

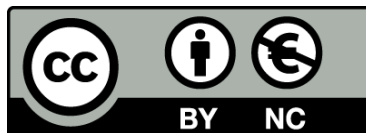


UNIVERSITAT DE
BARCELONA

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.**

7. Palabras finales: la persistencia como contradicción

Un contrapunto: Baunei

Hemos insistido mucho en que nuestra vocación era sacar a la luz aquello que había quedado en la sombra en el trabajo de Pigliaru, como la rémora de un prejuicio “cívico” (civilizatorio) heredero del positivismo jurídico del Estado: la capacidad resolutive y composicional del ordenamiento jurídico vindicatorio de Barbagia. Pese a equipararlo con el del Estado y a hablar a veces de civilización barbarichina, en Pigliaru la composición y la reconciliación no adquieren una dimensión significativa, sólo aparecen como indicios a escrutar entre mucha “evidencia” de violencia vindicativa. Antes de insistir un poco más en ello para concluir, que presentamos casi como la condición de una persistencia, queremos mostrar un contrapunto que tiene un sentido distinto: la existencia de un caso en que la violencia vindicativa históricamente ha sido más testimonial, como pista que abriría otro camino para ese reconocimiento de la Justicia vindicatoria en Barbagia. Las aparentes excepciones a veces pueden ser, más bien, ejemplos significativos de aperturas posibles que la generalización oblitera.

Giuseppe Fiori, escritor y periodista de origen sardo, es llamado en 1968 a cubrir con la RAI una visita a Baunei, gran pueblo agro-pastoral situado en la zona centro-oriental de la isla, en la región histórica de Ogliastra, vecina y, como hemos visto, parangonable a la Barbagia en muchos aspectos. Ya hemos hablado de él porque es donde la antropóloga Maria Gabriella Da Re ha desarrollado mayoritariamente su trabajo etnográfico. Fiori es *el* biógrafo de Gramsci (1976), también sardo, y había escrito reconocidos ensayos sobre Cerdeña (2001), quizás por eso lo comisionó la RAI para este reportaje. Parece que una de las características más llamativas de esta comunidad de montaña es su ausencia de violencia, el carácter pacífico de sus habitantes y su vida social, el hecho de que por ejemplo ostente el menor número de homicidios de los últimos siglos en Ogliastra²⁶⁷, y Fiori se pregunta el por qué de esta anomalía. Maria Gabriella Da Re dice, con un deje de ironía, que la representación que suele hacerse de esta comunidad podría definirse como "apolínea", estableciendo un interesante y significativo contrapunto al criterio de Gavino

²⁶⁷ Citado por Da Re (1993: 43).

Musio según los citados "patrones de cultura" (*patterns of culture*) à la Benedict: rodeada como está de comunidades violentas y vindicativas, "dionisiacas", Baunei parece ser un oasis de tranquilidad. ¿Cómo es eso, pues- se pregunta Fiori en la televisión pública italiana? La respuesta la encuentra en la persistencia de un vasto territorio comunal a disposición de los pastores a cambio de un canon muy bajo y en el hecho de que no practiquen la trashumancia de larga distancia, y que por lo tanto vivan con la familia casi todo el año (op. cit.: 43): frente a otros pueblos, Baunei conservó una mayor porción de su territorio comunal (siendo hoy en día uno de los más grandes de Cerdeña); por otro lado, por su ubicación en la vertiente oriental del macizo central del Gennargentu (Le Lannou 1992), en Baunei la trashumancia era de mucha más corta distancia y siempre dentro de los confines municipales, con un sistema de turnos en el cuidado del ganado que además permitía a los pastores ir y volver regularmente al centro habitado (Da Re 1993: 43-44). Como recuerda Da Re, Fiori concluía la retransmisión con las siguientes palabras:

[...] si capisce quanto sia priva di senso e decisamente da respingere l'equivalenza pastore sardo uguale a bandito. Se è radicato alla terra e se non soggetto a pesanti canoni di affitto dei pascoli, il pastore è l'uomo più tranquillo del mondo (*id.*: 43).

Así pues, en este caso, lo que sorprende no es la violencia, sino su ausencia, casi como si la violencia se explicase por sí sola. Sin embargo, la bravura "dionisiaca", *balente*, sarda, barbarichina, es decir, aquello que suele interpretarse como fundamento de la violencia vindicativa, es compartida con el resto de pueblos de la zona. Da Re señala cómo los habitantes de Baunei parecen "perder su autocontrol" sólo cuando pelagra aquello máspreciado: el territorio comunal o el acceso a los recursos colectivos. Y pone el ejemplo reciente de las trabas o límites al uso de estos últimos, que ha desencadenado ocupaciones de suelo público, cortes de carreteras o atentados con dinamita. En esto, pues, Baunei no se diferencia del resto de pueblos de la zona. Lo decíamos hace un momento: un ejemplo como éste debería alertarnos sobre lecturas posibles que han quedado tradicionalmente sepultadas por el prejuicio del etnocentrismo jurídico. Con Fiori podemos impugnar la equivalencia entre pastor y bandido. Tal vez podemos impugnar también la equivalencia con vindicativo, en el sentido de venganza desenfrenada. Porque venganzas las hay, pero no tantas. Es legítimo preguntarse, por lo tanto, más allá del caso concreto de Baunei, si las

faide “descontroladas” de las últimas décadas pueden deberse a esa mengua en los recursos colectivos y comunales, a su vez derivada de un retroceso en los controles colectivos y en las solidaridades más extensas de familia y comunidad.

'Modernización', etnocentrismo jurídico... y persistencia

Tal vez se haya observado a lo largo de este trabajo, en el desarrollo de la argumentación, una cierta obsesión con la idea de persistencia. Realmente es otra de nuestras ideas fuertes, porque creemos hallarnos ante la persistencia de una cultura y de una moral social que son una herencia antigua y que tienen mucha fuerza normativa. Sin duda, no es precisamente una idea que responda a las modas intelectuales de las últimas décadas. Tras la reacción funcionalista contra la especulación histórica de evolucionistas y difusionistas, y tras la homeostasis estructuralista, las corrientes posteriores en Antropología han insistido, sobre todo, en los factores de cambio y conflicto que ponían en cuestión el aislamiento y la estaticidad de las sociedades que estudiaban. En la segunda posguerra mundial y con la descolonización se empiezan a poner en duda los paradigmas que habían dominado la Antropología las décadas anteriores. Con el trasfondo de los movimientos tercermundistas, a menudo revolucionarios, y de movimientos de liberación en el propio mundo occidental, irrumpen y se asientan en Antropología y en general en las Ciencias sociales corrientes críticas, procesualistas, marxistas y neoevolucionistas. Y a la vez asistimos a una nueva expansión del mercado y el liberalismo, que les disputan la hegemonía con las teorías modernizadoras y desarrollistas que guiarán sus políticas económicas, a través de los estados y las instituciones supranacionales.

Es precisamente la creencia en el desarrollo (Rist 2002) y la matemática del crecimiento lo que impulsó, de una manera peculiar en Cerdeña, las políticas económicas asociadas al *Piano di Rinascita*. Existía el convencimiento de que para acabar con el bandolerismo y sus problemáticas, había que transformar la cultura, y por tanto las estructuras socio-económicas del pastoreo: quitándole el agua al pez, el pez muere. Se quería fomentar la autonomía sarda, según las disposiciones de su estatuto especial, y consecuentemente también la “modernización” de la agricultura y de la ganadería, la creación de cooperativas y el fomento de la pequeña empresa, pero se siguieron las recetas clásicas de la macroeconomía y se tendió hacia la gran industria petroquímica y al sueño del pleno

empleo. Uno de estos grandes polos de desarrollo consistió en un polígono fabril en el pueblo de Ottana, en el margen occidental de la región histórica de Barbagia, en la transición hacia el llano, adonde se desplazaban pastores de toda la zona con la esperanza de mejorar su condición. Sin embargo, los planes de desarrollo fracasaron estrepitosamente, entre otras cosas por la penalización de la insularidad para la exportación, de modo que la economía y la cultura del pastoreo persistió. Y no sólo persistió, sino que ante el retroceso de la agricultura se expandió conquistando nuevos territorios. Esto, dicen, es lo que hace que algunas de las *faide* más importantes de los últimos tiempos hayan tenido lugar en pueblos más allá de Barbagia, precisamente ahí donde se han ido estableciendo -sedentarizando- pastores; en las tierras a las que históricamente, por tradición familiar, trashumaban con sus rebaños (Murru Corrigan 1990). El abandono de la agricultura ha propiciado la expansión del pastoreo, que ahora ya no “roba pastos” sino tierras, comprándolas por “pocas formas de queso” a los campesinos (*id.*: 11). Se proyecta, pues, según Murru Corrigan, la visión del pastor sedentario y ligado a la tierra agrícola, tan deseado en los seculares debates de reforma socio-económica. Y no sólo esto, sino que el pastor se convierte a la racionalidad productiva moderna, con sus exigencias de mecanización y maximización (*id.*: 11). Se daba la paradoja de que el “secular círculo vicioso” del vaivén conflictivo entre pastores y agricultores, que a principios del siglo XX alimentaba nuevamente la hegemonía de la economía del pastoreo -el sector estructuralmente más “arcaico” de la economía insular- con el elemento “moderno” de la producción industrial de la leche (Marrocu 1977: 17), se reproducía con un aspecto “absolutamente inédito” 80 años después (Murru Corrigan 1990: 12). Murru Corrigan, que ha analizado la transferencia de familias de pastores del pueblo barbarichino de Fonni a la llanura del Campidano, concluye que la paradoja no es tal si más allá de los hechos formalmente económicos y las transformaciones productivas, de clase o de mercado, se pone atención también al nivel:

inestricabile di relazioni affettive, economiche e sociali che è proprio dei rapporti familiari nelle comunità tradizionali. Si potrà così scorgere, dietro il *permanere* dei rapporti produttivi tradizionali del mondo pastorale, il supporto fornito dalla *persistenza* degli *ordinamenti* familiari, sottoposti questi a forme molteplici di *manipolazione* e *adeguamento*. L'attenzione alla sfera dell'organizzazione e delle strategie familiari porta infatti alla luce il particolare ruolo produttivo e di controllo economico e sociale svolto dalla famiglia nelle comunità

pastorali. Ruolo finora più affermato che analizzato, nei suoi modi specifici e nei suoi diversi ambiti: divisione sessuale dei compiti produttivi e riproduttivi, forme della residenza e strategie abitative, strategie matrimoniales e participación a la formación e división de los bienes familiares (*id.*: 13)²⁶⁸.

Cien años antes, a mediados del siglo XIX, en la estela de la “polemica antipastorale, fisiocrática, che dalla seconda metà dal Settecento ha impegnato studiosi e osservatori dell'economia isolana” (*id.*: 11), a nivel local, un sacerdote reformista de Orune, Satta Musio, buscó modificar las bases económicas de la comunidad incrementando la producción agrícola y por tanto eliminar, o por lo menos reducir, el peso del pastoreo. El resultado buscado era el de “superare e vincere l'isolamento umano” y fomentar “una più intensa cooperazione lavorativa [que] avrebbe potuto conseguire effetti culturali positivi” (Cotesta 1993: 124). Cien años después, a mediados de los años 1980, los partidos políticos de Orune, en un consenso más allá de izquierdas o derechas, intentarían lo mismo pero con algunas novedades: crear “strutture sociali ed educative e, soprattutto, in una modifica del sistema di allevamento e produzione per trasformare dall'esterno la mentalità interiore del pastore”. La “nueva” estrategia, para funcionar y no repetir errores anteriores, “deve essere più graduale, partire dalla cultura del pastore, non sovrapporsi ad esa”. Sin embargo, como cien años antes y tantas otras veces en distintos lugares de la isla, “il risultato di questa politica è tuttavia negativo” (*id.* 125). Y visto lo visto, 30 años después algunas cosas parecen no cambiar.

Estas citas provienen de una investigación interdisciplinaria conducida por sociólogos en Orune a finales de los años 1980 (Cirpiani, Cotesta, De Spirito, Di Riso, Fraser, Mansi 1993), que utilizaba precisamente -e insistentemente- el lenguaje de la modernización y del cambio. Centrada en la cuestión de la *vendetta* y de la *faida*, concluía prácticamente con el presupuesto de partida: Orune, la violencia y la *faida* representan el pasado que se resiste, mientras que todo lo nuevo proviene de fuera y se superpone netamente, sin conseguir transformar sus estructuras socio-económicas y por tanto su cultura “atrasada”. Marginalidad, arcaísmo y atraso pueblan las páginas de los diversos participantes en la investigación, dirigida precisamente a analizar los factores que impiden que la

²⁶⁸ Cursivas mías, para subrayar los usos de los conceptos de “persistencia” y “manipulación y adaptación del ordenamiento”, porque resuena en lo que queremos decir aquí.

“modernización” penetre y transforme la sociedad en Orune, elegida como población emblemática -como hizo antes Pigliaru con Orgòsolo- de los males sardos, y más concretamente barbarichinos. Afirmando ya en el prólogo que en el fondo hay una resistencia, además de a la modernización, “al crecimiento de la moralidad familiar”, la obra reincide, como tantas otras aproximaciones, en el tópico y el estigma del “egoísmo” familiar (familismo) y todo lo que como hemos visto se le asocia. “Aún más arcaica que Orgòsolo” pese al aumento de diplomados, licenciados y profesionales, la sociedad orunesa seguiría anclada en la dinámica de la “justicia privada” y reacia a la racionalidad moderna de la justicia del Estado, garante tercero en una tierra en la que la “justicia” es de parte (*id.*: 7 y ss.):

Diviene ora chiaro anche il senso del confronto con la modernità. Se la premessa di valore del sistema barbaricino di regolazione dei conflitti ammette la possibilità per cui la vita dell'individuo e del gruppo parentale *sia sempre in gioco*, l'opzione contenuta nel sistema razionale-formale statale, almeno nelle linee generali, è che la vita dell'individuo non è *mai in gioco* e che la responsabilità è sempre personale e mai di gruppo (Cotesta 1993: 122)²⁶⁹.

Son palabras de uno de los autores, Cotesta, para quien conviene comprobar si se ha dado en Orune la “penetrazione del modello civilistico nella regolazione e risoluzione del conflitto, per capire se modernizzazione e razionalizzazione vi è stata” (*id.* 123-124). Partiendo prácticamente sólo de una comparación con un estudio sobre la *vendetta* y la *faida* en la Austria medieval (Otto Brunner) y del estudio culturalista de Gavino Musio (1969), a la vez que retorciendo el análisis de Pigliaru, para Cotesta resulta difícil “almeno per chi ha un orientamento al diritto razionale e formale moderno [...] capire in quale senso nelle offese continue e ripetute [en Orune] vi sia un contenuto giuridico o addirittura etico” (*id.*: 118). Aunque reconoce que en el ordenamiento barbarichino existiría la figura del “tercero” en la institución de *sos omnes* [*gli anziani*], sus funciones serían judiciales pero no ejecutivas (*id.*: 108), no existiría “un organo pubblico (un apparato dello Stato) incaricato di eseguire la sentenza” (*id.*: 121). En suma, su análisis está fundamentado, porque es el punto de partida de la investigación toda, en una perspectiva evolucionista que desprecia la racionalidad del sistema vindicatorio barbarichino, arcaico, individualista y

²⁶⁹ Las cursivas son del autor.

fundado en el aislamiento de la familia y sus intereses particulares, es decir anti-social. Nada nuevo bajo el sol.

Hemos dicho desde el principio que la obra de Pigliaru no ha tenido continuidad en el sentido más puramente antropológico-jurídico de estudio de la Justicia vindicatoria. La socióloga Michelina Masia, estudiosa desde un punto de vista jurídico de las servidumbres comunales y los usos colectivos de la tierra en Cerdeña [*usi civici*], de los sistemas de arbitrio consuetudinario y de otros aspectos de la Costumbre sarda, acierta cuando dice que

L'opera di Pigliaru ha certamente influenzato in modo notevole la cultura regionale, anche se resta “opera isolata”. Non vi sono infatti studi che abbiano tentato di 'aggiornare' il codice della vendetta così come proposto da Pigliaru, codice che potrebbe essere la fotografia di una realtà inevitabilmente legata al periodo in cui la ricerca è stata condotta [...] (Masia 1997: 353).

Lo que no está tan claro es lo que añade: que “non [è] più proponibile nella realtà attuale [mitad de los años 1990]”. Utilizando también el periclitado lenguaje de la modernización y de la aculturación, pero sin aportar prueba alguna, Masia repite la cantinela de que los cambios de las décadas anteriores han debido mutar las condiciones socio-económicas de base y por tanto invalidado los análisis de Pigliaru²⁷⁰. De hecho, frente a lo que llama “folklorismos” poco atentos a los cambios, su artículo es una pretendida defensa de los métodos empíricos y científicos “a proposito di una nota di [Renato] Treves [decano de los sociólogos jurídicos italianos] su Antonio Pigliaru”; sin embargo, en su artículo no hay rastro de investigación empírica. Masia señala como errados y superficiales los análisis que hacen “sociólogos y antropólogos” de las nuevas formas de malestar social [*malessere*] que se verifican en Barbagia, pues los jóvenes *balentes* que las protagonizan no pertenecen al mundo de los pastores y a penas tienen nada que ver con él. Para ella el famoso *codice* de Pigliaru ya no tiene vigencia, puesto que él lo restringía al mundo de los *noi pastori*, de modo que es un error hacerlo extensivo geográfica y “moralmente”²⁷¹ a toda la comunidad barbarichina. En la sociedad “post-industrial”, dice, los robos protagonizados por estos

²⁷⁰ Lo más grave es que 18 años después sigue utilizando los mismos criterios de análisis y sigue con los típicos prejuicios de justicia privada y similares (Masia 2015). Y no podía ser de otra manera, puesto que este último artículo contiene literalmente fragmentos enteros del texto que estamos comentando en el cuerpo del texto (Masia 1997).

²⁷¹ Esta no es una palabra que utilice ella.

jóvenes “disoccupati o inoccupati” deberían verse más bien desde una óptica de marginación social o puro vandalismo, es decir según los análisis de la moderna criminología sobre la delincuencia urbana. El ejemplo que pone es el de robos a cazadores cagliaritanos o del “continente” que acuden a Barbagia, a los que sustraen los fusiles o incluso los coches, y los lee según una coexistencia de antiguas formas de “campanilismo” (sociocentrismo²⁷²) y “edulcoradas formas de *vendetta*” (por ser ofensa al patrimonio y no a la persona), en tanto que es una forma de castigar a los extraños que vienen a usurpar lo que es propio. Como hemos visto, sin embargo, son demasiadas las evidencias que nos llevan a interpretar este tipo de ataques como formas de defensa, de inversión del dominio y de permanencia de una cultura jurídica.

Masia no le cita, pero pocos años antes que ella el antropólogo Felice Tiragallo (1995) hace un análisis diametralmente opuesto al suyo, él sí en base a datos empíricos de algunas *faide* que tenían lugar en varios pueblos en los años anteriores. Su estudio se basa en datos sobre “violenza nei rapporti sociali” en Barbagia recogidos en 1985 y 1990. Aunque humildemente reconoce su limitación, sus datos nos resultan preciosos y una confirmación de nuestras tesis, y de hecho habla de “persistencia” de la *vendetta* y de verificación “parcial” de la aproximación de Pigliaru²⁷³. Se trataría, para Tiragallo, de poner a prueba algunos datos significativos y ver qué repertorio teórico tenemos “hoy” disponible para interpretarlos. En ambos años tienen lugar multitud de homicidios por *vendetta* claramente identificables con la casuística conocida por lo menos desde los años 1950, es decir la época de los estudios de Cagnetta, Pigliaru o Pira. La diferencia entre 1985 y 1990 es que en el segundo de estos años “il quadro degli omicidi si è aggravato” y aumentan los ataques con dinamita con finalidad de extorsión contra administradores y fuerzas de seguridad públicas. Pese a la precariedad de los datos, dice Tiragallo, se comprueba que la mayoría de homicidios son voluntarios, que muchos de ellos se insertan en *faide* preexistentes y que su lógica entra en los “presuposti, nelle modalità e negli scopi della vendetta, con caratteri ben individuati dalla letteratura etnologica” (1995: 106): 1) la connotación simbólica de los asesinatos: ataque a una persona o un recurso del grupo rival y la disminución objetiva de su fuerza, patrimonio o prestigio, y, como efecto indirecto, la restauración de la regla, el

²⁷² Así lo llamaba Caro Baroja para los pueblos españoles (1957).

²⁷³ Hemos notado la utilización recurrente de la idea de persistencia en muchos de los antropólogos e historiadores sardos que nos han acompañado en esta investigación. Es el caso, sin ir más lejos, del mismo Tiragallo y de las antropólogas Maria Gabriella Da Re y Giannetta Murru Corriga.

orden o el honor que se considera que el otro ha ofendido. Algunos signos del acto homicida buscan evidenciarlo ante la comunidad, convirtiendo a esta última en “tercero”. 2) La concepción no individual de la responsabilidad en los incidentes [*reati*] vindicativos: como en la “*faida* clásica” el blanco del ataque lo es por responsabilidad solidaria del grupo, es decir por pertenencia a él, incluso en el caso de los “errores”, de víctimas por (aceptada) proximidad física, en principio no previstas. Estos casos pueden activar nuevas represalias, que son las que a menudo confunden al intentar desentrañar la lógica en las *faide*. 3) La fuerza de la inercia de la *faida* y la cadencia de los episodios: hay períodos más activos y suelen coincidir con determinadas celebraciones (julio y agosto, en cambio, suelen ser incruentos), pero siempre hay un tiempo entre una acción y la siguiente. Esto deja de cumplirse solamente si se da un intento frustrado, caso en el que los episodios son muy seguidos (*id.*: 109).

Tiragallo atribuye un rol central al tiempo de cadencia entre los episodios vindicativos y al papel de “tercero” de la comunidad. Es el tiempo ambiguo de deliberación en que pueden activarse mecanismos de composición, pero también acumularse la rabia y los rencores (*id.*: 108-109). Aunque dice que en su estudio la primera posibilidad no se confirma, hemos reunido indicios de su existencia. Cabe preguntarse si han decaído o perdido eficacia, si son poco visibles y por tanto difícilmente identificables, y sobre todo, cabe hipotizar si son invisibles precisamente por su eficacia: ¿cuántas composiciones, conciliaciones o prevenciones han tenido lugar y han evitado más ofensas y más venganzas cruentas? Esta es una cuestión de difícil resolución que sobrevuela nuestro estudio. ¿Cómo saberlo? ¿Cómo estudiarlo? Requeriría tal vez de una muestra muy exhaustiva de entrevistas en profundidad a personas ancianas que hayan ejercido de *omines*²⁷⁴. A mí me contaron algunos casos en Orgòsolo, incluyendo composiciones que cerraron eficazmente situaciones graves de enemistad. A menudo me decían que sólo se iba a *omines* por cuestiones típicas de orden “civil” en el mundo rural: conflictos por herencia, divisiones de parcelas, desacuerdos en relación al curso de un riego o invasiones de cultivos por parte del ganado, por poner algunos ejemplos. Pero, como sabemos, son motivos de este tipo los que suelen desencadenar las violencias vindicativas, sobre todo si se hacen con la intención de ofender y/o entre grupos o individuos enemistados. Otras opciones podrían ser acudir a los archivos

²⁷⁴ Como ya vimos se han estudiado en Cerdeña algunos casos: en los pueblos barbarichinos de Desulo (Carosso 1985) y Gavoi (Masia 1981) y en la región de Gallura (Sassu 2009).

de los juzgados de paz o de primera instancia o hablar con abogados y jueces, puesto que está también documentada la derivación a *sos omnes* cuando se considera que los pueden resolver mejor (valen los mismos ejemplos citados más arriba de orden “civil”) o los conflictos son de poca importancia²⁷⁵. En cualquier caso, el mismo Tiragallo señala un ejemplo de evitación exitosa de una virtual nueva cadena vindicativa: en la noche de Carnaval un chaval de 19 años mata a tiros a otro a la salida de una discoteca después de un violento altercado. Al día siguiente, acompañado de familiares y del abogado, se entrega a los Carabinieri. Tiragallo lo interpreta como un claro signo de pacificación enviado por la familia ofensora a la familia ofendida. El asesino, de 19 años, era pariente del asesinado, así que parece que la parte ofensora se responsabiliza haciendo algo análogo a lo que ocurre en el caso descrito por Xantakhou: sofocar la represalia neutralizando al ofensor, que es su propio hijo o hermano, pero en lugar de matarlo lo envían a la cárcel. Otra forma de morir...

Hay una tendencia histórica profunda a ver signos de cambio al mínimo indicio de algo que no parece encajar con una concepción demasiado esquemática de la cultura jurídica barbarichina. Mi investigación no alcanza a los años más recientes, pero una simple consulta a la hemeroteca lo confirma: nuevos homicidios, nuevos temores a que renazca una *faida*, o que se reproduzca la antigua, “nuevos” signos de cambio como una declaración abierta ante las autoridades, etc²⁷⁶. Esto sin contar con los atentados contra administraciones municipales, los atracos a bancos o cadenas de supermercados, los asaltos a furgones blindados o los ataques a empresas que consolidan un monopolio²⁷⁷. Aunque el estudio de los sociólogos sobre Orune se basa en una investigación empírica y como tal aporta datos y análisis interesantes, arrastra la rémora de la concepción sobre el “subdesarrollo” de Barbagia de las últimas décadas y su propuesta reformista “para el cambio”, como vimos que había ocurrido con Pighiaru o Luca Pinna: el ímpetu transformador se habría focalizado exclusivamente sobre los aspectos “negativos” de la

²⁷⁵ Del primer tipo es el estudio de Silvia Gómez sobre la cultura jurídica en el Pirineo catalano-francés post-revolucionario (2005). Para las derivaciones a *sos omnes*, ver Romero Noguera (2011).

²⁷⁶ Véase este caso en el que, una vez más, una chica, la novia del asesinado, declara ante las autoridades, tiene que huir del pueblo y le asignan protección ante las amenazas: <http://www.sardiniapost.it/cronaca/orune-agguato-a-colpi-di-pistola-in-pieno-centro-si-teme-linizio-di-una-faida/> [consulta 7/2/2016].

²⁷⁷ Véase, por ejemplo, un recentísimo atentado contra una empresa de recogida de basuras con siete camiones quemados en Dorgali: <http://www.sardiniapost.it/cronaca/attentato-a-dorgali-incendiati-sette-automezzi-dei-rifiuti/> [consulta 25/9/2017].

cultura barbarichina, desatendiendo por el camino las señales “positivas” de una sociedad que no es individualista, no contiene grandes diferencias de clase, y atesora múltiples instituciones y mecanismos que favorecen los vínculos interfamiliares y la cohesión social. Como “novedad” se señalan los distintos roles de diferentes actores del pueblo, las divergencias internas que aparecen, los pronunciamientos políticos, el papel de la Iglesia o de asociaciones culturales, y la irrupción de reuniones y manifestaciones públicas de rechazo, que en ciertos momentos parecen abrir nuevas perspectivas y horizontes que dejen atrás la violencia. Sin embargo, al mismo tiempo se señala cómo las lógicas familiares siguen dominando la vida social, de modo que los cambios quedan absorbidos en el ordenamiento preexistente. Se señalan, por ejemplo, el papel de la Iglesia como mediadora (entendiendo que sustituiría el papel de *sos omnes*) o la reproducción de la lógica faccional dentro de los partidos políticos (básicamente la Democracia Cristiana y el Partido Comunista), vistos como factor de modernización pero enseguida sometidos a los intereses divergentes de las familias. De modo que, parece que sin mucha consciencia, reproducen la lógica última de lo que había dicho Pigliaru mucho antes: no existe “nuovo corso” (del bandolerismo), sólo adaptación a las nuevas condiciones materiales. A partir de los años 1990 ya no hay secuestros, pero empiezan o se multiplican los ataques a administraciones públicas o empresas privadas y los atracos a bancos y furgones blindados. Y sigue habiendo homicidios, y sigue habiendo abigeato. Porque persiste la estructura económica del pastoreo y su cultura. Según las épocas y asociada a factores locales y/o globales (descenso de los precios de la leche, aumento del paro, crisis económicas internacionales, etc.) hay mucha emigración, pero en los pueblos y en Barbagia en general el pastoreo sigue siendo un recurso seguro, facilitado por la pervivencia de amplios territorios comunales y la conquista de aquellos abandonados por la agricultura.

Algo no encaja: hay cambios profundos que afectan también a los pastores, y sin embargo persisten la lógica vindicatoria en forma de homicidios y otras violencias cotidianas. ¿A qué se debe su fuerza resistente? Creemos, concluyendo, que persiste la cultura de los pastores en difícil convivencia con otras aperturas y posibilidades en los pueblos, casi como si fuesen en líneas paralelas y sin tocarse. Es como si ocurriesen tres cosas entrelazadas: 1) la contracción y/o “impermeabilización” del mundo de los pastores; 2) su expansión o “reconquista” territorial; 3) la persistencia de la cultura vindicatoria pero con retroceso de

sus mecanismos de composición de los conflictos. Es decir, pervive y se expande el pastoreo pero cada vez más “separado” del resto de la comunidad, que cada vez tiene menor capacidad de incidencia sobre la regulación de los conflictos. Recordemos que Murru Corruga hablaba de ello en relación al reforzamiento de la solidaridad agnática entre hermanos varones, que habría recludo a las mujeres y reducido el alcance de la solidaridad dentro de la familia y en la comunidad. Parece que esto haga que las *vendette* se multipliquen. Como en otros momentos históricos de crisis, la competencia por los recursos se agudiza, pero esta vez no existe un “tercero” (la comunidad o sus “órganos” específicos) que medie, que calibre, que instituya procedimientos para la resolución de las controversias. Los rebaños han conquistado nuevos territorios, pero ante el aumento del número de cabezas de ganado, la caída de las rotaciones (el barbecho) y la ausencia del contrapeso de la producción agrícola, que ya no rotura, los suelos se agotan y empeora la calidad del pasto. Los ataques a las administraciones y fuerzas públicas responderían a esa misma competición, pues son acusadas de favoritismos hacia uno u otro sector o grupo familiar.

Tiragallo critica también las lecturas que se basan en la dicotomía tradición/modernidad, que han influido en las políticas públicas a través de comisiones parlamentarias especiales (AAVV. 1989). Las conclusiones de estas comisiones, como las de Masia, son que la modernización no penetra, que hay una reacción defensiva ante unos códigos nuevos que no son asimilados, y que las violencias de las últimas décadas se deben cada vez más a esto, y no tanto al patrón del ordenamiento jurídico según las ensañanzas de Pigliaru. Aunque describen correctamente los cambios materiales y económicos, yerran al atribuir la violencia a comportamientos anómicos (supuestamente) propios de la modernidad urbana. Creemos que ante la dinámica de contracción/expansión histórica del pastoreo, es difícil atribuir novedad a la última época. Y más si se comprueba que la cultura y las formas de organización de las familias de pastores -y con ello las formas de relación y la cultura vindicatoria- se adaptan a la coyuntura (como en otras épocas) pero no varían sustancialmente. Lo que sí que ha cambiado, parece, es que ha desaparecido el polo composicional, el rol de “tercero”, el consenso comunitario, las formas consuetudinarias de regulación del acceso a los recursos y de los conflictos. Se estaría produciendo una disgregación y una pérdida de referentes compartidos. Dice Tiragallo que es como si del

binomio honor/vergüenza, ese patrón que estructura e instituye el prestigio, las jerarquías, distribuye y equilibra el poder, y conforma la identidad social de las familias, estuviese ganando la batalla el segundo (1995: 112). Esto estaría produciendo un cierto desencaje que se refleja en muchas cosas. Pensemos en la contradicción entre la *balentia* de los jóvenes en Orchidda y el acceso a la justicia del Estado de los “ancianos”, y más en general en la distancia generacional²⁷⁸. O en las diferencias internas a los Arbau. O en la desmesura de *Leporeddu* y, en general, en la multiplicación e intensificación de las *faide*. Cotesta señala que en una encuesta, las chicas jóvenes decían que no querían casarse con pastores, pues eso significaba estar encerradas en la cocina y al servicio del marido. Melis Bassu, decía, por su parte, que defraudada la esperanza del *Piano di Rinascita*, los jóvenes se volvían a inclinar hacia el pastoreo. Ambas cosas, como las demás, conviven, chocan, se retroalimentan o negocian, persistiendo como una contradicción bien viva en los pueblos barbarichinos.

No hemos introducido en el análisis la perspectiva de género, de modo que no podemos concluir nada con respecto a esto, pero algunos indicios señalan a las mujeres como portadoras o al menos como salvaguardas de unos ciertos valores de comunidad, como ha hecho Federici en su trabajo sobre la caza de brujas en relación a la acumulación originaria y la expansión del capitalismo (Federici 2015). Zene hablaba de su papel activador en las redes de reciprocidad de los pueblos y como contrapeso o prevención a las inercias retorsivas de la *vendetta*. Murru Corrìga y Da Re de su desplazamiento en la familia y consecuentemente en las solidaridades de parentesco, con la consecuencia de su

²⁷⁸ Unos homicidios recientes entre jóvenes post-adolescentes (2016) han llevado nuevamente a hablar de distancia generacional. Giulio Angioni incluso escribió que no cabía interpretarlo desde la perspectiva del código de Pigliaru, aduciendo motivos de futilidad en el móvil del homicidio, desproporción, asesinato de un aparente extraño al *affaire*, y otros que hemos visto que en realidad no son tan ajenos al ordenamiento, o que en todo caso lo quiebran, pero como se quiebra cualquier norma en cualquier orden moral y/o jurídico. Lo interesante es que un tal Roberto Careddu le responde, en los comentarios a la publicación online original, que pese a los cambios sociales obvios (entre los que señala un mayor utilitarismo que en el pasado), cabía interpretar el caso según los cánones del ordenamiento vindicatorio: el homicida primero había ofendido, luego había recibido burlas y una contra-ofensa humillante, y finalmente había actuado asesinando. Los motivos de ofensa continuaban encajando en el elenco de ofensas del artículo 13 de Pigliaru. Es también interesante que diga que estos motivos de ofensa son así vividos por el homicida “aunque sólo sea en su imaginación”, porque es parecido a lo que dice Terradas respecto de un contexto de retroceso de los tribunales consuetudinarios (los *panchayats*) en la India, cuando puede ser sólo la opinión de familiares o paisanos, o incluso una referencia muy personal como autotutela, lo que refrenda la ejecución de venganzas (Terradas 2017). El artículo de Angioni y la respuesta en: <http://www.manifestosardo.org/contorni-fatti-orune-nule-codice-della-vendetta-leducazione-dei-giovani/> [consulta 8/8/2017].

contracción. Y en el caso de Orchidda y en otros que no hemos trabajado tan directamente, las mujeres a veces aparecen -aunque no sólo ellas- como proclives a la “delación” ante la administración de justicia del Estado, que hemos interpretado como posible recurso ante la caída de otros instrumentos tradicionales de composición del conflicto o de freno a las espirales vindicativas. Todo ello en un momento de nueva expansión del pastoreo pero asociado con a contracción de su universo social y moral, una mayor incidencia del individualismo, una reticencia a los equilibrios y cortapisas tradicionales (ahora administrados por los ayuntamientos, a los que se reconoce menor legitimidad), y por tanto, en resumen, en un contexto histórico de retroceso de esa especie de “economía moral y jurídica” que ha gobernado el igualitarismo tradicional de las comunidades de pastores sardos. Tal vez se debería tratar de valorizar más esto último, en lugar de menospreciar y reproducir una y otra vez el estigma contra una cultura jurídica centenaria que persiste. Algo para lo que Pigliaru puso las bases pero tal vez no tuvo tiempo de vislumbrar con más claridad. Como sí hace ahora Zene o como hacen quienes desestiman el “familismo amoral” desde el reconocimiento de las tramas de la reciprocidad y la solidaridad extrafamiliares. Como parecía proponer Michelangelo Pira desde un profundo conocimiento social y fenomenológico de la cultura sarda y una perspectiva política radical y comprometida. Y, en definitiva, como hizo Mauss al final del *Ensayo* o Kropotkin para toda la historia de la humanidad, con su teoría del apoyo mutuo frente a las lecturas hobbesianas y darwinistas sociales o parecidas, que renacen periódicamente y que en Cerdeña, consciente o inconscientemente, representan unívocamente a la sociedad barbarichina como una sociedad atenazada por impulsos irracionales, salvajes y vengativos.