

# IL SACRO E IL CORPO

a cura di  
Jenny Ponzo e Eleonora Chiais

# INDICE

INTRODUZIONE	
<i>Eleonora Chiais e Jenny Ponzo</i>	7
1. IL CORPO NELLA TRADIZIONE EBRAICA. NON OSTACOLO ALLO SPIRITO, MA STRUMENTO SEMIOTICO	
<i>Ugo Volli</i>	15
2. SEMIOTICHE DEL VOLTO DI CAINO	
<i>Massimo Leone</i>	33
3. CON O SENZA OMBELICO, DEL CORPO NEL PARADISO MUSULMANO	
<i>Mohamed Bernoussi</i>	49
4. IL CORPO DI GESÙ NELLA PREDICAZIONE, NELLA PASSIONE E NELLA RESURREZIONE	
<i>Stefano Traini</i>	73
5. IL CORPO DI SAN GERARDO MAIELLA: TRA SOFFERENZA ED ESPERIENZA MISTICA	
<i>Marco Papasidero</i>	91
6. IL SACRO CUORE DI GESÙ: UN'ANALISI SEMIOTICA	
<i>Giampaolo Proni</i>	115
7. COME PRESTARE ATTENZIONE A DIO: PREGHIERA E SEMIOTECNICA	
<i>Francesco Galofaro</i>	133

8. GOD SAVE THE DRESS: SULLA SACRALITÀ DEL CORPO E DEL SUO RIVESTIMENTO NELLE CULTURE BIBLICHE <i>Eleonora Chiais</i>	153
9. IL SACRO NUDO VELATO. SESSUALITÀ E CORPOREITÀ DAL MAGHREB E RITORNO <i>Annamaria Fantauzzi</i>	167
10. TROPPO BELLA: SANTA VILGEFORTE NARRATA DA OLGA TOKARCZUK <i>Magdalena Maria Kubas</i>	183
11. IL CORPO NEGATO: PRIVAZIONE, CATARSI, CULTO <i>Simona Stano</i>	199
12. CORPO, SACRO E SPORT <i>Roberto Cipriani</i>	217
13. CORPI A RISCHIO. SUI NESSI FRA L'ALTERITÀ, IL CASO E IL SACRO <i>Franciscu Sedda</i>	233
14. CENNI PER UNA SEMIOTICA DEL SACRO E DEL CORPO <i>Jenny Ponzo</i>	257

FRANCISCU SEDDA\*

## CORPI A RISCHIO

Sui nessi fra l'alterità, il caso e il sacro

ABSTRACT: Il saggio indaga il legame fra il corpo e il sacro facendo intervenire, fra i due, il ruolo del caso, sia che esso si presenti sotto forma dell'inatteso, dell'incertezza o del rischio. Attraverso una serie di esempi mostreremo dunque come i rituali, o addirittura intere forme di vita, sfruttino, mettano in scena o addirittura provochino il caso proprio per poter (ri)generare la relazione fra i corpi individuali o collettivi e il sacro, sia esso quello religioso o laico.

### 1. *Introduzione*<sup>1</sup>

È possibile che seppur fra mille differenze due pratiche così diverse come *su ballu*, la danza rituale sarda, e la politica populista contemporanea, con i corpi dei suoi leader che nel loro agire si fanno simulacro di una corporeità collettiva, rispondano ad una stessa sintassi del sacro? Ma soprattutto, quale è questa sintassi e cosa si intende qui per sacro? E ancora, in queste strutturazioni profonde della sacralità, quale ruolo giocano il corpo e il rischio, o meglio, la reciproca esposizione del corpo sul rischio e del rischio sulla corporeità?

Queste domande nascono da un doppio incrocio. Il primo è quello fra le idee di frattura e imprevedibilità in Greimas e Lotman, e il modo in cui una loro lettura congiunta consente di far emergere una relazione reciproca fra alterità, sacro e caso. Dall'altro l'incrocio fra questa ipotesi di rilettura teorica e la negazione dell'alterità, del sacro e del caso che secondo alcune visioni antropologiche può essere attribuita alla società sarda tradizionale.

---

\* Università degli Studi di Cagliari.

1 Desidero ringraziare Jenny Ponzo e Paolo Sorrentino per aver letto e commentato una prima versione di questo testo. Grazie a Susanna Paulis per gli utili suggerimenti bibliografici.

È questa matassa aggrovigliata che fa da sfondo alle riflessioni che seguono e che cercano di svolgerla, di ritrovare in essa un filo conduttore che conduca a delle innovazioni tanto teoriche quanto analitiche.

Per farlo partiremo appunto da una rilettura di Greimas e Lotman e mostreremo come nei loro ultimi lavori – *Dell'imperfezione* da un lato, *La cultura e l'esplosione* dall'altro – il sacro e il caso si rivelino come le due facce di una stessa medaglia. Una medaglia che nel suo insieme rimanda al manifestarsi dell'alterità nelle sue forme più radicali. Procederemo poi ad analizzare più in dettaglio come tali concetti si declinino nel caso della società sarda tradizionale, colta attraverso alcuni dei suoi riti cardine: il ballo in primis, ma anche la corsa a cavallo e la poesia estemporanea. Vedremo così come il nostro caso di studio esalti il ruolo della corporeità come luogo in cui e attraverso cui si (ri)produce quella relazione fra sacro e caso che abbiamo enucleato dalla rilettura di Greimas e Lotman. Si vedrà inoltre come nei diversi rituali presi in esame ritorni una medesima strutturazione: i corpi, individuali e collettivi, suscitano il sacro sotto forma di rischio per sacrificarlo e incorporarlo, per costituirsi in quanto corpi, o meglio, per farsi essi stessi corpi sacri.

Tale scoperta, con le relative conseguenze a livello socio-antropologico, apre su delle considerazioni teoriche generali riguardanti il modo in cui il rito e il sacro si fondano reciprocamente attraverso un'azione che incorpora il rischio: vale a dire lo suscita, soggioga e ingloba al tempo stesso. È qui che vedremo come questa sintassi torna, ad esempio, in una prassi così distante da una ritualità tradizionale come quella del populismo contemporaneo. In conclusione, ci permetteremo un'ultima rima – che per il suo carattere ipotetico definiremo “poetica” – fra le configurazioni proprie de *su ballu* e quelle insite nella lingua sarda, in particolare nella coincidenza fra il termine per indicare Dio e l'Io, vale a dire *Deu/deu*. Un rischio interpretativo assunto apertamente nel tentativo di mostrare come il lavoro semiotico – tanto nell'avanzare spiegazioni di specifiche pratiche culturali, quanto nell'ipotizzare forme astratte di strutturazione e funzionamento della significazione – lavori sulla ricerca di correlazioni imperfette, invisibili, imprevedibili fra fenomeni diversi.

## 2. Aperture semiotiche sul nesso fra il sacro e il caso

### 2.1 Alterità

In *Dell'imperfezione* Greimas (1987; tr. it. 1988) va al cuore dell'incidente estetico, del momento in cui una frattura nel senso delle cose, nel loro ritmo, suscita una sensazione che trasforma; al contempo Lotman (1992; tr. it. 1993, 1994) consacra i suoi ultimi lavori all'esplorazione del meccanismo dell'esplosione, a quel momento in cui un campo culturale apparentemente chiuso si apre su possibilità impensate ed equiprobabili. In entrambi i casi, l'*alterità* gioca un ruolo fondamentale.

Si prenda Greimas. Egli dedica la prima parte del suo libro *Dell'imperfezione* alla "frattura" estetica. Analizzando una serie di fratture tratte dalle pagine della letteratura, il padre della Scuola di Parigi cerca di dar conto di quei *cambiamenti bruschi d'isotopia* che consentono di uscire dalla monotonia dell'esistente, di frantumare l'ereditarietà delle cose date e assodate, per riprendere Fabbri (1987, p. XVIII), e suscitare così una sensazione a suo modo vivificante. Rischiosa ma vivificante. Dice Greimas: "Ad un tratto accade qualcosa, non sappiamo cos'è: né bello, né buono, né vero, ma tutte queste cose insieme. E neppur questo: accade un'altra cosa" (Greimas 1987; tr. it. 1988, p. 52). L'apparizione inattesa di un'alterità – di questo mondo altro o di questa possibilità di ricreare il mondo altrimenti – pone il Soggetto in una condizione di *passività* fino al punto di metterne in questione la stessa posizione di Soggetto. Rituffato in un'affettività profonda, in un sentire che deborda il percepire, il Soggetto toccato, se non colpito, dall'irrompere dell'alterità si trova infatti nella posizione dell'Oggetto che subisce la forza di una Soggettività impreveduta. Ma questa è solo una delle possibilità. Questo Soggetto lo si potrebbe parimenti vedere risucchiato in uno spazio transizionale, in cui le stesse posizioni di Soggetto e Oggetto si fanno inassegnabili, reversibili come in una danza in cui è difficile dire chi in ultima istanza la conduce e chi ne è portato. O ancora, questa brusca irruzione di un'isotopia impreveduta, impensata, potrebbe abbattere ogni separazione e la stessa pertinenza della relazione Soggetto/Oggetto per creare uno spazio fusionale (Fabbri 2000), di unione (Landowski 2003), in cui il rapporto inter-estesico, fra corpi che si sentono, fra sensibilità

che si modificano reciprocamente, domina la scena. Tanto da annullare la stessa consapevolezza di questa condizione e lasciarla vivere solo come *nostalgia*, di un momento di estasi ormai passato, e *attesa*, di un'estasi che può nuovamente accadere.

Questo momento ricorda, per altro verso, le esperienze mistiche o lisergiche in cui l'Io viene frantumato e una sensazione panteistica di dissoluzione nel divino, nel cosmo, nella verità pare realizzarsi, al punto da ispirare successivamente simboli, riti, musiche, canti, narrazioni, teorie che ricreino le condizioni di quella esperienza, ne conservino almeno qualche traccia condivisibile con chi non l'ha vissuta, diano corso ai significati inattesi che questa esperienza ha esplosivamente prodotto<sup>2</sup>.

In Lotman l'esplosione mette in gioco il rapporto fra lo spazio semiotico, lo spazio della lingua, e il suo *altro* più radicale: lo spazio extra-semiotico, extralinguistico (Lotman 1992; tr. it. 1993, p. 145). È l'irruzione del secondo nel primo a mettere in moto la dinamica della significazione, a fare da modello fondante della trasformazione culturale. Più in generale è la "congiunzione dell'incongiungibile" e la conseguente inevitabile esigenza di tradurre l'intraducibile che attiva il dinamismo semiotico più radicale e intenso, ma non per questo unico.

Dietro a questa relazione fra interno ed esterno si ritrovano quelle ben più forti fra vita e morte, positivo e negativo. Lo si vede in controtuce nell'elaborazione del concetto di semiosfera a partire da quello di biosfera di Vernadskij (cfr. Lotman 2022). Come la biosfera si appropria e nutre delle radiazioni solari, vive traducendo qualcosa di mortale in qualcosa di vitale, così la semiosfera vive trasformando un'alterità potenzialmente distruttiva in una condizione del suo dinamismo e della sua stessa autocoscienza.

La dipendenza dall'alterità apre su questioni metafisiche che Lotman sfiorerà solo nel suo epistolario con Uspenskij, dove potrà espli-

2 Si veda ad esempio la relazione fra LSD e forme di creatività, come quella dei Beatles o di Foucault, di cui oggi si torna apertamente a discutere. In particolare, su Foucault e l'LSD si veda Wade (2019) e il reportage di Cicala, Mirezni, Lagioia (2021).

citamente il problema dell'origine della vita e dell'esistenza della ragione, arrivando a concludere che solo la vita può generare la vita, “solo l'esistenza della ragione spiega l'esistenza della ragione” (Lotman in Lotman e Uspenskij 2018, p. 248)<sup>3</sup>.

La cosa da notare è che l'esistenza dello spazio interno risulta così dipendente da questo esterno, da questa alterità, che è davvero difficile attribuirle uno statuto negativo, mortale. Se si considera che Lotman argomenterà che quando l'alterità non esiste un collettivo se la inventa, allora si può dire che veramente mortale è solo la sua assenza, è solo il venir meno di questa relazione circolare e traduttiva fra proprio e altrui.

## 2.2 *Fra il sacro e il caso*

Arrivati a questo punto ciò che è importante notare è che laddove per Greimas l'irruzione dell'alterità si associava al manifestarsi del *sacro*, in Lotman invece l'imprevedibile evoca la manifestazione del *caso*. In Greimas il sacro si manifesta attraverso il sensibile, è manifestazione concreta che coinvolge la carne. Nella ballata rumena come nella pronuncia dei testi sacri dogon si produce uno sdoppiamento del significante – distorsione ritmica o sovrapposizione di voci – tale per cui “la presenza di una voce seconda, altra, che trascende la parola quotidiana [...] assume il discorso della verità. [Siamo davanti a] l'uso della materialità del significante per segnalare la verità del significato” (Greimas 1983; tr. it. 1994, p. 105). In Lotman invece il caso punta verso l'astrazione, visto che esso va inteso, strutturalisticamente, come “l'intromissione di un evento di un qualche altro sistema” dentro un sistema che non lo prevedeva (Lotman 1992; tr. it. 1993, p. 157).

Sul limite dei due, fra incontrollabili trasformazioni mondane e inusitate presenze del trascendente, fra il sensibile e il concettuale, sta il *miracolo* barthesiano che “è sempre una conversione brusca della natura” (Barthes 1957; tr. it. 1994, p. 169).

---

3 La questione si trova abbozzata, ma non in termini così espliciti, in Lotman (1981). Su queste tematiche cfr. Sedda (2022).

Proprio come il *sacro* manifestandosi nei corpi, attraverso i corpi, ci invita a scorgere una forma di vita capace di strappare il nostro quotidiano alla sua prosaicità, ad aprirci a un credere altro che ci conduca verso altre esperienze possibili, così il *caso* evoca dietro sé mondi che ci risultano oscuri, la cui totalità non comprendiamo, non perché privi di ordine ma per un nostro difetto di conoscenza, invitandoci così alla ricerca di un sapere vero su questa alterità sfuggente o impensata<sup>4</sup>.

Se in Greimas il sacro è funzione dell'*anestesia*, in Lotman il caso è funzione dell'*ignoranza*. Da qui discende la nostra ipotesi che la potenza del sacro stia nella capacità di *sentire altrimenti*, mentre quella del caso stia nel *sapere altrimenti*. Ad ogni modo, è nella misura in cui incontriamo un'alterità – un sentire fino allora ignorato, un'ignoranza che mette in causa ciò che sapevamo – che il sacro e il caso pervengono ad esistenza per noi, e per noi si fanno massimamente efficaci: la diversità che li abita li fa portatori di un senso di verità e/o di novità. Questo incontro non è esente da rischi, come quello di provocare forme di bieca sottomissione al religioso o di irrazionale paura del diverso, di adesione acritica a verità consolatorie o di rigetto di saperi, storie, esperienze che non si comprendono perché non si conoscono, di dipendenza dal consumo di sensazioni sconosciute o dalla ricerca di novità fini a se stesse.

Si potrebbe dire che queste derive avvengono non solo quando gli elementi dell'equazione lotmaniano-greimasiana vengono portati al parossismo ma anche quando si confondono: quando il sacro si salda con l'ignoranza, generando il fideismo, e quando il caso si salda con la sensazione, generando la dipendenza dall'azzardo.

È una sottilissima linea quella che passa fra la creazione e il caos, come un filo teso fra l'abisso e il cielo. E il punto è che in una vita degna di questo nome, una vita capace di produrre significazione, non si può evitare di camminarci sopra.

L'alterità, lo abbiamo visto, è qualcosa di molto più profondo di quanto non dica l'idea di una sua exteriorità. L'alterità è qualcosa

---

4 Per un altro approccio semiotico al tema del rischio e del caso (*alea*), cfr. Landowski (2005; tr. it. 2010).

d'intimo. E intimamente necessario. Essa abita nelle viscere della cultura. Tanto che una cultura ha bisogno dell'alterità per costituirsi, anche a costo di inventarsela, come abbiamo anticipato. Possiamo ritrovare qui il nesso fra il caso e il sacro, il suo stingersi alle origini del percorso umano, quando piccole comunità isolate hanno dovuto inventare delle divinità, delle forme di alterità radicale, per esistere, per definire se stesse, per situare la propria presenza "in relazione a..." qualche cosa che le trascendesse e le costituisse al contempo. Un fulmine squarcia la notte e dona il fuoco o incendia il villaggio; il sole che torna ciclicamente ridà vita ed energia alla terra o porta siccità e carestie; un diluvio che fa finire e reiniziare la comunità e il mondo: ciò che scappa alla logica umana, che entra nel nostro spazio di vita senza preavviso o comunque fuori dal nostro controllo, si presta a caricarsi di un misto di casualità e sacralità, situandosi fra il tragico e il benedetto, assumendo le fattezze di ciò che manifesta la presenza di un'alterità, custode di potenza e verità, da cui dipendiamo.

Per esorcizzare o controllare tutto ciò l'uomo non ha smesso di giocare insieme, infittendo il paradosso. Le forme di *trance*, come nei cortei di maschere urlanti di cui parla Greimas, che rendono presente il sacro dentro e attraverso l'umano; le *idee escatologiche* che così tanta parte secondo Lotman hanno nel sospingere gli strati popolari, fino ad allora ai margini, nel cuore della storia. L'umano ritrova il sacro entrando in estasi, andando "fuori di sé", e riproduce il caso attribuendo un senso ultimo al divenire del mondo, rimischiando le carte della storia attraverso la fede in un destino ultimo.

Una lunga parabola viene tracciata fino al presente, in cui le dinamiche degli investimenti finanziari a cui affidiamo i nostri risparmi, degli algoritmi che governano le nostre vite, delle innovazioni scientifiche che producono il nostro futuro riproducono strani miscugli di casualità e sacralità. Questi sistemi prodotti dall'uomo, che a volte lo fanno sentire un dio, sfuggono al suo controllo, generano dinamiche imprevedibili per eccesso di complessità, assurgono a divinità o feticci essi stessi proprio per la loro capacità di agire secondo logiche che ci sfuggono: una mano invisibile che sparglia le carte della fortuna e della sfortuna, un processore quantistico che ragiona secondo connessioni a cui non riusciamo a star dietro. Ciò che abbiamo creato potrebbe distruggerci: eppure queste paradossali alterità imprevedibili rinnovano la nostra percezione di esistere, con o contro di esse.

### 3. Il rapporto fra i corpi e il sacro alla prova della Sardegna

#### 3.1 Sardegna: né alterità, né casualità, né sacralità?

Della società sarda tradizionale, in particolar modo di quella a più forte caratterizzazione agropastorale, è stato detto al contempo che è chiusa in se stessa, rifugge l'azzardo in ogni sua forma e coltiva spontaneamente una sorta di ateismo. Nega insomma quei tratti – l'alterità, il caso e il sacro – che abbiamo visto emergere, correlati, dalla nostra rilettura di *Dell'imperfezione* e de *La cultura e l'esplosione*. Crediamo che siano affermazioni che non tengono conto dei travagli della coscienza dei sardi, della sua eterogeneità diacronica e sincronica, delle complesse stratificazioni del credere che, come ogni collettivo, l'hanno segnata e la segnano. Ciò non significa tuttavia che alcuni di questi tratti non si siano manifestati o non abbiano svolto anche funzione di dominanti. Il punto è che elevandoli a livello di rappresentazioni semantiche atemporali queste considerazioni hanno spesso trasformato dei tratti in modelli e dei modelli parziali in ontologie totalizzanti, prive di dinamismo e di residui, così come di sfumature interne<sup>5</sup>. L'intento delle riflessioni che seguono non è quello di mettere sotto critica tali letture e i loro effetti sociopolitici, cosa che abbiamo fatto altrove<sup>6</sup>. Il punto è piuttosto mostrare come, anche volendo dar credito a queste ontologie, la loro caratterizzazione interna, se analizzata semioticamente e fuori da schemi preconcepiuti, appare più articolata e con essa cambia la forma e il valore dei valori in gioco<sup>7</sup>.

#### 3.2 Su ballu e la sintassi del sacro: suscitato, sacrificato, incorporato

Proviamo dunque a mettere in risonanza le considerazioni teoriche enucleate in precedenza con un caso da noi studiato: vale a dire *su*

---

5 Ciò è avvenuto attraverso una riduzione, oltre che di tipo temporale, anche di tipo spaziale e attoriale: la delimitazione spaziale (la Barbagia) e quella attoriale (il pastore barbaricino), saldandosi con idee continuiste e tendenzialmente atemporali sulla condizione di tali spazi e attori, hanno consentito di omologare la Sardegna a una sua parte e trasformare un modello fra gli altri in una ontologia.

6 Si veda Sedda 2019 [2003].

7 Ciò significa anche che cambia l'immagine e il conseguente orientamento del collettivo. Di tali effetti potenziali qui, tuttavia, non ci occuperemo.

*ballu*, la danza rituale sarda, perno del fare festa dei sardi, quantomeno negli ultimi 200 anni<sup>8</sup>. Il rapporto fra la festa, i riti che vi si svolgono e la sostanziano, il rischio e l'instaurazione del sacro è stato autorevolmente sostenuto da Caillois: per lo studioso la festa rituale con le sue trasgressioni ed eccessi manifesta e rigenera il sacro (Caillois 1950; tr. it. 2001, pp. 91-93). Non solo. Dato che il sacro si manifesta come una "energia pericolosa", più alto è il rischio e più alta è la sacralità potenzialmente in gioco (Ivi, p. 16 e 19).

Per procedere nella comprensione del nostro materiale d'analisi e del valore di queste categorie può essere utile ricordare che per Caillois l'eccesso si presenta spesso sotto le fogge dell'abbattimento della morale consueta e nel conseguente consumo della violenza e della sessualità: un congiungimento con oggetti di valore normalmente indisponibili alla comunità, quantomeno non nelle forme estreme e sregolate tipiche del momento festivo. Anche del ballo in Sardegna si è detto che esso poteva essere luogo e momento per consumare vendette o poteva sfociare, nella concitazione, in forme di parossismo e conflitto. Il consumo della sessualità invece vi appare radicalmente escluso: se alcune testimonianze cinquecentesche – di parte religiosa – adombravano e censuravano i comportamenti licenziosi del momento festivo e danzante, la forma della festa più recente, quella che è attestata prima della "crisi della tradizione" negli anni '50 del Novecento, non ne riporta traccia. Anzi, le regole interne del ballo sembravano fatte apposta per evitare qualunque forma di congiungimento stabile fra coppie e trasformava anche il minimo contatto erotico in un linguaggio segreto. Ciò avveniva tramite l'obbligo di tutti a ballare con tutte (e viceversa) e con le disposizioni del corpo che evitavano qualunque contatto frontale ed esteso, anche a livello puramente visivo. Questo aspetto era a tal punto evidente che si è parlato di una funzione censoria o moraleggiante del ballo a cui, più in generale, si è collegata l'idea di un puro e semplice contenimento delle passioni e del loro scatenamento. Da qui anche uno dei motivi per cui si è arrivati a parlare di un *triste danzare* dei sardi.

Abbiamo provato a mostrare che non è così, o quantomeno che tale esito, se colto nella più ampia processualità del rito, muta radical-

---

8 Si veda ancora Sedda, 2019 [2003].

mente di significato e valore. È vero infatti che la fase del ballo detta *a sa seria* è stata negli ultimi duecento anni percepita come predominante. Ed è pure vero che questo momento serio ha finito per rappresentare per gli stessi danzatori il momento di massima bellezza e autocompiacimento collettivo, fino a farsi fondamento di una sorta di “narcisismo comunitario”, per dirla con Bandinu (Bandinu, Deplano, Montis 2000). Ma non è affatto vero che questo momento sia l’unico che compone il ballo e che la serietà-tristezza sia l’unica passione che vi alberga (così come la rigidità l’unico tratto che segna e definisce la corporeità dei danzatori sardi).

Chi ha ballato sa che c’è sempre un momento in cui il ballo “gira”, *deve girare*, alla fase *alligra*, allegra. L’impone il dispositivo ritmico-rituale. L’impone l’accloramento dei corpi protesi verso un limite su cui devono saper ballare. L’impone la dimensione etica<sup>9</sup> incorporata nel dispositivo del rito che attraverso il *ripetuto superamento* del limite fra fase seria e allegra crea le condizioni per un debordamento – *unu brincu*, un salto – verso un godimento eccessivo, da coltivare in coppia o ancor più radicalmente in forma individuale. Questo salto verso una condizione di libertà potenzialmente animalesca<sup>10</sup>, va paradossalmente assecondato, o comunque vissuto fino in fondo in quanto potenzialità attiva, dato che consente ai corpi di poter dimostrare al resto della comunità di saper ritornare *in tempo* dentro il corpo-ritmo collettivo. In sintesi, il rito, da dentro il suo dispositivo, crea il rischio, il rischio di perdersi, proprio per dare ai danzatori e alle danzatrici la possibilità di dimostrare di saper essere presenti a se stessi, di saper rimanere costantemente in contatto col proprio sentire e con il buon senso comunitario, *su sentidu*.

L’aspetto che non può e non deve sfuggire è che se non ci fosse questa onnipresente e necessaria apertura del rito sull’imprevedibile e sull’imprevisto semplicemente non ci sarebbe rito. Senza questa apertura sulla possibilità di fallire *su ballu* in quanto rito non avrebbe avuto e non avrebbe letteralmente senso.

9 Sull’importanza della dimensione etica nella riflessione semioantropologica contemporanea si veda Padoan, e la relativa bibliografia, in Sedda e Padoan (2018).

10 Come testimoniano i termini sardi per le urla d’eccitazione – *grinniccos* – e le trasformazioni corporee – *erpilare*, *azzuddare* – legati a questa fase del ballo.

Tutto ciò considerato ci pare che il sacro di manifesti in più modi.

Il primo modo lo si vede profilarsi nella possibilità di eccesso, di totale stravolgimento dell'ordine profano, che il ballo produce attraverso la forza attrattiva dello spazio interno, centrale, che con perfetto isomorfismo corrisponde anche a quelle viscere (*intragnas*) che la modellizzazione sarda del corpo vede come luogo, fuori controllo, del puro godimento individuale e della negazione/rinascita della vita. Isomorfismo che trova la sua materializzazione nel ballo terapeutico dell'*argia*, quando la persona persa nelle sue pulsioni viscerali viene recuperata alla comunità attraverso la trasformazione di quest'ultima in una sorta di sciamano collettivo che danzando attorno al corpo stesso al centro del cerchio cerca di sintonizzarsi sui suoi ritmi, di scendere nelle sue interiora e riportarvi un ordine altrimenti sconvolto.

Il secondo è il manifestarsi del sacro attraverso il sacrificio che gli individui compiono nel momento in cui rinunciano a perdersi nell'eccesso che costantemente il rito gli prospetta. Rifiutando la radicale alterità che gli si offre come possibilità – possibilità di ricrearsi fuori dagli schemi preordinati – essi sacrificano il caso e il sacro al contempo. Dire che il rito compie il sacrificio del sacro può apparire eccessivamente radicale ma non se si considera l'ipotesi secondo cui l'uomo sardo, e in particolare il sardo formatosi nella società pastorale, ha sviluppato uno "stoicismo spontaneo". Una forma di iper-razionalità prossima all'ateismo, che troverebbe conferma nell'"assenza quasi totale di pratiche religiose fra i pastori" (Angioni 1987, p. 327)<sup>11</sup>.

Sospendiamo temporaneamente la valutazione su questo giudizio così radicale, sulla validità delle cause "ambientali" che avrebbero spinto a questa "potente esigenza di razionalizzazione", sull'annoso dibattito sulla dimensione profonda o esteriore della religiosità dei sardi. Notiamo piuttosto che se vi è un sacrificio del sacro questo non sfocia tuttavia nella soppressione del sacro *tout court*, nella sua esclusione dall'orizzonte

---

11 Va notato che tale lettura ateistica e razionalizzante si ritrova in un autore come Angioni (1987), che aderisce ad una visione antropologica che ha come riferimento il materialismo dialettico. In un autore come Bandinu (2006, pp. 71-85), che parte invece dall'antropologia simbolica, la società agropastorale sarda viene caratterizzata come animista e l'assenza del sacro si ribalta in una sua profonda presenza, in particolar modo nel rapporto con i morti. In entrambi i casi si rivela tuttavia centrale il ruolo della natura, la relazione uomo-ambiente.

esistenziale dei danzatori. Anzi. Il sacro semplicemente si trasferisce. Per rendersene conto basta notare che il rito che prima genera lo spettro del sacro e poi lo sacrifica è quello stesso rito che consente alla comunità di costituirsi in quanto tale, di costituirsi attraverso questa negazione.

Il cerchio collettivo, il danzare ritmato e all'unisono, l'andamento fluido e coordinato con la musica, che i danzatori sardi percepiscono come il massimo momento di bellezza del rito è la risultante di questo lavoro fatto a dispetto, contro, la forza strabordante e seducente dell'alterità sacrale-casuale incarnata dal vuoto centrale.

Riuscire in questa prova impari conferma di ballo in ballo, di festa in festa, la propria capacità ri-creativa collettiva (il tempo del ballo è detto tempo di *recreu*) e con essa la realizzazione del desiderio, proprio dell'uomo religioso, "di sistemarsi in una realtà oggettiva, di non venir paralizzato dal relativismo senza fine delle esperienze puramente soggettive, di vivere in un mondo reale ed efficiente, non nell'illusione" (Eliade 1965; tr. it. 1999, p. 24). C'è dunque del religioso nel continuo ri-legarsi che il ballo sardo realizza a prezzo di un grande sacrificio. E nella misura in cui "una creazione implica sovrabbondanza di realtà, ovvero irruzione del sacro nel mondo" (Ivi, p. 35) si può dire che il rito è il dispositivo attraverso cui il "sacro" *ha luogo* proprio perché il massimo coordinamento dei corpi, ottenuto attraverso un enorme sacrificio condiviso, lo fa accadere, lo *pro-duce* e *tra-duce* dentro la dimensione del vissuto profano. Spazializzando il ritmo, incorporando un tempo comune dentro il luogo del rito, fronteggiando il rischio la comunità avverte la sua stessa sacralità: la sua capacità di creare una realtà oggettiva, condivisa, non soggetta all'illusione individuale o allo scontro fra prospettive diverse e incommensurabili.

Se ciò che stiamo argomentando è valido si vede qui in atto una peculiare sintassi del sacro *suscitato, sacrificato e poi completamente incorporato dalla comunità*.

### 3.3 *Il ballo, la cavalcata, la poesia: omologie strutturali e (contro) senso del sacro*

Prima di tirare le eventuali conseguenze di questo ragionamento vale la pena notare come altre analisi, legate alla rappresentazione

letteraria del gioco e alla gara poetica improvvisata, contribuiscano a rafforzare quanto abbiamo detto.

Relativamente alla Sardegna si è parlato di uno “strano ‘caso’ demologico di non-giocatori d’azzardo” (De Sanctis Ricciardone, in Paulis 2006, p. 284). Ripartendo da questo assunto Susanna Paulis ha fatto notare come questo fatto trovi conferma nella letteratura sarda. Tuttavia ciò non significa un’assenza del gioco e del caso nel suo insieme. Anzi. La letteratura sarda è ricca di *prove* in cui il caso viene apertamente sfidato e ancor prima creato. Per dirla con Paulis, i “dati sembrano confermare, dunque, uno scarso interesse del mondo tradizionale [sardo] per il gioco d’azzardo, a fronte di una speciale attenzione per le prove che prevedono l’esternazione dell’abilità e il controllo dei fattori di rischio affidati all’aleatorietà” (Paulis 2006, p. 286).

Questo ragionamento è particolarmente evidente nelle sfide a cavallo, nei vari rituali in cui la discesa a cavallo produce il rischio che deve saper controllare e superare. È evidente l’omologia formale con la dinamica del ballo. Ed è altrettanto evidente come competenza e performance qui si scambino di ruolo: è infatti la seconda che produce la prima.

Tale dinamica trova conferma nella logica della *sfida*. Nei suoi enunciati performativi, dice Greimas, “la performance si trova (...), per una specie di inversione, a provare e forse addirittura a costituire la competenza precedendola” (1983; tr. it. 1994, p. 214). Il caso delle pratiche rituali sarde scioglie la riserva e pone decisamente la performance a servizio della competenza e più nello specifico alla formazione/riconoscimento della *balentia*, vale a dire del valore dell’uomo, del senso della persona. Il punto è piuttosto che la sfida qui non è diretta ad un altro ma è fondamentalmente rivolta al caso e, per suo tramite, a se stessi, avendo a che fare con l’essere-uomo dell’uomo. Si potrebbe dire che qui l’atto pragmatico non è funzionale a *far essere* il mondo ma a determinare l’*essere del fare* dell’uomo: più che trasformare la realtà si tratta di formare e confermare se stessi davanti al mondo.

L’abilità a cavallo è interessante anche perché molto spesso si carica di valenze apertamente religiose, cristiane. Tuttavia anche qui si inseriscono dei fattori di ambivalenza. Si pensi all’*Ardia* di *Santu Antine* a Sedilo, una dei principali riti a cavallo della Sardegna. Essa

è dedicata a quel Costantino che non figura fra i santi della Chiesa cattolica ma ha un posto di assoluto rilievo nella tradizione orientale dove, con tutta probabilità, la sua celebrazione si lega storicamente alle esigenze di auto-legittimazione degli imperatori bizantini. O ancora, si pensi alla *Sartiglia* di Oristano, forse la più nota manifestazione a cavallo della Sardegna. Qui il rito si conclude con *sa remada*, la benedizione data da *su Componidori* mentre scende completamente sdraiato sul cavallo lanciato a tutta velocità: la condizione semidivina del capo corsa, favorita dal rito della separazione da terra, della vestizione e del mascheramento, dal dover centrare la stella in corsa prima con la spada poi con *su stoccu*, si compie pienamente nel momento in cui massimo è il rischio di fallire. Ora, questa irruzione del sacro cristiano – *su Componidori* nella sua corsa cieca compie il segno della croce con un mazzo di fiori – non è delegata da un'autorità religiosa ma dalla comunità stessa: è il rito stesso – quantomeno nella forma in cui ci è pervenuto – che legittima e inverte la manifestazione del sacro.

Una dinamica simile si ritrova nella *gara poetica sarda*, che è stata considerata globalmente come un dispositivo per affrontare e gestire il caso, *sa sorte*. Come dice Maria Manca, riassumendo i risultati del suo studio antropologico, “la gara sviluppa innanzitutto un’arte di comportarsi nella vita davanti all’imprevisto, all’avversità, alla provocazione costituita dal fatto stesso di esistere” (Manca 2009, p. 24). Ancora più radicalmente la gara porterebbe a evidenza quanto avviene anche in altre pratiche agonistiche sarde: “Per contrastare l’ordine trascendente del caso, il poeta, il giocatore di *murra* o il cavaliere instaura un ordine immanente; e dato che agisce di sorpresa per dominare il proprio rivale e vincere, si mette nella condizione quasi divina di ricreare l’inatteso, ottenendo così la supremazia della grazia e dando all’improvvisazione una dimensione sacra” (Ivi, p. 350). Nel ballo, lo si è visto, questa tensione viene portata al suo parossismo dato che non sono dei delegati individuali ma è il collettivo nel suo insieme che si pone nella posizione quasi-divina di generare l’inatteso e al contempo affrontarlo per (provare a) vincerlo o gestirlo.

Se consideriamo che nella riflessione letteraria e intellettuale sarda ritorna l’idea di una società immobilizzata dal giudicare di tutti su tutti – si veda ad esempio Grazia Deledda in *Cosima*, il suo romanzo postumo e autobiografico: “tutti si conoscevano [...], tutti si giudica-

vano severamente, e quelli che meno avrebbero dovuto scagliare la prima pietra erano i più inesorabili” (2016 [1937], p. 31) – si potrebbe dire che il *percorso narrativo canonico* va esattamente al contrario – va in *controsenso* – rispetto a come lo aveva immaginato Greimas rielaborando Propp: non si tratta infatti del percorso di inserimento di un individuo nella comunità, ma del modo in cui da una comunità giudicante, frammentata dal gioco del giudizio incrociato, attraverso delle performance che inverano una competenza si stabilisce la posizione di un Destinante, cioè di una qualche autorità, una meta-persona, che trascende l’immobilizzante immanenza della realtà sociale sarda. In una società in cui tutti passano il tempo a giudicare il punto è capire chi può essere effettivamente giudice. Anzi, il Giudice con la G maiuscola, caricato di una valenza semi o quasi divina<sup>12</sup>. Il cavaliere e il poeta, lo abbiamo intuito, possono elevarsi a questo ruolo attraverso rituali diversi, ma comunque sempre suscitando e affrontando il rischio. Il ballo, invece, ci mostra come la comunità prova a pervenire, tutta insieme, a questa posizione sacrale – in quanto eccezionale – che si forma suscitando il rischio, sacrificandolo, incorporandolo.

### 3.4 Doppio sacrificio

Abbiamo mostrato come la sintassi del sacro che avevamo intravisto nel ballo si completa e specifica nella comparazione con altre forme rituali. Ciò non deve ovviamente farci dimenticare le differenze fra i vari rituali presi in considerazione dato che queste, in una prospettiva semiotico-culturale, sono decisive per spiegare il dinamismo e l’eterogeneità di una semiosfera. Tuttavia, se ci soffermiamo su questa sintassi così peculiare possiamo ipotizzare che essa apre la porta per il trasferimento dei tratti del sacro – eccedenza, casualità, alterità – alla comunità stessa. Ci sono diversi aspetti legati all’antropologia della Sardegna che potrebbero confermare questa paradossale dinamica. Il primo è l’idea di un corpo (individuale e collettivo) senza doppio, irrepresentabile, che accade ed è efficace solo nella presenza<sup>13</sup>: la comunità si fa “divinità” ma il prezzo di questa conquista è la possibilità di manifestare questa sua condizione solo eccezional-

12 Si noti che l’appellativo Giudice – in sardo antico Judiche o Juighi – nel medioevo sardo era attribuito al Sovrano.

13 Il tema è sviluppato da Bandinu (1998).

mente, com'è coerente per l'idea stessa del sacro, che si dà come frattura temporanea della quotidianità prosaica. È solo nel rito in presenza, solo nel realizzarsi di sollecitazione-sacrificio-incorporazione del sacro che la sacralità della comunità si manifesta. Ma cosa resta di questo sacro nel resto del tempo? Di questa Sardegna fatta di un sacro incorporato in comunità che appaiono come micro-universi<sup>14</sup> – che nello specchio della comunità vicina vedono la loro sacralità trasformarsi in attribuzione di follia – si è detto che è popolata di pure differenze (linguistiche, culturali, di mentalità) e che è radicalmente disunita. Si potrebbe anche far notare che proprio perciò essa è portata ad un continuo mimetismo rispetto ad un esterno dominante<sup>15</sup>: impossibilitata a credere in se stessa fuori dal tempo sacro del rito, al di là del suo accadere in presenza, nel tempo prosaico essa crede a tutto tranne che a se stessa. E questa alterità altra si carica di un valore religioso, a cui affidarsi ciecamente, a cui sacrificarsi, a costo di ogni rischio: le narrazioni – vere, edulcorate o inventate – dei sardi pronti negli ultimi seicento anni a sacrificarsi in guerra, a sprezzo di ogni pericolo, per qualunque sovranità esterna, percepita come una divinità da cui dipende la propria sorte, sono lì a testimoniare di questo ribaltamento fra un sacro proprio, eccezionale, ristretto nello spazio e nel tempo, prodotto attraverso un sacrificio del rischio, e un sacro altrui, prosaico, inglobante, a cui affidarsi quotidianamente, fondato sulla costante disponibilità dei sardi a rischiare di sacrificarsi.

Che tutto ciò sia il prezzo del collettivo che vuole farsi sacro, l'esito di dinamiche storiche che qui non possiamo indagare o il combinato disposto delle due dinamiche resta il fatto che l'eccedenza e il caso portano il collettivo, che ha sacrificato la possibilità di divenire altro restando se stesso, a restare se stesso solo sacrificandosi continuamente per qualcun altro. Questo *doppio sacrificio* è, a nostro modo di vedere, ciò che con la sua paradossalità ed ambivalenza, ha consentito ad alcuni di scorgere nella cultura sarda un venir meno del sacro,

14 Sulle comunità-universo cfr. Pira (1978). Vedi anche la lettura politica che di questa presunta essenza comunitarista danno Spiga, Masala e Cherchi (2000).

15 La tesi del mimetismo ha trovato una formulazione antropo-psicanalitica nel lavoro di Rudas (1997). Questa idea mimetica fa il paio con la lettura resistenziale della sardità, incarnata appunto dal pastore, che resiste a forze "ambientali" e "storiche" soverchianti (cfr. Lilliu 1971) e che tuttavia non si risolve né ha come orizzonte una piena dimensione esistenziale (cfr. Sedda 2019 [2003]; 2017).

come se i due sacrifici si elidessero a vicenda. Al contempo esso può apparire come una forma di compromesso fra ambiti e forme del sacro che, se singolarmente e pienamente sviluppate, si rivelerebbero incommensurabili. Infine, questa esibizione esponenziale di sacralità tradisce forse un disperato tentativo di affermare la presenza del sacro per i sardi. In tutti i casi crediamo che questa doppiezza sacrificale, ipotrofica o ipertrofica che sia, riveli quanto il sacro sia un problema e una posta in gioco nella Sardegna, non solo passata. Una testimonianza potente ci arriva dal fatto che Sergio Atzeni, certamente il più innovativo scrittore della Sardegna contemporanea, abbia posto il suo tentativo di dare per primo un *epos collettivo* ai sardi sotto l'egida di una *ricerca del sacro*. E guarda caso questo epos ha messo miticamente al centro il ballo ma ha programmaticamente escluso dalla narrazione gli ultimi seicento anni di storia della Sardegna<sup>16</sup>.

#### 4. Conclusioni (teoriche e poetiche)

Di recente Arjun Appadurai, partendo da un oggetto d'analisi completamente diverso dal nostro, i *derivati finanziari*, e sviluppando precedenti ragionamenti di Tambiah e Butler ha proposto la *tesi della retroperformatività* degli enunciati performativi, tali per cui essi

sembrano creare di propria iniziativa, in virtù del loro potere, quelle stesse condizioni di applicazione che essi presuppongono in senso causale (...) Questo potere di retrocreatività di cui godono alcuni performativi introduce un elemento radicalmente nuovo nella nostra comprensione della performatività dei rituali, perché porta allo scoperto il fatto che il rituale stesso è per sua natura un esercizio di *messa in*

16 Abbiamo mostrato il nesso problema-soluzione fra il testo atzeniano "I luoghi del sacro" e la successiva scrittura del romanzo *Passavamo sulla terra leggeri*, il cui arco temporale va dai fasti della civiltà nuragica alla sovranità dei sardi medievali, in Sedda (2020). Ci pare interessante far notare che in un evento commemorativo di Atzeni, morto prematuramente nel settembre del 1995, Giulio Angioni ha scritto un testo poetico intitolato *Luoghi del Sacro* che, rivalutando il medioevo sardo, si conclude così: "Per ricordare: anche altri tempi e altri templi,/ altri sacri, altri sardi". A testimonianza, pur senza entrare nei distinguo fra la visione di Atzeni e quella di Angioni, di una diversa possibilità di lettura del rapporto storico fra i sardi e il sacro. Ringraziamo Enrico Contini, organizzatore di quell'evento tenutosi nel 1997, per averci fornito il testo di Angioni.

*scena dell'incertezza in una forma tale da aumentare le probabilità di riuscire a venirne a capo* (Appadurai 2016, p. 89).

Ci pare che il lavoro che avevamo condotto sul ballo sardo e la ripresa che qui ne stiamo facendo, allargando l'analisi ad altri rituali come le corse a cavallo e la poesia estemporanea, ci avesse condotto e ci conduca verso considerazioni simili se non più radicali, dato che nelle pratiche rituali sarde l'idea di una incertezza inscenata suona blanda rispetto ad una tensione all'imprevedibilità, al rischio di fallimento, ripetutamente creata all'interno del rito pur di sfidare i danzatori, i cavalieri, i poeti, a dimostrare di sapervi far fronte<sup>17</sup>. Ciò detto ci pare evidente che si può generalizzare l'idea che non vi sia rito senza rischio, senza apertura sul caso-sacro, e che quanto più un'azione si apre sul rischio, quanto più si energizza attraverso questa esposizione, quanto più essa può essere percepita, foss'anche da un piccolo gruppo di persone, come portatrice di un valore di sacralità. Quanto più il corpo, i corpi, si pongono davanti al rischio, suscitandolo, sacrificandolo e incorporandolo al tempo stesso, quanto più essi si sacralizzano.

Una conferma della generalizzabilità di tale meccanismo ci arriva per esempio dal campo della politica, dal populismo passato e contemporaneo<sup>18</sup>, in cui l'elevazione del corpo del leader ad uno statuto carismatico si ottiene proprio quando questo non solo si presenta come una alterità, ad esempio attraverso la rottura dei rituali attesi, ma genera dei propri rituali in cui il leader crea quelle condizioni di rischio che mira a domare per inglobarne il valore<sup>19</sup>. Si può trattare di rituali piccoli o grandi: un discorso a braccio laddove tutti hanno sempre parlato

17 Viene da chiedersi se questa idea di una incertezza "messa in scena" non dipenda dal tipo di casi analizzati da Appadurai, in cui la corporeità si fa evanescente e il rischio di fallimento (finanziario) mette in gioco il corpo in maniera meno diretta di quanto non accada nei rituali da noi studiati.

18 Per la nostra lettura estensiva, su cui si basano anche le considerazioni successive, rimandiamo a Sedda (2014) e ai vari testi scritti con Paolo Demuru (fra cui Sedda, Demuru 2018; Demuru, Sedda 2020).

19 Ovviamente tale dinamica è più esplicita in ambito religioso: si pensi ad esempio al modo in cui Šabbetay Ševi, pronunciando il tetragramma in pubblico, affrontando il rischio di venir fulminato da Dio, crede e fa credere di essere il Messia: si impone come messia "mediante una sfida, e soprattutto attraverso una violazione della legge (o della credenza popolare sulla legge)" (Ranchetti 2001, p. VII; cfr. Fabbri 2000). Non stupisce dunque che qui il politico si carichi delle valenze del religioso.

con un testo scritto, un utilizzo personale e in diretta dei social laddove gli altri si affidano a *spin doctor* e a interazioni mediate, una nuotata attraverso le acque agitate di uno stretto per aprire una campagna elettorale che gli altri leader conducono in modo convenzionale, il contatto rischioso con le folle popolari laddove altri si tengono a distanza e al sicuro, per non dire infine di azzardi massimi come quello di sfidare la sorte attraverso provocazioni che potrebbero portare a conflitti e guerre. In ogni caso, il corpo che si apre al rischio insieme al rischio di fallire fa propria la possibilità di sacralizzare se stesso.

Tutto ciò, come abbiamo già visto, ha un prezzo. In primo luogo quello di una sacralità volatile proprio in quanto incorporata: una sacralità che va continuamente mantenuta in presenza rilanciando parossisticamente il rischio<sup>20</sup>. In secondo luogo, quello di una perversa dipendenza dall'alterità, che anche quando viene ammantata di negatività (l'alterità metafisica dello straniero – sia esso nemico, migrante, infedele – propria del populismo contemporaneo) risulta essere il fondamento dell'identità in costituzione<sup>21</sup>.

Infine, vorremmo tornare per un'ultima volta sul nostro caso e notare una coincidenza depositata nella lingua sarda, quantomeno in alcune delle sue varianti principali: vale a dire il sovrapporsi fra *Déu* e *dèu*, fra Dio ed Io, distanziati solo da una differenza di accento, acuto o grave. Questo sovrapporsi, nel parlato tende spesso a divenire coincidenza, genera una profonda ambivalenza<sup>22</sup>, come se le due posizioni fossero interscambiabili. Questa coincidenza suona più seria, quasi motivata, se la consideriamo alla luce di quanto abbiamo detto: vale a dire di quel

- 
- 20 È evidente che qui il sacro si confonde con il carisma e con le sue forme *malate*. Per un caso di confusione politico-religiosa fra carisma e sacralità, in cui il rilancio del rischio porta ad esiti disastrosi, si veda il caso “populista” di Jim Jones e del People's Temple, in Pozzi (1992).
- 21 Su questa dinamica, che qui non possiamo approfondire, si veda ovviamente Girard (1972). Vale tuttavia la pena notare una differenza con il caso sardo per come l'abbiamo ricostruito. Nel caso sardo infatti la spinta a sacralizzare se stessi pare così forte da produrre un sacrificio di sé: questa auto-immolazione provoca l'aborto di un'identità compiutamente propria ma dall'altro finisce per fare di questa identità perduta ciò da cui si dipende ossessivamente. Nel populismo è l'altro-nemico che si vuole sacrificare, senza rendersi conto che così facendo gli si attribuisce una sacralità dalla cui vampirizzazione si finisce per dipendere. Si tratta di due forme differenti di *vittimismo*, su cui però non possiamo soffermarci.
- 22 Lo si può cogliere nelle trascrizioni online della canzone *Carrasecare* dei Tazenda. La dialettica fra Dio e l'Io narrante, si perde a favore del primo.

percorso che genera un'individualità capace, sollecitando, sacrificando e incorporando il caso, di elevarsi al ruolo di personalità sacra. Si dirà che, anche ammessa la liceità di questa correlazione "poetica", c'è una contraddizione profonda rispetto all'argomentazione fin qui fatta. Se la corsa a cavallo e la gara poetica possono restituirci delle figure individuali semidivine o quasi-sacrali, nel ballo il destinante è risolutamente collettivo e non individuale. Tuttavia anche il ballo prevede la figura del *balente*, il valoroso, che viene ancora una volta individuato proprio in colui che più di altri sa ballare sul limite dell'abisso rappresentato dal rischio di perdersi in un'individualità incommensurabile rispetto ai canoni comunitari. Il paradosso non è così paradossale o contraddittorio se si considera che la *balentia*, questa *individuazione positiva* ottenuta ballando sull'orlo dell'abisso, non era nient'altro che il concretizzarsi, davanti al collettivo, del modello di persona che tutti miravano ad essere. *Deu* (condiviso) in terra.

### Riferimenti bibliografici

Angioni, G.

1987 *L'attitude des bergers et des paysans sardes face au hasard*, in "Ethnologie française", avril-septembre 1987, t. 17, n. 2/3 (Hazard et Sociétés), pp. 324-329.

Appadurai, A.

2016 *Banking on Words. The Failure of Language in the Age of Derivative Finance*, University of Chicago Press, Chicago; tr. it. *Scommettere sulle parole. Il cedimento del linguaggio nell'epoca della finanza derivata*, Raffaello Cortina, Milano 2016.

Bandinu, B.

1998 *L'immagine tra etnos e tecne*, in P. Cherchi (a cura di), *Società sarda e religiosità. Crisi e nuove forme del sacro*, Fondazione Sardinia, Cagliari, pp. 31-38.

2006 *Pastoralismo in Sardegna. Cultura e identità di un popolo*, Zonza, Cagliari.

Bandinu, B., Deplano, A., Montis, V.

2000 *Ballos*, Frorias, Cagliari.

Barthes, R.

1957 *Mythologies*, Seuil, Parigi; tr. it. *Miti d'oggi*, Einaudi, Torino 1994.

Caillois, R.

1950 *L'Homme et le sacré*, Gallimard, Parigi; tr. it. *L'Uomo e il sacro*, a cura di U.M. Olivieri, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

Cicala, M., Mirenzi, N., Lagioia, N.

2021 *Filosofia in pillole*, in "Il Venerdì de La Repubblica", 9 aprile 2021, pp. 16-25.

Deledda G.

2016 [1937] *Cosima*, seconda edizione critica a cura di D. Manca, Edes, Sassari.

Demuru, P., Sedda, F.

2020 *Il corpo social-ista*, in "Actes Sémiotiques", n. 123, <https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/6516>.

Eliade, M.

1965 *Le sacré et le profane*, Gallimard, Parigi; tr. it. *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.

Fabbri, P.

1987 *Introduzione*, in A.J. Greimas *De l'imperfection*, Éditions Pierre Fanlac, Parigi, pp. IX-XXVIII.

2000 *Elogio di Babele*, Meltemi, Roma.

Girard R.

1972 *La Violence et le sacré*, Éditions Bernard Grasset, Parigi; tr. it. *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1997.

Greimas, A.J.,

1983 *Du Sens 2*, Éditions du Seuil, Parigi; tr. it. *Del senso 2*, Bompiani, Milano 1994.

1987 *De l'imperfection*, Éditions Pierre Fanlac, Parigi; tr. it. *Dell'imperfezione*, Sellerio, Palermo 1988.

Landowski, E.

2003 *Passions sans nom*, Puf, Parigi.

2005 *Les interactions risquées*, in “Nouveaux Actes sémiotiques”, n. 101-103, PULIM, Limoges, <https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/3507>; tr. it. *Rischiare nelle interazioni*, Franco Angeli, Milano 2010.

Lilliu, G.

1971 *Costante resistenziale sarda*, Fossataro, Cagliari.

Lotman, J.M.

1981 *Mozg – tekst – kul'tura – iskusstvennyi intellekt*, in “Semiotika i informatika”, n. 1, pp. 13-17; tr. it. *Il cervello – il testo – la cultura – l'intelletto artificiale*, in “Intersezioni”, n. 1, 1982, pp. 5-16.

1992 *Kul'tura i vzryv*, Gnosis, Moskva; tr. it. *La cultura e l'esplosione. Prevedibilità e imprevedibilità*, Feltrinelli, Milano 1993.

1994 *Cercare la strada*, Marsilio, Venezia.

2022 *La semiosfera*, Salvestroni S., Sedda F. (a cura di), La Nave di Teseo, Milano.

Lotman, J.M., Uspenskij, B.A.

2018 *La scuola semiotica di Tartu-Mosca nel carteggio tra J. Lotman e B. Uspenskij*, Zaganelli G. (a cura di), Sellerio, Palermo.

Manca, M.

2009 *La poésie pour répondre au hasard*, Les Editions de la Maison des Science de l'Homme, Parigi; tr. it. *Cantare in poesia per sfidare la sorte. Un approccio antropologico alla gara poetica logudorese in Sardegna*, Istituto Superiore Etnografico della Sardegna, Nuoro 2009.

Pira, M.

1978 *La rivolta dell'oggetto. Antropologia della Sardegna*, Giuffrè, Milano.

Pozzi, E.

1992 *Il carisma malato*, Liguori, Napoli.

Paulis, S.

2006 *Gioco e festa nei romanzi di ambiente sardo fra Ottocento e Novecento*, in Scafoglio D. (a cura di), *La vita in gioco. Antropologia, letteratura, filosofia dell'azzardo*, Marlin, Cava de' Tirreni, pp. 283-290.

Ranchetti, M.

2001 *Introduzione* a G. Sholem, *Šabbetay Ševi. Il messia mistico*, Einaudi, Torino, pp. VII-XII.

Rudas, N.

1997 *L'isola dei coralli. Itinerari dell'identità*, La Nuova Italia Scientifica, Roma.

Sedda, F.

2014 *L'emersione del nuovo o l'elogio della semplicità*, in I. Pezzini, L. Spaziante (a cura di), *Corpi mediali. Semiotica e contemporaneità*, ETS, Pisa, pp. 205-236.

2017 *L'aspetto della nazione. Divenire, tempo e storia in un caso di negazione nazionale*, in "Lexia", n. 27-28 (Aspettualità), Leone M. (a cura di), Aracne, Roma, pp. 525-550.

2019 [2003] *Tradurre la tradizione. Sardegna: su ballu, i corpi, la cultura*, Mimesis, Milano.

2020 *Il sogno del falco. Il Codice nascosto nell'opera di Sergio Atzeni*, Arkadia, Cagliari.

2022 *La semiosfera fra il pensiero e la vita*, in Lotman J., *La semiosfera*, La Nave di Teseo, Milano, pp. 249-293.

Sedda, F., Demuru, P.

2018 *Da cosa si riconosce il populismo. Ipotesi semiopolitiche*, in "Actes Sémiotiques", n. 121, <https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/5963>.

Sedda, F., Padoan, T.

2018 *Sémiotique et Anthropologie*, in Bigliari A. (a cura di), *La sémiotique en interface*, Kimé, Paris, pp. 37-68.

Spiga, E., Masala, F., Cherchi, P.

2000 *Manifesto della gioventù eretica del comunitarismo*, Zonza, Cagliari.

Wade, S.

2019 *Foucault in California*, Heyday Books, Berkeley.