anticipare per antica consuetudine il pensiero, appropriandosi con misura giusta dello spazio. È anche consapevolezza del possibile e dell'impossibile, del lecito e dell'illecito, lungo percorsi noti fino al dettaglio nel paesaggio reale delle cose e nel paesaggio metaforico del senso. In una parola - come avrebbe detto Hegel - è il solo luogo in cui "lo spirito si sente a casa sua". Ma non è facile capire perché. Tentare di capirlo vuol dire - più che in qualsiasi altro caso - cercare di afferrare la dimensione più sottile dello "specifico", per ciò che lo "specifico" viene a significare sul piano dell'identità. Vuol dire, in qualche modo, essere costretti a interrogarci trascendentalmente sulla vera natura dell'ambito in cui, come in una sospensione amniotica, ci siamo trovati fin dall'infanzia ad essere culturalmente immersi, respirando, assieme all'aria, senso. [...]

E se è vero che, prima ancora della comunità, la lingua è, per definizione, "patria del senso" ("La mia patria - diceva Pessoa - è la lingua portoghese"), è anche vero che **solo allo spazio della comunicazione, cioè allo spazio comunitario e ai tessuti relazionali che lo abitano, appartiene la possibilità di allargare anche alle dimensioni non verbali quel che, del senso, la verbalità della lingua non può né veicolare né contenere.** Anzi, per molti versi, la stessa lingua può restare, nei confronti di se stessa, muta e mutilata, se le quote non verbali del senso, circolanti negli spazi non verbali del comunicare, non la compensano delle valenze che la parola, di per sé, non ha il potere di esprimere. In quale mondo ritrovare il sapore giusto della parola, del gesto che l'accompagna, dello sguardo che la getta più in là, del silenzio che l'amplifica, della pausa che la rende vibrante, se non nel mondo che ci ha insegnato a distinguere quel sapore da mille altri dello stesso tipo, senza nessuna esitazione e con la sicurezza di non aver equivocato? In quale mondo, appunto, se non in quello in cui siamo nati e cresciuti?

Tutto questo è ancora generico e può esser detto di qualsiasi altra situazione. **Ma proviamo a chiederci se la genericità resta ancora tale, quando i segni del nostro comunicare o del nostro metterci in rapporto col mondo assumono caratteristiche che appaiono indecifrabili, se non addirittura enigmatiche, agli occhi di chi non possiede il codice del loro senso. Si pensi - tanto per fare un esempio - all'antifrasi, a quel caratteristico modo nostro di affermare negando, che ingenera sistematicamente imbarazzo negli interlocutori non sardi e che può anche**

dar luogo a equivoci inquietanti. [...] **Ma si pensi, più in là, alle quote di Weltanschauung che trapelano nel modo di organizzarsi della nostra struttura verbale, quando giochiamo tra condizionali e congiuntivi problematizzando ipoteticamente il mondo che ci circonda e la forma del suo apparire.** Anche questi sono elementi poco traducibili e tendenzialmente esposti al fraintendimento, soprattutto se vengono parlati nello spazio di mondi "altri", quasi sempre piuttosto contratti in forme brachilogiche di corto respiro e comunque sempre molto semplificati dall'onnipotenza operativa dell'indicativo. [...]

Per l'emigrante che torna a casa con un carico di frustrazioni variamente titolate, e in particolare con il carico delle frustrazioni derivanti dalle amputazioni che il senso ha prolungatamente subito, il tornare è, fin dal primo momento, appagante e ricco di risarcimenti. Prima che su altri piani, il benessere dell' "appaesamento" viene avvertito sul piano delle sintonie che il senso si accorge immediatamente di incontrare. **Va da sé che, in questo "sentirsi a casa" del senso, l'orizzonte comunitario viene vissuto come orizzonte di una "reintegrazione culturale" di segno molto positivo, e che le valenze di cui si carica la comunità su tutti questi nodi sono valenze utilizzabili a favore della tesi che tende a porla come realtà "salvifica".** [...]

Ma è sul piano delle interiorizzazioni che il senso della comunità raggiunge, nei sardi, le sue note più profonde. [...] **Quando si dice che il sardo è innanzitutto la comunità a cui appartiene e che è fortissima in lui la coscienza di questo appartenere,** [...] Che cosa vuol dire, però, interiorizzare il senso della comunità? [...] Ne deriva una forma di soggettività che **sente con forza straordinaria gli imperativi dell'etica collettiva e che è tendenzialmente portata a disconoscersi come soggettività** o a respingere come indebite le pulsioni che possono apparire destabilizzanti rispetto al senso del "noi".

Di fronte a questo stato di cose, è difficile parlare della comunità in termini univoci. È evidente che la definizione di **"comunità salvifica"** le si attaglia male, ma è pure evidente che l'idea di **"comunità repressiva"** non le si adatti bene. **Le due tensioni coesistono in modo quasi costante e, in questo coesistere, sembrano non poter essere ritenute estranee alla plasmazione della nostra fisionomia identitaria. Meglio sarebbe, anzi, ritenerle determinanti.**

In tutti i casi non è forse troppo sfuocato parlare della nostra cultura come di **una cultura a dominante comunitaria.** Se non altro, si comincerebbe a dire che le sorti del soggetto, qui, non sono idilliache e che il soggetto sardo ha quasi sempre inibito se stesso in nome del proprio modo "superegoico" di interiorizzare il senso della comunità. Lo dimostrerebbe in maniera icastica il fatto che, tra le forme di produzione culturale coltivate nell'isola, la più assente è la filosofia. [...] che è la forma per eccellenza della soggettività. **Nel suo costante manifestarsi, il pensiero dei sardi ha sempre scelto le soluzioni di tipo sapienziale e di tipo gnomico, cioè le soluzioni che confermano reiterativa-**

mente la tradizione e rimandano ai suoi custodi. Alla comunità *in primis*. Non ha mai scelto, invece, le soluzioni di tipo filosofico, che - dalla sofistica greca in poi - sono sempre state, accanto a quelle estetiche, le soluzioni più oltrepassanti. **Come spiegare questa costante? [...]** **Eppure, per come si presenta congegnata, la nostra lingua avrebbe potuto essere un meraviglioso strumento di scrittura filosofica.** Si pensi alla costruzione della sua struttura verbale e alle propensioni interrogative e problematizzanti che essa è in grado di testimoniare; [...] Se le qualità particolari della nostra lingua potrebbero essere spiegate con la natura aspra e difficile delle condizioni che hanno segnato il nostro modo di rapportarci al mondo, **il vuoto filosofico andrebbe spiegato in buona parte con la natura aspra e difficile delle condizioni comunitarie che hanno sempre ridotto a poco i margini di invenzione accordati al soggetto.** Le due spiegazioni sembrano parallele, ma andrebbero lette in modo incrociato: [...] Certo, sarebbe stolido non vedere, in questa latitanza del pensiero filosofico, la presenza di altre forme di causalità[...]

Che il discorso sulla "comunità salvifica" non possa essere fatto senza perplessità, lo dimostrerebbe anche l'aspetto reattivo che fa da contrappunto all'autonegazione del soggetto documentata dal vuoto filosofico. In un passaggio precedente abbiamo **accennato alla poesia lirica e al canto dal punto di vista del loro poter essere considerati come segno di una soggettività sofferente.** Dopo le questioni messe in luce dal problema della filosofia assente, è necessario tornarci con qualche attenzione per **chiarire meglio, anche su questo punto, il rapporto individuo-comunità.** Accanto alle domande riguardanti il perché della mancata oggettivazione, sul piano della filosofia, di una lingua intimamente filosofica, occorre porsi, adesso, la domanda del perché, in Sardegna, se non si è poeti si è pittori, e, se non si è né poeti né pittori, si è almeno parte molto vicina della cerchia di amici e di estimatori che incoraggiano o il facitor di versi o l'artista.

Ho sostenuto altrove che la Sardegna è un'isola di pittori e di poeti e che il bisogno di esteticità della sua gente si manifesta, dal punto di vista quantitativo, in una misura che non ha confronti con nessun'altra regione italiana. È difficile, in un bisogno così diffuso, non sentire la presenza di un bisogno di compensazione o non avvertire i sintomi di una risposta reattiva. La cosa non è per nulla gratuita e credo che ci si ingannerebbe molto se si pensasse di poterla leggere come cosa "innocente", ovvero come cosa priva di motivazioni che non siano interne. **Quale che sia la coscienza che ne possono avere le persone interessate, comporre versi o dipingere è un modo di evadere dalle forme carcerali dell'ethos comunitario e di cercare spazi di libertà all'Es, sottraendolo al controllo sociale e alle gratuite supponenze dell'agorà.** [...]

Ci si deve però chiedere perché mai al vuoto filosofico determinato dalla depressione comunitaria del soggetto corrisponda, su altro piano, un *plenum* di espressività come quello documentato dall'estesa fioritura delle arti.

Che spiegazioni può avere questo divario? Fino a che punto è da prendere per buona la risposta che mobilita la vecchia tesi sul "talento naturale"? Non è la stessa comunità a far sì che le preclusioni inflitte al soggetto sul piano del pensiero abbiano come alternativa una tolleranza quasi accondiscendente nei confronti delle manifestazioni estetico-espressive?

Messa da parte l'inconcludenza tautologica della tesi sul talento naturale, di fatto è solo nella struttura autodifensiva della comunità che si possono trovare risposte persuasive. Se il pensiero - come, per gli antichi, la tecnica - ha in sé potenzialità che possono entrare in conflitto con l'orizzonte della tradizione e mettere in crisi il quadro assiologico dell'ordine consuetudinario, le attività espressive intenzionalmente volte a produrre fatti estetici non costituiscono, invece, pericolo. **Per quanto ardito e ideologicamente contromano, il componimento poetico, agli occhi della comunità, non sovverte nulla. Come non sovverte nulla il dipingere, malgrado i rischi impliciti nella trasgressività di certe immagini.** [...] Si pensi al tipo di libertà che ci si può permettere intrecciando l'insulto ai versi e riscattando nell'equilibrio della strofa l'ardimento del dire. L'obbligo dell'autoreferenzialità formale instaura esige l'obbligo della finta e impedisce alla persona bersagliata di reagire come se la rampogna e la beffa avessero avuto luogo all'esterno di quella forma, nello spazio reale e non controllato del quotidiano. [...] **Ma l'idea che stiamo sfiorando è, in sostanza, l'idea di catarsi.** Di fatto, sarebbe difficile spiegarsi una fioritura estetico-espressiva così estesa se gli spazi del suo dispiegamento non fossero spazi catartici e se la comunità che ne accetta l'esistenza non li ammettesse come condizione interna della propria continuità.

1.6 Stratificazioni

1.6.1 La componente bizantina

1.6.2 La componente arabo-islamica

1.6.3 La componente spagnola

1.6.4 La componente italiana

1.7 Fenomenologia del simbolico

1.7.1 Dalla culla alla bara

1.7.2 Tra la culla e la bara

1.7.3 Il ciclo della Settimana Santa

1.7.4 La festa

1.7.5 Il Carnevale

1.7.6 Alcuni sincretismo cristiano-pagani

1.7.6.1 Il ciclo di San Giovanni

1.7.6.2 Il caso della Sartiglia

1.7.7 La politica culturale della Chiesa

1.7.8 La dimensione magica del folklore religioso

1.7.9 I rituali dell'Argia

1.7.10 Il magico e le sue estenuazioni

1.7.11 Magia minore

1.8 Conclusioni