

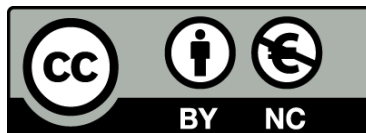


UNIVERSITAT DE
BARCELONA

La persistencia de una cultura jurídica vindicatoria

El caso de los pastores de Barbagia, Cerdeña

Pablo Romero Noguera



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial 3.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial 3.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial 3.0. Spain License.**

3. *La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico* y la ausencia de la composición

La Antropología jurídica y la Justicia vindicatoria

El sentido común 'occidental' sobre la venganza

La venganza se presenta en nuestro imaginario contemporáneo como una forma de justicia privada, como un ansia o un furor individual que no obedece más que al criterio de la justicia por cuenta propia, el clásico "se tomó la justicia por su mano". De hecho, acostumbra a reducirse a un impulso irracional sin procedimiento ni reglas y por tanto fuera de la esfera del Derecho y la Justicia. La literatura la ha popularizado vinculándola románticamente a las pasiones mediterráneas y al bandolerismo (Mérimée, Guy de Maupassant) y el cine a reglas de honor de agrupaciones criminales (Coppola) o como forma de rendir cuentas entre cuatreros o fugitivos en el *far west* norteamericano (Eastwood). En el mejor de los casos se llega a comprender como la justicia propia (*otra* y salvaje) de determinados grupos como los gitanos, pero desconociendo su sentido y contexto.

De hecho, son en general las Ciencias humanas, la Sociología, la Historia, y sobre todo el Derecho y las disciplinas que lo estudian, las que arrastran un prejuicio evolucionista y etnocéntrico en torno a la fenomenología de la venganza. La Psicología, la Psiquiatría y la Criminología, por su parte, a menudo la han reducido al factor biológico, asociando criminalidad a la raza (Lombroso) o a la cultura (al estilo sociobiológico) de diferentes formas según la época. Incluso determinada Antropología establece una distancia entre el Derecho y la venganza fundamentada en el prejuicio etnocéntrico y evolucionista. Una distancia sin solución de continuidad que sitúa cronológicamente (y ontológicamente) la venganza antes (y por debajo o por fuera) del Derecho, como si los mundos en los que prevalece la Justicia vindicatoria no hubiesen alcanzado el estadio del Derecho, como si la venganza fuese un fenómeno pre-jurídico. Un tipo de prejuicio bien conocido (y resuelto)

por la Antropología para otros aspectos y manifestaciones de la vida social pero no para los órdenes jurídicos vindicatorios.

El resultado es un sentido común muy extendido que estigmatiza la venganza. Nuestra antropología jurídica debería contribuir a deshacerlo, y esto significa confrontarlo en todo su alcance dentro del ámbito de las ciencias, que es también el que más ha contribuido a su extensión. Nuestro punto de partida es que la venganza, incluida la de sangre, forma parte históricamente de un sistema que la reconoce y prevé, la regula, y establece un procedimiento para resolverla, lo cual significa no descartar su ejecución ni la composición del conflicto y/o una reconciliación. Este sistema, obviamente, se incrusta en formaciones sociales determinadas geográfica e históricamente que han encontrado confirmación etnográfica e historiográfica (Pigliaru, Verdier, Terradas). O al revés: el descubrimiento de unos procedimientos para hacer frente a la ofensa *de parte* en multitud de sociedades y civilizaciones ha conducido al establecimiento de un paradigma de alcance universal que ha dado en llamarse *Justicia vindicatoria* (Terradas 2008; Di Lucia y Mancini 2016). Ésta es una tarea que sólo actualmente encuentra reconocimiento y confirmación, y que debería servir para tumbar definitivamente aquel prejuicio evolucionista y etnocéntrico; por lo menos en el ámbito de las ciencias. Nuestra intención es contribuir a ello sedimentando con más datos históricos y etnográficos el caso de los pastores barbarichinos de Cerdeña, sociedad que sirvió de inspiración a una obra que hoy es considerada fundamental en la genealogía de estudios de Antropología jurídica sobre la venganza (Pigliaru 1975; Terradas 2008).

Se trata de llegar a comprender mejor este ordenamiento jurídico local, y por tanto de regulación de la vida social, a partir de este caso concreto que ha devenido paradigmático en la formulación de un jurista de la propia zona estudiada (Pigliaru 1975). Su obra no tiene parangón en cuanto a dimensión, profundidad y densidad en el estudio del caso concreto, y al mismo tiempo por la concreción en el establecimiento del sistema vindicatorio como ordenamiento jurídico. De ahí su relevancia y el hecho de que se continúe considerando el referente, un clásico³⁷. Como veremos, Pigliaru es citado profusamente en todo tipo de estudios y hasta incluido en antologías de Filosofía o

³⁷ Sobre esto no hay discusión. Sería una pérdida de tiempo detallar la infinidad de referencias que lo confirman. Irá saliendo.

Sociología del derecho (Conte y Di Lucia 2002) y de Antropología de la venganza (Lorini y Masia 2015), y a pesar de todo el prejuicio etnocéntrico y evolucionista continua presente. Por otro lado, es como si a Pigliaru, pese a ser perennemente citado y reconocido, no se le hubiera entendido... o no se hubiera querido hacerlo. Pero es que tampoco ha sido demasiado problematizado, por ejemplo por lo que se refiere a la traslación, necesariamente arbitraria, de un orden jurídico no escrito, de transmisión oral, en un código de leyes al estilo del Derecho positivo³⁸. No parece, en suma, que se vaya mucho más allá de un reconocimiento superficial de su obra; no parece que se haya profundizado críticamente³⁹. ¿A qué se debe?

Nuestra apuesta es profundizar en el estudio de la Justicia vindicatoria en el contexto local de la sociedad barbarichina, para así comprender mejor tanto la una como la otra: comprender mejor el caso concreto para enriquecer el paradigma vindicatorio y por tanto las posibilidades humanas que debería contemplar; comprender mejor el paradigma vindicatorio para enriquecer el caso concreto, que es una de estas posibilidades humanas.

La Justicia vindicatoria como particular naturaleza humana

En lo que llaman *giro ontológico* en las Ciencias sociales y humanas, los Estudios culturales y más en general en toda la Filosofía y la Epistemología, la separación y discontinuidad radical entre naturaleza y cultura tan propia de la visión occidental del mundo se está cuestionando desde sus cimientos. Con esta nueva aproximación y una relectura del corpus etnográfico de la disciplina, la Antropología contribuye decididamente comprobando -sobre todo a partir de casos amazónicos y amerindios (Viveiros de Castro 2006), pero extendiendo a otras grandes regiones del mundo el marco interpretativo (Descola 2012)- que en otras culturas y hasta en otras cunas civilizatorias no existe la noción de naturaleza salvaje o prístina separada y susceptible de domesticación. El naturalismo occidental, por lo tanto, sólo sería una opción entre tantas, decididamente muy peculiar y excepcional en comparación con la forma de concebir la humanidad y sus relaciones con las otras formas de vida presentes en su entorno de la mayoría de culturas del mundo.

³⁸ Esto podría ser motivo de otra tesis. Aquí nos limitamos a esbozar la cuestión. Para el código elaborado por Pigliaru ver el anexo I.

³⁹ Véase más adelante, al final del epígrafe “Antonio Pigliaru: política y cultura” la respuesta retórica que propone Lombardi Satriani.

En la misma línea, Marshall Sahlins ha dicho que la noción occidental de la naturaleza humana es una ilusión, que forma parte de nuestro folklore como cultura (2015). Es una noción que hace de la cultura una pátina que encubre y sublima nuestra naturaleza animal original: egoísta y salvaje al estilo hobbesiano o benigna y pacífica en sentido rousseauiano, la cultura siempre trata de gobernarla o entorpecerla, según cómo se mire. En realidad, dice Sahlins, la versión predominante históricamente es la hobbesiana, que se remonta a Tucídides y la antigua Grecia y que en la actualidad toma la forma más autocomplaciente (“así somos”) y agresiva del individualismo posesivo (Macpherson 2005). El amparo científico actual de esta noción de naturaleza humana primordial es la biología en su forma más determinista, el genetismo, y nuestro Leviathan, el gobierno necesario, también de pretensión universalista, es el estado liberal parlamentario, sea más o menos garantista y adquiera tintes democráticos populares o tienda al autoritarismo oligárquico (Pissarello 2011). De alguna manera, un “realismo” pesimista guía a la cultura occidental desde hace 2500 años.

Ahora bien, como decíamos, la Etnografía nos muestra que la concepción humana más universalmente extendida, y por tanto más *realista*, es inversa a la occidental, es aquella que no concibe naturaleza humana posible que no sea cultural: *la cultura es la naturaleza humana*, dice Sahlins. La inmensa mayoría de culturas en la historia de la humanidad considera que la persona no es tal hasta que no adquiere las dotes de la sociabilidad, es decir que no es nada, no toma verdadera existencia como persona, hasta que no ha aprendido las convenciones mínimas de su cultura particular. De hecho, estas culturas acostumbran a hacer extensible su humanidad a la naturaleza y el mundo que la envuelve, dotando de características humanas a los animales, las plantas y los elementos, invirtiendo así la lógica occidental: para nosotros la cultura es la forma particular de aplacar ese universal que es la naturaleza; para ellas, el accidente es la naturaleza y lo primordial la cultura. De este modo, por ejemplo, pueden considerar la animalidad de los animales una pura apariencia que oculta su humanidad primordial, exactamente al revés de lo que hace el folklore occidental, nuestro sentido común.

El apunte sobre el llamado *giro ontológico* y esta obra reciente de Sahlins tiene un cierto sentido ético-político, además de teórico, en nuestra investigación sobre la Justicia

vindicatoria de los pastores sardos. Dice Sahlins que el contraste con estas otras culturas de la humanidad (prácticamente todo el resto) no es total, y que el parentesco como principio universal (y por lo tanto también occidental) de la sociabilidad humana lo demostraría. Los propios filósofos griegos, contradiciendo el pensamiento dominante sobre la maldad y el egoísmo de la naturaleza humana primordial, habían observado y definido amplias estructuras de parentesco análogas a las “descubiertas” transculturalmente por la Antropología en los últimos 150 años. Las mismas que poco a poco también se descubrían en sociedades tradicionales occidentales como la sarda (según el paradigma “mediterráneo”⁴⁰) y que se guiaban por principios transpersonales de sociabilidad y solidaridad. Es decir que podemos pensar que los pastores sardos también han recibido las filosofías de la naturaleza humana egoísta, animal y salvaje, pero al mismo tiempo son depositarios de otros principios sobre el ser y el mundo que los contradicen y que articulan e informan las estructuras y redes de parentesco, vecindad, amistad, etc. No en vano, desde ya hace mucho se han rebatido (Bodemann 1979, Da Re 2003) las tesis “familistas” de Edward Banfield que introdujo en Cerdeña el sociólogo Luca Pinna (2010), precisamente argumentando sobre la existencia de estas redes y estructuras. ¿Y no son estas redes y estructuras virtualmente las mismas que las del Derecho consuetudinario y la Justicia vindicatoria? ¿No es la Antropología jurídica otra mirada u otra manera de entrar a observar y analizar estos principios fundamentales (en el sentido de fundamentos) de la sociabilidad y la condición humanas (Dalla Corte 2001)?

¿Kropotkin en Cerdeña?⁴¹

Hablamos de ética política porque la mirada es una elección, y la nuestra, la de la Antropología, debe ser la de captar la sociabilidad humana como única posibilidad de vida, en su casi infinidad de formas que toma según el lugar y el momento histórico. Esto significa, para nuestro estudio, tratar de observar la Justicia vindicatoria como aquella posibilidad de vida de la que se ha dotado la cultura de los pastores de las montañas de Cerdeña. Al contrario de lo que hacen la mayoría de observadores externos desde tiempos inmemoriales, no creemos que la venganza sea una pura emanación sin filtro de esta naturaleza humana indomable y salvaje (según la visión más puramente hobbesiana), sino

⁴⁰ Para una discusión sobre la cuestión del área cultural mediterránea ver Llobera (1990) y Carbonell (2010).

⁴¹ Tomo la idea del título del epígrafe de Moreno Feliu (2011: 206).

que pertenece a la esfera de las instituciones sociales de esta cultura, de esta humanidad concreta. Y esta elección (ético-política) tal vez implique, tal vez signifique poner el ojo en la cooperación y no tanto en la competencia despiadada, tal como hizo Kropotkin en polémica con las interpretaciones de Darwin que hacían Huxley y otros naturalistas hace más de cien años (Soubeyran 1984). No es este, ni mucho menos, un debate ajeno a lo que estamos planteando, porque lo que creemos que a menudo hay de fondo es este dilema crucial sobre la naturaleza humana:

Kropotkin rechaza el dualismo que contrapone instinto y raciocinio, egoísmo y altruismo, esa “antigua presunción” (como lo denominó Hannah Arendt en su aguda crítica a los etólogos de su época) que presenta a nuestra especie como un *animal racional*, cuya naturaleza violenta y competitiva apenas está domeñada por la ligera pátina de la cultura y las normas sociales. E igualmente rechaza la consideración utilitaria (“positivista”) de una actuación aparentemente desinteresada que esconde sin embargo un cálculo adaptativo de costes y beneficios, lo que Trivers definió en 1971 como “altruismo recíproco”, concepto sobre el que se construirá la Sociobiología y su derivación, la Psicología Evolutiva. Ambas perspectivas, más ideológicas que científicas, serán reelaboradas una y otra vez a lo largo del siglo XX y hasta el presente en diversas propuestas, de tal manera que comprendemos muy bien la admiración que muestra Ashley Montagu (1905-1999) hacia Kropotkin en su prólogo a la reedición de 1955 de *El apoyo mutuo. Un factor de evolución* [...], pues el exiliado ruso y el biólogo británico compartieron la misma preocupación por el impacto social de determinadas propuestas supuestamente científicas, particularmente las relativas a la agresividad humana (Varela 2016: 412).

Este fragmento de una reciente revisitación y rehabilitación científica de Kropotkin desde el punto de vista de un antropólogo físico, nos sirve como excelente síntesis de este dilema, del que creemos que la historia de Cerdeña y sobre todo la de la mirada sobre los pastores de la montaña y la Justicia vindicatoria son su perfecta ilustración. No hay que olvidar que es la misma época en la que en Cerdeña se asienta la Antropología criminal racialista de Lombroso, que homologa “primitivismo” humano y delincuencia, y que llevará a su discípulo Alfredo Niceforo (1897) a hablar de Barbagia como de *zona delinvente* en base a los supuestos caracteres fisiológicos de sus habitantes⁴². Ni que sus estudios sirvieron en ese

⁴² Niceforo distinguía la “raza euroasiática” (aria) del norte de Italia de la “raza maldita euroafricana” del sur y las islas. Es interesante constatar que en el País Vasco también tenía mucha presencia este tipo de aproximación (Telesforo de Aranzadi) pero en un sentido contrario, positivo, de exaltación nacionalista de

momento (en el cambio del siglo XIX al XX) de justificación a enormes operaciones militarizadas de policía contra el bandolerismo en la región, con incursiones de centenares de policías y militares y miles de detenciones, incluyendo mujeres, niños y alcaldes, estados de excepción *de facto* que actuaban preventivamente y sin pruebas contra parientes, amigos y vecinos de los bandoleros (Cagnetta 2002: 167-173). Uno de los jefes de estas operaciones, Giulio Bechi, teniente coronel de los Carabinieri, resumió sus andanzas en un libro con el expresivo título de *Caccia grossa*, utilizando el estilo colonial y el lenguaje racista tan propio de la época (Bechi 2003).

El propio Kropotkin, que además de eminente geógrafo y naturalista o ferviente militante revolucionario, fue también un consumado historiador y etnólogo, en su obra sobre el apoyo mutuo comenta muy ponderadamente la “costumbre” de la venganza de muchos pueblos primitivos. Para él, la venganza de sangre dista mucho de ser lo que solían decir administradores coloniales y viajeros occidentales, y considera infrecuentes los encadenamientos vindicativos -cuestión central en nuestro trabajo-, que en su “desarrollo anormal [son más bien propios de] los montañeses empujados a las tierras altas por los inmigrantes extranjeros, como ocurre con los montañeses del Cáucaso, y especialmente entre los dayacos de Borneo” (Kropotkin 2016: 148-149)⁴³. Y después de considerar exagerados los informes habituales sobre estas costumbres concluye:

En todo caso, lo que los ingleses llaman “cazar cabezas” se presenta bajo una luz completamente distinta cuando sabemos que el supuesto “cazador” de ningún modo “caza”, y ni siquiera se guía por un sentimiento personal de venganza. Obra de acuerdo con lo que estima una obligación moral hacia su tribu, y por eso obra lo mismo que el juez europeo, que obedeciendo evidentemente al mismo principio falso: “sangre por sangre”, entrega al condenado al verdugo. Tanto el dayaco como nuestro juez experimentarían un remordimiento de conciencia si llevados por la compasión perdonaran al homicida. He aquí por qué los dayacos, fuera de esta esfera de los homicidios cometidos bajo la influencia de sus concepciones de la justicia, son, según el testimonio ecuaníme de todos los que los conocen bien, un pueblo extraordinariamente solidario (*id.*: 149).

la "raza vasca" (Sabino Arana), y que como dice Juan Aranzadi (2001) es el mismo momento en que Boas lo contradice con su teoría particularista de la cultura. Para las refutaciones de las teorías de Niceforo, ver Pira (1978: 334)

⁴³ Veremos recurrentemente la importancia de la cuestión colonial (que Kropotkin llama “inmigrante”) y de la resistencia montañesa en Cerdeña.

Nos entretenemos un poco en esto porque comentarios como éstos y otros parecidos en *El apoyo mutuo*, condensan algunas de las orientaciones que guían nuestro trabajo. Sus ideas sobre la cooperación como factor de evolución, que competía en la época con las concepciones individualistas sobre “la lucha por la existencia” de los promotores del *laissez faire*⁴⁴, le llevaban a poner el acento en lo contrario, aquello que demostraría su teoría: lo social, lo colectivo, lo comunal. Y por lo que se refiere a la venganza de sangre, significativamente le llevaba a despachar el prejuicio de justicia privada que llega hasta hoy, a reconocerle “los límites [que para evitar excesos] los primitivos legisladores establecieron muy cuidadosamente” (*id.*: 148), y aún más, a equiparar su ejercicio con la labor de “nuestro juez”⁴⁵.

La Antropología de Cerdeña y la Justicia vindicatoria

Antonio Pigliaru: política y cultura⁴⁶

En 1959 se publica un libro crucial sobre Cerdeña de este autor igualmente crucial para la historia reciente de la isla: *La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*, de Antonio Pigliaru. Jurista sardo originario de un pueblo de Barbagia, desde su publicación hasta su prematura muerte convirtió esta temática en motivo de interés y preocupación primordiales. De hecho, desde 1970, inmediatamente después de su muerte a los 46 años (1969), el editor milanés Giuffrè publica en un solo volumen, titulado *Il banditismo in Sardegna*, sus escritos más importantes sobre lo que se ha llamado *criminalità agro-pastorale* junto con la obra principal *La vendetta*, respetando así la voluntad a la vez académica y política del autor (Pigliaru 1975: III), cada vez más abocado al estudio de la sociedad barbarichina que lo vio nacer.

⁴⁴ “En el siglo XVIII estaba en boga idealizar a los 'salvajes' y la 'vida en estado natural'. Ahora los hombres de ciencia han caído en el extremo opuesto, especialmente desde que algunos de ellos, pretendiendo demostrar el origen animal del hombre pero no conociendo la sociabilidad de los animales, comenzaron a acusar a los salvajes de todas las inclinaciones 'bestiales' posibles e imaginables. Es evidente, sin embargo, que tal exageración es incluso menos científica que la idealización de Rousseau” (*id.*: 151).

⁴⁵ Para una reconsideración de los puntos de vista del príncipe anarquista desde la Antropología social, especialmente por lo que se refiere a la cuestión de la reciprocidad y el compartir, ver Barnard (2004) y Moreno Feliu (2011: 206-210).

⁴⁶ El título de este epígrafe lo tomo de la antología póstuma de escritos de Pigliaru en la revista *Ichnusa* (Brigaglia, Mannuzzu, Bassu 1971).

Antonio Pigliaru es un personaje importante tanto a nivel político como académico. Jurista y profesor de Doctrina del Estado en la Universidad de Sassari, es un punto de referencia principal tanto para quien quiera comprender la historia política y social de Cerdeña después de la Segunda Guerra Mundial, como para quien quiera profundizar en el estudio de la condición humana, la vida social y la cultura de las llamadas *zone interne*, principalmente Barbagia. Por un lado es importante por su activismo político y cultural y por ser una de las voces más destacadas de la intelectualidad isleña en los debates sobre los problemas endémicos de la isla, especialmente aquellos asociados, como ya hemos visto, al mundo de los que él mismo llamaba *noi pastori* (“nosotros los pastores”): bandolerismo, abigeato (robo de ganado), venganza de sangre, etc. De hecho, creó y comandó la revista *Ichnusa*, alrededor de la cual se aglutinó toda la intelectualidad que animaba la cultura democrática sarda de posguerra, mayoritariamente de izquierdas y sardista e impulsora de una especie de renacimiento (*Rinascita*) con implicaciones en muchos ámbitos de la vida social y cultural sarda, que políticamente culminó en un plan de desarrollo de pretensiones integrales llamado *Piano di Rinascita*⁴⁷. Y por otro lado, en la vertiente académica, destaca por encima de todo su comprensión profunda de la sociedad barbarichina. Aún hoy, sesenta años después de la publicación de *La vendetta*, esta obra tiene que considerarse el clásico indiscutible y una de las principales puertas de entrada al estudio y conocimiento de esta sociedad y su ambigua y problemática relación con el Estado, el capitalismo italiano y el mercado global. Lo que es nuevo, quizás, ya lo hemos comentado: el hecho de que esta obra reciba el reconocimiento que merece más específicamente en el campo de estudio de la Antropología jurídica y la Justicia vindicatoria. Por todo esto, a Antonio Pigliaru se le llega a considerar uno de los intelectuales sardos más importantes de posguerra (Delogu 1993) o incluso de todo el siglo XX junto con Antonio Gramsci (Tola 1994)⁴⁸.

⁴⁷ Este plan incluía el desarrollo de un área industrial en Ottana, pueblo situado al oeste de Barbagia, orográficamente en la transición hacia el llano. En esta zona de altiplano se creó un gran distrito fabril con la intención de redirigir la actividad productiva de los pastores de Barbagia hacia la industria: las amplias discusiones en torno al *Piano di Rinascita* concluían que para combatir la delincuencia *agro-pastorale* convenía actuar de forma integral sobre la sociedad barbarichina, para extirpar de raíz los males que endémicamente la asolaban, muy asociados, se entendía, a la cultura y a la cotidianidad y la dinámica de la organización social del pastor. Pero esta área fracasó en su intento de competir en el contexto del capitalismo industrial italiano, seguramente en parte por las dificultades de la insularidad. Un simple seguimiento de la prensa isleña permite hacerse una idea, pues el tema es recurrente y cíclicamente reaparecen las mismas discusiones.

⁴⁸ Existen multitud de artículos y libros más o menos directamente dedicados a Pigliaru y su obra. Irán apareciendo a lo largo del trabajo. Aquí citaré sólo uno que de un modo bastante interesante pone en relación su biografía con su compromiso político y académico, insistiendo en la vocación humanista que lo impregnaba, y que puede servir, así mismo, como guía para la consulta de toda esta bibliografía sobre nuestro autor: Puliga (1996).

Pese a que no ignorará la fundamental faceta política y pedagógica de Pigliaru, que no puede obviarse por la imposibilidad de separarla del aspecto más puramente académico de su vida y obra (Puliga 1996), es de este segundo filón que parte nuestra investigación. La tesis pretende dar continuidad al trabajo iniciado por Pigliaru sobre la Justicia vindicatoria en Barbagia: unos cuantos lustros después de la publicación de *La vendetta*, puede decirse sin miedo a equivocarse que nadie ha continuado su trabajo de manera integral y que, por tanto, el punto de partida para un estudio de esta forma de derecho de origen y alcance local tiene que continuar siendo esta obra. Pese a la repercusión que ha tenido *La vendetta*, la aproximación antropológico-jurídica de Pigliaru, es decir aquello que hace su aportación más original y al mismo tiempo susceptible de equipararse por relevancia teórica y comparable en sentido etnológico con lo que se ha hecho (a menudo más tarde) sobre otros contextos mundiales (Verdier 1980-1984), no ha encontrado continuidad entre los académicos de la isla ni entre los del resto de Italia. Sólo muy recientemente, como decíamos, este vacío se está enmendando, y hoy en día cualquier estudio serio sobre la venganza debe considerar *La vendetta* punto de partida y referencia indiscutible. Y esto gracias a la obra de Ignasi Terradas, un incansable cultivador de la Antropología jurídica y particularmente el principal estudioso de la fenomenología vindicatoria en las últimas décadas (Terradas 2008; Di Lucia y Mancini 2016; Ramis Barceló 2010).

Es decir que Pigliaru actualmente, no sólo es comparable a Verdier sino que con Terradas deviene eslabón clave de una genealogía imprescindible llamada de la Justicia vindicatoria. No obstante, hasta hace muy poco, tal como sucede habitualmente con las academias “periféricas”, pese a su importancia Pigliaru ha sido prácticamente ignorado en el mundo anglosajón y francés. Un libro de 1998 -publicado en francés en Amsterdam- sobre el robo y su sanción en diferentes sociedades mediterráneas, incluye una traducción del *codice della vendetta barbaricina* de Pigliaru, puesto que se trata de una compilación inspirada en su tesis sobre la tolerancia relativa de los pastores sardos frente al robo de ganado (Di Bella 1998, Peveri 2002). La inclusión se debe más a la referencia que hace el código a las cuestiones relacionadas con el abigeato y no tanto por su interés como reconocimiento de la formalización y constitución jurídica de la Costumbre hecha por la sociedad barbarichina. La lástima, además, es que se publica esta transcripción literal del código consuetudinario hecha por Pigliaru de manera aislada y descontextualizada (el libro original contiene una

larga introducción y unos cuantos “estudios complementarios” cual exégesis sobre las distintas cuestiones que suscita el código) y ni siquiera se incluyen las extensas aclaraciones que el autor introduce como pies de página dentro del mismo código. Algo parecido había hecho un discípulo de Laura Nader en una compilación comparativa más antigua sobre el *disputing process* en diez sociedades, centrándose también únicamente en el sistema consuetudinario de auto-regulación del robo de ganado en Cerdeña (Caltagirone 1989), sin alcanzar el horizonte normativo jurídico que promete el título de la compilación (Ruffini 1978). Y en lo mismo reincidía la propia Nader muchos años después (2002: 174) a partir de ese estudio de Ruffini, centrándose en el “prejuicio [de] 'la resolución extrajudicial de conflictos'” en lugar de rescatar la dimensión propiamente jurídica del ordenamiento barbarichino a partir de Pigliaru (Terradas 2008: 168). Y aún muy recientemente, en un breve texto colocado como introducción a un compendio italiano sobre la *Antropologia della vendetta*, Nader parece seguir ignorando la estela que lleva de Pigliaru a Terradas pasando por Verdier y toda la Antropología jurídica francesa, y hace una traslación poco cuidadosa del paradigma vindicatorio a las relaciones internacionales a propósito del asesinato extrajudicial de Bin Laden, jugando también con una superficial distinción entre *vendetta* y *faida* al tiempo que no distingue entre el sentimiento de venganza y la *vendetta* en sí. El propio título de la compilación, *Antropologia della vendetta* (2015)⁴⁹, ya nos remite directamente a la reducción que denunciarnos, y es muy significativo que el prólogo-introducción de los compiladores empiece y gire entorno de algunas afirmaciones del famoso etólogo Konrad Lorenz (Lorini y Masia 2015): al contrario de lo que estamos sugiriendo, distinguen entre la *venganza* como instinto y como institución, siendo el primero el universal “natural” y la segunda la forma que tomaría su regulación según cada “cultura”⁵⁰. Una vez más se contraponen la unicidad o el universalismo naturalista a la diversidad humana, descuidando que la institución (social) es también universal. Sin poder explayarnos más, queremos sugerir que tal vez recuperando comedidamente una cierta distinción entre lo “social” y lo “cultural”, entendido lo primero como estructuración y

⁴⁹ El libro contiene múltiples contribuciones de profesionales de la Etología, la Psicología, la Historia, la Sociología, la Filosofía o la Antropología, y pese a sus muchos apuntes y aproximaciones interesantes (véanse, entre otros, el texto sobre la *vendetta* en el “Japón premoderno” -el *chūsingura*- o el que lo relaciona al *dharma* hindú en la India), sorprende el persistente predominio de esa concepción evolucionista, positivista y etnocéntrica que reduce la *vendetta* a justicia privada y produce el resto de prejuicios que tratamos de combatir aquí. Esto pese a que los propios datos propuestos permiten otra interpretación.

⁵⁰ “Dall'unicità dell'istinto aggressivo siamo qui giunti alla *molteplicità* degli istituti giuridici della vendetta...” (*id*: xi).

organización (universal) y lo segundo como la forma particular (diversa) de lo primero, podemos alcanzar a concebir tanto la *vendetta* como la composición y toda la ritualización de reconciliación como universales humanos sólo “aparentemente” diversos (en el sentido de Sahlins, Descola o Viveiros de Castro⁵¹, y también de Kropotkin) mucho más allá del reduccionismo instintivo.

En Italia, y particularmente en Cerdeña, a pesar de que estrictamente no se ha continuado su trabajo, sí que ha obtenido el reconocimiento merecido hace tiempo. Una publicación relativamente reciente, aunque con las mismas “mutilaciones” respecto del original que la de Maria Pia Di Bella, también incluye el código, pero lo hace junto a fragmentos de los grandes maestros de la Sociología y la Filosofía jurídicas italianas y mundiales (Ehrlich, Kelsen, Treves, etc.), otorgándole de esta manera la relevancia que merece (Conte y Di Lucia, 2002)⁵². La cuestión, finalmente, como dice el antropólogo calabrés y estudioso del

⁵¹ Como es sabido, Viveiros de Castro habla de “perspectivismo” y consecuentemente de “multinaturalismo” al invertir la mirada sobre el par naturaleza-cultura.

⁵² Un caso similar al de Pigliaru en Italia mismo, por lo que atiene a la ignorancia derivada de las centralidades y hegemonías académicas, es el de Ernesto de Martino, fundador autóctono y “endógeno” de la Etnología italiana hasta hace relativamente poco conocido fuera de las fronteras italianas. Así, por poner un ejemplo, John Davis, uno de los representantes destacados de la Antropología social británica que derivó hacia el estudio de las sociedades mediterráneas, trabajó en el sur de Italia en una de las regiones sobre las que De Martino investigaba y hasta en el mismo pueblo (Pisticci), pero no lo cita ni en su monografía ni en su conocido libro de etnología comparativa sobre el Mediterráneo (Albera i Tozy 2005: 304). Más recientemente, Davis, en un comentario sobre la situación de las antropologías autóctonas hace treinta años en el Mediterráneo, dice sobre Italia, se diría que justificándose, pero en cualquier caso reincidiendo: “En Italia, la labor de Ernesto de Martino y sus admiradores tuvo un florecimiento que los observadores externos juzgaban íntimamente vinculado al folclore y a una mística nostalgia del pasado rural: no fue demasiado interesante para los jóvenes de ambos sexos que debían dedicarse a explorar la actividad política y económica, o a relacionar los sistemas locales de parentesco con las pautas de matrimonio y radicación. Ciertamente, más de un italiano como Manlio Rossi-Doria recurría a los antropólogos británicos o americanos cuando necesitaba información útil acerca de los fenómenos culturales o sociales”, Davis 2000: 9). Heredero singular del idealismo historicista alemán a través de Benedetto Croce y con el filtro del marxismo “cultural” de Gramsci, de quien fue continuador y posiblemente el primero en adaptarlo e introducirlo en la investigación antropológica, con mucha anticipación Ernesto de Martino vio la necesidad de integrar la investigación histórica y la Antropología, practicó también de forma pionera la interdisciplinariedad llamando a otros especialistas para llevar a cabo sus investigaciones, como en el caso de estudio sobre el tarantismo apuliano (De Martino 1999), y fue el primer etnólogo europeo en aseverar sobre la tarea imprescindible de la crítica al etnocentrismo en la tarea antropológica (Hauschild 2005: 316). Por eso parece superflua y hecha con prisas la referencia de Davis: si bien es cierto que la aproximación de De Martino podía no satisfacer al antropólogo social que estudiaba las pautas matrimoniales y las estrategias económicas o políticas de los habitantes de un pueblo del sur de Italia, también lo es que podía satisfacer, y de largo, a aquel con una perspectiva más culturalista o centrada en los aspectos simbólicos de la religión, la magia, el ritual o hasta a aquel interesado en cuestiones de Etnopsiquiatría, por poner algunos ejemplos de los campos en los que De Martino despuntó. De hecho, se avanzó a otros antropólogos de más renombre por pertenecer a las escuelas antropológicas hegemónicas, como por ejemplo Mary Douglas o Victor Turner en sus estudios sobre el ritual, ambos, por cierto, provenientes de la misma rama académica que John Davis (Romero Noguera, 2003). Aún hoy se le rinde culto y se sigue dando vueltas a los mil senderos que dejó abiertos para muy distintas facetas del estudio y el pensamiento, entre ellas las Historia y la Antropología (AAVV.

folklore y de las culturas jurídicas del sur de Italia Lombardi Satriani en la extensa introducción a la edición de 1975 de *Il banditismo in Sardegna*, es qué hacer con esta obra. Cuestión a la que responde, retóricamente, sugiriendo que ya entonces la obra de Pigliaru se estaba “embalsamando”, a pesar o precisamente por el puro (al fin y al cabo superficial) reconocimiento que recibía: en lugar de ser recuperada "nell'orizzonte più ampio della vita concreta", quedaba reducida al ámbito de la cultura intelectual, aunque fuese la cultura intelectual crítica (Lombardi Satriani 1975: XLIV).

Michelangelo Pira y la condición subalterna de Cerdeña

El caso es que en Cerdeña todo lo que se ha hecho resulta fragmentario y los mismos antropólogos se han dedicado a otras cosas. Sólo a Michelangelo Pira, ecléctico estudioso de la lengua y la *questione sarda*⁵³ de vocación antropológica y fuerte impronta gramsciana, también originario de Barbagia, se le puede considerar continuador genuino de la obra de Pigliaru. Con su magna obra *La rivolta dell'oggetto. Antropologia della Sardegna*, recoge directamente su testigo tomando la idea de los códigos enfrentados (el de la comunidad barbarichina y el del estado italiano) y le amplía el horizonte analítico, teórico y metodológico: no habla sólo de códigos jurídicos, hace extensivo el conflicto normativo al ámbito lingüístico, pedagógico, etc. (Pira 1978). Su aproximación tiene un cariz más explícitamente político que la de Pigliaru, y de hecho su radicalidad ha hecho que se la haya tildado de utópica y totalizante, excesivamente orgánica, hasta exagerada⁵⁴. Es cierto, la obra tiene mucho de programa político, y a menudo tiene el aire del panfleto y carácter utópico y maximalista, pero visto con perspectiva histórica (se publicó originalmente en 1978) y viendo la evolución de la Antropología y otras disciplinas académicas críticas, en particular los debates epistemológicos y políticos que llegan hasta nuestros días, más bien puede verse como una anticipación en cierta manera visionaria de las críticas postcoloniales y decoloniales. Cabe preguntarse, de hecho, si no es más realista una perspectiva crítica de este tipo que una fría y distanciada objetividad científica, sobre todo vistos estos debates de las últimas décadas. A estas alturas, no se puede desconocer que la supuesta neutralidad oculta una “agenda política” y funciona por tanto como una ficción de gran trascendencia

2013).

⁵³ Ver la nota 58 y sobre todo el desarrollo del argumento en el cuerpo del texto.

⁵⁴ Véase un compendio de opiniones sobre al obra de este autor, de quien nadie niega la relevancia capital, en Delogu (1993: 193-194).

ética y política (Narotzky 2007). Y por otro lado, hay que tener en cuenta que particularmente en la tradición italiana estos vínculos políticos de la investigación están siempre muy presentes.

Es significativo que esto suceda, sobre todo, entre aquellos autores italianos que han estudiado las áreas deprimidas de la península y las islas italianas. Sin ir más lejos, es el caso de De Martino, militante comunista y participante en el movimiento campesino del sur, o el de Gramsci, recluido en la prisión como peligroso desafecto de un régimen fascista en vías de consolidación. En Cerdeña es el caso de Franco Cagnetta, uno de los primeros etnógrafos italianos, autor de *Banditi a Orgòsolo* (2002), una conocida obra sobre las condiciones sociales e históricas del surgimiento de la figura del bandolero sardo, que permaneció inédita en italiano durante mucho tiempo por causa de la censura, debido a la denuncia de opresión y a las acusaciones de connivencia o directa implicación policial, política e institucional que hace. O del propio Pigliaru, que, tal como ya hemos dicho, combinaba su docencia universitaria y la investigación con el activismo político y cultural. En todos ellos encontramos la relevancia de las consideraciones éticas, la dimensión humana de su obra, la imposibilidad de alienar el compromiso de la investigación “neutra”, y por tanto, la conciencia prematura de la necesidad de asumir sus implicaciones. Para todos ellos es impracticable la fría neutralidad científica porque son italianos y a menudo originarios de la región que estudian, y por tanto críticamente conscientes de las problemáticas endémicas locales, sin que ello signifique renunciar al compromiso ético ni a la posibilidad de hacer ciencia. En cualquier caso, se trata de una toma de conciencia sobre la condición social de las zonas deprimidas italianas después de la Segunda Guerra Mundial, de la que se ha convertido en paradigma la obra *Cristo si è fermato a Eboli*, plasmación literaria del choque que supone descubrir esta condición para el médico e intelectual de izquierdas Carlo Levi (1990), confinado por el fascismo en este pueblo más al sur de Nápoles.

Comentando el modo de producción de los pastores sardos, Pira lo considera históricamente resistente a todas las embestidas externas y actualmente reactivo al modo de producción capitalista, aunque pague su precio por ello en forma de “onerosos tributos” a los propietarios de tierras y a los industriales del queso, que son también comerciantes

que fijan el precio de la leche, de la lana y de los corderos (1978: 328). El anclaje de su modo de producción en la estructura de parentesco y a formas de hacer que no distinguen entre tiempo de trabajo y tiempo de ocio, entre otras cosas, habría impedido también que se implantasen las cooperativas, como lo ha hecho con cualquier otro modo de producción que no esté en neta contradicción con el capitalista (*id.*: 329)⁵⁵. Por eso, dice, “in questo libro si crede di prospettare come alternativa: un modo di produzione scolastico, o socialista” (*id.*). Una clara declaración de intenciones difícil de comprender si no se conoce su obsesión por la cuestión pedagógica y por la contradicción entre la que llamaba “scuola impropria”, la escuela de vida del pastor, forma de transmisión que lo enseñaba todo sin parcelaciones ni mutilaciones, y la “scuola ufficiale”, modelo patológico hijo de la proletarización:

En la pareja fisiológica el *mere* es el padre: asume este rol sea cual sea la relación de parentela con el aprendiz. El *theracu* es el hijo, que se atiene al rol que en el código de comportamiento espera al hijo. En la pareja patológica no sólo el *mere*, sino también el padre biológico, deviene patrón y, correspondientemente, el *theracu* se vuelve siervo, objeto de explotación: llegados a este punto la relación pedagógica desaparece en la relación de producción y en ella se chamusca sin piedad. Puesto que en Barbagia la eficacia simbólica del modelo mítico-fisiológico es aún mayor que en cualquier otro lugar de Italia y es aún victorioso, reactualizada hasta ocultar a menudo la realidad de la relación de producción y por tanto de la pareja patrón/asalariado, es oportuno dar una descripción pausada del modelo. El *mere* (padre, maestro) transmite (transmitía) gradualmente al *theracu* (hijo-pupilo-discente) todo su saber, esto es todos los frutos de su experiencia técnica, jurídica, moral, lingüística, involucrándolo en todas las pruebas posibles, porque esta escuela impropia (en cuyo modelo casi inconsciente quizás hundía sus raíces el taller artesano como proyección urbana de una relación experimentada durante siglos en el campo) no admitía operaciones reductivas ni de las personas, ni de los lugares, ni de los tiempos, ni de las formas posibles de la relación docente/discente, ni reducciones del contenido de la relación pedagógica o productiva, a programas específicos y exclusivos. En tal operación reductiva (que de alguna manera

⁵⁵ Conocedor de la antropología marxista francesa, Pira cita a Meillassoux y a Godelier, pero cuando publicó esta obra Wolf aún no había publicado *Europa y la gente sin historia* (1987), con su famosa distinción entre el modo de producción basado en el parentesco, modo tributario y modo capitalista. Es interesante, también, comprobar la resonancia que tienen sus palabras (ver también las que siguen en el cuerpo del texto) en la explicación de E.P. Thompson sobre el gradual disciplinamiento del trabajo y la fragmentación funcional del tiempo vital con la implantación del sistema fabril en Inglaterra (Thompson 1995b).

empezaba ya a manifestarse en el taller artesano) se basa sin embargo, y no podía ser de otra manera, la escuela oficial y la fábrica (*id.*: 377-378)⁵⁶.

Pira continúa en esa “descripción pausada del modelo”, pero baste este fragmento para comprender la base etnopedagógica de su modelo -que algunos tildaron de utópico- para la liberación de la sociedad sarda. Con amplia resonancia para las concepciones holísticas de la Antropología, Pira revalorizaba las formas de vida sardas, despreciadas por el “progreso”, para hacerlas conscientes y la base de su propuesta política. Veamos como lo resume un profundo conocedor de la cultura filosófica y jurídica sarda:

All'organicismo giuridico rivelato da Pigliaru egli aggiunge la scoperta dell'organicismo democratico-pedagogico insito nel mondo barbaricino. Mondo produttore di una *scuola* in cui educazione etico-sociale e acquisizione di capacità e conoscenze tecniche funzionali all'economia agro-pastorale si fondono pienamente (“Qui tutto si impara e tutto viene insegnato nel momento e nei luoghi più appropriati”), unificando istruzione e produzione, sapere e lavoro. Per Pira è lo Stato che deve misurare l'inadeguatezza dei suoi modelli educativo-scolastici con quelli della società barbaricina (e non viceversa), in cui la scuola è di tutti e per tutti e non esiste separazione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale (Delogu 1988: 117).

La Rivolta dell'oggetto es una obra densa y compleja, erudita y plagada de referencias a todas las ramas del saber y de las Ciencias sociales y humanas del momento, la Filosofía política, la Sociología, la Antropología, la Teoría crítica y la Escuela de Frankfurt, de disciplinas incipientes como la Teoría de la comunicación (McLuhan) o la Cibernética (Bateson), o de autores peculiares y transdisciplinares como Lewis Mumford; y es una obra que al mismo tiempo se asienta en un profundo conocimiento de la historia y la vida local. No es una etnografía, aunque se basa también en la investigación empírica, ni una etnología, pese al profundo conocimiento que destila y compara de la rica diversidad sarda, es más bien, como el subtítulo indica, una Antropología de Cerdeña, donde conjuga estos distintos niveles de conocimiento y saber con su experiencia de vida como sardo barbarichino e hijo de pastor. Desde esta especie de existencialismo tan vivencial y tan propio de la intelectualidad sarda, conmovida por ese cruce de caminos entre la Modernidad de la que

⁵⁶ Traducción propia.

son portadores y la resistente “tradición” a la que pertenecen, Pira lleva hasta sus últimas consecuencias la toma de conciencia de Pigliaru sobre esa contradicción. Claramente concebida como un conflicto entre colonia y metrópolis⁵⁷, como ya había hecho Cagnetta (2002) con menos tino y articulación, Pira pone sobre la mesa la enorme distancia ética y cultural entre la vida en Barbagia y la civilización urbana contemporánea; entre el mundo autónomo, cerrado y arcaico de los pastores y sus comunidades en Barbagia, y un Estado relativamente reciente que pugna por sobreponerse, que reclama su soberanía territorial pero desconociendo por completo esos mundos que pugnan por sobrevivir y que corren el riesgo de la desarticulación y la anomia. Citemos una vez más a Delogu:

Egli propone, in conclusione, una nuova forma di struttura socio-politica in cui, estinto lo Stato, la società si fa scuola: “una scuola che non [è] altro dalla società, [che è] tutt'uno con la società (...) che [ha] in mano tutto”. E così giunge a prospettare, senza i dubbi e le remore critiche di Pigliaru, una società democratico-totalitaria che trova riscontro effettivo in una determinata esperienza storica (la Sardegna interna): una conclusione che denota la consapevolezza critica della propria soggettività raggiunta dall'Oggetto (la Sardegna), ma anche i limiti teorici della cultura isolana (in larga misura negli anni Ottanta influenzata dall'opera di Pira) nel comprendere la complessa realtà socio-politica contemporanea (Delogu 1988: 117).

A su manera, pues, esta obra se inscribe en la tradición de la crítica del colonialismo, y parte de la idea de que Cerdeña, como en general el sur de Italia y Sicilia, ha sufrido un trato colonial en el proceso de construcción de la unidad italiana y la implantación y extensión del Estado, una herencia histórica cuyos antecedentes más recientes son genoveses, pisanos, españoles y catalanes. Digo “a su manera” porque Italia y sus regiones “periféricas”, incluida Cerdeña, tienen sus propias tradiciones de estudios sobre lo que llaman la *questione meridionale* (del sur) y la *questione sarda* (Ortu 2005)⁵⁸, y que ya de antiguo tenían ínfulas anti-coloniales⁵⁹. En Cerdeña hay una clara conciencia de

⁵⁷ Véase al respecto el resumen del ambiente político y académico de la época, en parte hijo del '68 -pero no sólo-, que hace el historiador Gian Giacomo Ortu, y el vínculo que se establece en el imaginario entre la resistencia y el mundo del pastor. Son múltiples las referencias a círculos políticos nacionalistas y anticolonialistas o a obras con el motivo central de la resistencia histórica sarda contra la colonización y la conquista (Ortu 1981: 5-6).

⁵⁸ Con estos nombres se conocen los filones de estudios sobre la difícil y problemática “integración” de las regiones deprimidas (excepto Cerdeña, todas se sitúan geográficamente al sur, de aquí lo de *meridionale*) dentro de la “normalidad” nacional italiana.

⁵⁹ El mismo Ortu (1981: 5) lo retrotrae a finales del siglo XIX.

“colonialismo interno” (el mismo Pigliaru y tantos otros autores se hacen eco de ello)⁶⁰, y sólo hace falta observar que es un territorio privilegiado para pruebas nucleares y ejercicios militares del Estado y empresas armamentísticas⁶¹, polígonos y bases militares de Estados Unidos, la OTAN y de la propia Italia, colonias penales, colonias turísticas elitistas y excluyentes como la Costa Esmeralda, etc⁶². Es significativo, en este sentido, que históricamente en Cerdeña las ciudades de la costa se hayan considerado como no-sardas por parte de la población del interior -un tropo con resonancias actuales (Ayora-Díaz 2000)-, precisamente por ser enclaves de las metrópolis conquistadoras (Le Lannou 1992: 3-8; Doñate y Romero Noguera 2008): Bosa (originariamente pisana) y Alghero (catalana) al oeste, la capital Cagliari (catalano-aragonesa) al sur, o las islas de Sant'Antioco y Carloforte (genoveses) al sudoeste. De hecho, tanto Alghero (*L'Alguer* en catalán) como estas dos últimas islas conservan el idioma de las colonias de origen. Y aún podríamos añadir Fertilia, colonia veneta planeada por Mussolini que después de la Segunda Guerra Mundial se convirtió en refugio para exiliados istrianos cuando la península adriática pasó a formar parte de la Federación Yugoslava. También aquí se conserva la memoria y el dialecto veneto de origen. Algunas de estas cosas podrían parecer anecdóticas si no fuese porque desde la fundación del Estado, como hemos visto más arriba, este trato colonial se ha plasmado en Barbagia en continuas y enormes operaciones represivas militarizadas de la policía y los carabinieri italianos bajo el pretexto de la persecución de fugitivos (bandoleros) de la justicia (Bechi 2003). El historiador Antonello Mattone resume muy bien la conciencia anticolonial y el ímpetu (y mito) “resistencial” de la obra del arqueólogo

⁶⁰ Una reciente consulta (10 de abril de 2017), casual, al manifestosardo.org, un diario crítico con vínculos con el comunista *Il Manifesto*, proporciona varias entradas sobre “colonialismo interno” en Italia e incluso dentro de Cerdeña, refiriéndose al abandono del centro de la isla (recortes, desinversiones y cierres de hospitales, oficinas públicas, carreteras, etc.) en beneficio de las zonas costeras y las ciudades: en su discurso, capitalismo y colonialismo irían de la mano en la dialéctica desarrollo-subdesarrollo que ya hace muchos años denunciaron autores como Gunder Frank, Baran o Amin. Estas citas explícitas provienen de un artículo encontrado en esta misma consulta con el significativo título de "Unità d'Italia e colonialismo interno", donde además se habla de una corriente de estudios neomeridionalista que estaría cuestionando el discurso hegemónico sobre (los beneficios de) la unidad de Italia, intocable hasta hace muy poco: <http://www.manifestosardo.org/unita-ditalia-e-colonialismo-interno/>.

⁶¹ Parece ser que incluso hay una incidencia estadística muy superior a la media de tumores y leucemias entre militares, pastores y habitantes cercanos a estos polígonos. Ver: <http://www.libreidee.org/2011/01/sardegna-nucleare-la-verita-sul-poligono-della-morte/> [consulta 7/11/2016]. Véase también un artículo sobre la cuestión militar en la consulta citada en la nota anterior: <http://www.manifestosardo.org/niente-bombas-e-cannones/#more-24746> [consulta 10/4/2017].

⁶² En EEUU se habla de "colonialismo nuclear" cuando la instalación de centrales y cementerios nucleares se hace en territorios nativos americanos o donde viven negros y/o comunidades empobrecidas (Martínez Alier 2004: 247). Es un tipo de (mal)trato que recientemente ha encontrado una respuesta organizada y contundente en la revuelta de Standing Rock, en esta ocasión contra la instalación de un oleoducto en territorio Sioux (AAVV. 2017).

irredentista Giovanni Lilliu, expresión en algún modo del “espíritu de la época”:

L'incipit del saggio è di rara efficacia. Lilliu ne sintetizza in modo icastico il contenuto: “La Sardegna, in ogni tempo, ha avuto uno strano marchio storico: quello di essere stata sempre dominata (in qualche modo ancora oggi), ma di avere sempre resistito. Un'isola sulla quale è calata per i secoli la mano oppressiva del colonizzatore, a cui ha opposto, sistematicamente, il graffio della resistenza”. Egli è convinto che i Sardi, nonostante “l'aggressione di integrazioni di ogni specie”, siano “riusciti a conservarsi sempre se stessi” nella “fedeltà alle origini autentiche e pure”. È nella resistenza sarda dell'antichità, nel conflitto perenne con Cartagine e Roma che va ricercata “la sostanza della formazione del tessuto culturale, del contesto socio-economico, della struttura spirituale e dell'ordinamento giuridico dell'attuale mondo sardo delle zone interne”: *l'accerchiamento* “culturale coloniale” ha suscitato negli “antenati barbaricini la psicologia della frontiera”, la “carica eroica del *balente*, lo spirito del *ribelle* allo statuale che non è il suo”. Ai valori della propria cultura il *barbaricino* è legato “con un rigore etico da anabattista, con la chiusura completa ad ogni acculturazione, diventando una specie di chiesa segregata, una repubblica di *santi nuragici*”. Lilliu trova accenti di epico lirismo per descrivere la resistenza del “mondo barbaricino d'oggi”: un mondo “in tensione continua, aggressivo e braccato insieme, teso verso una *frontiera paradiso* (le antiche terre perdute con la conquista punica e romana)” che avrebbe rivisto nelle bardane, nelle “temporanee incursioni” e nelle “ricorrenti transumanze pastorali”; un mondo “sempre ritornante, sempre in ritirata verso l'antica riserva, verso la sua casa-guscio [...] (Mattone 2002: 81).

No conviene alargarse demasiado, pero sí me gustaría remarcar que creo que la obra de Michelangelo Pira es equiparable a las que desde la “teoría de la dependencia”⁶³ hasta la crítica decolonial, pasando por el tercermundismo, los estudios subalternos o las epistemologías críticas, han tomado partido políticamente y entre otras cosas han desmontado la supuesta neutralidad científica considerándola parte de la agenda política del imperialismo y el colonialismo. No pretendo ni tengo la capacidad de hacer un recorrido exhaustivo por esta cuestión, y tampoco es el objetivo de esta investigación, de modo que me tomo la licencia de la imprecisión, sólo para señalar determinadas conexiones. La propia Antropología contemporánea ha tomado temprana conciencia de ello

⁶³ “L'esistenza al proprio interno di una fonte normativa politica, istituzionalmente unitaria e democratico-rappresentativa, sin'ora non solo non è valsa a portare la Sardegna fuori dalla tradizionale condizione di *dipendenza* da poteri esterni, non 'e valsa neppure al impedire che la soggezione si aggravasse” (Pira 1978: 77).

(Leiris), y sobre todo ha adoptado una perspectiva bien crítica de su papel en el dominio europeo, editando ya en 1973 un *reading* sobre la cuestión con textos de diversos autores (Asad 1973)⁶⁴. Para Pira, el *oggetto* que es Cerdeña, su territorio y sus habitantes, objeto observado, estudiado, históricamente oprimido, ha dejado de serlo: es más, sólo puede dejar de serlo deviniendo *sujeto* activo en la transformación de su propia realidad. Éste es un precepto que ahora suena casi de sentido común desde una perspectiva crítica, pero no era así a mediados de los años 1970. El caso de Pira mismo es paradigmático: es sardo, estudia su propia realidad desde un posicionamiento ético-político explícito, contribuye a la construcción de esta anhelada auto-imagen del nativo barbarichino hasta el momento imaginado exógenamente y estigmatizado, y participa activamente en la transformación desde dentro mismo de las instancias civiles, políticas y culturales de la isla. Por tanto, Pira, como toda la crítica desde la descolonización, tiene una agenda que es política, pero también académica, lingüística, cultural, epistemológica. Y no es casual que una de las fuentes principales de inspiración teórica y política sea Gramsci, quien nacido en un pueblo pequeño de la provinciana y marginal Cerdeña de finales del siglo XIX, se ha convertido en referente crítico para muchas regiones del mundo -según sus propias palabras- “subalternas” y para sus estudiosos⁶⁵. Podríamos decir que si Pigliaru representa la consolidación teórica y política de la toma de conciencia de la condición colonial, Pira es ya un exponente de la irrupción post-colonial, pero no en el llamado Tercer Mundo, sino en el interior de un estado europeo occidental, el italiano, cuyo atropellado desarrollo histórico ha provocado enormes desigualdades socio-económicas y culturales entre sus distintas regiones, ha generado sus propias tradiciones de estudios sobre la cuestión meridional y de las islas, y como corolario el surgimiento de un orientalismo interno (Schneider 1998)⁶⁶.

Melis Bassu, otro jurista amigo y compañero desde joven de Pigliaru, discípulo del penalista Gonario Pinna⁶⁷, recuerda en un artículo en *Ichnusa* (1987: 24) las pequeñas investigacio-

⁶⁴ Sucesivas revisiones históricas a veces descubren un origen netamente anti-colonial de la Antropología. Véase por ejemplo una historia más reciente de la Antropología británica por parte de Barth, en un libro que recoge una revisitación de las “cuatro ramas principales” de la Antropología en sus orígenes: Barth, Parkin, Silverman y Gingrich (2012).

⁶⁵ Paradigmático es el filón de estudios subalternos de la India y el sudeste asiático (Congiu 2012: 175).

⁶⁶ A partir de la literatura de los viajes de Carlo Levi, una estudiosa sarda hace un análisis de su discurso en los mismos términos, y considera esta misma transición de lo “colonial” a lo “post-colonial” entre *Cristo si è fermato a Eboli* y *Tutto il miele è finito* (Congiu 2012).

⁶⁷ Dice Musio (1969: 111): “Si sa del congruo numero di giuristi e magistrati che questa popolazione ha prodotto e produce, e della familiarità col codice 'ufficiale' che anche i pastori tendono ad avere”.

nes que Pigliaru sostenía en Barbagia teniendo como corresponsales a algunas maestras de escuela. Y como en la época de la *Rinascita*, a la clásica pregunta proyectiva que se hacía a los niños “¿Qué quieres ser de mayor?” respondían esperanzadamente con profesiones que excedían el marco habitual tradicional, tipo “seré mecánico”. Unos años después, en cambio, defraudadas las esperanzas del *Piano di Rinascita*, respondían: “Haré de pastor, porque al menos *su recattu* [la extorsión] no falta nunca”⁶⁸. Y concluye: “Y había emigración, los padres se iban y los chicos, escribía Pigliaru, eran reabsorvidos en la *pedagogia del nonno* [del abuelo] [...] Que es como decir lo viejo, *su connottu* ['lo conocido', lo de siempre, la Costumbre] tal vez, ciertamente y según muchos el famoso *codice*”. La *pedagogia del nonno* es como la *scuola impropria* de Pira, pero en Pigliaru, como en Melis Bassu, como en la mayoría de la gente e incluso también en Pira, pasados los años, con el recrudescimiento cíclico del bandorelismo, la violencia y las venganzas, tiene una connotación más ambigua, con todas sus contradicciones. El pastoralismo resiste en Cerdeña, y parece que con él una cultura exigente y ruda, *balente*⁶⁹. Son este tipo de contradicciones las que, como se irá viendo, recorren esta investigación.

De todas maneras, por lo que se refiere a nuestro estudio, no podemos sino considerar la obra de Pira, por fecunda, sugestiva y penetrante que sea, otra discontinuidad respecto a la especificidad del estudio empírico del sistema vindicatorio barbarichino y de la teorización jurídica y antropológica de Pigliaru. Nos quedamos con su riqueza etnográfica, su importancia política, su centralidad a nivel cultural y etnolingüístico, y en general con el marco que nos proporciona para la comprensión de la economía política de la isla y su ubicación subalterna respecto del Estado y del desarrollo del capitalismo italiano.

La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico

Tal como enuncia el mismo título, en *La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*, Antonio Pigliaru (1975) reconoce al fenómeno de la venganza una entidad jurídica equiparable a la de cualquier otro ordenamiento jurídico. Esto hay que entenderlo como una referencia directa al estado italiano en su pugna por sobreponerse al que es una forma originaria y local de organización y regulación de la vida social. De hecho, lo que hace

⁶⁸ Se trata de una época con muchos secuestros.

⁶⁹ Véase más adelante, en el capítulo sobre el caso de Orchidda, el crucial imaginario de la *balentia* barbarichina.

Pigliaru es poner la venganza de sangre en el centro de un sistema que proporciona seguridad y certeza jurídica y vital a la comunidad barbarichina más allá del Estado, o precisamente *contra él*⁷⁰, puesto que en el ordenamiento vindicatorio barbarichino la acción homicida se contempla como posible si la ofensa sufrida vulnera estas certezas y por tanto el propio ordenamiento que a la vez las exige y garantiza (Romero Noguera 2011). De este modo, con Pigliaru la venganza adquiere, fuera de las fronteras culturales, naturales e históricas de Barbagia una relevancia hasta el momento inédita. Hasta entonces, dada la condición subalterna de Cerdeña, y especialmente de Barbagia, la venganza -junto con el bandolerismo- había sido tratada como una supervivencia fruto del atraso y se había enfocado de forma fragmentaria y sensacionalista. No se alcanzaba a contemplarla más que como un arrebató individual o familista, asociado al primitivismo de los pastores, y en el peor de los casos, como hemos visto, se englobaba en una supuesta predisposición fisiológica y patológica a la violencia de los habitantes de Barbagia (Tiragallo 1995: 101). Se trata de etnocentrismos sociales, psicológicos y jurídicos, que han menospreciado históricamente unas costumbres y unas formas de vida y organización que no se correspondían con las propias de invasores y colonizadores, o hasta con las de otros pueblos de la isla⁷¹. Hablando estrictamente en términos de Derecho, el etnocentrismo y evolucionismo jurídicos van de la mano al considerar pre-jurídico todo ordenamiento vindicatorio, es decir como una forma privada de resolver los asuntos de la vida social (Terradas 2008, Rouland 1992).

Lo que hace Pigliaru es poner por escrito un código consuetudinario que funcionaba en la sociedad barbarichina y al que sobre todo obedecían los pastores como receptores y al mismo tiempo ejecutores orgánicos de las leyes que emanaban de él. Nacido en un pueblo barbarichino, Orune, conoció de primera mano este ordenamiento, lo vivió, y después, como académico profundamente implicado en todo aquello relacionado con la *questione sarda*, trató de iluminar el problema de su relación con el orden jurídico, político y administrativo del estado italiano. Partiendo fundamentalmente de información de primera

⁷⁰ Es inevitable pensar aquí en Clastres y *La sociedad contra el Estado* (2012), que se protege contra su surgimiento porque rehuye cualquier forma de poder separado y que escape a su control. O en la “anarquía ordenada” de los pastores nuer “sin gobierno” de Evans-Pritchard (1977).

⁷¹ Véase por ejemplo el esquema del conflicto histórico, documentado en otras regiones del mundo y en otras épocas (Salzman & Fabietti 1996), entre pastores de la montaña y agricultores del llano (Le Lannou 1979), que parecen prolongarse hasta la actualidad en los prejuicios hacia Barbagia por parte de gente del resto de la isla.

mano, a través de entrevistas con pastores barbarichinos, Pigliaru elabora un código de leyes equiparable al de cualquier Estado de derecho, una suerte de constitución que recoge por escrito unas normas compartidas históricamente por las gentes de las Barbagias y transmitidas secularmente de forma oral. En este sentido se adelanta, aunque no lo llame así, a la discusión contemporánea sobre los “estados de derecho” fuera del alcance del Estado, desarrollada sobre todo por la Antropología jurídica francesa como respuesta al positivismo más estricto y evolucionista⁷². En el capítulo “Consuetudine e legge” (Pigliaru 1975: 167-196), que constituye el segundo de los estudios complementarios al código, recoge sus reflexiones sobre las complejas relaciones entre las costumbres jurídicas y los distintos aparatos normativos legales que se le han sobrepuesto históricamente. Uno de ellos es la *Carta de Logu*, un compendio legislativo que recoge y regula las costumbres preexistentes y que rige en Cerdeña, con pocas modificaciones, desde su promulgación por Eleonora de Arborea en 1392 hasta la promulgación del llamado *Codice Feliciano* en 1827. Originaria de uno de los *Giudicati* sardos, especie de reinos autónomos con capacidad legislativa que se repartían el territorio en forma de distritos, la *Carta de Logu* sintetiza los ensayos de edictos y ordenanzas locales previas del *Giudicato de Arborea*, que la dominación catalano-aragonesa adoptó y extendió a todo el territorio como norma suprema. Muy profusamente estudiada (Birocchi y Mattone 2004), la *Carta de Logu* se llega a comparar con un Estado de derecho por su alcance y capacidad publicística, y por tanto el alto grado de cognoscibilidad y de certeza de derecho que provee. Para Pigliaru existe un grado de continuidad muy grande entre la Carta de Logu y el código barbarichino. Pese a su mayor extensión, el alto grado de concreción que la caracteriza (incluso habla de “bizantismo jurídico”), la detallada tipificación o la construcción sutil del delito y la correspondiente pena, entre otras cosas, la *Carta de Logu* no habría tenido históricamente una relación de excesivo conflicto con las costumbres locales, entre ellas la barbarichina (*id.*: 175-176). De hecho, para él, la *Carta de Logu* habría prestado a las costumbres jurídicas algunas de sus características esenciales de prudencia, ponderación y proporcionalidad, algo que como veremos es central en su concepción del derecho vindicatorio barbarichino. Siendo que la *Carta de Logu*, igual que otros códigos rurales y estatutos urbanos que absorbió al extenderse, recibió sucesivas influencias externas (en forma de instituciones provenientes del Derecho romano o bizantino, o por medio de

⁷² Pigliaru dice *ordinamento giuridico* donde podría haber dicho, perfectamente, “estado de derecho”. Para un resumen de esta cuestión véase Terradas (2008: 23, nota 15).

pragmáticas reales⁷³), a pesar de todo mantuvo su carácter fuertemente local, para Pigliaru hay una distancia mucho mayor entre el ordenamiento jurídico italiano y el barbarichino, que entre éste y la *Carta de Logu* (*id.*: 177-178). A diferencia del italiano, que se vive como ajeno durante mucho tiempo, sobre todo en Barbagia, tanto el barbarichino como el de la *Carta de Logu* son ordenamientos endógenos, pertenecen genuinamente a la historia y a la cultura sardas. Ambos ordenamientos, la *Carta* y el código barbarichino, son de origen local y permanecen en su recorrido histórico muy apegados material, normativa e “ideológicamente” al territorio, a los usos de la gente, y por eso puede considerarse al segundo en parte heredero del primero: así, por ejemplo, aunque en líneas generales la *Carta* prohíbe las composiciones “privadas”, parece que debido a su extensión como práctica popular (la prohibición es la prueba) debió incorporarlas al cuerpo de la ley como atenuante de la pena prevista (*id.*: 174). En resumen, aunque en Barbagia, como en otros lugares de la isla, la *Carta* podía seguir considerándose un ordenamiento externo, en tanto que ajeno al derecho vivido como emanación directa de la Costumbre, estamos hablando de una continuidad costumbre-ley (*id.*: 178) que se ha dado tanto sincrónica como diacrónicamente. No olvidemos la vigencia legal de la *Carta de Logu* hasta hace menos de 200 años.

No obstante, para Pigliaru existen algunas diferencias fundamentales entre ellos, básicamente relacionadas con la concepción de lo público y lo privado, en una relación entre ambos ámbitos que los dos códigos invierten (*id.*: 173-174). Dos ejemplos bastarán para comprenderlo: uno hace referencia a la práctica de *s'abbonamentu*, el rescate acordado entre las partes del ganado robado, práctica vigente aún hoy en día que conserva el mismo nombre (Caltagirone 1989)⁷⁴. El otro a la consideración sobre la gravedad de la pena en función de si se comete en carreteras públicas o en suelo privado. El primero la *Carta* lo prohíbe cuando excede el daño patrimonial de escasa entidad, con lo que en la práctica queda como un arreglo privado más allá de su autoridad, “fuera de su vista”. En el segundo, la *Carta* considera más grave una agresión si es en una carretera pública, lo cual quiere

⁷³ Varios artículos del compendio *La Carta de Logu d'Arborea nella storia del diritto medievale e moderno*, tratan sobre esta cuestión: (Birocchi y Mattone 2004).

⁷⁴ *Sa tratta o sa cherta* (Nuoro) es seguir “la traza” del ganado robado (*seghire su rastru* en Orgòsolo). *S'abbonamentu* debe ser el gesto de pagar el rescate [*riscattu*], pero también puede ser -según me contaron- que venga de *sa bona manu*, “la buena mano” de los “expertos” en seguir la traza [*sos chertadores*].

decir que se centra en establecer un espacio público, más allá de los pueblos y sus asuntos internos. En cambio, el ordenamiento barbarichino hace al revés: regula lo que afecta a su comunidad, aligerando sus pretensiones más allá de ella, de modo que las relaciones entre los pueblos o en espacios “públicos” como carreteras, tienden a regularse de otras maneras. *S'abbonamentu*, con la necesidad de acuerdos que exige (*id.*), o la hospitalidad, que ofrece al forastero [*istranzu*] (de otro pueblo) lo que uno espera recibir cuando sale de su propio pueblo (Ayora-Díaz 2000; Cagnetta 2002: 58), serían dos de estas maneras. El caso es que la *Carta de Logu* tiende a ensanchar su alcance para establecer un régimen jurídico compartido entre territorios gobernado por una autoridad pública (el *Giudice*), mientras que parece dejar un poco más al libre albedrío lo que ocurre en las comunidades y los pueblos. No pretendo agotar con este esbozo unas vicisitudes históricas que son mucho más complejas, pero sí me interesaba apuntar esta cuestión de la relación entre lo público y lo privado en los ordenamientos jurídicos. Es central en el Derecho y lo es también para el estudio del Derecho consuetudinario, y aún más para las relaciones entre ellos, puesto que definen los ámbitos de responsabilidad que se establecen históricamente en pugna constante (Romero Noguera 2011). La reducción de la *vendetta* a justicia privada es una trampa en la que a veces cae el propio Pigliaru, pese a que su trabajo establece con claridad la responsabilidad colectiva, y por tanto pública, de todos los miembros de la comunidad.

La *vendetta* aparece en Pigliaru como una obligación para todas aquellas personas que viven y operan dentro de la comunidad barbarichina (1975: 112-114). Es un imperativo, porque es un derecho pero también una obligación. Y es este imperativo, esta obligación, lo que convierte el código en algo operativo: el hecho de que sea un código respetado se debe a que obliga a todo el mundo, proporcionando así una certeza difícil de obtener en un contexto que para los pastores es cualquier cosa menos seguro y cierto. La vida del pastor de la montaña, semi-nómada, dominada por la inseguridad de la intemperie y la soledad [*solu che fera*], las inclemencias ecológicas y meteorológicas, la tolerancia acostumbrada hacia el abigeato y la presencia “endémica” del bandolerismo, era ciertamente exigente. De modo que en un sistema social con presencia lejana -y percibida como ajena- de las instituciones del Estado (tribunales, policías, etc.), la seguridad sólo era posible obtenerla por medio de un sistema de preceptos morales compartidos, en forma de normas concretas (jurídicas) de obligado cumplimiento. Hablamos de una certeza (Romero Noguera 2011),

que es una certeza vital, pues aquí el Derecho está muy cerca de la vida, es “derecho vivido” (Ehrlich 1976), no es una abstracción lejana. Dice Melis Bassu que Giuseppe Sergi, “un antropólogo de otros tiempos”, visitó *le zone interne* a finales del siglo XIX y que pese a ser un positivista escribió: “Il pastore non concepisce 'la giustizia' bensì qualcosa di giusto” (1987: 24). Lo justo y no la Justicia, lo concreto y no una previsión abstracta, abarcante y absoluta. Esta certeza concreta y vivida la proporciona la *vendetta*, que es legítima, es obligatoria y se presenta como contrapeso a la impunidad que puede sufrir el pastor en las condiciones adversas en las que desarrolla su tarea vital y productiva. Se podría resumir así: “si tú me la juegas, yo tendré no sólo el derecho legítimo, sino también la obligación de responder, de vindicar mi honor, de vengarme”. El código lo dice bien claro, no cualquier cosa es digna de obtener una respuesta en forma de venganza, es decir no cualquier cosa se puede considerar una ofensa al honor de la persona o de la familia. En unas condiciones de subsistencia precaria, es una ofensa cualquier cosa que amenace la existencia, la vida, como por ejemplo lo haría un atentado contra las bases de aprovisionamiento de la familia: así, no es ofensa el abigeato en sí, y dice mucho que exista esta palabra en la mayoría de lenguas romances; pero sí que es una ofensa robar la “capra da latte destinata alla alimentazione del complesso familiare” (Pigliaru 1975: 122). Y es una ofensa que alguien atente contra los ya de por sí restringidos ámbitos de tranquilidad y seguridad cotidiana del pastor: *furat chie furat in domo o chie venit dae su mare*, esto es, roba quien roba en casa -o en general en el espacio habitado propio, léase en el ámbito de la domesticidad- y quien viene de más allá del mar (Pigliaru 1975: 119). De modo que el daño patrimonial se considera ofensa, entre otras cosas, si hay robo de ganado por parte de un compañero de o vecino de redil [*su cuile*; en italiano *ovile*], es decir por parte de alguien cercano, que ha conocido los hábitos del ofendido, la forma de organizar el redil, proteger el ganado, etc., y por tanto juega con ventaja y a traición, dejándole en situación de indefensión. Para ilustrar esto, Pigliaru cita un fragmento de una entrevista a un pastor: “P. Pero si alguien te roba el ganado, por ejemplo, ¿te ofende? R.: No, si alguien me roba el ganado, me roba el ganado, no me ofende... si me lo roba, *non mi vendico*, robo el suyo (se trata de una cuestión de habilidad [señala Pigliaru], de ser más hábil que el otro, como en una competición), o encontraré el modo de recuperarlo... porque robar es robar en casa...” (1975: 118)⁷⁵. Por tanto, el robo de ganado sólo es ofensivo si se comete en condiciones

⁷⁵ [La traducción es mía]. Michelangelo Pira remarca que Pigliaru se basaba en entrevistas a pastores de Orune, en un momento histórico en que en Bitti, un pueblo a 10 kms más “aburguesado” y enriquecido, se

que habitualmente son de tranquilidad para el pastor, es decir cuando no tiene que estar con la atención puesta defendiendo lo que es suyo. La traición de esta tranquilidad mínima que el pastor sólo tiene en el reducto doméstico, es lo que se considera ofensivo. La clásica distinción entre ámbito doméstico y ámbito público en este caso hace referencia al contraste entre la tranquilidad, seguridad y comodidad del espacio íntimo, y la alerta que requiere salir al espacio indómito de la montaña y el campo.

La composición ausente

De lo que se trata aquí es de completar el trabajo de Pigliaru, ampliarlo, llenarlo de contenido y darle continuidad. Caracterizar más estrictamente todo aquello que emerge de su trabajo a nivel social, político, económico, con nuevos datos empíricos, dotando también de más contenido histórico al contexto en el que se reproduce la cultura jurídica barbarichina. Esto, indudablemente, es lo que hizo Pira mejor que nadie con su “vera e propria filosofia dell'uomo, della società, della storia” (Delogu 1988: 117). Pero nosotros, insistimos, sobre todo queremos estirar de la pista sobre la composición de los conflictos, leerlo entre líneas y proporcionar nuevos datos a partir de casos que aportamos y de la vivencia etnográfica que nos permita confirmar la existencia de estos mecanismos. O más bien, como veremos, de su desaparición, de la caída de su vigencia.

Pigliaru se centró sobre todo en la cuestión de la venganza dentro del ordenamiento jurídico de los pastores de Barbagia. El acento lo pone en la regulación que el ordenamiento consuetudinario había hecho, quizás porque se vivían unos momentos en que la cuestión adquiría una dimensión mediática nacional, dramática, en Italia: la *vendetta* devenía centro y foco de preocupación para él y para todos los sardos que en aquella época veían como se agudizaban las tensiones y se multiplicaban los episodios de violencia homicida dentro de las familias, y en algunos casos dentro de comunidades barbarichinas

empezaba a ver mal el abigeato, puesto que lo consideraban hijo de un tiempo definitivamente cerrado. El abigeato, como la *balentia* o la *vendetta* eran males de otra época que sin embargo todavía estaban vigentes en el pueblo de al lado (“Il male di Bitti è Orune” decían con malicia en Bitti, en esta típica rivalidad sociocéntrica entre pueblos. Sin embargo, Pira concluía: “Objeto: No hace más de un mes que también aquí [Bitti, de donde era Pira] ha habido un desventramiento [*sgarrettamento*] de diez vacas” (Pira 1978: 315-316). Se trata del tema del vaivén de la economía y la cultura de los pastores, esta economía política persistente que tantas veces se ha dado por muerta pero que vuelve y vuelve. Lo iremos viendo, puesto que es central en nuestro argumento.

enteras, lo que en sardo llaman *disamistade*⁷⁶, en italiano *faida*, y que, como veremos, la herencia estructural-funcionalista, refiriéndose a grupos corporados predominantemente agnáticos, ha llamado *feud*, o más precisamente *blood-feud* si hay desencadenamientos violentos y vindicativos (Black-Michaud 1975). Precisamente por esto, Pigliaru quería poner de relieve que se trataba de un sistema regulado e incidía especialmente en la proporción, progresión y prudencia que exigía el código. “La misura della vendetta”, titulaba Pigliaru el capítulo de la ley en cuestión (1975: 124 i ss.). No se trataba de la discrecionalidad y el libre albedrío del vindicador, sino de una ponderación que dejaba claro su origen consuetudinario y por tanto compartido, público. Pero es ese acento especial el que de alguna manera oscurecía otros aspectos de este ordenamiento que, pese a todo, se apuntan y entreven a lo largo de este estudio⁷⁷. A parte de otros aspectos de la Costumbre y del Derecho consuetudinario como la hospitalidad, la transmisión patrimonial, las reglas del matrimonio y/o residenciales o de acceso a los pastos comunales, en el trabajo de Pigliaru emergen con más o menos nitidez pero sin centralidad las formas diversas de la composición de los conflictos resultantes de ofensas. Creemos que el sobredimensionamiento de la venganza, junto con un posible viciamiento del procedimiento vindicatorio en ese momento histórico, nos lo ponen difícil para visibilizar los mecanismos de pacificación, composición y reconciliación. La pregunta que nos hacemos, pues, dada su constatación histórica y etnográfica (Terradas 2008), es: ¿dónde están los procedimientos para componer los conflictos y posibilitar reconciliaciones en el ordenamiento jurídico barbarichino?

Adelantémonos por un momento a lo que veremos más claramente con los casos de estudio. Es muy recurrente, histórico, que en Barbagia, casi como una necesidad imperiosa derivada del drama cíclico de la violencia, se interprete cualquier indicio de recurso a la justicia del Estado como un signo de “progreso”. Esto significa “dejar de tomarse la justicia por su

⁷⁶ Régimen de enemistad entre familias o grupos parentales que a menudo acaba implicando a los respectivos grupos aliados de cada bando. Es famoso, pero es sólo un ejemplo, el caso de la *Grande Disamistade* de Orgòsolo, que a principios del siglo XX enfrentó a dos de las más poderosas familias de este centro barbarichino en una larga cadena de venganzas, enrolando cada una de ellas a sus filas a otros grupos familiares aliados hasta involucrar prácticamente a todo el pueblo, que quedó dividido en dos. Ver las descripciones de Bodemann (1979) y Cagnetta (2002).

⁷⁷ Dice Pigliaru, en un momento dado: “...il fatto che il codice della vendetta vigente in Barbagia e posto pur esso come ipotesi fondamentale delle nostre ricerche non potesse essere ricercato altro che dentro il sistema consuetudinario...” (1975: 67; las cursivas son mías). Es decir que el código de la *vendetta* está en el centro de su investigación, y pertenece a un ámbito, el sistema consuetudinario, que es más amplio y por tanto “contiene” más “cosas”.

mano”, “abandonar la justicia privada en favor de la administración de justicia”, en definitiva reemplazar la negatividad de la *vendetta* por la positividad del Derecho. El propio Pigliaru, también hijo de ese evolucionismo jurídico tan penetrante de la Historia del derecho, la Teoría del Estado y la Sociología jurídica, lo hace. Para él, el ordenamiento jurídico barbarichino que había conocido se encontraba en un estadio de progreso respecto de un momento histórico anterior, que sin embargo nunca concreta o define. Significativamente, el “progreso” significa abandonar un “moralismo abstracto” propio de “ordenamientos culturalmente de tipo primitivo” que no distinguen entre los distintos grados de una ofensa (y por tanto permitirían una discreción sin medida en las respuestas dadas), para pasar a otro momento en que se busca una proporcionalidad entre la ofensa y la “*vendetta*-pena” y en que la moralidad y la lógica son las propias y concretas del Derecho, no una “abstracción” sin distinción entre derecho y moral (Pigliaru 1975: 224-226). En su esfuerzo por “historificar” el ordenamiento barbarichino⁷⁸, llega a decir que en el origen habría una “idea más selvática de la *vendetta*” propio de las sociedades primitivas, pero que en la “presente edición” (la que él habría conocido) se da una “versión [más] elaborada y *procredita* de la vieja ley del talión”, resultando en una “edición en cierto sentido [más] culta de la vieja ley de la jungla” (*id.*: 167-168).

Aquí, pues, Pigliaru realiza esa operación tan propia del derecho positivo y del evolucionismo jurídico que es la separación -entre otras- entre Derecho y moral, y que una vez más hemos de recordar que resulta ajena a la Antropología jurídica tal como la entendemos (Terradas). No es casual que Pigliaru sentencie de una manera que recuerda a las especulaciones de los evolucionistas tan criticadas por el funcionalismo, pese a que su análisis a menudo tenga mucho de funcionalista:

Esta historia de una institución [la *vendetta*] y de una civilización jurídica que, precisamente en cuanto es la historia de todo este orden que es el código de la *vendetta* en Barbagia, representa también, concretamente, la presencia viva -casi visible- de todo un proceso cultural

⁷⁸ No es casual que en la misma época De Martino recurra insistentemente a la dialéctica de la negatividad/positividad y retenga la “historificación” como su deber y el de la comunidad para salir de la negatividad. Para un comentario extenso sobre esta cuestión en relación a su noción de “crisis de la presencia”, la magia y la construcción del sujeto en la Filosofía contemporánea, ver Romero Noguera (2013).

más largo, en la misma “actual”, esto es histórica, estructura de la institución misma (Pigliaru 1975: 226).

Sin embargo, este “progreso” hacia el Derecho que insinúa Pigliaru y que tan bien conocía como teórico del Estado que era, no lo da por acabado. Es como si el derecho vindicatorio barbarichino, que en su mayoría desconocía en su parangón con otras sociedades y civilizaciones⁷⁹ (Verdier 1980-84; Terradas 2008), se hallase en ese medio camino entre lo “primitivo” y la sociedad “moderna” de la institucionalización y objetivación del Derecho, ese espacio intermedio ambiguo y contradictorio que tan fructífero, rico y cargado de significado resultó para su etnografía, sociología y filosofía jurídicas de la sociedad barbarichina. Ese punto de encuentro entre civilizaciones, entre ordenamientos, entre sociedades, entre culturas (la italiana y la sarda-barbarichina) que es para él el código vindicatorio de Barbagia, que significa conflicto y confrontación pero a veces también confluencias, promiscuidades y préstamos intercambiados, trata de resolverse en el momento histórico que él vivió, conoció y desarrolló teóricamente. Ese “momento”, que de hecho tiene un sentido más existencial o fenomenológico que histórico⁸⁰, es en realidad crucial para toda la obra de Pigliaru, es casi la piedra de toque de esa arquitectura del reconocimiento que elabora para equiparar el ordenamiento barbarichino al ordenamiento del Estado: el ya citado famoso apartado III de “la misura della vendetta” (*id.*: 125-127), y más concretamente el artículo 18, ese que exige que la *vendetta* sea proporcionada, prudente y progresiva. En última instancia para Pigliaru, el ordenamiento barbarichino es un esfuerzo de la sociedad por poner orden y sortear las dificultades que pone la naturaleza, salir de la fiereza “animal” [*solu che fera*] y construir un mundo humano vivible, hacer del mundo algo humano, digno de ser llamado tal.

De alguna manera, cual especulación ilustrada sobre el origen de la sociedad, el código barbarichino sería el contrato que ordena el mundo humano y proporciona certeza (seguridad) vital y jurídica. La “evolución” o “progresión” del código significaría una aproximación al Derecho positivo (de la *Carta de Logu* pero también del actual ordenamiento jurídico italiano), del que por contigüidad y aprendizaje tomaría prestadas

⁷⁹ A veces menciona, salteadamente, sin concretar y sin referencias, la *vendetta corsa* o el *Kanun* albanés (Capra 2000).

⁸⁰ Que tiene un final [como finalidad en su progresión], dice, “pero final en el sentido de *hic et nunc*” (Pigliaru 1975: 168).

algunas de sus herramientas para conseguir una mayor objetivación y proporcionalidad. El momento histórico que él vivió representaría el grado máximo de esa evolución. Ahora bien, ¿qué había *antes*, que había ocurrido *hasta entonces*? Eso es lo que Pigliaru soslaya, la explicación sobre el pasado inmediato a esa evolución, el cómo de la vida social en Barbagia antes de esa “evolución”, su posibilidad sin esa regulación. Su explicación, como ya hemos sugerido, es más sociológica y fenomenológica que histórica, y por tanto no puede satisfacer esta inquietud. Debemos quedarnos con esto y valorarlo por lo que es: una aproximación muy coherente con su profunda comprensión del fatalismo barbarichino, esa especie de existencialismo pesimista que el código consuetudinario trataría de modular, ordenando los impulsos más “salvajes” que un medio ambiente eminentemente hostil propicia. Recordemos su condición barbarichina, y que consecuentemente vivía en sus carnes las contradicciones de la condición humana en Barbagia, y que este tipo de aproximación tan propia de la filosofía política clásica (claramente más hobbesiana que rousseauiana) ha predominado casi como sentido común en la historia de la interpretación de la realidad social barbarichina. Contemporáneamente esto ha significado reproducir un estigma que los sucesivos esfuerzos de estudiosos y científicos no han logrado disipar. Un tipo de interpretación que marca tendencia desde hace mucho tiempo, primero con un sostén raciológico (Lombroso), luego culturalista (Musio) o familista (Pinna)⁸¹.

La antropóloga Maria Gabriella Da Re ha puesto en evidencia, en uno de sus estudios sobre el parentesco sardo (2003), que las aproximaciones de Pigliaru, y sobre todo las de Pinna, se resentían de la vocación política reformadora de la que eran portadores. La intensidad del drama de la violencia y la posibilidad de vislumbrar cambios positivos con el *Piano di Rinascita* y en general en el ambiente político y cultural efervescente de la época, habría hecho que se pusiese el ojo sólo en aquello negativo (la *vendetta*, el bandolerismo, el clientelismo político, el exclusivismo de la familia), con la voluntad de conocerlo y reformarlo. Si bien tanto uno como otro reconocían la existencia de lazos y relaciones positivas más allá de la familia, finalmente los desatendían o infravaloraban en sus análisis. Su reconocimiento, que podría haber servido para integrarlas en las propuestas políticas reformistas, era en cambio leído sólo en negativo (como conflicto, como violencia, como

⁸¹ El antropólogo sardo Cosimo Zene hace un repaso de algunas versiones modernas, criminológicas, psiquiátricas, e incluso psicoanalíticas, que siguen reproduciendo lecturas ahistóricas, antisociales y patologizantes de la *vendetta* y la sociedad barbarichina, reduciéndolas al aislamiento, la incomunicación, la mentalidad pre-lógica o el primitivismo (Zene 2005: 703-706).

clientelismo interesado y familista), como un obstáculo para las mismas al desviar la atención, el foco, de su objetivo político:

Las relaciones sociales externas al núcleo familiar, las formas de reciprocidad, el intercambio de ayudas y de dones, en una palabra, aquellos niveles de solidaridad mecánica, objetiva, supraindividual, necesariamente ambigua en cuanto sobredeterminada e sin alternativas, aún cuando existen, son vividas -según L. Pinna- como no-valores (Da Re 2003: 88)⁸².

Creo que en Pigliaru esto habría significado desatender las múltiples formas de relación, de alianza, de pacificación y de composición que igualmente se apuntan a veces en su análisis, pero que acaban subsumidas en esa espada de Damocles que es la *vendetta* considerada demasiado aisladamente.

Paradójicamente Pigliaru contribuyó a reproducir lo que él mismo combatía y contra lo que ejemplarmente asentó la más poderosa defensa en su obra: el sensacionalismo de la *vendetta*⁸³. Aunque desde la publicación de su obra se hable del *codice della vendetta* como de un hecho cerrado, petrificado, casi fosilizado, y se asocia a Barbagia unívocamente y desprovisto de cualquier matiz, impregnado como está con ese estigma de barbarismo⁸⁴ e inhumanidad, Pigliaru ha luchado contra ese “sentido común” prejuicioso, pero al mismo tiempo lo ha alimentado. Académicos, intelectuales, investigadores, y no sólo periodistas

⁸² [Traducción propia]. Dice Da Re que Pinna recogía, o reconocía, sólo aquellos testimonios directos de su investigación que servían a su mirada analítica, descartando, por consiguiente, más o menos conscientemente, todo aquello que no se ajustaba a esta última. Giulio Angioni, uno de los “patriarcas” de la Antropología sarda contemporánea, uno de los principales continuadores de De Martino y Cirese en la llamada *Scuola antropologica di Cagliari* y maestro de Da Re en la siguiente generación, advertía sobre ocasiones de fiesta en que la cerrazón “familista” se quebraba: “L’eccezionalità di questi periodi di festa è data anche da un atteggiamento aperto e partecipativo delle famiglie, di solito invece piuttosto chiuse e antagoniste (in Sardegna si è scritto e parlato molto di ‘famiglia esclusiva’), dall’attenuazione delle differenze di ceti...” (Angioni 1988: 127).

⁸³ Una paradoja que queda bien reflejada en su concepción del “ordenamiento jurídico de la venganza” como esencialmente inacabado, casi infinito, dado que cada venganza abre la puerta, virtualmente, a una nueva venganza. Pero esta paradoja no lo es tanto si se considera y reconoce la “defectuosa” transcultural y transhistórica de la justicia (Terradas 2008: 65-104). Es una cuestión central en la interpretación funcionista, sobre todo por lo que se refiere a la (supuesta) incapacidad de los procedimientos vindicatorios por resolver y cerrar los conflictos (Black-Michaud 1975).

⁸⁴ Barbagia, igual que los bereberes, etimológicamente tiene el mismo origen de “bárbaro” que le dieron los romanos a las tribus germánicas de las fronteras del Imperio. De hecho Barbagia era otra frontera, puesto que los pastores nómadas tampoco se sometieron y los romanos tuvieron que conformarse con mantener un cinturón militar que envolvía las montañas, separándolas así del granero que era el llano. Con ese cinturón de contención pretendían, al menos, proteger los campos de cereales y la riqueza del llano de las correrías o *razzias* de los pastores, llamadas *bardanas* en sardo, de las que nos llegan testimonios hasta la actualidad.

desprevenidos o necesitados de carnaza, hablan del *codice della vendetta* reproduciendo acriticamente un modelo elaborado hace 60 años y que podemos sospechar inacabado, o en cualquier caso parcial, pese a su enorme valor teórico, empírico y ara ya histórico. Por poner sólo un ejemplo, que considero una exageración de esta tendencia: a mediados de los años 2000, cuando estaba haciendo el trabajo de campo, se publicaron simultáneamente dos nuevas ediciones (que en realidad, en la práctica, es una sola) de *La vendetta* en formato reducido, con la mutilación de la larga introducción, que es parte orgánica, y cambiándole el título para adecuarlo exactamente al reclamo del sentido común más comercial: *Il codice della vendetta barbaricina* (Pigliaru 2006). Desde entonces, en las sucesivas reediciones los editores dicen que “gli Studi complementari qui riproposti costituiscono le parti più consistenti del celebre *Il banditismo in Sardegna. La vendetta...*”, como si la introducción original de Pigliaru fuese inconsistente. Con el aval de un respetado académico de la isla, autor de un libro sobre un pueblo de pastores profusamente citado (Meloni, 1984), el sociólogo Benedetto Meloni, que hace el prólogo, la editorial *Il Maestrato* y el diario *L'Unione Sarda* utilizan el título de la parte del libro dedicada exclusivamente a la traslación “legislativa” del código consuetudinario, para titularlo todo en esta nueva edición. Con esta operación, los editores extirpan del título original (*La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*) la carga crítica que supone el parangón directo con los ordenamientos jurídicos del derecho positivo. Si bien en la contraportada sí que se explicita lo que supone esta equiparación, la letra pequeña lo tiene difícil con la capacidad publicística de un título que, sirviéndose de la terminología más utilizada por los medios de comunicación y por la voz de la calle, fija, asienta y recupera el tono folklorista y estigmatizador previo a la obra de Pigliaru, reduciendo de nuevo el fenómeno a costumbre desprovista de cualquier valor jurídico.

Dice Louis Assier-Andrieu, jurista francés y uno de los antropólogos más socialmente sensibles al fenómeno jurídico más allá de los marcos estrechos del derecho positivo del Estado:

Nell'antropologia moderna, il termine 'consuetudine' o 'consuetudini', spogliato di ogni connotazione giuridica, continua per molto tempo a designare l'insieme delle pratiche umane

consacradas al sguardo etnológico, unitamente al principio generale, sistema o codice, che dà senso all'assemblaggio di queste pratiche (Assier-Andrieu 1996: 29).

Frente a esto, basándose en las reflexiones sobre las implicaciones jurídicas de la Costumbre del famoso jurista Norberto Bobbio, Pigliaru dice:

Che ci siano regole giuridiche e regole non giuridiche (diritto e costume, consuetudini giuridiche e consuetudini non giuridiche) dipende proprio dal fatto che ci sono regole essenziali alla convivenza e regole inesenciales, regole che pongono un rapporto di necessità perchè sono esse stesse necessarie e reglas que non pongono un rapporto di necesidad perchè non sono esse stesse necesarias; e da questo fatto dipende altresì que alcune norme portino determinate conseguenze (imperatività, obligatorietà, coercibilità) ad un tale livello di intensidad respecto alle altre, que il linguaggio científico è quasi costretto a dire quelle, per esempio, imperative e queste non imperative, per altro non ignorando que dentro certi sistemi etici, pensiamo evidentemente alla lezione kantiana, nessuna norma può raggiungere il livello dell'imperatività categorica al pari della norma, anzi dell'imperativo espresso dalla moralità (o nel quale si esprime e realizza la moralità) (1975: 66).

Recogemos esta distinción para afirmar que estas reediciones mutiladas de la obra de Pigliaru con el citado título, “desnudan” al código de su connotación más jurídica en el sentido de Assier-Andrieu, para en apariencia acercarse casi al compendio de usos y costumbre curiosas (en este caso “bárbaras”), que en cualquier caso no implican necesidad ni hacen referencia a reglas esenciales para la convivencia en el sentido de Bobbio y por extensión del mismo Pigliaru⁸⁵. Debe ser el precio de la difusión comercial y sus exigencias asociadas, que acaban por vulnerar los propósitos editoriales del mismo autor antes de morir, muy cuidados y rigurosos según nos dice el editor original Giuffrè en el prefacio, en las primeras líneas de la primera edición completa (Pigliaru 1975: III). Y no es una cuestión menor habida cuenta del momento histórico de la isla y la dimensión que adquiriría la cuestión de la venganza, el bandolerismo y en general la criminalidad rural, sobre todo porque Pigliaru, como hemos visto, estaba muy implicado y su “programa editorial” tenía clara vocación política:

⁸⁵ Algo parecido hace E.P. Thompson cuando equipara, como Assier-Andrieu, los conceptos de “costumbre” y “cultura” como dos formas de hablar de lo mismo en distintas épocas, y cuando distingue, como Bobbio, entre costumbre en el sentido “folklórico” (como recolección de “cosas” curiosas) y en su sentido más jurídico y en su relación ambigua con el *common law* (Thompson 1995c: 15 y 16).

Poco prima de morire, nel marzo 1969, a 46 anni, Antonio Pigliaru aveva steso uno schematico "programma" per la pubblicazione di tutti i suoi scritti, editi ed inediti. In esso era compreso un volume dal titolo "Il banditismo in Sardegna", in cui sarebbero dovuti confluire, insieme, lo studio su "La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico", pubblicato presso Giuffrè nel 1959, egli scritti più interessanti fra quelli che, prima e dopo quell'anno, Pigliaru aveva dedicato al problema della criminalità in Sardegna [...]. Nella prospettiva di questa nuova edizione, Pigliaru pensava di poter mettere mano anche ad una semplificazione del suo testo maggiore, per rendere più espliciti e più "leggibili" (non soltanto sul piano formale, è inteso: ma anche su quello, se questo vuol dire qualcosa), in una parola meno puntualmente "accademiche" ma più umanamente e funzionalmente "politiche", le tesi e le indicazioni di fondo, che lo svolgimento del fenomeno del banditismo isolano, nell'ultimo decennio, da una parte sembrava confermare e dall'altra spingeva a precisare con sempre maggiore evidenza (*id.*).

Partimos de la idea de que el derecho consuetudinario sardo, o el barbarichino particularmente, ha de ser un compendio de normas jurídicas que van más allá de la venganza en sí, aunque la Justicia vindicatoria trate "el homicidio como la ofensa prototípica y su juicio como la búsqueda más ejemplar de justicia" (Terradas 2008: 13). Es seguramente esta intuición, pero teñida del naturalismo pesimista que acompaña su comprensión de la condición humana de los pastores de Barbagia y que consecuentemente tiñe cada página de su obra, lo que determina en Pigliaru una cierta concepción de la venganza. Es por eso que aparece como cima exclusiva, amenazante y dramática, mientras se obvia o minimiza la existencia de mecanismos de conciliación, composición o pacificación con organicidad análoga a la de la venganza.

Insistimos en el valor indiscutible y en la condición de punto de partida imprescindible de su obra, pero queremos ensayar una cierta ampliación de la perspectiva que nos lleva a considerar su parcialidad, a una sensación de inacabado de su trabajo. Se podría entender simplemente que Pigliaru sólo trabajó la cuestión de la *vendetta*, para entendernos la parte "penal" de este complejo de normas jurídicas basadas en la costumbre que es el derecho consuetudinario barbarichino⁸⁶, el registro vindicativo, y que de aquí deriva su centralidad de la venganza en su obra (y de ahí el título mismo). O se puede aventurar que de no haber

⁸⁶ Pese a esa diferencia básica de la Justicia vindicatoria respecto del derecho positivo del Estado, la indistinción entre las esferas civiles y penales, así como entre derecho público y privado (Terradas 2008).

muerto prematuramente habría profundizado en la composición que reiteradamente, pero sin determinación, saca la nariz en su análisis. Sobre todo teniendo en cuenta que el *Piano di Rinascita* fracasó y que todo el ambiente esperanzador que la auspició pasó a mejor vida. Tanto la violencia vindicativa como el estigma asociado han continuado, y su obra no parece servir para corregirlo, e incluso, como hemos visto, los usos comerciales contribuyen a reforzarlo. Tal vez habría sido políticamente más eficiente haber puesto el ojo en los mecanismos, las relaciones y las alianzas que superan el ámbito estricto del núcleo familiar, tal como sugería Da Re. Y aún más haciendo un reconocimiento político, en “positivo”, à la Kropotkin, de las intrincadas redes de reciprocidad y apoyo mutuo, tomándolas como base -como se dice ahora- para el empoderamiento colectivo. Seguramente es algo así en lo que pensaba Michelangelo Pira cuando proponía un proyecto revolucionario socialista en base al modelo de *scuola impropria*, es decir anclado en la realidad sarda. Un proyecto mucho más aterrizado que las fantasmagorías de Felitrinelli sobre Cerdeña como la “Cuba del Mediterráneo”⁸⁷.

En cualquier caso, más allá de estas especulaciones y partiendo del valor indiscutible de la obra de Pigliaru como reconocimiento de la socio-lógica de la Justicia vindicatoria barbarichina, podemos preguntarnos legítimamente si se tendría que concebir más bien como un conjunto normativo que contempla la venganza cruenta pero también su evitación. Para Pigliaru se trata de un sistema destinado a regular la venganza, y toda su obra se enfoca a poner en evidencia que no es una forma privada de justicia, sino un recurso compartido colectivamente y por tanto regulado según unas normas estrictas de obligado cumplimiento. Nuestro propósito, pues, es sólo matizar su obra sin ocultar que un sistema tal lo que hace es reconocer y regular el sentimiento de venganza. Así pues, creemos que Pigliaru, al mismo tiempo que hacía este reconocimiento tal vez sobredimensionaba la importancia de la venganza, dos facetas que se reflejan ya en el explícito título de la obra. No deja de ser significativo, en este sentido, que la obra de otro jurista que describe una situación similar en Córcega unas décadas antes que Pigliaru, Jacques Busquet, titulase su obra *Le droit de la vendetta et de les pacis corses* (1994), equiparando de buen principio ambos recursos jurídicos⁸⁸. Y lo mismo puede decirse del

⁸⁷ Ver más adelante el capítulo sobre el caso de Gavunone, y particularmente el epígrafe sobre el bandolerismo y la subversión política.

⁸⁸ No parece que se le haya prestado mucha atención a esta obra con relevancia análoga a la de Pigliaru. Sobre Busquet puede verse Mazzola (2017) y Doñate Sastre (2010, 2011).

Kanun albanés, que exige explícitamente la venganza pero también el perdón y los esfuerzos pacificadores que garanticen la vida social. Parece ser, sin embargo, que el recrudecimiento de las *faide* en la parte norte de del país tras la caída del régimen de Enver Hoxa llevan aparejadas un desconocimiento del segundo mandato y de las instituciones que lo posibilitan, la tregua de conciliación [*besa*] y el consejo garante del proceso de conciliación [*Kryepaqëria*]⁸⁹. Lo que pensamos es que, por ejemplo, los artículos del código dedicados a hablar de “la misura della vendetta” (Pigliaru 1975: 125-127) evidencian en sí mismos este contrapeso que excluye la exclusividad de la *vendetta*. En el artículo 21 (*id.*: 126) se lee: “Nella pratica della vendetta, entro i limiti della graduazione progressiva, nessuna offesa esclude il ricorso al peggio sino al sangue”, pero continúa: “Parimenti nessuna offesa esclude la possibilità di una composizione pacifica, allorchè il comportamento complessivo del responsabile rende ciò possibile”. Es decir que en la práctica Pigliaru empareja la composición a la *vendetta*, las pone al mismo nivel. Sin embargo no explica prácticamente nada de su funcionamiento, de su práctica, como sí lo hace, en cambio, con la *vendetta*. Tan sólo en un caso dedica un cierto espacio (ínfimo en relación al conjunto de la obra) a hablar del recurso de la comunidad a la institución de *sas paches*⁹⁰, un gran evento social, una gran fiesta con abundante comida y presidida por autoridades respetadas y personajes locales prestigiosos, una pacificación “istituzionalizzata e rigorosamente disciplinata” (*id.*: 162) que aviene cuando la espiral de venganzas encadenadas pone en riesgo -dice- la “possibilità elementare di una vita in comune” (*id.*: 163). Para ilustrarlo pone el caso concreto de una iniciativa de paz en los años 1950 en el pueblo de Orgòsolo (*id.*: 164-165). ¿Por qué, en resumen, pese a nivelar el recurso a la *vendetta* y la composición, dedica tanta energía en definir y concretar el funcionamiento de la primera y pone tan poca atención en la segunda? Esta es una de las principales preguntas que nos hacemos. Y creemos que es precisamente este sobredimensionamiento de la *vendetta*, causado seguramente por el interés público y el debate y la alarma social que

⁸⁹ A veces sugieren que hay una distancia generacional que hace que los jóvenes, pese a remitirse al *Kanun*, sólo respeten el mandato vindicativo -provocando que “los conflictos de sangre se les vayan de las manos a los hombres del *Kanun*”- y no los del perdón o conciliación, haciendo del consejo de ancianos casi una cuestión folklórica que no se respeta: Capra (2000: 24). Como veremos, esto tiene cierta resonancia en nuestra argumentación, sobre todo respecto del caso de Orchidda.

⁹⁰ *Sas paches* son “las paces” en dialecto logudorés (de la subregión del Logudoro), que es el que tiende a imponerse como modelo para la estandarización de la lengua sarda, pero en dialecto orgolés sería más bien *sas paghes* o *sas pa'es* (con la “h” aspirada entre las dos vocales “a” y “e”). Esta institución de paz sería análoga a *les pacis* corsas de Jacques Busquet.

genera, lo que acaba por poner en la sombra los mecanismos de composición de conflictos y reconciliación existentes en el ordenamiento jurídico barbarichino.

Trattare y chertare: el don y la venganza en el registro vindicatorio

Recientemente un antropólogo sardo ha hecho una aportación interesante sobre la relación del sistema vindicativo barbarichino con la la lógica del don, en base a la teoría clásica de la reciprocidad de Marcel Mauss:

[...] quel momento complementare, quel codice paralelo al codice della vendetta che è il codice del dono. Entrambi, vendetta e dono, sono ricompresi nella stessa sfera di *su connotu*, come patrimonio culturale e come eredità materiale. La struttura fondante di tutto il sistema di *s'imbiatu* [el regalo que se “envía”] –*su connotu* come patrimonio culturale, e allo stesso tempo fortemente ancorato all'eredità della terra i cui frutti costituiscono la materia prima del dono- è la stessa che sostiene il codice della vendetta, come consuetudine/tradizione e come momento di difesa dell'eredità/patrimonio (Zene 2007: 701-702).

Aunque no lo hace desde una perspectiva de Antropología jurídica y de registro vindicativo-vindicatorio estrictamente⁹¹, en su artículo Cosimo Zene apunta algunas cosas muy sugerentes para el punto de vista que adoptamos aquí: según él la dinámica de la vida social en los pueblos de Barbagia apunta a menudo hacia formas apaciguadoras de las tensiones o directamente hacia la dilución de las enemistades creadas. La reciprocidad multidireccional preexistente en forma de regalos, convites, prestaciones y obligaciones de todo tipo intervendrían también en la esfera de las normas jurídicas consuetudinarias vindicativas, es decir que la lógica de la reciprocidad gobernaría también las venganzas y las composiciones. Así, por ejemplo, entre dos familias enemistadas el intercambio de dones (*s'imbiatu*), un mecanismo para establecer y mantener en el tiempo relaciones y alianzas (*su trattamentu*), no se produce: según ellas dicen, *non semus*, “nosotras *non semus*”, “no están”, no mantienen relación, de modo que no hacerse regalos es un síntoma de este “no estar”, del régimen de enemistad. Pero al mismo tiempo, una forma de recuperar la relación, de restablecer el lazo, es hacer llegar un presente a aquella familia determinada con la que se mantenía la enemistad. En este caso, aceptar el regalo y tomarlo significaría el

⁹¹ Para Zene hay una “comune radice nella tradizione locale”, pero no hace una interpretación estrictamente jurídica de la capacidad normativa de aquello que entra en la órbita del don (*id.*: 703).

restablecimiento de la relación, pero rechazarlo sería decirle a la otra familia que no se quiere recuperar el trato amistoso. De modo que, según Zene, la lógica del regalo y la obligación intercambiadas (o no) penetrarían el ordenamiento jurídico apaciguando o retroalimentando, según el caso, los motivos de una enemistad que eventualmente podrían desencadenar hechos de sangre.

Para Zene a menudo se ha hecho una interpretación parcial y tendenciosa del rol de las madres en relación a las venganzas de sangre. Como yo mismo he podido comprobar cuando los abogados me indicaban algunos casos interesantes de estudio, suele señalarse su rol como instigadoras, cual guardianas del honor de la familia. Ellas serían las que empujan a sus hijos, maridos o hermanos a cumplir con el mandato de *vendetta*. Ya en misma vela del rito funerario, que normalmente cantaba la vida y milagros de la persona muerta a través de las plañideras [*sas attitadoras*], se clamaba venganza y se hacían imprecaciones contra el asesino. Los motivos de muchos cantos recogidos, los *attitu*, son precisamente lamentaciones que incitan a la restauración del orden alterado por medio de la *vendetta*. Sin embargo, para Zene, esta excesiva focalización sobre el rol de los *attitu*, las *attitadoras* y las madres, lleva a desconocer el rol central de las mujeres -y de las madres en particular- como custodias de la circulación de dones, *s'imbiatu*, y por tanto de activadoras de ese código opuesto al de la *vendetta*. Zene cree que lo que se esconde es una demonización de las mujeres, que se tiende a creer son razón última -consciente o inconsciente- de la espiral de las venganzas. Según él, contra el habitual foco en el elemento masculino como centro del don y sobre todo la venganza, algunas interpretaciones sitúan a la mujer sarda como agente primario de la violencia y el homicidio, recurriendo incluso a concepciones ahistóricas sobre el origen sacrificial de la *vendetta* (Girard). De hecho, incluso se vincula este elemento femenino o materno con el mito y con la oralidad irreflexiva o pre-lógica y se auspicia, para romper con el círculo vicioso de la violencia, la apertura hacia el elemento masculino o paterno como representante y posibilidad de lo real e histórico. Frente a ello, en definitiva, Zene propone integrar el código del don en la comprensión más general de la cultura barbarichina, *su connotu*, y restituir a las mujeres un rol positivo como portadoras de vida y de contención de la violencia.

Zene propone releer *su connotu*, la Costumbre, de manera integral visualizando la coexistencia de otros códigos junto al de la *vendetta*: la *vendetta* no sería el único referente normativo de la comunidad barbarichina, también estaría el *codice del dono* y el *codice dell'ospitalità*⁹². La voluntad y la tensión ética inherente al código de la *vendetta*, a menudo difícil de identificar por sus corolarios dramáticos, quedaría demostrada por la coexistencia de estos otros códigos socializantes, de apertura hacia el otro, el vecino, el amigo, e incluso el forastero [*s'istranzu*], como en el caso de la hospitalidad. Nosotros creemos que es más pertinente, antes que de *código*, hablar en términos de *régimen*. Hablar de *código* remite directamente a lo lógica legislativa del Derecho positivo, a la abstracción de Ley y Justicia -en mayúsculas- de la que hablábamos más arriba, a la previsión discrecional de todos los supuestos. La noción de *régimen*, en cambio, nos acerca más al trato concreto entre personas o grupos sociales y a su dinámica cambiante en comunidades en que todo el mundo se conoce. Creemos que es más empíricamente plausible concebir la dimensión normativa de su vida social en términos de *régimen*. Tal vez el hecho de ser jurista y provenir del ámbito del Derecho positivo (recordemos que enseñaba Teoría y doctrina del Estado) le hacía a Pigliaru, pese a su inigualado esfuerzo comprensivo, hacer una traslación demasiado directa de la terminología de su disciplina de origen. Concordamos con Zene en la existencia de una matriz común (*su connotu*) a todos estos “códigos”, pero discrepamos en la utilización de una terminología que en última instancia segmenta, separa y dificulta comprender su concurrencia en la vida social real. Recordemos la problemática distinción penal/civil, público/privado propia de nuestra aproximación, y hagámosla extensible a la cuestión de los “códigos” como si estuviesen netamente separados.

Sólo así podemos comprender la tensión ética inherente a una comunidad en la que conviven de forma tan promiscua formas agradables, abiertas e inclusivas de sociabilidad, y una violencia latente capaz de convertir pequeñas ofensas en motivo de *vendetta*⁹³. Recordemos aquello de la hospitalidad como dispositivo de acogida que neutraliza el peligro potencial que supone el forastero (desconocido) y le somete a un *régimen* que es el propio de la comunidad a la que llega⁹⁴. La noción de *régimen* se nos presenta como más

⁹² Pitt-Rivers habla de “ley de la hospitalidad” (Pitt-Rivers 1979).

⁹³ Esta es una de las ideas que guiaba mi trabajo de DEA sobre “la hospitalidad y las formas de sociabilidad” en Barbagia: Romero Noguera (2005).

⁹⁴ Y recordemos la común raíz etimológica entre *ospes* (de *ospite*) y *ostis* (de *ostilità*). En catalán queda muy claro con la proximidad entre *hoste* (huésped) y *hostatge* (rehén).

próxima a esta realidad. Sólo así se entiende un dicho o frase hecha a la que recurre a menudo Pigliaru según el “lenguaje afectivo barbarichino” (Pigliaru 1975: 285): *trattare che fradres et chertare che rivaless*, el trato diferencial que se da a los amigos y a los enemigos dentro del marco ético que rige las relaciones internas en los pueblos barbarichinos. La seguridad y certeza que proporciona el ordenamiento jurídico barbarichino sólo es posible si se es fiel al *régimen* presente de las relaciones concretas entre las personas y los grupos sociales. Como veremos con los casos, cualquier ambigüedad se detecta enseguida y genera sospecha e inseguridad, y de hecho abre la puerta al cambio de *régimen*. *Trattare che frades* es tratar al amigo como hermano (*su frade che frade*), *chertare che rivaless* es “combatir” (tratar) al enemigo (entendido como rival) como enemigo (*su inimicu che inimicu*). Según Pigliaru *trattare* “non indica, nel linguaggio barbaricino, un modo generico di avere o consolidare rapporti sociali” (*id.*), sino más bien la forma buena y óptima de mantener las relaciones humanas. Dos personas o *non si trattano* en absoluto o deben *trattarsi* como hermanas, y al revés, o no se combaten [*chertana*] o deben combaterse como rivales. Es por eso que acciones irrelevantes entre personas con las que no se *tratta* ni *cherta* se vuelven ofensivas si se hacen con o contra alguien con quien se *tratta* o *cherta*: hacer determinadas cosas con quien se debe tratar como a un amigo ofende, y hacerlas con alguien con quien se está en régimen de enemistad, renueva o acrece la ofensa latente que había motivado ese régimen de enemistad. Ese es el sentido de la posible función del don, del *imbiatu*, del que habla Zene, que puede transformar las relaciones, su régimen, y no sólo reproducirlas tal como estaban:

La natura simbolica e il gesto ritualizzato di *s'imbiatu* servono anche a riallacciare relazioni che si erano perse, per cui l'intero sistema di *s'imbiatu* può essere interpretato non come un modo statico di essere della comunità, ma come qualcosa di estremamente dinamico -duraturo ma mutevole allo stesso tempo- che unisce o divide persone e gruppi, che consolida o dissolve legami all'interno del paese, e oltre (Zene 2005: 688).

Zene pone diversos ejemplos de fiestas populares en los que familias enfrentadas se ven obligadas a interactuar, puesto que son ocasiones en que *s'imbiatu* llega a todas las familias del pueblo. En la celebración de *Candelarzos* (31 de diciembre) todos los niños son enviados por las casas, en este caso a “pedir” más que a “enviar” dones, empezando

precisamente por aquellas con las que *nos semus*. Y señala otras celebraciones litúrgicas o patronales en que esta circulación de dones que llega a todo el pueblo [*a tottu sa idda*] ha servido para restaurar o por lo menos acercar la relación entre familias, siendo ocasión para diluir o atenuar regímenes de enemistad y odio que habían durado años (*id.*: 689). Creemos pues, que la noción de *régimen* conjura mejor la dificultad de aprehender una forma de vida que exige estricta claridad (fidelidad, certeza) en el modo de relación y al mismo tiempo se muestra capaz de una fluidez que el *código* no puede retener.

Una cuestión que no suele tenerse en cuenta cuando se analiza la obra de Pigliaru, es la traslación que supone de unas normas consuetudinarias de naturaleza oral a un código escrito y por lo tanto necesariamente tendente a la fijación y la abstracción. Pigliaru es perfectamente consciente de que su trabajo es en parte una labor de traducción, de un lenguaje a otro, de uno “no culto”⁹⁵ (el barbarichino) a otro culto (el del Derecho), de uno elaborado sólo desde la práctica a uno organizado científicamente, de uno que no conoce otra forma de expresión que la genuinamente oral a otro que es una lengua escrita (Pigliaru 1975: 101). Lo que no dice es aquello del típico aforismo *traduttore/traditore*: en este caso la “traición” sería la de poner por escrito un conjunto de costumbres que, como los dialectos -y todas las cosas de la cultura material, social y moral⁹⁶-, son radicalmente locales (cantonaes⁹⁷) y apegadas a una práctica muy cotidiana, vivaces e irreductibles a la abstracción que necesariamente supone un código a la manera del Derecho positivo. Es por eso que insistimos en que hay que tomar el “código” según Pigliaru por lo que es, una tentativa de poner esas costumbres jurídicas por escrito, para hacerlas accesibles y comunicables a un público y con un lenguaje que no son estrictamente los propios del lugar en el que nace. Esa es la vocación de Pigliaru, que es en realidad, como venimos diciendo, una vocación política. La misma que le impidió, como dice Da Re, dimensionar o hacer una lectura positiva de esta trama de relaciones que se establecen -por ejemplo- con *s'imbiatu*.

⁹⁵ Él mismo pone entre comillas lo de “no culto” y le añade entre paréntesis “relativamente”, como diciendo “para entendernos”.

⁹⁶ Es proverbial, nunca mejor dicho, la enorme variabilidad de pueblo a pueblo en los tipos y las formas de cantos, danzas e instrumentos musicales, la indumentaria de trabajo o festiva, los utensilios de labranza, las técnicas para hacer el pan, la matanza y los embutidos, los dulces o la pasta fresca, por poner algunos ejemplos. Y todo ello forma parte de la cultura material que luego circula, “se envía”, siempre asociado a celebraciones a lo largo del año, generando y reproduciendo esos vínculos y esa conocida moral del don.

⁹⁷ Así describe el geógrafo Le Lannou (1992) esta rica variación local, resultado de una orografía muy accidentada, que hace que las distancias reales a recorrer sean enormes aunque en línea de aire sean muy reducidas.

En última instancia, el *semus/non semus* de Zene es el *trattare/chertare* de Pigliaru, el régimen de *amistade/disamistade* que define la posibilidad o no de mandar o recibir un don y también de activar o no la exigencia de vindicar con violencia una ofensa sufrida.

El arbitraje consuetudinario: *Sos omnes*

Es muy difícil en Cerdeña describir un ceremonial de paz o una composición, precisamente porque, como ya hemos dicho más arriba, en culturas de transmisión oral como la barbarichina, cuando el conflicto se compone y se llega a la reconciliación, no queda registro alguno. La *vendetta* en cambio es muy “visible”, por razones obvias: queda registrada documentalmente y además se grava a fuego en la memoria popular. Sólo en grandes ceremonias de paz, como la que cerró definitivamente la *Grande Disamistade* de Orgòsolo, adquiere una dimensión para la Historia análoga a la de la *vendetta*. Pero quizás también porque estuvo precedida de una terrible *faida* y una enorme atención mediática. Sin embargo, aunque no queden demasiados registros específicos, de *sos omnes* se habla siempre, aparece fragmentariamente citado en infinidad de referencias bibliográficas (historiográficas, etnográficas, histórico-jurídicas⁹⁸) y artículos periodísticos, y en la memoria de los pueblos aparece como una institución viva. Por los indicios que tenemos, podemos inferir que el recurso a *sos omnes* sólo tiene lugar cuando se llega al extremo de grave conflicto, es decir como estadio previo a la acción vindicativa: entonces se habla de la posibilidad de *andare a omnes*, porque en última instancia se trata de promover un cierto desplazamiento en las posiciones enfrentadas, enrocadas. Hasta el momento no sólo no se ha podido dirimir la cuestión entre las partes (por sí solas, que es lo ideal), sino que se amenaza de entrar en una espiral de violencia. *Sos omnes* hace referencia a personas de reconocido prestigio, que son consideradas ecuanímes, justas, fiables, de “conciencia” [*cussenzia*], razonables (“que razonan”)⁹⁹. De ahí viene el nombre que recibe el arbitrio consuetudinario en la región de Gallura: la *rasgioni*. En última instancia son personajes que

⁹⁸ Los estudios históricos e histórico-jurídicos desde la Edad Media lo hacen, a menudo parangonando los *boni omnes* con los *omnes* barbarichinos de la actualidad, incluso estableciendo genealogías. Birocchi y Mattone (2004) es la referencia indiscutible para la Historia del derecho. También puede verse Ferrante y Mattone (2004). Sin embargo, no existen estudios sistemáticos. Como estudios etnográficos están los ya citados de la socióloga Masia (1981), y el de Carosso (1985). El único tratado sistemático existente es el estudio etnojurídico de Sassu (2009). También hay algunos apuntes en Pira (1978) y Pinna (2003). En todo esto y en las informaciones por mí recogidas durante el trabajo de campo nos basamos para esta breve descripción.

⁹⁹ En catalán diríamos personas *assenyades*, con *seny*.

representan un cierto ideal de persona completa, del “como se tiene que ser”. Sin embargo no tiene por qué coincidir con el poder o la posición socio-económica:

Si tende superficialmente a identificare questi *omines* con i *prinzipales*, i capiclientela, i moderni notabili, ma [...] si tratta di figure molto diverse. La ragione del prestigio degli *omines* è tutta morale, *de cussenzia* appunto, mentre la posizione del *prinzipale*-notabile è eminente per ragioni di censo e di prossimità al potere politico, di partecipazione al suo esercizio [...]. La forza del *prinzipale*, è forza politica o economica, quella degli *omines de cussenzia* era forza morale (Pira 1963: 63 y ss.).

Es por eso que la tarea de *omine* no es remunerada económicamente, aunque normalmente se le compense en especie, con alguna forma de queso, embutido o algún producto elaborado. La de *omine* es una “cualidad”, no una “profesión”, aunque sea frecuente que a algunas personas se les reconozca esa cualidad, repitan en la tarea y se conviertan en referentes¹⁰⁰.

No siempre son varones ancianos: a veces son adultos que no llegan a la cincuentena, y sólo muy raramente se llama a una mujer a dirimir en conflictos. En este último caso tiene que ser igualmente considerada una mujer sabia, y suele ser anciana y viuda, es decir que su posición social tiene que haberla desplazado del rol de esposa y madre ocupada en tareas reproductivas. *Sos omnes* son esa parte “tercera” del Derecho, la que interviene cuando chocan las razones de las dos partes. A nivel procesal, puede ser que se elija a una sola persona para arbitrar, puede ser que cada una de las partes nombre a alguien de su confianza y sean estos “representantes” quienes diriman, o puede ser que éstas escojan a una tercera [*su 'e tres; su terzeri*]. Puede ocurrir también que el recurso a ese tercer *omine* tenga lugar sólo en caso de que los otros dos no hayan logrado convencer a las partes. Se pueden generar desconfianzas, puede ser que una de las partes no reconozca lo suficiente a la persona elegida por la otra parte, o puede ser que pese a la confianza primera suceda el disgusto con la forma de proceder o con la resolución. Entonces son los dos “representantes” quienes eligen a ese *terzeri*, alguien sobre quien no puede haber ningún margen de duda [*s'omine e mesu*, “el hombre del medio”]. Nos podemos imaginar el juego

¹⁰⁰ Ocurre lo mismo con otro tipo de “profesionales” o instituciones tradicionales, como los rastreadores de ganado robado, *sos chertadores* (Caltagirone 1989).

de equilibrios que entran en juego si se falta a una persona respetada por la comunidad, anciana, que habitualmente es llamada a *omines* porque se le reconoce su buena “razón”.

A pesar de todo esto, insistimos, no tenemos testimonios directos de arbitrajes consuetudinarios exitosos en casos extremos, es decir que compongan un conflicto con homicidios de por medio o amenazas vindicativas. Tan sólo indicios muy claros de su existencia y también algún testimonio “antiguo”, pero por las razones indicadas más arriba no tienen visibilidad y es muy difícil constatarlos (igual que es difícil observar o recibir un testimonio directo de *vendetta*). Lo que predomina en la literatura y en lo que yo he podido saber, son controversias más o menos menores o peritajes previos (sobre daños, sobre separación de bienes o estimaciones sobre herencias, sobre lindes entre parcelas, etc.), que se hacen recabando información de parientes o vecinos de las partes enfrentadas y/o en base al conocimiento que se le supone a la parte tercera (sea formada por una, por dos, o por tres personas).

Un último apunte sobre la hospitalidad

Quisiera terminar este capítulo con un breve esquema sobre la hospitalidad, que considero parte de la misma estructura vindicatoria del ordenamiento jurídico barbarichino. Cuando Srinivas dice, en el párrafo reseñado más arriba, que los errores y la progresiva disminución de la confusión y perplejidad mutua con los habitantes del pueblo son pasos esenciales en el conocimiento del antropólogo, al fin y al cabo está apelando al mismo tiempo al aprendizaje “técnico” y a la franqueza y respeto en las relaciones. Como ya hemos visto, es lo que hacía Pigliaru cuando apelaba a la ética barbarichina, que por el camino hacía suya, y es lo que yo he intentado hacer. Es imposible el conocimiento directo sobre una determinada comunidad¹⁰¹ si no existe una acogida previa, y ello requiere del aprendizaje y respeto por unos códigos que le son propios. La hospitalidad es un dispositivo que entre otras cosas te alecciona sobre cuáles son esos códigos, y el huésped está obligado a aprenderlos y aplicarlos progresivamente durante el tiempo en que recibe los cuidados que

¹⁰¹ Obviamente Srinivas habla de comunidades pequeñas en el sentido de los estudios de comunidades campesinas que estuvieron en boga durante muchos años en la Antropología, y de los que él fue el principal impulsor en la India después de la independencia. Hasta entonces, los estudios antropológicos se habían focalizado, allí como en otros lugares, en las comunidades tribales. Cuando hablamos de comunidad lo hacemos en este sentido, sin entrar en los debates que posteriormente echaron por tierra este tipo de aproximaciones. Véase por ejemplo Wolf (1982).

como tal se le deben. No hacerlo es como abusar de la hospitalidad recibida, puesto que la protección va ligada al tiempo que se considera necesario para el aprendizaje y adquisición de esos códigos. No haber ido a hacer la leña con los amigos que eran parte de mi grupo anfitrión en el pueblo, empezaba a considerarse un abuso. Por eso lo del reto, que lo hizo ese chico pero podría haberlo hecho otro. En definitiva, el huésped debe ser cada vez más autónomo y resolutivo, sobre todo en un lugar que exige particularmente estas cualidades.

La Costumbre de la hospitalidad es un dispositivo de acogida fuertemente enraizado y articulado que te brinda acceso a las casas, los bares, las celebraciones, tanto para forasteros “lejanos” (como yo) como para los más o menos cercanos. *Istranzu* designa a la persona que no pertenece a la comunidad, es decir también a los miembros de las comunidades barbarichinas vecinas. Pero la hospitalidad es cotidiana y es también para los propios miembros de la comunidad, parientes, vecinos, amigos y conocidos. Ahora bien, no se brinda el mismo trato, por ejemplo, a alguien que no es sardo y por tanto no conoce sus costumbres, que a un amigo del pueblo vecino: el primero, si de verdad permanece en el pueblo y se le considera huésped, tendrá “preferencia”, puesto que no se puede fallar con él; el segundo, en cambio, ya sabe cómo van las cosas (es decir, maneja los códigos y puede resolverse más autónomamente), y por otro lado el “prestigio” hospitalario del pueblo, de Barbagia, y por extensión de Cerdeña, no se verá afectado si no recibe una atención tan exhaustiva. Respecto de un sardo de Cagliari (es decir, de ciudad, no de los pueblos), pongamos por caso, la precedencia es para el no sardo, pero el de Cagliari la tendrá respecto del barbarichino del pueblo de al lado. Y este último precede al vecino del pueblo. Por otro lado, los pueblos de interior se precian de ser más hospitalarios que los de la costa, que se habrían “vendido” al turismo y vuelto rácanos. Sin embargo estos últimos distinguen entre el trato que dan al turista, al que le venden “cosas”, y el que dan a sus iguales de los pueblos vecinos. De modo que la hospitalidad se convierte, aquí, en una cuestión identitaria y nos permite contemplarla como una construcción moral (Ayora Díaz 2000).

Por eso la hospitalidad es una vía de entrada perfecta para la comprensión de las relaciones sociales en el pueblo y en la zona. A través de ella comprendes las formas de la sociabilidad y su dinámica, las lógicas y las normas que la gobiernan, entre otras cosas porque es un buen indicador del prestigio, las jerarquías y las diferencias de edad, de género, de clase,

políticas, de parentesco, de amistad, etc. A través de la hospitalidad acabas sabiendo quién es amigo de quién, o quién establece un vínculo espiritual con quién y por qué; los diferentes grados de relación, pero también qué separa a las personas, incluso entre las más cercanas por sangre o alianza; las tensiones y conflictos que atraviesan a la comunidad, etc. Esa diferenciación que se aprecia con la distancia geográfica y/o cultural, pues, se materializa también en relación a este tipo de cuestiones. Las mujeres son las que ofrecen hospitalidad en las casas, los hombres en los bares: en los bares los hombres suelen estar de un lado de la barra y las mujeres del otro. Tampoco es la misma hospitalidad la que se ofrece a un amigo que la que se ofrece a un pariente o a un vecino. Éste es, en parte, el sentido de la mejor capacidad comparativa de la hospitalidad respecto del “honor” según Herzfeld, cuando dice que marca moralmente los límites entre “los de aquí” y “los de fuera” según una forma estructuralmente análoga a distintos niveles de identidad social (Herzfeld 1987: 76).

La hospitalidad se relaciona directamente con la cuestión vindicatoria, pues interviene en la delimitación de las responsabilidades y en la determinación de quién es objeto y quién sujeto de venganza. Así, como explica Pigliaru, que dedica todo un capítulo de *La vendetta* a la cuestión de la posición ocupada por el huésped en relación a la venganza (“Il rapporto gruppo-individuo e la posizione dell’ospite”, 257-298), este último en principio no puede ser objeto de venganza porque no interviene en los asuntos internos de la comunidad. Hacerlo supondría una ofensa a la familia o grupo anfitrión. En general se le protege, por eso se dice, por ejemplo, que *a s'istranzu non l'abbaides sa bertula* (“al huésped no debes mirarle la bolsa”, es decir no se le roba). Pero también señala que la posición del huésped, que proporciona al mismo tiempo privilegios y limitaciones (en definitiva se le excluye de participar en pie de igualdad en la comunidad), puede cambiar, sobre todo si él mismo lo decide o actúa de determinada manera. El tiempo transcurrido también afecta. Esta es mi experiencia: el tiempo hace que cambie tu estatus y progresivamente no sólo tienes el derecho, sino también la obligación de ir participando y ganando autonomía. Por el camino se va diluyendo el privilegio de ser siempre el invitado y tratado con sacralidad. Y esto significa ir ganando reconocimiento como miembro de la comunidad, con la posibilidad de ir participando cada vez más en los asuntos que le afectan, hasta el punto de que quien ha sido huésped puede acabar siendo objeto o sujeto de venganza. Es interesante porque con

este capítulo Pigliaru reflexiona sobre la relación grupo-individuo dentro de la comunidad, puesto que la delimitación de responsabilidades muestra la ductilidad del “aprieto” de la Costumbre: en principio el grupo protege al individuo, pero éste responde también por lo que hace, de modo que si se excede o tiene actitudes descabelladas puede acabar perdiendo su favor. Y esto se ve más claro con el huésped, porque a él, en principio, le protegen de los faccionalismos internos, pero si no acata la neutralidad que se le exige pueden acabar decantándole, quiera o no quiera. En definitiva, la figura del huésped ayuda a comprender la cuestión de los derechos y deberes en relación a la venganza de sangre y las relaciones entre el individuo y el grupo en la sociedad barbarichina.