

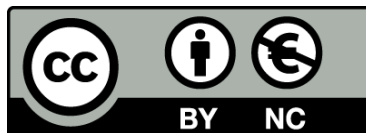


UNIVERSITAT DE
BARCELONA

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.**

4. La especificidad de la montaña y el pastoreo

*Rubare, quel che noi chiamiamo rubare
nell'artificioso presupposto
che esista una cosa mia e tua...
significa in Sardegna, o meglio a Nuoro...
prendere un gregge di mille pecore...
Quel gregge non esiste,
ma soprattutto non è mai esistito.*

Salvatore Satta¹⁰²

Algunas notas sobre parentesco y propiedad de la tierra y el ganado en Barbagia

El presente trabajo no consiste en una monografía completa e integral sobre un grupo de pastores, como hizo Campbell con los Sarakatsani del norte de Grecia (1964) o han hecho Ravis-Giordani en Córcega (2001) y Meloni en Cerdeña (1984), por poner algún ejemplo. Este trabajo versa sobre la cultura jurídica vindicatoria y no desarrolla específicamente las formas que toman en Cerdeña la conducción del ganado, la estructura de la propiedad, la transmisión del patrimonio o el sistema de parentesco. Sin embargo es necesario hacer algunos pequeños apuntes sobre estas cuestiones, puesto que nos ayudarán a comprender mejor el sistema vindicatorio en Barbagia. Anotadas estas cuestiones, el presente capítulo se completa con una mirada sobre los contratos históricos de pastoreo y su relación ambivalente con la Costumbre y la legislación.

¹⁰² Esta cita corresponde a *Il giorno del giudizio*, de Salvatore Satta, jurista y escritor, considerada una de las obras cumbres de la literatura italiana contemporánea e incluso mundial. Escrita al final de su vida, a principios de los años 1970, traslada a la ficción su particular visión realista y decadente, de gran sensibilidad etnográfica y psicológica, del Nuoro, la Barbagia y la Cerdeña del cambio de siglo XIX-XX. Cito a continuación un fragmento más completo. Los Corrales representan una familia de pastores del barrio de San Pietro de Nuoro: “I Corrales, come gli altri pastori, avevano camminato e camminavano ancora dietro le pecore, e come gli altri avevano guardato quella sterminata campagna, con l'occhio del pirata che guarda il mare: e lo sguardo loro si era tradotto in azione, la misteriosa azione del ladro che è all'origine della proprietà. Rubare, quel che noi chiamiamo rubare nell'artificioso presupposto che esista una cosa mia e tua, e comunque nell'angusta visione di un portafoglio o di un gioiello, significa in Sardegna, o meglio a Nuoro, o meglio a San Pietro, prendere un gregge di mille pecore, e dissolverlo nel nulla. Il padrone immiserito gira a piedi tutta l'isola, manda a destra e a sinistra i suoi servi, segue per le terre e per i guadi tutte le orme: nulla, nulla, assolutamente nulla. Quel gregge non esiste, ma soprattutto non è mai esistito. Si capisce che i Corrales non hanno la bacchetta magica, e mille peccore (che poi, nel bilancio finale diventano cento, duecentomila, senza contare i buoi e le vacche) non si possono rubare se non le ruba tutta la Sardegna” (Satta 2005: 34).

La barbarichina es una sociedad de fuerte tendencia igualitarista que desconoce la gran propiedad, tanto de la tierra como del ganado, y de esto se encarga en parte el ordenamiento jurídico, que penaliza duramente el ataque a la subsistencia básica de las familias y en cambio contempla como posible el robo de ganado dentro de ciertos límites, porque lo regula dirimiendo con claridad cuándo la ofende y cuándo no (Pigliaru 1975)¹⁰³. Igualitarismo y violencia parecen ir unidos en una sociedad que históricamente ha batallado internamente de forma muy dura la definición de los términos municipales (Lai 1998) y los terrenos de cultivo y pastoreo (Le Lannou 1992), y más recientemente defendiendo las tierras comunales durante las desamortizaciones y la privatización (Del Piano 1979, Rossetti 1982, Birocchi 1982)¹⁰⁴. En este último caso el resultado es una propiedad que sólo llega a un tamaño medio en los llanos, es decir que desconoce el latifundio, y que en general y sobre todo en colina y en montaña la configura en fragmentados, dispersos y pequeños predios, mientras a menudo consigue proteger enormes extensiones de tierras comunales de la usurpación privatizadora (Del Piano 1979; Bodemann 1979; Arlacchi 2008). Por otro lado, como ocurre con muchas sociedades de pastores (Fabiatti y Salzman 1996), en las zonas de Cerdeña de prevalencia del pastoreo la riqueza, el poder y las diferencias sociales las han configurado principalmente el patrimonio pecuario (Ravis-Giordani 1990): la acumulación que ha dado luz a una cierta burguesía rural desde finales del siglo XIX y durante el XX la ha proporcionado el ganado, a menudo atesorado por unas cuantas familias mediante los mecanismos de acaparamiento

¹⁰³ Sobre esto hay abundante bibliografía. Pueden consultarse Pira (1978), Del Piano (1979), Arlacchi (2008), Rossetti (1982) o Mura (2014). Dice Pigliaru: “Il furto del bestiame si configura all'interno del sistema etico-culturale del 'noi pastori' (di un sistema che già fu originario, anche se oggi è residuale) come una pratica ordinaria di accumulazione della ricchezza; anzi come una pratica di vera e propria accumulazione capitalistica. La disponibilità del 'noi pastori' per il furto del bestiame non va però intesa in senso stretto, ma lato: disponibilità per un tipo di azione sul quale altri ordinamenti esprimono giudizi di riprovevolezza, ma che il 'noi pastori' legittima in relazione a *s'aprettu*, allo stato di necessità in cui di volta in volta uno può venirsi e trovare, all'interno di un dato condizionamento di base: ovviamente non è solo questione di esser ricchi e poveri” (Pigliaru 1975: 428).

¹⁰⁴ Ferrari y Masia (2002: 41 y ss.) llaman la atención sobre la resistencia obstinada de esas “otras formas de poseer” (Cattaneo) durante dos siglos de tentativas privatizadoras. Los autores señalan como en Italia el legislador englobó bajo la rúbrica *usi civici* esa enorme diversidad de derechos, usos y servidumbres, y como los intentos de liquidarlos se etiquetaron como *eversivi* (subversivos, rebeldes, sediciosos) incluso por quienes los sostenían. Y también señalan a Marx y sus famosos artículos de la Gaceta Renana sobre el robo de leña, como el primer ejemplo de crítica consciente a la *eversione* de los derechos colectivos de aprovechamiento de las tierras, e incluso como un antecedente involuntario de la “moderna teoría criminológica” del *etiquetamiento* (*labelling theory*) sobre la desviación social. Tal como muy bien explica Marx y señalan los autores, la legislación lo que hace es convertir en delito conductas mayoritarias y derechos colectivos en el mismo movimiento por el que sacraliza en forma de derechos subjetivos determinados intereses individuales o minoritarios. Es significativo, en Cerdeña particularmente, si recordamos las teorías racialistas (Lombroso-Niceforo) que convirtieron a la entera población barbarichina en delincuente. Para un excelente estudio reciente sobre estos textos de Marx ver Bensaïd (2012).

tradicionales del abigeato y el bandidaje pero rompiendo los equilibrios igualitaristas y convirtiéndolo en capital, en mercancía (Pira 1992; Rossetti 1982). Sin embargo, esta acumulación ha sido siempre precaria, no se ha afirmado demasiado y siempre ha encontrado contrapesos, a diferencia de otras regiones (Biagioli 2007: 106). Y esto no se puede desligar de toda la problemática de la definición de la “propiedad perfecta” y su obsesión por la disponibilidad libre de usos colectivos y otras servidumbres, cuestión revisada en profundidad en los últimos años (Congost y Lana 2007, Bensaïd 2012) y que en Italia y en Cerdeña tuvo mucho que ver, sobre todo en los años post-unitarios, con la necesidad financiera del nuevo estado (Mura 2014: 614 y ss.).

Numerosas leyendas disfrazan con tesoros fortuitamente encontrados el enriquecimiento por rapiña y cercamiento abusivo de determinadas familias de algunos pueblos (Cagnetta 2002, Angioni 1986)¹⁰⁵, como si el patrón ético igualitario obligase a ese disfraz para justificar un poder que se transforma en político y coloca a estas familias en una posición ventajosa dentro de la estructura social local. De hecho, el patrón es tan fuerte y la violencia tan recurrente como mecanismo compensatorio (Pira 1992, Ortu 2000), que raramente alguna familia destaca mucho más allá del ámbito puramente local generando acusadas diferencias de clase en los pueblos. En Austis, por ejemplo, el pueblo estudiado en la ya clásica monografía del sociólogo Benedetto Meloni (1984), situado al oeste de la Barbagia, en zona de colina, el 80% de la población no es ni gran propietaria ni jornalera y no hay propietarios absentistas (Meloni 1990)¹⁰⁶. Lo mismo ocurre en el caso de Baunei, pueblo de alta colina situado en la región de Ogliastra, al este de *le Barbagie* históricas, junto al mar (Da Re 1993, 2003). Todo el mundo tiene algo de tierra y/o de ganado, de modo que todos son medio pastores y medio agricultores, formando familias nucleares extendidas, pero sin ser polinucleares ni familias extensas patrilineales. El resultado es que la propiedad del suelo está muy fragmentada y obliga a depender de alianzas, asociaciones y contratos (normalmente sólo durante una parte del ciclo anual) para conseguir la autonomía anhelada (*id.*)¹⁰⁷. Por otro lado, históricamente existe un vaivén entre pastoreo y

¹⁰⁵ “All’idea che i beni disponibili siano insufficienti fa da corollario quella che la fonte della ricchezza non possa derivare altrimenti che per nascita o da attività illecite o dalla fortunata scoperta di un tesoro nascosto, mai per meriti personali asquisiti attraverso il lavoro” (Da Re 2003: 112).

¹⁰⁶ Este tipo de factores y otros que se están indicando y se irán viendo aquí (la inexistencia de jerarquías afirmadas y formalizadas, la ausencia de grandes diferencias de clase, el celo “libertario” de los pastores...) se han señalado como factores que explican, a diferencia de las regiones del sur en Italia, el no surgimiento de grandes organizaciones criminales (Arlacchi 2008).

¹⁰⁷ Para esta cuestión pueden verse los interesantes trabajos de Carlo Maxia sobre la cooperación, la amistad

agricultura que es el propio de las sociedades de pastores alrededor del mundo (Fabietti y Salzmann 1996).

Ravis-Giordani, el antropólogo referente para el estudio de los pastores corsos que ha sido el enlace con Cerdeña en estas cuestiones, explica que en el Niolu, “la Barbagia corsa”, existe una economía combinada de pastoreo y agricultura, con dominio de la primera, que estructura el espacio, el tiempo y las formas jurídicas de la propiedad. La base de esta economía es, a grandes rasgos, la combinación de la propiedad familiar del ganado y la propiedad comunitaria de las tierras, otro rasgo típico de las sociedades de pastores y también de Cerdeña. Determinante es el patrón en la transmisión del patrimonio, que tiende a ser igualitario pero con privilegio masculino: las hijas son dotadas en el matrimonio mientras que los hijos heredan el ganado, la casa y las pocas tierras privadas para la agricultura familiar de subsistencia (Ravis-Giordani 1990: 29). En Cerdeña, sin embargo, y particularmente en Barbagia, en correspondencia con la división sexual del trabajo, predomina la transmisión diferenciada, básicamente del ganado y del derecho al acceso a los pastos a los varones, y de los huertos y los animales de labor (como dote nupcial), y el ajuar y el menaje de la casa [*corredo*] a las mujeres (Murru Corrigan 1990 y 1993, Da Re 1993 y 2003); la transmisión de la casa y la tierra, en cambio, era indiferenciada, pero a veces, aunque no se ha documentado apropiadamente, se señala la probabilidad de que más antiguamente la casa e incluso la escasa tierra cerealícola se transmitiese por línea femenina, tal como la matrilocidad hace pensar (Murru Corrigan 1993: 69 y 72). Lo que subyace es un sistema de parentesco bilateral o cognaticio asociado a la transmisión diferenciada o paralela del patrimonio y a la división sexual del trabajo y de los espacios de la vida social, y también a la “descendencia paralela” de los grupos de parentesco, que Murru Corrigan primero vincula a una “anomalía antroponímica” en su rastreo de unos singulares archivos parroquiales de los siglos XV y XVI (*id.*) y en estudios posteriores consolida como particularidad única en Europa Occidental de formación de líneas regulares y consistentes de descendencia paralela (Murru Corrigan 1997). Siguiendo la estela del historiador jurista Enrico Besta, Murru Corrigan descubre en los famosos *Quinque Libri* de Locoj, un pueblo de Barbagia despoblado a finales del siglo XVII cuyo territorio en su mayor parte se incorporó a Orgòsolo, la transmisión de los apellidos de

y la confianza entre pastores (2010, 2002).

padre a hijo y de madre a hija, a veces durante generaciones, incluso con predominio de la línea femenina. La regla exogámica de pueblo a pueblo, la uxorilocalidad y la precedencia por la matrilocidad, junto con la constatación de la persistencia del apellido materno durante generaciones y una cierta endogamia parental, le induce incluso a sugerir la existencia de grupos corporados matrilineales en el Locoj de época moderna (Murru Corrigan 1993). Ampliado el foco e inspirándose en modelos de otros lugares del mundo, hasta permitiría pensar en fórmulas más complejas y abarcales (alcanzando toda la Cerdeña centro-norteña) “reconducidas a un *continuum* de formas, lógicas e históricas, en las cuales actúa, con énfasis diversos, un principio doble de determinación unilineal”¹⁰⁸. Se trata de fuertes indicios de grupos corporados o linajes que reforzaría el estudio de otra antropóloga sarda, Maria Gabriella Da Re, sobre la llamada fiesta “de los parientes de Santa Lucía” en el pueblo de Baunei (Da Re 1993 y 2003). Da Re sugiere la posibilidad de “linajes cognáticos pseudoparentales o espirituales” por las peculiaridades de esta fiesta patronal, que aglutina a grupos consanguíneos de parientes sin parentesco entre sí y los vincula con una ascendencia común que llega hasta los “capos” de las *eredades* (grupos de adscripción bilateral basados en *ego* que cuando se trata de los derechos de herencia se definen por la ascendencia), los *erederi* que originalmente compraron la estatua de la santa que se celebra. Es una forma de adhesión o pertenencia que recuerda a los grupos corporados pero sin la relevancia de los derechos que en otros contextos éstos distribuyen. Lo importante para nosotros es que, para ella, la existencia de estas formas de agregación en grupos que no pasan necesariamente por el parentesco, puede darnos pistas sobre las solidaridades que en la práctica de la *vendetta* exceden el parentesco y que el sentido común llama “de clan” (Da Re 1993: 50).

Murru Corrigan, por su parte, sugiere que tal vez nos encontramos con un sistema de descendencia y transmisión bilateral, incluso con formaciones de filiaciones o linajes dobles según el contexto (económico, ecológico, demográfico...), que contemporáneamente habría ido cediendo ante la irrupción del sistema patrilineal hoy tendencialmente predominante (Murru Corrigan 1993 y 1997). Lo atestiguaría la persistencia actual de la adscripción paralela, de padre a hijo y de madre a hija, como forma de identificación que proporciona identidad social a las descendencias: en varios pueblos de Barbagia y de otras zonas si se

¹⁰⁸ Traducción propia (Murru Corrigan 1997: 262).

pregunta a la prole de quién es hija, los hijos dan el nombre del padre y las hijas el de la madre. Para Murru Corruga las burocracias eclesiales y estatales habrían relegado a la oralidad este tipo de costumbres, que sin embargo se descubren cada vez más presentes en los documentos conforme retrocedemos en la historia (1993: 53).

Gian Giacomo Ortu señala para Burcei, un pueblo de montaña al sur de Cerdeña, como las pautas de la transmisión de la herencia y la formación de la propiedad señalan las diferencias sociales al final de la edad moderna (2000: 77 y ss.). Allí, cuando aún predominan la propiedad y los usos colectivos, es el acceso a los derechos de pasto lo que confiere consistencia y continuidad a los *ereus*, grupos de parentesco constituidos tanto por consanguinidad como por afinidad¹⁰⁹. Las familias sin una relación fuerte con la tierra, en cambio, son mucho más volubles e inconsistentes y tienen mucha más dificultad para enraizar en el territorio y en el pueblo. Durante la primera mitad del siglo XIX, dice, la expansión del individualismo posesivo habría dinamitado los equilibrios internos en el pueblo y marcado a sangre y fuego la vida social, con el estallido de violencias de todo tipo, robos y homicidios (*id.*: 82-83). Es un fenómeno que, como hemos visto, se reproduce en toda Cerdeña, pero que en las montañas centrales (Barbagia en sentido amplio) se manifiesta en una tenaz persistencia de los equilibrios igualitarios y las tierras y usos colectivos, y al mismo tiempo en una reafirmación de la economía del pastoreo, que habría ganado terreno a costa de la agricultura (Murru Corruga 1990: 13 y ss.). Mientras la economía política del pastoreo (las características del suelo, el nomadismo, las relaciones de producción, los equilibrios comunitarios, etc.) habrían determinado unas ciertas formas de transmisión patrimonial y la fragmentación de la propiedad, la mutación en las formas de posesión de la tierra (con la adquisición por parte de familias de pastores de lotes de tierra abandonados por los campesinos) y la presión productivista de la industria del queso habrían llevado a la vez a la conservación de la economía familiar de los pastores y a su mutación en una afirmación agnática de la asociación entre hermanos, en detrimento de las mujeres y de equilibrios familiares y comunitarios más amplios (*id.*). Murru Corruga se pregunta si esta adaptación exitosa de la economía y la cultura del pastoreo ha tenido que ver con las costumbres diversas que regulan la transmisión hereditaria de sus principales medios de producción:

¹⁰⁹ Ortu sugiere que las normas y costumbres entorno a la herencia deben ser de origen catalán, como hace sospechar el nombre de estos grupos de parentesco.

per linea esclusivamente maschile il bestiame, per linea maschile e femminile la terra; devoluzione unilineare, dunque meno soggetta a frammentazione la prima, devoluzione divergente, e più soggetta a dispersione la seconda (*id.*: 14).

No tenemos respuesta a esto, pero tal vez nos dé pistas sobre la misma persistencia de la cultura jurídica vindicatoria y el desencadenamiento de las *faide* de las últimas décadas. Murru Corriga señala que ya los historiadores jurídicos avisaban sobre la crisis de la “comunidad doméstica” (estructura conyugal fuerte y solidaridad de todos los *siblings*, hermanos y hermanas), que habría garantizado en el pasado el anclaje del pastoreo libre y de la precaria existencia de los pastores nómadas a la comunidad sedentaria de la montaña y a su unidad agrícola femenina. La apertura del mercado de la tierra desde la segunda mitad del siglo XIX lo habría hecho también accesible a las familias de pastores, que para poder explotar adecuadamente las tierras adquiridas habrían tenido que reforzar los ligámenes agnaticios de la “comunidad doméstica”, manteniendo unidos sobre todo a los varones, que son los productores directos de mercancías y réditos, en detrimento de las mujeres, reproductoras de hombres y garantes de la subsistencia (*id.*: 15). Veremos al final de la investigación todas las implicaciones de estas transformaciones, que entre otras cosas han significado la caída de los consensos sociales más amplios en la regulación de los conflictos y en la gestión de las tierras y los recursos comunales (Tiragallo 1995). Aunque no podremos vislumbrar con claridad el rol de la violencia en la competencia por los recursos en los casos concretos que estudiamos, como han tratado de hacer Ortu y otros¹¹⁰, de momento confiamos en que nos sirvan estos apuntes para comprender mejor el rol del Derecho consuetudinario en la configuración de la compleja realidad social barbarichina.

La soccida entre la persistencia y el cambio, entre la Costumbre y la legislación

Soccida es el nombre genérico que reciben los contratos de pastoreo en Cerdeña por lo menos desde la Baja Edad Media, pese a la enorme variabilidad y a las transformaciones históricas que ha sufrido hasta la actualidad (Ortu 1981)¹¹¹. No es *strictu sensu* un contrato

¹¹⁰ Meloni (1984, 1996) o Esu (2001), por ejemplo.

¹¹¹ Para la *soccida*, salvo si se dice lo contrario, se sigue el trabajo de su principal estudioso en Cerdeña, Gian Giacomo Ortu, *L'economia pastorale della Sardegna moderna. Saggio di antropologia storica sulla "soccida"* (Ortu 1981). Centrado en la economía y la sociedad sarda de época moderna a través de un amplísimo y pormenorizado estudio de contratos de pastoreo en toda la isla, nos deja también con un cuadro complejo de la situación en que “entran” los pastores sardos en la época contemporánea.

tipo, puesto que históricamente siempre han convivido sus distintas formas, con predominancia de unas u otros según la época. Su unicidad refleja su capacidad de adaptación a los distintos contextos históricos y ecológicos, pero a menudo ha servido para ocultar las desigualdades que ha posibilitado *de hecho*. Fundamentalmente, nos interesa tener en cuenta que pese a la idealización de la *soccida* como símbolo de la solidaridad entre patrón y siervo [*a pasa*] o incluso como forma de asociación igualitaria entre partes [*a companja*]¹¹², en Cerdeña ha predominado como una forma de explotación del trabajo del otro, el pastor, que a lo largo de toda la Edad Moderna y hasta la actualidad se ha visto cada vez más y más proletarizado. Lo decimos con sentido y profundidad histórica, puesto que se trata de un proceso muy largo que culmina, como en toda Europa, con la abolición formal del feudalismo y la privatización de la tierra por medio de edictos (el llamado *Editto delle chiudende* de 1820) y la implantación de la codificación savoiana (el llamado *Codice feliciano* de los Savoia de 1827)¹¹³, derivada de la codificación napoleónica. Por el camino, poco a poco, las relaciones de producción se transforman, pero la estructura servil persiste a la vez que el productor se proletariza y va siendo expropiado de distintas formas: por endeudamiento, por limitación legal y cuantitativa de los usos colectivos del pasto, por el aumento de las cargas fiscales, con la sustitución de la tradicional “fe” en los pactos por la constricción jurídica y otros mecanismos de control sobre el trabajo del pastor, etc. El propio lenguaje de los contratos y de la Costumbre, que llama *prinzipales* a los propietarios y servo-pastores (*theraku* en sardo) a los productores (*donos* y *comunarjos* en el sardo antiguo de la *Carta de Logu*, ese compendio consuetudinario que señalará legislativamente toda la época moderna en Cerdeña), refleja una herencia servil que llega hasta la actualidad.

En la *soccida a pasa*, su forma más común y representativa en Cerdeña entre medievo y época moderna, el socio mayor (*dono* en sardo, *amo* en catalán) confiere al inicio del contrato dos tercios del ganado y el socio menor [*comunarju*] un tercio, mientras que los frutos (queso, lana, etc.) y el crecimiento [*fetus*] se dividen a partes iguales. Esta estructura de partida en la forma contractual dominante en Cerdeña, ampliamente reflejada en los documentos en un período histórico dilatadísimo (incluso hasta la actualidad), que en

¹¹² Ver un poco más abajo para estos tipos de contrato.

¹¹³ De hecho, el trabajo de Ortu, según él mismo dice, es un caso de estudio -tan propio de la época en que fue escrito- de la transición del feudalismo al capitalismo en Cerdeña.

principio posibilita que con el tiempo el *servo-pastore* se haga con su propio rebaño, es la que ha llevado a esa idealización que mencionábamos. Lo que pone en evidencia Ortu es una tendencia que existe desde el principio: las múltiples formas por las que el pastor, el socio menor, recibe anticipos que se cargan sobre la repartición final y que acaban por endeudarlo y ponerlo en una situación muy desigual frente al socio mayor. De hecho, por causa de esto, la forma que toma este tipo de *soccida* a menudo es una en la que la repartición al final del contrato es la que técnicamente había al principio de éste: dos tercios para el socio mayor, un tercio para el menor, una estructura que se consolida en la costumbre local y que se concreta en la deuda contraída por no haber conferido su parte al principio (y que se paga en moneda, en tiempo de trabajo o en especie). Si tenemos en cuenta que la carga de trabajo y los costos de producción recaen siempre sobre el socio menor, tenemos en esta estructura maleable de la *soccida* que es la forma *a pasa*, el germen de la proletarización que se irá consolidando a lo largo del tiempo hasta llegar a la actualidad. Cuando la forma contractual es la igualitaria entre partes tanto en cuanto a la participación en la empresa como en sus frutos y crecimiento [*a companja*], en realidad se trata del ganado de otro¹¹⁴, y además, analíticamente oculta el régimen monopolístico en la circulación del grano (que hace difícil y costosa su adquisición al pastor de a pie), los mecanismos mercantiles de acaparamiento de los productos ganaderos, la gestión señorial y real del sistema de acuerdos contractuales [*acordios*], la proliferación y aumento de los gravámenes tributarios, etc.

Al final, pues, la *soccida*, y por extensión la economía de pastoreo en Cerdeña, deviene en una forma de acumulación del capital que contradice la imagen inicial de igualdad o en cualquier caso de interés recíproco entre las partes¹¹⁵, una estructura contractual que traspasa las épocas y se adapta a ellas:

[El concepto] de acumulación [es el más] adecuado para comprender cualquier relación por la que se confía el ganado por los frutos, la reproducción, el engorde o su empleo como

¹¹⁴ “La *companja*, más que servir para constituir una ganadería [*allevamento*] autónoma a conducción colectiva, parecería un modo de resolver, sobre todo dentro del grupo familiar o parental, las exigencias del trabajo de otro” (*id.*: 118). [Traducción propia].

¹¹⁵ Dice Ortu respecto de una obra general italiana sobre la *soccida*: “es fuertemente reductiva la afirmación según la cual en la *soccida* el fenómeno económico consiste en el cuidado, la custodia y el mantenimiento del ganado en el mejor modo posible y en el interés recíproco de ambas partes” (*id.*: 20). [Traducción propia].

instrumento animado de producción. Puesta la reproducción de todos los factores que entran en la empresa [*gama*] como unidad productiva (ganado, pasto, fuerza-trabajo) y el pago de los tributos habituales, resulta de hecho que el *soccidante* [el socio mayor] obtiene una utilidad adecuada a su inversión; si así no fuese lo buscaría en otra parte. Por tal característica más general, la *soccida* es una relación de producción y de trabajo si no evolucionada, puesto que es antiquísima, sí apta para recibir exigencias y urgencias económicas modernas y capitalistas, pese a fraguarse [*anche quando è calata*], como la forma *a pasa*, en un ambiente de relaciones comunitarias y feudales (*id.*: 21)¹¹⁶.

Es por esto que la *soccida*, y por la misma lógica de extensión la cultura de los pastores e incluso toda la vida sarda, ha sido a menudo concebida como un elemento estático e impermeable a los devenires de la historia. Una visión tradicionalista que no se corresponde con la realidad cambiante de las relaciones de producción, de propiedad y de clase, y de la influencia de la penetración del mercado capitalista y de la consolidación del estado unitario italiano. Según Ortu, ello se debe a la existencia de un vacío de estudios serios y basados en datos fiables sobre la realidad social y económica de los pastores desde finales del siglo XVII prácticamente hasta la actualidad. Como ya vimos, la propia Antropología ha hecho autocrítica sobre la concepción ahistórica que a menudo subyacía a los estudios sobre sociedades tribales (Wolf 1984) y hasta sobre los “estudios de comunidad”, particularmente en el Mediterráneo (Carbonell 2010, Herzfeld 1987, Llobera 1990, Pina-Cabral 1989).

Sin embargo, las ideologías sobre la comunidad de pastoreo¹¹⁷, de amplia tradición en Cerdeña, tienen, según el propio Ortu, su parte de verdad en el poso que han dejado la vitalidad de su economía y la amplitud de espacios de pasto y de movimiento que conquista durante la Edad Moderna, y sobre todo en las relaciones más igualitarias de las zonas de montaña, que han configurado una particular sociedad diferenciada respecto de los llanos¹¹⁸. Y es esta particularidad, reflejada en amplitud de solventes estudios históricos

¹¹⁶ Traducción propia.

¹¹⁷ El sardismo a la vez recoge y propicia los frutos de esta idealización de las comunidades montañosas de los pastores sardos. Ejemplos cabales y significativos son la obra irredentista del arqueólogo Giovanni Lilliu *La costante resistenziale sarda*, o la obra ensayística y literaria de Emilio Lussu, el exponente político e intelectual más respetado del sardismo de la primera mitad del siglo XX. Pero esta idealización, o por lo menos esta fijación sobre el *sardismo pastorale* (Ortu, *id.*: 121), permea en la práctica todo el imaginario y toda la producción teórica y literaria sobre Cerdeña desde hace más de un siglo. Es, de hecho, uno de los motivos principales de la llamada *questione sarda*. Para esta última ver Ortu (2005).

¹¹⁸ Para la imagería entorno a la “nobleza” y la libertad de los “reyes-pastores” y los “pastores-caballeros”

generales (Wolf 1987, Braudel 2001, Goody 2009), la que ha pervivido hasta la actualidad para variadas facetas de la vida y la organización social en dichas comunidades y en la que nos sumerge el estudio de Pigliaru. Jack Goody, en su ya clásico estudio de Antropología histórica de la familia y el matrimonio europeos, habla de la persistencia de grupos de descendencia patrilineal y de las consecuentes “disputas entre familias” sólo en las regiones montañosas periféricas de Europa (Goody 2009). Y algo parecido hace Braudel en su también clásico estudio sobre el Mediterráneo, distinguiendo netamente entre la civilización de las llanuras, históricamente constreñida por concentraciones de la propiedad y ordenes sociales centralizados y jerarquizados en la organización de la producción, y las sociedades montañosas, a menudo de pastores, más libres de las imposiciones señoriales o estatales y organizadas en torno al parentesco (Braudel 2001). Otro clásico, Hobsbawm (1976), señala la particularidad de la montaña como espacio de libertad lejos de los constreñimientos burocráticos e impositivos, esta vez desde la óptica de una cierta huida y resistencia de fugitivos de la justicia y bandoleros en los siglos que anteceden y llegan hasta la consolidación del estado moderno. Podríamos seguir citando aproximaciones de este tipo¹¹⁹. La cuestión es que la *soccida* como forma de trato es otro elemento que encaja en esta visión y ahora nos sirve de hilo, puesto que a menudo es el marco en el que se producen los conflictos entre grupos familiares en Barbagia. De hecho, por lo que venimos diciendo, la *soccida* es en sí una buena metáfora del drama entre la continuidad y el cambio que parece atenazar a la sociedad sarda, un reflejo de la tensión entre *longue durée* y *événement*, según las grandes retorsiones de la historiografía del siglo XX (Traverso 2012)¹²⁰.

Hablamos de continuidad, o mejor de persistencia, en el sentido de Arno J. Mayer (1981) para la fisionomía y el carácter de las instituciones de Antiguo Régimen, puesto que las condiciones mutan pero la estructura de los contratos persiste, sobre todo en las zonas de montaña, donde el propio contenido de los contratos no ha cambiado demasiado. A

de la montaña, ver Lussu (2004).

¹¹⁹ Ver una aproximación novedosa y muy bien fundamentada en el extenso estudio de James C. Scott (2009) sobre las montañas del sudeste asiático como refugio para fugitivos del Estado durante siglos. Para Scott, en esas montañas no se encontrarían los ancestros de las poblaciones del llano, cara narrativa para los sucesivos estados e imperios, sino múltiples y diversas configuraciones poblacionales -con continuos procesos de etnogénesis- formadas por los fugitivos de la represión y las constricciones territoriales, administrativas y burocráticas. Más que poner frenos al Estado en el sentido de Clastres, estas gentes simplemente habrían huido a los espacios alejados y hostiles a la conquista y expansión de aquél.

¹²⁰ Para otro buen resumen de esta cuestión de la historiografía del siglo XX, véase Le Roy Ladurie (2002).

diferencia de las zonas del llano, donde se erosiona o quizás nunca llega a materializarse, en las zonas de montaña el carácter original de los contratos de *soccida*, encarado a conquistar o mantener un cierto ideal de autonomía del pastor (Meloni 1990), persiste, pese a estar igualmente marcado por la herencia servil del feudalismo. Y con él otros aspectos de la realidad social, económica y jurídica. Es lo que, por ejemplo, vemos con claridad en un caso no muy alejado -políticamente hablando- ni en el tiempo ni el espacio: la frontera franco-española de los Pirineos catalanes en la época inmediatamente posterior a la Revolución francesa. En el Vallespir, la cultura jurídica local previa persistió pese a los esfuerzos de centralización administrativa y de implementación de la nueva moral post-revolucionaria (Gómez 2005). Los valores de la Costumbre y la moral de las familias resistieron el embate hasta mucho después de la Revolución y acabaron por permear la propia cultura jurídica de la administración de justicia que trataba de implantar el nuevo Código Penal. Allí, pese a los esfuerzos aculturadores, los conflictos se dirimieron durante mucho tiempo según los códigos de una cultura local de Antiguo Régimen.

Históricamente, la *soccida* vive en ese terreno intermedio entre la Costumbre y la legislación propio de este tipo de sociedades con desarrollos autónomos o yuxtapuestos respecto del Estado como la sarda, con préstamos, solapamientos o conflictos entre una y otra, más o menos intensos según la época. La historiografía jurídica sarda inevitablemente ha estudiado en profundidad todo lo que suscita esta cuestión de la relación entre las costumbres jurídicas y la legislación, quizás por esa prolongación hasta la actualidad en muchas zonas de la isla¹²¹, particularmente, como decíamos, en zonas de montaña, sobre todo la Barbagia. El propio Pigliaru dedica una parte de su estudio a esta cuestión (Pigliaru 1975: 167-195), de la que el conflicto entre el derecho vindicatorio barbarichino y el estado italiano es sólo una de sus manifestaciones. Puede decirse que la Costumbre, o el Derecho consuetudinario si se prefiere, ha tenido históricamente una vida propia -en muchos

¹²¹ Existe una tradición sólida de autores sardos o dedicados a la historia jurídica sarda (Antonio Era, Enrico Besta, Ennio Cortese, Arrigo Solmi y otros), que han tratado cuestiones centrales del derecho sardo comunes al continente europeo por lo menos desde la alta edad media: la cuestión de la relación entre el Derecho y la Costumbre, las fuentes y los orígenes del Derecho, las polémicas sobre sus desarrollos endógenos o las diversas influencias bizantinas, germánicas o de derecho romano, la cuestión del derecho común, las sucesivas legislaciones pisanas, genovesas, catalano-aragonesas o italianas, la cuestión de la propiedad de la tierra entre usos colectivos, dominios señoriales y privatizaciones (las “desamortizaciones” o desvinculaciones tras el edicto de cercamiento), etc. Es una tradición que llega hasta la actualidad y que tiene uno de sus focos en el estudio de la *Carta de Logu*. Véase para esta tradición, para la cuestión de la relación entre costumbre y derecho, y para el estudio de la *Carta de Logu*, el importante estudio de Birocchi y Mattone (2004), exponentes actuales de esta tradición.

sentidos autónoma- en paralelo a estatutos municipales, reglamentaciones agrarias y legislaciones imperiales o estatales, que según el momento histórico, la geopolítica, la capacidad de intervención y la relación de fuerzas lo han dejado vivir a su antojo, lo han reconocido o lo han tomado como fuente de derecho, o han tratado de disciplinarlo, codificarlo, reducirlo o reprimirlo (Birocchi 1986). En la *soccida*, pese a sus múltiples mutaciones y a las sucesivas actuaciones legislativas, el contenido material del acuerdo no ha sido apenas intervenido formalmente por lo menos desde la Baja Edad Media y parece que ha sido librado “a la normalidad de las costumbres locales” (Ortu 1981: 11-17). Así han hecho, como omisión, las más importantes compilaciones o legislaciones de la historia de Cerdeña desde el siglo XIV hasta la unificación italiana, la *Carta de Logu* y el *Codice Feliciano*, que señalan respectivamente los albores y el ocaso de la época moderna. Y por eso mismo, la *soccida*, en su faceta jurídica, es decir, como parte del corpus de las costumbres jurídicas sardas, precisamente por su origen en el orden señorial medieval, puede ser vista como una forma de relación o vínculo que excede lo estrictamente económico.

En una sugestiva reflexión sobre la cuestión de la “utilidad” de los bienes de una empresa agraria o pecuaria [*utilitas*] tal como comparece en los estatutos urbanos y rurales medievales sardos, Italo Birocchi (1986) señala la estrecha vinculación entre la utilidad de los bienes y su juridicidad. Dice Birocchi: “Lo que consiente que los modos de existencia del bien adquieran juridicidad y se inoculen [*trasfondano*] en [la] norma es el fin que tiene el bien de producir una *utilitas*. De la composición entre el aspecto puramente objetivo -dado por los modos de existencia de los bienes rurales- y el aspecto subjetivo -constituido por la voluntad de los miembros de la comunidad- derivaba el carácter jurídico de los *usos* en materia agraria: y la *utilitas* era el elemento que rendía viva la realidad de los objetos...” (*id.*: 343)¹²². Birocchi, como otros historiadores juristas sardos, incide en la “coincidencia” entre ordenamiento económico, ordenamiento social y ordenamiento institucional, que es lo que daría a los bienes con finalidad productiva “un propio derecho” (Birocchi 1986: 342). Es todo esto lo que hace que la *soccida* esté preñada de implicaciones, obligaciones, prestaciones, etc. en el sentido de la noción antropológica de reciprocidad. La *soccida* pertenece al tipo de *trato* (Ortu a menudo lo llama “pacto” [*patto*]) que no se agota en unas

¹²² [Traducción propia] Es importante porque nos da la medida de esta fuerza de la Costumbre como herencia medieval y moderna en Cerdeña y porque de ahí deriva la concepción de Pigliaru de la Costumbre como hecho normativo a partir de Bobbio y su distinción entre simple norma de costumbre y costumbre jurídica (Pigliaru 1975: 176 y ss.).

determinadas disposiciones normativas, según la lógica del *contrato* “moderno” que las formula con exactitud y las estipula por escrito (Terradas 2015: 10). La legislación ha tendido a reconocer este tipo de pacto sin entrar en su contenido ni su casuística, por eso puede decirse que es lo que “falta” en las legislaciones y estatutos (aquellos que no ha sido regulado) lo que demuestra la vitalidad de la Costumbre (Birocchi 1986: 340)¹²³. Tal vez por eso, “si se piden explicaciones de ese *trato* se evocan conceptos irreductibles a lo jurídico o económico, como el respeto, la confianza, la amistad, una tradición moral o el sentido del deber” (Terradas *id.*: 11). En el caso de Barbagia nos encontramos ante una oscilación entre la confianza que brindan unas costumbres jurídicas ajenas al Estado (Pigliaru 1975; Romero Noguera 2011) y la seguridad de unos contratos escritos, que si bien fijan históricamente una desigualdad creciente, también proporcionan mayor certeza a la parte perjudicada, el pastor¹²⁴, frente a la discrecionalidad potencialmente opresiva de la “fe” en los contratos orales (Ortu 1981: 117-118).

Cuando nos enfrentamos a los casos concretos observamos fácilmente esta mala “convivencia” entre ambas cuestiones y constatamos la persistencia histórica de un régimen antiguo del ordenamiento social y jurídico, en realidad todo él un vaivén conflictivo entre una formalidad administrativa y judicial incómoda y hostil pero a veces necesaria, y un orden consuetudinario más cercano pero a menudo también dado a los abusos. Cada caso es un ejemplo de su irreductibilidad al estricto formalismo administrativo y legal; sin embargo los legajos judiciales nos permiten hacerlo inteligible en su complejidad: se trata de documentos que pese a su inadecuación para expresar una cultura jurídica eminentemente oral -y por tanto muy cercana a la vida-, acaban por resultar relativamente permeables a ella, puesto que los juristas (jueces, fiscales, abogados) a menudo son de la zona o por lo menos bregan a diario y durante años con su particular fenomenología y casuística. Como en el caso citado de los Pirineos orientales después de la Revolución francesa, podemos hurgar en casos judiciales y leer entre líneas para tratar de descifrar esa cultura jurídica local vindicatoria en su choque y promiscuidad con el derecho penal del

¹²³ Y sigue Birocchi: porque “estos derechos [no se refiere sólo a la *soccida*], íntimamente radicados en el ordenamiento productivo y en la vida de las poblaciones, ligados a la matriz consuetudinaria, requieren para su análisis de una indagación que no puede contentarse con la cómoda exégesis de algunas disposiciones legislativas” (Birocchi 1986: 340). [Traducción propia].

¹²⁴ Es la misma razón por la que a menudo el pastor requiere una ratificación notarial o judicial de acuerdos orales o resoluciones consuetudinarias de conflictos, algo atestiguado en multitud de casos a lo largo de la historia (Birocchi y Mattone, 2004) y que a mí me han contado que se hace.

Estado. No sólo Pigliaru o los juristas e historiadores del derecho sardo han enfrentado esta cuestión, también lo han hecho penalistas, abogados que han defendido durante años las causas contra la gente local¹²⁵ y que de alguna manera se convierten en una suerte de bisagras entre el mensaje “civilizador” (civilista) del derecho positivo del Estado y la cultura jurídica local, pues la conocen y reconocen, comprenden su lógica y el choque con el ordenamiento jurídico italiano. De hecho, las propias sentencias utilizan un lenguaje impregnado de la cultura local que sería indescifrable para la judicatura de otros lugares no muy distantes¹²⁶ sin una cierta contextualización.

¹²⁵ Durante mi trabajo de campo he tenido la ocasión de encontrarme y conversar con algunos de ellos. Y gracias a ellos he tenido acceso a los casos estudiados.

¹²⁶ Gonario Pinna es un ejemplo de penalista sardo que puso por escrito este tipo de experiencia a partir de casos concretos, a menudo con tintes dramáticos, en un libro de significativo título: *Il pastore sardo e la giustizia* (2003). Para un caso similar de contraste entre la cultura jurídica local y el ordenamiento del Estado en Grecia, ver Tsantiropoulos (2013). Aquí el autor interpreta una serie de homicidios en un pequeño pueblo de montaña en Creta en 1955, que serán llevados a la corte en Atenas como un único caso unificado, en los términos de la clásica *feuding society* estructural-funcionalista definida por Black-Michaud (1975).