

Banditesse in Sardegna: il fenomeno del banditismo al femminile

Editoriale, *Laura Baccaro*

Banditesse sarde tra ieri e oggi,
Maria Silvia Todde

Appendice

Le comunità rurali nella
Sardegna medievale (secoli XI-
XV), *Ferrante C., Mattone A.*

Il Codice della vendetta
barbaricina, *Pigliaru A.*

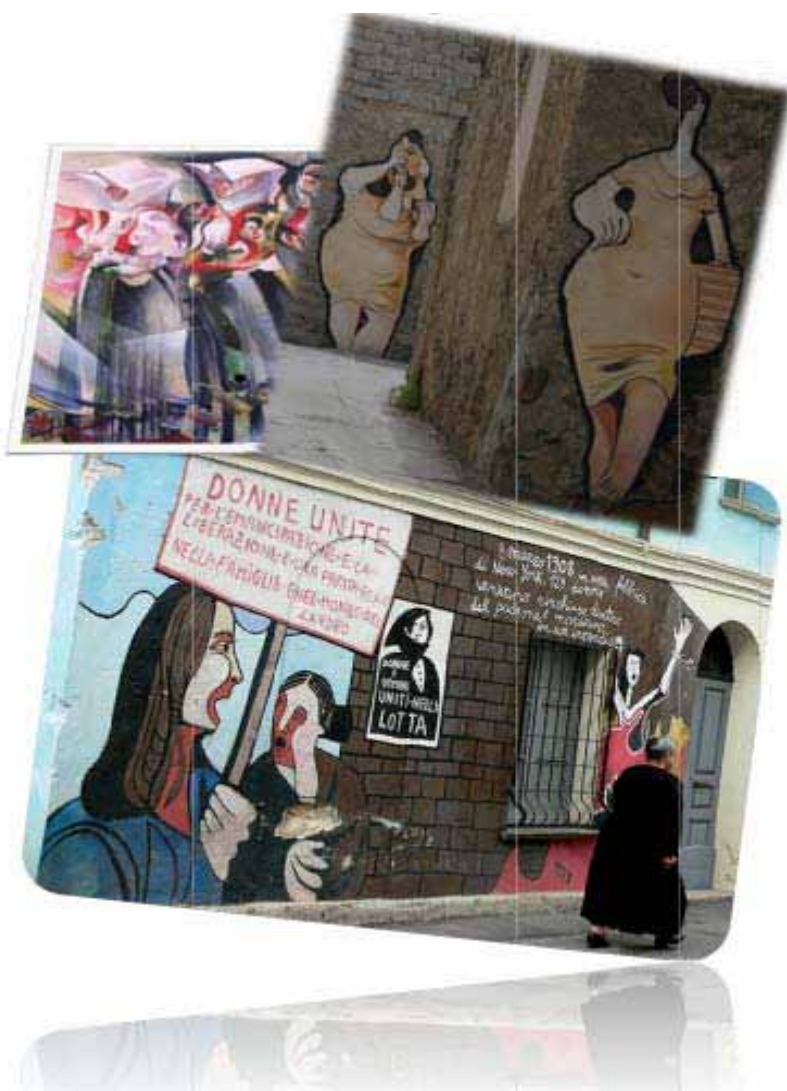
Appunti per uno studio
dell'alterità giuridica in
Sardegna, *Sassu S.*

La terra vuota. Il codice della
vendetta ieri e oggi, *Mannuzzu S.*

Il rischio *à la carte*. Sul
banditismo sardo come
attrazione turistica, *Satta G.*

Cultura sarda e inculturazione di
fede: piste di ricerca, *Pigliaru A.*

Commissione parlamentare
d'inchiesta sul fenomeno della
mafia e delle altre associazioni
criminali similari. Relazione sui
sequestri di persona a scopo di
estorsione, 7 ottobre 1998



RIVISTA DI PSICODINAMICA CRIMINALE

Periodico di saggi, criminologia e ricerche

Anno III – n. 3 novembre 2010

Direttore scientifico

Laura Baccaro

Redazione amministrazione

Gea Mater Padova Onlus

Via Monte Cengio, 26 – Padova

altracitta@libero.it

Registro Stampa del Tribunale di Padova n° 2135 del 30.04.2008

Sommario

Editoriale, *Laura Baccaro*

Banditesse sarde tra ieri e oggi, *Maria Silvia Todde*

Appendice

Le comunità rurali nella Sardegna medievale (secoli XI-XV), *Ferrante C.,
Mattone A.*

Il Codice della vendetta barbaricina, *Pigliaru A.*

Appunti per uno studio dell'alterità giuridica in Sardegna, *Sassu S.*

La terra vuota. Il codice della vendetta ieri e oggi, *Mannuzzu S.*

Il rischio *à la carte*. Sul banditismo sardo come attrazione turistica, *Satta G.*

Cultura sarda e inculturazione di fede: piste di ricerca, *Pigliaru A.*

Commissione parlamentare d'inchiesta sul fenomeno della mafia e delle altre
associazioni criminali simili. Relazione sui sequestri di persona a scopo di
estorsione, 7 ottobre 1998

Norme redazionali

In Sardegna vi sono diverse vicende che vedono protagoniste le donne: dalla carismatica Eleonora d'Arborea al mitico personaggio di "sa reina", alle storiche *femine agabbadori*.

La figura leggendaria della giudicessa Eleonora de Arborea (1340-1404), ultima regnante indigena della Sardegna, è legato anche alla promulgazione nel 1392 di un corpo di leggi scritte: la Carta de Logu (carta del territorio dello stato), considerata uno dei primi esempi di costituzione al mondo, rimasto in vigore fino al 1827 quando fu sostituito dal codice emanato da Carlo Felice Savoia. La Carta de Logu era composta da un codice civile, un codice penale ed un codice rurale. Alcuni istituti giuridici sono rivoluzionari per l'epoca: tutti gli uomini liberi sono uguali davanti alla legge, la posizione e tutela delle donne e dei minori, la difesa del territorio, l'usura ecc..

La donna della Sardegna è caratterialmente dominante, ferma e orgogliosa, ed ha avuto un ruolo nodale nel banditismo sardo, non solo nel sostegno e nello sviluppo del fenomeno, sin dai suoi primi albori nel 1800 ma anche vivendolo in prima persona, da banditessa.

La donna sarda da sempre protegge i banditi, sfamandoli e nascondendoli, così come i sequestrati. Sono le donne (madri e mogli) ad sollevare e incitare la vendetta familiare, a gestire le modalità di sequestri di persona a scopo di estorsione ed in tempi recenti a favorire le evasioni dal carcere di massima sicurezza dell'Asinara.

Una donna regista, potente, che gestisce beni e prende decisioni e "nonostante molti detti che circolano sulla focosità dei sardi, in Barbagia è completamente sconosciuta la gelosia verso le donne. Può darsi verso le cose, come esasperazione del sentimento di possesso, ma non verso le donne, o viceversa...è l'uomo che è di proprietà della donna e non viceversa" (*In nome della madre. Ipotesi sul matriarcato barbaricino*, Maria Pitzalis Acciari, Feltrinelli Economica, 1978).

Donne con gli stessi diritti degli uomini, anzi forse maggiori tanto che il compito importante di aiutare i moribondi a morire, con un colpo preciso di martello al capo, è affidato alla *femina agabbadori*.

Donne "banditesse" quindi che non sono considerate delle devianti ma donne rispettate, di famiglia, che svolgono il loro ruolo, come ci si aspetta da loro.

Uno "spaccato" femminile interessante per la sua peculiarità, sicuramente da approfondire e da indagare.

Laura Baccaro

Banditesse sarde tra ieri e oggi.

*Anna Silvia Todde**

Sommario: Introduzione; Capitolo 1: Le origini del banditismo; 1.1 La descrizione del fenomeno; 1.2. Dimensione storica; 1.3. Codice Barbaricino. Capitolo 2: Le donne bandite tra ieri e oggi; 2.1. Introduzione; 2.2. Lucia Delitala; 2.3. Maria Antonia Serra Sanna; 2.4. Giuseppa Lunesu; 2.4. Paska Devvadis; 2.5. La vera storia. Intervista alla nipote di Paska Devvadis; 2.6. Donne oggi: Grazia Marine; Conclusione; Bibliografia.

1

Introduzione

Il lavoro nasce dall'intento dell'autrice, una sarda, di dare risposta ad interrogativi che l'hanno angosciata sin dall'infanzia: è proprio vero che la Sardegna è terra di banditi? È altresì vero che figurano anche delle donne?

E, se questo è vero, perché ciò avviene?

Il lavoro che segue presenta vecchie e nuove pagine sulla criminalità rurale e il banditismo in Sardegna. Si tratta di fenomeni antichi, che si sono storicamente manifestati in modo particolare nel cuore dell'Isola con una elevata incidenza di reati contro la persona e il patrimonio.

Nella prima parte del lavoro ho analizzato la questione sarda a partire dalle sue origini, ma focalizzando la mia attenzione su uno dei periodi più inquietanti della storia del banditismo sardo, quello che va tra il primo ed il secondo piano di rinascita del 1973.

La questione sarda è soprattutto una questione barbaricina. È qui che ha attecchito e proliferato il triste fenomeno del banditismo che tanta eco ha avuto nel mondo e tanto fango ha contribuito a far gettare sul buon nome della gente sarda. Il fenomeno è stato studiato, analizzato, combattuto tenacemente, ma non è stato mai estirpato. La questione barbaricina è stata ricostruita da Antonio Pigliaru nel suo lavoro più conosciuto "Il codice della vendetta barbaricina come ordinamento giuridico", Giuffrè, 1959.

Costretti ad abbandonare le pianure costiere e a rifugiarsi sulle montagne per sfuggire agli invasori (cartaginesi, arabi, romani), vissero nel totale isolamento, gelosi della loro indipendenza. Dalle montagne scendevano a valle per compiere razzie (le bardane) e rapine (gli abigeati) ai danni di chi aveva strappato loro le terre e ad approvvigionarsi in vista dei lunghi terribili inverni.

Banditi, contadini e pastori appartengono allo stesso mondo e in buona parte ne condividono il sistema di valori e di norme di condotta. Il legame strutturale esistente tra fuorilegge e contesto rurale che in un certo senso lo esprime sarebbe quindi in grado di spiegare sia i caratteri generali del banditismo sia le principali tipologie di fuorilegge rurali.

* Psicologa, perfezionamento triennale in "Esperto in scienze criminologiche e investigative", Cielis, Padova. Consulente Tecnico del Tribunale di Cagliari. Volontaria SERD di Quartu Sant'Elena, ASL n°8, volontaria Caritas per sportello d'ascolto Casa Circondariale di Cagliari

Nella seconda parte del lavoro si tratterà nello specifico delle donne bandite. Colei che veniva, e viene tutt'oggi vista come madre, sorella, figlia e moglie. Colonna portante di una società che non permette intromissioni. Depositaria di segreti inconfessabili e guida silenziosa d'importantissimi avvenimenti.

Sebbene molti aspetti della criminalità sarda non siano stati affrontati in questo lavoro, che non pretende in alcun modo di giungere a conclusioni definitive sull'argomento, è comunque necessario sottolineare come tutte le analisi riportate sembrano indicare una sostanziale continuità nei caratteri essenziali di questo tipo di criminalità. Infatti, anche le sue manifestazioni contemporanee più gravi, come ad esempio, le rapine e gli attentati agli amministratori e alle forze dell'ordine, evidenziano una prevalenza di caratteri "permanenti", quali l'immutata matrice socioculturale "interna" e derivano significativamente dalle medesime aree da cui provenivano i sequestratori e, prima di loro, i banditi.

Le aree urbane invece, nonostante la presenza di notevoli fattori criminogeni, quali, per esempio, la forte migrazione interna e l'espandersi di ampie periferie metropolitane, evidenziano ancora, nell'insieme, manifestazioni delinquenziali di carattere relativamente meno grave e specifico.

Questo elemento, che sembra sottolineare la peculiarità della criminalità sarda, continua a porsi, in un certo senso, in controtendenza a quella di altre regioni italiane.

1. Le origini del banditismo

1.1 La descrizione del fenomeno

Il banditismo ha assunto storicamente un ruolo centrale nel panorama della criminalità rurale sarda e ne ha rappresentato, in un certo senso, l'espressione classica.

Con il termine banditismo ci si riferisce al fenomeno che vede individui singoli o riuniti organizzati in bande che, ritenuti responsabili di reati di una certa gravità, si sottraggono alla giustizia dandosi alla latitanza; esso deriva dalla parola bando, vale a dire il provvedimento con il quale questi fuorilegge erano dichiarati tali.

Diffuso ed esteso a gran parte dell'isola, il banditismo si è via via concentrato e ristretto all'area dominata dal Gennargentu, in un progressivo processo di convergenza verso il cuore interno e profondo della Sardegna, in gran parte coincidente con la Barbagia.

Un vero e proprio universo a sé, una sorta di isola nell'isola, caratterizzato da un paesaggio selvaggio; una regione aspra e montuosa, dura a cadere sotto le dominazioni straniere. Impenetrabile e inaccessibile, dunque, per chiunque non vi fosse nato. Barbagia, nome derivante dal latino "barbaria" proprio perché è una zona che, resistente alla colonizzazione Romana, venne latinizzata in ritardo rispetto al resto dell'isola. Il termine "barbus" designava infatti coloro che non parlavano i dialetti latini. Ed è proprio qui, nella selvaggia e fiera Barbagia, dove percorreremo un itinerario che ci permetterà di trovare le radici del così detto "Banditismo", fenomeno che ha contribuito negli anni a creare un'immagine distorta delle genti di Sardegna.

Una regione violenta insomma. Una società comandata da proprie leggi, talvolta in contrasto con le leggi comuni.

La cultura Barbaricina è dunque una cultura di oppressi, che però, per contro, mai accettò l'oppressione vera e propria, lottando gelosamente per la propria indipendenza e libertà. Lotta per la quale queste

genti subiscono azioni repressive, violenze di ogni genere da parte delle classi dominanti, censure e pregiudizi contro quella che era una radicata diversità etnica e culturale.

Le cause del banditismo sardo non risiedono tanto nell'indigenza quanto nell'arretratezza delle strutture economiche e sociali delle popolazioni delle zone più interne, in modo particolare della comunità pastorale. Il banditismo è segno di un profondo disagio sociale e testimonianza di una radicata diversità culturale: è un fenomeno antico che nasce dall'ostinato ricorso a mezzi violenti da parte delle classi dominanti per reprimere tale malcontento.

La repressione della delinquenza in Sardegna, sempre perpetrata con brutalità e violenza, ha aggravato il contrasto tra civiltà dominante e civiltà subalterna.

Cagnetta, antropologo che fece ricerche sul fenomeno dal 1950 al 1954, in particolare scrive che “La criminalità caratteristica della Sardegna è propria del mondo pastorale che trova nella Barbagia il suo centro. Essa ha una storia millenaria, strettamente legata alle condizioni di vita, ai costumi e alle tradizioni dei barbaricini, al loro culto della libertà primigenia e al loro codice di vita, consacrato dal tempo e spesso contrastante con l'ordinamento giuridico dello Stato moderno. Nella Barbagia e nelle contrade vicine vi è una criminalità caratteristica, le cui origini profonde debbono essere cercate nel mondo pastorale che la produce”.

È, dunque, la pastorizia brada transumante che produce una siffatta cultura e che è causa prima del banditismo. È il conflitto tra una comunità pastorale che vive con sue proprie regole, quanto si voglia arcaiche, ed uno stato di conquistatori, di colonizzatori “che vuole imporre le sue leggi” (Cagnetta, 1954).

Dunque, non è né una naturale predisposizione alla violenza del barbaricino la causa della criminalità così diffusa in quella parte dell'isola, né la sola povertà in cui vive la maggior parte delle popolazioni delle zone montuose più interne.

Risultano diverse le cause che spingono tanti pastori alla latitanza e al banditismo, alcune di esse rimangono tuttora incomprensibili, oscure, se non misteriose. La comunità pastorale barbaricina così chiusa, diffidente, vendicativa (“chi subisce un torto e non si vendica, non è un uomo”), resta ancora oggi un mondo in gran parte inesplorato.

Nella comunità barbaricina la figura della donna riveste una particolare importanza, tipica delle società in cui le attività produttive richiedono lunghe assenze degli uomini e la preminenza della figura maschile è quasi annullata dall'assenza prolungata da casa, soprattutto del pastore, e dalla specializzazione esclusiva acquisita dalla donna nell'andamento di tutto ciò che ruota intorno alla casa e alla famiglia. L'unica persona di cui l'uomo si fida durante le sue assenze è la moglie, Sa meri de 'omu (la padrona di casa), che acquista così prestigio e potere.

L'assenza del marito a seguire le greggi lascia alla donna maggiori spazi non solo all'interno della casa, ma anche all'esterno, poiché le attività domestiche in un'economia agro-pastorale impongono un continuo rapporto con l'esterno: il bosco per raccogliere la legna, la campagna per la lavorazione e la raccolta dei prodotti agricoli, la fonte per l'approvvigionamento dell'acqua, il fiume per lavare i panni. In questi lavori la donna non ha accanto il marito, sono altre donne che l'aiutano, le parenti e le vicine con cui intesse rapporti di scambio e solidarietà e nel contempo intrattiene conversazione.

Le donne barbaricine sono austere, non perché devono obbedire ad un'autorità esterna né a precetti



religiosi, ma perché la loro dignità e la loro sicurezza sono legate all'osservanza di regole e riti codificati da tempi immemorabili, a valori che la donna barbaricina si è costruita da sé ed ha elaborato nella sua faticosa esistenza, nelle difficili condizioni di vita dove sono maturate dignità e coraggio, ingegnosità e fantasia nella trasformazione e produzione dei beni, grande capacità di lavoro.

La sua immagine sociale, il suo onore, dipendono dalla sua abilità nel provvedere alla casa, allevare i figli, saper amministrare, sempre con estrema parsimonia, ciò che il marito porta a casa. Per essere “una bona meri de omu”, la donna deve far fronte ad ogni evenienza: saper sbrigare le faccende burocratiche, “bettai dus puntus”, cioè rammendare, ingegnarsi nell'utilizzare ogni risorsa, anzi ogni residuo, rifuggendo da ogni spreco o rifiuto, deve possedere particolare abilità nella produzione di

oggetti pregevoli anche esteticamente: la grande specializzazione nella confezione del pane non è appannaggio di poche specialiste di mestiere, ma di tutte le brave casalinghe. All'interno della famiglia emerge la funzione della moglie e madre, custode degli affetti domestici, esperta delle relazioni sociali e dei rapporti di vicinato e di solidarietà in occasioni di necessità, come i grandi lavori agricoli, il raccolto, i grandi eventi della vita come la nascita, le nozze, la morte.

L'importanza del ruolo della donna sarda nell'unità familiare, non subordinato a quello dell'uomo, è testimoniata dal fatto che la donna porta con sé il suo contributo nel formare una nuova famiglia, a lei spetta l'arredo domestico e il corredo, per controbilanciare il fatto che lo sposo pensa alla costruzione della casa. È tipico che prima di prendere una importante decisione, stringere un contratto o decidere di un acquisto o di una vendita, l'uomo dica: “Depu pregontai a sa meri”, “Devo chiedere a mia moglie”. La donna come dispensatrice di vita e di morte, colei che fa nascere, che aiuta a morire con dignità (s'accabadora), che sorveglia la salute e i mali con la sapienza nell'uso delle erbe medicinali, che amministra e conserva i beni con grande saggezza, perché il matrimonio deve accrescere il patrimonio familiare, quello materiale che non deve essere dissipato, quello morale fondato su valori e principi che devono essere trasmessi avendo cura di mantenerli integri.

È radicata usanza che la donna barbaricina indossi l'abito tipico del posto a partire dal matrimonio del primo figlio/a in poi: quest'abito sarà colorato se il marito della donna è ancora in vita, mentre sarà nero se il coniuge è deceduto. Da quel momento in poi, quello sarà l'abito che la donna indosserà per tutta la vita come si vede nella foto della pagina precedente.

L'immagine che segue è un Murales che raffigura l'abito nero da vedova indossato da Maria Palimodde, una donna di Oliena, un paese limitrofo.

“Dedicato a Maria Palimodde, classe 1921, che ogni anno a Pasqua rinnova il rito de s’incontru ... come tradizione vuole...”. Così cita il murales sito in una via del centro storico di Oliena che ritrae una donna del paese nel balcone della sua abitazione, raffigurata con il vestito da vedova tipico del paese. “Maria (mi racconta Tonino Puligheddu compaesano della Palimodde) rimasta orfana del padre eredita il fucile di quest’ultimo ma soprattutto la sua passione e la tradizione paesana di esplodere colpi d’arma da fuoco al momento de “s’incontru” che designa il momento dell’incontro tra la Madonna e suo figlio Gesù dopo la Resurrezione e quindi a Pasqua. Tale compito è, in genere, svolto esclusivamente dagli uomini del paese che sparano all’impazzata dai balconi delle abitazioni adiacenti alla piazza dove ogni anno si rinnova il rito, ad eccezione di Maria Palimodde, una donna che fino alla morte portò avanti la tradizione tramandatagli dal padre”.

Questo murales testimonia il fascino che le armi avevano sulla popolazione e sulle donne, a prescindere dall’intenzione di delinquere.



Su patriotu sardu a sos feudatarios

Il patriota sardo ai feudatari. Testo di Francesco Ignazio Mannu, Ozieri 1794, adattamento Maria Carta. Da molti è considerato il vero inno sardo. Lo stile musicale è quello dei gosos.

Procurade 'e moderare
barones sa tirannia
ca si no pro vida mia
torrades a pè in terra
declarada es già sa gherra
contra 'e sa prepotenzia
e cominza sa passenzia
in su populu a mancare.

Pro pagas mizzas de liras
e tale olta pro niente
tantas popolaciones
ischiavas eternamente
e migliaias de persones
servini unu tirannu
poveru genere umanu
povera sarda zenia.

Custa populu es s'ora
d'estirpare sos abusos
a fora sos malos usos
a fora su despotismu
gherra gherra a s'egoismu
e gherra a sos oppressores
ca sos tirannos minores
es prezisu de umiliare.

Cercate di moderare
la tirannia, oh baroni
perché giuro per la mia vita
tornerete con i piedi per terra.
È già stata dichiarata guerra
contro la vostra prepotenza
perché la pazienza,
nel popolo, inizia a mancare.

Per poche migliaia di lire,
e talvolta per niente,
tante popolazioni
sono schiave eternamente,
e migliaia di persone
servono un tiranno.
Povero genere umano
Povera generazione sarda.

Popolo, questa è l'ora
di estirpare gli abusi:
fuori il malcostume!
Fuori il dispotismo!
Guerra all'egoismo!
Guerra agli oppressori!
Questi tiranni minori
è giusto siano umiliati.

Del banditismo rurale, fenomeno antico in Sardegna, si hanno scarse notizie sino al periodo della dominazione aragonese e catalana inducendo nell'isola profonde modificazioni strutturali e mutamenti nelle sue istituzioni politiche e sociali. Con la conquista iberica scomparvero le forme autonome del periodo giudicale (periodo compreso tra il IX ed il XV secolo in cui la Sardegna era divisa in quattro giudicati o stati autonomi: Il Giudicato di Calari (o Cagliari), Il Giudicato di Torres (o Logudoro - Locu Torres), Il Giudicato di Gallura, e Il Giudicato di Arborea) e s'instaurò in Sardegna il sistema feudale .

La realtà negativa del nuovo dominio ebbe gravi ripercussioni, specie nelle campagne, dove il sistema feudale, estraneo alle consuetudini secolari degli isolani, fu imposto ed applicato. In questo clima, aggravato dal precipitare delle condizioni economiche crescono tensioni e atteggiamenti di ribellione, sfociando spesso in aperte rivolte.

I Savoia vennero in possesso dell'Isola l'8 agosto 1720 in cambio della Sicilia e durante i primi anni della dominazione, i fenomeni del banditismo continuarono a manifestarsi con particolare acutezza. All'inizio del dominio sabaudo Vittorio Amedeo II nominò come primo viceré dell'isola il barone di San Remy. Il sovrano promulgò un indulto generale per presentarsi alle popolazioni con un messaggio di pace. Nonostante ciò, il barone incontrò serie difficoltà nel governo dell'isola soprattutto a causa della criminalità.

I problemi connessi alla criminalità isolana interferivano con i contrasti nella feudalità tra i fautori degli austriaci e quelli degli spagnoli. In questa situazione d'insicurezza politica si ebbe un incremento del banditismo. Vista la situazione i nuovi governanti Sabaudi studiarono metodi repressivi alternativi che si concretizzarono nell'emissione di editti o "pregoni" e di nuove norme espressamente create e poste in essere per il territorio Sardo.

I "pregoni" indicavano ad esempio regole generali su possesso e fabbricazione di armi da fuoco, o sull'istituzione di vari dipartimenti territoriali controllati da pastori o altri individui, che avevano poteri di arrestare ladri e malviventi. Altre volte si trattava invece di pregoni più "curiosi" per così dire, come quello che vietava di portar la barba cresciuta da oltre un mese, per rendere facile il riconoscimento del volto (Corda, 1985, pag. 17).

In conseguenza delle operazioni militari, degli arresti e delle condanne che caratterizzarono il governo sabaudo, si determinò una concentrazione di banditi nella zona settentrionale dell'isola dalla quale era più facile raggiungere la Corsica. Infatti quando la stagione estiva rendeva più difficile il movimento delle truppe, i fuorilegge ritornavano dalla Corsica per ricominciare la vita criminosa.

La lotta contro il banditismo richiedeva ormai normative più organiche e globali, nel 1759 Carlo Emanuele III firmò il nuovo ordinamento per "amministrazione della giustizia nel Regno di Sardegna" articolato in 15 capitoli. L'ordinamento introduceva nella corrente prassi giudiziaria il primo censimento ufficiale aggiornato dei banditi latitanti con le norme sul Catalogo (Corda, 1985, pag. 19).

Il Settecento era destinato a chiudersi con altri decreti ricordiamo quello firmato nel 1796 dal viceré Vivalda che proibiva di avere pistole e/o porto d'armi.

Un notevole impatto sulla criminalità rurale sembra essere attribuito alle modificazioni apportate al sistema fondiario il quale subì i primi attacchi tra la fine del XVIII secolo e i primi XIX.

L'editto del 1820 autorizzava chiunque a chiudere liberamente qualunque terreno in suo possesso, intendendo introdurre in maniera definitiva il vincolo della proprietà privata. “L’Editto delle Chiudende”, emanato dal re di Sardegna Vittorio Emanuele I nel 1820, autorizzava la recinzione dei terreni che per antica tradizione erano fino ad allora considerati di proprietà collettiva, introducendo di fatto la proprietà privata.

La nuova normativa favorì i grandi proprietari, i principali della campagna che, pur risiedendo ormai in città, avevano mantenuto proprietà e legami con i feudatari che in teoria sarebbero dovuti essere colpiti dalla legge. Essi erano gli unici a disporre sia dei mezzi economici sia dalle disponibilità pratiche di recintare: privatizzarono la terra senza metterla a coltura.

I piccoli proprietari, gli agricoltori, ma soprattutto i pastori risultarono i più danneggiati, perché la recinzione della terra rappresentava un ostacolo strutturale alla pastorizia brada e transumante.

Le popolazioni dell’area interna si opposero alle chiusure con l’abbattimento dei recinti, distrussero le coltivazioni e uccisero gli agricoltori. In questo quadro sembrano aumentare le forme di violenza riflessa all’interno delle stesse comunità dove andava delineandosi una più articolata stratificazione socioeconomica.

Particolarmente significativi delle emozioni con cui i sardi vissero questo trapasso epocale appaiono i versi del frate ozierese Gavino Achena, che denunciava la situazione che si era venuta a creare nell’isola in seguito all’applicazione dell’editto (Ricci, 2007):

<i>tancas serra a muru</i>	<i>terre chiuse con muri</i>
<i>fattas a s’affera affera</i>	<i>fatte alla “affera-affera”</i>
<i>si su chelu fit in terra</i>	<i>se il cielo fosse stato in terra</i>
<i>bo serraizis cussu puru.</i>	<i>Vi sareste chiuso quello pure.</i>

Nel 1836 terminò il regime giurisdizionale feudale (Atzori, 1997), abolito da Carlo Alberto, ci fu nel 1838 l’emanazione di un nuovo ordinamento del sistema giudiziario (Corda, 1985), composto da 131 articoli. Era ormai assodato che il malcontento generale dell’isola risiedeva, per lo più, nelle condizioni economiche d’arretratezza, causato da disastrose annate agricole, e dalle restrittive norme che regolavano il commercio con il Continente. Da ciò nacque, nel 1847, il Reale Decreto che, prendendo atto della realtà storica dell’isola, enunciava la volontà di voler estendere alla Sardegna, da sempre vista come “regione di seconda classe”, i benefici amministrativi già in vigore nelle province della terraferma. Si sviluppò, così, nella prima metà del secolo XIX la prima violenta lotta tra autorità governative ed amministratori Sardi.

Il malcontento sfociò in violente manifestazioni popolari, raggiungendo il suo apice con i moti di Nuoro del 1868, ricordati con la dicitura dialettale di: “torramus a su connottu” ossia “torniamo al conosciuto”: ripristinare lo “status” precedente all’editto (Berlinguer, Mattone, 1998). Il popolo, inferocito, dette alle fiamme il palazzo del municipio di Nuoro, rivendicando così il ripristino del tradizionale sfruttamento comune dei terreni.



“PRO SOS MORTOS DE SU CONNOTTU”

Murales del centro storico di Oliena, per ricordare le vittime delle insurrezioni popolari del 26 aprile 1868.

Sino alla fine dell'Ottocento, i banditi sardi praticavano la cosiddetta “bardana” o razzia, che era un gravissimo atto di brigantaggio pressoché esclusivo della Sardegna. Consisteva, nell'invasione di un paese ad opera di alcune decine di banditi a cavallo che scendevano per l'occasione dalle montagne e mettevano a ferro e fuoco il centro abitato. Questo reato era reso possibile dall'assoluta assenza delle

istituzioni statali e dalla mancanza di autentica salvaguardia per la popolazione civile. Lo strapotere dei banditi era forte e riconosciuto persino dai benestanti, e i piccoli nuclei di carabinieri qua e là presenti potevano fare davvero poco. Alla “bardana”, prendono gli abitanti del paese di Orgosolo che hanno un normale mestiere e, per tutto il resto, conducono una vita pacifica.

Essi non costituiscono una associazione a delinquere o “banda” a carattere stabile, ma soltanto a carattere transitorio.

Compiuta la “bardana”, essi ritornano alle abituali occupazioni. La “bardana” è per la coscienza comune e per la coscienza “giuridica” locale un lavoro come un altro, un affare qualunque e, per questo aspetto, può essere considerato un fenomeno come per esempio il contrabbando in alcune particolari società di zone di frontiera. Alla “bardana” in Orgosolo partecipano solo gli uomini (non si hanno notizie di “bardane” fatte da donne) senza limitazione di età (dall'età puberale a tarda vecchiaia), mestiere, famiglia e classe sociale. All'inizio del Novecento, le bardane venivano sostituite, con il graduale rafforzamento delle istituzioni, con gli assalti alle auto e alle corriere.

Gli inizi del XX secolo furono segnati da una vendetta di sangue scatenatasi nel paese di Orgosolo e conosciuta il nome di “sa disamistade de Orgosolo”, termine dialettale locale e nessuna parola italiana traduce quel vocabolo. Le origini della inimicizia che divampò in Orgosolo dal 1903 al 1917 tra due gruppi di famiglie, i Cossu e i Corraïne, si ricollega alla eredità del più ricco proprietario di Orgosolo: Diego Moro.

Essa si protrasse poi per l'assoluzione, nel processo tenutosi ad Oristano, di un giovane, accusato di omicidio, appartenente ad una delle due famiglie in contesa.

Per quanto riguarda gli anni iniziali del primo conflitto mondiale, possono esser definiti di relativa calma, ad eccezione dei fatti legati ad Orgosolo.

Calma dovuta al fatto che molti giovani, venivano strappati alle loro famiglie per andar a combattere sui campi di battaglia. La popolazione a causa della guerra visse ancor più in uno stato di sussistenza, mancando molte braccia atte al lavoro nei campi e alla pastorizia. Così già dal 1915 ripresero tumulti e manifestazioni popolari, con difficoltà gestite dalle forze dell'ordine. Nel 1926 Nuoro diviene provincia, ed il suo prefetto, Ottavio Dinale, proclamò guerra a coloro che avevano fatto del nuorese un privilegiato campo di battaglia, invitando la popolazione civile a non aiutare ed a non appoggiare i

latitanti nelle loro malefatte e ad abbandonare l'idea del bandito romantico, l'eroe, il paladino della giustizia, così come in molte zone era ancor visto chi si dava alla macchia.

Giungiamo così nello scorrer degli anni al secondo conflitto mondiale che inevitabilmente portò gravi sofferenze alla regione, sia legate alla distanza dai centri di governo, sia legate all'isolamento geografico, quindi alle difficoltà sempre maggiori per i rifornimenti, anche se risolti grazie ai cosiddetti "imboscatori" del mercato nero di Cagliari e Sassari. L'isola soffrì dunque, forse più che altrove, una grave crisi economica durante il periodo della guerra. Tempi in cui l'opera di controllo e prevenzione dei crimini veniva affidata ad un organico di forze dell'ordine ridotto e con mezzi scarsi.

Un'Arma ridotta insomma sia nel numero che nei mezzi, con personale "mal calzato" ed uniformi logore dall'uso. Cavalli inutilizzabili perché malnutriti e comandi privi persino di autovetture, autocarri o motociclette. In questa situazione sarebbe risultata difficile l'opera di prevenzione che essi avrebbero dovuto assicurare. Cresceva la criminalità ed il numero di delitti, sempre più feroci, compiuti da bande che vivevano sulle montagne senza alcun timore delle forze dell'ordine che, come già detto, erano state ridimensionate, nel numero e nei mezzi, per far fronte alle esigenze della guerra. Inoltre i banditi potevano ora disporre di armi ereditate dalle operazioni belliche, dai fucili alle bombe a mano.

Ricordiamo a proposito i fatti verificatisi ad Orgosolo nel 1950, quando, la mattina del 13 aprile apparì una scritta sulla facciata della chiesa del paese. Essa diceva: "ecco le spie" riferendosi a venticinque persone che collaborarono con le forze dell'ordine: i loro nomi scritti poco sotto erano la conferma della loro condanna a morte.

E così fu perché, nonostante gli sforzi di popolazione civile e forze armate per evitare la scia di delitti preannunciata, i banditi riuscirono comunque a portare a termine il loro piano uccidendo tutte e venticinque le persone i cui nomi erano scritti su quel muro. Dopo questi fatti sorse a Orgosolo un "Comitato Civile per il Progresso del Paese" che aveva il compito di vigilare sulla tranquillità della comunità, evitar qualsiasi motivo di contrasti ed evitar nuovi picchi di criminalità.

Il codice barbaricino, la legge che per secoli aveva regolato la vita dei pastori, non ammetteva le "spie". Meglio morire che riferire ai nemici di qualcuno o, ancora peggio, fare la spia a "Sa Giustizia". Meglio la prigione che lanciare accuse in un'aula di tribunale: il paese non avrebbe perdonato. Per non parlare dei familiari. Tradire un parente era il crimine peggiore che un uomo potesse commettere.

Nell'ottobre del 1969 fu varata una Commissione Parlamentare che presentò i suoi risultati nel marzo del 1972. Le indagini, volte alla comprensione del fenomeno banditismo, videro la collaborazione di tutta la popolazione. Si ribadiva la necessità di agire a scopo preventivo e non solo repressivo, con le classiche dure azioni militari. Altro obiettivo era quello di modificare i tradizionali metodi di allevamento in forme più moderne e avanzate. Alla fine, forse, l'unico obiettivo che la commissione riuscì a realizzare, fu di carattere legislativo. Ci fu infatti l'approvazione di un Piano di Rinascita della Sardegna col varo della legge 568 del 1973 (Corda, pag. 67, 1985). Essa prevedeva lo stanziamento di 365 milioni per il rinnovo delle strutture agrarie e pastorali. E così come accadde per la prima commissione d'inchiesta, anche stavolta all'appassionato lavoro d'indagine non corrisponderanno le reali attuazioni delle migliori proposte da parte delle varie amministrazioni regionali.

Da questo contesto si evince che le vere cause del fenomeno della criminalità, e dunque del banditismo, risiedevano nell'arretratezza delle strutture socioeconomiche delle popolazioni delle zone più interne, e, in particolar modo, nella comunità agropastorale Barbaricina.

Ed è proprio da tale comunità, da tali stili di vita, da proprie leggi relazionali, da tutto ciò, che nascerà il Banditismo. È il conflitto tra una comunità arcaica, retta appunto da tali leggi (non scritte ma ben note a tutti e da rispettare), ed una comunità più moderna e civile, la vera causa scatenante di questo malessere che guida poi inevitabilmente alla violenza.

1.3. Codice Barbaricino

Nel 1861 con l'unificazione del Regno d'Italia, la Sardegna divenne italiana.

L'unità politica non portò sostanziali cambiamenti. La Sardegna era in forte ritardo rispetto alle altre regioni italiane, anche alle più povere. In più c'era la barriera del mare, acuita dal fatto che i trasporti marittimi erano insufficienti e costosi.

Le comunità rurali e le fasce di popolazione più povere furono ulteriormente danneggiate dalle scelte del governo nazionale relative ai terreni. Questi terreni sfruttati dai contadini e dai pastori per far legna e raccogliere ghiande, furono concessi ad imprese per lo sfruttamento delle risorse del bosco con l'Editto delle Chiudende. L'editto mirava a favorire la modernizzazione e lo sviluppo dell'agricoltura locale, che versava in gravi condizioni di arretratezza, e nel suo passaggio più cruciale conteneva l'autorizzazione a qualunque proprietario terriero a chiudere liberamente con siepi, muri o vallar di fossa, qualunque suo terreno non soggetto a servitù di pascolo, di passaggio, di fontana o d'abbeveratoio.

È in questo clima di malumore diffuso, di sfiducia nei confronti dello stato che in Barbagia, ove vigeva una cultura agro-pastorale, si è sviluppato un codice di tradizione orale costituente un ordinamento giuridico di fatto, il cosiddetto Codice barbaricino .

Esso nasce come azione di tutela giuridica derivante dalla totale sfiducia nei riguardi del sistema giudiziario statale, ritenuto inadeguato a far fronte ad ogni tipo di contestazione sorta tra privati cittadini.

Per la comunità barbaricina la vendetta era considerata un ordinamento giuridico. Nel codice d'onore barbaricino quando viene subita un'offesa ci si deve vendicare. Un uomo d'onore non si può sottrarre alla vendetta.

Pertanto una volta accertata la responsabilità di un'azione, la vendetta può essere eseguita. Essa deve essere progressiva, prudente e proporzionata, cioè deve arrecare un danno analogo a quello subito e deve essere compiuta solo dopo che si è conseguita la certezza sulla identità della persona che ha perpetrato l'offesa. Un bandito deve essere leale coi suoi compagni, mentre mentire e giurare il falso con le forze dell'ordine e la magistratura è un atto dovuto.

Per secoli il “codice barbaricino” dettò legge nella Sardegna centrale. Le “leggi” del codice venivano rispettate dalla comunità: la violazione comportava la punizione dei colpevoli direttamente per mano della parte offesa.

Il primo ad usare il termine “codice barbaricino” è stato il filosofo del diritto Antonio Pigliaru, nel volume “La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico”. Secondo Pigliaru il codice barbaricino rappresenta una frattura totale e definitiva con l'autorità dello Stato, trova la sua fonte e ragione di essere nella terribile vita del pastore. Il Codice della vendetta è il codice dei pastori non dei banditi.

La vita del pastore è un continuo stato di necessità in perenne conflitto con la natura e con la miseria. Il pastore della Barbagia è solo nella natura come una bestia selvatica, quindi deve essere forte, balente .

La seconda condizione per sopravvivere è che il pastore, “il balente” , si dia delle regole perché in quel terribile mondo naturale le regole dello stato non arrivano e se arrivano non sono accettate.

Le regole che i pastori si danno sono quelle del codice barbaricino. Quando si subisce un torto non c'è altra giustizia se non la tua vendetta: non puoi non farti giustizia.

Solo l'uomo d'onore, ossia il balente, può e deve riscattare le offese subite dal suo gruppo familiare. Secondo la concezione barbaricina solo il balente è dotato di quella forza fisica e morale che gli consente di dominare la sorte, perché l'obiettivo della vendetta deve essere quello di finire il nemico e sopravvivere alla sua morte.

Alla figura del balente si contrappone quella del “guastu” che designa in Barbagia una persona affetta da menomazioni fisiche, che non può compiere azioni di vendetta perché non dotato della forza necessaria.

Quindi il codice barbaricino è fondato sulla figura del balente e ciò riflette l'immagine di una società ordinata e forte dove la fierezza rappresenta il pilastro su cui questo impianto culturale si regge. Ed è incontestabile che l'applicazione del codice barbaricino provocava una socializzazione del fatto privato, poiché l'offesa subita legittimava la vendetta, e l'azione compiuta per vendicarsi provocava nuove offese, dando luogo ad una faida interminabile.

La peculiarità del codice è la tutela dell'onore e della dignità dell'individuo: questo solo è meritevole di essere tutelato dal principio della vendetta che, sotto questa eccezione, è un obbligo morale e materiale per l'individuo, il gruppo cui questi appartiene e, in senso lato, l'intera comunità.

Corsicana

Testo tradizionale della fine dell'Ottocento, il famoso canto sui banditi, adattamento M. Carta. Canto della Gallura, diffuso ampiamente nel Logudoro, denominato Corsicana perché ritenuto originario della Corsica.

*(La moglie) Cant'è tristu lu me cori,
lu mancammì mè maritu,
pa li falsi traditori
tre anni l'hagghju banditu:
girendi pa li muntagni
pa li sò falsi compagni.*

*Quanto è triste il mio cuore,
per colpa dei falsi traditori,
mio marito è da anni bandito
e gira sulle montagne
per colpa dei suoi falsi compagni.*

*(La madre) Antuneddu mè Antuneddu,
tuttu lu mundu si lagna:
ti ulia meddu moltu
chi banditu illa muntagna.*

*Antoneddu, Antoneddu
tutti si lamentano di te
e io vorrei fossi morto
piuttosto che bandito alla montagna.*

*(Il bandito) Cara mamma, mamma mea
no ti lu piddà a cori,
si stocu pa li muntagni
no stocu pa disonori.*

*(La moglie) No l'ascolti, no l'intendi
chista boci di dolori.
Veni chi m'è manchendi
beni, amori, vita e cori.*

*Li nostri antichi l'haiani sempri in manu,
taddendi mucchju pa seminà lu grannu:
bianca comu l'aglientu chi bridda da luntanu.
E s'intendia dalla spiaggia
lu crà crà di la rustagghja.*

*Lu trenu di Bastia
è fattu pa li signori.
Piegnini li carritteri
sospirani li pastori.*

*Cara mamma,
non prendertela a cuore,
se mi nascondo, tu lo sai
non è per disonore.*

*Ma tu non l'ascolti, non la vuoi sentire
questa voce di dolore
vieni, perché mi sta mancando
il bene, l'amore, la vita, il cuore.*

*I nostri antichi l'avevano sempre in mano
tagliavano l'erba per seminare il grano
era bianca come l'argento e brillava da lontano.
E si sentiva dalla spiaggia
il crà crà della roncola.*

*il treno di Bastia
è fatto per i signori.
Piangono i carrettieri
sospirano i pastori.*

Capitolo 2: Le donne bandito tra ieri e oggi

2.1. Introduzione

Il tema della delinquenza femminile è stato trascurato dagli studiosi se non addirittura ignorato nelle opere generali sulla criminalità.

Gli studi teorici sulla criminalità femminile sono stati per lungo tempo tralasciati, arrestandoli alle interpretazioni proposte dai primi studiosi della criminalità, come quelli della Scuola Positiva (Lombroso, Ferri).

Il disinteresse per la questione femminile è dovuto anche ad una visione unicamente maschile dell'universo criminale. Questo settore, che comprende sia chi commette i reati sia chi li reprime e li giudica, è fondamentalmente maschile e mascolino. Maschile: per la prevalenza d'uomini sia fra gli imputati, i condannati e i detenuti, sia fra i poliziotti e anche i giudici (anche se in questi settori il numero delle donne sta crescendo gradualmente). Mascolino rispetto ai modelli culturali e agli atteggiamenti che lo strutturano.

È dal XVII secolo in poi, che si intravede qualche cambiamento nelle strutture e nelle funzioni della famiglia; molti anni sono dovuti passare prima che la donna, sotto il profilo giuridico, venisse presa in considerazione nei vari ordinamenti statali. Per questi motivi la donna è stata considerata oggetto di studio solo quando ha acquisito, almeno in parte, "visibilità". Così è stato anche per la criminalità femminile, divenuta seria materia di indagine e di trattazione teorica soltanto in epoca recente.

La "donna delinquente", nasce in quelle zone in cui la civiltà urbana non riesce ad imporsi, come nel nostro caso in Barbagia, da cui provengono splendide figure di fuorilegge, che testimoniano come le antiche signore della foresta e della montagna riescano a sopravvivere e ad esercitare il potere malgrado le persecuzioni dello Stato e della Chiesa.

2.2. Lucia Delitala



Per affrontare la tematica sopracitata, presento la storia di alcune donne, attraverso la cui lettura si evince che tutte, in maniera differente l'una dall'altra, hanno avuto un ruolo attivo ma non principale nei sequestri in Sardegna.

Siamo nella prima metà del 1700: il ritratto della prima “banditessa” è quello di una donna sarda d'altri tempi, femminista certamente no, emancipata sicuramente sì. Forte dei suoi ideali, decisa, indipendente, nonostante, la figura femminile del passato fosse relegata a ben altre faccende, pur ricoprendo un ruolo di spicco e di potere secondo le leggi non scritte di una radicata e ben funzionante società matriarcale. Una “fuorilegge”. Una banditessa, esponente di quella piaga sarda, il banditismo appunto, che nato per contrastare il

‘dominio dello straniero in Sardegna, ha poi finito per diventare un metodo violento di protesta, causa di omicidi e lotte senza esclusione di colpi.

Lucia Delitala fu una delle più famose banditesse della Sardegna. La sua patria è Nulvi, abitato da una popolazione rurale prevalentemente agricola, devastata dall'odio di due fazioni appartenenti alla stessa famiglia, la famiglia Delitala, fra le più ricche casate del paese. Donna Lucia fu costretta a stare gran tempo lontana dalla sua casa perché ricercata dal governo sabaudo del quale non sopportava il dominio predatorio .

«C'è in questo regno di Sardegna una famiglia divisa, chiamata Delitala. paragonabile agli antichi Guelfi e Ghibellini. Due di loro sono in prigione, due condannati a morte in contumacia. Altri due, con molti parenti, sono a capo dei banditi. Si può dire che sono i piccoli sovrani della Gallura: e non c'è possibilità di arrestarli, perché ci sono montagne, boschi e luoghi dove non ci si può servire di guide. Anche le donne e le ragazze di questa casata fanno la guerra, e donna Lucia Delitala è stata due anni in prigione. È una giovane di circa quarant'anni che non si è voluta sposare per non dipendere da un uomo, secondo quanto lei stessa afferma. Ha due mustacchi da granatiere e usa le armi e il cavallo come un gendarme. Ora che è stata graziata, vive abbastanza tranquilla». Questo è quanto si legge in una lettera che il viceré di Sardegna, il marchese Carlo Amedeo Battista di San Martino d'Agliè di Rivarolo, scriveva verso il 1735 al re Carlo Emanuele III.

La tradizione popolare la ricorda come l'amazzone di Nulvi, donna dal fascino straordinario, illuminata da un bel sorriso, dotata di grande coraggio, abile nei combattimenti a cavallo e amante della vita e della libertà. Il suo volto diveniva accigliato e duro solo quando doveva affrontare una battaglia.

Ed una gentildonna di quel casato, ci suggerisce il Manno nel libro di Franco Fresi, Banditi di Sardegna, donna Lucia Delitala, “dava loro l'esempio dello stare immota in su l'arcione e del lanciarsi con il cavallo tra i balzi e dell'affrontare gagliardamente l'inimico e dell'imbroggiare da lunge collo schioppetto. Non perciò solo d'animo virile; poichè sentendo di sè meglio di quello che fosse disdicevole a femmina, ruscò, finchè visse, le nozze e l'amore d'un sesso di cui non sapeva sofferire la superiorità”.

Lo stesso Manno la chiama “ardita virago che destreggiavasi col cavallo e collo schioppetto, e al pari di un brigante ebbe a soggiacere per alcuni anni a pubblica custodia”.

Era molto apprezzata e stimata per la sua lealtà anche dai suoi “colleghi uomini”, con cui lavorava a stretto contatto. Lei capeggiava infatti, insieme al Bandito di Chiaramonti, Giovanni Fais, a sua moglie, Chiara Unani, una banda di sprezzanti guerriglieri che contrastava l'autorità Piemontese. Lucia non si risparmiava, era sempre in prima linea con la sua “spericolata irruenza” (Fresi, 2005). Abbandonò la sua posizione dopo la rivolta di Chiaramonti, che le costò una condanna a 15 anni in contumacia, per dedicarsi alla guerriglia, rifugiandosi poi probabilmente in Corsica. Sulla sua morte non si sa molto. Probabilmente morì tra il 1755 e il 1767.

14

Sono pochissime le notizie che si hanno di questa donna, neppure gli storici contemporanei hanno notizie più precise di lei. Nel Dizionario del Casalis (1855) si legge “Costei nel combattimento durato per tre giorni in Chiaramonti, operava valorosamente che sosteneva le prime parti, e molti uccise. Era intanto dispregiatrice delle femmine, le quali troppo studiosamente si attillavano e vestivano come non conveniva alla loro condizione; che non temperavasi dall'onte anche nella chiesa, e con forbici guastava le robe. Dopo molte ferite da lei inferte a' suoi nemici, e molte uccisioni, venne finalmente il suo triste fine, e per tradimento della cameriera fu strangolata nel proprio letto” (in Fresi, 2005).

Ma non è l'unica banditessa di cui si hanno notizie in Sardegna. Altre due donne, entrambe provenienti da ricche famiglie, si sono distinte in questo ruolo: Maria Antonia nota come Sa Reina di Nuoro e Paska Devaddis di Orgosolo.

2.3. Maria Antonia Serra Sanna

Maria Antonia Serra Sanna detta “sa reina” visse a Nuoro a cavallo tra l'Ottocento e il Novecento, era sorella di Giacomo ed Elias, il più incredibile gruppo famiglia nella lunga storia del brigantaggio in Sardegna. Sorella di due grandi banditi, aveva contribuito insieme al padre Giuseppe, detto “Peppe”, alla trasformazione della famiglia da modesti pastori a ricchi proprietari di case, di terreni e bestiame.

A lato Mariantonia Serra-Sanna in un disegno di Piero Masia (Tratto da: Banditi di Sardegna di Fresi).

Quando in paese la si incrociava per le strade, molte persone s'inclinavano. Maria Antonia incedeva altera, tutti in paese dicevano che fosse lei la fosca ispiatrice delle sanguinose imprese dei fratelli. Raccontavano che in brache e mastruca (la giacca di pelle di pecora senza maniche dei pastori), barba finta e fucile in spalla percorresse ogni giorno chilometri e chilometri di brughiera, boschi e montagne per portare munizioni, cibo e notizie ai fratelli latitanti.



Il governo piemontese la definiva “un accidente mandato da Dio sulla terra per dannazione del genere umano”.

Non scelse la latitanza, come Donna Lucia, ma ne fu fiera sostenitrice.

Non si era mai data alla macchia proprio per mantenere uno stretto legame tra i fratelli e il paese, che obbediva ad ogni sua volontà. Una sua parola apriva le porte delle case, dei negozi, degli ovili. Se poi qualcuno osava rivolgerle anche pur minima lamentela, lei rispondeva a voce bassa ma sicura: “parlerò con Elias”. Bastava solo il nome di quest'uomo, il più feroce dei fratelli, per far morire in gola a ricchi o poveri lamentele e richieste. Giacomo ed Elias erano due fratelli senza scrupoli, soprannominati “Carta”, da Nuoro, uomini audaci e spietati votati al delitto nelle sue manifestazioni più efferate e una sorella dalla ferrea determinazione, audace e di grande intelligenza, che li aiutava fornendo loro informazioni e consigli, ma anche munizioni, cibarie, capi di vestiario e biancheria. Giacomo, il fratello maggiore, costretto per vivere a compiere qualche abigeato era divenuto in breve tempo un noto ladro di bestiame (Cagnetta, pag.154, 1975).

Verso la fine del 1894 era stato rubato al proprietario Bobore (Salvatore) Manca di Nuoro, il più ricco proprietario di quella città, un branco di porci. Giacomo in quell'affare era innocente ma il Manca lo aveva sospettato. Denunciato era riuscito a farlo condannare in contumacia in un processo tenutosi a Nuoro, nel quale furono condannati a pene minori come complici anche Elias il fratello minore, e il pastore Giuseppe Lovicu di Orgosolo, minorenni. Entrambi erano riusciti a sfuggire alla cattura da parte dei carabinieri dandosi alla macchia (Cagnetta, 1975).

Una volta riuniti Elias aveva subito proposto di assassinare il falso accusatore, Bobore Manca. Giacomo, meno risoluto, titubava: erano ladri di pecore, non assassini. Elias aveva convinto gli altri; benché minorenne era stato riconosciuto come capo della banda. Nei primi del luglio 1899 il capitano dei carabinieri Petella, prevenuto da informatori che la banda dei Serra-Sanna, discesa per qualche giorno dal Supramonte, si trovava in territorio di Orgosolo, aveva convocato nel suo ufficio militari e privati per preparare un piano di attacco. E fu così che i più temuti fratelli di Nuoro si spensero in un agguato a fuoco contro le forze dell'ordine.

Nella banda dei Serra-Sanna si arruolavano tutti gli uomini compromessi delle classi povere. Altri briganti e bande minori nello stesso tempo che operavano nel circondario di Nuoro e si tenevano in stretto contatto con la banda dei Serra-Sanna.

“Maria Antonia di carattere duro e deciso, intelligente, dal cuore perverso quanto i suoi fratelli, crudele con le vittime, eccitatrice e consigliatrice con ogni modo possibile dei banditi di lei fratelli e degli altrettanto feroci loro compagni, la cui casa in Nuoro serviva di convegno a parenti ed affiliati della triste lega, con un andirivieni di persone sia di giorno che di notte dagli istinti felini.

Di giorno faceva visita a tante persone, dalle quali, nel porgere il saluto dei fratelli, pretendeva denaro, medicinale e cartucce: di notte, cavalcando il proprio cavallo, partiva alla volta del rifugio dei fratelli, e portava loro oltre che informazioni anche munizioni, cibarie, capi di vestiario e biancheria.

Furono anche trovate copie di atti di cause penali, il che viene a suffragare che essa intimidisse i testimoni d'accusa o perché non dicessero la verità o per ritrattare quello che avevano detto nel periodo istruttorio, influenzando a questo scopo coll'assistere ai dibattimenti ed incutere timore coll'appoggio delle

efferatezze che andavano commettendo i di lei fratelli. Da parte sua il popolino al suo compartire le faceva largo, corteggiata e rispettata coll'appellativo di *sa Reina*" (Fresi, 2005).



Nell'aprile 1899 Umberto I e Margherita di Savoia erano venuti in Sardegna per "dovere regale". Provenienti da Tolone con l'intera flotta – preceduti dalle dichiarazioni di politici sulla «natura ideale» di quel viaggio, e dall'arresto «precauzionale» di vari sardi

sospetti di "non partecipare vivamente ai sentimenti di riconoscenza dell'isola", i sovrani, sbarcati a Cagliari con il primo ministro Pelloux ed un centinaio di cortigiani, erano stati dirottati a Sassari in treno. Appena arrivati a Sassari, essi prendevano contatto immediato con tutta la regione, con i paesi più sperduti e derelitti della Sardegna.

I sovrani erano ben edotti della situazione intollerabile del Nuorese avendo visitato all'ospedale di Sassari e premiati con medaglie d'argento i carabinieri feriti in combattimento coi briganti.

Il capitano Petella con l'aiuto di eminenti personalità, quali il prefetto di Sassari Marchese Cassis, il procuratore del re Efisio Marcialis ed il sottoprefetto De Giorgi avevano presentato al re, tramite il primo ministro Pelloux, il piano generale di "sterminio" del brigantaggio. Nella notte del 14 maggio 1899 il Comando dei Carabinieri lanciava in tutto il circondario di Nuoro la "sfida" ai latitanti eseguendo arresti in massa. Mucchi di manette, di catene, di corde; prigioni e depositi per prigionieri; tutto era stato calcolato e pronto da mesi.

La consegna era semplice e formale: arrestare tutti, i sospetti ed i sospettabili, senza mandato di cattura. A regolarizzare le cose si sarebbe provveduto dopo.

Il processo a "sa reina"

Figuravano tra gli arrestati Serra Sanna Mariantonia, a suo carico un impressionante elenco di imputazioni, tutte collegate all'instancabile attività di favoreggiatrice delle imprese criminose dei fratelli. Per Serra Sanna Mariantonia l'Arma di RR. CC. di Nuoro nel processo verbale 25 marzo 1899 e l'Autorità Politica poi, invocarono il braccio della giustizia punitiva denunciandola come la più pericolosa, dopo i latitanti, fra i componenti l'associazione per delinquere, additandola "ausiliatrice ardita ed indifesa dei banditi e ricattatrice in nome dei fratelli, che vuolsi perfino incitasse alle più efferate vendette".

Le risultanze dell'istruttoria però, mentre assodano la responsabilità di costei in particolari delitti, dei quali giustamente dovrà rispondere, non offrono elementi sufficienti per ritenerla associata al gruppo di coloro che si erano prefissi di commettere, come anche commisero, una serie di reati. I fatti speciali addebitati a codesta Virago, enumerati nelle relative denuncie, hanno manifestamente l'impronta del

favoreggiamento, giacchè non potrebbe altrimenti spiegarsi le sue escursioni notturne in campagna, in abiti virili, le frequenti visite in casa sua di parenti di latitanti, l'assistenza prestata ai latitanti infermi e i tentativi di subornazione per salvare i fratelli e i compagni loro.

Nel fascicolo processuale che andremo poi a vedere in originale, con 332 imputati, figura Serra Sanna Mariantonia, del maggio 1899, a Nuoro, sono presenti tutti i capi d'imputazione.

In particolare si legge: Serra Sanna, di anni 33, detenuta dal 15 maggio 1899, accusata di:

[...]estorsione, per avere in epoca non ben precisata, costretto Guiso Antonio, in Nuoro, incutendogli timore di gravi danni nella persona e nella e negli averi, a consegnare ai medesimi una vitella [...]

violenza privata, per avere, con lettera inviata nel gennaio 1898 a Nuoro, costretto, incutendogli timore di gravi danni nella persona e nella e negli averi, Tendas Antonio e sorelle a smettere la raccolta delle olive nel fondo Su Crumene, di proprietà di Manca Floris Salvatore, con l'aggravante di aver conseguito l'intento[...]

[...]di concorso nel furto di un cavallo[...]

[...]di violenza privata per avere nel 1898 o i primi del 1899 usato minacce di grave e ingiusto danno all'arciprete Lutzù pasquale, per costringerlo a reiterare nel posto di cantore beneficiato di quella cattedrale il sacerdote Matteo Denti, trasferito alla parrocchia di Fonni; [...]e ancora per estorsione per ottenere una vitella, [...]

IN NOME DI SUA MAESTÀ

UMBERTO I.

PER GRAZIA DI DIO E PER VOLONTÀ DELLA NAZIONE

RE D'ITALIA

LA CORTE DI APPELLO DI CAGLIARI, SEZIONE D'ACCUSA

HA PRONUNCIATO LA SEGUENTE

SENTENZA

Udito il rapporto fatto dal Sig. Avv. Stefano De' Giudici,
Sostituto Procuratore del Re applicato alla Procura Generale,
con funzioni di Sostituto Procuratore Generale, degli atti del
processo istruitosi

CONTRO

1. **Lovicu** Giuseppe, fu Luigi, d'anni 29, pastore, da Orgosolo, latitante;
2. **Mereu Bidde** Paolo, fu Giovanni, d'anni 68, pastore, da Nuoro, detenuto dal 15 maggio 1899;
3. **Congiu Vacca** Antonio, di Giovanni, d'anni 31, pastore, da Oliena, detenuto dal 1° giugno 1899;
4. **Serrittu** Giovanni, di Paolo, d'anni 29, pastore, da Mamojada, detenuto dal 3 giugno 1899;
5. **Satta Saba** Giovanni, di Martino, d'anni 38, pastore, da Lula, detenuto dal 29 maggio 1899;
6. **Solinas** Paolo, fu Andrea, d'anni 22, pastore, da Sarule, detenuto dal 22 maggio 1899;
7. **Manconi** Antonio, fu Pietro, d'anni 22, pastore, da Gori, detenuto dal 17 maggio 1899.

30. **Noli Col** Giuseppe, di Salvatore, d'anni 21, contadino, da Orani, detenuto dal 13 maggio 1899;
31. **Dore** Bernardo, fu Francesco, di anni 62, pastore, da Orgoglio, libero;
32. **Astara** Ghe Maria, di Tomaso, di anni 36, pastore, da Benetutti, detenuto dal 9 agosto 1899;
33. **Picari** Pasquale, fu Pietro, di anni 59, pastore, da Nuoro, libero;
34. **Mureddu** Giovanni Battista, fu Luigi, di anni 35, contadino, da Lanusei, detenuto dal 25 ottobre 1899;
35. **Budroni** Giuseppe, fu Pietro, di anni 39, pastore, da Oschiri, detenuto dal 21 agosto 1899;
36. **Campesi** Francesco, fu Gavino, di anni 32, pastore, da Tula, detenuto dal 21 agosto 1899;
37. **Astara** Giovanni Antonio, di Tomaso, di anni 30, da Benetutti, detenuto dal 17 maggio 1899;
38. **Raja** Domenico, di Antonio, noto *Gina*, di anni 39, pastore, da Nuoro, detenuto dal 4 marzo 1899;
39. **Piras** Giuseppe, di Luigi, di anni 16, pastore, da Mamoiada, detenuto dal 22 aprile 1899;
40. **Monti Gaddi** Giovanni, fu Giovanni Antonio, di anni 39, pastore, da Orani, detenuto dal 5 agosto 1899;
41. **Cueru** Andrea, di Basilio, di anni 22, pastore, da Orani, detenuto dal 16 maggio 1899;
42. **Spano** Giovanni Antonio, di Giovanni, di anni 34, negoziante, da Dorgali, detenuto dal 14 maggio 1899;
43. **Lai** Giovanni Maria, fu Giuseppe, d'anni 40, proprietario, da Ottana, detenuto dal 15 maggio 1899;
44. **Spano** Giovanni, fu Vincenzo, di anni 65 proprietario, da Dorgali, libero;
45. **Spano** Francesco Vincenzo, di Giovanni, di anni 36, proprietario, da Dorgali, detenuto dal 14 maggio 1899;
46. **Murgiale** Luigi, fu Giuseppe, d'anni 38, contadino, da Olzai, detenuto dal 16 maggio 1899;
47. **Murgiale** Cabellote, di Luigi, di anni 25, contadino, da Olzai, detenuto dal 16 maggio 1899;
48. **Murgiale** Battista, di Luigi, di anni 17, contadino, da Olzai, detenuto dal 16 maggio 1899;
49. **Murgiale** Giuseppe, di Luigi, di anni 20, contadino, da Olzai, detenuto dal 16 maggio 1899;
50. **Mia** Michele, di Pietro, di anni 29, contadino, da Olzai, detenuto dal 14 maggio 1899;
51. **da** Pietro, di Giuseppe, di anni 29, contadino, da Olzai, detenuto dal 17 maggio 1899;

30. **Piu** Giovanni, fu Basilio, di anni 60, contadino da Olzai, libero;
31. **Loddo** Anastasio, di Pietro, di anni 28, fabbro, da Olzai, libero;
32. **Fenu** Antonio Giuseppe, fu Salvatore Maria, di anni 35, contadino, da Ottana, detenuto dal 14 maggio 1899;
33. **Cheri** Antonio, fu Salvatore, di anni 32, pastore, da Sarciddu, detenuto dal 15 maggio 1899;
34. **Sini** Giovanni, fu Vincenzo e di Mela Maria, di anni 42, da Mamoiada, contadino, scarcerato;
35. **Mureddu** Pietro, fu Giuseppe, di anni 59, pastore, nato a Fonni e domiciliato a Mamoiada, scarcerato;
36. **Noli Col** Antonio, di Salvatore, di anni 34, contadino, da Orani, detenuto dal 14 maggio 1899;
37. **Mareu** Giovanni Antonio, fu Carlo, di anni 43, pastore, da Mamoiada, detenuto dal 14 maggio 1899;
38. **Denti** Giovanni fu Gregorio, noto *Maddoni*, agricoltore, di anni 59, da Mamoiada, scarcerato;
39. **Marceddu Toro** Giovanni, fu Antonio, di anni 39, contadino, da Olzai, detenuto dal 7 aprile 1899;
40. **Viridis** Giovanni Maria di Giovanni, di anni 37, da Olzai, detenuto dal 15 maggio 1899;
41. **Salla** Giuseppe, di Salvatore, di anni 28, pastore, da Burgos, detenuto dal 19 giugno 1899;
42. **Sanna Deriu** Antonio, fu Ambrogio, contadino, di anni 37, da Torralba, detenuto dal 23 luglio 1899;
43. **Budroni** Giovanni, fu Pietro, di anni 42, fabbro ferraro, da Oschiri, detenuto dal 15 maggio 1899;
44. **Malduca** Pietro, di Giov. Angelo, di anni 28, pastore, da Pattada, domiciliato ad Oschiri, detenuto dal 28 ottobre 1899;
45. **Fancello** Bartolomeo, di Giovanni, di anni 34, pastore, da Dorgali, detenuto dal 14 maggio 1899;
46. **Dettori** Giuseppe Ignazio, fu Salvatore Angelo, di anni 59, contadino, da Ottana, detenuto dal 14 maggio 1899;
47. **Puggioni** Andreana, fu Raimondo, di anni 66, da Oniferi, detenuta dal 14 maggio 1899;
48. **Solinas** Pietro, noto *Loneca*, fu Pietro, di anni 50, negoziante, da Oniferi, libero;
49. **Costa** Lai Giovanni, fu Salvatore, noto *Ireau*, di anni 39, pastore, da Nuoro, detenuto dal 15 maggio 1899;
50. **Viridis** Giovanni, fu Battista, di anni 28, contadino, da Oniferi, detenuto dal 15 maggio 1899;
51. **Modolo** Stefano, di Michele, di anni 30, contadino, da Oniferi, libero;

52. **Virda Battista**, fu Battista, di anni 22, contadino, d'Oniferi, detenuto dal 14 maggio 1899;
53. **Brau Fulmerio**, fu Mattia, d'anni 50, contadino, d'Orotelli, libero;
54. **Cosseddu Paolo**, fu Salvatore, di anni 45, vasaio, d'Orani, scarcerato;
55. **Serra Sanna Mariantonia**, fu Giuseppe, d'anni 35, da Nuoro, detenuta dal 15 maggio 1899;
56. **Bellot Luigi**, di Giovanni, d'anni 35, pastore, da Nuoro, detenuto dal 15 maggio 1899;
57. **Sanna Carroni Sebastiano**, fu Giovanni, noto *Percheddu*, d'anni 53, proprietario, da Nuoro, detenuto dal 15 maggio 1899;
58. **Cambosu Contini Nicola**, fu Giovanni, d'anni 36, contadino, da Nuoro, scarcerato;
59. **Pirari Sada Sebastiano**, fu Pietro, di anni 39, pastore, da Nuoro, detenuto dal 15 maggio 1899;
60. **Cambosu Contini Ignazio**, fu Giovanni, di anni 50, da Nuoro, detenuto dal 15 maggio 1899;
61. **Sanna Pibero Giovanni**, d'ignoto, di anni 72, contadino, da Nuoro, detenuto dal 15 maggio 1899;
62. **Piredda Giovanni Pasquale**, di Antonio Giuseppe, di anni 27, pastore, da Nuoro, detenuto dal 10 maggio 1899;
63. **Lovicu Giovanni**, fu Luigi, di anni 37, pastore, da Orgosolo, detenuto dal 15 maggio 1899;
64. **Guiso Marietta**, nota *Moledda*, fu Salvatore, di anni 60, maritata Cambosu, da Nuoro, detenuta dal 16 maggio 1899;
65. **Cambosu Guiso Rosa**, di Pasquale, di anni 33, da Nuoro, detenuta dal 15 maggio 1899;
66. **Cambosu Guiso Maria**, di Pasquale, di anni 26, da Nuoro, detenuta, dal 15 maggio 1899;
67. **Cambosu Guiso Sebastiana**, di Pasquale, di anni 24, da Nuoro, detenuta dal 15 maggio 1899;
68. **Cambosu Guiso Giov. Angelo**, di Pasquale, di anni 20, da Nuoro, detenuta dal 15 maggio 1899;
69. **Cambosu Guiso Giovanni**, di Pasquale, noto *Moledda*, d'anni 17, da Nuoro, detenuto dal 16 maggio 1899;
70. **Serra Giuseppe**, fu Giov. Antonio, di anni 70, contadino da Nuoro, deceduto il 17 febbraio 1900;
71. **Puggioni Giov. Antonio**, fu Salvatore, noto *Crosda*, di anni 30, contadino, da Nuoro, detenuto dal 15 maggio 1899;
72. **Sequi Costantino**, fu Francesco, di anni 56, da Birori, proprietario, deceduto in Olenna, detenuto dal 6 luglio 1899;

73. **Rujo Deledda Giov. Santo**, fu Pasquale, noto *Santeddu*, di anni 36, pastore da Nuoro, detenuto dal 5 giugno 1899;
74. **Costa Giov. Maria**, fu Oliv. Antonio, noto *Buona notte*, di anni 34, contadino, da Nuoro, detenuto dal 15 maggio 1899;
75. **Piras Pietro Costantino**, fu Francesco, di anni 27, fabbro, da Nuoro, scarcerato;
76. **Cambosu Pasquale**, fu Andrea, noto *Pezzeddu*, di anni 49, agricoltore da Nuoro, detenuto dal 15 maggio 1899;
77. **Puggioni Mauro**, fu Salvatore, noto *Crosda*, di anni 27, contadino, da Nuoro, detenuto dal 30 giugno 1899;
78. **Mariani Ugonigi**, fu Bartolomeo, di anni 39, pastore, da Orune, detenuto dal 3 luglio 1899, per altro;
79. **Sanna Ella**, di Giovanni, di anni 30, contadino, da Nuoro, detenuto dal 15 maggio 1899;
80. **Manca Fragneri Antonio**, di Pietro, noto *Firrigone*, di anni 31, contadino, da Nuoro, detenuto dal 30 novembre 1899;
81. **Virdis Salvatore**, fu Salvatore, di anni 19, bracciante, da Oniferi, libero;
82. **Masala Salvatore**, di Giovanni Mauro, di anni 30, nato ad Orani, e deceduto ad Oniferi, scarcerato;
83. **Meru Francesca**, fu Carlo, di anni 30, da Manolada, detenuta dal 14 maggio 1899;
84. **Satgia Pietro Maria**, fu Giovanni Antonio, di anni 45, pastore, d'Orgosolo, detenuto per altro;
85. **Sini Pietro**, fu Francesco, di anni 32, contadino, da Orgosolo, detenuto dal 12 giugno 1899;
86. **Rubano Francesco**, fu Pasquale, di anni 34, da Orgosolo, detenuto per altro dal 2 giugno 1899;
87. **Muscau Luigi**, fu Giuseppe, di anni 64, pastore, da Orgosolo, scarcerato;
88. **Pirisi Bernardino**, fu Salvatore Angelo, di anni 38, pastore, da Sarule, detenuto per altro dal 14 aprile 1899;
89. **Lovicu Devaddis Francesco**, fu Carlo, di anni 61, da Orgosolo, negoziante in Fonni, scarcerato;
90. **Carboni Daniele**, fu Giuseppe Antonio, di anni 70, da Fonni, contadino, scarcerato;
91. **Mattu Carboni Pietro**, fu Giuseppe, di anni 48, contadino, da Ovadda, detenuto dal 14 maggio 1899;
92. **Lovicu Pasquale**, fu Luigi, di anni 32, pastore, da Orgosolo, detenuto dal 15 maggio 1899;
93. **Lovicu Salvatore**, fu Luigi, di anni 25, pastore, da Orgosolo, detenuto dal 15 maggio 1899;

114. **Manca Soru** Giov. Luigi, di Antonio, noto *Bazzacca*, di anni 30, pastore, da Nuoro, detenuto dal 18 maggio 99;
115. **Dessolia** Francesco, di Giovanni, di anni 23, studente, da Nuoro, detenuto dal 29 maggio 99;
116. **Cappelli** Valentino, di Luigi, di anni 24, da Logigano dei Bagni, residente a Nuoro, detenuto dal 15 maggio 99;
117. **Canu Bette** Luigia, fu Emiliano, di anni 41, da Nuoro, detenuta dal 16 maggio 99;
118. **Lovicu** Antonio, fu Luigi, di anni 35, contadino, da Orgosolo, detenuto dal 15 maggio 99;
119. **Catte Biscu** Antonio, fu Pietro, di anni 54, da Oliena, detenuto dal 15 maggio 99;
120. **Mastroni** Pietro, di Pietro, di anni 42, contadino, da Oliena, detenuto dal 15 maggio 99;
121. **Mulas o Mereu Mulas** Lussoria, di Anton'Angelo, di anni 21, da Oliena, detenuta dal 15 maggio 99;
122. **Pau** Ignazia, fu Antonio, di anni 31, da Oliena, detenuta dal 15 maggio 99;
123. **Pau** Leonigia, fu Antonio, di anni 36, da Oliena, detenuta dal 15 maggio 99;
124. **Pau** Rosa, fu Antonio, di anni 32, da Oliena, detenuta dal 15 maggio 99;
125. **Putzu** Giuseppe, fu Giovanni di anni 57, da Oliena, detenuta dal 15 maggio 99;
126. **Dessolis** Giuseppe, di Michele, di anni 18, pastore, da Orani, detenuto dal 19 maggio 99;
127. **Fenu** Antonio, fu Salvatore Angelo, di anni 62, proprietario, da Ottana, detenuto dal 21 maggio 99;
128. **Loche** Francesco, fu Giovanni Matteo, di anni 36, contadino, da Orani, detenuto dal 14 maggio 99;
129. **Loddo** Margherita, fu Giuseppe, di anni 56, da Olzai, detenuta dal 10 maggio 99;
130. **Piu** Sisinio, fu Bachisto, di anni 58, pastore, da Olzai, detenuto dal 15 maggio 99;
131. **Pinna** Celeste, fu Battista, di anni 47, falegname, da Orotelli, detenuto dal 14 maggio 99;
132. **Sulia** Salvatore, di Salvatore, di anni 32, falegname, da Orani, detenuto dal 14 maggio 99;
133. **Urrai** Battista, fu Giuseppe, di anni 61, pastore, da Oniferi, detenuto dal 15 maggio 99;
134. **Vilia** Giov. Antonio, fu Monserrato, di anni 36, carpentiere, da Sardu, detenuto dal 31 agosto 99;

94. **Lovicu** Andrea, fu Luigi, di anni 22, pastore, da Orgosolo, detenuto dal 15 maggio 1899;
95. **Serra Sanna** Niccolosa, di Giuseppe, di anni 39, da Nuoro, detenuta dal 14 maggio 1899;
96. **Costa Lai** Pietro, fu Salvatore, di anni 34, pastore, da Nuoro, detenuto dal 15 maggio 1899;
97. **Bellai** Pasquale, di Giovanni, di anni 38, pastore, da Nuoro, detenuto dal 15 maggio 1899;
98. **Cambosu Contini** Salvatore, noto *Farnese*, fu Giovanni, di anni 53, pastore, da Nuoro, detenuto dal 15 maggio 1899;
99. **Cambosu Contini** Bartolomeo, fu Giovanni, di anni 49, da Nuoro, detenuto dal 9 giugno 1899;
100. **Guiso Pirari** Giovanni, fu Gioe Maria, di anni 25, pastore, da Nuoro, detenuto dal 23 maggio 1899;
101. **Guiso Pirari** Giovanni Angelo, fu Gioe Maria, di anni 32, pastore, da Nuoro, detenuto dal 12 giugno 1899;
102. **Guiso Pirari** Pietro, fu Gioe Maria, di anni 27, pastore, da Nuoro, detenuto dal 15 maggio 1899;
103. **Pirari Seada** Domenico, fu Pietro, di anni 28, pastore, da Nuoro, detenuto dal 15 maggio 99;
104. **Pirari Seada** Gioe Maria, fu Pietro, di anni 25, pastore, da Nuoro, detenuto dall'8 giugno 99;
105. **Sechi Costa** Giovanni, noto *Quai*, di Raffaele, di anni 49, pastore, da Nuoro, detenuto dal 15 maggio 99;
106. **Sanna Mannironi** Giov. Pasquale, di Sebastiano, di anni 26, pastore, da Nuoro, detenuto dal 15 maggio 99;
107. **Sanna Mannironi** Salvatore, di Sebastiano, di anni 21, pastore, da Nuoro, detenuto dal 17 giugno 99;
108. **Sanna** Giovanni, fu Giacobbe, noto *Cesù*, di anni 53, contadino, da Nuoro, detenuto dal 17 agosto 99;
109. **Piredda** Antonio Giuseppe, fu Giov. Pasquale, di anni 60, pastore, da Nuoro, detenuto dal 15 maggio 99;
110. **Piredda** Francesco Maria, di Antonio Giuseppe, di anni 23, pastore, da Nuoro, detenuto dal 10 maggio 99;
111. **Mura Carroni** Antonio, fu Domenico, noto *Bafia*, di anni 56, pastore, da Nuoro, detenuto dal 9 giugno 99;
112. **Mereu Floris** Giovanni Pasquale, di Paolo, di anni 35, pastore, da Nuoro, detenuto dal 10 giugno 99;
113. **Mannironi** Domenico, fu Salvatore, di anni 31, pastore, da Nuoro, detenuto dal 4 giugno 99;

135. **Borrotzu** Pasquale, di Giuseppe, di anni 24, pastore, da Orani, detenuto dal 14 maggio 1899;
136. **Pinna** Giovanni, fu Battista, di anni 32, contadino, da Oricelli, detenuto dal 17 maggio 1899;
137. **Maccioni** Francesco, fu Gioe Antonio, di anni 27, contadino, da Ovodda, detenuto dal 14 maggio 1899;
138. **Perra** Francesco Maria, d'ignoto, d'anni 33, da Ortuera, residente in Ovodda, detenuto dal 14 maggio 1899;
139. **Asproni** Diego, fu Battista d'anni 33, pastore, da Bitti, detenuto dal 14 maggio 1899;
140. **Goddi** Gioe Antonio, fu Pietro, noto *Graddu*, d'anni 30, pastore, da Orune, detenuto dal 14 maggio 1899;
141. **Leoni** Raimondo Melchiorre, fu Domenico, di anni 67, pastore, da Lula, detenuto dal 26 febbraio 1899;
142. **Monti** Salvatore Angelo, fu Gioe Antonio, di anni 54, pastore, da Orune, detenuto dal 14 maggio 1899;
143. **Musio** Gioe Eusebio, fu Antonio, d'anni 54, pastore, da Orune, detenuto dal 15 maggio 1899;
144. **Musio** Pietro, fu Giovanni Antonio, di anni 40, da Orune, domiciliato in Nule, detenuto dal 22 maggio 1899;
145. **Sannio** Filippo, fu Giovanni, d'anni 43, da Lula, residente ad Orune, detenuto dal 15 maggio 1899;
146. **Serra** Antonio Raimondo, fu Luigi, d'anni 61, possidente, da Dorgali, deceduto nel 16 giugno 1900;
147. **Cherchi** Giovanni, fu Francesco, di anni 62, negoziante, da Dorgali, detenuto dal 14 maggio 1899;
148. **Fancella Ungredda** Antonio, fu Simone, noto *Mannone*, di anni 50, pastore da Dorgali, detenuto dal 16 novembre 1899;
149. **Fancella** Giovanni, fu Giovanni Antonio, di anni 68, pastore, da Dorgali, detenuto dal 20 novembre 1899;
150. **Liandro** Maria, fu Battista, di anni 59, da Dorgali, detenuta dal 14 maggio 1899;
151. **Fancella** Barbara, di Giovanni, di anni 38, da Dorgali, detenuta dal 14 maggio 1899;
152. **Fancella** Caterina, di Giovanni, di anni 23, da Dorgali, detenuta dal 14 maggio 1899;
153. **Fancella** Gioe Angela, di Giovanni, di anni 21, da Dorgali, detenuta dal 15 maggio 1899;
154. **Fancella** Salvatore, di Giovanni, di anni 27, pastore, da Dorgali, detenuto dal 15 maggio 1899;

155. **Mereu** Francesco, di Giovanni Andrea, d'anni 44, Segretario Comunale di Dorgali, detenuto dal 14 maggio 1899;
156. **Ledda** Giovanni, fu Giovanni, di anni 27, contadino, da Benetutti, detenuto dal 14 maggio 1899;
157. **Leone** Antonio, fu Salvatore, di anni 35, pastore, da Benetutti, detenuto dal 14 maggio 1899;
158. **Masala** Francesco, di Giuseppe, di anni 37, negoziante, da Nule, detenuto dal 17 maggio 1899;
159. **Piredda** Saturnino, fu Francesco, di anni 46, pastore, da Benetutti, detenuto dal 27 maggio 1899;
160. **Casula** Matteo, fu Giovanni, di anni 41, pastore, da Lula, detenuto dal 30 novembre 1899;
161. **Pinna** Salvatore, fu Giovanni, di anni 36, pastore, da Oschiri, detenuto dal 28 ottobre 1899;
162. **Scarpa** Pietro Maria, fu Giuseppe, d'anni 51, bracciante, da Lula, detenuto dal 7 luglio 1899;
163. **Biddau** Antonio Luigi, fu Monserrato, di anni 32, pastore, da Ozieri, detenuto dal 13 giugno 1899;
164. **Canalis** Raimondo, di Antico, di anni 31, calzolaio, da Ozieri, detenuto dal 25 luglio 1899;
165. **Mundula** Francesco, fu Antonio, di anni 64, contadino, da Nughedu San Nicolò, detenuto dal 15 maggio 1899;
166. **Mundula** Maria Rosa, di Francesco, di anni 22, da Nughedu San Nicolò, detenuta dal 18 maggio 1899;
167. **Asara** Gioe Battista, fu Alvaro, d'Oschiri, di anni 28, possidente, libero;
168. **Asara** Salvatore, fu Alvaro, di anni 32, da Oschiri, possidente, scarcerato;
169. **Asproni** Didaco, di Pietro Biagio, da Lula, di anni 28, pastore, scarcerato;
170. **Asproni** Michele, fu Battista, da Bitti, di anni 31, pastore, scarcerato;
171. **Asproni** Pasquale, fu Battista, da Bitti, di anni 39, pastore, scarcerato;
172. **Asproni** Pietro Paolo, di Pietro Biagio, da Lula, di anni 34, pastore, scarcerato;
173. **Astara** Francesco, di Tomaso, da Benetutti, di anni 32, scarcerato;
174. **Atzori** Battista, fu Simone, da Olzai, di anni 49, pastore, scarcerato;
175. **Biscu** Anania, fu Francesco, da Oliena, di anni 54, negoziante ambulante, detenuto dal 15 maggio 1899;
176. **Borrotzu** Salvatore, fu Salvatore, da Orani, di anni 50, pastore, scarcerato;
177. **Cambosu** Luigia, fu Andrea, da Nuoro, di anni 74, massia, libero;
178. **Campesi** Antonangelo, fu Salvatore, da Lula, di anni 29, contadino, libero;

179. **Casone** Giovanni, d'ignoto, detto *Archione*, da Irgoli, d'anni 39, pastore, scarcerato;
180. **Carboni** Michele, di Barchiso, da Ottana, di anni 37, pastore, scarcerato;
181. **Caraddu** Giov. Angelo, fu Giovanni Maria, da Nuoro, di anni 56, agricoltore, scarcerato;
182. **Carroni** Bonaventura, fu Giovanni, da Nuoro, di anni 58, possidente scarcerato;
183. **Carroni** Giovanni, fu Pietro, da Oliena, di anni 33, pastore, scarcerato;
184. **Carroni** Giuseppe, fu Giuliano, da Nuoro, di anni 68, agricoltore, libero;
185. **Carroni** Manca Pasquale, fu Giovanni, da Nuoro, di anni 38, deceduto nel 16 marzo 1900;
186. **Carroni** Pietro, fu Pietro, da Oliena, di anni 33, contadino, scarcerato;
187. **Carta** Mauro, fu Sebastiano, da Sorgono, residente in Oronelli, d'anni 31, pastore, scarcerato;
188. **Carta** Chironi Salvatore, fu Luca, da Oniferi, di anni 37, negoziante, scarcerato;
189. **Casu** Michele, di Pietro, da Benetutti, di anni 40, pastore, scarcerato;
190. **Casula** Pietro, fu Andrea, da Oschiri, di anni 45, bracciante, libero;
191. **Catte** Emanuel, fu Pietro, da Oliena, di anni 59, massai, scarcerato;
192. **Catto** Canadu Giovanni, di Antonio, da Oliena, di anni 22, contadino, scarcerato;
193. **Cherchi** Campai Antonio, fu Giorgio, da Chiamanti, di anni 39, bracciante, scarcerato;
194. **Cherchi** Antonio Maria, fu Giorgio, di anni 46, bracciante, da Chiamanti, scarcerato;
195. **Cheri** Maria Antonia, fu Salvatore, da Sarule, di anni 30, scarcerata;
196. **Cocco** Giuseppe, fu Salvatore, da Tula, di anni 65, pastore, scarcerato;
197. **Col** Lorenzo, di Giuseppe, da Orani, di anni 30, contadino, scarcerato;
198. **Congia** Mariantonia, fu Francesco, da Oliena, di anni 39, scarcerata;
199. **Corbu** Carroni Salvatore, fu Sebastiano, da Nuoro, di anni 56, possidente, scarcerato;
200. **Cossu** Nicolò, noto *Bruzzone*, fu Giov. Antonio, da Bultei, di anni 65, pastore, scarcerato;
201. **Cossu** Salvatore, noto *Bolletta*, fu Balingio, da Bultei, di anni 52, contadino, scarcerato;
202. **Crispa** Serafin, fu Giov. Antonio, da Borgia, di anni 40, massai, scarcerato;
203. **Cualbu** Giovanni, fu Antonio, da Fonni, di anni 40, segretario Comunale, scarcerato;
204. **Debernardi** Eugenio, fu Edoardo, da Zubiena, (Biella), di anni 47, imprenditore, fu Nuoro, libero;

205. **Dejana** Francesco, fu Francesco, da Lula, di anni 26, massai, scarcerato;
206. **Dejana** Paola, fu Ignazio, da Oliena, di anni 29, massai, scarcerato;
207. **Delrio** Giuseppe, di Francesco, da Ottana, sacerdote, di anni 34, libero;
208. **Denti** Salvatore Angelo, fu Antonio Damiano, da Ottana, di anni 62, contadino, deceduto nel 2 aprile 1900;
209. **Dessola** Costantino, fu Basilio, da Nuoro, di anni 56, possidente, scarcerato;
210. **Dettori** Francesco Antonio, fu Salvatore Angelo, da Ottana, di anni 54, contadino, scarcerato;
211. **Dettori** Pietro Maria, fu Salvatore Angelo, di anni 51, pastore, da Ottana, scarcerato;
212. **Devaddis** Carlo, fu Battista, di anni 58, pastore, d'Orgosolo, scarcerato;
213. **Ena** Michele, fu Giuseppe, di anni 39, servo pastore, da Benetutti, scarcerato;
214. **Fadda** Antonio, fu Monserrato, di anni 31, pastore da Oliena, scarcerato;
215. **Fancella** Gio: Maria, noto *Brotzo*, fu Serafino, di anni 27, da Borgia, pastore, scarcerato;
216. **Farina** Sebastiana, fu Antonio di anni 28, da Orune, scarcerata;
217. **Farnese** Antonio, fu Giovanni, di anni 27, da Nuoro, agricoltore, scarcerato;
218. **Floris** Antonio, fu Francesco, di anni 44, bracciante, da Oliena, scarcerato;
219. **Floris** Emanuel, fu Gio: Maria, di anni 66, da Oliena, massai, scarcerata;
220. **Floris** Tomaso, fu Francesco, di anni 72, larmacista da Nuoro, libero;
221. **Fodde** Giuseppe Raffaele, fu Giovanni, di anni 44, pastore, da Borgia, scarcerato;
222. **Fols** Serra Pietro, fu Giovanni, di anni 47, possidente, da Nuoro, scarcerato;
223. **Frau** Salvatore, fu Giovanni, d'anni 25, da Nughedu San Nicolò, scarcerato;
224. **Fresu** Francesco, di Salvatore, di anni 32, da Nughedu San Nicolò, contadino, scarcerato;
225. **Fresu** Simon Angelo, di Paolo, d'anni 41, bracciante, da Oschiri, scarcerato;
226. **Fulgheri** Serafino, fu Giovanni Bachisio, di anni 32, contadino, da Ottana, libero;
227. **Galas** Antonio, fu Salvatore, di anni 56, proprietario, da Oschiri, libero;
228. **Galas** Grazia, fu Salvatore, di anni 53, da Oschiri, scarcerata;
229. **Ganga** Funedda Giovanni, detto *Cocco*, fu Pietro, di anni 54, pastore, da Nuoro, scarcerato;

230. **Garbu** Andrea, di Giovanni, di anni 26, contadino, da Ollena, scarcerato;
 231. **Garbu** Giovanni, fu Andrea, di anni 71, proprietario, da Ollena, scarcerato;
 232. **Gatto** Marantonio, fu Antonangelo, di anni 50, da Orune, scarcerato;
 233. **Giannettu Basolu** Antonio, fu Melchiorre, di anni 44, da Nuoro, residente in Sassari, scarcerato;
 234. **Goddi Satta** Giovanni, di Giuseppe, di anni 30, pastore, da Orune, scarcerato;
 235. **Goddi** Pireu Nicolò, fu Bachiolo, di anni 43, contadino, da Lula, scarcerato;
 236. **Guiso Corbu** Giuseppe, fu Giovanni Maria, di anni 23, agricoltore, da Nuoro, scarcerato;
 237. **Lai** Giovanni, di Antonio, di anni 49, pastore, da Benetutti, scarcerato;
 238. **Lungu** Leonardo, fu Giovanni Salvatore, di anni 39, da Bono, residente in Orieri, scarcerato;
 239. **Ludda** Costantino, fu Luigi, di anni 49, da Bortigali, pastore, scarcerato;
 240. **Ludda** Gioe Maria, fu Luigi, di anni 48, pastore, da Bortigali, scarcerato;
 241. **Ludda** Sebastiano, fu Pietro, di anni 26, pastore, da Olzai, scarcerato;
 242. **Lunusu** Giuseppe, fu Pasquale, di anni 24, da Orotelli, scarcerato;
 243. **Lunusu** Michele, fu Pasquale, di anni 40, pastore, da Orotelli, scarcerato;
 244. **Maccarrone Catto** Giovanni, fu Sebastiano, di anni 30, calzolaio, da Ollena, scarcerato;
 245. **Maccioni** Bachiolo, fu Carlo, di anni 39, agricoltore, da Nuoro, scarcerato;
 246. **Mameli** Bachiolo, fu Francesco, di anni 20, pastore, da Olzai, scarcerato;
 247. **Manca** Antonio, di Antonio, di anni 22, e di Giusino Farina Teresa, d'Anna, scarcerato;
 248. **Manca** Domenico, fu Tomaso, di anni 34, pastore, da Bitti, scarcerato;
 249. **Manca** Francesco, fu Luigi di anni 59, possidente, da Orgosolo, scarcerato;
 250. **Manca** Cocco Tomaso, fu Raimondo e di Marianna, di anni 42, proprietario, da Lula, scarcerato;
 251. **Manchia** Gioe Antonio, fu Giovanni, di anni 49, da Oschiri, scarcerato;
 252. **Mancini** Francesco, fu Giuseppe, di anni 42, contadino, da Orani, scarcerato;
 253. **Mannironi** Mauro, fu Salvatore, di anni 38, avvocato, da Nuoro, libero;
 254. **Marcello** Fausto, fu Giuseppe Luigi, di anni 65, calzolaio, da Olzai, scarcerato;
 255. **Mariani** Francesco fu Bartolomeo, di anni 57, pastore, da Orune, scarcerato;
 256. **Mariani** Giovanni Gregorio, fu Bartolomeo, di anni 44, pastore, da Orune, libero;
 257. **Marongiu** Maria, fu Luigi, di anni 38, da Lanusei, residente in Nuoro, scarcerato;

258. **Masala** Andrea, fu Pietro, di anni 58, da Dualechi, domiciliato in Orieri, commerciante, detenuto dal 15 maggio 90;
 259. **Mela** Salvatore Andrea, fu Tomaso, di anni 37, pastore, da Ottana, proprietario, libero;
 260. **Meloni** Sebastiano, fu Pietro, di anni 25, pastore, da Oschiri, libero;
 261. **Meru Cocco** Antonio, di Francesco, di anni 32, possidente, da Benetutti, libero;
 262. **Meru Ortu** Francesco, di Antonio, di anni 35, calzolaio, da Orani, scarcerato;
 263. **Meru Giobbe** Giovanni, fu Antonio, di anni 33, pastore, d'Orgosolo, scarcerato;
 264. **Meru Cocco** Giovanni, di Francesco, di anni 33, pastore, da Benetutti, libero;
 265. **Meru Ortu** Paolo, di Antonio, di anni 28, ramaro, da Orani, scarcerato;
 266. **Meru** Saturnino, di Francesco, di anni 38, da Benetutti, proprietario, libero;
 267. **Moledda** Luigi, di Sebastiano, di anni 27, agricoltore, da Nuoro, scarcerato;
 268. **Moledda** Sebastiano, fu Pietro, di anni 62, agricoltore, da Nuoro, scarcerato;
 269. **Monti Goddi** Antonio, di Salvatore Angelo, di anni 20, pastore, da Orune, scarcerato;
 270. **Moro** Giuseppe, fu Antonio, di anni 34, pastore, da Manojala, scarcerato;
 271. **Mula** Bernardino Antonio, di Cosimo, di anni 38, pastore, da Bortigali, scarcerato;
 272. **Mula** Francesco Bernardino, di Cosimo, di anni 31, pastore, da Bortigali, scarcerato;
 273. **Mula** Salvatore Angelo, di Cosimo, di anni 33, pastore, da Bortigali, scarcerato;
 274. **Mulas Floris** Antonio, fu Giov. Sante, di anni 33, pastore, da Ollena, scarcerato;
 275. **Mulas Putzu** Antonio Angelo, fu Antonio, di anni 24, contadino, da Ollena, scarcerato;
 276. **Mula** Ciriaco Valentino, di Cosimo, di anni 28, pastore, da Bortigali, scarcerato;
 277. **Mulas Floris** Giuseppe, fu Giov. Sante, di anni 39, negoziante ambulante, d'Ollena, scarcerato;
 278. **Mura Pira** Gavino, fu Mauro, di anni 63, pastore, da Nuoro, scarcerato;
 279. **Mura** Guiso Giovanni Antonio, fu Giov. Agostino, di anni 32, possidente, da Nuoro, scarcerato;

280. **Mura Carroni** Pietro, fu Domenico, di anni 44, pastore, da Nuoro, scarcerato;
281. **Mura Fenu** Pietro Gasino, fu Giovanni, di anni 32, contadino, da Oltana, libero;
282. **Musio** Gabriele, fu Francesco, di anni 44, pastore, da Dorgali, scarcerato;
283. **Pala** Antonio, fu Gio: Maria, di anni 31, pastore, da Benetutti, scarcerato;
284. **Pau** Salvatore, fu Francesco, di anni 29, contadino, da Nuoro, scarcerato;
285. **Pina** Andrea, fu Pietro, di anni 30, contadino, da Orani, scarcerato;
286. **Pina** Giuseppe, fu Antonio Giacomo, di anni 44, proprietario, da Sarule, scarcerato;
287. **Pintus** Gavino Agostino, fu Agostino, di anni 37, proprietario, d'Oschiri, libero;
288. **Pintus** Stefano, fu Pietro, di anni 32, proprietario, da Oschiri, libero;
289. **Pirari Carroni** Agostino, fu Salvatore, di anni 69, pastore, da Nuoro, scarcerato;
290. **Pirari Poda** Francesco Maria, di Giovanni, di anni 18, pastore, da Nuoro, scarcerato;
291. **Pirari Poda** Salvatore, di Giovanni, d'anni 26, pastore, da Nuoro, scarcerato;
292. **Piras** Giuseppe, fu Luigi, di anni 34, da Bono, libero;
293. **Piras Ladda** Pietro Giovanni, fu Antonio, di anni 35, pastore, da Bortigali, scarcerato;
294. **Poda Mele** Salvatore Luigi, fu Antonio, di anni 43, pastore, da Nuoro, scarcerato;
295. **Porcu** Antonio, di Carlo, di anni 31, pastore, da Nuoro, scarcerato;
296. **Porcu** Francesco Maria, fu Salvatore, di anni 27, possidente, da Orani, scarcerato;
297. **Puggioni** Mariantonio, fu Salvatore, di anni 35, da Nuoro, libero;
298. **Puligheddu** Michele, fu Sebastiano, di anni 52, segretario comunale, da Oliena, scarcerato;
299. **Rocca Lande** Salvatore, fu Cosimo, di anni 41, pastore, da Orani, scarcerato;
300. **Rubano** Antonio, fu Emiliano, di anni 47, pastore, d'Orgosolo, deceduto nel 4 febbraio 1900;
301. **Rubano** Basilio, fu Pasquale, di anni 39, pastore, da Orgosolo, scarcerato;
302. **Rubano** Mauro, fu Pietro, di anni 67, pastore, da Orgosolo, scarcerato;
303. **Rubano** Eimondo, fu Pietro, di anni 57, pastore, da Orgosolo, scarcerato;
304. **Rubano Puddighinu** Salvatore, fu Giovanni, di anni 42, pastore, da Orgosolo, detenuto per altro;
305. **Ruba** Antonio Pasquale, fu Giovanni, noto *Rosso*, di anni 44, contadino, da Nuoro, scarcerato;

306. **Sanna** Antonio Maria, fu Stefano, di anni 39, agricoltore, da Nuoro, scarcerato;
307. **Sanna Piredda** Domenico, noto *Mozione*, fu Domenico, di anni 27, pastore da Nuoro, scarcerato;
308. **Sanna Piredda** Domenico, noto *Sinultu*, fu Domenico, di anni 25, pastore, da Nuoro, scarcerato;
309. **Sanna Chessa** Giovanni Francesco, fu Giuseppe Antonio, di anni 45, pastore, da Orune, scarcerato;
310. **Scanglia Unali** Antonio, fu Michele, di anni 62, proprietario, da Benetutti, scarcerato;
311. **Sedda** Mariantonio, fu Cosimo, di anni 57, da Ottana, deceduto nell'8 gennaio 1900;
312. **Sedda** Maria Giuseppe, d'ignoto, di anni 19, da Ottana, libero;
313. **Sini** Alvaro, fu Nicolò, di anni 68, proprietario, da Oschiri, scarcerato;
314. **Sini** Bachisto, fu Francesco, di anni 38, pastore, da Orgosolo, scarcerato;
315. **Sini** Carlo, fu Francesco, di anni 27, pastore, da Orgosolo, scarcerato;
316. **Sini** Francesco, noto *Montu*, fu Giovanni, di anni 34, contadino, da Oschiri, libero;
317. **Sini** Bua Giovanni di Luigi, di anni 24, pastore, d'Oschiri, libero;
318. **Sini** Galas Salvatore di Alvaro, di anni 27, possidente, da Oschiri, libero;
319. **Siotto** Daniele fu Luigi, di anni 19, pastore, da Orani, scarcerato;
320. **Siotto** Pietro fu Michele, di anni 41, pastore, da Nuoro, scarcerato;
321. **Siotto** Taddeo fu Luigi, di anni 29, pastore, da Orani, scarcerato;
322. **Sircana Pintus** Giovanni di Giuseppe Ignazio, di anni 34, pastore, da Oschiri, libero;
323. **Solinas** Giovanni Giuseppe, noto *Coddia*, fu Giuseppe, di anni 56, pastore, da Nuoro, scarcerato;
324. **Soma** Salvatore Angelo, fu Salvatore, di anni 46, pastore, da Orune, scarcerato;
325. **Spina** Giovanni Antonio Nicola, fu Angelo, di anni 46, pastore, da Orgosolo, scarcerato;
326. **Tanda** Michele, fu Filippo, di anni 69, proprietario, d'Anela, scarcerato;
327. **Tanda Mulas** Andrea, di Gio: Maria, d'anni 35, possidente, da Benetutti, libero;
328. **Tanda Mulas** Pasquale, di Gio: Maria, di anni 28, possidente, da Benetutti, libero;
329. **Todde** Luigi, fu Pietrangelo, di anni 39, pastore, da Nuoro, scarcerato;
330. **Urrai** Giuseppe, di Battista, di anni 29, da Oulieri, scarcerato;
331. **Usai** Andrea, fu Gio: Maria, o *Giannuario*, di anni 38, possidente, da Bultet, scarcerato;
332. **Zou** Filippo, di anni 32, bracciante, da Nule, scarcerato;

IMPUTATI

I

CAPO D'IMPUTAZIONE

Lovicu Giuseppe, fu Luigi, d'Orgosolo;

Moru Biddo Paolo, fu Giovanni, da Nuoro;

Il Lovicu: — di rapina, per avere nella notte del 16 al 17 luglio 1896 in località *Leurdine*, territorio di Nuoro, in numero di più persone, alcune delle quali palesemente armate, e mediante restrizione della libertà personale, costretto il pastore Viridis Michele a soffrire che s'impadronissero di centoventuna pecore, di cui centonove di spettanza del padrone Costa Paolo e dodici appartenenti allo stesso Viridis, del valore complessivo di lire 1210, nonché della maestruca, del barretto, delle scarpe, di un sottile e di un revolver appartenenti ad esso Viridis;

Il Moru: — di concorso in detto reato, per avere determinato il prodotto Lovicu e gli altri che cooperarono all'esecuzione del medesimo a commetterlo — art. 406, 408, 63 cap. cod. penale.

II

Congia Antonio, di Giovanni, da Olina: — di omicidio, per avere il 6 luglio 1897 in regione *Las padurrai*, territorio di Olina, in seguito a disegno precedentemente formato, colla intenzione di uccidere, e mediante gravi sevizie, cagionato la morte di Salis Quirico — art. 364, 396 N. 2 e 3 cod. penale.

III

Serrittu Giovanni, di Paolo, da Mamolada: — di omicidio, per avere l'11 ottobre 1897 in regione *Barnule*, territorio di Mamolada, in seguito a disegno precedentemente formato e colla intenzione di uccidere, esplosivo contro Loeche Antonio Maria un colpo di fucile, i cui proiettili, penetrando in cavità dalla parte posteriore del torace e rompendo laorta, riprodussero tali lesioni che furono causa unica e necessaria della immediata sua morte — art. 364, 396 N. 2 cod. penale.

Il danneggiamento per avere, nelle stesse circostanze di tempo e luogo,

scosso, mediante una seconda esplosione d'arma da fuoco, il cavallo su cui era montato, il Loeche — Art. 424 parte 1^a cod. penale.

IV

Satta Saba Giovanni, di Mariù, da Lule: — di rapina, per avere nel 16 dicembre 1897, in regione *Muscule*, territorio di Locuti, con minaccia sulla vita a mano armata e mediante restrizione della libertà personale, costretto Succu Antonio a soffrire che s'impadronissero di un branco di metalli del denunciato valore di lire tremila, a danno dello stesso Succu e del suo socio Loi Pasquale — art. 406 e 408 codice penale.

V

Lovicu Giuseppe, detto: — di omicidio, coll'aggravante della premeditazione, per avere il 10 gennaio 1898, in regione *Sas confros*, e nel alto denominato *Preda Bitta*, territorio di Nuoro, in seguito a disegno precedentemente formato e colla intenzione di uccidere, cagionato, mediante esplosione di arma da fuoco, la morte di Carta Mauro — art. 364, 396 N. 2 codice penale.

— di altro omicidio, coll'aggravante della premeditazione, per avere nelle stesse circostanze di tempo e luogo, in seguito a disegno precedentemente formato e colla intenzione di uccidere, cagionato, mediante esplosione d'arma da fuoco, la morte di Carroni Francesco — art. 364 e 396 N. 2 cod. penale.

— di furto, per essersi, sempre nelle già indicate circostanze di tempo e luogo, impossessato per trarne profitto, e senza il consenso del proprietario, di un cavallo appartenente a Manca Floris Salvatore — art. 401 N. 12 cod. penale.

VI

Serrittu Giovanni, detto: — di omicidio, coll'aggravante della premeditazione, per avere nel 28 febbraio 1898, in regione *Su achile de mule giurada*, territorio di Mamolada, in seguito a disegno precedentemente formato e colla intenzione di uccidere, cagionato, mediante arma da fuoco, la morte di Zanzu Loeche Cosimo — art. 364, e 396 N. 2 codice penale.

— di violenza privata, per avere nel dicembre 1897, in territorio di Mamolada, costretto, mediante minaccia di grave ed ingiusto danno, Giusi Salvatore a cessare dalla comunione di ovile che aveva col prelatato

Zuzu Lecho Cosimo e a separare le proprie dalle pecore di quest'ultimo, coll'aggravante di aver conseguito l'intento — art. 154 p. p. cod. penale.

VII

Selinas Paolo, fu Andrea, da Sarule;

Mancini Antonio, fu Pietro, da Orani: — di omicidio, coll'aggravante della premeditazione, per avere il 14 giugno 1898, in località *Costa arvine*, territorio di Orani, in seguito a disegno precedentemente formato e colla intenzione di uccidere, cagionato, mediante arma da fuoco, la morte di **Pirisi Salvatore** — art. 364, 366 N. 2 cod. penale.

VIII

Nelli Col Giuseppe, di Salvatore, da Orani: — di mancato omicidio, coll'aggravante della premeditazione, per avere il 10 luglio 1898, in luogo detto *Su Carla*, territorio di Orani, in seguito a disegno precedentemente formato e colla intenzione di uccidere, esplosivo due colpi d'arma da fuoco contro **Stotto Daniele**, i cui proiettili investendolo nella regione dorsale, nella fascia inferiore interna del braccio destro e nella regione ascellare dello stesso lato, gli produssero lesioni guarite nel termine di giorni sessanta, compiuto così tutto ciò che era necessario alla consumazione dell'omicidio, che non avvenne per circostanze indipendenti dalla sua volontà — art. 62, 364, 366 N. 2 cod. penale.

IX

Congiu Antonio, detto;

Dore Bernardo, fu Francesco, d'Orgosolo: — il Congiu di mancato omicidio, per avere il 3 settembre 1898 in regione *Ris-monte*, territorio d'Orgosolo, esplosivo, con la intenzione di uccidere, più colpi d'arma da fuoco contro il brigadiere dei Reali Carabinieri **Cau Luisotto** e contro i Carabinieri **Loriga Giovanni Maria**, **Spino Giovanni**, **Moretti Aventino** ed altri, a causa delle loro funzioni, compiuto così tutto ciò che era necessario alla consumazione del delitto, che non avvenne per circostanze indipendenti dalla sua volontà, art. 364, 365 N. 2 e 62 cod. penale;

— il Dore: — di favoreggiamento, per avere nelle stesse circostanze di tempo e luogo, ed anche anteriormente, aiutato i latitanti **Corbeddu Salis Giovanni** e **Congiu Antonio** ad eludere le investigazioni dell'autorità e sottrarsi alle ricerche della medesima — art. 225 cod. penale.

X

Satta Saba Giovanni, detto: — di mancato omicidio, coll'aggravante della premeditazione, per avere il 5 gennaio 1898, in regione *Signoria* e preciso sito *Su trunu de su stupinu*, territorio di Locali, esplosivo in concorso di **Fancellu Vincenzo** noto *Berrina*, ora deceduto, e di altri rimasti sconosciuti, in seguito a disegno precedentemente formato e colla intenzione di uccidere, vari colpi d'arma da fuoco sulla persona di **Succu Antonio Maria**, che ne riportò lesioni guarite nel termine di giorni 25, compiendo tutto ciò che era necessario alla consumazione del delitto, che non avvenne per circostanze indipendenti dalla sua volontà — art. 62, 364, 366 N. 2 cod. penale.

XI

Lovicu Giuseppe, detto: — di omicidio, coll'aggravante della premeditazione, per avere l'otto novembre 1898, nel tancato di **Stotto Pietro Paolo** denominato *Bada labreda*, in regione *Ortobene*, territorio di Nuoro, in seguito a disegno precedentemente formato e colla intenzione di uccidere, cagionato mediante arma da fuoco, la morte di **Elias Mesina Giovanni Antonio** — art. 364, 366 N. 2 cod. penale.

XII

Lovicu Giuseppe, detto: — di omicidio, coll'aggravante della premeditazione, per avere il 16 novembre 1898, in luogo detto *Sa de Nani Manca*, regione *Corle*, territorio di Nuoro, in seguito a disegno precedentemente formato, colla intenzione di uccidere e mediante arma da fuoco, cagionato la morte di **Cadeddu Salvatore** — art. 364, 366 N. 2 cod. penale.

XIII

Astara Giovanni Maria, di Tomaso, da Benetutti;

Campesi Francesco, fu Gavino, da Tula: — di omicidio, coll'aggravante della premeditazione, per avere il 10 gennaio 1898 in luogo detto *Su campu*, territorio di Oschiri, in seguito a disegno precedentemente formato e colla intenzione di uccidere, cagionato con arma da fuoco la morte di **Contini Giuseppe** — art. 364, 366 N. 2 cod. penale;

— di furto, per avere, nelle predette circostanze di tempo e luogo, involato dal cadavere di **Giuseppe Contini** e a danno dei suoi eredi, vari

oggetti, fra cui un fucilo ed un orologio del valore di circa lire cento - art. 402 cod. penale.

XIV

Lovicu Giuseppe, detto;

Pirai Seada Pasquale, fu Pietro, da Nuoro; — il Lovicu: di rapina, per avere nella notte degli undici al dodici gennaio 1899, nella foresta ghiandaia *Urrua*, territorio di Fonni, con minaccio nella vita a mano armata e in concorso di altri rimasti sconosciuti, pure palesemente armati, costretto Sulas Giacomo a soffrire che s'impossessassero di 28 porci del valore di lire circa mille cinquecento, di un moschetto di valore imprecisato e della somma di lire due, di proprietà dello stesso Sulas — art. 406, 408 cod. penale.

— Il Pirai: di concorso in detto reato, per avere determinato il Lovicu a commetterlo — art. 406, 408 e 63 cod. penale.

XV

Marongiu Giov. Battista, fu Luigi, da Lanusei;

Budroni Giuseppe, fu Pietro, da Oschiri;

Campesti Francesco, detto;

Astara Giovanni Maria, detto;

Astara Giovanni Antonio, di Tomaso, da Benetutti, — il Marongiu, il Budroni, il Campest e l'Astara Giovanni Maria: — di ricatto, per avere la mattina del 27 gennaio 1899 in località *Su cannibone*, territorio di Nughedu San Nicolò, sequestrato i fratelli Antonio e Giovanni Piscchedda, Saba Gavino *noto dell'era*, Pinna Lorenzo e Bacciu Giuseppe, per ottenere, come ottennero, dai fratelli Piscchedda come prezzo della liberazione, lire 4500 — art. 410 cod. penale —

l'Astara Giovanni Antonio: — di ricettazione, per avere in epoca non bene precisata, ma nel febbraio 1899, in territorio di Benetutti, ricevuto dal latitante suo fratello Astara Giovanni Maria un biglietto del Banco di Napoli del valore di L. 500, proveniente dal ricatto dei fratelli Piscchedda, consentendone la illegittima provenienza — art. 421 cap. 1 codice penale.

XVI

Raja Domenico, di Antonio, noto *Gina*, da Nuoro; — di concorso nel Fomicidio premeditato di Catigu Egidio, commesso nel 1 febbraio 1899 in *reschio Pasca rula*, territorio di Nuoro, dai latitanti Serra Sanna Elia e Viridis Tommaso, ora deceduti, per avere, in epoca non bene precisata, ma di poco

anteriore al 1 febbraio predetto, in seguito a disegno premeditato, l'aggravante della premeditazione, per avere nella notte del 16 marzo 1899 in luogo detto *Su lancia de su buzu*, territorio di Orroli, in seguito a disegno precedentemente formato e colla intenzione di uccidere, prodotto varie ferite, di cui tre di arma di punta e taglio ed un' altra d'arma da fuoco, a Cadette Salvatore, compiendo così tutto ciò che era necessario alla consumazione del delitto, che non avvenne per circostanze indipendenti della sua volontà — art. 364, 366 N. 2 e 62 cod. penale —

XVII

Piras Giuseppe, di Luigi, da Mamoiada; — di mancato omicidio, coll'aggravante della premeditazione, per avere nella notte del 16 marzo 1899 in luogo detto *Su lancia de su buzu*, territorio di Orroli, in seguito a disegno precedentemente formato e colla intenzione di uccidere, prodotto varie ferite, di cui tre di arma di punta e taglio ed un' altra d'arma da fuoco, a Cadette Salvatore, compiendo così tutto ciò che era necessario alla consumazione del delitto, che non avvenne per circostanze indipendenti della sua volontà — art. 364, 366 N. 2 e 62 cod. penale —

di omicidio, coll'aggravante della premeditazione, per avere il 23 marzo 1899 in regione *Piriccone*, territorio di Orroli, in seguito, a disegno precedentemente formato e coll'intenzione di uccidere, cagionato varie ferite a Moro Luigi, di cui una mediante strumento contundente nella regione occipito-frontale destra con frattura dell'osso parietale, ed altra con arma da punta e taglio nella parte anteriore del collo fino alla vertebra cervicale, che furono la causa unica e necessaria dell'immediata sua morte, — art. 364, 366 N. 2 cod. penale —

di danneggiamento, per avere nelle suddette circostanze di tempo e luogo, cioè nel 29 marzo 1899, ucciso un montone, 58 pecore e 4 agnelli, del valore complessivo di L. 530, di proprietà di Cadini Francesco e Moro Antonio — art. 424 p. p. cod. penale.

XVIII

Lovicu Giuseppe, detto; — di omicidio, coll'aggravante della premeditazione, per avere il 24 aprile 1899, lungo la strada comunale Orgosolo-Olivenza, territorio di Orgosolo, in seguito a disegno precedentemente formato, colla intenzione di uccidere e mediante arma da fuoco e da punta e taglio, cagionato la morte di Arn Luigi — art. 364 e 366 N. 2 cod. penale.

XIX

Moni Goddi Giovanni, fu Giovanni Antonio, da Orunes;

Budroni Giuseppe, predetto;

Astara Giovanni Maria, predetto;

Campesi Francesco, predetto;

Marangola Gio: Battista, predetto: — di omicidio, coll'aggravante della premeditazione, per avere il 14 maggio 1899, in località *So salabata* o *Concedebda*, territorio di Nulo, in seguito a disegno precedentemente formato e coll'intenzione di uccidere, cagionato la morte di Puggioni Francesco — art. 364, 366 N. 2 codice penale.

XX

Levieu Giuseppe, predetto: — di mancato omicidio, per avere nella mattina del 10 luglio 1899, in regione *Morgogliani*, territorio di Orgosolo, esploso, con intenzione di uccidere, contro il Brigadiere dei Reali Carabinieri Gau Lussorio, a causa delle sue funzioni, un colpo d'arma da fuoco, compiendo così tutto ciò che era necessario alla consumazione del delitto, che non avvenne per circostanze indipendenti dalla sua volontà — art. 63, 364, 365 N. 2 cod. penale;

— di omicidio, per avere nel 10 luglio 1899, mediante esplosione di arma da fuoco, in regione *Morgogliani*, territorio di Orgosolo, cagionato la morte del carabiniere Moretti Avantino, a causa delle sue funzioni — articolo 364, 366 N. 2 cod. penale;

— di altro omicidio, commesso nelle sopra indicate circostanze di tempo e luogo in persona del soldato di fanteria Amato Rosario, a causa delle sue funzioni — art. 364, 365 N. 2 cod. penale.

XXI

Mariani Dionigi, fu Bartolomeo, da Orune: — di omicidio, coll'aggravante della premeditazione, per avere il 6 gennaio 1898, in regione *Su sacca*, territorio di Lollave, in seguito a disegno precedentemente formato e coll'intenzione di uccidere, cagionato, mediante esplosione di arma da fuoco, la morte di Sanna Goldi Giuseppe Antonio, noto *Caccione*, — art. 364, 366 N. 2 cod. penale.

XXII

Monti Gaddi Giovanni, predetto;

Satta Saba Giovanni, predetto;

— il Monti Gaddi ed il Satta Saba: — di omicidio coll'aggravante della premeditazione, per avere nella mattina del 18 dicembre 1898, in regione *Orchidali*, territorio di Nuoro, in seguito a disegno precedentemente formato

e con intenzione di uccidere, cagionato, mediante esplosione d'arma da fuoco, la morte di Cosseddu Francesco — art. 364, 366 N. 2 cod. penale.

— il Satta Saba in particolare: — di violenza privata, per avere tra il marzo ed aprile del 1899, in territorio di Nuoro, contratto con minacce gravi Cosseddu Salvatore ad abbandonare il pregevole capriano affidatogli da Cosseddu Pietro — Art. 154 codice penale.

XXIII

Cuccu Andrea, di Basilio, da Oruni: — di ricettazione, per avere in epoca non bene precisata, ma verso l'aprile del 1897, in Oruni, ricevuto due buoi di pelame rosso del valore di L. 400, che nella notte dal 30 al 31 ottobre 1896 erano stati involati in territorio di Sorgono, dov'erano sciolli al pascolo, a danno di Scana Demelas Antonio, conoscitore la furtiva provenienza, ma senza esser concorso nel furto — art. 421 capoverso 1.º cod. penale.

XXIV

Spano Giovanni Antonio, di Giovanni, da Dorgali: — di violenza privata continuata, per aver nel 1897 in Dorgali, con atti esecutivi della modesta risoluzione criminosa, determinato il latitante Faucella Vincenzo, noto *Berseria*, ad affiggere o fare affiggere, il sette ottobre o il tre novembre dello stesso anno nel popolato di detto comune, due scritti coi quali s'ingiungeva a Comolo Davide di sloggiare dal locale ad uso bigliardo datogli in affitto da Dore Antonio, con minacce di gravi danni nella persona, e coll'aggravante di aver conseguito l'intento — art. 63 capoverso 154 p. p. cod. pen.

XXV

Lai Giovanni Maria, fu Giuseppe, da Ottana: — di peculato, per avere nell'ottobre del 1897, in Ottana, nella sua qualità di Sindaco di quel comune, distratto in suo vantaggio L. 42 ricavato dalla vendita di una cavalla alla Pasta pubblica, delle quali per ragioni del suo ufficio aveva la esazione e la custodia — art. 168 codice penale.

XXVI

Spano Giovanni, fu Vincenzo, da Dorgali;

Spano Vincenzo, o Francesco Vincenzo, di Giovanni, da Dorgali: — di

violenza privata, commessa in Dorgali nel febbraio del 1898, per avere dichiarato il latitante Fancello Vincenzo, noto *ferruto*, ora disceduto, a scrivere, come effettivamente scrive, impostandola o facendola impostare a Dorgali il 25 febbraio predetto, una lettera diretta all'avvocato Nullo Sgarbi, con la quale lo si minacciava di gravi danni se non abbandonava entro il 30 marzo successivo quella residenza — art. 63 capoverso, 154 parte 1.^a cod. penale.

XXVII

Murgiolo Luigi, fu Giuseppe;
Murgiolo Gabriele, di Luigi;
Murgiolo Giuseppe, di Luigi;
Murgiolo Battista, di Luigi;
Luigia Michele, di Pietro;
Sedda Pietro, di Giuseppe, tutti da Olzai;

— di furto per avere nella notte dall'11 al 12 marzo 1898, in regione Padula, territorio di Olzai, involato un bue del valore di L. 150 che ivi era al pascolo, a danno di Sorò Pietro — art. 404 N. 9 e 12 cod. penale.

— di furto, per avere nel marzo dello stesso anno, involato dalla predetta località un bue che ivi era al pascolo, a danno di Saccu Cosimo — art. 404 detto.

XXVIII

Murgiolo Gabriele, predetto;
Murgiolo Battista, predetto;

Il 1.^o di furto, per avere in epoca non bene precisata, ma tra il giugno e il luglio del 1898, involato previo scasso da una casa rurale sita in luogo detto *Guerra*, territorio di Olzai, e a danno di Satta Dionigi, due vacche.

Il 2.^o di concorso in detto reato, per avere dato a Murgiolo Gabriele istruzioni per eseguirlo — art. 404 N. 4, 64 N. 2 cod. penale.

XXIX

Murgiolo Gabriele, detto;

Murgiolo Giuseppe, detto: — di furto, per avere negli ultimi di gennaio 1899, in *Tellinoro*, campagna aperta di Nughedu Santa Vittoria, in numero di più di due persone riunite, involato sette vacche del valore di lire 1050, che

erano al pascolo, a danno di Sorò Ignazio e Sedda Cristoforo — art. 404 N. 9 e 12 cod. penale.

— di tentata estorsione, per avere in epoca non bene precisata, ma verso i primi del febbraio 1899, in territorio di Olzai, con minacce di grave danno negli averi, ingiunto ai predetti Sorò e Sedda di sborsare L. 250 come corrispettivo della restituzione degli animali rubati, compiendolo così con atti idonei la esecuzione del delitto, senza compiere, per circostanze indipendenti dalla loro volontà, tutto quanto era necessario alla consumazione del medesimo — art. 61 e 409 codice penale.

XXX

Murgiolo Gabriele, detto;

— di furto, per avere nella notte del 21 al 22 marzo 1899, in territorio di Gavoi, previa rottura del muro di cinta del chiuso dov'erano al pascolo, involato due cavalle a danno di Sorò Lavra Michele e Costeri Michele, art. 404 N. 4 e 12 cod. penale;

— di estorsione, per avere nell'aprile successivo, in luogo detto *Sa serra*, territorio del Comune di Olzai, con minacce di uccidere le cavalle stesse, costretto Mastio Antonio, capitano barracellare, per conto della compagnia, cui la cavalla del Costeri era assicurata, e Sorò Michele a sborsare al medesimo la somma di L. 35. — art. 409 cod. penale.

XXXI

Murgiolo Gabriele, detto;

di furto, per avere nella notte del 29 al 30 aprile 1899, in luogo detto *San Pietro*, territorio di Sorradile — Oritano — dov'erano al pascolo, involato, in numero di più che due persone insieme riunite, quattro buoi a danno di Piras Giovanni e Sorò Domenico — art. 404 N. 9 e 12 cod. pen.

— di estorsione, per avere in epoca non bene precisata, ma nella prima quindicina del maggio 1899, in territorio di Olzai, costretto, mediante minaccia di gravi danni negli averi, il predetto Sorò, nonché De-Pani Antonio, quest'ultimo come capitano della compagnia barracellare, cui erano assicurati i buoi del Piras, a sborsare il primo lire venti, il secondo L. 50 — art. 409 cod. penale.

XXXII

Murgiolo Gabriele, detto;
Piu Giovanni fu Bachisio, da Olzai;

Loddo Anastasio, di Pietro, da Olzai;

— di tentato furto, per avere l'8 luglio 1898, in regione *La pazzai*, dannatamente violato di Olzai, in numero di più di due persone insieme rito, scorciato per trarre profitto, varie piante di leccio a danno del Demanio dello Stato, cominciando così con atti idonei la esecuzione del delitto, senza compiere, per circostanze indipendenti dalla loro volontà, tutto quanto era necessario alla consumazione del medesimo — art. 61 e 404 N. 9 Cod. Pen.

— di contravvenzione forestale, commessa nelle stesse circostanze di tempo e luogo, per avere scorciato 26 piante di leccio, con un danno di L. 485,86 — art. 18 e 20 della legge forestale, e 12 del Regolamento di massima per la provincia di Sassari.

XXXIII.

Fenu Antonio Giuseppe, fu Salvatore Maria, da Ottana;

di tentata estorsione, per avere tra il marzo ed il maggio del 1896, in Naragugune — Oristano — ingiunto a Camboni Daniele, incurtendogli timore di gravi danni alla persona ed agli averi, di consegnargli una vitella, cominciando così con atti idonei la esecuzione del delitto, ma senza compiere, per circostanze indipendenti dalla sua volontà, tutto ciò che era necessario alla consumazione del medesimo — art. 61, 409 cod. penale.

XXXIV.

Solinis Paolo, predetto;

Manconi Antonio, predetto;

Cheri Antonio, fu Salvatore, da Sarule;

di danneggiamento, per avere il 1° maggio 1898, in località Zuffrino, territorio nei limiti fra Sarule ed Orani, mediante violenza sulle persone dei pastori Mura Salvatore e Sini Sedda Pasquale, ucciso 19 vacche, del valore complessivo di L. 2475, a danno di Porcu Giovanni Antonio, Porcu Salvatore e Manca Pietro — art. 424 N. 2 cod. penale.

XXXV

Manconi Antonio, detto:

— di tentata estorsione, per avere il 11 aprile 1898, in territorio di Orani, in concorso di Raffaele Salvatore, ora deceduto, nel comune interesse e mediante richiesta fatta da quest'ultimo, con ingiunzione di timore di gravi danni nella persona e negli averi, ingiunto a Meloni don Francesco di con-

segnare al medesimo una somma di danaro non determinata, cominciando così con atti idonei la esecuzione del delitto, ma senza compiere, per circostanze indipendenti dalla loro volontà, tutto quanto era necessario alla consumazione del delitto — art. 61 - 409 cod. penale.

— di danneggiamento, per avere il 14 aprile predetto, ucciso quattro vacche e ferito altre sette, in luogo detto *Cortes*, territorio di Orani, appartenenti allo stesso Meloni don Francesco, arrecaudogli un danno di L. 1000 — art. 424 p. p. cod. penale.

XXXVI

Serrittu Giovanni predetto:

— di violenza privata, per avere nella notte del 27 al 28 agosto 1898, affisso o fatto affiggere al tronco di un albero in una piazza di Mamoiada, uno scritto, col quale si facevano minacce di gravi danni a quei comunali che avessero prestato servizio ai fratelli Francesco e Gio: Maria Daddi di Givai, preso terreni in locazione da essi o pagato loro le imposte, coll'aggravante di aver conseguito l'intento — art. 154 p. p. cod. penale.

XXXVII

Serrittu Giovanni, predetto;

Sini Giovanni, fu Vincenzo da Mamoiada:

— di violenza privata, per avere nel dicembre del 1898, ingiunto, in Mamoiada, a Bazzoni Giuseppe di alloggiare entro quindici giorni dalla casa del predetto Daddi Francesco — art. 154 p. p. cod. penale.

XXXVIII

Mureddu Pietro, fu Giuseppe, pastore, da Fonni, residente in Mamoiada:

— di furto, per avere nella notte dal 6 al sette ottobre 1898, involato dalla regione *Fittolaghe*, territorio di Mamoiada, dov'era al pascolo, un bue del valore di lire 150, a danno di Gungui Cristoforo — art. 404 N. 12 codice penale.

XXXIX

Moni Goddi Giovanni, predetto;

Satta Saba Giovanni, predetto:

— di minacce, mediante esplosione d'arma da fuoco, commesse il 30

XL

Noli Col Giuseppe, predetto;
Solina Paolo, predetto;
Mancani Antonio, predetto;

Loche Francesco, fu Giovanni Matteo, da Orani;
 Il Noli, il Solina o il Mancani: di estorsione continuata, per avere dal gennaio al maggio 1899, in Orani, incutendogli timore di gravi danni alla persona e agli averi, costretto in più volte, con atti esecutivi della medesima risoluzione criminosa, Bussolai Salvatore, a sborsar loro complessivamente la somma di L. 250 e a consegnare anche dei viveri — art. 70, 409 cod. penale.

Il Loche: — di concorso in detto reato, per avere, previo accordo coi primi tre e con atti esecutivi della medesima risoluzione criminosa, facilitato la esecuzione del medesimo, prestando ripetutamente aiuto prima del fatto — art. 70, 409, 64 N. 3 cod. penale.

XLI

Noli Col Giuseppe, predetto;

— di violenza privata, per avere, nella notte dal 21 al 22 gennaio 1899, affisso o fatto affiggere nel popolato di Orani tre scritti, portanti il suo nome, coi quali, con minaccia di gravi danni, s'induceva a chiunque di lavorare nei terreni di Piredda Cucca Giovanna — art. 154 cod. penale.

XLII

Noli Col Giuseppe, predetto;

Noli Col Antonio, di Salvatore d'Orani;

— di tentata estorsione, per avere nel gennaio 1899, in Orani, diretto, mediante la posta, una lettera a Mareu Sinu Giovanni, con la quale, incutendogli timore di gravi danni nella persona e negli averi, gli si chiedevano mille lire, cominciando così con atti idonei la esecuzione del delitto, ma senza compiere, per circostanze indipendenti dalla loro volontà, tutto ciò che era necessario alla consumazione del delitto — art. 61, 409 cod. penale.

XLIII

Noli Col Giuseppe, detto; — di tentata estorsione, per avere con lettera impostata ad Oniferi il 25 maggio 1899, e pervenuta a don Francesco Meloni in Orani il 29 successivo, ingiunto allo stesso Meloni, incutendogli timore di gravi danni alla persona e agli averi, di consegnargli la somma di lire cento, cominciando così con atti idonei la esecuzione del delitto, ma senza compiere, per circostanze indipendenti dalla sua volontà, tutto quanto era necessario alla consumazione del medesimo;

— di violenza privata, per avere colla stessa lettera e mediante incusione dello stesso timore, ingiunto al Meloni di licenziare in un termine stabilito i propri servi Pirai Salvatore e Piras Salvatore Angelo — art. 409, 61, 154 cod. penale.

XLIV

Noli Col Giuseppe, detto;

Noli Col Antonio detto; — di estorsione, per avere nell'aprile del 1899, in Orani, costretto, incutendogli timore di gravi danni nella persona e negli averi, e con atti esecutivi della medesima risoluzione criminosa, Bussolai Salvatore a sborsare la somma di lire quaranta — art. 409 cod. penale.

XLV

Noli Col Giuseppe, detto;

Noli Col Antonio, detto; — di tentata estorsione, per avere nell'aprile 1899, in Orani, incutendogli timore di gravi danni nella persona e negli averi, ingiunto Stotto Luigi a ceder loro una vitella, cominciando così con atti idonei la esecuzione del delitto, ma senza compiere, per circostanze indipendenti dalla loro volontà, tutto ciò che era necessario alla consumazione del medesimo — art. 61, 409 cod. penale.

XLVI

Serrittu Giovanni, predetto;

Mareu Giov. Antonio, fu Carlo, da Mamojada;

Denti Giovanni, fu Gregorio, da Mamojada;

— il Serrittu: — di violenza privata, per avere il quindici febbraio 1899, in regione *Mataoghine*, territorio di Mamojada, con minaccia a mano armata, costretto Meloni Francesco a tollerare che egli s'impadronisse d'una copia

scritto, col quale si ordinava a chiunque di non prendere in affitto i beni del dottor Carta Tola Antonio, agli affittuoli di lasciare i beni entro otto giorni, ai servi di abbandonare il suo servizio nello stesso termine, con minaccia di morte e coll'aggravante di aver conseguito l'intento — art. 154 p. p. cod. penale.

LI

Budroni Giuseppe, detto;

Campesi Francesco detto; — di resistenza a mano armata, commessa la notte del 4 luglio 1899 in luogo detto *Pau de carra*, fra Ozieri, Pattada e Oechiri, a danno del Comandante della Stazione dei Reali Carabinieri di Oechiri, Scampuddu Antonio, allo scopo di sottrarsi all'arresto — art. 190 N. 4 cap. codice penale.

LII

Viridis Giovanni Maria, di Giovanni, da Olzai;

— di resistenza, commessa il 15 maggio 1899 in Olzai a danno dei Reali Carabinieri Trogu Giovanni, Vacca Giovanni ed altri, allo scopo di sottrarsi al suo arresto — art. 190 p. p. e capoverso cod. penale.

LIII

Salis Nieddu Giuseppe, di Salvatore, da Burgos;

Sanna Deriu Antonio, fu Ambrogio, da Terralba;

— di resistenza a mano armata, commessa nella notte del 18 giugno 1899, in regione *Pedruoe*, territorio di Bolotana, a danno del brigadiere dei Reali Carabinieri Can Sebastiano ed altri carabinieri, allo scopo di sottrarsi all'arresto — art. 190 N. 1 capoverso cod. penale.

LIV

Campesi Francesco, detto;

Budroni Giuseppe, detto;

— di danneggiamento, per avere nel mattino del 23 giugno 1899, in località *Pinnu l'razu* o *pau pari*, territorio di Ozieri, ucciso, mediante arma da fuoco, tre vacche e ferito altre cinque, di proprietà di Marras Taras Paolo, arrecandogli un danno di L. 650 — art. 424 cod. penale.

di beni di proprietà di Cesare Tola, allo scopo di obbligare quest'ultimo ad un colloquio con esso Serritto, — art. 154 cap. 1 cod. penale.

tutti e tre — di tentata estorsione per avere il sedici febbraio 1899 in luogo detto *Selladu*, territorio di Orgosolo, ingiunto, incutendogli timore di gravi danni nella persona e negli averi, Tola Cesare, a pagare al Serritto la somma di lire sessanta, concludendo così con atti idonei la esecuzione del delitto, senza compiere, per circostanze indipendenti dalla loro volontà, tutto quanto era necessario alla consumazione del medesimo — art. 61, 409 cod. penale.

XLVII

Marcaddu Soro Giovanni, fu Antonio, da Olzai; — d'inosservanza di pena, per essere stato, nella notte del 16 febbraio 1899, o antecedenti, fuori della propria abitazione in Olzai, contro le prescrizioni impostegli come sorvegliato speciale — art. 234 N. 2 cod. penale.

XLVIII

Budroni Giuseppe, detto;

Campesi Francesco detto; — di violenza privata, per avere il 27 ottobre 1899, in luogo detto *Trippeti*, territorio di Pattada, con minacce della vita a mano armata, costretto Gambigannu Pietro a togliersi le scarpe e a recarsi a piedi nudi a Pattada per significare a tutti lo sfregio ricevuto dai latitanti, coll'aggravante di aver conseguito l'intento — art. 154 p. p. cod. penale.

XLIX

Budroni Giuseppe, detto;

Campesi Francesco detto; — di violenza privata, per avere il 14 aprile 1899, in Oechiri, con minacce di morte, costretto Madduca Salvatore, Cucceddu Gavino e Favini Antonio, il primo a lasciare entro otto giorni una banca avuta in affitto dal dottor Antonio Carta Tola, e gli altri due a sloggiare nello stesso termine dalla casa che avevano in locazione dallo stesso Carta, coll'aggravante di aver conseguito l'intento — art. 154 p. p. cod. penale.

L

Budroni Giuseppe, detto;

Campesi Francesco detto; — di violenza privata, per avere, nell'aprile 1899, affisso o fatto affiggere, ad un angolo della casa Pintus in Ozieri, uno

LV

Budroni Giuseppe, detto;
Campesi Francesco, detto;

— di estorsione a danno di Rua Giuseppe Maria, commessa in Oshiri nel 24 giugno 1894, per avere, incutendogli timore di gravi danni nella persona e negli averi, costretto il detto Rua a mandar loro la somma di lire cinquanta — art. 409 cod. penale.

LVI

Cengia Antonio, predetto;

— di minaccia di grave ed ingiusto danno, commesso in Olina nel 23 novembre 1896 a danno di Sanna Antonio, Salis Quirico, ora deceduto, e dei carabinieri componenti quella stazione — art. 154 p. p. cod. penale.

LVII

Astara Giovanni Maria, predetto;

Budroni Giuseppe, predetto;

Marongiu Giovanni Battista, predetto;

Campesi Francesco, predetto;

Budroni Giovanni, fu Pietro, da Oshiri;

Malduca Pietro, di Giovanni Angelo, da Pattada, domiciliato in Oshiri;
 — di furto i primi quattro, per avere la notte del 17 al 18 gennaio 1899, insieme riuniti, involato dalla regione *Carradore*, territorio di Bultei, dov'erano al pascolo, ventisei porci del valore di lire settecento, a danno di Cherchi Pietro Antonio.

— gli altri due di complicità in detto furto, per avere negli ultimi dello stesso mese di gennaio, ma previo accordo anteriore alla consumazione del furto, ricevuto e posto in vendita una porzione del compendio furtivo — art. 404 N. 9 e 12, 64 N. 3 cod. penale.

LVIII

Fancello Bartolomeo, di Giovanni, da Dorgali; — di resistenza a mano armata, commessa il 7 aprile 1898, in territorio di Dorgali, a danno dei Carabinieri Gasco Lorenzo e Sassu Andrea, per sottrarre all'arresto il fratello Fancello Vincenzo, noto *Berrina*, ed altri latitanti — art. 190 N. 1. cod. penale.

LIX

Fenu Antonio Giuseppe, predetto;

Detteri Giuseppe Ignazio, fu Salvatore Angelo, da Ottana; — di estorsione, per avere nella prima metà del 1898, in territorio di Orani, incutendogli timore di gravi danni nella persona e negli averi, costretto Lottia Francesco a mettere a loro disposizione una vitella — art. 409 cod. penale.

LX

Solinas Paolo, predetto;

Murgiola Gabriele, predetto; — di danneggiamento, per avere nella notte del 24 settembre 1898 distrutto, mediante incendio, una stiepa di proprietà di Dore Battista del valore di lire dieci, nel luogo detto *Narbonedda*, territorio di Otrari;

— di altro danneggiamento, per avere nella stessa notte e nella suddetta località, mediante arma da fuoco, ucciso una cavalla ed un polledro del valore di L. 200, di proprietà di Marechi Francesco Antonio — art. 424 p. p. cod. penale;

— di furto, per avere nelle stesse circostanze di tempo e luogo, involato un paio di scarpe del valore di L. 8, a danno di Sechi Salvatore — art. 402 cod. penale;

— di minacce a mano armata a danno dello stesso Sechi, sempre nelle suddette circostanze di tempo e luogo — art. 156 cod. penale.

LXI

Cuccu Andrea, predetto; — di ricettazione, per avere nel 1897, in Orani, ricevuto due giunte di buoi, rubate nella notte del 14 luglio 1897 in territorio di Nughedu S. Nicolò a danno di Bullitta Salvatore, conoscendone la furtiva provenienza

— di altra ricettazione, per avere in epoca non bene precisata del 1897, ricevuto due buoi involati a Mura Raimondo da Bidoni nella notte del 20 agosto 1897, conoscendone la furtiva provenienza — articolo 421 cap. 1 cod. penale.

LXII

Satta Saba Giovanni, predetto; — di violenza privata, per avere il 15 dicembre 1897, in località *Ducouri* « Loculi » usato minacce di morte a

Castangia Salvatore, **Castangia Pietro**, **Deligios Effato** e **Capra Francesco**, per costringerli ad abbandonare il predio *Su pegghe*, dato loro in locazione per cinque anni da **Dore Antonio** di **Dorgali** — art. 154 parte 1 cod. penale.

LXIII

Lovicu Giuseppe, predetto: di danneggiamento, per avere il 13 novembre 1898, in regione *Enale*, territorio di Nuoro, ucciso sedici vacche, una vitella e quattro cavalli del valore di lire quattromila, a danno di **Nioddu Giov. Maria** — art. 424 p. p. cod. penale.

LXIV

Lovicu Giuseppe, predetto: — di violenza privata, per avere l'11 dicembre 1898, in *Ollena*, affisso o fatto affiggere due manifesti portanti il suo nome, coi quali si usavano minacciare di gravi danni a chiunque avesse condotto bestiame al pascolo o lavorato nelle tanche di proprietà di **Pietro Paolo Siotto**, site nella regione *Guttes*, — art. 154 p. p. cod. penale.

LXV

Lovicu Giuseppe, predetto: — di violenza privata, per avere, mediante scritti affissi in Nuoro nella notte del 19 novembre 1898, usato minacce di morte a chiunque avesse condotto al pascolo bestiame o lavorato nei terreni di **Siotto Pietro Paolo** e **Manca Floris Salvatore**, e specificatamente contro **Catie Francesco** e **Piroj Giovanni** — art. 154 cod. penale.

LXVI

Puggioni Andreana, fu **Raimondo**, da **Oniferi**, vedova **Viridis**;

Solinas Pietro, noto *Luncu*, da **Oniferi**:

— la **Puggioni**: di estorsione, per avere nel marzo del 1899, in *Bono*, costretto, incutendogli timore di gravi danni nella persona e negli averi, don **Domenico Angiol** a mettere a sua disposizione una vitella, sotto le apparenze di una vendita.

— di estorsione, per avere nel marzo del 1899, in *Bono*, costretto **Lai Manchinu Antonio**, incutendogli timore di gravi danni nella persona e negli averi, a mettere a sua disposizione una vitella sotto le apparenze di una vendita;

— di altra estorsione, per avere nel marzo 1899, in *Bono*, costretto

Giancilla Niccoloso, incutendogli timore di gravi danni nella persona e negli averi, a mettere a sua disposizione, sotto le apparenze di una vendita, una vitella, — art. 409 cod. penale.

Il **Solinas**: — di concorso nelle due prime estorsioni, per avere, previo accordo colla **Puggioni** e col latitante, ora defunto, **Viridis Tomaso**, facilitato l'esecuzione delle medesime, prestando aiuto prima del fatto — art. 409, 64 N. 3 cod. penale.

LXVII

Costa Lai Giovanni, fu **Salvatore**, da Nuoro: — di ricettazione, per avere in epoca non bene precisata, fra il 1897 e 1898, in Nuoro, ricevuto una cavalla rubata a ignoto proprietario, conoscendolo la illegittima provenienza — art. 421 cod. penale.

LXVIII

Puggioni Andreana, predetta;

Viridis Giovanni, fu **Battista**, da **Oniferi**;

Viridis Battista, fu **Battista**, da **Oniferi**;

Modolo Stefano, di **Michèle**, da **Oniferi**;

Brau Palmiero, fu **Mattia**, da **Orotelli**;

— la **Puggioni**, il **Viridis Giovanni**, il **Viridis Battista** e il **Modolo Stefano**: — di estorsione, per avere nel febbraio del 1899, in *Orotelli*, costretto, incutendogli timore di gravi danni nella persona e negli averi, **Sireca dottor Giuseppe** a mettere a loro disposizione una vitella — art. 409 cod. pen.

— tutti: — di estorsione, commessa nel 1898 in *Orotelli* a danno di **Senes don Carmine**, per averlo costretto, incutendogli timore di gravi danni nella persona e negli averi, a consegnare al medesimo una vitella — art. 409 cod. penale.

LXIX

Cosseddu Piu Paolo, fu **Salvatore**, da **Orani**:

— di danneggiamento, per avere nella notte dal nove al dieci agosto 1898, in territorio di **Orani**, uccisi, dopo averli estratti dal chiuso dor'orano al pascolo, previa breccia nel muro di cinta, due buoi di proprietà di **Zichi Cesare** — art. 424 N. 2 cod. penale.

LXX

Costa Lal Giovanni, predetto;
Serra Sanna Mariantonia, fu Giuseppe, da Nuoro;
 — di estorsione, per avere in epoca non bene precisata, contro Giso Antonio, in Nuoro, incutendogli timore di gravi danni nella persona e negli averi, a conseguire al medesimo una vitella — art. 409 cod. penale.

LXXI

Lovicu Giuseppe, detto;
Serra Sanna Mariantonia, detto;
 — di violenza privata, per avere, con lettera inviategli nel gennaio 1898 in Nuoro, costretto, incutendo loro timore di gravi danni nella persona e negli averi, Tondas Antonio e sorelle a smettere la raccolta delle olive nel fondo *Su crunone*, di proprietà di Manca Floris Salvatore, coll'aggravante di aver conseguito l'intento — art. 154 p. p. cod. penale.

LXXII

Lovicu Giuseppe, predetto;
Bellol Luigi, di Giovanni, da Nuoro;
 — di violenza privata, per avere nell'inverno 1898-99, in regione *Ortolene*, territorio di Nuoro, ingiunto a Poreu Carlo di smettere la custodia dei porci di Giovanni Maria Nieddu, con minacce di morte e coll'aggravante di aver conseguito l'intento — art. 154 p. p. cod. penale.

LXXIII

Mereu Bidde Paolo, predetto;
 — di ricettazione, per avere in epoca non bene precisata, ma fra gli ultimi del 1896 e i primi del 1897, in Nuoro, ricevuto dal latitante Serra Sanna Giacomo, ora deceduto, un toro per venderlo a conto dello stesso Sanna, conoscendone la furtiva provenienza — art. 421 cod. penale.

LXXIV

Mereu Bidde Paolo, predetto;
Sanna Carroli Sebastiano, fu Giovanni, noto *Povcheddu*, da Nuoro;
 — di ricettazione, commessa in Nuoro in epoca non bene precisata,

per avere nascondito tra il proprio bestiame sette torrelli, che erano stati rubati in epoca imprecisata a Bitu Sisinio di Nulo, conoscendone la furtiva provenienza — art. 421 capoverso 1. cod. penale.

LXXV

Lovicu Giuseppe, predetto;
Pirari Seada Pasquale, predetto;
Cambosu Contini Nicola, fu Giovanni, da Nuoro;
Costa Lal Pietro fu Salvatore, da Nuoro;
Pirari Seada Sebastiano, fu Pietro, da Nuoro;
Cambosu Contini Ignazio, fu Giovanni, da Nuoro;
 — il Lovicu di violenza privata, per avere nel giugno 1898, in *Lugheri*, territorio di Orani, insieme al latitante Serra Sanna Ella e Viridis Tomaso, ora deceduti, usato minaccia di grave ed ingiusto danno in persona di Stotto Luigi, per costringerlo a indurre il fratello Pietro Paolo ad astenersi dal coltivare le proprie istanze contro Pirari Seada Pasquale, Costa Lal Pietro ed altri sovra indicati, imputati di poscolo abusivo continuato a danno di Pietro Paolo Stotto, coll'aggravante di aver conseguito l'intento;
 — gli altri cinque di concorso in detto reato, per avere eccitato e rafforzato nel Lovicu e gli altri due latitanti sovra indicati la risoluzione di commetterlo — art. 154 parte 1. e 64 N. 1 cod. penale.

LXXVI

Lovicu Giuseppe, predetto;
 — di danneggiamento, per avere il 16 novembre 1898, in luogo detto *Su Puvriu*, territorio di Orani, ucciso sei buoi e due torrelli a danno di Stotto Giuseppe — art. 424 p. p. cod. penale.
 — di furto, per avere nelle stesse circostanze di tempo e luogo, involato una cavalla che ivi era al pascolo, a danno dello stesso Stotto — art. 404 N. 12 cod. penale.
 — di violenza privata, per avere, sempre nelle stesse circostanze di tempo e luogo, inviato un biglietto al predetto Stotto Giuseppe in Orani, col quale, mediante gravi minacce, gl'intimava di rompere le sue relazioni col fratello Pietro Paolo — art. 154 p. 1. cod. penale.

LXXVII

Serra Sanna Mariantonia, predetto;
Sanna Giovanni, d'ignoto, noto *Pibere*, da Nuoro;
 — di estorsione, commessa nel novembre 1898 a danno di Stotto

Luigi, per avere, in concorso di *Serra Sanna Giacomo*, *Serra Sanna Elia* e *Vinla Tommaso*, ora deceduti, costretto lo stesso *Stotto*, inculcandogli timore di gravi danni nella persona o negli averi, a sborsare la somma di L. 2700,00 — art. 400 cod. penale.

LXXVIII

Lovicu Giuseppe, predetto;

Piredda Giovanni Pasquale, di Antonio *Giuseppe*, da Nuoro;

— di tentata subornazione, per avere verso il Settembre del 1897, ed il Lovicu anche nel marzo del 1898, nel luogo detto *Sa mindula*, territorio di Nuoro, tentato d'indurre con minaccia *Cambosu Bartolomeo*, testimone nel processo per l'omicidio di *Sacchi Pirri Salvatore*, a deporre con giuramento il falso e favore degli imputati — art. 218 cap. 2 cod. penale.

LXXIX

Lovicu Giuseppe, predetto;

— di violenza privata, per avere, con lettera diretta all'avvocato *Sebastiano Satta* in Nuoro ed impostata in quella città il 29 ottobre 1897, usato minaccia di grave ed ingiusto danno allo stesso *Satta* e all'avvocato *Mesina Giovanni Antonio*, per obbligarli a desistere dal patrocinare le cause di *Manca Floris Salvatore* e *Stotto Pietro Paolo* — art. 154 cod. penale.

LXXX

Lovicu Giuseppe, predetto;

Serra Sanna Mariantonio, predetto;

Lovicu Giovanni, fu *Luigi d'Orgosolo*;

— di estorsione, per avere nell'aprile del 1898, in Nuoro, costretto *Sanna Piredda Pasqua*, maritata a *Manca Floris Domenico*, inculcandole timore di gravi danni nella persona e negli averi, a sborsare ai medesimi la somma di L. 2000 — art. 400 cod. penale.

LXXXI

Lovicu Giuseppe, predetto;

Serra Sanna Mariantonio, predetto;

Lovicu Giovanni, predetto;

— di tentata estorsione, per avere in epoca non bene precisata, ma verso il 9 dicembre 1898, in Nuoro, usato minaccia di gravi danni a *Piredda*

Pasqua, per indurla a ceder loro il fittu di lire ottocento, dovuto da *Masina Salvatore* in dipendenza del chiodo *Se berratore* da lui avuto in locazione, cominciando così con atti idonei in esecuzione del delitto, ma senza compiere, per circostanze indipendenti dalla loro volontà, tutto quanto era necessario alla consumazione del medesimo — art. 61, 400 cod. penale.

LXXXII

Costa Lai Giovanni, predetto;

Serra Sanna Mariantonio, predetto;

— di concorso nel furto di un cavallo, del denunciato valore di circa L. 500, commesso da *Serra Sanna Elia* tra il febbraio e il marzo del 1896, in luogo detto *Ladda Nuoro*, territorio di Nuoro, dov'era sciolto al pascolo, a danno di *Manca Floris Domenico*, per avere eccitato o rafforzato nel suddetto *Serra Sanna Elia*, ora deceduto, la risoluzione di commetterlo — art. 404 N. 12 e 64 N. 1. cod. penale.

LXXXIII

Serra Maria Antonia, detta;

Guio Marietta, fu *Salvatore*, maritata *Cambosu*, da Nuoro;

Cambosu Rosa, di Pasquale, da Nuoro;

Cambosu Maria, di Pasquale, da Nuoro;

Cambosu Sebastiana, di Pasquale, da Nuoro;

Cambosu Giovanni, di Pasquale, da Nuoro;

Cambosu Giovanni, di Pasquale, da Nuoro;

— di violenza privata, per avere, nel 1898 in Nuoro, usato minaccia di grave ed ingiusto danno, sia verbalmente, sia anche in modo simbolico, per costringere i coniugi *Cottoni Carmelo* e *Argenti Giovanna* a sloggiare da una casa di *Stotto Pietro Paolo*, coll'aggravante di aver conseguito l'intento — art. 154 p. p. e capoverso 1. cod. penale.

LXXXIV

Cambosu Rosa, predetto;

Serra Sanna Mariantonio, predetto;

Guio Marietta, predetto;

— di violenza privata, per avere, in epoca non bene precisata in Nuoro, ma tra il 1895 e 1896, usato minaccia di grave ed ingiusto danno a *Porcu Salvatore*, per costringerlo ad astenersi dal convocare in giudizio la predetta *Rosa Cambosu*, sua debitrice, coll'aggravante di aver conseguito l'intento — art. 154 p. p. cod. penale.

LXXXV

Costa Lai Giovanni, predetto;

Serra Sanna Mariantonia, predetta;

Serra Giuseppe, fu Gio: Antonio, da Nuoro, assoluto;

— Il 1.^o di estorsione, commessa in Orani nel primi del 1899 a danno dell'avvocato Giuseppe Piras, per averlo costretto, incutendogli timore di gravi danni nella persona e negli averi, a mettere a sua disposizione una vitella — art. 409 cod. penale.

— Gli altri due: di concorso in detto reato, per avere determinato il Costa a commetterlo — Art. 409 e 63 capoverso cod. penale.

LXXXVI

Puggioni Giovanni Antonio, fu Salvatore, noto *Crosta*, da Nuoro;

— di tentata estorsione, per avere nel primi del 1895, in Nuoro, incusso timore di gravi danni nella persona e negli averi al cav. Francesco Piazza, per costringerlo a dare un sussidio alla famiglia del lattante Serra Sanna Elia, cominciando con atti idonei la esecuzione del delitto, ma senza compiere, per circostanze indipendenti dalla sua volontà, tutto ciò che era necessario alla consumazione del medesimo — art. 61 409 cod. penale.

LXXXVII

Sequi Costantino, fu Francesco, da Biori, domiciliato in Oliena;

— di concorso nell'estorsione di lire duecento commessa in Nuoro nel 1897 dai latitanti, ora deceduti, Mulas Antonio e Pau Giuseppe da Oliena a danno di Franceschi Anato, per avere, previo concerto coi medesimi, facilitato la esecuzione del delitto, prestando aiuto prima del fatto — art. 409 e 64 N. 3 cod. penale.

LXXXVIII

Raju Deledda Giovanni Santo, fu Pasquale, da Nuoro: — di ricettazione, per avere in epoca non bene precisata, ma nel 1898 in Nuoro, acquistato o ricevuto in consegna un gioiello, rubato ad ignoto proprietario, conoscendone la furtiva provenienza — art. 421 cap. 1 cod. pen.

LXXXIX

Costa Giovanni Maria, fu Giovanni Antonio, detto *Buona notte*, da Nuoro;
Lovicu Giovanni, predetto;

— di ricettazione di una vitella di provenienza furtiva, commessa nel maggio 1899, in Nuoro. — art. 421 cod. penale.

XC

Costa Giommaria, predetto;

Costa Lai Giovanni, predetto;

Piras Pietro Costantino, fu Francesco, noto *Gautine*, da Nuoro;

— di violenza privata, per avere nel marzo 1896 in Nuoro, usato minacce di gravi danni a Mattu Salvatore, per costringerlo a non costituir parte civile, nel dibattimento per lesioni, contro Costa Giovanni Maria, — art. 154 p. p. cod. penale.

XCI

Cambosu Pasquale, fu Andrea da Nuoro;

Cambosu Giovanni, predetto;

Il 1.^o di estorsione, commessa in territorio di Oliena nel 1898 a danno di Fonu Giovanni, per averlo costretto, incutendogli timore di gravi danni nella persona e negli averi, a cederli una ventina di agnelli — art. 409 cod. penale.

Il 2.^o di ricettazione, commessa in Nuoro nella stessa epoca, per aver ricevuto in consegna detti agnelli per tenerli al pascolo, conoscendone la provenienza delittuosa. — art. 421 cap. 1 cod. penale.

XCII

Serra Sanna Mariantonia, predetta;

— di violenza privata, per avere nel 1898 o i primi del 1899, usato minacce di grave ed ingiusto danno all'arciprete Luzzi Pasquale, per costringerlo a reintegrare nel posto di cantore beneficiato di quella cattedrale il sacerdote Matteo Denti, trasferito alla Parrocchia di Fonni. — art. 154 parte 1. cod. penale.

XCH

Puggioni Mauro fu Salvatore, noto *Crosta*, da Nuoro;

Mariani Dionigi, predetto;

Sanna Elia di Giovanni, noto *Pipere*, da Nuoro: — di violenza privata, per avere nel gennaio 1898 usato minacce a mano armata contro Piras

Camboni Agostino detto Masci, per costringerlo ad omettere di fare indagini sugli autori dell'omicidio del suo cognato **Manca Mauro**, commesso il tre luglio 1897 — art. 154, cap. 1, cod. penale.

XCIV

Manca Frapporti Antonio, di Pietro, detto *Favagone*, da Nuoro:

— di estorsione, per avere nel 1897, di concerto col latitante Catto Salvatore Angelo, ora deceduto, costretto, mediante incussione di timore di gravi danni nella persona e negli averi, Guiso Manca Antonio a ceder loro un vitello. — art. 409 cod. penale.

XCV

Viridis Salvatore, fu Salvatore, da Oniferi: di minaccia di grave ed ingiusto danno, commesse in Bano nel 18 gennaio 1899 a danno di Dui Francesco Andrea — art. 154 cod. penale.

XCVI

Puggioni Andressana, vedova Viridis, predetto;

Viridis Giovanni, predetto;

Viridis Battista, predetto;

Masala Salvatore di Giovanni Mauro, da Orani, domiciliato ad Oniferi:

— di estorsione continuata, per avere dal 1897 al 1899, in Orani, costretto in più volte, con atti esecutivi della medesima risoluzione criminosa, i fratelli Luigi e Bartolomeo Stotto, incutendo loro timore di gravi danni nella persona e negli averi, a consegnare ai medesimi viveri e danari, per un valore non bene determinato, ma non inferiore a L. 400 — art. 409 cod. penale.

XCVII

Noli Col Antonio, predetto:

— di estorsione, per avere nel marzo 1899 in Orani, costretto, incutendogli timore di gravi danni nella persona e negli averi, Stotto Bartolomeo a consegnargli la somma di L. 20 — art. 409 cod. penale.

XCVIII

Meru Giovanni Antonio, predetto:

— di estorsione, commessa in Mamoiada nell'inverno 1898-1899 a danno

di Galas Paolo, per averlo costretto, incutendogli timore di gravi danni nella persona e negli averi a consegnargli circa tre litri di acquavite del valore di L. 6,50 — art. 409 cod. penale.

XCIX

Meru Giov. Antonio, predetto;

Serrittu Giovanni, predetto;

— il 1. di estorsione, per avere nell'aprile 1898 in Mamoiada, costretto il pastore Cadino Francesco, incutendogli timore di gravi danni nella persona e negli averi, a consegnargli una pecora;

il 2. di concorso in detto reato, per avere determinato il Meru a commetterlo, art. 409 e 63 capoverso cod. penale.

C

Serrittu Giovanni, predetto;

Meru Giov. Antonio, predetto;

— di estorsione, commessa in Mamoiada nel 1898 a danno del pastore Cadino Pasquale, per averlo costretto, incutendogli timore di gravi danni nella persona e negli averi, a ceder loro un agnello — art. 409 cod. penale.

CI

Serrittu Giovanni, predetto;

Meru Francesca fu Carlo di Mamoiada, maritata Serrittu:

— di tentata estorsione, per avere nel marzo 1899 in Mamoiada, incusso timore di gravi danni nella persona e negli averi a Cammeddu Melo Salvatore, per costringerlo a dar loro un agnello, cominciando così con atti idonei la esecuzione del delitto, ma senza compiere, per circostanze indipendenti dalla loro volontà, tutto quanto era necessario alla consumazione del medesimo — art. 61-409 cod. penale.

CII

Serrittu Giovanni, predetto;

Meru Francesca, predetta;

Meru Giov. Antonio, predetto;

— di estorsione tentata, per avere nel 1898, incusso a e fratelli, in Mamoiada, timore di gravi danni nella perso-

Servitto Giovanni predetto: — di estorsione, commessa nella montagna di Orgosolo, nel 1898 a danno di Angio Agostino, per averlo costretto, incutendogli timore di gravi danni nella persona e negli averi, a cederli il suo fuclle del valore di lire cento — art. 400 cod. penale.

Serritto Giovanni, prodotto;
Merau Francesco, predetta;
— di violenza privata, per avere nel 1898 in Mamolada, usato minacce di grave ed ingiusto danno ai coniugi Canuus Giuseppe e Zanru Rosalia per costringerli ad abbandonare la casa concessa loro da Francesco Daddi per abitlarla, e costringe dal suo servizio, coll'aggravante di aver conseguito l'infamante — art. 154 D. P. C. d. penale.

Serritto Giovanni, prefetto:
— di violenza privata, per avere in concorso di Vincenzo Fancello, noto *Borrius*, ora deceduto, ed altri latitanti rimasti sconosciuti, usato minacce di morte a danno di Zanzu Leche Giuseppe, per costringerlo a smettere la coltivazione del predio *Monte giovane*, di proprietà di Daddi Francesco, coll'aggravante di aver conseguito l'intento — art. 154 parte 1. del. penale.

Costa Lal Giovanni, predetto;
Serra Sanna Marantonis;
Mareu Giover averlo costretto, incutendogli timore di gravi danni
— di estorsiongli averli, a consegnargli una vitella;

Satgia Pietro, fu Giov. Antioch, da Orgosolo;
Solinas Paolo, predetto:
 — di estorsione, per avere nel luglio 1898 in luogo detto *Pianese Melle*, tra Gavol e Gollada, in concorso di altri, contratto, incontrandogli timore di gravi danni nella persona e negli averi, Porcu Daddi Giovanni, capitano della compagnia barracellare di Gavoi, a sborsare ad essi la somma di L. 150.
 — art. 400 cod. penale.

Serritu Giovanni, predetto;
Sini Pietro, tu Francesco, da Orgosolo;
Rubano Francesco, fu Pasquale da Orgosolo;
— di estorazione, per avere nei primi mesi del 1899, in regione *Coru*
Boe, territorio di Fonni, costretto, incutendogli timore di gravi danni nella
persona e negli averi, il Capitano barracellare della Compagnia di Gavoi,
Mastio Porcu Antonio, a sborsar loro la somma di L. 30 — art. 409 codice
penale.

Serrituro Giovanni, predetto;
Muscau Luigi, fu Giuseppe, da Orgosolo:
— di violenza privata, per avere, in epoca non bene precisata del 1898, in territorio di Orgosolo o Mamolada, usato minacce di gravi danni alla Lavra Caduau Antonio, per costringerlo a rompere le sue relazioni con Francesco Daddi e fratelli — art. 154 b. l. r. cod. penale.

Serrittu Giovanni, predetto;
Saglia Pietro, predetto;
Rubanu Francesco, predetto;
Astara Giovanni Maria;
Picial Bernardino fu Salvatore Anzelo, da Sarule;

Fra le arrestate del 1899 brillava un'altra figura: Giuseppa Lunesu, detta "Peppa". Intelligentissima, scaltra, ambiziosa, di famiglia benestante, diplomata alla Regia Scuola Normale Femminile, "con due occhi scuri, che t'incantavano ma nello stesso tempo ti impaurivano".

Non pochi ricchi possidenti l'avrebbero corteggiata volentieri, perché "interessante ed attraente donnina", ma erano frenati ed allarmati dalla stretta amicizia che la legava a Maria Antonia Serra Sanna. E come se non bastasse, si era innamorata di un latitante. Di lei si era invaghito perfino un ufficiale dei carabinieri: molti parlavano di vero amore, altri di "paravento" usato dal giovane per carpire alla bella donna notizie utili alla cattura dei fuorilegge: in realtà poi era successo l'esatto contrario, visto che l'ufficiale fu trasferito in fretta e furia, a motivo di "decoro dell'Arma", ma anche e soprattutto perché si era lasciato sfuggire qualche notizia riservata.

Dopo pochi giorni dall'arresto l'affascinante Lunesu, abile come sempre, riuscì a dimostrare la propria innocenza, e uscì di galera, come si può vedere nell'allegato fascicolo processuale.

Eufrazia Lovicu, madre di due banditi di Orgosolo, Pasquale Manca e Leonardo Mureddu, condivise con loro diciassette anni di latitanza nel Supramonte. Morti i due figli, nel 1937 e nel 1938, ridiscese ad Orgosolo, restando però sempre in assoluta solitudine all'estrema periferia del Paese (Corda, pp. 88-106, 1985).

2.5. Paska Devaddis

Paska Devaddis, era una povera fanciulla di Orgosolo, in Barbagia, gracile e malata (tubercolosi), minata dall'etisia che non perdona. "Una giovinetta costretta anche lei a prendere la via della montagna capace di cavalcare e sparare come i suoi compagni di latitanza: quando muore, di tisi e di stenti, in montagna, i suoi compagni la trasportano di notte nel paese silenzioso e la depongono nella sua casa vuota, sul tappeto più bello, vestita con il costume da sposa che non potrà più indossare; l'autopsia sul cadavere la dichiarerà vergine, e Paska diventerà un personaggio di leggenda».

Paska Devaddis, per il mito fu "reina di Orgosolo e de bandidos sorre e sentinella. De sa disamistade in sa burraska in sa notte orgolesa fidi stella. Paska Devvadis reina e bandida" (regina di Orgosolo, sorella e sentinella dei banditi. Nella burrasca della faida fu la stella della notte orgolese. Paska Devaddis regina e banditessa).

Per la storia fu una donna giovane, dal carattere forte e dal cuore caldo, trovatasi a un tratto protagonista suo malgrado nella grande disamistade, una'importante faida che insanguina il paese di Orgosolo dal 1903 al 1917.

Nel 1912 ad Orgosolo Paska Devaddis entra a far parte della faida, che vedeva già coinvolta la sua famiglia, tra due casate di spicco della Barbagia di allora, i Cossu, vicini al governo piemontese, e i Corraïne intolleranti verso tale autorità, a questo clan appartenevano i Devvadis. Paska, piuttosto che rimettersi ad un mandato di cattura, decide di darsi alla macchia.

Dalle allegre compagnie femminili, dalle feste comunitarie in compagnia del suo fidanzato, dalle serene abitudini di una casa agiata e un tempo benvoluta, la ragazza passò a una vita durissima e insicura,

condivisa con altri latitanti il cui unico intento era eliminare i propri nemici con rapidissime discese in paese.

Sul periodo di latitanza tra le montagne del Gennargentu della banditessa si raccontano episodi dati per certi ma non si può negare il sapore della leggenda. Si ricorda l'avventura di due giovani carabinieri che, mandati a caccia di banditi sul Supramonte e saputo che fra quelle montagne si nascondeva una giovane banditessa, dissero che se l'avessero trovata le avrebbero infilato le mani sotto la gonna. E se la trovarono davanti, infatti, una mattina alle prime luci. "Mi mandano a dire dal paese", disse loro, "che due giovani carabinieri mi stanno cercando per sollevarmi la gonna. Siete voi, per caso?". I due militari non ebbero neppure il tempo di mettere mano alle armi che i loro berretti già volavano via tra le macchie colpiti da due palle ben indirizzate. Stupiti di ritrovarsi vivi e senza una scalfittura, se la diedero a gambe. Raccontarono a tutti il loro brutto incontro dicendo che Paska, donna bellissima e bruna di capelli, era apparsa all'improvviso come una visione e aveva sparato senza neppure alzare il fucile all'altezza della spalla.

Siamo a novembre del 1913 quando "alla Parka Devaddis, supina, adagiata su una lettiga di frasche in fondo alla caverna di roccia, le si chiusero gli occhi. I sei uomini vestiti da pastori che le stavano intorno la coprirono con un lenzuolo. Sollevata la lettiga di frasche dal pavimento di pietra della grotta uscirono nella notte.

I sei compagni con un'audacia indescrivibile, essi che sapevano Orgosolo asserragliata e gremita di truppe, ma sapevano pure che per tradizione antica chi muore in latitanza lungi dalla sua casa è disonorato per sempre, osarono trasportare la salma della giovinetta in Orgosolo, nella sua casa ormai chiusa e deserta perché la piccola sorellina, Carola, era stata accolta da alcuni parenti.

Arrivati in paese si fermarono davanti alla porta di casa di Paska, la portarono dentro l'adagiarono su un grande tavolo con i piedi rivolti verso la porta, pronta a proseguire il suo viaggio verso l'eternità.

Il dovere era stato compiuto: secondo la tradizione, chi vive fuori dalla legalità e muore in latitanza dev'essere restituito alla famiglia.

Quando l'alba allargò con le prime luci da luminosità dei grandi coperti di gelo, i sei banditi erano di nuovo nel loro rifugio sui monti e Paska era adagiata sul letto circondata da candele accese.

Si dice che la sorella, l'unica della famiglia rimasta ad attenderla, la vestì con il costume di nozze preparato da tempo. Nozze di cui si era fissata tante volte la data ma che non erano mai state celebrate perché il fidanzato, Michele Manca, era in carcere accusato di omicidio.

I primi a visitare la casa furono i carabinieri e il medico del paese chiamati per certificare davanti alla legge la morte della giovane vissuta alla macchia per più di un anno.

Dal referto medico risulterà che Paska Devaddis era morta per tubercolosi e che aveva conservato intatta la propria verginità" (Fresi, pp. 132-141, 2005).

Questa storia è quella raccontata da Fresi nel suo libro “Banditi di Sardegna” che però è discordante da quella raccontata dalla nipote di Paska, intervistata nella sua casa ad Orgosolo nel mese di febbraio 2010. Si è mostrata molto disponibile nel raccontare la storia di sua zia Paska, tramandatale dalla mamma. Trascrivo il racconto dal dialetto orgolese ma la “traduzione” in italiano non ne rende del tutto l’atmosfera.

Maria Antonia Manneas nata ad Orgosolo 75 anni fa è la nipote di Paska Devvadis. La mamma di Maria Antonia era la sorella di Paska.

20

...A mamma gli era morto il fratello, che si chiamava Francesco Devaddis. Era addormentato nell’ovile e aveva una pietra quadrata per cuscino; sono arrivati tre uomini uno si chiamava Antonio Succu, noto Caretta, l’altro si chiamava Michele Pilbone e l’altro Peppeddu Piredda. Quest’ultimo entrando all’interno de “su pinnettu” lo vide addormentato con le mani che gli facevano da cuscino, però quando vide che dormiva e che era un uomo grande (tutti in famiglia siamo di stazza grande) disse: “Io quest’uomo non mi ha fatto niente: perché lo devo uccidere?” E non l’ha sparato. (Peppeddu Piredda avrebbe dovuto uccidere Francesco Devaddis, e tornare dagli altri due che l’aspettavano fuori da “su pinnettu”).

Quando è rientrato dagli altri due, gli hanno chiesto: “Cè?”; Peppeddu risponde: “Sì c’è, ma non ho avuto il coraggio di spararlo”. Antonio Succu noto Caretta risponde: “Come, sono venuto sin qui e non hai avuto il coraggio di sparare?” e lo sparò Antonio Caretta.

Tziu (signore) Antonio Succu (Caretta) era sposato con una donna di Nuoro e ivi vi abitava, e una volta alla settimana veniva ad Orgosolo da Nuoro. Siccome la casa di mia mamma e quella di questo erano nello stesso “vicinato”, una sera questo è venuto, evidentemente l’hanno visto, si sono appostati, lui era seduto come sono seduta io adesso con la mamma e la sorella e l’hanno sparato.

A lui l’hanno ammazzato e alla sorella l’hanno ferita.

I cugini di Antonio dopo questo fatto sono andati direttamente da mamma per cercarla, invece a casa non c’era nessuno.

A zia Paska l’hanno accusata di esser stata lei la mandante di questo omicidio ed è diventata latitante per questo motivo. È stata ad un processo a Sassari, ma mi sembra che non sia mai stata condannata. È stata latitante per tre anni, però non è come diceva il libro che è stata latitante nel Supramonte, la latitanza di tre anni l’ha trascorsa da una cugina dov’è morta, da un’altra famiglia sempre ad Orgosolo, poi è stata a Fonni, a Gavoi e a Oliena, sempre in casa.

Poco fa lei ha detto che Paska Devaddis è morta a casa di una sua cugina, quindi non è stata portata a casa dai latitanti, come ho letto sul libro?

Però mamma (la sorella di Paska) da morta l’ha riportata a casa sua.

Lei aveva la tubercolosi, aveva la tosse, infatti avevano paura nel sentirla tossire perché era scandalosa, temevano che la portassero in carcere e così ha trascorso tre anni da amici di famiglia, persone di fiducia, fino alla sua morte a casa di sua cugina di nome Paska Devaddis anche lei che abitava a 200 metri dalla casa della latitante.

Quindi non è vero che era latitante insieme ad altri uomini?

No, non è vero, era latitante anche il cugino Onorato Succu, ma lei non è andata con lui.

Nel libro ho letto che lei era fidanzata con un uomo che stava in carcere per sequestro di persona...

È vero, era fidanzata, quel signore è partito a fare il militare ed è morto in guerra, non è vero che anche lui era latitante. Quando è morta zia Paska, hanno avvisato subito mamma, che era una ragazzina, avrà avuto 15 anni, mentre zia ne aveva una trentina. Quindi quando è morta l'hanno messa su una lettiga e mamma l'ha portata nell'abitazione di famiglia. La casa era a due piani, collegati da una sorta di scala a chiocciola, con due entrate, una per ogni piano e si affacciavano su strade parallele.

Una volta portata a casa l'hanno preparata e hanno chiamato dott. Calamida, il medico legale, che in confidenza ha consigliato a mamma di dire, quando fosse arrivata la giustizia, che era morta lì, ma non nel piano di giù, bensì in quello superiore; l'ha consigliata bene.

Arrivano i carabinieri e il maresciallo chiede a mamma: "Dov'è morta?" Mamma risponde: "Qui a casa", e lui di nuovo "Ma dove è morta?", mamma risponde sempre "Qui" e dopo due tre volte le chiede "E allora mi dica", disse il maresciallo, "Come ha fatto lei da sola a vestirla e a sistemarla?" "Purtroppo mi sono arrangiata anche sola" risponde mamma. "E come ha fatto a portarla giù dalla scala?" dopo tante volte che il maresciallo ha posto a mamma questa domanda, lei si è stancata di sentirsi dire che non era possibile che l'avesse portata al piano inferiore da sola gli risponde: "Muoia vostè, che se non riesco a farlo scendere intero almeno facendolo a pezzi ci riuscirò".

Zia Paska è stata sistemata su un letto grande e le hanno messo il vestito che avrebbe dovuto indossare al suo matrimonio (il costume tipico del paese), il rosario di madreperla, i bottoni d'oro (gioiello tipico del costume di Orgosolo), niente anelli perché gli venivano tolti.

Poi sono andati in comune ed è stato fatto il funerale.

La casa non era disabitata come ha detto quella giornalista che ha scritto il libro, c'erano due stanze al piano superiore e due in quello inferiore, e se al funerale era tutto in ordine tanto da sembrare che non vi abitasse nessuno è solo perché in questi casi è usanza riordinare e lasciare la casa perfetta. Mamma non ha mai abbandonato la sua casa.

Nel libro si dice che sua mamma viveva a casa di alcuni parenti che si sono occupati di lei non avendo altri familiari...

No, mamma era sì orfana, ma solo di madre, e ha sempre vissuto con suo padre e altri 4 fratelli. Quando ci fu il dibattito a Sassari (sopra citato), la sorella del defunto Antonio Caretta affermò che al lampore degli spari poté riconoscere gli assassini... Ma cosa poteva riconoscere se l'hanno sparato dallo spigolo della strada al cammino che stava dentro l'abitazione. Non avrebbe mai potuto riconoscere gli assassini.

Su quali basi hanno quindi accusato zia Paska di essere la mandante dell'omicidio?

Perché erano vicini di casa, e anche se l'hanno vista passare, è perché lei abitava lì. Poi non avrebbe potuto vederla perché mancavano le illuminazioni sia interne che esterne, in quell'epoca esistevano solo le lampadine a petrolio.

Cosa diceva la gente del paese sul fatto che lei fosse accusata di esser la mandante di quell'omicidio? Ci credeva?

No, è così, lei era una donna molto abile, più di un uomo e poteva essere che avesse voluto vendicare il fratello, perché sapevano che l'aveva ucciso lui. Ora noi non lo facciamo perché abbiamo perdonato, per esempio a me hanno ammazza-

un figlio e ho perdonato, non siamo andati a fondo, ma prima sì, prima erano diverse da adesso, non è come ad adesso, andavano e si vendicavano, magari non subito, ma se ne ricordavano dopo... e... se ne sono ricordati dopo.

Le cose sono andate così.

Questo Tziu Antonio Caretta veniva una volta a settimana a visitare la madre, ma lui non doveva neanche venire, sapendo quello che aveva fatto a mio zio e può darsi che Paska l'abbia visto, come può darsi di no. L'accusavano di essersi avvicinata all'abitazione dell'uomo per vedere se era in casa, per poi chiamare gli esecutori. Ma quest'uomo veniva a cavallo ed era facile capire se fosse in casa o meno, lo metteva nella stalla. Da casa di mia mamma a casa loro c'era una distanza di una sessantina di metri, c'era una finestra che si affacciava proprio alla via della loro casa.

Però quelli che sono andati ad ammazzarlo si sono nascosti, avevano una mantella, come si usava prima, dalla quale sbucava la canna del fucile. Una cugina di mia mamma li ha visti questi due individui, ma se l'ha anche immaginato, perché prima gli odi permanevano più a lungo di adesso, e ha pensato:

“speriamo che questa notte gli rubino l'anima”. Quando poi ha sentito gli spari ha quasi sperato che avessero ammazzato proprio lui, l'omicida del cugino, era felice. Dopo un po' hanno sentito le voci e si è accorta (perché anche lei appunto abitava lì vicino) che i cugini di Antonio Succu, noto Caretta, sono andati a battere la porta a casa di Paska, hanno subito intuito che potevano essere loro ad ammazzare il parente, visti i precedenti, capito?

A casa di mamma non c'era nessuno al momento, se avessero trovato mia mamma avrebbero ammazzato a lei, sono andati a volto scoperto “scarottaos”...”

Se succedesse oggi un fatto analogo a quello capitato a sua zia, come verrebbe visto? Se oggi una donna commettesse un reato, un omicidio, un rapimento, come lo vedrebbe lei?

Eeeh (sospirando).... Prima di dirti come lo vedrei bisogna aspettare che accada...

Si, certo ha ragione però supponiamo il caso sia accaduto come lo vedrebbe??

Eeeh (sospirando)... (annuendo con la testa) figlia mia.....(sospiro).

Non possiamo sapere con certezza quale delle due versioni sia più veritiera; è probabile che la sorella di Paska abbia raccontato la storia a sua figlia un po' distorta, per fare in modo di lasciarle un certo tipo di impressione a proposito di sua zia. Inoltre è anche probabile che il racconto di Maria Antonia sia comunque inquinato dal loro legame di sangue.

D'altro canto è anche risaputo che molti autori di libri “colorano” le loro versioni per dare una sfumatura più romanzesca e leggendaria alle storie.

2.7 Donne oggi: Grazia Marine

Le storie sopra riportate ritraggono donne dei primi anni '70, esponenti di quella piaga sarda, il banditismo appunto, che nato per contrastare il dominio dello straniero in Sardegna, ha poi finito per diventare un metodo violento di protesta, causa di omicidi e lotte senza esclusione di colpi.

Delle “fuorilegge”, così definite per aver commesso reati legati alla ribellione verso le leggi “straniere”, furti di bestiame, estorsione, violenza privata. Delle donne definite anche brave “meri de omu” (padrone di casa), tutte native della Barbagia.

La donna bandito di oggi è colei che è implicata nei sequestri.

Siamo nel 1997, quando una giovane donna, Silvia Melis veniva sequestrata a Tortoli (cittadina della provincia Nuoro), la sua carceriera è una donna, Grazia Marine, 62 anni di Orgosolo.

“Una donna carceriera di Silvia Melis” così cita la pagina 21 del Corriere della sera del 30 maggio 1999. La giovane di Tortoli veniva custodita in una casa, in pieno centro di Nuoro, chiamata il “buco nero”, una stanzetta insonorizzata con polistirolo scuro, trascorrendovi 2 mesi e 19 giorni, altri due mesi nella Casa delle Spine, un rovetto nelle campagne fra Nuoro e Orgosolo” (Dossier in appendice).

Un rapimento in cui Grazia Marine ebbe un ruolo «egemone e fondamentale». La donna infatti mise a disposizione la sua casa di via Trento 19, nel centro di Nuoro. Lì, secondo l'accusa, fu costruito il “Buco nero”, la prigione dove l'ostaggio trascorse la prigionia prima del trasferimento.

La casa era di Giovanni Antonio Porcu, allevatore vecchio e malato. Grazia Marine non era la moglie, ma viveva con lui da quando era rimasta vedova.

“Sentivo uno tossire” aveva detto Silvia. Ed era proprio il Porcu, che morì il 14 giugno 1997, durante la prigionia della Melis.

In Barbagia e anche in altri paesi della Sardegna, è tradizione comune che quando avviene un decesso tutta la popolazione fa visita alla famiglia del defunto per le condoglianze. In occasione della morte del Porcu, tzia Grazia fece di tutto affinché la salma venisse portata direttamente in cimitero per evitare che la popolazione, amici parenti e conoscenti andassero direttamente a casa del defunto.

“Grazia Marine tutta casa e chiesa, fazzoletto nero a fasciarle la testa, corpetto e gonna neri, costume tradizionale delle donne di Barbagia.

Dalle indagini è emerso che è stata proprio lei con un ruolo matriarcale, nel rispetto delle tradizioni della Sardegna pastorale, a gestire la prigionia, a innalzare una rete di protezione nei confronti dei vicini, di visitatori, giungendo a minacciare certi parenti troppo curiosi per tenerli alla larga dal podere dov'era il cosiddetto “buco nero””.

Grazia Marine non ha esaurito il suo ruolo neanche dopo che Silvia è stata portata via dalla sua casa e ha controllato le fasi del rapimento anche quando l'ostaggio era nei covi in campagna, “la casa delle spine”.

Sguardo di ghiaccio, Grazia Marine non ha battuto ciglio di fronte ai carabinieri che le hanno consegnato l'ordine di custodia cautelare; impassibile anche all'uscita dalla caserma, quando è salita sull'auto che l'avrebbe portata nel carcere di Cagliari”. Così la descrive il giornalista Pinna Alberto, nell'articolo del Corriere della Sera.

La stessa Silvia Melis riferisce “La donna, era quella che portava i pasti caldi. Io non l'ho mai vista. Secondo me nei rapimenti di donne, lo zampino di una donna nella banda non può mancare” (Intervista al Corriere della sera, 30 maggio 1999).

L'ultima prigionia, una tenda nella valle di “Locoe” si trova nei pressi della località “Su Grumene” in territorio di Orgosolo, qui il defunto marito di tzia Grazia, Giovanni Antonio Porcu, noto Tuseddu, aveva un terreno che vendette prima della sua morte e lo acquistò una donna di Nuoro.

Dopo la morte del consorte però zia Grazia rivendicò la proprietà del tancato cercando di ottenere in tutti i modi la restituzione. Per convincerla ad abbandonare il terreno infatti Grazia Marine minacciò di

morte la donna che aveva acquistato il terreno dal marito. «Se non te ne vai da questo terreno ti faccio ammazzare dai miei figli» le avrebbe detto. Questo almeno è quello che emergere dalla denuncia presentata agli inquirenti dalla presunta vittima delle minacce (Unione sarda, 16/06/2000).

Il processo di primo grado è avvenuto il 4 giugno 2001, i giudici del tribunale di Lanusei (Nuoro), presidente Claudio Lo Curto; a latere Claudia Badas e Saverio Ferraro, emettono la sentenza. La condanna più pesante, trent'anni di carcere, è stata inflitta ad Antonio Maria Marini (figlio di tizia Grazia), e a venticinque anni e sei mesi Grazia Marine.

I giudici del tribunale hanno tenuto la Camera di Consiglio più lunga nella storia dei sequestri di persona: 144 ore, autentico record.

Prima che i Giudici si ritirassero in Camera di Consiglio, i Sostituti Procuratori Distrettuali Mauro Mura e Gilberto Ganassi avevano ribadito la convinzione del ruolo, non solo di semplici custodi, svolto nel sequestro Melis dai quattro imputati. Avevano quindi rinnovato la richiesta della condanna a ventinove anni per Grazia Marine.

Alla lettura della sentenza Maria Grazia Marine è scoppiata in lacrime ed ha urlato con forza l'estraneità sua, ed in particolare del figlio, al grave episodio di criminalità organizzata (L'unità, 5 giugno, 2001).

Tre condanne e un'assoluzione per il rapimento della giovane sarda avvenuto a Tortoli nel '97

Trent'anni per il sequestro Melis

NUORO Tre condanne ed un'assoluzione al processo per il sequestro di Silvia Melis, la giovane donna rapita il 19 Febbraio del 1997 e rilasciata dopo nove mesi di prigionia. La sentenza è stata emessa, dopo sei giorni di Camera di Consiglio dal Tribunale di Lanusei riunito in un albergo della cittadina ogliastrina. La condanna più pesante, trent'anni di carcere, è stata inflitta ad Antonio Maria Marini, 43 anni. A ventisei anni è stato condannato Pasquale Rubanu, 31 anni ed a venticinque anni e sei mesi Grazia Marine, vedova Marini, 63 anni, madre di Antonio Maria. È stato invece assolto Andrea Nieddu, 26 anni per il quale l'accusa aveva chiesto una condanna a 28 anni. Nieddu è stato subito scarcerato dopo aver trascorso due oltre due anni. Il giovane era stato arrestato, insieme agli altri imputati, tutti di Orgosolo, il 29 maggio del 1999.

I giudici del tribunale - presiden-

te Claudio Lo Curto; a latere Claudia Badas e Saverio Ferraro - hanno tenuto la Camera di Consiglio più lunga nella storia dei sequestri di persona: 144 ore, autentico record. Le tre condanne e l'assoluzione, solo in parte accolgono le richieste della Procura Distrettuale di Cagliari. Prima che i Giudici martedì scorso si ritirassero in Camera di Consiglio, i Sostituti Procuratori Distrettuali Mauro Mura e Gilberto Ganassi avevano ribadito la convinzione del ruolo, non solo di semplici custodi, svolto nel sequestro Melis dai quattro imputati. Avevano quindi rinnovato la richiesta della condanna a trent'anni di carcere per Antonio Maria Marini, 43 anni, e Pasquale Rubanu, 31 anni; ventinove anni per Grazia Marine, vedova Marini, 63 anni, madre di Antonio Maria, e ventotto anni per Andrea Nieddu, 26 anni, tutti di Orgosolo (Nuoro).

Alla lettura della sentenza Maria

Grazia Marine è scoppiata in lacrime ed ha urlato con forza l'estraneità sua, ed in particolare del figlio, al grave episodio di criminalità organizzata. Gli avvocati hanno annunciato ricorso in appello. Il collegio di difesa, per tutto il processo ha sempre sostenuto la mancanza di prove sostituite da una serie di indizi utilizzati dalla Procura Distrettuale per giustificare il teorema accusatorio. Non sono mancate dure critiche ai magistrati inquirenti. Nel processo non sono stati forniti - hanno detto - elementi da giustificare le condanne. La sentenza sull'ultimo sequestro di persona, in ordine di tempo in Sardegna, farà discutere anche in riferimento molti aspetti, ancora oscuri, emersi nel dibattimento soprattutto con riferimento all'accusa basata su indizi e sul racconto dell'ostaggio, alle trattative, alla liberazione di Silvia Melis ed al pagamento del riscatto.

Le zone d'ombra riguardano anche due vicende giudiziarie a latere di questa conclusa in primo grado. La prima è relativa a una inchiesta giudiziaria «top secret» nei confronti di quattro indagati accusati di essere i fiancheggiatori dei malviventi che la sera del 19 febbraio del 1997 prelevarono Silvia Melis a Tortoli (Nuoro), tornata in libertà l'11 novembre successivo, dopo 265 giorni di prigionia, nelle campagne di Orgosolo. La seconda è il processo che riprenderà a Palermo il 27 settembre per estorsione. Sono imputati l'ex editore e attuale Consigliere regionale Nicola Grauso, il giornalista Antonangelo Liori, ex Direttore del quotidiano «L'Unione Sarda» e l'avvocato Luigi Garau, all'epoca dei fatti difensore della famiglia Melis. Sono accusati di avere estorto un miliardo all'ingegner Tito Melis, padre di Silvia, e di aver tentato di estorcere un altro.

Gli avvocati hanno annunciato ricorso in appello. Il collegio di difesa, per tutto il processo ha sempre sostenuto la mancanza di prove sostituite da una serie di indizi utilizzati dalla Procura Distrettuale per giustificare il teorema accusatorio. Non sono mancate dure critiche ai magistrati inquirenti. Nel processo non sono stati forniti, hanno detto, elementi da giustificare le condanne.

Il 20 dicembre 2002 il presidente della Corte d'appello di Cagliari Paolo Zagardo annunciava il clamoroso verdetto: non ci sono colpevoli. Sentenza ribaltata, anzi, stravolta e mandarono assolti tutti e tre gli imputati. Riacquista la libertà anche l'anziana donna: «tizia» Grazia Marine. Da sempre, come gli altri indagati, giurava sulla propria innocenza. «Non riesco a nemmeno a parlare - ha detto emozionata

lasciando la sua cella - ma posso dire che il presidente della Corte ha visto il giusto» (la Repubblica, 22 dicembre 2002).

Era in prigione dal 29 maggio 1999. L'accusavano di aver allestito nella sua casa di Nuoro uno dei covi dove la ragazza venne tenuta segregata durante alcuni mesi del sequestro.

Lascia il carcere di Buoncammino, tre ore dopo la sentenza che l'ha assolta: non ha commesso il fatto. Vuol dire che non ha sequestrato Silvia Melis. Vuol dire che i giudici di primo grado si erano sbagliati. Vuol dire che la condanna a 25 anni e 6 mesi era figlia di una lettura ingiusta delle carte.

Litteras de su ghenere de zia Grazia Marine (Seq. Melis)

PRO SOS DERETTOS DE SOS FRADES PRESOS

Orgosolo 03/09/2001 - Mario Congiu

Ai Direttori dei giornali;

Alle Segreterie dei Partiti

SARDIGNA NATZIONE

Egredi Direttori dei Giornali, Onorevoli Deputati e Senatori, Chi vi scrive sono i familiari della Signora Grazia Marine e di suo figlio Antonio Maria Marini, processati e condannati per il sequestro della Signora Silvia Melis.

Il tribunale di Lanusei li ha ritenuti responsabili di questo orribile reato. Noi siamo qui a gridare la loro innocenza e l'assoluta estraneità ai fatti loro addebitati.

Le accuse sono state confezionate su misura contro delle persone che si vuole a tutti i costi far marcire in galera per il semplice fatto che sono abitanti di Orgosolo Paese evidentemente ritenuto da taluni inquirenti e magistrati, che nutrono dei pregiudizi nei confronti della comunità Orgolese, ritenendolo un covo di delinquenti e di banditi, criminali e sequestratori. Ed è in quest'ottica che negli ultimi anni è in corso, da parte di alcuni inquirenti, una continua persecuzione, fatta di sentenze "esemplari", sempre dai contorni molto dubbi e da indagini superficiali e insufficienti, Azioni mostruose che tendono spudoratamente a ricercare tutti i responsabili dei sequestri di persona esclusivamente a Orgosolo, e che dimostrano un odio smisurato nei confronti della nostra comunità, quasi a volerla eliminare dal contesto civile e democratico. Nonostante la grande disponibilità di uomini, di mezzi e di strumenti sofisticati a disposizione degli inquirenti, e l'enorme quantità di risorse economiche, non si poteva non giungere ad un unico e prevedibile risultato: individuare i colpevoli a Orgosolo, per continuare l'opera di pulizia nel covo dei criminali.

Relativamente alle indagini:

Primo indizio, nel periodo di prigionia che va dal 16 marzo 1997 al 5 giugno dello stesso anno, la sequestrata parla di rintocchi di campane, svuotamento dei cassonetti dell'immondizia, serrande che si aprono e si chiudono. le campane (che si sentono distintamente in almeno tre quarti della città), stranamente non sono del paese di Orgosolo, ma della parrocchia di San Giuseppe in Nuoro, guarda caso a poche decine di metri dall'abitazione del defunto marito della Sig.ra Grazia Marine, che vi abita con discontinuità, preferendo alla casa a Nuoro la casa di Orgosolo dove risiedono i figli. Quale punto più interessante per concentrare le indagini?

Vengono sentiti tutti gli abitanti del quartiere intorno alla parrocchia per capire se avessero notato qualcosa di sospetto che potesse ricondurre alla Sig.ra Marine e famiglia, ma nessuno ebbe a riferire alcun particolare di rilievo. Non vennero però ascoltati gli abitanti di casa Marine, perché probabilmente si mirava da subito alla loro presunta colpevolezza. Dopo gli ennesimi interrogatori delle persone del quartiere, l'attenzione degli inquirenti si concentra su una giovane di origine Cilena, vicina di casa della Sig.ra Marine (la poco orfana dei genitori, dal carattere molto fragile e dalla personalità incerta, "fidanzata" con un giovane di Nuoro, conosciuto alle forze dell'ordine come un "delinquentello" che vive di espedienti, entrambi con seri problemi a sbarcare il lunario. È in questo contesto di disagio sociale e di bisogno che gli inquirenti tentano di aprire una breccia" ricostruendo e collocando il cosiddetto "buco nero" di cui parla la sequestrata, proprio in Via Trento 19 in Nuoro, in casa della Fam. Marine.

Infatti la ragazza Cilena nonostante gli interrogatori precedenti non avesse mai riferito nulla che potesse ricondurre alla casa in oggetto, improvvisamente riferisce agli inquirenti elementi che riconducono con certezza alla casa della Sig.ra Marine come possibile prigione della sequestrata Sig.ra Silvia Melis.

È chiaro che a seguito di pressanti, mirati e incisivi interrogatori nei confronti della ragazza, alla quale è stata promessa protezione e l'elargizione di un compenso fisso quale collaboratore di giustizia, nonché l'interessamento, affinché il fidanzato potesse essere sistemato assumendolo in un'azienda regionale, quest'ultima è diventata improvvisamente il maggior capo d'accusa dei nostri familiari.

Racconta, fra tante contraddizioni, imprecisioni, ritrattazioni e tentennamenti, che un preciso giorno di giugno del 97 alle ore 23.30 (come avrà fatto a distanza di quasi due anni a ricordarsi un giorno preciso e un'ora precisa in cui sentì il rumore di un'auto che la svegliò??) "fu svegliata dal rumore di due auto col motore accesa molto accelerato, che sostavano davanti all'abitazione della Sig.ra Grazia Marine, dalla quale due individui portavano fuori una donna e la caricavano su una delle due auto, che ripartivano a grande velocità".

Intanto la cosa molto strana è che a questo avvenimento abbia assistito e sentito solo Lei, e nessun altro vicino, visto che il rumore creato dalle auto e il trambusto furono così grandi e visto che la Via in questione è al centro di Nuoro e molto popolosa. Inoltre la Sig.ra Silvia Melis colloca l'uscita dal "buco nero" alle 21.15, non sente assolutamente nessuna auto su di giri, né si ricorda, una volta caricata sull'auto, di una partenza a forte velocità. E' possibile che dei sequestratori, spettacolarizzino il trasferimento dell'ostaggio in questo modo? Neanche il più imbecille dei criminali avrebbe portato a compimento un'azione così delicata che per cautele e l'istinto di conservazione avrebbe imposto procedure e modalità tutt'altro che rumorose. Se è vero quello che afferma la Sig.ra Melis, indicando l'orario di uscita dal "BUCO NERO" alle 21.15 del 5 giugno, sembra alquanto improbabile che, con il via vai di gente che c'è a quell'ora d'estate in una via al centro della città, dei sequestratori possano azzardarsi a fare quello che ha dichiarato la "supertestimone".

Questo episodio (l'altro è stato la base di tutta l'accusa e l'unica prova "diretta" e "schiacciante" a carico della Sig.ra Grazia Marine, di suo figlio e di un altro coimputato, che si sono visti infliggere dal tribunale di Lanusei 25 anni la prima, 30 il secondo e 26 il terzo coimputato, queste dichiarazioni sconclusionate e imprecise, sono state considerate la PROVA PILASTRO dell'impianto accusatorio, senza che nessun altro vicino o dirimpettaio che in egual misura avrebbe potuto benissimo vedere o sentire l'episodio raccontato dalla teste, non ha potuto avallare minimamente ne parzialmente le sue farneticanti dichiarazioni, per il semplice motivo che quell'episodio non è mai avvenuto. Tre persone che niente hanno a che fare con questa terribile vicenda, con lati oscuri su cui qualcuno vuole continuare a tacere. (si veda la vicenda che ha visto coinvolto un magistrato del tribunale di Cagliari poi suicidatosi, che con altri personaggi più o meno noti sono stati rinviati a giudizio dal tribunale di Palermo per presunte estorsioni nei confronti del padre della sequestrata) Altro fatto inquietante è relativo a un foglio di servizio compilato da una pattuglia della Polizia, che durante un posto di blocco sulla Nuoro-Orgosolo, avrebbero fermato Antonio Maria Marini con il Sig. Pasqualino Rubanu per un normale controllo, nella stessa data e ora stampati su di uno scontrino fiscale, che In sequestrata ricorda aver rinvenuto dentro la busta della spesa, con alimentari a Lei destinati. Il foglio di servizio in oggetto è pervenuto nell'aula del tribunale in fotocopia e con un evidente correzione della data in cui è avvenuto il controllo della Polizia. Nonostante le ripetute richieste

da parte degli avvocati difensori non è stato mai possibile visionare in alcun modo il foglio originale di servizio di cui sopra, che avrebbe dimostrato la non coincidenza di quella data con quella dello scontro.

Quali sono i motivi che non hanno permesso la visione del documento suddetto?

È stata fatta una battaglia smisurata per impedire che l'originale pervenisse in aula, o quanto meno giungesse il supporto magnetico in essere presso la Banca Dati del Ministero dell'interno. E' possibile che in un'aula di un Tribunale, di uno stato democratico, possa essere presa per buona una volgare fotocopia anziché l'originale di un documento accusatorio?

Questi, Signori, sono gli unici indizi e capi accusatori sulla base dei quali tre cittadini della Repubblica Italiana sono stati condannati per sequestro di persona!!

In altre contraddittorie sono emerse durante il dibattimento e per poterlo capire meglio Vi invito a leggere gli atti processuali o visionare i filmati dell'emittente "SARDEGNA I TV" che ha ripreso quasi integralmente un anno di udienze, all'interno dei quali la Sig.ra Grazia Marine viene descritta "come criminale incallita dedita solo a delinquere". Per la prima volta a Orgosolo una madre di famiglia viene accusata di simili reati. Una madre che ha lavorato tutta la vita come una schiava per tirare su 10 figli, facendo i lavori più umilianti e duri, il suo attaccamento al lavoro di donna instancabile, è unanimemente riconosciuto da tutta la comunità orgolese e anche dai suoi vicini dell'abitazione di Nuoro ma tant'è, il parere degli abitanti di "un simile paese" non può essere ascoltato perché sicuramente tende a coprire dei criminali.

Oltre 20 anni fa rimase vedova e dovette sobbarcarsi l'onere di tirare su la famiglia da sola, senza scoraggiarsi, ma rimboccandosi le maniche e lavorando sodo, come ha fatto sempre fin da bambina. Il giorno prima che venisse arrestata stava lavorando presso un ristorante di Orgosolo. Per lei non sono mai esistiti giorni (estivi ne ferie. A noi tutti, figli, generi e nipoti, ci ha sempre profuso l'onestà, l'educazione, il rispetto del prossimo; Mai avrebbe pensato che dopo una vita di enormi sacrifici e rinunce, la sua esistenza e quella dei suoi familiari, fosse infangata e umiliata in questo modo.

Da circa ventisette mesi si trova rinchiusa in carcere senza sapere perché, non sa darsi pace, pensando continuamente alla famiglia e al dolore dei figli che si sono visti oltraggiati e umiliati nel vedere la madre rinchiusa in carcere con un' accusa così pesante e infamante, il regime di carcere duro a cui è sottoposta la sta minando nel fisico e nel morale, nonostante le sue precarie condizioni di salute, è sofferente di cuore, di calcoli renali e di pressione bassa gli sono stati negati gli arresti domiciliari, nell'ultimo colloquio (30 agosto 2001) avuto con i propri familiari vi era una donna incapace quasi di reggersi in piedi aveva difficoltà a parlare, faceva fatica a concludere un discorso

Pareva sotto l'effetto di dosi elevate di tranquillanti o psicofarmaci, evidentemente è l'unica cura che gli viene somministrata, capace di "guarire qualsiasi malanno", nonostante il suo evidente malessere fisico continuava a incoraggiarci e ci invitava a non perdere la speranza nella Giustizia che sicuramente anche questo terribile incubo sarebbe finito, certamente. Lei non è un personaggio importante e conosciuto e che possa godere di amicizie importanti, che quando malauguratamente in casi rarissimi finiscono in galera, anche solo per un semplice raffreddore gli vengono concessi gli arresti domiciliari, evidentemente è considerata persona capace di tornare a delinquere o esserci pericolo di fuga!!! Chissà in quale paese lontano e sicuro da estradizioni si sarebbe rifugiata, oppure quale altro progetto criminale potrebbe organizzare!!!! Le indagini, che dovrebbero essere improntate alla ricerca della verità e all'individuazione CERTA dei colpevoli, sono state fatte con accanimento e odio, mirate a individuare i capri espiatori a tutti i costi, se questi poi sono di Orgosolo tanto meglio, tutto diventa più credibile.

L'accanimento smisurato dimostrato dai P.M. e dagli investigatori da Loro dipendenti nei confronti degli imputati e il modo in cui venivano interrogati i testimoni a difesa dalla quale si cercava in tutti i modi possibili di screditarli, quasi ad additarli come possibili complici, tendendo a sminuire e ritenere non veritiera la deposizione resa in favore degli imputati, questo atteggiamento ostile denotava l'intento persecutorio ostentato nei confronti di coloro che li si vuole ritenere colpevoli ad ogni costo I testimoni e quindi le testimonianze, siano esse di accusa o di difesa dovrebbero essere rese in piena

autonomia e prive di condizionamenti o pressioni di alcun genere, ascoltate valutate e se il caso cercare i riscontri necessari, non cercare con accanimento di screditare la persona per il solo fatto che quella deposizione può essere favorevole agli imputati. Un Magistrato, sia esso inquirente o giudicante, rappresenta lo Stato, nello svolgere le sue funzioni deve innanzi tutto essere imparziale e obiettivo, privo di condizionamenti e pregiudizi nei confronti di chicchessia, sia esso una singola persona o i cittadini di una determinata area geografica, certo il dovere di un Magistrato è quello di perseguire i reati, svolgere le indagini atte a perseguire e individuare i colpevoli, cercando e raccogliendo prove e testimonianze che siano attendibili e certe, genuine e prive di qualsiasi forzatura, durante lo svolgersi e l'evolversi di un anno di dibattimento tutto questo a nostro modo di vedere non vi è stato, si è voluto a tutti i costi far passare per veritiera la testimonianza della cosiddetta «supertestimone», che di super aveva l'instabilità nell'esporre e riepilogare fatti e circostanze, in modo incerto e traballante fra ritrattazioni dubbie e probabilmente abilmente studiate, ammissioni contraddittorie e incerte, e l'insicurezza dimostrata durante la sua deposizione nell'esporre un presunto episodio che sicuramente non ha mai assistito (a questo proposito sarebbe utile, per dare la misura dell'attendibilità della teste rivedere i filmati di quelle udienze).

Noi non vogliamo perdere la fiducia nella Giustizia e nella verità, ne nello Stato, ma la dura e ingiusta sentenza del tribunale di Lanusei ci ha lasciati sconcertati e addolorati, mai avremo potuto pensare che una condanna potesse basarsi su indizi così incoscienti. (Ci auguriamo che la Corte d'Appello, alla quale faremo ricorso, sappia giudicare con oculatezza e serenità, e soprattutto sulla base di prove certe e inconfutabili

A Voi Signori delle redazioni giornalistiche in indirizzo, Vi invitiamo a seguire il processo d'appello, sarete voi stessi a giudicare, non perché pretendiamo di avere una cassa (li risonanza, ma perché sia dato il giusto spazio e rilievo a un processo, che nel primo grado di giudizio ha evidenziato molti dubbi e perplessità, condannando tre cittadini di Orgosolo, che vogliamo credere faccia sempre parte della Repubblica Italiana, in nome del quale Popolo è stata emessa una sentenza di condanna.

A Voi Signori Deputati e Senatori affinché vigiliate sull'applicazione delle leggi in un paese democratico, e di uno Stato che la popolazione di Orgosolo ha ancora bisogno e che ancora non conosce se non attraverso gli esattori, le divise dei Carabinieri e della Polizia.

Infatti la presenza di forze dell'ordine a Orgosolo in rapporto agli abitanti (4500) è una delle più alte d'Italia. Nonostante tutto, del tutto ingiustificata è tale concentrazione di uomini e mezzi visto che in altri centri d'Italia la situazione è ben peggiore. Avremo voluto che lo Stato fosse presente anche sotto altre forme per aiutare le nostre zone a emergere dalla recessione economica cronica, per dare risposte concrete ai problemi occupazionali e sociali e non solo per esigere, ordinare e reprimere, (li mostrandosi debole con i forti e forte con i deboli, non emettendo sentenze affrettate e sbrigative, pur di avere dei colpevoli ad ogni costo da immolare sull'altare della Giustizia per dare all'opinione pubblica l'immagine dell'ottimo funzionamento della macchina giudiziaria.

Non vorremo essere fraintese e non vogliamo creare polemica alcuna, nessuno e contro le forze dell'ordine o la Magistratura, tutt'altro, abbiamo stima e rispetto per chi opera per l'osservanza il rispetto e all'interno delle leggi dello Stato per un comune vivere civile e democratico, ma vorremo sentirei meno assediati, vorremo sentirei cittadini uguali a tutti gli altri. E forse sarebbe anche il momento che questo Stato ci desse più fiducia, perché tanto ancora si deve fare per le zone interne della Sardegna.

Cordiali Saluti

Mario Congiu Via del Lavoro 4 08027 ORGOSOLO NU Genero della Signora Grazia Marine
Anche a nome di tutti gli altri figli della Signora Marine

«Grazie di tutto, che ve lo paghi Dio, traduzione letterale dall'orgolese stretto. Un pensiero ai giudici: «Ringrazio per mio figlio questi magistrati che hanno fatto finalmente giustizia» (L'unione sarda", 22 dicembre 2002, foto di zia Grazia all'uscita della casa circondariale di Cagliari).

Verdetto che lascia senza parole, tutti. Il procuratore aggiunto Mauro Mura e il sostituto Gilberto Ganassi (che hanno sostenuto l'accusa anche in appello) volano via dall'aula senza dire una parola, facce scure, scurissime.

Con lei è uscito dal Penitenziario Cagliaritano di Buoncammino, anche il figlio Antonio Maria Marini, «Sono contento per me, ma soprattutto per mia mamma è stata una vera ingiustizia tenerla dentro in tutto questo periodo».

“Dopo la folgorante felicità per la sentenza che l'assolte dall'accusa d'avere tenuta prigioniera Silvia Melis, la piccola donna vestita di nero è tornata nella sua casa di Orgosolo, tra volti familiari: quelli dei figli e dei nipoti che sono una piccola folla, e quelli degli amici che varcano la soglia per congratularsi con lei con un abbraccio per la libertà riconquistata”(Articolo Rainews24, 13 dicembre 2004).



È tornata libera dopo trenta mesi sottratti a un'esistenza operosa, spesso premeva dalla povertà, segnata da tragedie. Trenta mesi di vuoto sospeso, inanimato e sterile che nessuno e niente, neppure la sentenza che l'ha assolta, le avrebbero restituito.

Non molti mesi fa, a chi era andato a conversare con lei in una spogliatoio del carcere, aveva detto:

In vita mia ho conosciuto soltanto il lavoro. Ho lavorato fin da bambina: avevo sette anni quando sono andata a servizio in una casa di Orgosolo. La padrona mi dava da mangiare e in più mille lire al mese; mamma era morta l'anno prima. Io, siccome ero nata nel mese di gennaio, a scuola ci sono andata a sette anni invece che a sei. Ma ci sono potuta andare soltanto per pochi mesi, perchè poi sono dovuta andare a lavorare come serva, perchè in casa non avevamo niente.

E da allora è stato sempre così: giornate di riposo ne ho conosciuto poche. Per me c'è stato sempre soltanto il lavoro, anche dopo che mi sono fidanzata e poi sposata. Questo fidanzato i miei fratelli non lo volevano, ma io ero ben decisa. Uno, quando vuole davvero bene a una persona, non si lascia convincere facilmente a separarsene. E così ci siamo sposati. Mio marito faceva lo scalpellino, lo spaccapietre, ma era sempre malato: da quando l'ho sposato, non c'è stato un giorno in cui potessi dire: mio marito sta bene. Aveva le ossa fragili. Osteoporosi, mi sembra che dicesse il medico, ma non c'erano medicine che lo potessero guarire. Io lo aiutavo nel lavoro come potevo: lui spaccava le pietre ed io le spostavo.

E poi i figli e mesi e mesi di laboriosa povertà e infine la morte di mio marito.

“Come è morto”? Chiese l'interlocutore

Si è ucciso, rispose zia Grazia

“Perché”?

E chi può dirlo? Forse per qualche mancanza che gli sembrava di aver commesso. A trovarlo sono stata io, impiccato con la cintura dei suoi pantaloni. Io ero alla fine della gravidanza, e come ho potuto sono corsa fino alla casa del dottore. L'ho supplicato di non dire che si era ucciso, di dire che era morto per una delle sue malattie, ma lui non ha voluto. E oggi dico che aveva ragione, perchè subito alla polizia sono arrivate lettere anonime che dicevano del suicidio.

Ed io per mesi, per anni, ho continuato a chiedermi perchè lo avesse fatto.

Non c'era soltanto il dolore per la sua perdita. A me ha stroncato la vita. Mi ha lasciato con nove figli. Il decimo è nato quaranta giorni dopo la sua morte.

30

E poi, otto anni più tardi, a sessant'anni le nuove nozze. E ancora drammi: un figlio, lo stesso Totoni che con lei ha diviso la vicenda del sequestro Melis, condannato per omicidio ...

Lo avevano aspettato in quattordici davanti a un bar, e quando è arrivato lo hanno assalito. Qualcuno gli ha messo in mano una pistola e lui ha sparato.

E infine la vicenda del sequestro di Silvia Melis,
io di tutta questa storia non so niente e anche meno ho capito.

In carcere era sottoposta al regime di alta sorveglianza, che impone condizioni particolarmente severe e non poche restrizioni.

Qui - diceva al suo interlocutore - tutti mi rispettano e mi trattano bene, come io tratto bene e rispetto tutti. Ma anche così il carcere resta carcere, e non sarò certamente io a cambiarlo.

Meno di un anno dopo, il 23 ottobre 2003, i giudici della Cassazione annullarono la sentenza di secondo grado disponendo la celebrazione di un nuovo processo d'appello.

Il 19 aprile 2006 la Cassazione conferma la condanna definitiva di tizia Grazia Marine a 25 anni e sei mesi per il sequestro Melis (ma gliene restano da scontare 22).

I carabinieri del reparto operativo di Nuoro hanno bussato alla porta di casa sua, centro storico di Orgosolo, alle 13 di ieri. Certi di trovarla perché tizia Grazia era ancora agli arresti domiciliari per una truffa da quattro soldi (aveva continuato a riscuotere la pensione del marito dopo la sua morte).

«Signora Marine, deve venire con noi» gli hanno detto gli uomini in divisa esibendo l'ordine di esecuzione della pena. Prima tappa in caserma, poi via, in auto, verso il carcere di Oristano.

Nel primo pomeriggio infine è entrata in cella, e il clangore delle mandate di chiavistello ha messo la parola fine alla sua lunga vicenda umana e giudiziaria. Una vicenda che questa donna orgolese vestita sempre di nero, apparentemente assai più vecchia dei 69 anni certificati dall'anagrafe, ha sempre affrontato col piglio e la sfrontatezza tipiche di certe matrone barbaricine. Per la legge tizia Grazia è colpevole al di là di ogni ragionevole dubbio, come il figlio Antonio Maria Marini.

È l'epilogo di una storia iniziata il 19 febbraio '97, conclusosi il 19 aprile 2006 con la pronuncia definitiva della Cassazione: «colpevoli».

La detenzione di Tzia Grazia

Durante la carcerazione Tzia Grazia ha partecipato al corso di taglio di cucito organizzato all'interno del carcere da un ente di formazione professionale. Il corso si è svolto nel gennaio 2008, doveva durare per circa sei mesi invece si è protratto per circa due anni, in quanto non sempre, nelle ore stabilite dall'ente, tutte le detenute vi potevano partecipare per vari motivi.

Finito il corso c'era l'esame finale, della durata di tre giorni, che comprendeva una parte scritta strutturata con dei test a risposta multipla, e una parte pratica dove era stato dato alle partecipanti una gonna e loro dovevano cucirci delle pagliette e fare dei ricami su dei temi forniti dalla commissione esaminatrice.

Ho incontrato A., che faceva parte della commissione con il compito di valutare il livello di apprensione di tutto il periodo che è durato il corso.

“Devo essere sincera, mi dice A., a tizia Grazia non le piaceva molto cucire non era la sua passione, amava invece lavorare ai ferri. Era un genio aveva fatto tantissime cose, maglioni, giacche, cuffiette. Le era stato concesso l'uso dei ferri ed era diventato il suo passatempo”.

La descrive come la classica donna barbaricina, vestita di nero, in quanto vedova, con il vestito tipico della sua zona di residenza, sempre con il fazzoletto in testa e di una dignità spettacolare.

Amava la compagnia, chiacchierare, si esprimeva in italiano anche se non mancavano delle espressioni dialettali, e ogni volta che le parlavi ti guardava sempre negli occhi, non distoglieva mai lo sguardo dal tuo se non dopo aver finito la conversazione. È una persona di una saggezza infinita. Non le sfuggiva mai niente, immagazzinava tutto e si ricordava sempre tutto. Una memoria ferrea.

“Mi ricordo benissimo che l'ultimo giorno di corso, continua a raccontarmi A., premetto che durante il corso le detenute venivano accompagnate dalle agenti nell'aula quando tutto era già sistemato, loro arrivavano facevano i compiti assegnati una volta finito venivano subito riaccompagnate nella loro cella, non avevano tempo per chiacchierare tra di loro oppure con noi insegnanti, tizia Grazia mi si era avvicinata, una volta terminato il suo lavoro, e a voce bassa mi disse: “Ma questi pantaloni li avevi anche ieri eh...” Io sentendo quelle parole rimasi pietrificata, ma non perché avevo indossato per due giorni consecutivi lo stesso capo d'abbigliamento, ma perché non riesco ancora oggi a capire quand'è che dentro quella stanza e in sede d'esame quella donna mi abbia potuto notare.

Io non mi sono mai accorta di esser stata fissata e tanto meno che lei mi abbia osservato, visto e considerato che era sempre china a cucire il suo pezzo di stoffa.

Era in isolamento, perché non parlava riguardo ai fatti per il quale è imputata, quindi trascorreva le sue giornate da sola all'interno della sua cella, nonostante questo lei era al corrente di tutto, lei sapeva tutto quello che succedeva all'interno del carcere, io non so quale fosse la sua rete di informazioni ma di qualsiasi cosa si parlava, nuovi ingressi, persone scarcerate, persone che sono state male lei sapeva sempre.... Incredibile...”

Anche Padre Massimiliano, cappellano della Casa Circondariale del capoluogo Sardo la descrive come una donna dal carattere forte e autoritario, un'ottima osservatrice, non si faceva mettere i piedi in testa molto facilmente.

Una persona che non aveva vergogna di niente, se doveva piangere piangeva, se doveva ridere rideva. Molto legata alla sua famiglia, ai figli e allo stesso tempo protettiva nei loro confronti. Molto credente infatti si confessava spesso. Non ha mai accettato la condanna, infatti più volte mi ha detto di esser stata condannata ingiustamente e nutriva molto astio nei confronti dei giudici. All'interno del carcere era trattata bene, sia dalle altre detenute sia dall'istituzione, faceva "tenerezza" data l'età (75 anni) veniva vista come una nonnina e lei su questo ci giocava. Da novembre 2009, zia Grazia è stata trasferita nel carcere di Nuoro ottenendo la declassificazione.

Conclusioni

32

In Sardegna accadde in piccolo quello che avvenne in grande con le guerre di liberazione dei paesi coloniali. L'occupazione Sabauda fu mal vista non meno di quella Aragonese. Entrambe portarono ad una recrudescenza dei fenomeni delinquenziali che, però, avevano quasi sempre i conquistatori come vittime.

Certi fenomeni che si manifestano nelle zone più povere d'Italia, e un esempio ne è la Barbagia, nascono da una situazione di malessere, le cui cause affondano le loro radici nel passato e che sono curabili con la congiunta opera delle riforme sociali e del rinnovamento del costume, rendendo tutti partecipi del progresso e del benessere generali.

Il brigantaggio storico, che portava i sardi a combattere contro chiunque occupasse il territorio Sardo, era scomparso sul finire dell'ottocento. Il banditismo sardo è, nel secondo dopoguerra, privo di grandi bande organizzate. Le cose in Sardegna nel dopoguerra stavano radicalmente cambiando, il declino del feudalesimo, la sua definitiva abolizione, la legge delle chiudende, l'avvento di una classe padronale incapace avevano portato a gravi problemi economici.

I pastori abituati a usare il pascolo gratuitamente, erano ora costretti a pagarlo e per farlo rubavano capi di bestiame che poi rivendevano ai legittimi proprietari: avevano scoperto l'abigeato come fonte di reddito. Ed è questo il problema, da ladri di pecore a briganti il passo è assai breve.

Il denaro è per il bandito potenza e rispetto, da banditi si diventa proprietari ed il cerchio si chiude. Si diventa fuorilegge per combattere i padroni e poi si diventa padroni. Purtroppo però, che sia ladro o meno, è costretto ad essere latitante e non sempre il latitante è colpevole.

Basta poco per scappare in latitanza: una spiata falsa, un errore della giustizia, un nemico che ti vuol vedere dietro le sbarre; il latitante è già un fuorilegge, quella poca fiducia che poteva avere nella giustizia, la perde al solo pensiero dei mesi o addirittura anni di carcere preventivo o di confino. Divenire bandito a questo punto è veramente facile.

La sensazione di un radicale cambiamento del fenomeno viene avvertita fortemente: il banditismo sardo dei nostri giorni si sta evolvendo, inquadrandosi in due aspetti distinti: quello tradizionale, in gruppi di più antica formazione e struttura, che trovano leve nelle limitate categorie dei pastori e dei latitanti in possesso di una particolare tipologia di valori, norme ed aspirazioni; e l'altro, comprendente gruppi eterogenei, per fortuna assai meno numerosi, di studenti, professionisti, operai e pastori con diverse aspirazioni e proiezioni.

Il Banditismo rurale lascia il posto a qualcosa di nuovo.

Compare anche il sequestro di persona, la più evidente manifestazione del moderno banditismo. Un sequestro che diviene sempre più un "affare" insomma: soldi facili e puliti da reinvestire o in nuove

attività criminose, che progressivamente prendono piede nell'isola, o nell'acquisto di beni immobili ed attività commerciali. Un "affare" nel quale son coinvolti, al giorno d'oggi, anche esponenti della borghesia cittadina, le vere e proprie menti delle bande. Li ritroviamo spesso, infatti, nel ruolo di "basisti" dei sequestri stessi. Dunque non più un crimine di sola origine agro-pastorale com'era in passato.

Dagli anni '80 in poi il fenomeno è andato progressivamente spegnendosi. Perché "rubare un uomo" non era più conveniente: sia per il pericolo di essere individuati, sia perché le somme ricavate non erano più remunerative. Oggi la criminalità ha interamente modificato il suo cliché: prevale quella metropolitana, con il mercato della droga, le rapine, gli assalti alle banche e ai furgoni postali.

Ora siamo di fronte a una nuova criminalità, con reati per i quali si subiscono condanne più lievi. Quelle per droga, per esempio, sono meno pesanti di quelle per i sequestri. Ma consente profitti oltremodo superiori, con rischi minori, anche se ci troviamo di fronte a distributori di morte. Si tratta di una delinquenza mista, che si adatta facilmente alla modernità, ai nuovi modelli di vita.

Mentre i delitti e le vendette continuano a conservare le caratteristiche barbaricine.

In questa comunità che si rinnova, progressivamente e irreversibilmente, anche la figura della donna cupa e austera, viene a poco a poco sfumato, rivalutato da immagini nuove, diverse, che spezzano e contrastano con le rappresentazioni classiche, ma non scompare il tradizionale ruolo matriarcale.

Le donne non erano figure di scarsa importanza, ma avevano pressoché (con alcune eccezioni) dignità e diritti pari a quelli degli uomini.

Riguardo all'onore erano e sono, proprio loro, le donne, madri e sorelle, che incitavano mariti e parenti alla vendetta (se questi sembravano un pò titubanti) con frasi gelide e taglienti come frustrate, del tipo: *"Ma ite omine ses? (ma che uomo sei) Tue no ses omine! (tu non sei un uomo) No as ... !"*

Diciamo che, se anche la società si rinnova, la mentalità non cambia.

Oggi qualcosa sta cambiando. In questa comunità che si rinnova, progressivamente e irreversibilmente, anche la donna moderna si guarda intorno. Le donne barbaricine del 2000 sono diverse, il tradizionale ruolo matriarcale, la figura della donna cupa e austera, viene a poco a poco sfumato, rivalutato da immagini nuove, diverse, che spezzano e contrastano con le rappresentazioni classiche. Le giovani non se la sentono di raccogliere la gravosa eredità delle loro madri. Pochi, insegnamenti le tengono ancora relegate nella nicchia della tradizione. Intorno, però, una silenziosa volontà di cambiare diventa un vento che solleva e porta lontano la polvere di una cultura secolare. Le cui radici, tuttavia, sono ancora forti.

La donna viene sempre considerata madre, sorella, figlia e moglie.

In questa Barbagia che cambia un ruolo fondamentale spetta alle figlie. A loro, alle giovani che si sforzano di affermare la propria personalità senza sfondare gli steccati che la comunità ha costruito per non morire, il compito di amalgamare il vecchio col nuovo. E le giovani, studentesse, professioniste, migliaia di disoccupate alla disperata ricerca di una sistemazione, stanno lavorando per conservare ciò che di buono offre questa terra, la «Grande Madre».

Le "donne sarde" non saranno viste come un grande aggregato indistinto: continueranno a godere di ampi spazi di autonomia, rivestiranno ruoli di autorità e di prestigio, gestivano le relazioni amicali e parentali.

Dietro ad ogni crimine di un uomo c'è sempre una donna che lo istiga a delinquere, "se non combatti non sei un uomo".

Quando incontrai Maria Antonia Manneas le posi una domanda?

"Se succedesse oggi un fatto analogo a quello capitato a sua zia, come verrebbe visto? Se oggi una donna commettesse un reato, un omicidio, un rapimento, come lo vedrebbe lei?"

"*Eehh (sospirando)... Prima di dirti come lo vedrei bisogna aspettare che accada... figlia mia...*" questa fu la sua risposta.

Bisogna aspettare che accada uno dei crimini, ma c'è da dire che uno è accaduto. Infatti Maria Antonia Manneas è compaesana nonché coetanea di zia Grazia Marine. Quando io le posi quella domanda era riferito alla sig. Marine, ma la sig. Manneas non fece nessun riferimento, nessuna allusione al caso del sequestro Melis, come se la sua compaesana non ne fosse responsabile, e comunque se ha agito, l'ha fatto perché le servivano soldi e per aiutare il figlio (implicato anche lui nel sequestro).

Da quella risposta ha fatto trasparire l'omertà che regna ancora nella Barbagia ma soprattutto la solidarietà tra le donne.

Anche i crimini delle donne si adattano alla modernità. Non saprei se oltre zia Grazia, altre donne siano implicate in sequestri, perché non compaiono nei documenti.

In definitiva come in tutte le manifestazioni della società sarda, l'arcaico ed il moderno convivono senza integrazioni e talvolta ignorandosi; nel settore della criminalità, un banditismo tradizionale in fase evolutiva ed uno nuovo, razionale e scientifico, coesistono con grave danno.

Purtroppo sappiamo che in realtà i due tipi di banditismo non sono che le due facce di una stessa medaglia e che il vecchio ed il nuovo in Sardegna non sono separati, ma semplicemente hanno esiti non sempre comprensibili.

Chie no hurat pro bissonzu est unu cane berdulaju (chi non ruba per bisogno è un cane randagio)

Il bisogno era il problema e nello stesso tempo la giustificazione del banditismo sardo, tutte le opinioni concordano su questo. "Se la Sardegna fosse ricca non ci sarebbero i banditi".

La Sardegna inizia ad essere meno povera, i banditi sono cambiati ma non sono spariti, le soluzioni proposte continuano ad essere proposte, e lo stato continua a statalizzare la regione, i latitanti ad essere latitanti, la carcerazione preventiva a non prevenire nulla, ed i Sardi sembrano indifferenti a trovare una via d'uscita.

I mille problemi della società del malessere non intaccano l'amore per la propria terra. Molti barbaricini, costretti ad emigrare per lavoro, per studio o per amore, tornando dopo tanto tempo, raccontano un'irripetibile sensazione di benessere che colma il vuoto dell'assenza. L'assenza di luoghi che allontanano ma non respingono, del profumo di casa.

Fino a quando ci sarà la "grande madre" che tiene ancorati i propri figli, la Barbagia continuerà a vivere.

Bibliografia

- Atzori M., Tradizioni popolari della Sardegna: identità e beni culturali, Edes, Sassari, 1997, p. 107
- Berlinguer L., Mattone A., La Sardegna, Einaudi, Torino, 1998, p. 342
- Cagnetta F., Banditi a Orgosolo, Firenze, Guaraldi Editore, 1975. Riedizione Ilisso ed., Nuoro, 2002.
- Cagnetta F., Inchiesta su Orgosolo, in Nuovi Argomenti n.10 sett-ott, 1954.
- Casalis G., Dizionario geografico storico statistico commerciale degli Stati di S.M. il Re di Sardegna, 1855.
- Corda E., La Legge e la Macchia, Rusconi, Milano, 1985 p. 28.
- Ferrante C., Mattone A., Le comunità rurali nella Sardegna medievale (secoli XIXV), in Diritto@Storia, N. 3, Maggio 2004.
- Fresi F., Banditi di Sardegna, storia e storie di bandi tesse e fuorilegge tra la fine del Settecento e i primi decenni del Novecento: mito e realtà dei leggendari protagonisti di tanti racconti popolari. Newton & Compton. Banditi di Sardegna, Roma, Newton & Compton, 1998; 2005.
- Limentani Virdis C., (a cura di), Insularità. Percorsi del femminile in Sardegna, "Schiava non era certo in quella casa..." Le donne, il lavoro, la casa, il tempo, in Sassari, 1996, pp. 37-44.
- Manconi F., Angioni G., (a cura di), La donna, la casa e il campo, in Le opere e i giorni. Contadini e pastori nella Sardegna tradizionale, Silvana Editoriale, Milano, 1982, pp.209-22.
- Mannuzzu S., La terra vuota. Il codice della vendetta ieri e oggi, relazione al convegno «Le parole e le cose. Ricordando Antonio Pigliaru», tenutosi recentemente a Pisa, <http://www.rassegnanuoro.it/rassegna>, del 31/05/2006
- Marroccu L., (a cura di), Memorie di storie lontane. Costruzione del presente, eredità del passato, bricolage, invenzioni nel mito popolare di Eleonora, Le Carte d'Arborea. Falsi e falsari nella Sardegna del XIX secolo, Cagliari, AM&D, 1997, pp. 469-504.
- Pigliaru A., Cultura sarda e inculturazione di fede: Piste di ricerca. La vendetta barbaricina. Materiali per il corso Inculturazione e fede, Istituto Scienze Religiose Oristano Conferenze Sociali, in www.sufueddu.org/fueddus/biblioteca
- Pigliaru A., Il Banditismo in Sardegna, La Vendetta Barbaricina come ordinamento giuridico, Giuffrè editore, Milano, 1993.
- Pigliaru A., Il Codice della vendetta barbaricina, in http://www.pigliaru.it/SCRITTI_VENDETTA.htm
- Pigliaru A., La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico (Giuffrè, Milano 1959), ora in Il banditismo in Sardegna. La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico, Nuova ed. con altri scritti inediti dell'autore, Milano, 1993.
- Ricci G., Sardegna criminale, Newton Compton editori, pag. 63., 2007
- Sabattini G., Capitale sociale, crescita e sviluppo della Sardegna, Franco Angeli, 2006
- Sassu, Appunti per uno studio dell'alterità giuridica in Sardegna, in <http://www.diritto.it/materiali/antropologia/sassu.html>, aprile 2002.
- Satta G., Il rischio à la carte. Sul banditismo sardo come attrazione turistica, in www.fondazionebasso.it/
- Tiragallo F., Il criminologo positivista e la patologia del corpo sociale, in Valenti C., Tore G., (a cura di), Sanità e società. Sicilia e Sardegna. Secoli XVI-XX, Udine, Casamassima, 1988, pp.374-92

Le comunità rurali nella Sardegna medievale (secoli XI-XV) *

Carla Ferrante, Archivio di Stato, Cagliari, Antonello Mattone, Università di Sassari

Sommario: 1. Mitologie del sistema comunitario sardo. 2. La villa nella società giudicale dei secoli XI-XII. 3. Domini collettivi, curatorie, scolche. 4. Villaggi e città nel Medioevo sardo. 5. La villa negli statuti sardi del XIV secolo. 6. Gli ordinamenti amministrativi del villaggio nella Carta de Logu di Arborea. 7. Villaggi e carte di franchigia nel XV secolo.

1. Mitologie del sistema comunitario sardo

«L'esperienza legislativa dei Giudicati e successivamente l'esperienza della legislazione nazionale [...], sono state le esperienze giuridicamente più intense della Sardegna, anche se in modi diversi [...], e sono più intimamente penetrate nelle consuetudini locali, determinandone spesso la crisi totale, altre volte consentendo, stimolando e condizionando sul lato esterno, quella storia, interna al progresso delle consuetudini originarie, che definisce il più vasto orizzonte culturale delle esperienze autonome e originarie della cultura sarda, pur nei suoi residui arcaici»[1]. Così Antonio Pigliaru, professore di Filosofia del diritto nell'Università di Sassari, poneva nel suo *La vendetta barbaricina* come ordinamento giuridico (1959) il problema del rapporto tra la tradizione consuetudinaria e il sistema giuridico codificato. Pigliaru, ispirandosi alle teorie di Santi Romano, di Widar Cesarini Sforza e di Giuseppe Capograssi sulla pluralità degli ordinamenti, riteneva che la società agro-pastorale sarda avesse elaborato un sistema di norme e al suo interno, un «codice della vendetta», strutturato come un ordinamento giuridico autonomo, che avrebbe regolato le relazioni tra gli individui prescindendo dalle istituzioni dominanti, molto spesso identificate con gli apparati repressivi dello Stato (tribunali, carceri, caserme dei carabinieri). In sostanza Pigliaru ipotizzava che le comunità rurali della Sardegna avessero conservato inalterato nel tempo un patrimonio consuetudinario che affondava le radici negli istituti della normativa statutaria trecentesca e in particolare nella Carta de Logu d'Arborea [2].

Nei primi mesi del 1796 un giovane avvocato, Francesco Ignazio Mannu, simpatizzante dell'ala più radicale del "partito patriottico" cagliaritano, nel suo inno antifeudale in lingua sarda, *Su patriota sardu a sos feudatarios*, scriveva: «Meda innanti de sos feudos / Esistian sas biddas / Et issas fini pobiddas / De saltos e biddattones» («Molto prima dei feudi esistevano i villaggi ed erano loro i padroni dei pascoli e dei campi coltivati»)[3]. Mannu evocava uno stato originario, quasi incorrotto, delle comunità rurali che, in un'epoca remota, avrebbero vissuto libere e in pace grazie alle loro antiche consuetudini e al

* Il presente lavoro, realizzato col contributo del MIUR, fondi PRIN (ex 40%), che riprende e sviluppa una relazione al convegno «Le comunità rurali e i loro statuti (secoli XI-XV)», Viterbo, 30 maggio-1 giugno 2002, promosso dal Comitato italiano per gli studi e le edizioni delle fonti normative, è frutto di uno stretto rapporto di collaborazione tra i due autori. Tuttavia i paragrafi 5, 6, 7 sono di Carla Ferrante e i paragrafi 1, 2, 3 di Antonello Mattone. Il paragrafo 4 è di entrambi. Gli autori ringraziano gli amici Italo Birocchi, Manlio Brigaglia, Franco G. Campus, Silvio De Santis, Giuseppe Meloni, Pinuccia F. Simbula, Alessandro Soddu, Marco Tangheroni per le indicazioni e i suggerimenti forniti. Articolo già pubblicato in: *Diritto@Storia*, N. 3 – Maggio 2004 – Lavori in corso – Contributi

dominio collettivo sulle terre. Così, nonostante le diversità di accenti e i differenti contesti culturali in cui si collocavano, il giurista del XX secolo e l'avvocato-patriota del XVIII secolo coltivavano idee simili: quelle della vitalità e della ricchezza di valori del patrimonio consuetudinario sardo, dell'autonomia della comunità di villaggio, degli usi collettivi sui pascoli e sui boschi.

Nel 1776 Francesco Gemelli, ex professore di eloquenza nell'Università di Sassari, in un ampio trattato di ispirazione fisiocratica dal significativo titolo Rifiorimento della Sardegna, tracciava un quadro analitico del sistema comunitario allora vigente nelle campagne dell'isola: «tutte le terre della Sardegna ridur si possono a due classi – scriveva –, a terre comuni e a terre particolari. Comuni io chiamo quelle, che possedute dalle comunità, quanto al dominio utile almeno, concedonsi annualmente dalle medesime e gratis per l'ordinario a questi o a quelli del lor comune, che si offeriscono a coltivarle; per tacer ora de' pascoli, i quali sono rigorosamente comuni per quasi tutto il regno [...]. Particolari poi io appello quell'altre terre – proseguiva Gemelli –, il cui dominio utile è in proprietà di persone particolari, sieno o non sien feudatari, godono o no del dominio diretto [...]. Le terre coltivate della Sardegna dividonsi in tanche, o serrati, e in vidazzoni. Le tanche, così appellate dal sardo tancare, che vuol dire chiudere, sono terreni serrati di siepe o di muro [...]. Questi serrati [...] si coltivano a grado del padrone e facilmente ridurr potrebbonsi alla foggia de' poderi d'Italia [...]. Intendo per vidazzoni i gran corpi delle terre seminali del Regno in ciascun territorio, i quali sebben composti da terre comuni e di particolari, pure per universale invariabil costume coltivansi nel modo seguente. Divisi fin ab antico con una linea ideale, o più regioni, a misura dell'ampiezza rispettiva de' territori, una d'esse ogni anno destinasi alla seminazione, restando l'altra all'uso del pascolare»[4].

Le terre arative destinate al seminerio venivano ripartite dalla comunità «o per sortizione, o per preventiva occupazione» tra coloro che intendevano coltivarle: era prevista una rotazione delle colture nei terreni soggetti all'uso comunitario e le porzioni lasciate a riposo, dette paberili, dovevano sempre «rimanere aperte al comun pascolo» del bestiame manso. Il regime collettivistico era per Gemelli una delle principali «cagioni» dell'arretratezza delle strutture agrarie dell'isola. La «comunanza de' territori nella Sardegna» era «antica, antichissima», affermava, facendola risalire ai «costumi germanici» introdotti nel corso delle invasioni dei vandali e dei goti[5]. In realtà il sistema comunitario e la rotazione delle colture incominciarono a diffondersi in Sardegna alla fine del Medioevo e ad affermarsi definitivamente nel XVI secolo. Nell'età spagnola, infatti, il governo viceregio e le municipalità incoraggiarono la diffusione del sistema detto a vidazzone, considerato come la soluzione più idonea per difendere i campi coltivati dai danni provocati dal bestiame e per favorire, con la redistribuzione periodica delle terre, i ceti contadini più poveri[6]. Soltanto nel Parlamento del viceré conte d'Elda (1602-03), su istanza degli Stamenti ecclesiastico e militare, venne deliberato che, a causa del «molt gran dañy als sembrats» arrecato dal bestiame, fosse esteso «generalment» a tutti i villaggi dell'isola il sistema comunitario a vidazzone («çoes, que tots llauren junts un any en una part, y tots altre any en altra part»), fatta eccezione per i «tancats», cioè i terreni recintati (vigne, orti, oliveti, frutteti)[7]. Appare evidente che il significato attribuito da questo capitolo di corte al termine vidazzone, sinonimo del sistema comunitario e della rotazione delle colture, è assai diverso da quello utilizzato nella trecentesca Carta de Logu d'Arborea che con esso identifica soltanto le terre arative, distinte da quelle (pardu) destinate al

pascolo del bestiame manso (cap. CLIII), i campi cerealicoli (cap. CXCIV) o in genere i terreni coltivati adiacenti ai villaggi (cap. CXCVI)[8].

2. – La villa nella società giudicale dei secoli XI-XII

Schematicamente potremmo suddividere la storia del villaggio medievale sardo in tre grandi fasi:

a) La prima fase, che dall’XI secolo giunge agli inizi del XIII, si identifica con l’esperienza storica dei Giudicati e vede le ville, spesso insediamenti di minuscola consistenza demografica, immerse nell’universo rurale di una società curtense, priva di centri urbani, caratterizzata da un’economia naturale fondata sul baratto e la permuta e da una diffusa manodopera servile; la struttura rigidamente centralistica dell’amministrazione giudicale era suddivisa in curatorie o partes, circoscrizioni territoriali, e in villaggi con le loro pertinenze (campi, salti, selve, acque, etc.).

b) La seconda fase, che va dalla metà del XIII secolo a quella del secolo successivo, vede l’inarrestabile declino delle istituzioni giudicali e, dietro l’impulso degli scambi commerciali con Pisa e con Genova, il sorgere delle città con i loro statuti e i loro brevi che instaurano un nuovo rapporto col mondo delle campagne e dei villaggi, determinando con la fine dell’economia curtense e lo sviluppo dei processi di inurbamento una sorta di ristrutturazione demografica del territorio rurale.

c) La terza fase, infine, incomincia dalla grave crisi demografica, economica, sociale di metà Trecento dovuta alla peste, alla guerra, all’abbandono delle colture, e vede l’introduzione degli ordinamenti feudali e il rigido assoggettamento delle ville al rapace sistema annonario espressione del diritto privilegiato urbano di matrice catalana: l’organizzazione giudiziaria e amministrativa del villaggio – disciplinata dalle norme della Carta de Logu – rimase in vigore sino alla riforma nel Parlamento del 1602-03 dei giudizi di corona e sino a quella dei Consigli comunitativi del 1771.

La storiografia più recente, come emerge dallo studio di Gian Giacomo Ortu, ha voluto individuare, all’interno di una ricostruzione complessiva della vicenda delle comunità rurali, gli elementi di “continuità” che avrebbero caratterizzato la storia e le istituzioni del villaggio sardo dall’età giudicale al Settecento sabaudo[9].

I primi documenti dei Giudicati risalenti all’XI secolo (la cui autenticità resta peraltro controversa) ci offrono l’immagine di una società rurale frazionata e atomizzata nei villaggi (villas) con le loro circoscrizioni e delimitazioni territoriali. Nella donazione del giudice Torchitorio all’arcivescovo di Cagliari dei villaggi di Sant’Agata di Sulcis e di Sant’Agata di Rutilas (1080 circa) si legge ad esempio: «damus illas custas villas cum fundamentus et saltus aquas et padrus et domestigas et semidas et vineas quantu se apartenet apusti custas villas ...»[10]. In sostanza il giudice concedeva le due ville con il relativo patrimonio base delle due comunità (fundamentu), con i salti, i corsi d’acqua, i pascoli, le unità di coltivazione e di allevamento dipendenti dalla signoria fondiaria, fattorie o casali (domestias), i terreni seminativi, le vigne e tutto il territorio di pertinenza. Non è difficile scorgere nel sistema rurale e negli istituti agrari sardi dei secoli XI-XIII l’eredità del mondo tardo-antico e della dominazione bizantina, in

particolare nelle reliquie dei latifundia e dei compascua, nelle ville rustiche che compongono le grandi proprietà fondiari giudicali ed ecclesiastiche[11].

La villa e la domus costituiscono le due principali forme di insediamento umano nel territorio rurale dell'età dei Giudicati. Silvio De Santis, in una innovativa tesi di dottorato sulle strutture agrarie sarde dei secoli XI-XIV, ha parlato molto opportunamente di un «sistema domus», cioè di un articolato sistema di proprietà signorili fondato sulle piccole e grandi aziende agrarie espressione di una rete di relazioni e sostegni che traeva la sua vitalità dalla complessità della sua organizzazione produttiva[12]. Gli elenchi di beni, che nelle donazioni descrivono le domus (o domos), mettono in evidenza le diverse dimensioni delle aziende e la loro diversificazione produttiva. La domus di Soliu nel Giudicato di Torres, donata intorno al 1122 da Furato de Gitil e da sua moglie Susanna de Thori ai monaci di Montecassino, si componeva di 4 vigneti, 3 seminativi, 2 domestias (casali), 1 iscla (terreno paludoso ma fertile), 1 salto, 42 unità servili, divise in 18 gruppi familiari, che danno un'idea dell'estensione dell'azienda, e un discreto patrimonio zootecnico (50 cavalle, 20 cavalli domiti, 100 vacche, 300 porci, 1.200 pecore, 50 capre, 15 gioghi)[13]. Più piccola appare la domus di Bari in Ogliastra, donata intorno al 1131 e formata da servi e serve, «binias et domesticas, saltu e aqua et semidas»; «duos ortus d'abis» (alveari) e «duas masonis [ovili] dde cabras et una de porcus»[14]. E gli esempi potrebbero continuare.

In conclusione, il «sistema domus», grazie anche alla grandezza considerevole di queste aziende fondiari, avrebbe cercato di superare gli originari limiti strutturali, che affondavano le radici nella dimensione angusta della società curtense, nell'autosufficienza economica e nella pratica del baratto e della permuta, riuscendo a operare, nonostante la scarsità di manodopera e i limiti tecnologici, sino a soddisfare il fabbisogno interno e insieme a porre il surplus a disposizione dei mercati esterni[15].

La grande espansione del XIII secolo non sarebbe dunque soltanto il frutto di un'apertura «esterna» dell'economia sarda dovuta alle iniziative pisane e genovesi per la produzione di materie prime agricole e derrate alimentari destinate all'esportazione nei mercati della Terra Manna, ma anche il portato del «sistema domus» che avrebbe posto le premesse per uno sviluppo economico «interno», grazie al dissodamento e alla bonifica dei terreni incolti, alla colonizzazione dei territori spopolati, alle attività produttive differenziate tra cerealicoltura e allevamento, alle embrionali e timide forme di urbanesimo che nascevano proprio dalle ville giudicali (Santa Igia, Sassari, Oristano) e si proiettavano al di fuori del mondo curtense[16].

Nelle schede dei condaghes – i cartulari monastici e giudicali dei secoli XI-XIII nei quali venivano registrati i più importanti negozi giuridici (donazioni, compravendite, permuta, confinazioni, divisioni, concessioni, etc.), specchio delle attività economiche delle aziende fondiari – la villa appare spesso confusa con la domus[17]. Ad esempio, in un atto della fine dell'XI secolo donna Tocoale, moglie del giudice Comita, nel risistemare la domus e la chiesa di San Pietro decide di trasferire per intero alla domus le prestazioni degli uomini che abitano la villa di Miili Picinno in Arborea[18]. Un processo inverso è quello della domus di Bosove nel Giudicato di Torres, donata nel 1120 da Comita de Athen e da sua moglie Muscha de Thori ai monaci di Montecassino, che nei primi decenni del XIV secolo troveremo elevata allo stato di villaggio[19].

Ad esempio, alla metà del XII secolo vivevano nella villa di Kelemule i fratelli Seltas, Janne armentariu (amministratore) di Caputabbas, Gosantine porcariu et armentariu della domus di Sabren: entrambi

erano servi proprio presso l'azienda di Sabren, ma le loro attribuzioni amministrative e, probabilmente, la loro condizione sociale gli permettevano di abitare all'interno del villaggio[20]. Alla luce dei documenti si potrebbe dunque supporre che se la domus, erede della villa rustica tardoantica e sottoposta a un diretto dominio signorile, fosse abitata nel complesso da manodopera servile, a sua volta il villaggio, che all'interno della curatoria godeva di una relativa autonomia amministrativa, fosse abitato prevalentemente da liberi o comunque da una popolazione mista, di liberi e di servi[21].

Nei condaghes e nelle altre fonti medievali sarde l'immagine del villaggio appare spesso sfocata. Riscontriamo la presenza di ville indonnicate di fondazione signorile, soggette ad uno stretto controllo da parte del donnu (il cui status non doveva essere dissimile da quello della domus). Talvolta le donnicalias o curtes (concessioni che prevedevano per il concessionario ampie immunità economiche, tributarie e personali) riuscivano a trasformarsi in villaggi: è il caso delle donnicalie di Astia e di Sipollo, donate nel 1108 all'Opera di Santa Maria di Pisa dal giudice Mariano-Torchitorio II di Cagliari, che troviamo menzionate come villae in un inventario del 1339 [22]. In sostanza, il villaggio sardo dell'XI-XII secolo sembrerebbe sottoposto, tramite le curatorie, al rigido accentramento giudiciale di matrice bizantina e soggetto al rapace fiscalismo signorile laico ed ecclesiastico.

Uno dei limiti della storiografia sarda del Novecento è stato quello di sovrapporre alla realtà della villa altogiudiciale l'immagine del villaggio due-trecentesco, espressione delle trasformazioni sociali ed istituzionali dovute alla crisi dell'economia curtense [23]. Anche nelle prime, pur importanti ricognizioni toponomastiche dell'habitat medievale si è spesso fatta confusione tra la villa e le altre entità antropiche degli insediamenti rurali[24].

Nelle schede dei condaghes non c'è alcun cenno al sistema comunitario e alla rotazione delle colture, fenomeni che in Sardegna si sarebbero affermati molto tardivamente. Anche i diritti collettivi degli abitanti del villaggio sui salti, sui boschi e sui corsi d'acqua appaiono nella società rurale dei secoli XI-XII assai sfumati e talvolta addirittura controversi. Anzi, dai cartulari sardi emerge una forte presa signorile sui salti – quasi sempre proprietà di privati, a titolo individuale o in condominio, o di enti –, oggetto di concessioni giudicali o di permuta, donazioni, compravendite, segno dell'importanza del pascolo nell'economia pastorale del tempo.

Dall'attività di una grande azienda fondiaria come quella del monastero benedettino femminile di San Pietro di Silki (nei pressi di Sassari), che aveva un vasto e cospicuo patrimonio agricolo nelle regioni nordoccidentali dell'isola, possiamo renderci conto dell'importanza dei salti nelle scelte e nelle acquisizioni del convento. In uno dei primi atti, risalente al 1065 circa, a proposito della donazione del salto di Petra de ponte e di quello di Calkinata vengono stabilite accuratamente le delimitazioni e le confinazioni[25]. A metà del XII secolo la badessa Massimilla acquista da Gunnari de Thori la metà del salto d'Arave pagandolo due libbre d'argento e da Comita de Thori Gardis il salto del fiume Turthebi, che era in regime di concessione, per mezza libbra d'argento e col conguaglio di un bue domito[26]. In genere le acquisizioni avvengono per permuta o per baratto: così intorno al 1126 la badessa Theodora acquista l'omonimo salto per 40 maiali e 80 pecore dagli homines di Tigesì, liberi e servi (il documento non chiarisce se si tratta di una comunità), pupillos dessu saltu, detentori del bene: fra i testi, a simboleggiare la rilevanza dell'atto, figurano il curatore, donnu Petru de Serra, e il maggiore d'iscolca, Petru Thankis [27]. Alla fine dell'XI secolo, in seguito alla donazione di Dorgotori de Bosove della sua quota-parte del salto di Ersitali, il monastero decise di rafforzare il proprio dominio su questo territorio, cui probabilmente attribuiva grande importanza economica, acquistando dai figli di Furatu Cambella un terreno in località Sa petrosa presso Silki in cambio della loro proprietà: tre donazioni successive permisero al monastero di acquisire tutto il salto di Ersitali[28]. Anche il giudice Barisone II di Torres,

nella seconda metà del XII secolo, acquistò dai vari condomini tutto il salto di Iani per donarlo all'ospedale di Bosove («domo dess'ispile», cioè azienda dell'ospedale): la quota di Comita de Martis de Gulpis, presso la «villa di Tilickennor», venne acquistata per 25 capre e mezza libbra d'argento; quella di Ithocor de Martis e dei suoi figli venne permutata per 8 maiali a testa; un'altra quota venne donata al giudice da Ianne Bardeiu e dai suoi eredi; un'altra, di Mariane de Martis pisanu e dei suoi nipoti, venne scambiata con 8 maiali; quelle ancora di proprietà di Comita de Martis fu permutata con un cavallo valutato una libbra d'argento. Le restanti sette quote furono acquisite dai singoli proprietari per due maiali a testa. All'indomani della ricomposizione del fondo Barisone si preoccupò di ridefinire i confini del salto alla presenza del curatore, Torchitorio de Kerki, e del maggiore d'iscolca, Gosantine d'Enticlas [29].

Alcuni salti erano in regime di concessione attraverso il meccanismo della seccatura de rennu: si trattava dello stralcio di una quota di terra dal demanio e dal patrimonio del fisco (appunto su rennu) e della sua attribuzione a enti o a privati come godimento beneficiario[30]. In taluni casi era una concessione perpetua, in altri casi il giudice la revocava riappropriandosi dei beni demaniali («pro torrare sos saltos ki furun seccatos a seccatura de regnu», si legge in un atto di Gonario di Torres del 1153) per riassegnarli ad un altro concessionario, probabilmente nel momento in cui veniva meno la destinazione economica per cui erano stati elargiti[31]. Il regime di concessione ricorre spesso nelle schede del condaghe di San Pietro di Silki: tra il 1073 e il 1082 il giudice Mariano I di Torres fece dono di alcuni salti al monastero con la formula «do ki los adpat c'a seccatura de rennu». La terra arativa d'Iscla de Fustes venne acquistata alla metà del XII secolo, specificando che si trattava di un fondo elargito dal giudice al proprio figlio Comita come concessione beneficiaria quando aveva ricoperto la carica di curatore della Romangia. Il salto di Cleu venne acquistato e quello di Bubui donato nel momento in cui – come viene annotato nel condaghe, «ki fuit de seccatura de rennu» – il diritto di reversione dei terreni al fisco si era estinto. Formule analoghe si riscontrano negli altri cartulari, come ad esempio in quello del monastero camaldolese di San Nicola di Trullas[32].

3. – Domini collettivi, curatorie, scolche

Contrariamente all'opinione di Arrigo Solmi e di Raffaele Di Tucci, anche i domini collettivi esercitati dai villaggi (diritto di pascolo, di raccolta delle ghiande, di coltivazione a debbio, di legnatico, etc.) erano nel complesso di modesta entità e venivano spesso usurpati dalle aziende signorili o dal fisco[33]. La partecipazione del villaggio ad un importante negozio giuridico è ad esempio registrata nel condaghe di San Pietro di Silki a proposito della donazione, alla metà del XII secolo, del salto di Murtetu. Nella quotizzazione del fondo un tempo soggetto agli usi collettivi del villaggio («ki fuit popolare d'essa villa»), il curatore della Romangia, donnu Dorgotori de Kerki, assegnò un lotto (una fune, perché la terra da dividere si misurava con una corda) al monastero. Nell'atto figuravano come testi, oltre allo stesso curatore e al maggiore d'iscolca, i fratelli Curcas, forse in rappresentanza della comunità, e l'insieme degli abitanti del villaggio («et totta villa»)[34].

Nel medesimo periodo – cioè in un arco di tempo compreso tra il 1154 e il 1191 – «sos omnes d'essa villa de Puthu Passaris» (forse i liberi, gli agricoltori, i membri più ragguardevoli o gli amministratori del

villaggio) erano in lite con San Pietro per il salto di Putzu Rubiu, sul quale rivendicavano l'esercizio dei diritti collettivi da parte della comunità. La controversia venne portata in giudizio nella corona (cioè nella curia) del curatore di Caputabbas, donnu Comita d'Athen Arcatu: la badessa Massimilla fece deporre i testimoni che, sotto giuramento, confermarono come il monastero avesse acquistato il salto dagli omnes del villaggio di Thiesi. Ovviamente, la villa di Puthu Passaris perse la causa[35]. Si trattava però di una comunità agguerrita che intendeva difendere gli usi civici e i diritti sul territorio di propria pertinenza. Negli stessi anni la villa entrò in conflitto anche col monastero di San Nicola di Trullas a proposito del salto di Uras. Il priore Giovanni, contrario all'uso collettivo del pascolo, sosteneva che il salto fosse ancora di proprietà della nobile famiglia degli Athen. Nel giudizio di corona del curatore di Caputabbas il villaggio ribadì con forza i propri diritti: «Est popolare nostru». Ma la corona diede ragione al priore che aveva presentato testimoni che, sotto giuramento, avevano confermato la proprietà originaria. Fra i testi dell'atto, oltre il curatore e il maggiore de iscolca, Petru de Marthis, figurava anche Furatu de Sorso, mandatore de liveros, cioè probabile procuratore della villa nel processo[36].

I salti, vaste estensioni di terre incolte, facevano parte del demanio pubblico (*saltus de rennu*), del patrimonio del giudice (*saltus donnicu*) o delle terre delle comunità (*saltus popolare*), oppure appartenevano con pieno diritto ai proprietari laici ed ecclesiastici e venivano indicati col termine di *pegulari*. Alla metà del XII secolo si profila un netto contrasto tra le aziende fondiarie monastiche e le comunità a proposito delle terre migliori dei salti incolti e spesso mal delimitati che i conventi intendevano accaparrarsi e sulle quali i villaggi rivendicavano su popolare per sfruttarle a pascolo o per metterle a coltura. Il priore di San Nicola di Trullas ingaggiò ad esempio un lungo braccio di ferro con la villa di Cheremule nel Meilogu per impedirle l'uso dei diritti collettivi sul salto di Iugale, e la badessa di San Pietro di Silki si scontrò con gli omnes delle ville di Sabren e d'Ibili per il salto di S'Aginariu «ka lu kerean a popolare»[37].

Si inquadra in questo contesto la lunga controversia sviluppatasi nella prima metà del XII secolo per il salto di Planu-Piretu tra l'abate vallombrosano di San Michele di Salvenor e il vescovo di Ploaghe: la vicenda è particolarmente intricata perché il salto (in realtà in origine erano due) era stato prima demaniale, quindi dato in concessione dal giudice tramite *secatura* alla nobile famiglia dei de Thori, e poi rientrato nel *rennu*, era stato ripartito e ceduto ai villaggi di Salvenor e Ploaghe per finire sotto il controllo dell'abbazia vallombrosana. Il vescovo sosteneva che l'abate aveva usurpato il salto che era popolare del villaggio di Salvenor; a sua volta l'abate replicava che proprio gli omnes, liberi e servi, della villa avevano volontariamente venduto il salto a San Michele. La vertenza, assai intricata per le ambiguità e la confusione dei diritti sul fondo rivendicati dalle parti, e per la litigiosità dei condomini, si concluse con la vittoria processuale degli abitanti del villaggio di Salvenor, che finirono poi per vendere all'abate i loro domini collettivi sul *saltus* contestato[38]. È evidente comunque, in questi tre casi, la forte pressione delle aziende monastiche nei confronti dei villaggi, a cui veniva frequentemente impedito l'esercizio dei diritti comuni e spesso ostacolata l'iniziativa economica tesa alla valorizzazione e alla colonizzazione dei terreni incolti.

Dai *condaghes* apprendiamo inoltre che nei secoli XI-XII la villa era sottoposta a due istituzioni amministrative – la curatoria e la scolca – che caratterizzavano gli ordinamenti pubblici dei quattro Giudicati. La curatoria era un istituto altomedievale di derivazione romana e bizantina che nella sua articolazione era in qualche misura debitrice all'organizzazione territoriale delle diocesi. Si trattava di circoscrizioni amministrative di differente estensione (16 curatorie nel Giudicato di Cagliari, 19 in quello di Torres, 11 in quello di Gallura e 13 in quello di Arborea), formate da un complesso di scolcas e di ville dipendenti dal capoluogo della curatoria, dove risiedeva il curatore che era l'ufficiale posto

sotto la diretta autorità del giudice, espressione del ceto dei maioraes e spesso imparentato con la famiglia regnante, incaricato del governo complessivo del distretto. In qualità di governatore e di supremo ufficiale amministrativo provinciale, il curatore sovrintendeva infatti all'esazione dei tributi, esercitava il controllo sull'attività degli agenti giudicali (armentarii, maiores de scolca, mandatores de rennu, etc.), regolava l'esercizio degli usi privati sulle terre demaniali, assisteva alle operazioni di confinazione dei salti contestati, esercitava la giurisdizione ordinaria in materia civile e criminale nei villaggi della sua circoscrizione, assistito dal suo tribunale (corona) composto da notabili locali[39].

L'istituto della scolca ha fatto discutere a lungo la storiografia: alcuni hanno ipotizzato che fosse un distretto amministrativo minore, altri, invece, hanno ritenuto che fosse una «guardia, una custodia», posta alla difesa dei campi, dei coltivi, del bestiame contro i furti e i danneggiamenti; alcuni hanno ravvisato in essa un'origine longobarda, altri una matrice bizantina[40]. In sostanza, come osserva Ennio Cortese, «il termine designa semplicemente una guardia giurata secondo il significato originario della parola nel linguaggio militare greco (skoúlka), dal quale la lingua sarda l'aveva ereditata»[41]. In questo senso va letto ad esempio un atto del condaghe di Santa Maria di Bonarcado risalente al 1110-30 a proposito di un giudizio di corona nel quale l'azienda monastica fece causa a Mariano Catello per aver sottratto l'ovile (sa masone): fra i testi figurava «Petru Loke maggiore de scolca cun tota scolca sua»[42]. Alla scolca e al suo maggiore venivano denunciati i reati contro le proprietà, i furti campestri, l'abigeato e i danni provocati alle coltivazioni arboree, alle vigne e agli orti: il maggiore aveva competenze giurisdizionali e presiedeva la corona de iscolca[43].

Secondo l'«usansa antigua» di Sassari recepita nello statuto trecentesco (I, 16), la scolca era il giuramento (iura de iscolca) che i diversi consociati, dai quattordici ai settanta anni, facevano reciprocamente ogni anno nel mese di marzo «de non facher dannu alcunu cun persone over bestias in arvov, vignas, over cosas azenas», cioè di non arrecare danni ai coltivi e alle proprietà e di denunciare coloro che violassero questa normativa[44]. Nel contado sassarese il giuramento era ad esempio prestato (I, 148) anche dai «maiores et iuratos de Flumenargiu, et dessa iscolca de Cherqui», che erano tenuti a «provare tottu sas furas et dampnos qui sean facher in ecussas iscolcas»[45]. È evidente come nel reciproco patto di autotutela e di vigilanza lo Statuto di Sassari riformulasse antiche consuetudini dell'età giudicale: è anche probabile che questa iura consorziasse in principio non soltanto i villaggi ma anche i piccoli agglomerati rurali delle curatorie e poi dell'agro cittadino.

Besta aveva acutamente colto come la scolca avesse come base naturale della propria azione il villaggio, ma aveva anche osservato che «colla villa non si confuse perché vi poterono essere ville senza scolca e scolche senza ville»[46]. Ciò spiega perché negli statuti trecenteschi, a proposito della delimitazione del «territoriu over iscolca» (I, 34) della città, si ricorre ancora una volta a questo antico termine che, avendo ormai perso il suo significato originario di presidio militare campestre, aveva assunto quello di circoscrizione territoriale minore, come eredità delle vecchie iscolcas dell'età giudicale che, nella difesa delle terre coltivate, aveva consorziato ville, domus e casali. In questo senso va dunque interpretato il testo statutario quando parla dell'«iscolcha d'essas villas de Murusu, Innoviu et Enene» all'interno «d'essas confines et iscolchas de Sassari»: il termine è qui adoperato nel senso di contado, che comprendeva tre villaggi in via di estinzione di fatto fagocitati dalla forza d'attrazione della nuova città. In un registro pisano degli inizi del XIV secolo relativo alle rendite nel Giudicato dei Cagliari – coevo

quindi all'edizione in volgare degli Statuti sassaresi – la scolca corrisponde all'aggregato di quattro ville vicine unite ai fini fiscali e per la salvaguardia del territorio («Ville dicte Orrea, Ulmus, Ygali et Cortinia que simul unite ad unum datium dicantur Scolcha de Orrea ...»)[47]. La scolca di Sepollu era costituita da tre villaggi[48]. E così via. In questa accezione il termine venne fatto proprio dalla toponomastica successiva, come è confermato dall'omonimo villaggio, Escolca, della curatoria di Siurgus ed in seguito della provincia di Isili[49].

A questo punto è necessario trarre alcune conclusioni sul ruolo del villaggio nella società giudiciale sarda dei secoli XI-XII:

1) Innanzitutto non è del tutto chiara la differenza tra la villa e le altre entità dell'universo agrario isolano (*domus*, *curtes*, *donnicalias*, *domestias*): nei condaghes infatti la distinzione non sempre è netta e definita. Ad esempio, nei tre condaghes – quelli di San Gavino (pervenutoci in una trascrizione di età spagnola edita nel 1620), di Barisone II (1170 circa-1190) e di San Pietro di Silki, che insistono in una medesima area geografica del Sassarese, delimitata a est dalla curatoria di Romangia, a ovest dalle curatorie di Flumenargia e di Coros e a nord dal porto di Torres, una zona con un'agricoltura assai redditizia, caratterizzata da un'irrigazione diffusa e dalla presenza di molini, casali (*domestia*), vigneti, terre recintate (*cuniatu*) e persino da attività artigianali, come il teulariu, il tegolaio di Bosove, la tipologia degli insediamenti rurali appare nel complesso contraddittoria.

L'insediamento di Tilickennor, definito villa nel condaghe di Barisone e in quello di Salvenor, non è considerato tale dagli altri cartulari; Kerki o Cherchi, villa nel condaghe di San Gavino, figura come semplice toponimo rurale in quello di San Pietro e come *domus* in quello di San Nicola di Trullas; Otau (Ottava) è considerato villaggio nel condaghe di San Gavino e corte in quello di San Pietro; Sorso *domus* nel condaghe di San Pietro viene definita villa nella duecentesca cronaca nota come *Libellus Iudicum Turritanorum*, che ci racconta come il giudice Mariano II di Torres (morto intorno al 1232) venisse sepolto nel villaggio, «sou intro de sa ecclesia de Santu Pantaleu»[50]. E gli esempi potrebbero continuare.

2) Non è mai ben specificata la natura e la composizione degli organi di governo del villaggio. A capo della villa stava probabilmente un maggiore – come emerge dalle fonti trecentesche –, affiancato nell'amministrazione da *iuratos* o da *probi homines*[51]. In un atto di donazione del 1190 a Paulo, vescovo di Suelli, compaiono come testimoni alcuni «maiori de villa»[52]. Il condaghe di San Gavino accenna ai «*bonos homines de Otau*», cioè ai maggiorenti o ai giurati della corona giudiciale del villaggio di Ottava[53]. In un atto della fine del XII secolo del condaghe di San Nicola di Trullas figura come teste Gantine Lassu «maiore de villa»[54]. Talvolta nei negozi interviene tutta la comunità, «*tota sa villa*», composta forse da pochi uomini liberi[55]. Il villaggio dei secoli XI-XII non aveva dunque attribuzioni giurisdizionali: la cognizione delle cause (*kertus*) era demandata ai *maiores* delle scolche, ai curatori e naturalmente al giudice. La tesi di Di Tucci secondo cui il maggiore de villa non era altro che il «maiore de scolca» dell'epoca precedente»[56] non appare del tutto convincente. È evidente però che la definizione della struttura amministrativa della villa, dei suoi organi di governo e delle sue competenze giurisdizionali appartiene ad una fase storica successiva, quella legata al passaggio dall'habitat disperso, tipico dei piccoli agglomerati rurali dell'economia curtense, ad una ristrutturazione demografica del territorio agricolo, espressione dell'urbanesimo e dello sviluppo dei villaggi più grossi.

3) Non sono ben delineati i diritti collettivi delle comunità sui salti, sui pascoli e sui boschi, a differenza dei successivi diritti ademprivili, introdotti dai catalano-aragonesi nel XIV secolo, che costituiranno, sino alla loro abolizione nel 1865, la tradizionale forma di usi civici del villaggio sardo. Nel *fundamentu*, cioè l'insieme dei territori destinati alla coltura e al pascolo di pertinenza della villa, sono in genere compresi i salti, i boschi e i corsi d'acqua. Si riferisce appunto a questo nucleo patrimoniale la donazione della *domestia* di Padru de Sisini alla chiesa di San Giorgio di Suelli da parte della giudicessa Benedetta di Cagliari (10 luglio 1225), quando accenna a «*totu su fundamentu dessa billa erema*», cioè abbandonata o spopolata, di Jana Jossu de Liurus (il nome della località «Jana inferiore dei liberi» suggerisce un precedente tentativo di colonizzazione, sicuramente fallito) concessa «*cun totu sas pertinentias suas, plazas et terras aradorias, et saltu et aqua*»[57]. È la formula tradizionale degli atti giudicali che ritroviamo anche nei documenti più antichi, come la già menzionata donazione di Torchitorio I di Cagliari del 1080 circa («*cum fundamentus et saltus, aquas et padrus*»)[58]. Sebbene il villaggio sia il titolare del *fundamentu* e delle sue pertinenze, non è affatto chiaro il ruolo delle comunità nell'uso della terra e soprattutto nel godimento dei diritti collettivi.

L'ipotesi di Ortu secondo cui il salto sarebbe il «prodotto spontaneo dei primi insediamenti collettivi» e i suoi confini, «benché soltanto naturali», definirebbero «un dentro della comunità rispetto ad un fuori», per quanto affascinante, suscita perplessità[59]. Dalle fonti dei secoli XI-XII i salti appaiono in genere di proprietà signorile o di dominio privato: «*Et saltu de Petra de Kavallat ki appo a solus*», si legge nella donazione del giudice Torchitorio II del 1106 a Santa Maria di Pisa[60]. Nei *condaghes* gli atti relativi ai salti sono spesso più numerosi di quelli riguardanti le terre aratorie o i *cuniatus* [61]. Anzi, si assiste al netto predominio della grande proprietà laica ed ecclesiastica e talvolta ad una vera e propria reazione latifondista del ceto dei *maiores* e delle aziende monastiche nei confronti delle comunità per impossessarsi dei salti contestati nei quali vigeva su popolare, i diritti collettivi della villa sui pascoli e sui terreni incolti[62]. Ancora nel 1228 nella donazione fatta dal giudice Pietro II d'Arborea al monastero benedettino di San Martino di Oristano di otto salti, con tutti i terreni coltivati ed incolti di pertinenza, si faceva esplicito divieto ai singoli e alle comunità di esercitare su di essi gli usi civici senza pagare i relativi diritti[63].

4. – Villaggi e città nel Medioevo sardo

Il *Libellus Iudicum Turritanorum* ci racconta che alla morte del giudice Costantino I di Torres, avvenuta nel 1127, poiché suo figlio ed erede Gonario non aveva ancora raggiunto la maggiore età il tutore, Ittocorre Cambellas, temendo che il ragazzo potesse essere ucciso dai nemici del padre (le potenti famiglie degli Athen e dei Trabunas), lo condusse in segreto nel porto di Torres, «*habitudu et pobuladu de mercantes pisanos, homines de bene et ricos*»[64]. Ittocorre consegnò Gonario ad alcuni di essi, che lo portarono a Pisa e lo presentarono al Comune, che lo accolse volentieri e gli diede ospitalità. L'anonima cronaca duecentesca mette emblematicamente in rilievo i due momenti fondamentali della penetrazione pisana in Sardegna: il primo, durante il quale i mercanti della città toscana si limitarono a controllare le attività commerciali e a gestire in regime di monopolio le esportazioni di materie prime

soprattutto agricole e di derrate alimentari; il secondo, che coincide con le sempre maggiori ingerenze pisane nella vita interna e nelle vicende politiche dei Giudicati porterà la città dell'Arno ad acquisire, alla fine del XIII secolo, tutti i territori ex giudicali del Cagliariitano, della Gallura e del Logudoro. Ovviamente non è questa la sede per analizzare le peculiarità del dominio pisano in Sardegna: il dibattito, incominciato agli inizi del Novecento con le posizioni antagoniste di Enrico Besta, che riservava grande attenzione alle forme originali della civiltà locale, e di Arrigo Solmi, che invece preferiva insistere sulla funzione «civilizzatrice» esercitata dalla città toscana, è proseguito anche negli ultimi decenni con le tesi di John Day, che ha posto l'accento soprattutto sulla natura «coloniale» e sullo «scambio ineguale impoverente» tipici della dominazione delle repubbliche italiane, e di Marco Tangheroni che, viceversa, ha evidenziato la formazione nell'isola di una società sardo-pisana o sardo-genovese, suscettibile di prendere in mano le redini dell'economia dell'isola[65].

Il XIII secolo segna un momento di svolta nella storia della Sardegna medievale, caratterizzato dal declino politico dei Giudicati e delle loro dinastie regnanti, dalla crisi dell'economia curtense e dai rilevanti mutamenti nella società e nelle stesse forme di vita associativa delle campagne. La «felice congiuntura» è dovuta ad una serie di fattori concomitanti quali l'affermazione di un'«economia di mercato» e di una timida circolazione monetaria, l'incremento della popolazione rurale grazie all'estensione delle colture ed alla colonizzazione dei territori disabitati, la graduale, ed in seguito, tumultuosa, espansione del mondo urbano, l'attrazione di quelli che Day ha definito «nuovi poli di sviluppo coloniali», come le ricche miniere piombo-argentifere dell'Iglesiente o le saline di Cagliari[66]. La penetrazione mercantile pisana e, in misura minore, quella genovese erano favorite in particolare dall'estrema appetibilità del mercato sardo, con i suoi prodotti eccezionalmente a buon mercato per i bassi costi di produzione dovuti alla carenza persistente di denaro contante e all'impiego di manodopera servile[67]. L'arretratezza del sistema economico sardo era strettamente funzionale allo sviluppo mercantile delle città italiane: d'altra parte Pisa considerava la Sardegna come un immenso contado da potere sfruttare e da cui era dipendente per l'approvvigionamento annonario e alimentare, per il sale, i metalli, i prodotti della pastorizia, i cuoi e i pellami[68].

In sostanza, venivano poste le premesse per il definitivo superamento del tradizionale modello produttivo basato sulle grandi aziende signorili laiche ed ecclesiastiche e sul lavoro di servi e di liberi, che al loro interno comprendevano salti, terre aratorie, vigneti, chiusi, curtes, domus e domestias, dislocati spesso in località assai distanti fra loro – De Santis non a torto ha parlato di una «complessa rete di distribuzione territoriale del proprio patrimonio»[69] – che imponevano la gestione di risorse diversificate, dalla pastorizia all'allevamento del bestiame domito, dalla cerealicoltura alla viticoltura, alle coltivazioni arboree, alla pesca, sino ad embrionali attività artigianali esercitate dai cosiddetti *liberos de paniliu*. Ad eccezione dei dati fornitici dai condaghes monastici e da quello di Barisone II non sappiamo quasi nulla delle grandi proprietà fondiari delle famiglie giudicali e dei ricchi e potenti *maiores*, l'aristocrazia terriera dei secoli XI-XII.

Assistiamo nel corso del Duecento alla crisi del «sistema domus», dovuta non soltanto ad una generalizzata anarchia politica che durò per tutto il secolo, ma a fattori strutturali più profondi, come la nascita delle città, che hanno assolto un ruolo di attrazione e di drenaggio di risorse umane dalle campagne, e soprattutto alla crisi del servaggio, con la spinta all'emancipazione e al miglioramento della propria condizione sociale ed economica, documentata già nelle fonti del XIV secolo: il declino del «sistema domus» è dunque specularmente al declino dell'uso massiccio della manodopera servile[70]. Non dimentichiamo che fino ai primi decenni del XIII secolo una quota consistente della popolazione sarda

restò servile. Il declino del «sistema domus» coincide inoltre anche col declino della conduzione diretta dei beni da parte delle grandi aziende signorili: non a caso, alla metà del XIII secolo, il monastero di San Nicola di Trullas optò per una gestione indiretta delle sue vaste proprietà terriere, che vennero appunto date in locazione[71].

Alla crisi delle aziende tradizionali corrisponde l'ascesa di nuove realtà volte allo sfruttamento delle risorse locali: gli enti ecclesiastici come l'Opera di Santa Maria di Pisa e il Capitolo della cattedrale di San Lorenzo di Genova, che avevano già goduto di ampie donazioni da parte dei giudici nei secoli XI-XII, o i nuovi insediamenti signorili che avevano saputo utilizzare la disgregazione delle istituzioni giudicali, come le famiglie dei Malaspina, originari della Lunigiana, e dei Doria, genovesi, che controllavano estesi territori dell'ex Giudicato di Torres (le curatorie di Coros e di Figulinas, la Planargia, la Nurra e l'Anglona), e la famiglia pisana dei Donoratico della Gherardesca che, a sua volta, controllava i territori dell'Iglesiente dell'ex Giudicato di Cagliari. A questi voraci commensali bisogna aggiungere il Comune di Pisa che dal 1258, dopo la fine del Giudicato, esercitò un controllo diretto sui territori del Cagliaritano e dal 1296 su quelli della Gallura, dopo che era riuscito ad impadronirsi dell'ex Giudicato spodestando la famiglia Visconti[72]. Il dominio dei nuovi signori si sovrappose a quello delle antiche famiglie giudicali: nulla o quasi venne mutato. Le attività produttive agropastorali continuarono a basarsi sul servaggio e sulle arcaiche forme di conduzione; i tributi e i diritti signorili restarono nel complesso quelli del periodo precedente[73]. Si può quindi affermare che le nuove signorie interessate soprattutto al controllo, all'esportazione delle produzioni locali e al prelievo fiscale, mostravano scarso interesse per le innovazioni.

Si è discusso a lungo sulla presenza o meno di elementi feudali nella Sardegna del XII-XIII secolo. Il dibattito era stato alimentato anche dal controverso documento noto come la «donazione della Trexenta», datato da Solmi al 1119 e da Besta al 1219, nel quale il giudice Torchitorio di Cagliari cedeva al proprio figlio Salusio l'incontrada «cun sas villas populadas e senza popolari, et saltos, terminis, vassallus, hominis et feminas, domus, rius, mizas, funtanas, pardos, montis et pasturas, silvas [...] et totu ceteros dretus et pertinentias» e «cun totu sa iurisdictioni alta et baxa, civili e criminali [...] cun meru et mixtu imperiu»[74]. Si trattava di un evidente falso diplomatistico, attribuibile, secondo Era, alla seconda metà del XV secolo[75]. D'altra parte, era stato Castruccio Castracani, già signore di Lucca, a consigliare all'infante Alfonso d'Aragona nel 1324-25 – cioè oltre un secolo dopo la donazione della Trexenta – di adottare come ordinamento feudale per il Regno di Sardegna anziché il mos Cathalonie il mos Italiae, che permetteva di esercitare la giurisdizione alta a bassa con il mero et mixto imperio [76]. Anche le stesse donnicarie, le vecchie concessioni giudicali di terre demaniali, curtes, servi, bestiame, – che al principio del Duecento entrarono in una fase di declino – prevedevano ampie immunità nel campo commerciale e tributario, ma non in quello giurisdizionale[77].

Il Breve Consulum pisano del 1164 negava esplicitamente che in Sardegna potessero essere instaurati legami di tipo feudale, parafeudale o anche patrimoniale ad personam[78]. La struttura amministrativa, di matrice bizantina dei Giudicati, basata su curatorie rette da ufficiali di nomina giudicale cui erano demandate anche le competenze giudiziarie, non prevedeva alcuna forma di immunità o di giustizia delegata. La convenzione tra il giudice Comita di Torres e i consoli del Comune di Genova, stipulata nel 1216, consentiva alla curia consolare di esercitare la giurisdizione esclusivamente sui liguri («causas et

lites quod inter eos vertuntur»), ma faceva esplicito divieto di giudicare le cause dei sardi o le liti tra sardi e genovesi[79]. Solmi e Di Tucci, in polemica con Besta e Mondolfo, erano convinti che il feudalesimo fosse già sostanzialmente presente, anche se in forma incompleta, in fieri, nel periodo giudiciale e incrementato dalle influenze pisane e genovesi: nel dibattito storiografico più recente, che ha preferito porre l'accento sulle strutture del potere signorile, è prevalsa nettamente la tesi che gli ordinamenti feudo-vassallatici sarebbero stati un'«importazione» della conquista catalano-aragonesa[80]. Domandandosi se sia mai esistita in Sardegna una signoria territoriale, Tangheroni afferma che l'analisi delle donazioni giudicali sembrerebbe escluderlo: infatti «non si trovano riconoscimenti di immunità giurisdizionali o fiscali, sin verso la fine del XII secolo; ed anche allora, ed in seguito, si trattò, se vi furono, di riconoscimenti limitati. Se per signoria rurale è sufficiente riconoscere il possesso di estesi territori e la disponibilità del lavoro dei servi che ad essi erano legati, allora – conclude – di essa è riconoscibile la presenza in Sardegna»[81].

Negli ultimi decenni del XIII secolo si assiste nelle campagne sarde ad un processo di lenta trasformazione, tanto negli insediamenti, quanto nelle strutture amministrative: il villaggio inizia a prendere definitivamente il sopravvento non soltanto rispetto alla tradizionale domus, ma anche a tutte le altre forme organizzative della realtà economico-sociale locale (curtes, donnicalie, scolche). Come si evince dalle fonti scompaiono tutte quelle classificazioni delle entità rurali e tutta quella terminologia sulle diverse forme di insediamento che avevano caratterizzato la documentazione dei secoli XI-XIII: «rimane soltanto il termine villa (bidda in sardo) – ha osservato Day – per indicare un centro di insediamento a volte frazionato, spesso microscopico, ma dotato di personalità giuridica propria e di un territorio delimitato, composto secondo la formula consueta, dal centro di abitazione, da campi, prati, vigne, saltus, corsi d'acqua e domestias»[82].

I registri pisani dei primi decenni del XIV secolo, noti come composizioni, cioè i censimenti dei beni e delle entrate dei territori amministrati dal Comune toscano negli ex Giudicati di Cagliari e Gallura, gli inventari delle proprietà dell'Opera di Santa Maria di Pisa, i compartiments fiscali di impianto statistico predisposti dopo la conquista dai nuovi dominatori catalano-aragonesi, la ripartizione delle decime ecclesiastiche tra tutte le diocesi e le parrocchie dell'isola, sono fonti estremamente ricche di dati e di informazioni sul numero delle ville, sulla loro composizione demografica e sociale, sulle loro attitudini produttive e talvolta sulle loro pertinenze territoriali[83]. Se nei condaghes e negli atti di donazione giudicali i villaggi apparivano ai margini dei grandi domini fondiari signorili, costituiti soprattutto da domus abitate in prevalenza da manodopera servile, ora dalla documentazione del XIV secolo si evince non soltanto che la villa ha definitivamente soppiantato la domus, ma anche che la comunità rurale è detentrica di un proprio territorio, non solo di fatto ma di diritto, composto di arativi, pascoli, salti e spesso domestias preposte alla colonizzazione dei terreni incolti (una sorta di insediamento ad habitat disperso che nei secoli successivi prenderà il nome di stazzo, boddeu, furriadroxiu). Con questo scopo, ad esempio, troviamo cinque domestias nel territorio del villaggio di Posada nell'ex Giudicato di Gallura[84]. In Trexenta nel 1219 si registravano 38 ville, probabilmente assai piccole, e numerose domestias disseminate nei salti; un secolo dopo non restavano che 25 villaggi, quasi tutti microscopici, e le domestias erano tutte scomparse[85]. Nelle composizioni pisane per la Gallura le domestias sono ormai un ricordo del passato, giacché vengono menzionate soltanto come toponimi di designazione catastale[86].

Emergono già in questo periodo due costanti di «lunga durata» della storia agraria della Sardegna: il sottopopolamento rurale e l'estremo frazionamento della proprietà terriera. Day ha calcolato per i primi del Trecento una densità abitativa di un «fuoco» fiscale per km. quadrato (le ville erano allora più di 800): un insediamento umano irrisorio in una regione dove il 96% della superficie era considerato potenzialmente produttivo[87]. L'estrema precarietà del popolamento rurale emerge anche dal numero degli abitanti di ogni villaggio. Dal registro delle rendite pisane del 1316 sappiamo, ad esempio, che la villa di Gelosuli (Girasol o Girasuli) in Ogliastra aveva 20 capifamiglia contribuenti, cioè 18 «fuochi», per un totale di circa 100 abitanti. Le proprietà terriere registrate, destinate alla coltura del grano e dell'orzo, oscillavano fra gli otto starelli (pari a 3,189 ettari) e il mezzo starello (0,199 ettari) di estensione: due proprietari possedevano otto starelli, tre ne possedevano due, due ne possedevano uno e mezzo, tre uno e cinque mezzo[88]. Nel 1359 – in un periodo profondamente segnato dal calo demografico dovuto alle guerre e alle pestilenze – l'apprezzamento medio in Sardegna non superava due starelli di semina, cioè circa 0,8 ettari. Le ville di Muravera e Petrera nel Sarrabus avevano insieme solo dodici contribuenti [89]. Nel 1349-51 i tre villaggi di Sepollu, Sanvetrano e Pirri, nei pressi di Cagliari, avevano cinquantasei contribuenti[90]. Dal Liber Fondachi pisano (1317-19) relativo alla curatoria di Galtellì sappiamo che la villa di Panane aveva 10 contribuenti, pari a 6 fuochi fiscali, quella di Tamarispa 5 contribuenti, pari a 4 fuochi, quella di Fillari 4, pari ad 1 fuoco, quella di Lula 4, quella di Gutuofo 10, pari a 10 fuochi fiscali[91].

I dati fiscali vanno presi tuttavia con largo beneficio d'inventario e non considerati come valori assoluti. Le stesse imposizioni tributarie del periodo pisano, come il *datium* (*dadu* in sardo), di origine giudicale, che gravava sui liberi e sui servi di ogni villa e veniva corrisposto da ciascuno sulla base del proprio reddito, era ripartito spesso in misura diseguale tra i diversi villaggi. Le composizioni trecentesche ci fanno intravedere inoltre tante aziende contadine e pastorali spesso di piccole proporzioni, ignote alla documentazione dei secoli precedenti: l'unità di misura della produttività aziendale, e quindi dell'imposizione tributaria, era il *giogo* (la capacità arativa di un contadino operante con un giogo – una coppia – di buoi) per l'agricoltore, e il *segno* (il gregge o la mandria che costituisce l'unità normale di conduzione, contraddistinto dallo stesso marchio) per il pastore o l'allevatore. I liberi et *terrales* ab equo, cioè i liberi maggiori (vale a dire la piccola aristocrazia del villaggio), erano tenuti a pagare il *donamentum*, tributo che costituiva una sorta di ricognizione dell'autorità. Si assiste ad una “monetarizzazione” del prelievo fiscale: i tributi vengono infatti indicati sempre col loro corrispettivo monetario in soldi, lire e denari aquilini, ad eccezione dei tributi in natura, come il *laore* per i cereali e il *pegus* per il bestiame[92]. Le antiche prestazioni d'opera servili e le *corvées*, anche sotto forma di tributi in denaro, erano pressoché scomparse nella maggior parte dei villaggi sardi: nelle rendite pisane del 1316-23 i diritti di *roatia*, *gimilioni*, *trattitura*, *silva*, tipici dell'età giudicale, costituivano soltanto il 3,4% delle entrate[93].

In questa fase si accentua in modo vertiginoso la fine del servaggio, provocata dalle trasformazioni economiche e sociali e dalla crisi del sistema curtense. Si tratta di un processo contraddittorio, destinato a durare sino agli ultimi decenni del XIV secolo. La lotta per l'emancipazione dei servi assume toni aspri, spesso radicali: «*Omnes dicunt se non esse servos et sunt rebellati et nolentes servire*»[94], si legge nell'inventario del 1339 dei beni sardi dell'Opera di Santa Maria di Pisa. Non è da escludere che nella

realtà sarda abbia inciso il riverbero di quel forte movimento per le «affrancazioni» collettive che, alla metà del Duecento, aveva investito i Comuni dell'Italia centro-settentrionale[95]. La vistosa diminuzione tra XIII e XIV secolo della popolazione servile sarda andrebbe posta in relazione sia con l'estinzione delle famiglie, sia con i riscatti singoli e collettivi, sia con il crescente spostamento dei servi verso i nuovi poli di sviluppo urbano. Ma uno dei fattori principali della disgregazione di un servaggio fondato esclusivamente sulla nascita furono probabilmente i matrimoni misti. Agli inizi del XIII secolo l'abate di San Michele di Salvenor lamentava che le serve dell'abbazia sposavano uomini liberi, i servi donne libere e così l'azienda monastica non riusciva a ottenere i figli («y la yglesia [...] no tenia de los hijos»)[96].

Secondo i calcoli di Day nella Gallura del 1317-19 i servi di Pisa, sottoposti cioè alle prestazioni di lavoro obbligatorio stabilite dal Comune, non costituivano ormai più dell'11% della popolazione maschile soggetta a imposta[97]. Ai primi del Trecento nella villa di Posada vi erano 104 contribuenti liberi e 22 servi; a Galtellì 50 contribuenti liberi e 10 servi; a Locoe 22 contribuenti liberi e 4 servi affrancati; a Surpe 20 liberi e 1 servo; a Loculi 16 liberi e 3 servi; ad Orosei, un villaggio che grazie ai traffici portuali iniziava ad assumere una sorta di configurazione cittadina, vi erano 197 contribuenti liberi, pari a 183 fuochi, e 11 servi; a Ossie 22 contribuenti liberi e 2 servi affrancati[98]. E così via.

Dal Liber Fondachi emerge dunque un quadro assai nitido secondo cui la maggior parte della popolazione attiva dei villaggi era costituita oramai da individui liberi; i servi affrancati pagavano un tributo specifico pro servitute, una sorta di censo cum obsequio, per riconoscimento di obbedienza nei confronti dei vecchi domini[99]. Nello stesso periodo era praticamente già scomparso il servaggio pubblico: fra i 161 centri censiti nel 1320 nell'ex Giudicato di Cagliari i 4/5 non avevano più un solo servo del fisco[100]. Nella seconda metà del Duecento si accentua l'esodo – una vera e propria fuga – dei servi dai fondi, favorito da un lato dalla fine del sistema curtense, e dall'altro dall'attrazione sempre maggiore esercitata dalle città con i loro traffici e le loro attività commerciali. Spesso vengono prese contromisure per bloccare l'emorragia di manodopera servile. Nella convenzione stipulata nel 1287 tra i Doria e il Comune di Genova, i signori di Calstelgenovese si impegnano solennemente a non accettare nelle loro terre servi fuggitivi o liberi, d'ambo i sessi, provenienti dai territori circconvicini, e di restituirli o di espellerli[101].

L'urbanesimo in Sardegna ha assunto caratteri del tutto propri. Si potrebbe infatti affermare che le città sarde del Medioevo (forse con la sola eccezione di Cagliari) sono tutte città di nuova fondazione: a differenza dell'Italia bizantina, non vi è alcuna continuità né di sito, né di istituzioni municipali, tra la città romana e quella medievale. Dopo l'VIII secolo si assiste alla definitiva scomparsa delle civitates costiere dell'antichità, a causa dell'insicurezza dei mari e del degrado ambientale dovuto all'impaludamento delle pianure e all'endemia malarica. Solo i centri di Karalis e di Turrus conobbero una qualche continuità di frequentazione, favorita dalla permanenza delle sedi diocesane: anche se Cagliari giudicale (la villa/città di Santa Igia) e pisana (Castel di Castro) non è strettamente coincidente con l'insediamento romano, Turrus si era trasformata in un modesto scalo portuale alle cui spalle sorgevano l'imponente basilica dedicata al culto dei martiri turritani (fatta costruire dal 1063-65 da Barisone I) e il palazzo giudicale. Terranova, invece, come suggerisce d'altra parte il toponimo, è una ripresa insediativa medievale presso l'antico sito di Olbia romana[102].

La società sarda dell'XI e XII secolo viveva ripiegata nelle campagne e nei villaggi. In genere la stessa corte dei giudici aveva sede in una villa: «su Palatu de Ardari fuit cabu de su Regnu de Cabudoro»[103],

si legge a questo proposito nel Libellus dei giudici di Torres; anche la capitale del Giudicato di Cagliari era nella villa di Santa Igia. Eppure proprio dall'interno del mondo giudiciale emergeva una pur timida e contraddittoria vocazione per la fondazione di città. È il caso, ad esempio, di Santa Igia, che agli inizi del XIII secolo da villa iniziava ad assumere fattezze urbane, come è confermato dai resti delle mura, delle chiese e dei palazzi. Questa trasformazione venne interrotta nel 1258 dalla sua distruzione ad opera dei pisani, che coincise con la fine del Giudicato di Cagliari[104]. È il caso soprattutto di Oristano (Aristanis), dove nel 1070 il giudice Orzocco I d'Arborea trasferì la sede della diocesi e della corte, abbandonando la decaduta ed insicura antica città di Tharros[105].

Nel 1216 venne fondato dai pisani Castel di Castro, poi Cagliari (che in sardo non a caso è chiamata Casteddu). La costruzione del castello su un colle che dominava il mare e la pianura del Campidano rappresentò per il Comune di Pisa non soltanto la nascita di una rilevante piazza commerciale mediterranea, ma costituì anche la base politica e militare per un'ulteriore espansione nell'isola: «in damnum et occupationem non solum terrae ipsius [cioè giudicali], sed totius Sardiniae»[106], scriveva preoccupata nel 1217 la giudicessa Benedetta di Massa al pontefice Onorio III. Al centro del Castello vi era la plata comunis, il centro della vita politica e civile della città. Nella ruga mercatorum erano situate le botteghe e le abitazioni dei mercanti pisani. Nel 1305-07 il Castello veniva munito delle imponenti torri di San Pancrazio, dell'Elefante e del Leone, costruite da tal Giovanni Capula, sardo-pisano, «architector optimus». Alle pendici del Castello il porto di Bagnaria o Lapola era fornito, sin dal XIII secolo, di tutti gli impianti (darsena, moli, magazzini) necessari per le attività commerciali e marinare[107]. La nuova città rappresentò un polo di enorme attrazione per l'entroterra agricolo e favorì un forte movimento di inurbamento. Nel 1314-24, secondo le generose stime di Day, l'ex Giudicato di Cagliari poteva contare, tra Castel di Castro con i suoi borghi e Villa di Chiesa, una popolazione cittadina di 22.000 persone, con un tasso di inurbamento del 27%; un tasso simile a quello dell'intera Sardegna, dove ad una popolazione rurale di circa 100.000 abitanti si opponeva una popolazione cittadina di circa 50.000 abitanti[108].

A differenza di Cagliari, città nuova per eccellenza, Sassari percorse tutta la scala evolutiva che da curtis monastica e da villa della curatoria di Romangia la portò allo stato di città e, quindi, di comune autonomo pazonato con Pisa e successivamente con Genova. La città, abitata da una popolazione promiscua di sardi, di persone provenienti dalla Terra manna e di corsi, svolse un ruolo decisivo nella definitiva crisi del Giudicato di Torres[109]. In occasione della suddivisione in cinque parrocchie (1278), la sua struttura urbanistica appare pienamente definita: la città è circondata da mura ed è attraversata dalla platha, la via che collega le due porte principali, su cui si aprono le botteghe dei mercanti e sorge il palazzo civico. Prima della conquista catalano-aragonese la sua popolazione ammontava probabilmente a circa 10.000 abitanti[110].

Soltanto verso la metà del XIII secolo il conte Ugolino della Gherardesca fondò Villa di Chiesa, che nel 1285 risulta governata da un podestà con piena autorità sull'Argentiera, cioè sulle miniere piombo-argentifere[111]. Anche la fondazione ad opera dei Doria delle due città-fortezza di Alghero e Castelgenovese risale alla seconda metà del Duecento, sebbene l'umanista cinquecentesco Giovanni Francesco Fara ne retrodati la nascita al 1102[112]. La dissoluzione del Giudicato di Torres e lo

smembramento dei territori del Logudoro portò alla formazione di vasti possedimenti signorili come quelli dei Doria e dei Malaspina, che nella seconda metà del XIII secolo costruirono il Castello di Serravalle che sovrastava il borgo, poi città, di Bosa (mentre il primo insediamento sorgeva accanto alla chiesa di San Pietro)[113]. Sempre alla fine del Duecento si afferma in Gallura il borgo fortificato («quasi civitas», come viene definito nei documenti pisani) di Terranova, posto a ridosso dell'antico insediamento giudicale di Civita[114]. In competizione con Terranova si sviluppa negli stessi anni l'altro importante scalo portuale della Gallura pisana, il borgo mercantile di Orosei[115].

La grave crisi demografica del Trecento, con la scomparsa di circa la metà dei villaggi rurali della Sardegna, ha sempre attirato l'attenzione degli storici. Negli anni ottanta del Cinquecento Fara, nel secondo libro della sua *Chorographia*, compilava un lungo e dettagliato elenco, diocesi per diocesi, dei villaggi scomparsi, diruti e abbandonati[116]. Nel 1826 Giuseppe Manno, enumerando nella *Storia di Sardegna* ben seicento villaggi e cinquantotto castelli abbandonati dopo il Medioevo, ne attribuiva i motivi alle «pestilenze che travagliarono» l'isola e alla guerra che per lungo tempo «imperversò» ed «involvette nei suoi disastri le provincie più fiorenti e popolate»[117].

Nelle numerose voci «sarde» compilate da Vittorio Angius per il *Dizionario geografico-statistico degli Stati sardi* (1833-57) di Goffredo Casalis, redatte attraverso una verifica diretta dei luoghi, delle città e dei paesi, viene fatta sempre menzione dei villaggi distrutti e abbandonati, spesso con l'indicazione delle cause della loro scomparsa. Il binomio pestilenze-guerre, l'introduzione del feudalesimo, la rapacità fiscale del governo catalano-aragonese venivano tradizionalmente indicati come i fattori principali del tracollo demografico tardomedievale: soltanto dalla seconda metà del Novecento si sono valutate con maggiore attenzione le cause strutturali dell'abbandono dei centri abitati, come i condizionamenti ambientali (paludi malariche, siccità, aridità dei terreni, etc.), la fragilità dell'insediamento rurale, la presenza già nelle fonti dei secoli XI-XII di ville eremas, cioè spopolate[118].

È stato soprattutto merito di John Day aver collegato la modesta crescita della popolazione in Sardegna al mancato miglioramento delle condizioni di vita dei contadini e dei pastori, sottoposti a pesanti oneri economici e fiscali. L'insediamento rurale rimase quindi rado e precario sino alla fine del XIII secolo: l'inurbamento provocò di conseguenza il calo della popolazione delle campagne e l'estinzione di numerosi piccoli centri già molto prima della catastrofe demografica trecentesca. «A noi pare – afferma Day – [...] che la spaccatura socioeconomica fra campagne e città sia andata avanti di pari passo con lo stesso processo di inurbamento “selvaggio” che caratterizza gli ultimi decenni del XIII secolo. Le relazioni fra le due economie, che seguivano le stesse regole dello scambio ineguale da cui erano caratterizzate le relazioni fra la Sardegna e il continente, erano ben lontane da una condizione d'equilibrio e di vantaggio reciproco»[119].

Certo, ai lavori di Day possono essere rivolte diverse critiche sulla spesso eccessiva fiducia concessa ai dati seriali (elaborati talvolta su fonti e repertori con informazioni errate o imprecise), sul peso attribuito alla «lunga durata» – tipico della storiografia francese del secondo dopoguerra – a proposito di una presunta immobilità delle strutture agrarie sarde dal Medioevo al XVIII secolo, sul troppo rigido modello economico dello «scambio ineguale impoverente»: tuttavia bisogna riconoscere nel contempo che i suoi studi sono stati davvero pionieristici non soltanto per la mole di informazioni sulle variazioni demografiche, sulle dinamiche della società e dell'economia, sulle peculiarità del prelievo fiscale, sulla circolazione monetaria, ma anche e soprattutto per l'apertura storiografica e per la problematicità delle sue tesi che hanno finito per innovare le ricerche storiche sulla Sardegna[120]. Anzi, si può affermare

che dopo i contributi di Day la storia del villaggio e degli insediamenti rurali in Sardegna ha fatto dei significativi passi in avanti[121].

5. – La villa negli statuti sardi del XIV secolo

La Sardegna medievale non ha mai conosciuto Comuni rurali, cioè quelle forme di organizzazione giuridica ed economica della vita comunitaria dei villaggi, delle pievi e delle valli che si sviluppò nell'Italia centro-settentrionale e in genere nell'occidente europeo. La comunità rustica, composta in prevalenza da piccoli proprietari terrieri, artigiani e coloni, era in genere dotata di organi di governo, di un'assemblea, talvolta di statuti, ed esercitava la propria autonomia amministrativa disciplinando gli usi collettivi nel territorio di pertinenza, limitando l'invasione della signoria fondiaria e proteggendo i boschi e le proprietà con guardiacaccia e guardie campestri. Ovviamente la sfera di autonomia dei Comuni rurali variava a seconda dell'eventuale grado di soggezione a un signore o a una città[122].

In un acuto studio del 1908 Gioacchino Volpe, in polemica con le opere sui comuni rurali di Romolo Caggese, si domandava come fosse possibile analizzare con un unico metro interpretativo le complesse origini e le caratteristiche di un istituto che nasceva in un'«età di sminuzzamento territoriale» e di «particolarismo», «enormi addirittura in Italia, per le ragioni sempre immanenti della sua configurazione orizzontale e verticale e per le ragioni storiche che misero accanto una Italia longobarda ed una Italia bizantina; regioni di conquista franca, ed altre non tocche da eserciti e da istituzioni carolingie; principati e monarchie accentratori e vigorosi e rilassate signorie feudali; isole improntate dall'Islamismo [...], ed altre lasciate fino all'XI-XII secolo in isolamento profondo, capaci perciò di svolgere originalmente germi loro propri antichissimi (Sardegna e Corsica)»[123].

In effetti, l'impronta bizantina costituisce il nucleo originario occulto della storia della comunità rurale sarda del Medioevo, giacché la struttura amministrativa e giudiziaria rigorosamente centralistica dei Giudicati non prevedeva immunità o poteri delegati di tipo feudale. Dalla disgregazione delle istituzioni giudicali sino alla conquista catalano-aragonese, cioè dalla seconda metà del XIII secolo alla prima metà del XIV, il villaggio sardo attingeva vita giuridica da:

- 1) le consuetudini vigenti ab antiquo, precedenti la normativa statutaria, definite nell'età dei giudici «*sos ordinamentos de sa terra et de su Regnu*»[124];
- 2) gli statuti territoriali, cioè le cosiddette Carte de Logu, quella cagliaritana, quella d'Arborea nelle due redazioni di Mariano IV e di Eleonora, quella del Goceano, quella della villa di Gippi nella Trexenta, il Breve vicarii Regni Gallurii, la Carta de Logu gallurese[125];
- 3) gli statuti municipali (Statuti di Sassari, Breve delli castellani del Castello di Cagliari, Breve di Villa di Chiesa, Statuti di Terranova e di Orosei), che disciplinavano non solo il rapporto tra la città e le ville del districtu suburbano ma anche quello con i villaggi soggetti alle curatorie amministrate da ufficiali civici;
- 4) gli statuti signorili concessi alle città e alle ville dai Doria (Castelgenovese, Alghero, Casteldoria), dai Malaspina (Bosa, Osilo), dai Donoratico (Domusnovas).

Purtroppo, a causa della dispersione delle fonti, sappiamo assai poco sul rapporto che legava Cagliari pisana ai villaggi dell'entroterra campidanese. È probabile, ad esempio, che il Breve dei castellani di Cagliari, di cui Solmi ha tentato di ricostruire il contenuto, avesse vigenza soltanto per i pisani che abitavano il Castello: le attività mercantili e marinare erano invece disciplinate dal Breve Portus Kallaretani (1317-18)[126]. Il territorio di pertinenza della città a nord si estendeva sino alla villa di Decimo, che non faceva parte dell'agro comunale, a ovest era delimitato dallo stagno di Santa Gilla e ad est dai villaggi di Selargius, Pirri e Quartucciu, compresi nel districtu cagliaritano[127]. Il 9 ottobre 1331 in una carta reale di poco successiva alla conquista Alfonso IV d'Aragona fissava i limiti della giurisdizione criminale esercitata dal veguer (vicarius) di Cagliari sui borghi e sulle ville immediatamente adiacenti, in concorrenza con la giurisdizione baronale dei villaggi infeudati[128].

I conflitti di competenza dovevano essere numerosi se il 19 ottobre dello stesso anno il sovrano sanciva la multa cui andavano incontro le ville nel caso del mancato arresto dei delinquenti; a proposito di questo antico istituto consuetudinario (incarica) Alfonso richiamava il Breve Regni Callari, noto anche come Carta de Logu cagliaritano[129]. In un'altra carta reale del successivo 2 dicembre, confermando la validità dell'antico Breve pisano e delle consuetudini vigenti nei villaggi e nelle terre del Cagliaritano, il re imponeva al veghiere della città di giudicare nelle cause relative alle ville poste sotto la sua giurisdizione secondo le norme della Carta de Logu[130]. Si trattava dunque di uno statuto territoriale concesso a tutti i villaggi dell'ex Giudicato di Cagliari amministrati dai pisani («concessae Sardis habitantibus et habitaturis infra regnum Callari»): in una provvisione degli anziani del Comune di Pisa del 1319 l'autorità dei castellani di Cagliari era stata infatti estesa a tutto l'ex regno giudicale, ad eccezione di Villa di Chiesa e di Domusnovas (che godevano di brevi propri), «secundum formam huius et horum ordinamentorum pisani communis et secundum formam cartam loci»[131]. In una lettera del 4 agosto 1346 di Pietro IV al governatore è riportato il caso del maggiore della villa campidanese di Serrenti accusato dal feudatario di malversazioni: il barone lo voleva far giudicare «per coronam iuxta Sardinie consuetudinem, usaticum et secundum cartam de logo»[132].

La Carta de Logu cagliaritano assume inoltre un ruolo importante nelle deliberazioni del primo Parlamento convocato a Cagliari nel 1355 da Pietro il Cerimonioso. Innanzitutto i sudditi sardi dell'ex Regno giudicale chiesero al sovrano di poter apportare correzioni in «alguns capitols» della «Carta de Loch als dits Sarts atorgada» con il consenso regio: Pietro IV respinse la proposta, riservandosi di realizzare in prima persona le modifiche necessarie[133]. Nella seconda delle Constitutiones approvate dal Parlamento, volendo reprimere le ribellioni che serpeggiavano contro la Corona, gli ufficiali regi, i feudatari e i signori delle ville, si specifica che i rei devono essere puniti per il delitto di lesa maestà secondo il «capitulum carte de loco omnis sardus quisvis alius habeatur» che prevedeva la pena di morte e la confisca di tutti i beni mobili ed immobili[134].

Sulla natura giuridica della Carta de Logu cagliaritano si è sviluppato un intenso dibattito: secondo Solmi si trattava di uno statuto di origine pisana, «creato da Pisa sulla traccia delle esperienze degli ufficiali inviati in Sardegna», che aveva dato luogo a «una raccolta legislativa delle consuetudini indigene, sapientemente coordinate alle nuove esigenze civili»[135]. Besta all'opposto riteneva che «fosse d'iniziativa locale e contenesse essenzialmente il diritto già praticato nella regione per legge o per consuetudine»[136]. La storiografia si è divisa sulle tesi dei due insigni maestri, avanzando ipotesi e congetture su un testo sempre richiamato dalle fonti, ma del cui contenuto concreto non si conosceva nulla[137]. Nel 1986 Tangheroni annunciava di aver rintracciato tra le carte dell'Archivio della Corona

d'Aragona di Barcellona un quadernetto con la scritta Questa sie Carta di Luogo in el giudicato di Kallari in su l'isula di Sardinia per lo re d'Aragona[138] e nel 1992, in occasione del congresso sulla Carta de Logu d'Arborea promosso dalle Università di Cagliari e di Sassari, presentava una prima trascrizione dei 16 capitoli pervenutici (su forse un centinaio), che sarebbero stati pubblicati due anni dopo [139].

Dalla scoperta emergono alcuni elementi nuovi: innanzitutto che si tratta effettivamente della Carta de Logu del Giudicato di Cagliari e non del breve del vicario di Cagliari o di altri statuti pisani; l'uso del volgare italiano, anziché di quello sardo, confermerebbe le tesi di Solmi sulla forte matrice pisana nell'elaborazione di un testo normativo pur estremamente attento alla recezione delle consuetudini locali; i pochi, frammentari capitoli superstiti suggerirebbero l'idea di un background consuetudinario che apparenza la Carta cagliaritana alle altre fonti statutarie sarde e, in particolare, a quella arborese, come emerge dalle disposizioni sui «tradimenti e cospirazione» (I), sugli incendi dolosi (VIII), sull'incarica (VII, XCV), sulle violenze carnali (XXXI, XXXII, XLVIII), sui mercanti falsi (LXXII), sugli omicidi (XCV), sulla compravendita dei cuoi (XCVIII).

Dallo statuto – anche se non dobbiamo dimenticare che il diritto nasce “vecchio” e non conosciamo la datazione della Carta, attribuibile forse alla fine del XIII o ai primi del XIV secolo – emerge una società a forte connotazione servile appena uscita, come evidenzerebbero le disposizioni sulla compravendita dei cuoi, da un'economia curtense. Il dominio di Pisa si era sovrapposto al governo dei giudici, facendo propri consuetudini e ordinamentos dei territori cagliaritani, così come poi la Corona di Aragona si sovrappose all'amministrazione pisana, riconfermando per le curatorie rurali brevi, statuti e carte locali vigenti in precedenza. Fa sorridere comunque il fatto che i notai e gli scrivani della cancelleria barcellonese abbiano diligentemente sostituito nei capitoli della Carta «lo re d'Aragona» ai castellani di Cagliari in un testo normativo che a metà del Trecento doveva apparire irrimediabilmente anacronistico e superato dai tempi e dalle trasformazioni sociali.

Nella Carta de Logu cagliaritana l'organizzazione amministrativa e giudiziaria locale appare pienamente strutturata: il «maggiore» del villaggio era incaricato di accertare i reati con «tre iurati deli migliori de la villa cum loro iuramento» nelle effrazioni (VII), nelle molestie sessuali (XXX), negli stupri e negli adulteri (XXXI, XXXII, XLVIII), nei furti (LXXV), negli omicidi (XCV). Venivano disciplinati i conflitti di competenza tra ville e curatorie (LXXVI). La compravendita dei cuoi doveva essere esercitata dinanzi a «tre buoni homini de la dicta villa» e il maggiore avrebbe dovuto marchiare le pelli per evitare la vendita di materiali di provenienza furtiva. Il capitolo XCVIII richiama la consuetudine, cioè quello che era «usato et sub Carta di Luogo, et usansa sardischa, et ordinamenti suoi»[140].

Il testo statuario più antico pervenutoci integralmente è quello degli Statuti di Sassari, la cui prima redazione di epoca pisana risale probabilmente agli anni ottanta del Duecento: nel Breve pisani communis del 1286 si legge, infatti, «pacta que sunt inter commune pisanum et commune de Sassari»[141]. Nella convenzione stipulata il 24 marzo 1294 tra la città di Sassari e la Repubblica di Genova, che segnava il definitivo passaggio del comune sardo sotto la sfera di influenza genovese, non soltanto si richiama di continuo le «antiquas consuetudines sassarienses et constitutiones eurundem», ma si riconfermava anche la giurisdizione sassarese sulle curatorie di Romangia,

Fluminargia, Nurra e Nulauro (quest'ultima, forse per la presenza dei Doria, non viene mai menzionata nel testo statutario)[142]. Se l'originaria gestazione pisana del complesso normativo risale ad un periodo compreso tra il 1282 e il 1294, il testo sardo degli statuti pervenutici è del 1316, quando essi vennero «exemplata in vulgari», cioè trascritti in volgare, e promulgati dal podestà genovese Cavallino degli Onesti[143].

Il rapporto tra il Comune di Sassari e i villaggi del suo entroterra agricolo è estremamente interessante: gli Statuti distinguono sempre tra il discriptu, cioè il territorio di pertinenza, e le curatorie amministrate dalla municipalità. In sostanza coesistevano due tradizioni giuridiche di matrice diversa che si integravano a vicenda: da un lato le antiche istituzioni giudicali che il Comune aveva fatto proprie nell'amministrazione e nell'esercizio della giurisdizione delle tre curatorie confinanti; dall'altro, il «territoriu over iscolcha de Sassari» (I, 34) che costituiva una sorta di enclave ben delimitata su cui far gravare le immediate prerogative cittadine. Il Comune di Sassari aspirava a dominare una quota consistente delle regioni agricole dell'ex Giudicato di Torres e, in particolare, l'ampia circoscrizione territoriale, comprendente il discriptu e le tre curatorie, un vasto comitatus, un esteso contado nei confronti del quale gli Statuti fissavano norme volte al mantenimento dell'ordine pubblico, alla lotta contro la criminalità rurale, alla sicurezza delle coltivazioni (in particolare la viticoltura), alla difesa dei predi e delle proprietà, all'assoggettamento delle ville alle esigenze commerciali ed alimentari della città dominante[144].

Questo rapporto rivela un'evidente ascendenza comunale italiana e, in particolare, pisana. Nella precisa delimitazione dei confini dell'agro sassarese (I, 34) gli Statuti elencavano alcune scolche – iscolcha di Taverru, Octavu, Eristola, Domos novas – a testimonianza che il territorio di pertinenza cittadina si era formato progressivamente attraverso l'accorpamento di micro-distretti rurali, composti da fattorie, casali, piccole ville, originariamente consorziati per la difesa dei predi e dei coltivi. Era questo il senso della iura de ischolcha (I, 16), che richiamava appunto un'«usanza antigua» recepita in termini nuovi dal diritto statutario. Del contado facevano parte anche tre villaggi, ormai definitivamente integrati nell'agro cittadino: «Et intendat se su territoriu – si legge negli Statuti (I, 34) –, et issa iscolcha desso villas de Murusas, Innoviu et Enene esser dessus confines et iscolchas de Sassari»[145].

Il Comune vietava (I, 41), sotto la pena di pesanti multe, di esercitare gli usi civici all'interno di «su territoriu et confines» della città, e, in particolare, di tagliare legna nella iscolcha di Sassari, come di «ponner fogu» (I, 42) per disboscare la macchia o concimare un terreno in su «discriptu» e nelle curatorie di Romangia e di Fluminargia. Gli Statuti prevedevano inoltre una sorta di risarcimento, entro un mese dalla denuncia, per tutti i danni procurati da ignoti alle case, alle masserizie, agli arnesi agricoli, alle vigne, agli orti e ai molini posti «infra sas confines de Sassari, cio est infra sa iscolca de Sassari» (I, 79). Questa disposizione veniva applicata non solo alle ville del territorio comunale (Marusa, Innoviu) ma anche ai villaggi di Bosove, Chitarone, Silki e Cleu, siti nelle vicinanze della città ma non facenti parti del districtu. Per i danni commessi nelle curatorie di Romangia e di Fluminargia si applicava l'istituto dell'incarica, fondato sul principio della responsabilità collettiva della villa nel cui territorio era stato commesso il reato e i cui iuratos non avessero arrestato il colpevole. Un'altra norma consuetudinaria, la cosiddetta machizia, cioè la possibilità di uccidere o macellare il bestiame domito sorpreso (tentura) a pascolare in una vigna o in un terreno recintato (cuniatu), era applicata dagli Statuti (I, 106) soltanto all'interno del distretto sassarese: nei territori delle curatorie ci si atteneva alla consuetudine («ivi se observet si comente est usadu»).

Sostanzialmente diverso era il rapporto che legava la città alle curatorie sottoposte alla sua giurisdizione: Sassari si era sostituita al potere giudicale nell'amministrazione e nello sfruttamento delle risorse agricole di questi territori attraverso la nomina di ufficiali comunali che di fatto avevano le stesse attribuzioni degli antichi curatores. La città quindi esercitava il controllo sui villaggi e sulle circoscrizioni rurali attraverso i maiores e gli offitiales della Romangia e della Fluminargia: essi, secondo gli Statuti (I, 17, 121), avrebbero dovuto vigilare sulla sicurezza delle campagne e denunciare i furti e i danneggiamenti nei territori delle ville e consegnare i colpevoli al podestà entro tre mesi dalla denuncia; in caso contrario il danno sarebbe stato risarcito dal maggiore del villaggio nel cui territorio era stato commesso il reato. Ogni anno inoltre il podestà, di concerto con gli organi consiliari, avrebbe designato due bonos homines col compito di verificare l'entità del danno, stabilire il risarcimento in denaro che la comunità avrebbe dovuto versare e controllarne l'effettivo pagamento (I, 108). Gli Statuti dedicano ampio spazio alla nomina del massaiu (amministratore, tesoriere o camerlengo) della Romangia, la più fertile e ricca delle tre curatorie. La carica era annuale e riservata ai cittadini sassaresi iscritti nella lista dei contribuenti (I, 110), l'elezione avveniva nel Consiglio maggiore con votazione segreta alla presenza del notaio civico; alla fine del proprio mandato, il massaiu, sottoposto a sindacato della sua attività, doveva lasciare l'incarico e poteva essere rieletto soltanto dopo sei anni (I, 140)[146]. Figura simile era quella del massaiu o curatore della Nurra (I, 135).

I villaggi soggetti alla giurisdizione del Comune godevano di una relativa autonomia amministrativa e giudiziaria: «sos maiores et iuratos desso villas de Eristola, Octavu e Septupalmas – afferma il testo statutario (I, 155) – provare deppian sas furas et dampos factos in sas iscolchass issoro»: a capo del villaggio stava un maggiore con funzioni amministrative e di polizia, affiancato da un collegio di iuratos o boni homines scelti tra gli uomini più rappresentativi della comunità[147].

La dicotomia città-campagna emerge inoltre da alcune disposizioni restrittive nei confronti dei villici delle curatorie. Gli Statuti sassaresi, come del resto gli statuti dell'Italia centro-settentrionale, regolamentavano il diritto di cittadinanza: le norme ne stabilivano le modalità di acquisizione (I, 36), in particolare attraverso il matrimonio (pro coiantia) con un uomo o una donna di cittadinanza sassarese; il riconoscimento avveniva con atto pubblico e chi non osservava la norma decadeva dal diritto acquisito[148]. Coloro che dai villaggi si recavano in città per commerci o per affari, detti intrathitos, avrebbero dovuto iscriversi con atto notarile in «su libru desso sindacos» per godere «sa dicta libertate de Sassari et istare» all'interno della cinta muraria. Per entrare in città gli abitanti della Romangia erano tenuti al pagamento di una gabella: l'importo annuale del pedaggio era di 200 lire genovesi per gli abitanti di Sassari e di 500 lire genovesi per quelli della Romangia.

Se da un lato disciplinavano una dinamica società urbana fondata sul mercato e sulle attività commerciali, dall'altro gli Statuti rispecchiavano ancora l'eredità del sistema curtense ed il peso economico della manodopera servile. La normativa sanciva infatti una netta discriminazione tra liberi e servi, sia nei diritti civili, sia soprattutto nelle sanzioni penali. Un capitolo statutario (III, 24) reprimeva il ratto con frode di servi e ancelle, prevedendo una multa di 50 lire genovesi per il rapitore (25 spettavano al Comune e 25 al padrone dei servi) e la loro restituzione, entro 10 giorni, al legittimo proprietario. Nel caso della violenza carnale nei confronti di una donna vergine e libera il violentatore era condannato dal podestà (III, 31) ad una multa che oscillava dalle 50 alle 100 lire a seconda della

condizione sociale della vittima (una metà veniva corrisposta al Comune e l'altra metà alla donna): nel caso in cui il violentatore non fosse stato in grado di pagare veniva condannato alla decapitazione. Se la donna violentata era una serva l'ammenda era di sole 10 lire a favore del Comune. Nel caso del taglio delle trecce, l'assalitore veniva condannato ad una multa di 20 lire se la donna era libera e di 5 se era serva (III, 34); per il taglio delle vesti a fini di libidine la multa imposta era di 10 lire nel caso in cui l'aggredata fosse una donna libera e di 2 per la serva. E così via. Una disposizione chiaramente vessatoria era quella che vietava agli abitanti della Romangia di trasferirsi stabilmente in un'altra località «foras dessu districtu de Sassari», pena il sequestro di «tottu sos benes suos mobiles et istabiles» (I, 36): alla comunità veniva attribuito l'importo dei tributi che il fuggitivo avrebbe dovuto pagare. Infine, gli statuti (I, 113, 135) costringevano i villici a partecipare alle silvas, le cacce collettive dell'età dei giudici, che rappresentavano un'iniqua corvée per gli abitanti del contado.

Molti istituti consuetudinari compresi negli Statuti di Sassari li ritroviamo in un altro frammento statutario di un'area territoriale limitrofa: si tratta degli Statuti di Castelgenovese (l'attuale Castelsardo), concessi intorno al 1334 da Galeotto Doria signore della rocca, e redatti anch'essi in volgare sardo logudorese[149]. Sono evidenti le numerose analogie tra il testo castellanese, gli Statuti sassaresi e la Carta de Logu d'Arborea, in particolare per quanto attiene alla normativa sulla chiusura dei fondi, la responsabilità per lo sconfinamento del bestiame nei campi recintati, la tutela delle attività agricole e in particolare la viticoltura, la repressione degli incendi dolosi[150]. A capo dell'amministrazione civica stava il podestà di nomina signorile, cui spettava anche la giurisdizione quale presidente delle corone. La città era divisa in contrade e la campagna in habitaciones che godevano di una certa autonomia attraverso la nomina di maiores che avrebbero dovuto proteggere le vigne e i campi chiusi (cunjados) dai danneggiamenti del bestiame[151]. Tuttavia, a differenza del discriptu di Sassari in quello di Castelgenovese non vi erano villaggi (ad eccezione forse del borgo di Casteldoria o della villa di Coquinas) o scolche, ma soltanto un insediamento disperso che attingeva vita giuridica dallo statuto cittadino che disciplinava dettagliatamente tutti gli aspetti della vita campestre[152].

Il 13 maggio 1321 Branca Doria aveva concesso terre demaniali e franchigie agli abitanti (burgenses) del borgo fortificato di Casteldoria, disponendo che ognuno dei beneficiari, titolare della propria quota di terreno, non la dovesse alienare a persone non residenti nel castello e, in caso di necessità, fosse obbligato a consegnare i prodotti agricoli al castellano[153]. Nello stesso giorno il castellano Pietro de Barra assegnava in piena proprietà a un gruppo di coloni le terre coltivabili e gli orti che si trovavano all'interno della cinta muraria del borgo[154]. Casteldoria assolveva dunque a una duplice funzione: da un lato quella di presidio e di controllo del vasto territorio agricolo della valle del Coghinias e dell'Anglona orientale, dall'altro quello di nuovo insediamento di coloni, dotato di terre (la località di Gorgoiosa) e favorito con franchigie e privilegi signorili.

Una concessione simile doveva essere quella relativa al borgo e al castello di Osilo nei pressi di Sassari: nel 1347, infatti, Pietro IV d'Aragona, in seguito alle proteste dei «probi homines» del villaggio, riconfermava quei «privilegia, libertates et capitula» che accordati dai marchesi Malaspina, fossero stati violati dagli ufficiali regi[155].

È probabile che il rapporto tra Bosa, la curatoria e le ville della Planargia fosse regolato da un testo statutario (di cui ci sono pervenuti soltanto alcuni frammenti), che disciplinava tutti gli aspetti della vita economica e civile della città e del contado[156]. Nel Parlamento del 1421 i rappresentanti della municipalità chiesero ad Alfonso V il rispetto del privilegio concesso da Ferdinando I, secondo il quale

la città, il castello e il territorio della Planargia non potevano essere scorporati dal demanio regio, e la convalida delle antiche franchigie economiche accordate ai «prohomens e ciutadans» di Bosa dai giudici d'Arborea. Tra le richieste avanzate si sollecitava inoltre la riconferma del testo statutario, dei «capitols» e delle «ordinacions», non a caso definiti «carta de loch de la dita ciutat» a dimostrazione che, analogamente agli Statuti di Sassari, al Breve di Villa di Chiesa e alla Carta de Logu cagliaritana, avevano vigenza anche nella Planargia e nei villaggi del distretto agricolo di pertinenza[157].

Il Breve di Villa di Chiesa (l'attuale Iglesias), redatto in volgare italiano negli anni 1302-04 e revisionato nel 1327, di diretta derivazione pisana, pur soffermandosi in prevalenza sulle attività estrattive nelle miniere piombo-argentifere, la cosiddetta Argentiera, comprendeva numerose disposizioni di diritto agrario che recepivano le consuetudini locali[158]. Il Comune si proponeva infatti di incentivare la colonizzazione del contado attraverso la concessione temporanea di «casalini et orti et terra agresta» e la possibilità «de potere arare et seminare» per «beneficari l'argentiera». Tre probiuomini («che siano sindichi et arbitri»), nominati dal capitano (podestà) della città, avrebbero dovuto periodicamente verificare «de confine» di «alcuna possessione» (I, 34). Ad ogni «habitatore» era permesso di «arare et seminare ortora et vigne rare, in del territorio, districto et salto di Villa di Chiesa» (I, 50), di poter «tenere et pascere ogni bestiame in tucti terri et salti di Sigerro» (I, 51), di esercitare gli usi civici (I, 52) e, in particolare, il diritto di legnatico nei «boschi et salti [...] de lo regno de Callari» (I, 53).

È probabile che lo sviluppo urbano iglesiente, in un processo non dissimile da quello sassarese, avesse progressivamente assorbito nel proprio districto ville e microentità rurali dell'età giudicale: un capitolo del Breve (IV, 8), a proposito dei diritti collettivi degli abitanti della città su «montagne, boschi, valle et acque» chiariva infatti che «anticamente» questi territori erano appartenuti ai villaggi di «Villa di Chiesa, e di Domusnova, Ghiandili, Sigulis, Antasa, Barecha, et Baratuli, et Bagniargia»[159]. Il villaggio di Domusnovas nella curatoria di Sigerro aveva un proprio breve – andato perduto –, di matrice signorile, riformato poi dal Comune di Pisa con a capo un rettore inviato dalla città toscana per l'amministrazione della giustizia[160].

Il capitano di Villa di Chiesa esercitava la propria giurisdizione nelle curatorie di Sigerro e del Sulcis, come emerge dai privilegi concessi il 1° febbraio 1355 da Pietro IV alla città dopo le devastazioni belliche. Le mura e le torri sarebbero state ricostruite grazie alla riscossione dei diritti di machizia nel contado circostante: si faceva esplicito riferimento ai villaggi di Villamassargia, Domusnovas, Gonnessa[161]. Dalla documentazione del tempo si evince che i villaggi del contado iglesiente avevano i propri organi di governo e le proprie curie: in un atto del 1362 del governatore generale del Regno, Asberto Çatrillas, si richiamano le «aliarum villarum capitanie» e si accenna ai consiglieri e ai probi homines di Villamassargia, villaggio dotato anche di una scribania necessaria per l'amministrazione della giustizia[162].

L'unica esperienza istituzionale sarda che può essere in qualche modo posta in relazione con gli ordinamenti giuridici dei comuni rustici italiani, almeno per le franchigie economiche e per l'assetto del territorio destinato alle attività agricole e agli usi collettivi, è l'atto di fondazione (emanato tra il 1338 e il 1346 o, secondo Casula, nel 1339 e confermato nel 1353) del villaggio di Burgos da parte di Mariano, conte del Goceano e futuro giudice di Arborea. Rispetto alle vecchie concessioni giudicali dei secoli precedenti, Mariano mostrava di tener conto della realtà feudale e delle trasformazioni economiche e sociali del mondo rurale sardo introdotte dalla conquista catalano-aragonese; ordinando la costituzione del borgo annesso al castello del Goceano con venticinque famiglie di coloni e con i popolatori che vi si sarebbero trasferiti dai territori circostanti («*terras non nostras*»), definiva i privilegi e gli incentivi alla colonizzazione, il sistema amministrativo della villa e le sue pertinenze territoriali.

Concedeva ai coloni lo sfruttamento esclusivo del *Saltu novu*, ad eccezione di una quarta parte riservata agli «*ateros subtitos nostros et servitores*»: con questo termine non si definivano gli individui di condizione servile (*servos*), ma i servi pastori, i cosiddetti *zerakkus*. Nell'atto di fondazione si delineava l'organizzazione produttiva del futuro villaggio, simile a quella delle altre ville sarde del tempo: essa avrebbe dovuto comprendere e integrare l'area per costruire le case («*logu pro faguiri domos*»), i predi e i chiusi per le vigne e le colture orticole («*terras pro vingias et ortos faguiri et plantari*»), le terre destinate alla cerealicoltura («*terras aratorgias*») e i salti adibiti al pascolo («*saltos pro retenner et mantener su bestiamini*»). Oltre la concessione di terreni in proprietà individuale o comune, Mariano accordava ai coloni franchigie ed esenzioni da ogni servizio reale e personale («*in perpetuum dae ognia serviciu et factione et gravicias realis et personales et mixtas*») e dal pagamento per un decennio delle «*gabellas over dirictu de neuna condicione*», e l'amnistia per ogni reato, ad eccezione dei delitti di lesa maestà e di azioni contro l'integrità territoriale del Giudicato. Veniva inoltre confermata al borgo l'esenzione dalla prestazione, salvo alcuni casi specifici, della garanzia collettiva per i furti e i danni ai villaggi vicini (cioè l'incarica), dalla cui responsabilità per gli indennizzi i giurati venivano sollevati. I nuovi abitatori avrebbero dovuto rispettare «*sa carta nostra de logu de Gociani cum sos capidulos ad icussa adiunctos*»: il testo statutario, purtroppo perduto, emanato appositamente per la contea, regolava le materie criminali, reprimeva i «*furtos et damnos*» e, in genere, i reati campestri, come emerge a proposito di «*sas maquicias secundo qui si contenet in sa dicta Carta de Logu*»[163].

Nel 1355, nel corso dei lavori del primo Parlamento sardo, presieduto dal re Pietro IV, si costituì un vero e proprio quarto braccio, o «braccio dei sardi», formato dai rappresentanti di 84 villaggi, compresi quelli infeudati, appartenenti in maggioranza alle curatorie meridionali dell'isola, che si affiancò ai tre tradizionali estaments ecclesiastico, militare e reale per esporre le difficoltà delle comunità, formulare proposte ed ottenere risposte. Era stato d'altra parte lo stesso sovrano, forse per cooptare nelle nuove strutture istituzionali del *Regnum Sardiniae* i ceti dirigenti rurali, a convocare le ville, chiedendo loro di nominare «*dos prohomens ab plen poder*» per partecipare all'assise. Gli atti delle Corti generali ci hanno trasmesso i verbali di elezione dei due rappresentanti nominati dai *maiores*, dagli *homines*, dagli *habitatores*, la «*maior et sanior pars*» del villaggio, riuniti nella curia della villa. Si tratta di un nuovo «protagonismo» delle comunità che, in una fase di difficile transizione, vollero far giungere al sovrano le loro rivendicazioni e proporre capitoli volti a limitare lo strapotere feudale, a regolamentare il prelievo fiscale, ad imporre ai baroni la residenza nell'isola, a rivendicare, date le condizioni di povertà e di prostrazione per la guerra e le epidemie, l'esenzione dal pagamento dei diritti signorili[164].

Nella seconda metà del XIV secolo si definiscono meglio gli ordinamenti amministrativi e le pertinenze territoriali dei villaggi sardi, sia di quelli delle regioni sottoposte all'autorità della Corona catalano-aragonese, sia di quelli dei domini dei giudici d'Arborea. La cosiddetta ultima pax Sardiniae, cioè l'accordo di pace stipulato nel 1388, dopo lunghe e snervanti trattative, tra la giudicessa Eleonora d'Arborea e il re d'Aragona, Giovanni I, ci fornisce infatti elementi nuovi sulla realtà sociale e istituzionale delle ville dell'isola. Il trattato venne approvato, secondo gli ordinamenti pubblici giudicali, dai «sindaci, actores et procuratores» delle città, delle curatorie e delle incontrade, «congregati» ad Oristano nell'assemblea magnatizia della Corona de Logu, l'istituzione abilitata a discutere e a sanzionare i capitoli di pace. Al testo del trattato erano allegate le ratifiche che i rappresentanti delle città e dei villaggi, sia quelli giudicali, sia quelli dei territori incorporati, sottoscrivevano alle condizioni fissate, e l'elenco degli abitanti o dei capifamiglia che riuniti in assemblea avevano dato al loro sindaco e procuratore la potestà di firmare l'atto. Il trattato costituisce un documento davvero unico per la conoscenza dell'onomastica (circa 3.500 nomi e cognomi) e della toponomastica (oltre 300 toponimi) della Sardegna tardo-trecentesca[165].

L'ultima pax, che riconosceva ai sudditi giudicali e a quelli regi di qualsiasi condizione sociale la possibilità di poter cambiare residenza tra i rispettivi domini, conservando i propri beni e la propria integrità personale, sanciva di fatto la fine del servaggio[166]. La Carta de Logu d'Arborea avrebbe fatto proprio questo principio (XCVI), disponendo però che chi avesse voluto godere di questo diritto, lasciando una curatoria per un'altra, avrebbe dovuto essere libero da oneri tributari nel luogo d'origine: l'accertamento dell'effettivo pagamento delle imposte era demandato al curatore della nuova residenza. Il trattato del 1388 lascia intravedere non soltanto le istituzioni di governo del Giudicato, ma anche un'organizzazione assai articolata dell'amministrazione delle città e talvolta dei villaggi. A Bosa, ad esempio, l'atto viene sottoscritto dal podestà, Sisinnio de Lacon, da tutti i cittadini e i residenti («omnibus civibus et habitatoribus civitatis») e anche da un'«alia multitudo hominum», ad eccezione dei «pastores bestiarum» (forse impegnati nella transumanza), raccolti in assemblea, secondo le consuetudini della città, nella chiesa della Beata Vergine. L'assemblea di Castelgenovese, di cui era podestà Paulo Savio, si riunisce insieme agli abitanti della villa di Coquinas nella loggia del palazzo municipale alla presenza della solita «moltitudine» di abitanti che si affianca all'élite civica («majorem ac saniozem partem universitatis»). I cittadini di Terranova, di cui è podestà Expiloso de Horru, si riuniscono in assemblea nella curia podestarile insieme agli abitanti dell'appendice (cioè della frazione) di Fundi Monti. I villaggi sono sempre retti da maiores, di cui l'atto riporta un nutrito elenco. Figurano spesso anche i giurati della villa («habitatoribus et juratis ville de Sindia»). Gli abitanti dell'incontrada di Monreale nel Campidano si radunano nel villaggio di Sardara nella casa del curatore. Nel castello di Ardara si congregano i rappresentanti dell'incontrada del Meilogu e dei suoi villaggi[167]. Il maggiore e i giurati esercitano la rappresentanza politica delle comunità rurali, comparendo come procuratori delle ville nell'approvazione dell'atto e nella stipula della pace tra la giudicessa e il re. Per la prima volta le ville, un tempo mortificate e defraudate degli usi civici da parte dei poteri signorili e monastici, fanno sentire con chiarezza la propria voce su una deliberazione decisiva per il loro futuro.

Uno stretto rapporto lega la Carta de Logu all'ultima pax Sardiniae: lo statuto territoriale arborense venne infatti emanato dalla giudicessa Eleonora in un periodo di pace, forse nel 1392 secondo Besta, o nel 1390-91 come ritiene Cortese[168]. Nel proemio Eleonora richiamava il testo della precedente Carta de Logu promulgata, probabilmente negli anni sessanta-settanta, «cum grandissimo provvedimento», da suo padre Mariano IV, che non era stata emendata e riformata da oltre sedici anni e necessitava pertanto di una revisione «per multas varietatis de tempus». La giudicessa enunciava i principî che avevano ispirato la riforma del testo statutario: l'«acrescimentu et altamentu d'essas provincias», delle regioni e delle terre discendevano e derivavano dalla giustizia; per mezzo dei buoni capitoli veniva raffrenata la superbia dei rei e dei malvagi. Dichiarava quindi di emanare la sua Carta affinché i buoni, i puri e gli innocenti potessero vivere in pace protetti dalle leggi[169].

La Carta de Logu, come ha posto in evidenza Francesco Calasso, esprime la «decisa volontà di svecchiare la coscienza giuridica sarda, staccandola da certe sue primitive pratiche, sotto l'influsso dei diritti continentali»[170]. In essa si possono ravvisare gli influssi del diritto canonico, della tradizione statutaria italiana, delle regole romane e delle consuetudini sarde. Il richiamo alla legge o alla ragione, che si riferisce certamente al diritto giustiniano, rivela, secondo Cortese, un'«importante apertura al mondo della romanità continentale» e costituisce «un primo passo verso l'ingresso della Sardegna nel sistema del Diritto comune»[171]. Per questi motivi la Carta de Logu si differenzia da quell'estesa fioritura statutaria dell'Italia centro-settentrionale nella quale sovente il «particolarismo» si identifica col «localismo giuridico»[172].

La Carta de Logu assume inoltre, almeno per la società sarda, un'importanza «rivoluzionaria» giacché, rispetto agli statuti della prima metà del secolo, definisce e disciplina un mondo rurale nel quale è scomparso il servaggio. Era stato Mariano IV nel 1353 ad abolire la servitù nei territori giudicali ed in quelli incorporati per far fronte con uomini liberi e affrancati alla guerra contro l'Aragona: il giudice infatti, come si legge nei documenti del tempo, «infranguabat et liberabat ad imperpetrum omnes servos sardos, et omnes alios qui nunc erant servi faciebat immunes ab omnibus serviciis»[173]. Probabilmente per questa ragione Mariano promulgò, fra gli anni 1367 e il 1376, una prima redazione dello statuto arborense, da cui erano già state espunte tutte le norme consuetudinarie riferite ai servi e alla servitù[174]. Si trattava di una riforma di enorme portata per i villaggi giudicali, che stravolgeva gerarchie sociali consolidate da tempo immemorabile. Basta pensare che nella prima metà del Trecento la popolazione servile dell'Arborea era il doppio di quella dei lieros: Carlo Livi ha calcolato che su circa 120.000 abitanti, 40.000 erano liberi ed 80.000 servi[175].

Nel cosiddetto Codice rurale, emanato da Mariano IV negli anni cinquanta o sessanta del XIV secolo (ed inserito poi nell'incunabolo della Carta de Logu del 1480 circa), in un periodo di abbandono delle campagne e di devastazione delle colture da parte del bestiame brado incustodito, si disponeva (CXXXIII) che ogni anno il curatore dovesse far «ellegere personas de bona fama et conditioni», come jurados dei villaggi, otto nella «villa manna», cioè nel villaggio grande, sei in quella «metzana», quattro in quella «picinna», per controllare le recinzioni delle vigne e degli orti[176]. Al villaggio erano dunque demandati compiti di vigilanza sul territorio agricolo: i maiores della villa avrebbero dovuto registrare in un apposito quaderno l'omologazione della cunghiadura e punire i proprietari negligenti (CXXXIV-CXXXV).

La trattazione più organica dell'ordinamento amministrativo e giudiziario locale è ovviamente quella della Carta de Logu, che delineava un villaggio dotato di una relativa autonomia, composto

esclusivamente da sudditi e vassalli lieros, e classificato in due categorie principali: la villa manna, con più di duecento famiglie o «fuochi» fiscali (tra 800 e 1000 abitanti), e la villa picinna, con meno di duecento «fuochi» (VI)[177].

Il villaggio era governato dal maggiore, un ufficiale giudicale posto alle dirette dipendenze del curatore: egli sovrintendeva all'amministrazione, godeva di competenze in materia fiscale, provvedeva alla sicurezza del territorio, verificava i danni causati alle coltivazioni e alle persone, esercitava attività giurisdizionale (VII). Accanto al maggiore operavano i jurados, scelti annualmente dal curatore tra i lieros della villa (XVI), in numero di dieci per il villaggio grande e di cinque per quello piccolo – il loro elenco, villaggio per villaggio, doveva essere trasmesso alla curatoria –, con funzioni di vigilanza sull'agricoltura e di polizia giudiziaria. Essi erano incaricati di indagare in diversi casi di reato (omicidio, furto, favoreggiamento, abigeato, incendio doloso, distruzione di vigne, orti e frutteti, abbattimento di recinzioni, etc.) e di denunciare, arrestare e tradurre in carcere o alle corti di giustizia della villa o della curatoria i presunti colpevoli. Dovevano eseguire periodicamente una serie di attività di prevenzione: perquisire le abitazioni alla ricerca della refurtiva, coordinare le operazioni di marchiatura del bestiame, verificare lo stato delle chiusure, stimare i danni alle colture e ai predi. Erano inoltre sottoposti a sindacato (pregontu) per la loro attività, le indagini effettuate e i diritti di machizia riscossi[178].

Sia il maggiore, sia i giurati erano soggetti all'antico istituto consuetudinario dell'incarica (VI, VII, XIII, XVI, XVII, XVIII, XXX, XXXIII, etc.), che faceva gravare con multe sugli amministratori e talvolta sulla comunità locale la responsabilità collettiva per i delitti e per i danni patrimoniali commessi nel territorio (habitaciones e saltu) del villaggio nel caso in cui entro un mese non si fossero scoperti o catturati i colpevoli[179]. L'incarica, che nell'età spagnola iniziò a trasformarsi in una sorta di tributo ordinario percepito dal barone, rimase in vigore sino alla promulgazione nel 1827 delle Leggi civili e criminali del Regno di Sardegna[180].

Per l'ordinamento giudiziario la Carta de Logu da un lato si rifaceva all'antica tradizione consuetudinaria «sardesca», tenendo soprattutto conto delle altre esperienze statutarie che avevano recepito l'istituto della corona (la Carta de Logu cagliaritana, ovviamente quella di Mariano, gli Statuti di Sassari e di Castelgenovese) e avevano disciplinato l'attività delle curie col concorso dei probi homines, dall'altro si accostava al modello processuale romano-canonico in base al quale la definizione dei rapporti giuridici controversi era riservata agli organismi giusdicenti, istituiti e riconosciuti dallo Stato giudicale[181]. Non è questa la sede per affrontare le numerose questioni poste dal diritto processuale arborense: il nostro obiettivo è quello di analizzare la giustizia nell'ambito del villaggio, un tema su cui la Carta de Logu si mostra in verità piuttosto reticente. Non sono infatti ben definite le attribuzioni giurisdizionali della corona de villa, erede secondo alcuni studiosi dell'antica corona de iscolca, documentata dai condaghi e dalle fonti dei secoli XI-XIII[182]. È probabile infatti che l'organismo giudiziario del villaggio presieduto dal maggiore, affiancato da un collegio composto da dieci giurati nel caso di una villa grande e da cinque in quella piccola (la corona non poteva giudicare con meno di cinque membri presenti), godesse di cognizioni nel complesso modeste nell'ambito dei reati minori (XXI). I documenti processuali e i giudizi dell'età spagnola che ci sono pervenuti non chiariscono del tutto le competenze della corona del maggiore nel XIV secolo[183].

Non è infatti chiaro se dalla corona del maggiore ci si potesse appellare in seconda istanza a quella del curatore, che sin dai tempi più antichi costituiva l'istituzione giudiziaria più importante a livello

provinciale e che secondo Solmi aveva la «giurisdizione ordinaria del distretto» in «tutte le cause civili e penali, senza limitazione di competenza»[184]. La Carta de Logu menziona altre corone: quella de portu (LIII), presieduta dall'omonimo maggiore, probabilmente con competenze in materia commerciale e doganale[185]; la corona de chida de berruda (LII), forse un tribunale di appello che, in base a un rigido calendario giudiziario, coinvolgeva le curatorie e i villaggi che a turno (muda) si dovevano recare ad Oristano per la celebrazione dei processi[186]; infine, la corona de logu, alta corte di giustizia di ultima istanza, presieduta dall'armentariu de logu in rappresentanza del giudice, cui periodicamente erano avvocate le cause più importanti (LII)[187].

I membri del collegio giudicante della corona del villaggio (jurados) venivano scelti dal curatore, come si legge nel cap. XVI della Carta, fra i megius homines, cioè tra i notabili della comunità: dovevano ovviamente essere lieros, non soggetti a limitazioni di sorta, e di calidadi, vale a dire dotati di elevate qualità personali che permettessero loro di assumere delicate responsabilità giudiziarie. Rispetto agli statuti precedenti, condizionati dalla presenza della servitù, la Carta di Eleonora non poneva come unico requisito per poter ricoprire la carica di giurato il censo e la condizione sociale, ma, anzi, richiedeva esplicitamente doti morali ed esperienza per essere scelto come membro della corona. Ai ceti emergenti della società post¹servile erano dunque attribuite le funzioni giudiziarie del villaggio. Non giustizia delegata, però, giacché il governo giudicale esercitava un rigido controllo sulle curie attraverso la scelta e la selezione dei giurati da parte dei curatori[188]. D'altronde i lieros della corona avrebbero dovuto giudicare secondo coscienza e giustizia «non juigando pero contra a sa carta de logu» (LXXI): nella curia di ogni curatoria doveva essere conservata una copia dello statuto che, in caso di necessità, i giurati avrebbero potuto facilmente consultare (CXXIX).

Il sistema giudiziario disciplinato dalla Carta de Logu rimase in vigore sino alla riforma introdotta dal capitolo di corte approvato nel 1602 nel Parlamento Elda nel quale, considerando il «variarse y mudarse» delle leggi secondo i costumi e la «varietat del temps», lo Stamento militare riteneva un «gran inconvenient iudicar las causas en las villas ab los iudicants de fora personas idiotas», cioè illetterati, che molto spesso non erano in grado di capire «los capitols de carta de lloch» soprattutto in materia penale: chiedeva quindi che i baroni, nonostante le antiche disposizioni, potessero nominare un «consultor» al posto dei boni homines della corona. Il sovrano approvava la richiesta secondo la quale «los señors de lochs conforme als limits de sa jurisdicció judiquen totes les causes criminals ab consell de un consultor perit en dret», senza alcun aggravio ulteriore per le comunità[189].

Certo, il livello di alfabetizzazione dei probi homines del villaggio doveva essere, al di là delle facili mitizzazioni, assai basso per quello che richiedeva una corretta amministrazione della giustizia. D'altra parte le fonti dell'età spagnola non si stancano di denunciare la collusione degli abitanti delle ville con i malfattori, la corruzione degli ufficiali di giustizia, le false testimonianze, i delitti impuniti, le vendette e gli scontri di fazioni, l'abigeato e il contrabbando, le cuadrillas di banditi che controllavano vasti territori[190]. Ma è anche vero che con questa innovazione la feudalità finiva per acquisire, tramite il consultor di nomina baronale, un pieno controllo sulla giustizia inferiore a scapito ovviamente della funzione e della relativa autonomia dei notabili del villaggio.

Alcuni studiosi hanno ravvisato nell'istituto dei probi homines la lunga permanenza di eredità consuetudinarie giunte addirittura sino all'età contemporanea. Pigliaru, ad esempio, ha considerato la Carta de Logu come una «vicenda» legislativa «tutta interna alla storia sarda» e «perciò naturalmente più vicina all'ordinamento consuetudinario [...] del quale spesso non costituisce che una elaborazione

scritta»[191]. Gli antropologi e i sociologi del diritto hanno voluto stabilire un nesso di continuità tra gli antichi giudizi di corona e l'attività di individui con funzioni di arbitri a livello della comunità di villaggio: gli homines che dirimono le vertenze in materia ereditaria o compongono le faide del paese. Secondo Marinella Carosso l'«arbitrato si è conservato in Sardegna sul modello dell'ordinamento della Carta de Logu, facendo fronte ai diversi governi che hanno retto l'isola dal XV secolo ai nostri giorni, resistendo quindi ai passaggi dalla consuetudine orale all'ordinamento giuridico scritto e di nuovo, infine, alla consuetudine»[192].

7. – Villaggi e carte di franchigia nel XV secolo

L'estensione della Carta de Logu a tutti i territori feudali del Regno di Sardegna, decretata nel Parlamento del 1421, è un'ulteriore conferma della “duttilità” di questo testo normativo che, pur in un quadro istituzionale assai diverso da quello della sua promulgazione – caratterizzato ora dal potere monarchico e dagli ordinamenti feudo-vassallatici –, riuscì comunque, rispetto agli altri statuti sardi, a calarsi agevolmente in una realtà segnata da innovazioni rilevanti[193].

La Carta de Logu si era confrontata con i nuovi ordinamenti presenti nei territori incorporati (XCIII), per i quali si disponeva che i signori titolari di villaggi infeudati («chi hant villas in feu») fossero tenuti a nominare il maggiore e i giurati tra «sos megius dessa villa» e a trasmettere i loro nomi alla Cancelleria giudicale. Aveva disciplinato anche (XCII) il sistema delle concessioni beneficarie presenti all'interno dei territori arborensi per le quali si stabiliva che i lieros e i fittavoli (terrales de fittu) di un villaggio affeadu (soggetto a concessione) non dovessero pagare i tributi al fedeli (al beneficiario) ma «assa corti», cioè all'erario giudicale. Insomma, la Carta de Logu diveniva oggettivamente garante della “continuità” degli ordinamenti amministrativi e giudiziari locali dal Giudicato d'Arborea alla nuova realtà istituzionale feudale del Regnum Sardiniae.

Si sbaglierebbe però a considerare la “continuità” come parametro esclusivo delle vicende storiche della Sardegna tre-quattrocentesca: vi sono infatti anche lacerazioni e contrasti col passato che caratterizzano la vita dei villaggi infeudati nella prima metà del XV secolo. Fra queste si distingue il rigido assoggettamento delle ville alle esigenze annonarie delle città attraverso lo stoccaggio urbano di una consistente quota-parte della produzione cerealicola delle campagne. Si trattava di un'eredità della prima fase della conquista catalano-aragonese: non a caso la quarta costituzione approvata nel Parlamento del 1355 imponeva ai villici di immettere «totum triticum et ordeum» nei «castris et fortalibus ordinatis» controllati dalla Corona[194]. Il 1° marzo 1357 Pietro IV concedeva alla città di Cagliari, avamposto della conquista, il privilegio di poter immagazzinare all'interno delle mura fino a 20.000 starelli di grano (pari a 984.000 litri) [195]. Il 13 gennaio 1362 accordava a Sassari il privilegio di immagazzinare 6.000 rasieri (pari a 885.600 litri), di cui 400 gravavano (in linea di continuità con gli statuti) sulle quattro ville della Romangia, Sorso, Sennori, Geridu e Taniga[196]. Anche ad Alghero – la città-fortezza integralmente ripopolata da coloni catalani, alla quale negli anni 1355-68 era stato assegnato un nuovo distretto territoriale comprendente le ville di Olmedo e di Manuçades e il castello di Bonvehì – Pietro IV concedeva, il 27 dicembre 1363, il privilegio (rinnovato il 15 aprile 1388) dello stoccaggio di 2.000

rasieri di grano (pari a 295.200 litri)[197]. L'obbligo del conferimento alla città di Alghero del grano di scrutinio destinato all'ensierro annonario si estenderà, dopo il 1501, ai lontani villaggi delle Barbagie (Bitti, Orune, Orani, Oniferi, etc.) obbligati a trasportare a proprie spese sui carri, per un centinaio di miglia, le granaglie fin dentro della fortezza del Capo di Logudoro[198].

Vi erano inoltre alcune corvé che le città praticavano nei confronti dei villaggi del proprio territorio: ad esempio, sin dall'epoca pisana le ville del circondario di Cagliari (Quartu, Quartucciu, Cepolla, Pirri, San Vetrano) erano obbligate a fornire la manodopera per l'estrazione del sale dagli stagni, imposizione riconfermata nel 1420 da Alfonso il Magnanimo[199]. Il villaggio di Quartu era tenuto a trasportare con propri carri il sale dalle saline al Castello di Cagliari: soltanto con l'editto del 5 aprile 1836 Carlo Alberto decretò la soppressione dell'iniqua consuetudine[200].

Con la conquista catalano-aragonese inizia a mutare anche il rapporto delle comunità con i terreni soggetti agli usi civici, in passato frequentemente usurpati dai signori laici ed ecclesiastici. Il cosiddetto privilegio del Ceterum, concesso il 25 agosto 1327 ai primi coloni e abitatori catalani del Castello di Cagliari, che comunicava al nuovo insediamento il diritto privilegiato della città di Barcellona, permetteva ai pobladors di esercitare «ademprivia venacionum, pescuorum, nemorum, ribagiorum, aquarum» nei territori del distretto, estendendo questi diritti collettivi su tutti gli ademprivi della Sardegna («habeatis enim in tota insula Sardinia ademprivia illa que ibi habent cives et habitatores civitatum et cillarum insulae Sardiniae supradicte»)[201]. Con un provvedimento analogo l'8 dicembre 1361 Pietro IV concedeva ai coloni di Alghero «opus et ademprivium» del diritto di pascolo («erbagium») nei territori compresi tra la fortezza e il rio di Lunafras[202]. Anche i giudici di Arborea concessero alle ville terreni demaniali per gli usi collettivi: nel 1338-39 Mariano concedeva il Saltu novu ai coloni di Burgos ed il 10 maggio 1385 Eleonora donava agli «homines habitatores» del villaggio di Santu Lussurgiu il salto di Padru maggiore e di Ferquillas[203]. Nel XV secolo il diritto di ademprivio si configura come un diritto d'uso goduto dai villaggi infeudati sopra le parti del demanio baronale destinate a soddisfare le esigenze comuni della vita rurale: la dottrina giuridica sarda del XVII secolo classificherà sotto la categoria di communia publica (Vico) e di demanialia feudi (Quesada Pilo) i beni soggetti agli usi collettivi, necessari alla sussistenza economica delle comunità di villaggio[204].

Con l'introduzione del sistema feudale gli ordinamenti amministrativi della villa rimangono sostanzialmente inalterati: il signore si sostituisce al giudice nella designazione del maggiore e dei giurati e nella nomina degli altri ufficiali baronali: continuità che si riscontra anche nei tributi feudali (ad esempio le analogie tra il dadu giudicale, tributo fondiario quasi sempre pagato in natura, trasformatosi col tempo in imposta fissa corrisposta in denaro allo Stato da tutti i sudditi, e il feu, tributo personale in moneta attinente alla condizione di vassallo e alla ricognizione della giurisdizione baronale) e nei comandamenti dominicali[205]. Così, ad esempio, l'8 giugno 1418 il procuratore reale del Regno, Bartolomeo Vidal, ordinava agli ufficiali regi, ai maiores e ai giurati dell'incontrada campidanese di Monreale di far pagare agli abitanti dei villaggi i diritti «que en temps passats avian acostumat pagar interament»; per dare maggiore rilevanza all'ordine, Vidal faceva riportare integralmente i capitoli disposti in precedenza dal governatore Pietro Torrellas, in cui erano specificati i tributi feudali che gli «homens de la dita econtrada» erano obbligati a versare sulle produzioni agricole, vinicole e pastorali e le prestazioni dominicali sulle terre del signore. I capitoli costituiscono un emblematico e dettagliato “catalogo” dei diritti feudali che gravavano sui ceti rurali dei villaggi[206].

Nella Sardegna del primo Quattrocento non vi era però nessuna determinazione precisa dei tributi feudali che il barone poteva riscuotere dai vassalli, diritti che trovavano giustificazione nella consuetudine e negli abusi invalsi: nonostante i tributi-tipo (feu, llaor de corte, deghino, etc.) comuni a tutti i feudi, vi erano differenze sensibili da feudo a feudo sia nelle aliquote, sia nelle prestazioni, come emerge dagli atti di riscatto delle delegazioni che, tra il 1835 e il 1837, le presero in esame e ne discussero la legittimità[207].

Nel XV secolo si afferma la prassi signorile di concedere ai villaggi capitoli e carte di franchigia, sia per evitare lo spopolamento di numerose ville con la conseguente perdita delle rendite feudali, sia per chiedere ai vassalli, in cambio di concessioni fiscali ed economiche, aiuti e contributi straordinari. L'isola non era estranea a questo tipo di concessioni: basta pensare alle franchigie signorili accordate agli abitanti di Burgos, Casteldoria ed Osilo, assai simili per certi aspetti alle norme di alcuni statuti rurali dell'Italia centro-settentrionale. L'origine dei capitoli quattrocenteschi era però squisitamente iberica. L'archetipo andrebbe infatti ricercato nell'esperienza della Reconquista e nel ripopolamento dell'VIII-IX secolo della Valle del Duero, dove le terre abbandonate dai musulmani vennero considerate, secondo il principio romano dei bona vacantia, di proprietà del sovrano, che poteva incorporarle nel demanio regio o cederle ai sudditi perché le colonizzassero e le coltivassero[208]. Ciò presupponeva ovviamente la disponibilità di gruppi di coloni a trasferirsi nei territori conquistati, dove li attiravano le esenzioni fiscali, gli incentivi economici, l'amnistia dei reati e i guidatici individuali.

Nei regni della Corona catalano-aragonese la politica di ripopolamento interessò principalmente la Catalogna nuova e la bassa Aragona nei secoli XII-XIII e gran parte delle regioni valenzane nei secoli XIII-XIV[209]. Anche in questo caso, analogamente all'esperienza castigliano-leonese, gli strumenti istituzionali del ripopolamento furono le cartes de poblament, o cartas-pueblas, con la concessione enfiteutica di terre e la ripartizione dei frutti tra il signore e il colono, le cartes de franqueses, con l'esenzione da numerosi tributi, gravami e prestazioni feudali. Questo complesso di concessioni conferiva ai pobladors sottoposti al potere signorile uno statuto speciale, appunto un fuero (dal latino forum), termine che nella Spagna medievale veniva adoperato, con accezioni diverse, per designare diritti, privilegi e libertà[210].

Vi sono numerosi aspetti giuridici e sociali che apparentano le cartas-pueblas iberiche alle prime concessioni di franchigie e di grazie nel Regno di Sardegna. Innanzitutto il collegamento è costituito, come ha osservato Day, dal grave e diffuso spopolamento delle campagne provocato in grande misura dalle devastazioni e dalle distruzioni di lunghi anni di guerra: l'esigenza del ripopolamento delle ville rurali e dello sfruttamento di vaste estensioni di terreni abbandonati – si trattava di una vera e propria «caccia all'uomo» o, meglio al colono – erano un obiettivo per il baronaggio che poteva essere raggiunto soltanto con la ricontrattazione dei diritti e con l'esenzione, per un arco di tempo determinato, dai gravami feudali[211]. Si sviluppava in taluni casi una sorta di «pattismo rurale»: i capitoli concessi dal signore, giurati e registrati in un atto notarile, prevedevano il consenso esplicito delle parti, obblighi reciproci e convenzioni concordate [212]. Le concessioni avevano valore esclusivo per i vassalli a cui erano state accordate e non differivano pertanto dal diritto privilegiato municipale. Anche in Sardegna l'accordo tra il barone e la comunità di villaggio si concretizzava in sgravi ed incentivi fiscali, in

concessioni enfiteutiche ad meliorandum di terre eremas, nel sostegno concreto alla colonizzazione di territori spopolati a causa delle guerre e delle epidemie.

Una delle prime carte di franchigia che ci sono pervenute è quella del 17 maggio 1416 concessa da Berengario Carroç, conte di Quirra, signore del Giudicato di Ogliastro e della Baronìa di San Michele nel Capo di Cagliari, ai vassalli («fideles nostros incolas seu habitatores») delle ville campidanesi di Uta, Settimo, Sestu, Sinnai, Mara, Calagonis e delle altre esistenti nel feudo, danneggiate durante la guerra («tanta tempora propter guerram, que in ibi diucius fuerunt distructe ...»). La concessione mirava ad incrementare il numero degli abitanti della baronia e, di conseguenza, lo stato economico del feudo («capitulos et ordinamentos [...] ad bene colendum et seu meliorandum possessiones seu proprietates per nos eis concessas»). Nell'atto, redatto in volgare sardo, venivano specificate le prestazioni e stabiliti i tributi che i bonos homines dei villaggi erano tenuti a «pagari» alla «corte de su signori»[213]. In contropartita dei tributi concordati i vassalli ottenevano il riconoscimento di alcuni diritti considerati fondamentali («a causa ragionivili»), quali la dispensa dal trasporto dell'orzo e del grano nella casa del signore nel Castello di Cagliari (in futuro sarebbero stati pagati) e dal lavoro nelle terre dominicali. Il barone, in virtù delle concessioni elargite, vietava ai vassalli di abbandonare le ville della baronia per andare a popolare altre regioni (la libertà di cambiare domicilio fu approvata solo nel 1448), sotto pena di morte e della confisca dei beni («sots pena de perdre la persona y bens»). Disponeva inoltre che tutti coloro che si fossero stabiliti in quei villaggi sarebbero stati franchs di diritti per un anno[214].

Carattere simile assume la carta puebla concessa il 13 novembre 1421 da Luis Aragall agli habitants dei villaggi semi-spopolati di Villamassargia e Domusnovas. Anche in questo caso si tratta di una «gràcia special» concessa ai vassalli delle due comunità: da un lato il signore accetta per un triennio la sospensione del pagamento del feu o focatico in denaro e stabilisce che «tots los habitants qui ara habiten e que d'aqui avant habitaran en dites viles sien franchs de comandaments», dall'altro ristabilisce, secondo l'«acostumat», i tradizionali diritti feudali (fra tutti la mezza portadia sui cereali) e impone numerose corvé, dalla roadia di tre giorni di lavoro gratuito nelle terre dominicali al trasporto, sempre gratuito, delle derrate agricole nella casa del barone, dal conferimento, ancora gratuito, della xerda di paglia e del carro di legna ai regali di bestiame e di «gallines e polls»[215].

Di segno opposto sono invece le franchigie concesse il 16 luglio 1422 dalla marchesa di Oristano, Quirica Deiana, al villaggio di Santa Giusta: in questa occasione, infatti, le parti si invertono giacché non è la signora ad accordare i capitoli, ma sono i «pàgos et pòveros homines» della villa a richiederli. Essi domandano di essere esentati dal pagamento dei tributi feudali («francos et liberos de certas mungias et angarias») per poter ricostruire, riadattare ed ampliare il ponte, rilevante snodo tra i due Campidani distrutto nelle guerre, di vitale importanza per i commerci, le comunicazioni e l'economia dell'Oristanese. La marchesa, prendendo in seria considerazione la richiesta della comunità e constatando che le cattive condizioni economiche della villa le impedivano di trarne alcuna rendita, concesse agli abitanti di essere in perpetuo «francos de non paguri» tributi (il feu, la mezza portadia, il deghino, il diritto sul vino) ed esentati dalle corvé e dai comandamenti dominicali, ad eccezione della cavalcata, obbligo militare della cavalleria miliziana baronale[216].

Estremamente interessanti appaiono le franchigie concesse il 1° novembre 1440 da Gonario Gambella, signore dell'incontrada della Romangia, agli habitatores di Sorso e Sennori, due ville con un'economia agraria per certi versi evoluta, caratterizzata dall'orticoltura e soprattutto dalla viticoltura. Rispetto alle

altre carte di franchigia condizionate dallo spopolamento o dal sottopopolamento dei villaggi e dall'abbandono delle colture, l'accordo tra Gambella e i suoi vassalli è l'espressione di una realtà produttiva assai articolata e dinamica. Tra i rappresentanti dei due villaggi compaiono nell'atto numerosi esponenti della piccola nobiltà rurale («donno Johanne de Cupeddu, maggiore de Sosso, donno Gahingiu Corço, maggiore de Sennori, donno Pantaleo de Riu, donno Leonardo Mannu, donno Pedrutxu de Atzen, donno Johanne de Martis», etc.) e del ceto artigiano («mastru Johanne de S'Alighera», «mastru Preganciu», «mastru Annicu de Ante», «mastru Cathalazu», etc.).

Il testo dell'accordo, redatto in volgare sardo, è il frutto della liberalità del signore e della lungimiranza dei vassalli: essi, chiedendo di essere esentati in perpetuo dal pagamento del feu, sono convinti di «istare cum plus bonu animu» e di poter aumentare le loro capacità produttive. I villici del circondario «videndo custa franchicia [...], sa quale non est in atera villa de Sardignia», sarebbero venuti «plus volentermente ad habitare ad icustas villas», con grande «avantiagiu» per Sorso, Sennori e per i loro abitanti. Non potevano mancare ovviamente precise richieste di incentivi alla viticoltura («specialmente in plantare vignas») con la bonifica e il dissodamento dei terreni incolti, sgravi fiscali per favorire la produzione e il commercio vinicolo, la costituzione di un corpo di guardie campestri per «vighilare tocta sa nocte» a protezione dei vigneti. Il barone, accettando la sfida lanciata dagli homines della villa, coglieva come in prospettiva le rendite feudali sarebbero cresciute con l'aumento della produzione agricola e del benessere dei vassalli: decise pertanto che «sempre et perpetuo» i villici fossero «franchos et exentes» dal pagamento del feu e decretò «de annullare su drittu de sa ixida» imposto a chi venisse ad acquistare vino nei due villaggi. L'unica condizione imposta come ricognizione della signoria feudale era il versamento di mezzo rasiere (pari a 86,1 litri) di grano e di orzo per ogni giogo di buoi posseduto[217].

Gli homines dei villaggi di Gavoi e di Ovodda dell'incontrada della Barbagia di Ollolai stipularono il 13 maggio 1443 con Leonardo de Alagón, marchese di Oristano, conte del Goceano e signore delle Barbagie, una convenzione con la quale i vassalli delle due comunità si dividevano in parti uguali «iures et saltos» della villa abbandonata di Oleri, e come contropartita si impegnavano a versare nelle casse baronali la rendita di 20 lire annue che un tempo gravava sul centro spopolato. Dall'atto si delinea la trama pattizia che stava alla base dell'accordo tra il barone e le comunità: il marchese convocò infatti in «audiencia sos homines» per formulare la proposta; seguì la consultazione dell'assemblea dei villaggi, che l'approvarono all'unanimità («sos principales et populu de sas ditas villas totu a una voce e concordantes»)[218].

Il villaggio di Serramanna dell'incontrada di Parte Gippis nel Campidano di Cagliari riuscì a strappare il 29 maggio 1455 generose concessioni da donna Aldonça Besora, vedova di don Jaime e reggente del feudo come tutrice dei figli. Nell'atto, sottoscritto dalle parti, la nobildonna accordava ai vassalli come «special gratia franquesa y llibertat» l'esenzione da tutti i «servicis, commanaments y treballs reals y personals», ad eccezione della cavalcata. Nei capitoli era inoltre previsto l'aiuto reciproco tra gli abitanti della villa nella costruzione di case e nell'impianto di vigneti. Il maggiore doveva far rispettare il principio, punendo con una multa di 10 lire chi si fosse rifiutato di «ajudar» i propri compaesani. Donna Aldonça prevedeva per i vassalli un'ampia e libera disponibilità dei propri beni: «do dit poble e habitants – si legge nella concessione – [...] puxen liberament e sens licenzia ne contradicciò alguna [...] vendre,

lexar, donar o en altra manera alienar a qui volran [...] tots lurs bens, bestiars, mercaderies, bous, cavalls, forment, ordi, cases, vinyes e altre possessions ...»[219].

Il meccanismo pattista del *do ut des* emerge chiaramente nei capitoli concessi nel 1455 dal conte di Quirra, Giacomo Carroç, ai vassalli delle ville del Giudicato di Ogliastro: da un lato il signore ribadiva che le grazie concesse e giurate sarebbero state «roborades e fortificades plenament» dai vassalli e dai propri successori «ab tenor del present contracte per perpetualmente valedor de grat», cioè con valore di privilegio esclusivo; dall'altro i vassalli si sarebbero impegnati con un sostanzioso donativo a contribuire all'acquisto da parte del barone delle incontrade di Marmilla e di Monreale; se entro due mesi non avesse ricevuto la somma, Carroç avrebbe revocato le grazie concesse e ripristinato lo stato precedente all'accordo («e tornar vos en lo primer stat»), caratterizzato dall'indeterminatezza dei diritti signorili[220]. A questo proposito i vassalli avevano posto come prima richiesta l'esenzione dal feu e da «munes, drets, costums» che pagavano sulle proprie «possessions». Le rivendicazioni delle ville dell'Ogliastro, regione grande produttrice ed esportatrice di formaggi, riguardavano soprattutto l'allevamento e le attività pastorali: la «francha libertat» del commercio del sale, la possibilità per i vassalli di poter «comprar totes aquelles mercaderies» di cui avrebbero avuto necessità senza «pagar alcun dret», la limitazione degli abusi delle guardie campestri («majors de pardos e de padrajos»), il libero pascolo nei salti di Castiadas col pieno godimento degli usi collettivi da parte delle comunità, la definizione dei confini dei salti dei diversi villaggi, la libertà del cambio di domicilio, la regolamentazione della macellazione del bestiame[221].

Non è un caso che nel settecentesco *Libro de todas las gracias* (l'unica organica raccolta di capitoli e concessioni signorili pervenutaci a stampa) si riporti per esteso una precedente carta reale di Alfonso V (Napoli, 31 ottobre 1452) nella quale il sovrano, sanzionando i capitoli di corte approvati nella riunione dello Stamento militare e presentati da Giacomo Carroç e da Pietro Joffre, proponeva come antidoto alle vessazioni e alle angherie nei confronti dei vassalli la concessione da parte dei baroni di «beneficia ac privilegia» e si impegnava a limitare gli abusi dei governatori e degli ufficiali regi[222]. In effetti con i Parlamenti di Alfonso il Magnanimo si chiudeva – diciamo così – la fase “selvaggia” di un feudalesimo legato soprattutto alla dimensione militare della conquista. Con la convocazione delle Corti e le riunioni del solo Stamento militare il sovrano volle gettare le fondamenta per la costruzione, su nuove basi sociali ed istituzionali, del *Regnum Sardiniae*[223].

Pur all'interno di una visione che ribadiva il netto predominio della nobiltà feudale nella vita sociale, civile ed economica, alcuni capitoli approvati nelle due assise erano volti al miglioramento delle condizioni dei vassalli: nella riunione del 1448 erano state approvate norme relative allo sconfinamento del bestiame, all'applicazione della Carta de Logu, al trasferimento di domicilio da un feudo all'altro; in quella del 1452 erano stati sanzionati i capitoli sull'esenzione dei vassalli dal pagamento delle collette, sul divieto di imporre altri dazi, gabelle e sussidi, sulla definitiva ratifica del diritto di cambio di residenza, sulla restituzione delle somme di denaro indebitamente riscosse dagli ufficiali regi[224]. Infine, una prammatica di Giovanni II dell'8 gennaio 1459 avrebbe imposto al viceré di punire i baroni e gli ufficiali delle curie feudali che maltrattavano con violenze ed estorsioni i propri vassalli[225]. La prassi della concessione signorile di franchigie e grazie alle comunità proseguì nella seconda metà del XV secolo – nuovi capitoli del Giudicato d'Ogliastro (1467-83), i privilegi reali della villa di Cabras (1479), le convenzioni del Sarrabus (1480-81) – e si consolidò nell'età spagnola, sino alle capitulaciones di fondazione del villaggio di Fluminimaggiore (1704), sia nella forma di accordi pattuiti tra le parti, sia

in quella di *cartas pueblas* accordate per il ripopolamento di ville abbandonate o per la nascita di nuovi insediamenti[226].

Gli ordinamenti amministrativi del villaggio sardo, disciplinati dalla Carta de Logu, rimasero sostanzialmente in vigore sino all'emanazione dell'editto del 24 settembre 1771 sullo «stabilimento» dei consigli delle comunità che, nel quadro della politica di riforme attuata dal ministro Bogino, finì per sottrarre definitivamente il governo delle ville al controllo della feudalità, favorendo l'emergere di un nuovo ceto dirigente rurale posto sotto la diretta protezione del sovrano[227].

Note

[1] A. PIGLIARU, *La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*, Milano 1959, ora in *Il banditismo in Sardegna. La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*, Milano 1970, 169. Per una biografia del filosofo del diritto sardo cfr. M. PULIGA, *Antonio Pigliaru. Cosa vuol dire essere uomini*, Sassari 1996.

[2] Cfr. a questo proposito I. BIROCCHI, *La consuetudine nel diritto agrario sardo. Riflessioni sugli spunti offerti dagli Statuti sassaresi*, in *Gli Statuti Sassaresi. Economia, società, istituzioni a Sassari nel Medioevo e nell'età moderna*, a cura di A. Mattone e M. Tangheroni, pref. di P. Toubert, Cagliari 1986, 335-354. Per il dibattito sull'autonomia degli ordinamenti, cfr. P. GROSSI, *Scienza giuridica italiana. Un profilo storico 1860-1950*, Milano 2000, 102-103, 109-117, 120-123. Cfr. più in generale N. BOBBIO, *Consuetudine e fatto normativo*, in *Contributi a un dizionario giuridico*, Torino 1994, 17-57.

[3] F.I. MANNU, *Su patriota sardu a sos feudatarios*, a cura di L. Carta, Cagliari 2002, 18. Cfr. anche il vecchio, ma stimolante studio di R. GARZIA, *Canto d'una rivoluzione. Appunti di storia e di storia letteraria sarda*, Cagliari 1899. La data della composizione dell'inno si evince da G. MANNO, *Storia moderna della Sardegna dall'anno 1773 al 1799*, II, Torino 1842, 94. Per la biografia di Mannu cfr. V. DEL PIANO, *Giacobini, moderati e reazionari in Sardegna. Saggio di un dizionario biografico 1793-1812*, Cagliari 1996, 274-276 (è errata la datazione dell'inno). Cfr. in generale A. MATTONE-P. SANNA, *La «crisi politica» del Regno di Sardegna dalla rivoluzione patriottica ai moti antifeudali (1793-96)*, in *Folle controrivoluzionarie. Le insorgenze popolari nell'Italia giacobina e napoleonica*, a cura di A.M. Rao, Roma 1999, 37-70.

[4] F. GEMELLI, *Rifiorimento della Sardegna proposto nel miglioramento di sua agricoltura*, I, Torino 1776, 110-111. Cfr. a questo proposito F. VENTURI, *Francesco Gemelli*, in *Illuministi italiani*, III, 2, *Riformatori delle antiche repubbliche, dei ducati, dello Stato pontificio e delle isole*, a cura di G. Giarrizzo, G. Torcellan e F. Venturi, aggiornamenti a cura di F. Torcellan, Milano-Napoli 1998, 891-905, e la modesta voce di G.G. FAGIOLI VERCELLONE, *Gemelli Francesco*, in *Dizionario biografico degli italiani*, LIII, Roma 1999, 40-42. Cfr. anche M. DA PASSANO, *Le discussioni sul problema della chiusura dei campi nella Sardegna sabauda*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica* X, 1980, n. 2, 417-435; P. GROSSI, *Per la storia della legislazione sabauda in Sardegna: il Censore dell'agricoltura*, in *Annali della Università di Macerata* XXVI, 1963, 171-240.

[5] Ivi, I, 122. Per la descrizione del sistema comunitario sardo cfr. anche A. FERRERO DELLA MARMORA, *Voyage en Sardaigne, ou description statistique, physique et politique de cette île*, II, Paris 1839, cfr. ora *Viaggio in Sardegna*, trad. it. a cura di M. Brigaglia, I, Nuoro 1995, 140-142. Cfr. inoltre A. CENTELLI, *La proprietà collettiva in Italia*, Milano 1920 (I ediz. Roma 1890), 70-83, e più in generale P. GROSSI, "Un altro modo di possedere". L'emersione di forme alternative di proprietà alla coscienza giuridica postunitaria, Milano 1977, 191 ss.; sul sistema comunitario medievale cfr. R. HOFFMAN, *Medieval origins of the common fields*, in *European peasants and their markets*, edited by V.M. Parker and E.L. Jones, Princeton 1975.

[6] Cfr. Testi e documenti per la storia del diritto agrario in Sardegna, pubblicati e coordinati con note illustrative sotto la direzione di A. Era, Sassari 1938, 213-220, 293. Nelle *Ordinacions* emanate dal Consiglio civico di Alghero nel 1587 a proposito della colonizzazione dei terreni del Salto major si auspicava che venisse fatta a «videtoni» (p. 427). Il «laore a vidazzone» nella Nurra, vasta pianura spopolata nei dintorni di Sassari, si affermò dal 1571: cfr. G. DONEDDU, *La Nurra. Microstoria di un territorio*, in *Gli Statuti Sassaresi*, cit., 399. L'immutabilità del sistema comunitario sardo era stata sostenuta da M. LE LANNOU, *Pastori e contadini di Sardegna*, a cura di M. Brigaglia, Cagliari 1979 (I ediz. Tours 1941), 113-136. Di opinione contraria J. DAY, *Uomini e terre nella Sardegna coloniale XII-XVIII secolo*, Torino 1987, 11-14, 17-48, secondo cui in Sardegna nel XII-XIV secolo, «al punto culminante dell'espansione demografica, l'individualismo agrario non predominava ancora. Non soltanto i vigneti, gli orti e i frutteti [...] ma anche gli arativi e spesso perfino i saltus erano proprietà private libere da ogni ingerenza collettiva. Il sistema comunitario prese radici nell'isola solo verso la fine del Medioevo dopo un lungo periodo di spopolamento e di contrazione dei coltivi» (12); G. DONEDDU, *Ceti privilegiati e proprietà fondiaria nella Sardegna del secolo XVIII*, Milano 1990, 13-22.

- [7] J. DEXART, *Capitula sive acta Curiarum Regni Sardiniae*, Calari 1645, lib. VIII, tit. VII, cap. V, 1334; F. DE VICO, *Leyes y pragmaticas reales del Reyno de Sardeña*, Sasser 1781 (I ediz. Naples 1640), lib. II, tit. XLIV, cap. VII, 271-272; cfr. inoltre I. BIROCCHI, *Verso la proprietà perfetta nella Sardegna sabauda*, in *La proprietà e le proprietà*, a cura di E. Cortese, Milano 1988, 543-568; A. MATTONE, *Le vigne e le chiusure: la tradizione vitivinicola nella storia del diritto agrario della Sardegna (XIII-XIX secolo)*, in *Storia della vite e del vino in Sardegna*, a cura di M.L. Di Felice e A. Mattone, Roma-Bari 1999, 74-98.
- [8] Nel 1567 Girolamo Olives, avvocato fiscale del Consiglio d'Aragona, nelle sue glosse alla Carta de Logu così definiva il termine vidazione: «Aydatio villae est quaedam clausura, quae fit circa terras in quibus seminatur illo anno, propter bestias ne intrent in eas [...], comprehendit tam locum istum ubi seminatur, quam etiam pratum vetitum ipsius villae ...»: H. OLIVES, *Commentaria et glosa in Cartam de Logum*, Calari 1708 (I ediz. Madriti 1567), cap. XVI, gl. pr., 47; M.T. ATZORI, *Glossario di sardo antico. Documenti dei secoli XI-XIV*, Parma 1953, 181; M.L. WAGNER, *Dizionario etimologico sardo*, Heidelberg 1958, 203; cfr. anche C.G. MOR, *Sul commento di Girolamo Olives giureconsulto sardo del sec. XVI alla Carta de Logu d'Arborea*, in *Testi e documenti*, cit., 55-68.
- [9] Cfr. G.G. ORTU, *Villaggio e poteri signorili in Sardegna. Profilo storico della comunità rurale medievale e moderna*, Roma-Bari 1996, che resta in questo ambito l'opera di riferimento.
- [10] P. TOLA, *Codex Diplomaticus Sardiniae* («*Historiae Patriae Monumenta*», X), I (d'ora in poi CDS), Augustae Taurinorum 1861, diplomi e carte del secolo XI, n. VIII, 155. Cfr. a questo proposito E. CAU, *Peculiarità e anomalie della documentazione sarda tra XI e XIII secolo*, in *Giudicato d'Arborea e Marchesato d'Oristano: proiezioni mediterranee e aspetti di storia locale*, a cura di G. Mele, I, Oristano 2000, 313-421; G. PAULIS, *Falsi diplomatici: il caso delle Carte Volgari dell'Archivio Arcivescovile Cagliaritano*, in *Officina linguistica I*, 1997, n. 1, 133-139.
- [11] Cfr. le osservazioni di A. SOLMI, *La costituzione sociale e la proprietà fondiaria in Sardegna avanti e durante la dominazione pisana*, in *Archivio Storico Italiano*, serie V, XXXIV, 1904, 265-349; R. DI TUCCI, «Cicero pro Scauro». *Elementi giuridici romani e consuetudini locali nella società medievale sarda*, in *Archivio Storico Sardo XXI*, 1938, n. 2, 26-49; A. MASTINO, *La romanità della società giudicale in Sardegna: il Condaghe di San Pietro di Silki*, in *La civiltà giudicale in Sardegna nei secoli XI-XIII. Fonti e documenti scritti*, a cura dell'Associazione «Condaghe S. Pietro in Silki», Sassari 2000, 23-61.
- [12] Cfr. S. DE SANTIS, «Qui regant... et ordinent et lavorent et edificent et plantent ad honorem dei». *La Sardegna rurale al passaggio tra l'età giudicale e il Regno di Sardegna (secc. XI-XIV)*, Università di Cagliari, Dottorato di ricerca in Storia medievale XII ciclo (2001), 114-134, che si propone l'obiettivo di ricostruire i cambiamenti che investirono le campagne sarde dall'apogeo della società giudicale all'affermazione di forme di controllo economico, politico, amministrativo introdotte dall'esterno dell'isola (Pisa, Genova, Aragona).
- [13] CDS, I, diplomi e carte del XII secolo, n. XVI, 189. Per la data si è adottata quella proposta da E. BESTA, *Rettificazioni cronologiche al primo volume del Codex Diplomaticus Sardiniae*, in *Archivio Storico Sardo I*, 1905, n. 3-4, 248.
- [14] A. SOLMI, *Le carte volgari dell'Archivio Arcivescovile di Cagliari. Testi campidanesi dei secoli XI-XIII*, in *Archivio Storico Italiano*, serie V, XXXV, 1905, doc. n. 6, 286-287. Su queste tematiche cfr. F. CHERCHI PABA, *Lineamenti storici dell'agricoltura sarda nel secolo XIII*, in *Studi storici in onore di Francesco Loddo Canepa*, II, Firenze 1959, 119-216; A. BOSCOLO, *Aspetti della vita curtense in Sardegna nel periodo alto-giudicale*, in *Fra il passato e l'avvenire. Saggi storici sull'agricoltura sarda in onore di Antonio Segni*, Padova 1965, 49-63; ORTU, *Villaggio e poteri signorili*, cit., 5-15.
- [15] Cfr. DE SANTIS, «Qui regant ...», cit., 115-116. A suo avviso la società giudicale non deve essere considerata come una realtà immobile e statica. Fu animata da numerosi fermenti: il ceto dominante, i cosiddetti *maiores*, non furono in grado però di reggere la sfida con la più coesa e organizzata penetrazione mercantile e politica pisana e genovese. L'incapacità di dare una risposta alle nuove esigenze e la mancanza di coesione portarono, soprattutto nel XIII secolo, i ceti dirigenti non solo a rinunciare al potere politico, ma anche a perdere quel ruolo sociale ed economico che avevano avuto fino ad allora. Nella descrizione del «sistema domus» De Santis tiene necessariamente conto delle tesi storiografiche di P. TOUBERT, *Les structures du Latium médiéval. Le Latium méridional et la Sabine du IXe siècle à la fin du XIIe siècle*, Rome 1973, I, 50 ss., II, 1355-1360, e di A. VERHULST, *La genèse du régime domanial classique en France au haut moyen âge*, in *Agricoltura e mondo rurale in Occidente nell'alto Medioevo*, Atti della XIII Settimana del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1966, 135-160, che hanno rivendicato, a volte con eccesso, il ruolo di motore dello sviluppo delle grandi aziende curtensi. Il dibattito sul «sistema curtense» era stato aperto già negli anni settanta del XIX secolo col volume di K.T. INAMA-STERNEGG, *Die ausbildung der grossen grundherrschaften in Deutschland während der Karolingerzeit*, Leipzig 1878: le diverse posizioni sono ricostruite da S. PIVANO, *Sistema curtense*, in *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano XXX*, 1909, 91-145. Cfr. anche il quadro molto più pessimistico tracciato da J. DAY, *La Sardegna e i suoi dominatori dal secolo XI al secolo XIV*, in J. DAY, B. ANATRA, L. SCARAFFIA, *La Sardegna medioevale e moderna* («*Storia d'Italia*», diretta da G. Galasso, X), Torino 1984, 38 ss.
- [16] Cfr. a questo proposito M. TANGHERONI, *Nascita ed affermazione di una città: Sassari dal XII al XIV secolo*, in *Gli Statuti Sassaresi*, cit., 45-63; A. CASTELLACCIO, *Sassari medioevale*, 1, Sassari 1996, 57-95; il volume collettaneo *Sassari le origini*, Sassari 1989; quello promosso dall'Istituto di Storia medievale dell'Università di Cagliari, S. Igia, *Capitale giudicale*, Pisa 1986; P.F. SIMBULA, *La capitale giudicale*, in *La provincia di Oristano. L'orma della storia*, a cura di F.C. Casula, Cinisello Balsamo 1990, 74-80; M.G. MELE, *Oristano giudicale. Topografia e insediamento*, Cagliari 1999, 25-46; R. ZUCCA, *L'Aristiane dei bizantini*, in *Quaderni oristanesi*, n. 13-14, 1987, 47-56; P.G. SPANU, *La Sardegna bizantina tra VI e VII secolo*, Oristano 1998, 60-65.
- [17] Sui condaghi cfr. E. BESTA, *Nuovi studi sulle origini, la storia e l'organizzazione dei giudicati sardi*, in *Archivio Storico Italiano*, serie V, XXVII, 1901, 26-30; ID., *Condaghi sardi*, in *Bullettino bibliografico sardo III*, 1903, 104-109;

A. ERA, Lezioni di storia delle istituzioni giuridiche ed economiche sarde, Roma s.a. (ma 1934), 85-95. Fra gli studi più recenti cfr. G. MELONI, La Sardegna rurale in un importante documento del XII secolo, in G. MELONI-A. DESSÌ-FULGHERI, Mondo rurale e Sardegna del XII secolo. Il Condaghe di Barisone II di Torres, pref. di M. Luzzati, Napoli 1994, 15-22; B. FOIS, I condaghi: fonti per la storia del Medioevo sardo, in Rivista di storia dell'agricoltura XXXIV, 1994, n. 1, 3-40; F.C. CASULA, Condaghi, in Dizionario storico sardo, Sassari 2001, 449-453.

[18] Il Condaghe di Santa Maria di Bonarcado (d'ora in poi CSMB), a cura di M. Viridis, Cagliari 2002, n. 1; cfr. ora la recentissima traduzione italiana de Il condaghe di Santa Maria di Bonarcado, a cura di M. Viridis, Nuoro 2003 («Bibliotheca Sarda», n. 88).

[19] CDS, I, diplomi e carte del secolo XII, n. XLVI, 210-211.

[20] Il Condaghe di San Pietro di Silki testo logudorese inedito dei secoli XI-XIII (d'ora in poi CSPS), a cura di G. Bonazzi, Sassari 1979 (I ediz. Sassari-Cagliari 1900), nn. 306, 208, 79-80. Cfr. anche la traduzione italiana di I. Delogu che, nonostante alcune inesattezze, permette di accedere al testo, talvolta ermetico, del cartulario medievale (Sassari 1997), ed il glossario generale e l'indice a cura di A. Satta, Sassari 1982. Cfr. inoltre V. TETTI, Il patrimonio dell'abbazia di S. Pietro di Silki con indice e repertorio toponomastico, in Sesuja. Quadrimestrale di cultura 17-18, 1995-96, 87-117.

[21] Cfr. ORTU, Villaggio e poteri signorili, cit., 28-36; DE SANTIS, «Qui regant ...», cit., 109-114.

[22] Cfr. F. ARTIZZU, Un inventario dei beni sardi dell'Opera di Santa Maria di Pisa (1339), in Archivio Storico Sardo XXVII, 1961, 78-80. Sull'istituto delle donnicalias cfr. E. CORTESE, Donnicalie. Una pagina dei rapporti tra Pisa, Genova e la Sardegna nel sec. XII, in Scritti in onore di Dante Gaeta, Milano 1984, 487-520, ora in Scritti, a cura di I. Birocchi e U. Petronio, II, Spoleto 1999, 809-840, secondo cui esse erano divenute centri di governo del territorio, confondendosi in qualche caso con le curatorie. Nella donazione da parte di Torbeno giudice di Cagliari nel maggio 1103 di quattro donnicalie all'Opera di Santa Maria di Pisa si specifica: «Ita tamen [...] neque aliqua persona magna vel parva easdem donnicalias alicui in feudum vel in beneficium donare presumat»: B. FADDA, Le pergamene relative alla Sardegna nel diplomatico della primazia dell'Archivio di Stato di Pisa, in Archivio Storico Sardo XLI, 2001, n. I, 58, che fornisce una trascrizione filologicamente corretta rispetto al CDS.

[23] In questo senso cfr. A. BOSCOLO, La Sardegna bizantina e alto-giudicale, Sassari 1978, 161-163; ID., La Sardegna dei Giudicati, Cagliari 1979, 11-12.

[24] Cfr. a questo proposito A. TERROSU ASOLE, L'insediamento umano medioevale e i centri abbandonati tra il secolo XIV ed il secolo XVII, supplemento al fasc. II dell'Atlante della Sardegna, Roma 1972, studio che comunque ha fornito le basi per la conoscenza del popolamento e dello spopolamento bassomedievale.

[25] Sull'attività economica del monastero cfr. la precisa ricostruzione di DE SANTIS, «Qui regant ...», cit., 138-170; per le questioni cronologiche cfr. E. BESTA, Appunti cronologici sul condaghe di San Pietro in Silchis, in Archivio Storico Sardo I, 1905, 53-61; R. TURTAS, Un tentativo di riordino cronologico delle schede del condaghe di San Pietro di Silki dagli inizi del Giudicato di Torres fino all'abdicazione del giudice Gunnari I (1154), in La civiltà giudicale in Sardegna, cit., 85-95.

[26] CSPS, nn. 19, 189.

[27] CSPS, n. 98. Sull'importanza delle confinazioni cfr. anche A. CADINU, Villaggio e confine. La lunga durata, in G. ANGIONI, A. SANNA, Sardegna («L'architettura popolare in Italia», dir. E. Guidoni), Roma-Bari 1988, 27-35.

[28] CSPS, nn. 113, 114, 115, 116, 118, 119.

[29] MELONI, DESSÌ FULGHERI, Mondo rurale, cit., 169-175.

[30] CDS, I, diplomi e carte del XII secolo, n. LX, 218-219. Sulla secatura de rennu cfr. E. BESTA, La Sardegna medioevale, II, Le istituzioni politiche, economiche, giuridiche, sociali, Palermo 1909 (rist. anast. Bologna 1966), 84-85, 191-192; P.S. LEICHT, Appunti sull'ordinamento della proprietà ecclesiastica in Sardegna, in Archivio Storico Sardo II, 1906, n. 2-3, 144-145; F. BRANDILEONE, Note sull'origine di alcune istituzioni giuridiche in Sardegna durante il Medioevo, in Archivio Storico Italiano, serie V, XXX, 1902, 291; E. CORTESE, Un aspetto della politica economica di Mariano d'Arborea. Rilievi e congetture, in Appunti di storia giuridica sarda, Milano 1964, 36-41; ORTU, Villaggio e poteri signorili, cit., 13-15; M. TANGHERONI, La Sardegna prearagonese una società senza feudalesimo?, in Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen (Xe-XIIIe siècles), Roma 1980, 523-550, ora in Sardegna mediterranea («Fonti e studi del Corpus membranarum italicarum», I serie, XXIII), Roma 1983, 57-84, che considera questo istituto anticipatore di forme giuridiche feudali.

[31] CSMB, n. 1/b; CDS, I, diplomi e carte del secolo XII, n. LX, 218. Cfr. anche SOLMI, La costituzione sociale, cit., 293.

[32] CSPS, nn. 4, 61, 62, 186, 189, 206, 294, 309, 367; Il condaghe di San Nicola di Trullas, a cura di P. Merci (d'ora in poi CSNT), Sassari 1992, nn. 65, 301. Di questo condaghe cfr. anche la precisa traduzione italiana e la penetrante premessa di P. Merci, Nuoro 2001 («Bibliotheca sarda», n. 62). Cfr. anche G. ZANETTI, I Camaldolesi in Sardegna, Cagliari 1974, 38 ss., 205 ss., con stime francamente eccessive sui possedimenti terrieri del priorato di San Nicola di Trullas, a suo avviso, di oltre cinquanta o sessantamila ettari solo nel Nuorese, e sull'azienda fondiaria di San Nicola di Trullas, DE SANTIS, «Qui regant ...», cit., 171-205.

[33] Cfr. A. SOLMI, Ademprivia. Studi sulla proprietà fondiaria in Sardegna, in Archivio giuridico LXII, 1904, 411-448, LXIII, 1904, 3-64, ora anche in Il feudalesimo in Sardegna, a cura di A. Boscolo, Cagliari 1967

(«Testi e documenti per la storia della Questione sarda», 4), 49-144; R. DI TUCCI, La proprietà fondiaria in Sardegna dall'alto medio evo ai nostri giorni. Studi e documenti di storia economica e giuridica, Cagliari 1928 (rist. anast. Bologna 1979), 7-40. Sul dibattito cfr. anche ORTU, Villaggio e poteri, cit., 36-41; P.F. SIMBULA, Il bosco in Sardegna nel Medioevo, in *Anuario de Estudios Medievales* XXIX, 1999, 1067-1080, e soprattutto S. DE SANTIS, Il salto. La frontiera dello spazio agrario nella Sardegna medioevale, in *Rivista di storia dell'agricoltura* XLII, 2002, n. 1, 3-48.

[34] CSPS, n. 221.

[35] CSPS, n. 310.

[36] CSNT, nn. 269, 271. Cfr. anche E. BESTA, L'attribuzione del cognome nella Sardegna medioevale, in *Studi di storia e di diritto in onore di Carlo Calisse*, Milano 1940, 479-484.

[37] CSNT, nn. 179, 330; CSPS, n. 305. Cfr. B. FOIS, Territorio e paesaggio agrario nella Sardegna medioevale, Pisa 1990, 108-112, a proposito di un'ipotetica (ma non confermata) rotazione triennale delle colture che si sarebbe svolta nel popolare. Cfr. la messa a punto di BIROCCHI, La consuetudine, cit., 344, e di DAY, La Sardegna e i suoi dominatori, cit., 33-35.

[38] R. DI TUCCI, Il condaghe di S. Michele di Salvenor. Testo inedito, in *Archivio Storico Sardo* VIII, 1912, nn. 257, 299; Il condaghe di S. Michele di Salvenor, a cura di V. Tetti, Sassari 1997, 238-240; sulle schede sarde del condaghe cfr. R. BROWN, The Sardinian Condaghe of Michele di Salvennor in the sixteenth century, in *Papers of the British School at Rome* LI, 1983, 248-257. Cfr. inoltre E. BESTA, Postille storiche al condaghe di S. Michele di Salvennor, e P.E. GUARNERIO, Intorno ad un antico condaghe sardo tradotto in spagnolo nel sec. XVI, di recente pubblicato, entrambi in *Rendiconti del Regio Istituto lombardo di scienze e lettere, serie II*, XLVI, 1913, rispettivamente pp. 1065-1085, 258-274. L'edizione di riferimento è ora quella de *Il Condaghe di San Michele di Salvennor*, edizione critica a cura di P. Maninchedda e A. Murtas, Cagliari 2003, apparsa purtroppo quando questo saggio era già in bozze. Sulle proprietà fondiarie dell'abbazia cfr. G. ZANETTI, I Vallombrosani in Sardegna, Sassari 1966, 183-184, DE SANTIS, «Qui regant ...», cit., 206-230. La vicenda del salto di Planu-Piretù è dettagliatamente ricostruita in ORTU, Villaggio e poteri signorili, cit., 37-39, e in DE SANTIS, Il salto, cit., 18.

[39] Cfr. BESTA, La Sardegna medioevale, cit., II, 69-79; A. SOLMI, Studi storici sulle istituzioni della Sardegna nel Medio Evo, Cagliari 1917, 114-124: entrambi gli autori dedicano ampio spazio all'origine dell'istituto. Cfr. inoltre A. MARONGIU, Aspetti della vita giuridica sarda nei condaghi di Trullas e di Bonarcado, in *Studi economico-giuridici della regia Università di Cagliari* XXVI, 1938, ora in *Saggi di storia giuridica e politica sarda*, Padova 1975, 21-25; F.C. CASULA, Giudicati e curatorie, in *Atlante della Sardegna*, a cura di R. Pracchi e A. Terrosu Asole, II, Roma 1980, 94-109, con l'indicazione di tutti i villaggi facenti parte delle curatorie; ID., Curatore e Curatoria, in *Dizionario storico*, cit., 499-501; E. CORTESE, Il diritto nella storia medievale, II, Il basso Medioevo, Roma 1995, 344-345. Cfr. in generale P. CORRAO, Funzionari e ufficiali, in *La società medievale*, a cura di S. Collodo e G. Pinto, Bologna 1999, 177-215.

[40] Cfr. lo studio, in gran parte superato, di G. LA CORTE, La scolca e il suo maggiore. I Buiakesos. Note di diritto sardo nel Medio Evo, Sassari 1899, 7-27; BESTA, La Sardegna medioevale, cit., II, 80-82, era arrivato alla conclusione che la scolca costituisse un distretto minore entro la curatoria; sulla funzione di guardia campestre aveva insistito soprattutto SOLMI, Studi storici, cit., 126-128, ID., La costituzione sociale, cit., 41-43, ID., Ademprivia, cit., 69-70; le discutibili tesi di R. DI TUCCI, Il diritto pubblico della Sardegna nel Medio Evo, in *Archivio Storico Sardo* XV, 1924, 51-53, che ipotizza all'origine della scolca un'organizzazione agraria di tipo comunistico; BOSCOLO, La Sardegna bizantina, cit., 168; F. ARTIZZU, La Sardegna pisana e genovese, Sassari 1985, 64-66; F.C. CASULA, Scolca o iscolca, in *Dizionario storico*, cit., 1631; S. ORUNESU, Dalla scolca giudicale ai barracelli. Contributo a una storia agraria della Sardegna, Cagliari 2003, 11-92.

[41] CORTESE, Il diritto nella storia, cit., II, 344.

[42] CSMB, n. 65. La formula figura anche nella scheda n. 43 («Trobini Gaciella, maggiore de scolca de Domos novas cun iscolca sua») e in quella n. 76 del CSPS («Cristofore Iscarpa cun iscolca sua, e Petru Canbella cun iscolca sua»).

[43] L'attività giurisdizionale del maggiore si evince dal CSNT, n. 306, dove si menziona una lite tra il monastero e Gitlese Melone giudicata in «corona dessu maggiore d'iscolca de Semeston [Semestene], in sa sacra de sanctum Nicola», nella ricorrenza di S. Nicola, dal CSPS, n. 241, «in corona de Gosantine de Martis maggiore d'iscolca», da quello di S. Michele di Salvenor, n. 94, «en corona de Pedro Gunale que era mayor de iscolca» (DI TUCCI, Il condaghe, cit., 278). Cfr. anche MARONGIU, Aspetti della vita giuridica sarda, cit., 22-23; ORUNESU, Dalla scolca giudicale, cit., 45-50.

[44] Per gli Statuti di Sassari si è preferito adoperare la trascrizione di V. FINZI, Gli Statuti della Repubblica di Sassari, Cagliari 1911, rispetto a quelle di P.E. GUARNERIO, Gli statuti della repubblica sassarese, Torino 1892, e di P. TOLA, Codice degli Statuti della Repubblica di Sassari, Cagliari 1850.

[45] Cfr. BESTA, La Sardegna medioevale cit., II, 81, che cita erroneamente alcuni maiores de scolca di singoli villaggi: in realtà nel CSPS non vi è una precisa identificazione territoriale dei maiores a differenza del CSMB, n. 92, che cita un «Orçoco de Martis, ki fudi maggiore de scolca de Miili», e del CSNT, n. 65, a proposito di «Malu, maggiore d'iscolca de Birore», di «Ithoccor de Thori, maggiore d'iscolca de Usune» (Usini), e via dicendo. Nel condaghe di S. Antioco di Bisarcio, anteriore al XII secolo, il vescovo Nicodemo scrive «ego piscopu Nichodemu cum tota iscolca mea» (CDS, I, diplomi e carte del secolo XI, n. XIII, 158). Tola non a torto interpreta «con gli uomini da me dipendenti, ovvero abitanti nel circondario, nel luogo della mia giurisdizione».

[46] Ivi, II, 80. Cfr. in generale BIROCCHI, La consuetudine, cit., 335 ss.

[47] F. ARTIZZU, Rendite pisane nel Giudicato di Cagliari agli inizi del secolo XIV (registro del 1316), in *Archivio Storico Sardo* XXV, 1958, n. 3-4, 42-43.

[48] Cfr. F. ARTIZZU, L'Aragona e i territori pisani di Trexenta e Gippi, in *Annali della Facoltà di Lettere, Filosofia e Magistero dell'Università di Cagliari* XXX, 1966-67, 350, ora in *Pisani e catalani nella Sardegna medioevale*, Padova 1973, 133-146. I tre villaggi, o meglio casali, consociati della scolca di Sepollu, costretti ad abbandonare il salto

comunale del vicino villaggio di Samassi, nominarono nel 1345 un procuratore per reclamare dal Comune di Pisa l'uso gratuito di una porzione del saltus demaniale: M. TANGHERONI, Due documenti sulla Sardegna non aragonese nel Trecento, in *Sardegna mediterranea*, cit., 264-268; A. TERROSU ASOLE, Le sedi umane medievali nella Curatoria di Gippi (Sardegna sud-occidentale), Firenze 1974, 348-349. I casali della scolca di Sepollu non sopravviveranno all'ondata di abbandoni della fine del XIV secolo: J. DAY, Villaggi abbandonati in Sardegna dal Trecento al Settecento: inventario, Paris 1973, 18. Da un documento pisano del 1211 si evince che in quel tempo Sepollu era una domus («sa domu de Sanctu Jorgi de Sebolu»): B. FADDA, Le pergamene relative alla Sardegna nel Diplomatico Coletti dell'Archivio di Stato di Pisa, in *Archivio Storico Sardo* XLII, 2002, n. VI, 124.

[49] Cfr. V. ANGIUS, Escolca, in G. CASALIS, Dizionario geografico-storico-statistico-commerciale degli Stati di S.M. il re di Sardegna, VI, Torino 1840, 386-388.

[50] Cfr. G. MELONI, Il condaghe di San Gavino, in *Dal mondo antico all'età contemporanea. Studi in onore di Manlio Brigaglia offerti dal Dipartimento di Storia dell'Università di Sassari*, Roma 2001, 219-226, e in particolare le Schede dei villaggi di A. Soddu, 231-241; MELONI, DESSI FULGHERI, Mondo rurale, cit., 97-122, e le schede del CSPS, nn. 198, 404, 120, 200; CSNT, nn. 51, 72, 124, 148; DI TUCCI, Il condaghe, cit., nn. 9, 10, 11; A. BOSCOLO, A. SANNA, *Libellus Iudicum Turritanorum*, Cagliari 1957, 52; ANONIMO DEL XIII SECOLO, *Cronaca medievale sarda. I sovrani di Torres*, a cura di A. Orunesu e V. Pusceddu, Quartu S. Elena (Cagliari) 1993, 50-51.

[51] Cfr. BESTA, *La Sardegna medioevale*, cit., II, 81-82, che si riferisce però ad una fase successiva.

[52] SOLMI, *Le carte volgari*, cit., n. IX, 289-290: figurano i nomi di Comida Dezori maggiore della villa di Enoni, Trogotori Dezori maggiore della villa di Sestu, Comida de Pira maggiore di Marzu, Mariano de Orru.

[53] MELONI, *Il condaghe di San Gavino*, cit., 221. Che il villaggio di Ottava fosse sede di corona giudicale si evince da CSPS, n. 98, «iudicande su kertu in sa corte d'Ottave»; n.120, «iudike [...] fakeat corona in Ottave»; n. 200, «in corona dessu donnu meu iudike Gunnari de Lacon, in Ottave».

[54] CSNT, n. 322. In un atto di compravendita del CSPS, n. 434, figurano «Comita pisanu, et donnu Comita de Serra qui fuit maggiore» (de iscolca? de villa?).

[55] CSMB, n. 105.

[56] R. DI TUCCI, L'organismo giudiziario sardo: la corona, in *Archivio Storico Sardo* XII, 1916-17, 101. Sull'organizzazione giudiziaria cfr. anche BESTA, *La Sardegna medioevale*, cit., II, 95-103; A. CHECCHINI, Note sull'origine delle istituzioni processuali della Sardegna, *L'Aquila* 1927 (estratto da «Studi medievali»), ora in *Scritti giuridici e storico-giuridici*, II, Storia del processo, Padova 1958, 207 ss. In uno studio di poco successivo, R. DI TUCCI, Nuove ricerche e documenti sull'ordinamento giudiziario e sul processo sardo nel Medio Evo, in *Archivio Storico Sardo* XIV, 1923, 280, considera la scolca come il «consorzio territoriale del villaggio», identificando quindi la scolca con la villa.

[57] SOLMI, *Le carte volgari*, cit., n. XIX, 313. OLIVES, *Commentaria et glosa*, cit., cap. LVII gl. pr., 110, a proposito del termine *fundamentu* riferito dalla Carta de Logu osserva: «dicit textus quod si quis possideat domum vel aliam rem immobilem, nam ibi “fundamentu alcunu” vult dicere rem soli», interpretando la parola nel senso di bene immobile o, meglio, bene terriero. A questo proposito cfr. E. CORTESE, La partecipazione funzionale della proprietà alla vita del titolare. Il «fundamentu», in *Appunti di storia giuridica*, cit., 65-79, a cui si fa riferimento e si rinvia. Cfr. inoltre DI TUCCI, *Il diritto pubblico*, cit., 3-5; SOLMI, *Ademprivia*, cit., 60-74; MARONGIU, *Aspetti della vita giuridica*, cit., 38-39; DAY, *Uomini e terre*, cit., 35-54; ORTU, *Villaggio e poteri*, cit., 39-42, ID., *Comunità e territorio in Sardegna*, in *Il luogo, la memoria, l'identità. Saggi sulle nuove pratiche storiografiche*, Cagliari 1999, 89-98; ID., *Il corpo umano e il corpo naturale. Costruzione dello spazio agrario e pretese sulla terra nella Sardegna medioevale e moderna*, in *Quaderni storici* XXVII, 1992, n. 3, 653-685.

[58] CDS, I, diplomi e carte del secolo XI, n. VIII, 155.

[59] ORTU, *Comunità e territorio*, cit., 92.

[60] CDS, I, diplomi e carte del secolo XII, n. XXV, 198. Questa tendenza emerge anche dalla «carta arborense» dei primi del XII secolo in cui donna Nibata dota le due domus di Nurage Nigellu e di Masone di Cabras (oggi Cabras), col consenso del figlio, il giudice Torbeno di Arborea, di salti (ben cinque per la prima) e di terreni arativi (semitas), vincolando alle aziende i servi che vi lavorano: CDS, I, diplomi e carte del XII secolo, n. XXI, 164-165. Una nuova edizione e uno studio paleografico del documento sono in F.C. CASULA, *Onciale e semionciale in Sardegna nel secolo XII*, in *Studi di paleografia e diplomazia*, Padova 1974, 119-135. Cfr. anche E. BESTA, *Intorno ad alcune pergamene arborensi*, in *Archivio Storico Sardo* II, 1906, 423-433; P.F. SIMBULA, *Storia e forme di un insediamento medioevale, in Cabras sulle sponde di Mar'e Pontis*, a cura di G. Camboni, Cinisello Balsamo 1995, 104-105.

[61] Cfr., ad esempio, la lite giudiziaria tra l'abate di San Michele di Salvenor e un tal Florisone de Gusalla a proposito della porzione del salto di Kankellos che questi aveva disboscato e messo a coltura rivendicandone la proprietà per averlo posseduto per più di trent'anni. Il giudizio di corona diede ragione al monastero («por tiempo de treinta años no pierde su derecho la carta sellada»); DI TUCCI, *Il condaghe*, cit., nn. 301, 320, 327, 332. Tra il 1220 e il 1230 una lite oppose l'azienda monastica di Santa Maria di Bonarcado a un tal Guantino Formiga, che aveva usurpato una parte del salto di proprietà del monastero per costruirsi una casa e piantarvi un orto, un vigneto e degli alberi (prefigurando, si potrebbe affermare, il successivo istituto della cussorgia): CSMB, n. 24. Le donazioni dei salti alle aziende monastiche avevano spesso lo scopo di favorire il dissodamento e la messa a cultura degli incolti. Così la donazione della metà del

XII secolo del giudice Barisone I a Bonarcado del salto de Rennu in Anglona col diritto di goderne «de pastu et de aqua et de glande et de aratorium, castigandollu [coltivare l'incolto col vigneto] co et ateros saltos de regnum». CSMB, N. 144. Sulle proprietà private dei salti cfr. anche CSNT, nn. 59, 61, 71, 163, 164; CSPS, nn. 4, 6, 12, 87, 191, 256, 287, 294, 351, 356, 420. Nel testamento di Gottifredo, figlio del giudice Pietro I d'Arborea, redatto il 19 ottobre 1253, vi è un preciso inventario dei beni pisani e sardi del nobiluomo fra cui figurano diversi salti e alcune domestias nei territori arborensi: F. ARTIZZU, *Il testamento di Gottifredo di Pietro d'Arborea*, in Pisani e catalani, cit., 37.

[62] Era possibile, secondo Solmi, che «nel saltus si provvedesse alla coltivazione e sorgesse o continuasse la proprietà privata, onde si formavano i nuclei abitati, senza che l'organismo fondiario dimettesse la natura sua fondamentale di saltus dove un proprietario aveva il dominio di una vasta plaga di territorio, prevalentemente boscosa o rude, e dove non giungeva pertanto a costituirsi una organizzazione autonoma di villaggio»: SOLMI, *Ademprivia*, cit., 74. Cfr. inoltre DI TUCCI, *La proprietà fondiaria*, cit., 7-14; DE SANTIS, «Qui regant ...», cit., 49-61; ID., *Il salto*, cit., 23-26.

[63] CDS, I, diplomi e carte del secolo XIII, n. XLVII, 340-341.

[64] BOSCOLO, SANNA, *Libellus Iudicum Turritanorum*, cit., 47; Cronaca medioevale, cit., 38-39. Cfr. inoltre *Genealogie medievali di Sardegna*, a cura di L.L. Brook, F.C. Casula, M.M. Costa, A.M. Oliva, R. Pavoni, M. Tangheroni, Cagliari-Sassari 1984, tav. V, 82-83; F. ARTIZZU, *Pisani in Logudoro nel secolo XII* (spigolature dal Condaghe di San Pietro di Silki), in *Medioevo. Saggi e rassegne* n. 3, 1977, 27-38.

[65] Gran parte della storiografia ha sottolineato gli aspetti ampiamente positivi della colonizzazione pisano-genovese. In chiave nazionalista SOLMI, *Studi storici*, cit., 190, 215, 258, e negli altri lavori minori, ha parlato di una «missione civilizzatrice» e di una «gloriosissima impresa»; BESTA, *La Sardegna medioevale*, cit., II, 160-161, 260, ha confutato l'idea della finalità civilizzatrice, sostenendo che l'azione di Pisa fu «organizzatrice solo dove l'elemento locale era stato addirittura soffocato». Per lo studioso lombardo l'illusione che Pisa e Genova fungessero da «gentili intermediarie di rinascita» tra il mondo comunale italiano e l'arretrata Sardegna «può essere dolce ed è senza dubbio patriottica»: ma è solo «un'illusione». In tal senso Besta ha criticato i lavori di Solmi, come Solmi ha polemizzato con la Sardegna medioevale di Besta: entrambi in *Archivio Storico Sardo*, rispettivamente II, 1906, 95-104, IV, 1908, 56-96. Già negli anni trenta iniziava ad emergere una lettura disincantata delle forme di sfruttamento «coloniale», sia dall'ampia rilevazione di documenti pisani realizzata dall'archivista Clemente Lupi (cfr. ERA, *Lezioni di storia*, cit., 117-123), sia da B. FASCETTI, *Aspetti dell'influenza e del dominio pisano in Sardegna nel Medio Evo*, in *Bollettino storico pisano* IX, 1939, 1-32, X, 1940, 1-72; sia da G. ROSSI SABATINI, *L'espansione di Pisa nel Mediterraneo fino alla Meloria*, Firenze 1938. Nel secondo dopoguerra è riemersa la tesi del rinnovamento «in senso italiano, e mediterraneo, e vorremmo dire, moderno» della dominazione pisana: cfr. F. ARTIZZU, *L'Opera di Santa Maria di Pisa e la Sardegna*, Padova 1974, 118. DAY, *La Sardegna e i suoi dominatori*, cit., 153 ss.; ID., *Uomini e terre*, cit., ha descritto in termini foschi le «strategie coloniali», a differenza della più problematica lettura di M. TANGHERONI, *Medioevo Tirrenico. Sardegna, Toscana e Pisa*, Pisa 1992, le sue critiche a *Uomini e terre* di Day sono in *The Journal of European Economic History* XVIII, 1989, n. 1, 211-214, e soprattutto in *I diversi sistemi economici: rapporti e interazioni. Considerazioni generali e analisi del caso sardo*, in *Le Italie del tardo Medioevo*, a cura di S. Gensini, Pisa 1990, 291-320, ID., *Sardinia and Corsica from the Mid-Twelfth to the Early Fourteenth Century*, in *The New Cambridge Medieval History*, V, c. 1198-1300, edited by D. Abulafia, Cambridge 1999, 447-457, in linea con Tangheroni anche S. PETRUCCI, *Re in Sardegna, a Pisa cittadini. Ricerche sui «domini Sardiniae» pisani*, Bologna 1988. Questa linea era stata già anticipata in parte da B.R. MOTZO, *Un progetto catalano per la conquista definitiva della Sardegna*, in *Studi storici in onore di F. Loddo Canepa*, I, Firenze 1959, 163-181. Cfr. infine il catalogo della mostra *Pisa e il Mediterraneo. Nomi, merci, idee dagli Etruschi ai Medici*, a cura di M. Tangheroni, Milano 2003, in particolare i contributi di Tangheroni, O. Vaccari, L. Galoppini e D. Igual Luis.

[66] DAY, *La Sardegna e i suoi dominatori*, cit., 5.

[67] Il servaggio in Sardegna era un'istituzione originale che si concretizzava in un regime obbligato di giornate di lavoro, assai diversa dalla servitù della gleba che implicava un vincolo personale fra il signore e il servo. Bisogna ricordare comunque che il servo sardo non era uno schiavo, poiché godeva di diritti sulla propria persona e sulle proprie cose. I servos e le ankillas sardi erano obbligati a prestare quattro giorni di lavoro alla settimana nelle terre e nelle domus del signore. Non è questa la sede per trattare delle caratteristiche del lavoro servile nell'isola: si rinvia ai vecchi lavori di P. AMAT DI SAN FILIPPO, *Della schiavitù e del servaggio in Sardegna*. Indagini e studi, in *Miscellanea di storia italiana*, serie III, II, 1895, 3-15, dell'estratto; U.G. MONDOLFO, *Terre e classi sociali in Sardegna nel periodo feudale*, in *Rivista italiana per le scienze giuridiche* XXXVI, 1903, n. 1-2, ora in *Il feudalesimo in Sardegna*, cit., 296-311; BESTA, *La Sardegna medioevale*, cit., II, 46-55; R. CARTA RASPI, *Le classi sociali nella Sardegna medioevale*, Cagliari 1938, integralmente dedicato al rapporto tra liberi e servi, e agli studi di MARONGIU, *Aspetti della vita giuridica sarda*, cit., 29-42; CORTESE, *Un aspetto della politica economica*, cit., 41-49; A. UNALI, *La servitù in Sardegna dall'XI al XIII secolo*, in *Critica storica* X, 1973, 222-242; DAY, *La Sardegna e i suoi dominatori*, cit., 83-104; MELONI, *La Sardegna rurale*, cit., 70-79; G. BORGHINI, *Le prestazioni di manodopera dei servi nei condaghi sardi*, in *Le prestazioni d'opera nelle campagne italiane del Medioevo*, IX Convegno storico di Bagni di Lucca (1-2 giugno 1984), Bologna 1987, 157-186; F. ARTIZZU, *Alcune peculiarità della condizione servile nella Sardegna giudicale*, in *Annali della Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università di Cagliari*, nuova serie, XXIII, 2000, 5-24; ORTU, *Villaggio e poteri signorili*, cit., 15-27; DE SANTIS, «Qui regant ...», cit., 346-370. I servi sardi quando lasciavano l'isola erano considerati alla stregua degli schiavi. La tratta era particolarmente praticata nei secoli XII e XIII: cfr. G. PISTARINO, *Schiave e schiavi sardi a Genova (secc. XII-XIII)*, in *Archivio Storico Sardo di Sassari* VIII, 1982, 17-29; C. LIVI, *Sardi in schiavitù nei secoli XII-XV*, Firenze 2002, 13-20. Per un inquadramento generale cfr. F. PANERO, *Schiavi servi e villani nell'Italia medioevale*, Torino 1999, con una parte, 64-70, dedicata al servaggio sardo; per gli aspetti giuridici cfr. E. CONTE, *Servi medievali. Dinamiche del diritto comune*, Roma 1996, 37 ss.

- [68] Cfr. ROSSI SABATINI, L'espansione di Pisa, cit., 44 ss.; i significativi documenti pubblicati da F. ARTIZZU, Documenti inediti relativi ai rapporti economici tra la Sardegna e Pisa nel Medioevo, 2 volumi, Padova 1961-62; ID., Società e istituzioni nella Sardegna medievale, Cagliari 1995; alcuni dati sulle importazioni cerealicole pisane sono in M. TANGHERONI, Aspetti del commercio dei cereali nei paesi della Corona d'Aragona, 1, La Sardegna, Cagliari 1981, 13-19, 63-65; C. MANCA, Aspetti dell'espansione economica catalano-aragonese nel Mediterraneo occidentale. Il commercio internazionale del sale, Milano 1966, 42-46, sulla dipendenza di Pisa dalle saline di Cagliari; ID., Nuove prospettive sulla storia economica della Sardegna pisana dalla fine del sec. XI all'inizio del XIV, in *Economia e Storia* X, 1963, n. 2, 179-200; L. GALOPPINI, Importazione di cuoio dalla Sardegna a Pisa nel Trecento, in *Il cuoio e le pelli in Toscana: produzione e mercato nel tardo Medioevo e nell'età moderna*, a cura di S. Gensini, Pisa 1999, 93-117; per un quadro generale cfr. M. TANGHERONI, L'economia e la società della Sardegna (XI-XIII secolo), in *Storia dei Sardi e della Sardegna*, a cura di M. Guidetti, 2, Il Medioevo, dai Giudicati agli Aragonesi, Milano 1987, 157-191.
- [69] DE SANTIS, «Qui regant ...», cit., 115. Riflettendo sulle fonti altomedievali, P. TOUBERT, Le strutture produttive nell'Alto Medioevo: le grandi proprietà e l'economia curtense, in *La Storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età Contemporanea*, diretta da N. Tranfaglia e M. Firpo, I, Il Medioevo, 1, I quadri generali, Torino 1988, 60, ha osservato che «la grande proprietà era molto dispersa e poteva comprendere curtes a volte molto lontane le une dalle altre. Tali vasti patrimoni, per dispersi che fossero, erano nondimeno organizzati in complessi fondiari la cui unità di base era senz'altro la villa; ed è a livello della villa che occorre collocarsi per studiare il funzionamento del sistema». Cfr. anche le considerazioni di B. ANDREOLLI, M. MONTANARI, L'azienda curtense in Italia. Proprietà della terra e lavoro contadino nei secoli VIII-XI, Bologna 1985, 15-24.
- [70] Cfr. DAY, La Sardegna e i suoi dominatori, cit., 38 ss.; ORTU, Villaggio e poteri signorili, cit., 47-53, a proposito della crisi dell'economia curtense e della domus. Significativi sono ad esempio i documenti falsificati, che avrebbero dovuto consentire l'emancipazione dei servi, menzionati in CSMB, n. 132, e CSPS, n. 205.
- [71] Cfr. R. BROWN, L'Opera di Santa Maria di Pisa e la Sardegna nel primo Trecento, in *Bollettino storico pisano* LVIII, 1988, 173; DE SANTIS, «Qui regant ...», cit., 177-180, 270-271.
- [72] Sull'Opera di Santa Maria di Pisa cfr. ARTIZZU, L'Opera di Santa Maria, cit., e BROWN, L'Opera, cit.; sul Capitolo di San Lorenzo cfr. G. PISTARINO, Genova e la Sardegna nel secolo XII, in *La Sardegna nel mondo mediterraneo*, 2, Gli aspetti storici, a cura di M. Brigaglia, Sassari 1981, 33-125; A. SODDU, Il castello Malaspina di Bosa. Fonti cronachistiche e documentarie, in *Santu Antine I*, 1996, 91-100; L. BALLETTTO, Studi e documenti su Genova e la Sardegna nel secolo XIII, in *Saggi e documenti II*, 1981, n. 2, 7-246; M. TANGHERONI, La città dell'argento. Iglesias dalle origini alla fine del Medioevo, con un'appendice di C. Giorgioni Mercuriali, Napoli 1985, 69-86; PETRUCCI, Re in Sardegna, cit., 93-129; e ancora DE SANTIS, «Qui regant ...», cit., 263-286, innovativo anche in questo campo.
- [73] La tesi della continuità è fortemente sostenuta da DAY, La Sardegna e i suoi dominatori, cit., 164 ss., Uomini e terre, cit., 17 ss.
- [74] CDS, I, diplomi e carte del secolo XIII, n. XLIII, 334-337.
- [75] Cfr. A. SOLMI, Origine e natura del feudo in Sardegna, in *Rivista italiana di sociologia* X, 1906, 1-34 dell'estratto, ora in *Il feudalesimo in Sardegna*, cit., 145-178; E. BESTA, La donazione della Tregenta alla luce di un'ipotesi solmiana, in *Studi di storia e diritto in onore di Arrigo Solmi*, I, Milano 1941, 385-391, e la recensione di A. ERA in *Archivio Storico Sardo* XXIII, 1941-45, 405-412; F. ARTIZZU, Indagine sulla Trexenta. Un territorio rimasto a Pisa dopo la pace del 1326, in *Annali della Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università di Cagliari*, nuova serie, XXI, 1998, 119-140.
- [76] Cfr. M. TANGHERONI, Una lezione di diritto di Castruccio Castracani all'Infante Alfonso d'Aragona e il feudalesimo secondo il mos Italiae nella Sardegna aragonese, in *Società, istituzioni, spiritualità. Studi in onore di Cinzio Violante*, II, Spoleto 1994, 932-942.
- [77] CDS, I, diplomi e carte del XII secolo, nn. I, III, V, VI; cfr. anche DAY, La Sardegna e i suoi dominatori, cit., 154-157, CORTESE, *Donnicarie*, cit., 536-537; S. PETRUCCI, Aspetti della distribuzione commerciale in Sardegna: secoli XII-XIV, in *Mercanti e consumi. Organizzazione e qualificazione del commercio in Italia dal XII al XX secolo*, Atti del I Convegno Nazionale di storia del commercio in Italia, Bologna 1986, 624.
- [78] Lo statuto prevedeva per i consoli in carica un obbligo particolare: «nullorum namque Sardinee iudicum, eorumve filiorum aut uxorum vel fratrum, sum vel ero fidelis vel vassallus aut donnicaliensis toto tempore mei consolatus; nec alicui predictorum speciali sacramento vel pactione teneor» (F. BONAINI, *Statuti inediti della città di Pisa dal XII al XIV secolo*, I, Firenze 1854, 34).
- [79] CDS, I, diplomi e carte del XIII secolo, n. XXXI, 326-328.
- [80] Cfr. E. BESTA, La Sardegna feudale, in *Annuario dell'Università di Sassari*, a.a. 1899-1900, ora in *Il feudalesimo in Sardegna*, cit., 179-198; ID., La Sardegna medioevale, cit., I, 145 ss.; U.G. MONDOLFO, Gli elementi del feudo in Sardegna prima della conquista aragonese, in *Rivista italiana per le scienze giuridiche* XXXII, 1902, 1-52 dell'estratto; ID., Regime giuridico del feudo in Sardegna, in *Archivio giuridico* III, 1905, n. 1, 73-153, ora anche in *Il feudalesimo in Sardegna*, cit., 201-282; SOLMI, La costituzione sociale, cit., 59-63; ID., Studi storici, cit., 229-234; ID., Origine e natura, cit., 147-178; F. LODDO CANEPA, Ricerche ed osservazioni sul feudalesimo sardo dalla dominazione aragonese, in *Archivio Storico Sardo* VI, 1910, n. 1-3, 1-36, XI, 1915, 37-68, XIII, 1926, 1-26; R. DI TUCCI, L'origine del feudo sardo in rapporto con l'origine del feudo nell'Europa occidentale, Cagliari 1927. Fra gli studi più

recenti cfr. M. TANGHERONI, Il feudalesimo in Sardegna in età aragonese, in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, serie III, III, 1973, 3, 861-892; ID., La Sardegna prearagonese: una società senza feudalesimo?, cit., entrambi ora in *Sardegna mediterranea*, cit., rispettivamente 21-54, 57-84; J. LALINDE ABADÍA, La Corona de Aragón en el Mediterraneo medieval (1229-1479), Zaragoza 1979, 112-122, ha sostenuto che il feudalesimo costituiva la «struttura politico-sociale» dell'espansione catalana; F.C. CASULA, La Sardegna aragonese, 1, La Corona d'Aragona, Sassari 1990, 188-199; ID., Feudalesimo, in *Dizionario storico*, cit., 606-611; B. ANATRA, Dall'unificazione aragonese ai Savoia, in DAY, ANATRA, SCARAFFIA, La Sardegna, cit., 191 ss.; La Corona d'Aragona: un patrimonio comune per Italia e Spagna (secc. XIV-XV), a cura di G. Olla Repetto, Arese (Milano) 1989, 164-173.

[81] M. TANGHERONI, Strutture curtensi, signorie, feudalesimo nella Sardegna medievale, in *La signoria rurale nel Medioevo italiano*, II, a cura di A. Spicciani e C. Violante, Pisa 1998, 85. Cfr. anche F.C. CASULA, La storia di Sardegna, Sassari-Pisa 1992, 169-180, che a proposito dei caratteri generali delle istituzioni giudicali insiste soprattutto sulla «statualità», negando di fatto l'esistenza nell'isola di una signoria rurale. I recenti studi di Alessandro Soddu riaprono la problematica sull'effettiva penetrazione di forme signorili e feudali nella società giudicale: A. SODDU, Istituzioni e dinamiche di potere nella Sardegna medioevale: Oschiri e i distretti di Ogianu e Monteacuto, in *Oschiri, Castro e il Logudoro orientale*, a cura di G. Meloni e P.G. Spanu, Sassari 2003, 81-93, che stabilisce un nesso tra l'istituto del maggiore de pane, ufficiale di nomina signorile, presente nel XIV secolo nell'ex Giudicato di Torres, e l'apanage francese. Su questa figura cfr. E. BASSO, A. SODDU, L'Anglona negli atti del notaio Francesco Da Silva (1320-1326), *Perfugas* (Sassari) 2001, n. 46, 147-148.

[82] DAY, La Sardegna e i suoi dominatori, cit., 65; cfr. ORTU, Villaggio e poteri, cit., 53-61; DE SANTIS, «Qui regant ...», cit., 290-292.

[83] Cfr. F. ARTIZZU, Liber Fondachi. Disposizioni del comune pisano concernenti l'amministrazione della Gallura e rendite della curatoria di Galtelli, in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia e Magistero dell'Università di Cagliari* XXIX, 1961, 215-299; ID., Rendite pisane, cit. (registri del 1316 e del 1323); ID., Un inventario dei beni sardi, cit.; ID., Il registro 1352 dell'Archivio di Stato di Pisa (Opera del Duomo), in *Annali della Facoltà di Magistero dell'Università di Cagliari*, nuova serie, VI, 1982, n. 2, 5-93; ID., L'Aragona e i territori pisani, cit.; ID., Le composizioni pisane per la Sardegna, ora in *Società e istituzioni nella Sardegna medioevale*, cit., 59-72; FASCETTI, Dominio pisano, cit., II, 48-72; P. BOFARULL Y MASCARÒ, Compartment de Sardenya («Colección de documentos ineditos de l'Archivo general de la Corona de Aragón», XI), Barcelona 1856, 660-861; *Rationes decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV. Sardinia*, a cura di P. Sella, Città del Vaticano 1945.

[84] ARTIZZU, Liber Fondachi, cit., 257. La funzione colonizzatrice del casale è espressamente evidenziata: «domestica terre posita in salto de foce propre castrum Posatae».

[85] Cfr. J. DAY, Insediamento, colture e regime fondiario in Trexenta dal XIII al XIX secolo, in *Uomini e terre*, cit., 42-44.

[86] ARTIZZU, Liber Fondachi, cit., 257, 258, 259, 264, 268, 271, 276. Un esempio anche in F. ARTIZZU, Rendite pisane, cit. (1316), 85: «Et quoddam alterum petium terre aratorie quod dicitur Domestica de Gonnari postura ordeii».

[87] J. DAY, L'insediamento precario nei secoli XII-XVIII, ora in *Uomini e terre*, cit., 127.

[88] ARTIZZU, Rendite pisane, cit. (1316), 82-86.

[89] Ivi, 41-42. Vi erano tre proprietari di terre aratorie e cinque zappatori.

[90] DAY, Villaggi abbandonati, cit., 18-19.

[91] ARTIZZU, Liber Fondachi, cit., 221.

[92] Sui tributi cfr., oltre ARTIZZU, Rendite pisane, cit., 12-26, ORTU, Villaggio e poteri signorili, cit., 55-61, e DAY, La Sardegna e i suoi dominatori, cit., 98-112, con un'analisi assai dettagliata del prelievo fiscale pisano. Per un raffronto col sistema tributario del periodo giudicale, di cui peraltro si sa assai poco, cfr. il sempre illuminante BESTA, La Sardegna medioevale, cit., II, 83-94; J. DAY, Economia e finanza nello Stato giudicale, in *Società e cultura nel Giudicato d'Arborea e nella Carta de Logu*, a cura di G. Mele, Oristano 1995, 225-230, a proposito del datium.

[93] DAY, La Sardegna e i suoi dominatori, cit., 89-90, 78-79 (tab. IV); F. ARTIZZU, Su due prestazioni personali nella Sardegna giudicale e sulla loro trasformazione in epoca successiva (roatia-gimilioni), in *Archivio sardo del movimento operaio contadino e autonomistico* n. 11-13, 1980, 339-349; E. PUTZULU, Sul contenuto giuridico del vocabolo medioevale «gimilioni», in *Studi Sardi* XX, 1968, 240-269. Sulla silva cfr. L. D'ARIENZO, La caccia in Sardegna nel periodo giudicale e pisano-genovese, in *Medioevo. Saggi e rassegne*, n. 6, 1981, 27-60.

[94] ARTIZZU, Un inventario, cit., 80; ID., Notizie su Astia, in *Pisani e catalani*, cit., 115-116.

[95] Cfr. i vecchi, solidi studi di P. VACCARI, L'affrancazione dei servi della gleba nell'Emilia e nella Toscana, Bologna 1926; ID., Le affrancazioni collettive dei servi della gleba, Milano 1940. Per i decreti del Comune di Bologna che nel 1257 riscattò da 406 feudatari 5.682 servi, pagando per la loro affrancazione 50 mila lire, cfr. *Liber paradisus con le riformazioni e con gli atti connessi*, a cura di F.S. Gatta e G. Plessi, Bologna 1956. Cfr. inoltre L.A. KOTEL'NIKOVA, Mondo contadino e città in Italia dall'XI al XIV secolo. Dalle fonti dell'Italia centrale e settentrionale, Bologna 1975 (I ediz. Moskva 1967), 143-229; PANERO, Schiavi, servi e villani, cit., 261-295, a cui si rinvia anche per la bibliografia aggiornata.

[96] DI TUCCI, Il condaghe, cit., n. 24, 266-267. Non era sicuramente semplice per i proprietari di servi gestire i matrimoni misti: negli anni trenta del Trecento nella corte di Fanari nel Cagliariitano, di proprietà dell'Opera di Santa Maria di Pisa, dall'unione di un servo con una donna libera nacquero un servo intero, una serva intera, una serva per metà e probabilmente altri due figli liberi. Sempre nella stessa curte Domenico Marca era «servus trium partium», Rosa Marca era serva «pro medietate» e aveva «filios tres et non sunt divisi quia parvi»: ARTIZZU, I beni sardi, cit., 78.

[97] Cfr. J. DAY, Alle origini della povertà rurale, ora in *Uomini e terre*, cit., 23.

[98] ARTIZZU, Liber Fondachi, cit., 255-256, 276-278, 288, 290-291, 295-296.

[99] Cfr. ORTU, Villaggio e poteri signorili, cit., 57.

- [100] FASCETTI, Dominio pisano, cit., II, 48-72.
- [101] CDS, I, diplomi e carte del XIII secolo, n. CXX, 400.
- [102] Cfr. M. TANGHERONI, *Habitat et peuplement en Sardaigne pisane*, in *État et colonisation dans le Moyen Age*, sous la direction de M. Balard, Lyon 1989, 319-330; DAY, *La Sardegna e i suoi dominatori*, cit., 148-152; M. CADINU, *Urbanistica medievale in Sardegna*, Roma 2001, 15-53.
- [103] BOSCOLO, SANNA, *Libellus Iudicum Turritanorum*, cit., 46.
- [104] Cfr. B. FOIS, *Introduzione alla problematica sul centro medioevale di Santa Igia*, S. PETRUCCI, *Tra S. Igia e Castel di Castro di Cagliari: insediamenti, politica, società pisani nella prima metà del XIII secolo*, P.F. SIMBULA, P. FABBRICATORE, *La caduta di Santa Igia*, tutti in S. Igia. *Capitale giudicale*, cit., 215 ss.
- [105] SIMBULA, *La capitale giudicale*, cit., 74-80, MELE, *Oristano giudicale*, cit., 31-34; S. SEDIS, R. ZUCCA, *Aristiane*, in *Quaderni della Soprintendenza Archeologica di Cagliari e Oristano IV*, 1987, n. 2, 125-150; Oristano capitale giudicale, a cura di R. Zucca, Roma 1995.
- [106] CDS, I, diplomi e carte del XIII secolo, n. XXXV, 330.
- [107] Cfr., oltre alla viva conferenza di A. SOLMI, *Cagliari pisana*, Cagliari 1904; A. BOSCOLO, *Profilo storico della città di Cagliari*, Cagliari 1952, 4-9; E. PUTZULU, *Il problema delle origini del Castellum Castri de Kallari*, in *Archivio Storico Sardo XXX*, 1976, 91-146, per gli aspetti relativi alla conformazione della città nel XIII e nei primi decenni del XIV secolo cfr. D. SCANO, *Forma Karalis*, Cagliari 1934 (rist. anast. Cagliari 1989), 11-29; I. PRINCIPE, *Cagliari («Le città nella storia d'Italia»)*, dir. C. De Seta, Roma-Bari 1981, 37-53; *Cagliari quartieri storici*, Castello, Cagliari 1985, in particolare i contributi di F. Masala, E. Gessa, M. Vincis; P.F. SIMBULA, *Il porto di Cagliari nel Medioevo: topografia e strutture portuali*, in *Dal mondo antico*, cit., 287-296; M.B. URBAN, *Cagliari aragonese. Topografia e insediamento*, e R. CONDE Y DELGADO DE MOLINA, A.M. ARAGÓ CABAÑAS, *Castell de Caller. Cagliari catalano-aragonese*, entrambi Cagliari, CNR. Istituto sui rapporti italo-iberici, rispettivamente 2000 e 1984.
- [108] J. DAY, *La ristrutturazione demografica in Sardegna nei secoli XIV-XV*, in *Uomini e terre*, cit., 176. Cfr. in generale M. GINATEMPO, L. SANDRI, *L'Italia delle città. Il popolamento urbano tra Medioevo e Rinascimento*, Firenze 1990.
- [109] J. DAY, *Sassari e il Logudoro nell'economia mediterranea nei secoli XI-XV*, e TANGHERONI, *Nascita e affermazione di una città*, cit., entrambi in *Gli Statuti Sassaresi*, cit., 37-44, 45-63; CASTELLACCIO, *Sassari medioevale*, cit., I, 57 ss.; ID., *Dinamiche economiche e problematiche sociali. Sassari tra il XIII e il XIV secolo*, in *Dal mondo antico*, cit., 243-285.
- [110] CDS, I, diplomi e carte del XIII secolo, n. CXIV, 393-394. Cfr. anche C. VARALDO, *La topografia medievale di Sassari. Prospettive di studio*, in *La Sardegna nel mondo mediterraneo*, 4, *La storia del mare e della terra*, a cura di M. Brigaglia, Sassari 1984, 45-57.
- [111] Cfr. TANGHERONI, *La città dell'argento*, cit., 70-79.
- [112] I.F. FARAE, In *Sardiniae Chorographiam*, a cura di E. Cadoni e M.T. Laneri, in *Opera*, I, Sassari 1992, 178: «Alguerium, insignis civitas, fuit olim oppidum [...] cohaerente ab Auriensibus, ut Hispani referunt auctores, anno 1102 ad litus maris inter arenam et scopulos conditum ...»; 176: «... olim ab Auriensium Genuensi familia quae anno ferme 1102, ut Hispani referunt authores», a proposito di Castelgenovese. La fonte di Fara è l'anonima cronaca quattrocentesca *Memoria de las cosas que han aconçecido en algunas partes del Reino de Çerdeña*, a cura di P. Maninchedda, Cagliari 2000, 10, con l'indicazione della fondazione di Bosa (1121) e a 9 quella di Alghero e Castelgenovese (1102). Cfr. F. BERTINO, *Alegerium*, Sa Lighera, L'Alguer. Ipotesi sull'origine di Alghero e del suo nome, e R. BROWN, *Alghero prima dei catalani*, entrambi in *Alghero, la Catalogna, il Mediterraneo*, cit., 37-48, 49-58. Su Castelgenovese gli atti del convegno (14-16 novembre 2002) *Castelsardo 900 anni di storia*, in corso di stampa.
- [113] Cfr. A. MASTINO, *Bosa*, in *La Sardegna*, a cura di M. Brigaglia, 1, *La geografia, la storia, l'arte e la letteratura*, Cagliari 1982, 265-266 della sezione; ID., *Bosa in età giudicale: nota sugli affreschi del castello di Serravalle*, Sassari 1999; C. TASCA, *La città di Bosa e i giudici d'Arborea nel XIV secolo*, in *Giudicato d'Arborea*, cit., II, 1013-1043; SODDU, *Il Castello Malaspina di Bosa*, cit.; A. SODDU, F.G. CAMPUS, *Le curatorias di Frussia e di Planargia, dal Giudicato di Torres al Parlamento di Alfonso il Magnanimo (1421): dinamiche istituzionali e processi insediativi*, in *Suni e il suo territorio*, a cura di A.M. Corda e A. Mastino, Suni (Nuoro) 2003, 139-176.
- [114] Cfr. D. PANEDDA, *Olbia e il suo volto*, Sassari 1989, 45-47; i saggi compresi in *Da Olbia ad Olbia. 2500 anni di storia di una città mediterranea*, II, a cura di G. Meloni e P.F. Simbula, Sassari 1996; C. ZEDDA, *Le città della Gallura medioevale. Commercio, società e istituzioni*, Cagliari 2003, 71-104.
- [115] C. ZEDDA, G. SANTORO, *Orosei. Storia di una città medioevale*, Orosei (Nuoro) 1999; ZEDDA, *Le città della Gallura*, cit., 149-165; C. ZEDDA, G. SANTORO, *Libre de la camerlengia di Gallura. L'amministrazione di Orosei e della Gallura alla metà del Trecento*, Cagliari 1997.
- [116] FARAE, In *Sardiniae Chorographiam*, cit., 162 ss.
- [117] G. MANNO, *Storia di Sardegna*, II, Torino 1826, 410-411.
- [118] Per la tesi tradizionale cfr. F. LODDO CANEPA, *Lo spopolamento della Sardegna durante le dominazioni aragonese e spagnola*, in *Atti del Congresso internazionale per gli studi sulla popolazione*, I, Roma 1932, 651-680; LE LANNOU, *Pastori e contadini*, cit., 100-109; A. MORI, *Vicende dell'insediamento umano in Sardegna*, in *Bollettino della Società geografica italiana VIII*, 1948, 253-286. Per un nuovo approccio al problema cfr. C. KLAPISCH ZUBER,

- J. DAY, Villages désertés en Italie. Esquisse, in Villages désertés et histoire économique, Paris 1965, 419-459; M. TANGHERONI, Per lo studio dei villaggi abbandonati a Pisa e in Sardegna nel Trecento, in Bollettino storico pisano XL-XLI, 1971-72, 55-74; TERROSU ASOLE, L'insediamento umano medievale e i centri abbandonati, cit.
- [119] DAY, La Sardegna e i suoi dominatori, cit., 183. Le tesi demografiche dello storico franco-americano sono state criticate da C. LIVI, La popolazione della Sardegna nel periodo aragonese, a cui ha risposto lo stesso DAY, Quanti erano i sardi nel secolo XIV-XV?, entrambi in Archivio Storico Sardo, rispettivamente XXIV, 1984, n. 2, 23-130, XXV, 1986, 51-60. La tesi delle «strategie coloniali» è stata criticata da A. MATTONE, Recensione a J. DAY, B. ANATRA, L. SCARAFFIA, La Sardegna medioevale e moderna, cit., in Rivista storica italiana XCIX, 1987, n. 2, 551-556, da TANGHERONI, I diversi sistemi economici, cit., 291-320, e inoltre da DE SANTIS, «Qui regant ...», cit., 34-36.
- [120] John Day è nato a Chicago nel 1924 ed è morto a Parigi nel 2003. Cfr. il necrologio di M. BRIGAGLIA, in La Nuova Sardegna, 20 febbraio 2003, 39.
- [121] Fra gli studi più innovativi sull'insediamento rurale cfr. G. MELONI, Documenti demografici ed economici sulla Sardegna catalana (1350), in La Sardegna nel mondo mediterraneo, cit., 4, 59-107; ID., Insediamento umano nella Sardegna settentrionale. Possedimenti dei Doria alla metà del XIV secolo, in XIV Congresso di storia della Corona d'Aragona, II, 2, Sassari 1995, 513-593; G. MELONI, P.F. SIMBULA, Demografia e fiscalità nei territori regi del Regno di Sardegna al principio del XV secolo, in XV Congreso de Historia de la Corona de Aragón, III, 1, Zaragoza 1996, 155-188; J.A. QUEIRÓS CASTILLO, L'architettura dell'insediamento abbandonato postmedievale, in Archeologia postmedievale I, 1997, 101-107, ha tracciato una sintetica rassegna degli studi sui villaggi abbandonati in Sardegna. L'archeologia può dare infatti un notevole apporto alla conoscenza delle cause dell'abbandono; cfr. a questo proposito Il villaggio medievale di Geridu (Sorso, Sassari). Campagne di scavo 1995-96, a cura di M. Milanese, in Archeologia medievale XXIII, 1996, 477-548; G. MELONI, L'insediamento umano nella Sardegna settentrionale nel Basso Medioevo: il villaggio medioevale di Geridu (Geriti), in Mélanges de l'École Française de Rome. MEFRM, CXIII, 2001, n. 1, 93-128, ed inoltre SODDU, CAMPUS, Le curatorias di Frussia, cit.; più tradizionali, benché ricchi di dati, sono i lavori di M. MAXIA, Anglona medioevale, luoghi e nomi dell'insediamento umano, S. CHESSA, L'insediamento umano medioevale nella curatoria di Montes, e G. DERIU, L'insediamento umano medioevale nella curatoria di "Costa de Adde", tutti editi Sassari rispettivamente 2001, 2002 e 2000. L'archetipo ispiratore di questi studi è la solida ricerca di D. PANEDDA, Il Giudicato di Gallura. Curatorie e centri abitati, Sassari 1978.
- [122] Sul Comune rustico cfr. i classici lavori di R. CAGGESE, Classi e comuni rurali nel Medioevo italiano, 2 volumi, Firenze 1907-08; A. SOLMI, Sulle origini del comune rurale nel Medio Evo, in Rivista italiana di sociologia XV, 1911, 655-673; ID., Comune rurale, in Enciclopedia italiana, XI, Roma 1929, 25-26; F. SCHNEIDER, Le origini dei comuni rurali in Italia, pref. di E. Sestan, Firenze 1980 (I ediz. Berlin 1924); G. BOGNETTI, Studi sulle origini del comune rurale, a cura di F. Sinatti d'Amico e C. Violante, Milano 1978; R. ROMEO, Il comune rurale di Origgio nel secolo XIII, pres. di C. Violante, Milano 1992 (I ediz. Assisi 1970); G. CHITTOLINI, Città e contado nella tarda età comunale, a proposito di studi recenti, in Nuova Rivista Storica LIII, 1969, 706-719; ID., Città, comunità e feudi negli Stati dell'Italia centrosettentrionale, Milano 1983, 105 ss., 211 ss.; ID., La formazione dello Stato regionale e le istituzioni del contado, Torino 1979, VII-XL, 292 ss.; CORTESE, Il diritto nella storia medioevale, cit., II, 254-256.
- [123] G. VOLPE, Classi e comuni rurali nel Medioevo italiano, in Medio Evo italiano, intr. di C. Violante, Roma-Bari 1992 (I ediz. Firenze 1923), 146-147.
- [124] BOSCOLO, SANNA, Libellus Iudicum Turritanorum, cit., 46. Per tutto il XII secolo il diritto in Sardegna fu interamente affidato alla consuetudine: i giudici dichiaravano, ad esempio, di rendere giustizia ai sudditi secondo le costumanze locali. Nel 1131 il giudice Gonario di Torres nel patto di reciprocenza giudiziaria con i mercanti pisani giurò di «iustitiam facere pisano populo secundum usus Sardiniae Terrae» (CDS, I, diplomi e carte del XII secolo, n. XL, 206). Nel 1191 Costantino di Torres prometteva ai genovesi di giudicarne le controversie «secundum quod melius mihi et rationabiliter visum fuerit secundum bonos usus terrae meae» (Ivi, I, diplomi e carte del XII secolo, n. CXXXV, 269). Dal fatto che la promessa impegnava il giudice solo per il giudizio relativo ai pisani o ai genovesi si evince che sino al XIII secolo il riferimento è a consuetudini, non a leggi scritte né al diritto romano. Cfr. inoltre SOLMI, Studi storici, cit., 259-260; CORTESE, Diritto romano e diritto comune in Sardegna, in Appunti di storia giuridica, cit., 131-134; GROSSI, Per la storia della legislazione, cit., 175-177; BIROCCHI, La consuetudine nel diritto agrario sardo, cit., 335-354.
- [125] Cfr. A. ERA, Le «Carte de Logu», in Annuario dell'Università degli studi di Sassari, aa. 1959-60, Sassari 1960, 3-18, dell'estratto. Sulla Carta de Logu gallurese cfr. A. ARGOLAS, A. MATTONE, Statuti portuali e normativa sulle esportazioni. Il caso di Terranova (Olbia) in Sardegna nei secoli XIV-XVII, in Rivista di storia del diritto italiano LXX, 1997, 88-95.
- [126] Cfr. A. SOLMI, Studi storici, cit., 265-268; ARTIZZU, La Sardegna pisana, cit., 195-199; ID., Gli ordinamenti pisani per il porto di Cagliari. Breve Portus Kallaretani («Fonti e studi del Corpus membranarum italicarum», Fonti, V), Roma 1979; G. ASTUTI, Breve Portus Kallaretani, in Tradizione romanistica e civiltà giuridica europea. Raccolta di scritti, a cura di G. Diurni, III, Napoli 1984, 1559-1572. In generale sulla tradizione statutaria cfr., oltre ERA, Lezioni, cit., 188 ss., L. D'ARIENZO, Influenze pisane e genovesi nella legislazione statutaria dei comuni medioevali della Sardegna, in Genova, Pisa e il Mediterraneo tra Due e Trecento, Atti del convegno (Genova, 24-27 ottobre 1984), Genova 1984, 451-469; L. GALOPPINI, Tradizioni normative delle città della Sardegna (secoli XIII-XV), in Legislazione e prassi istituzionale nell'Europa medioevale. Tradizioni normative, ordinamenti, circolazione mercantile (secoli XI-XV), a cura di G. Rossetti, Napoli 2001, 401-417.
- [127] Alfonso IV, nel definire alcune controversie sorte tra i feudatari e la municipalità cagliaritana, confermava i termini e i confini tradizionali della città: «assegnavit, dedit et limitavit perpetuo – si legge nella carta reale – pro termino dicto Castro et villa de Bonayre exklusive usque ad terminos villae de Decimo et inclusive loco de Sancta Gilla, Pirri, Sanvetrano, Paduli, Palma, Serargii, Cartacoqui, Cepolla, Caput de Sancto Elia et terminos eurundem

locorum»: M. PINNA, *Indice dei documenti cagliaritari del regio Archivio di Stato dal 1323 al 1720*, Cagliari 1903, n. 4, 14-15. La giurisdizione dei consiglieri si estendeva ai sobborghi e ai confini indicati dalla carta reale. La villa di Quartu fu incorporata nel 1467.

[128] R. DI TUCCI, *Il Libro Verde della Città di Cagliari*, Cagliari 1925, n. LXXIII, 193-194.

[129] «Decernimus insuper – si legge nella carta reale – quod pene statute per Chartam de Logu vel Breve Regni Callari contra universitates villarum que non ceperint criminosos in ipsis villis vel eorum terminis delinquentes cum sint civiles spectant et sint dominorum villarum isparum neque vicarius vel alius officialis noster

se de his aliquatenus intromittat»: Ivi, n. LXXXIII, 206. Una testimonianza ancora più antica figura in un documento del 7 giugno 1327 nel quale si legge «iuxta cartam loci et morem sardorum»: L. D'ARIENZO, *San Saturno di Cagliari e l'ordine militare di San Giorgio de Alfama*, in *Archivio Storico Sardo* XXXIV, 1983, n. 1, doc. n. I, 62.

[130] «... in aliquo Chartae de logo concessae sardis habitantis et habitaturis in villis seu locis constitutis infra terminos dicti Castri – afferma la carta reale a proposito della giurisdizione del veghiere nel distretto di Cagliari –, vel etiam infra regnum Callari vel consuetudinibus eis hactenus observantis. Idcirco dicimus et mandamus quatenus in casibus in quibus cognitio, seu punitio in dictis chartis ad nos secundum dictam Chartam de logo pertinere debeat judicetis eis secundum Chartam de logo, sive Breve et alias iuxta eorum consuetudines»: PINNA, *Indice*, cit., n. 87, 21. Cfr. anche SOLMI, *Studi storici*, cit., 272. In una carta reale di Pietro IV del 19 agosto 1338 si trova menzione dello statuto dell'età pisana, quando si afferma che le pene stabilite «per Chartam de logo vel Breve regni Callari contra universitates villarum, quae non coeperint criminosos in ipsis villis vel in earum terminis delinquentes» spettino ai baroni in materia civile, e al veghiere cagliaritano in materia criminale: ARCHIVIO DI STATO DI CAGLIARI (d'ora in poi ASC), *Antico Archivio Regio* (d'ora in poi AAR), B. 5, c. 66.

[131] «... secundum formam huius brevis – affermano i priori pisani – et horum ordinamentorum pisani communis et secundum formam carta loci; ita quod cartam loci servare teneatur in casibus in quibus loqueretur breve et alia ordinamenta pisani comunis in illis in quibus carta loci non loqueretur»: FASCETTI, *Aspetti*, cit., I, 32.

[132] M. TANGHERONI, *È utile studiare i documenti di cancelleria? Un interessante esempio sardo*, in *Sardegna, Mediterraneo e Atlantico tra Medioevo ed Età Moderna. Studi storici in memoria di Alberto Boscolo*, a cura di L. D'Arienzo, I, La Sardegna, Roma 1993, 280-282. Cfr. anche il verbale di corona convocata «juxta Cartam Loci et usanciam sardischam», sempre del 1346, del villaggio campidanese di Cepolla pubblicata da DI TUCCI, «Cicero pro Scauro», cit., 43-45.

[133] *Il Parlamento di Pietro IV d'Aragona*, a cura di G. Meloni («Acta Curiarum Regni Sardiniae», 2), Cagliari 1993, n. 57, 246.

[134] Ivi, n. 61, 288; cfr. anche A. SOLMI, *Le Costituzioni del primo Parlamento sardo del 1355*, in *Archivio Storico Sardo* VI, 1910, n. 1-3, 245.

[135] SOLMI, *Studi storici*, cit., 277; ID., *Sulla «Carta de Logu» cagliaritana*, in *Studi giuridici in onore di Carlo Fadda*, I, Napoli 1906, 181-197.

[136] BESTA, *La Sardegna medioevale*, cit., II, 155; ID., *Il diritto sardo nel Medioevo*, Bari 1898, 29 ss.

[137] Cfr. DI TUCCI, *Il diritto pubblico*, cit., 12-16, che ritiene erroneamente che il termine Carta de Logu fosse stato utilizzato per la prima volta dai catalano-aragonesi; F. LODDO CANEPA, *Note sulla Carta de Logu cagliaritana e su un giudizio di corona del secolo XVI*, in *Annali della Facoltà di Filosofia e Lettere dell'Università di Cagliari* IV, 1933, 3-28; ERA, *Lezioni di storia*, cit., 257-265; ID., *Le «Carte de Logu*, cit., 3-9; ARTIZZU, *La Sardegna pisana*, cit., 199-202; ID., *Carte de Logu o Carta de Logu?*, in *Società e istituzioni*, cit., 83-97.

[138] Cfr. M. TANGHERONI, *Di alcuni ritrovati capitoli della «Carta de Logu» cagliaritana: prima notizia*, in *Archivio Storico Sardo* XXXV, 1986, 35-50.

[139] Cfr. M. TANGHERONI, *La Carta de Logu del regno giudicale di Cagliari. Prima trascrizione*, in *Medioevo. Saggi e rassegne*, n. 19, 1994, 29-37.

[140] Ivi, 32-37.

[141] BONAINI, *Statuti inediti della città di Pisa*, cit., I, 332; cfr. ERA, *Lezioni di storia*, cit., 190-192; sull'ascendenza pisana delle istituzioni municipali sassaresi cfr. la puntuale ricerca di P. SATTA BRANCA, *Il Comune di Sassari nei secoli XIII e XIV*, Roma 1885 (rist. anast. Bologna 1980), 51 ss., oltre naturalmente E. COSTA, *Sassari*, I, Sassari 1992 (I ediz. Sassari 1885), 51-119. Sugli statuti cfr. i saggi compresi in *Gli Statuti Sassaresi*, cit.

[142] CDS, I, *diplomi e carte del XIII secolo*, n. CXXXV, 448-458.

[143] Cfr. L. D'ARIENZO, *Gli Statuti sassaresi e il problema della loro redazione*, in *Gli Statuti Sassaresi*, cit., 107-117.

[144] Sull'assoggettamento del contado e dei villaggi rurali alla città, la cosiddetta comitatina, ha dedicato diversi studi di riferimento G. DE VERGOTTINI, *Scritti di storia del diritto italiano*, I, a cura di G. Rossi, Milano 1977, in cui sono stati riuniti; cfr. inoltre M. ASCHERI, *Istituzioni medievali*, 2a ed., Bologna 1992, 281-286.

[145] FINZI, *Gli Statuti della Repubblica di Sassari*, cit.

[146] *Il salario del massaiu era di 25 lire genovesi e quello del suo scrivano di 8 lire: «sos quales feos pacare deppian sos homines de Romagna»*, cioè a carico degli abitanti della Romangia.

- [147] Cfr. a questo proposito G. OLLA REPETTO, I «boni homines» sassaresi ed il loro influsso sul diritto e la società della Sardegna medievale e moderna, in *Gli Statuti Sassaresi*, cit., 355-364, a cui si rinvia. Cfr. inoltre i capitoli I, 148, II, 13, 17, degli Statuti. Una ridefinizione dei confini territoriali della città è nel privilegio concesso a Sassari il 7 aprile 1323 dall'infante Alfonso: E. COSTA, *Archivio del Comune di Sassari*, Sassari 1902, 49.
- [148] Sulla configurazione giuridica della cittadinanza nel Medioevo cfr. i saggi compresi in *Dentro la città. Stranieri e realtà urbane nell'Europa dei secoli XII-XVI*, a cura di G. Rossetti, 2a ed., Napoli 1999; l'opera di riferimento resta quella di P. COSTA, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, I, Dalla civiltà comunale al Settecento, Roma-Bari 1999, 3-50, a cui si rinvia anche per l'imponente bibliografia.
- [149] Cfr. a questo proposito in generale G. PETTI BALBI, Castelsardo e i Doria all'inizio del secolo XIV, in *Archivio Storico Sardo* XXX, 1976, 187-202; A. SODDU, I Doria in Anglona: potere e territorio, in BASSO, SODDU, *L'Anglona negli atti del notaio Francesco Da Silva (1320-1326)*, cit., 20-58. Cfr. inoltre E. BESTA, *Intorno ad alcuni frammenti di un antico statuto di Castelsardo*, in *Archivio giuridico n.s.*, III, 1899, 281-332, edizione da preferire a quelle di D. CIAMPOLI, *Gli Statuti di Galeotto d'Oria per Castel Genovese ne' frammenti di un codice sardo del sec. XIV*, in *La bibliofilia* VIII, 1906; e di G. ZIROLIA, *Statuti inediti di Castelgenovese*, Sassari 1898.
- [150] Cfr. V. PIERGIOVANNI, Il diritto genovese e la Sardegna, in *Gli Statuti Sassaresi*, cit., 213-219; ID., *Gli influssi del diritto genovese sulla Carta de Logu*, in *Rivista di storia del diritto italiano* LXIX, 1996, 17-28; più in generale, R. SAVELLI, *Gli Statuti della Liguria. Problemi e prospettive di ricerca*, in *Società e storia* XXI, 1999, 3-33; *Repertorio degli statuti della Liguria (secc. XII-XVIII)*, a cura di R. Savelli («*Fonti per la storia della Liguria*», XIX), Genova 2003.
- [151] BESTA, *Intorno*, cit., passim; G. PAULIS, *La recinzione dei terreni nello statuto di Castelgenovese*, in *Officina linguistica*, I, 1997, n. 1, 127-129.
- [152] Non è facile identificare il territorio di pertinenza della città. A proposito de «sas terras dessoros señores» (i Doria) il capitolo 63 indicava i borghi e le località di Casteldoria, Anglona e Coquinas.
- [153] BASSO, SODDU, *L'Anglona negli atti*, cit., n. 57, 166-167; il documento era stato segnalato da A. FERRETTO, *Codice diplomatico delle relazioni fra la Liguria, la Toscana e la Lunigiana ai tempi di Dante (1265-1321)*, in *Atti della Società Ligure di Storia Patria* XXXI, 1901, 1, n. 11, 6, e da BESTA, *La Sardegna medioevale*, cit., I, 275, e ERA, *Lezioni di storia*, cit., 233. Cfr. inoltre E. BASSO, *Alla conquista di un regno: l'azione di Brancalone Doria fra la Sardegna, Genova e l'Oltregiogo*, in *Medioevo. Saggi e Rassegne*, n. 20, 1996, 135-160. Sugli aspetti terminologici cfr. F. ARTIZZU, *Civis e burgensis nella terminologia giuridica sardo pisana*, in *Ricerche sulla storia e le istituzioni della Sardegna medievale* («*Fonti e studi del Corpus membranarum italicarum*», XXIV), Roma 1983, 39-45.
- [154] BASSO, SODDU, *L'Anglona*, cit., n. 59, 169-170. Sulle vicende successive del borgo fortificato cfr. inoltre G. MELONI, *Casteldoria: processo per una resa*, in *Archivio Storico Sardo* XXXV, 1986, 101-114, con ampia bibliografia, e P.F. SIMBULA, *Casteldoria dote matrimoniale di Eleonora d'Arborea*, in *Medioevo. Saggi e rassegne*, n. 16, 1991, 117-134, che nell'appendice pubblica un documento del 27 maggio 1313 nel quale si fa riferimento all'atto d'inf feudazione del borgo a Poncio de Altarippa del 15 marzo 1361, concesso «iuxta morem Italiae [...] cum aliis villis, mansis, stagiis, masoneriis ac hominibus e feminis intra limites et terminos dictorum castris et villarum [...] cum terminis, saltibus, molendinis et furnis redditibus, daciis, proventibus maquiciis ...» (131).
- [155] SODDU, CAMPUS, *Le curatorias di Frussia*, cit., 145.
- [156] Cfr. A. ERA, *Capitoli editi per Bosa nell'anno 1338*, in *Studi sassaresi* XXVII, 1937, n. 3-4, 105-107, che costituivano probabilmente un ordinamento portuale emanato dai giudici d'Arborea. Il frammento di un testo statutario più organico ed ampio (nel documento si accenna alla correzione di uno statuto più antico, definito «breve vecchio»), di cui ci sono pervenuti i capitoli 157-160 relativi alle disposizioni sui tutori e sui curatori testamentari, redatto in volgare italiano, è stato pubblicato da G. TODDE, *Alcuni capitoli degli Statuti di Bosa*, in *Medioevo. Saggi e rassegne*, n. 2, 1976, 21-26.
- [157] *I Parlamenti di Alfonso il Magnanimo (1421-1452)*, a cura di A. Boscolo, aggiornamenti, apparati e note a cura di O. Schena («*Acta Curiarum Regni Sardiniae*», 3), Cagliari 1993, 144-152. Cfr. inoltre C. FERRANTE, A. MATTONE, *I privilegi e le istituzioni municipali del Regno di Sardegna nell'età di Alfonso il Magnanimo*, in XVI Congresso di storia della Corona d'Aragona. *Atti*, a cura di G. D'Agostino e G. Buffardi, I, Napoli 2000, 303-307; SODDU, CAMPUS, *Le curatorias di Frussia e di Planargia*, cit., 148-151. Nella carta reale del 23 settembre 1468 con la quale Giovanni II concedeva in feudo Bosa e la Planargia a Giovanni de Vilamari sono indicati i villaggi (Sunì, Sagama, Tresnuraghes, Sindia, Magomadas, Tinnura, Modolo) che facevano parte dell'antico districtu bosano: C. TASCA, *Titoli e privilegi dell'antica città di Bosa*, Oristano 1999, n. 10, 30.
- [158] C. BAUDI DI VESME, *Breve di Villa di Chiesa nel Sigerro*, in *Codex diplomaticus Ecclesiensis* («*Historiae Patriae Monumenta*», XVII), Augusta Taurinorum 1877 (d'ora in poi CDE), coll. 5-246; cfr. inoltre L. D'ARIENZO, *Il codice del «Breve» pisano-aragonese di Iglesias*, in *Medioevo. Saggi e rassegne*, n. 4, 1978, 72-80; G. ZANETTI, *Prefazione alle disposizioni di diritto agrario del Breve di Villa di Chiesa*, in *Studi sassaresi* XVII, 1940, n. 4, 400-418; ID., *Brevi cenni sul diritto agrario nel territorio di Villa di Chiesa*, in *Fra il passato e l'avvenire*, cit., 87-107; ERA, *Lezioni*, cit., 280-297; A. BOSCOLO, *Villa di Chiesa e il suo «Breve»*, in *Studi storici e giuridici in onore di Antonio Era*, Padova 1963, 73-80; F. ARTIZZU, *Aspetti della vita economica e sociale di Villa di Chiesa attraverso il «Breve»*, in *Pisani e catalani*, cit., 77-95; ID., *La Sardegna pisana*, cit., 170-181; TANGHERONI, *La città dell'argento*, cit., 211-246; i saggi compresi in *Studi su Iglesias medioevale*, Pisa 1985.
- [159] Cfr. F.C. CASULA, *Il territorio medioevale di Villa di Chiesa*, in *Studi su Iglesias*, cit., 29-37, con un censimento delle ville del Sigerro, e TANGHERONI, *La città dell'argento*, cit., 146-154, sui sobborghi e sul territorio extraurbano. Dai capitoli del Breve (I, 3, 17; IV, 8, 17, 82) si evince che il territorio di pertinenza delle città era formato dalle località e dalle ville di Domusnovas, Villamassargia, Villa di Prato, Canadonica, Conese, Chiandili, Sigulis, Antasa, Barecha, Baratuli e Bagnargia.

[160] «Rectoribus Ville Ecclesie et Domus Nove – si legge nel Breve del Comune e del Popolo di Pisa del 1313 – qui suam iurisdictionem exercere possint secundum formam sui Brevis»: BONAINI, Statuti inediti della città di Pisa, cit., II, 89. Cfr. anche R.L. COSTA, E. CANAVERA, Domusnovas dalle origini al '900. Ricerca storica documentaria, bibliografica e sul territorio, Iglesias 2001, 60-64; SOLMI, Studi storici, cit., 282; ERA, Lezioni, cit., 305.

[161] CDE, II, secolo XIV, n. LXV, coll. 432-439.

[162] CDE, II, secolo XIV, nn. LXXXVII, LXXXIX, coll. 472-475.

[163] CDS, I, diplomi e carte del XIV secolo, n. XCIII, 762-764, edito anche in R. CARTA RASPI, Mariano IV d'Arborea, Cagliari 1934, 176-181. Cfr. a questo proposito R. DI TUCCI, Sulla natura giuridica delle voci «Paperos» e «Paberile», in Archivio Storico Sardo IX, 1914, n. 1-3, 134-136; E. BESTA, Legislazione medievale di Sardegna, in Rivista di legislazione comparata 1908, 5; ID., La Sardegna medioevale, cit., II, 153; ERA, Lezioni, cit., 309-311; LE LANNOU, Pastori e contadini, cit., 116-117; ANATRA, Dall'unificazione, cit., 231; DAY, Uomini e terre, cit., 66; ORTU, Villaggio e poteri, cit., 81, 85-86; ID., Zerakkus e zerakkas sardi, in Quaderni storici XXIII, 1988, n. 68, 113-135; ORUNESU, Dalla scolca giudicale, cit., 311-314; F.C. CASULA, Carta di franchigia del Goceano, in Dizionario, cit., 352.

[164] Cfr. Il Parlamento di Pietro IV, cit., nn. 4-26, 166-204, n. 57, 240-249, ed il saggio introduttivo di G. Meloni, 111-120.

[165] CDS, I, diplomi e carte del XIV secolo, n. CL, 817-861, che pubblica la copia estratta dall'ASC del 12 novembre 1495, su cui cfr. la scheda di G. CATANI in ARCHIVIO DI STATO DI CAGLIARI, Guida all'utente, Cagliari 1996, 2. Un'altra copia del 10 dicembre 1390 (un rotolo di pergamena di diciassette fogli cuciti, lungo nove metri) è nell'Archivio Comunale di Cagliari (cfr. la scheda di M.L. DI FELICE in La Corona d'Aragona: un patrimonio comune, cit., n. 85, 84). Manca ancora una moderna edizione critica di questo fondamentale documento del Medioevo sardo: la trascrizione ottocentesca dell'archivista Ignazio Pillito, pubblicata da Tola, presenta infatti numerose mende. Sul trattato di pace cfr. F.C. CASULA, Sardegna catalano-aragonese. Profilo storico, 2a ed., Sassari 1984, 46-52; G. MELONI, Genova e Aragona all'epoca di Pietro il Cerimonioso, III (1361-1387), Padova 1982, 163-186; F.C. CASULA, La Sardegna aragonese, 2, La Nazione Sarda, Sassari 1990, 440-448; ID., Corona de Logu, in Dizionario storico, cit., 470-471; B. FOIS, Su un trattato di pace mai siglato fra Eleonora d'Arborea e Pietro IV d'Aragona: valutazioni e consigli di un contemporaneo, in Medioevo. Saggi e rassegne, n. 18, 1993, 53-90; ANATRA, Dall'unificazione, cit., 288-294.

[166] «E que totes aquelles personese que volran partir de les terres de la dita Madona Eleonor per anar star en terra del Señor Rey lo pusquen fer – si legge nel trattato –, e mes pusquen de fer de llurs robes tot co que volran sens tot constrast. E que aximateix totes aquelles persones de la terra del Señor Rey que volran star o venir star en terra de la dita Madona Elienor quell posquen fer e semblantment pusquen fer de llurs bens co que volran axicom demunt es dit»: ivi, 819. Cfr. inoltre DAY, Uomini e terre, cit., 65; ORTU, Villaggio e poteri, cit., 76; B. ANATRA, Di barone in barone, in Almanacco della Sardegna 1973, 9-13, e soprattutto il vecchio, ma penetrante SOLMI, Sull'abolizione del servaggio, cit., 35, che polemizza a questo proposito con U.G. MONDOLFO, Abolizione del servaggio in Sardegna. Nota, in Bollettino bibliografico sardo IV, 1904, 4-7; la libertà di trasferimento da un feudo all'altro dei vassalli («franchs e liberes homens») venne definitivamente decretata nelle riunioni dello Stamento militare del 1448 e del 1452: I Parlamenti di Alfonso il Magnanimo, cit., 185-200.

[167] Ivi, 830-832, 839-840.

[168] Cfr. E. BESTA, La Carta de Logu quale monumento storico-giuridico, in Studi sassaresi, sez. I, III, 1905, 3-67; E. CORTESE, Nel ricordo di Antonio Era. Una proposta per la datazione della «Carta de Logu» di Arborea, in Quaderni sardi di storia, n. 3, 1981-83, 45-50, ora in Scritti, cit., II, 803-808; B. FOIS, Sulla datazione della Carta de Logu, in Medioevo. Saggi e rassegne, n. 19, 1994, 133-148, che ignora le tesi di Cortese; E. BLASCO FERRER, Annotazioni e linguistiche sulla Carta de Logu, in Rivista di studi testuali I, 1999, 29-52, che data lo statuto intorno al 1392, ma lo considera frutto di una lunga gestazione dai tempi di Mariano, ed anche F. ARTIZZU, Alcune considerazioni sulla legislazione statutaria e sulla Carta de Logu, in Archivio Storico Sardo XLII, 2002, 236-237, che sintetizza i termini del dibattito.

[169] Per la Carta de Logu cfr. la riproduzione anastatica dell'incunabolo della fine del XV secolo: Carta de Logu, a cura di A. Scanu, Cagliari 1991; la traduzione italiana di G.M. MAMELI DE' MANNELLI, Le costituzioni di Eleonora giudicessa d'Arborea intitolate Carta de Logu, Roma 1805 (rist. anast., Cagliari 1974), e quella di F.C. CASULA, La «Carta de Logu» del Regno di Arborea. Traduzione libera e commento storico, Sassari 1995, con un utile e stimolante commento, permettono di accedere agevolmente al testo. Per un quadro succinto ed ulteriori referenze bibliografiche cfr. A. MATTONE, Eleonora d'Arborea, in Dizionario biografico degli italiani, XLII, Roma 1993, 410-419.

[170] F. CALASSO, Medio Evo del diritto, I, Le fonti, Milano 1954, 449-450.

[171] CORTESE, Il diritto nella storia medievale, cit., II, 353; ID., Appunti di storia, cit., 119 ss. Cfr. a questo proposito, oltre BESTA, La Carta de Logu quale monumento, cit., 61-63, M. BELLOMO, La «Carta de Logu» di Arborea nel sistema del diritto comune del tardo Trecento, in Rivista internazionale di diritto comune V, 1994, 7-21, e in particolare F. SINI, Comente comandat sa lege. Diritto romano nella Carta de Logu d'Arborea, Torino 1997, specialmente 81 ss.

[172] P. GROSSI, L'ordine giuridico medievale, Roma-Bari 1995, 224.

[173] F.C. CASULA, Cultura e scrittura nell'Arborea al tempo della Carta de Logu, in *Il mondo della Carta de Logu*, Cagliari 1979, 75, il documento tratto dal *Proceso contra los Arborea* racconta di come Mariano, attraverso il suo maggiordomo Giovanni Ligia, affrancasse i servi; ID., *Servitù*, in *Dizionario storico*, cit., 1662. Cfr. anche C. BELLINI, Eleonora d'Arborea, Sassari 1978 (I ediz. Cagliari 1929), 56-62. Una forma di emancipazione indiretta, maturata già nella prima metà del secolo, era quella legata alla figura dei *lieros de cavallu*, espressione dell'oligarchia del villaggio: servivano in guerra col proprio cavallo, che non poteva essere venduto o donato (cfr. il cap. LXXXIX della Carta de Logu). A questo proposito cfr. G. FOIS, L'organizzazione militare nel Giudicato d'Arborea, in *Medioevo. Saggi e Rassegne*, n. 13, 1988, 35-42.

[174] Il termine servu compare ancora, con un'accezione ambigua, nel cap. CXCVII della Carta de Logu a proposito della possibilità del «pubillu», cioè del proprietario, di rifarsi sul mandriano o sul «pastori, lieru chia siat, o servu», in caso di danni arrecati dal bestiame. Secondo CASULA, La «Carta de Logu», cit., 279, esso costituisce un «refuso» della normativa precedente al 1353, inserito forse per errore nello statuto arborense. In effetti il termine non appare nel contratto di soccida (cumoni), regolato dalla Carta de Logu (CLXI, CLXII, CLXIII, CLXIV, CLXV), dove vengono adoperati i termini *donnu* (padrone) e *comunargiu* (accomandatario). Cfr. in generale anche G.G. ORTU, L'economia pastorale della Sardegna moderna. Saggio di antropologia storica sulla «soccida», Cagliari 1981, 17-26, e dello stesso, *Ricerche sui contratti agrari e pastorali nella Sardegna moderna*, in *Studi Sardi* XXIV, 1975-77, 411-507.

[175] Cfr. LIVI, La popolazione della Sardegna, cit., 26-37.

[176] Il codice rurale (*Ordinamentos de vignas, de lauores e de ortos*) è stato inglobato nel XV secolo nella Carta de Logu ai capp. CXXXIII-CLIX. Cfr. Testi e documenti per la storia del diritto agrario, cit., 3-31; A. ERA, Il Codice agrario di Mariano IV d'Arborea, in *Archivio "Vittorio Scialoja"* per le consuetudini giuridiche agrarie V, 1938, n. 1-2, 3-11 dell'estratto; C.G. MOR, Aspetti dell'agricoltura sarda nella legislazione del secolo XIV, in *Fra il passato e l'avvenire*, cit., 125-160; CORTESE, *Appunti di storia giuridica*, cit., 1-63; F. CHERCHI PABA, La crisi agraria del Giudicato d'Arborea del secolo XIV, in *Il mondo della Carta de Logu*, cit., 175-224; B. FOIS, Sul «codice rurale» di Mariano IV d'Arborea, in *Medioevo. Saggi e rassegne*, n. 8, 1983, 41-69, con la traduzione italiana del testo; EAD., *Territorio e paesaggio*, cit., 145-198; MATTONE, *Le vigne e le chiusure*, 84-91.

[177] Alcuni studiosi, a torto, ad esempio SOLMI, *Studi storici*, cit., 125-128, hanno voluto proiettare questo perfezionato sistema di governo anche nei secoli precedenti, quasi che fosse l'ordinamento tradizionale dei Giudicati.

[178] Sul governo locale cfr. BESTA, La Carta de Logu, cit., 25-27, e G. OLLA REPETTO, L'ordinamento costituzionale-amministrativo della Sardegna alla fine del '300, in *Il mondo della Carta de Logu*, cit., 143-162, il vecchio DI TUCCI, *Nuove ricerche*, cit., 15, ed anche ORTU, *Villaggi e poteri*, cit., 83-87. Sul diritto di *machizia* cfr. G. PAULIS, La *machizia* nel diritto della Sardegna medioevale e moderna, in *Officina linguistica* I, 1997, n. 1, 89-105, che esclude la derivazione da *mageddare* (macellare) e ritiene che il termine derivi da *macchissiare* (intimare una multa): i diritti di *machizia* sarebbero il prodotto, più che della macellazione per le bestie tenturate per gli sconfinamenti, dei proventi delle multe sui reati commessi nel territorio agricolo. Cfr. a questo proposito anche C. BELLINI, *Difesa della proprietà e reati rurali in Sardegna e in Dalmazia*, in *Il Nuraghe. Rassegna sarda di cultura* VII, 1929, n. 4, 13-30.

[179] A questo proposito Raffaele Di Tucci ha osservato che nella Carta de Logu «la responsabilità dei giurati e della villa non è legata solo per i danneggiamenti arrecati alla proprietà immobiliare e mobiliare, ma si estende in maniera generale a tutte le necessità dell'ordine e della sicurezza pubblica» e che la «differenza intercedente fra gli ordinamenti inclusi nella legislazione sarda più antica e quelli codificati [...] nella Carta de Logu [...] sta in ciò, che i primi erano un portato della difesa economica esercitata dagli organi amministrativi della villa, per proteggere la proprietà e i frutti del lavoro della massa e di ciascun abitante; i secondi trasportarono le mansioni, del villaggio nella sfera della polizia giudiziaria»: DI TUCCI, *Il diritto pubblico*, cit., 53. Cfr. inoltre U.G. MONDOLFO, *Responsabilità e garanzia collettiva per danni patrimoniali nella storia del diritto sardo del Medioevo*, in *Rivista italiana per le scienze giuridiche* XXIX, 1900, n. 1-2, 3-33 dell'estratto, con una dettagliata analisi dei capitoli della Carta, a cui si rinvia; OLLA REPETTO, *L'ordinamento*, cit., 162-166; EAD., *Per una storia degli incendi agro-forestali in Sardegna*, in *Archivio Storico Sardo* XXX, 1976, 219-227; ORUNESU, *Dalla scolca giudicale*, cit., 389-398.

[180] Cfr. VICO, *Leyes y pragmáticas*, cit., II, tit. XXI, capp. I-V, e in particolare il commento del giurista seicentesco che trovava sostanzialmente ingiusta la prammatica che disciplinava la responsabilità collettiva e la rifazione del danno e la considerava di fatto contraria al diritto divino ed umano. Nei lavori preparatori delle Leggi civili e criminali si discusse a lungo se mantenere o meno in vigore l'istituto dell'incarica nella nuova consolidazione: cfr. in generale A. LATTES, *Le leggi civili e criminali di Carlo Felice pel Regno di Sardegna*, in *Studi economico-giuridici della Regia Università di Cagliari* I, 1909, 1, 187-297, ora in *La Sardegna di Carlo Felice e il problema della terra*, a cura di C. Sole, Cagliari 1967, 405-509, e soprattutto M. DA PASSANO, *Delitto e delinquenza nella Sardegna sabauda (1823-1844)*, Milano 1984, 39-41.

[181] Cfr. BESTA, *La Sardegna medioevale*, cit., II, 228-244, ID., *La Carta de Logu*, cit., 29-38; BRANDILEONE, *Note sull'origine di alcune istituzioni giuridiche della Sardegna durante il Medioevo*, cit., 301-320.

[182] Cfr. DI TUCCI, *L'organismo giudiziario sardo*, cit., 87 ss.; ID., *Il diritto pubblico*, cit., 65 ss. ID., *Nuove ricerche e documenti*, cit., 5-52; PITTIU, *Il procedimento giudiziario*, cit., 50-91, secondo cui la «legge di Arborea non introduce innovazioni» nella composizione e nel funzionamento delle corone, così come vengono descritte dai *condaghi*; ERA, *Lezioni*, cit., 321-344; OLLA REPETTO, *L'ordinamento*, cit., 143-161; CASULA, «La Carta de Logu», cit., 255-257; ORUNESU, *Dalla scolca giudicale*, cit., 398-407.

[183] Cfr. i documenti editi da DI TUCCI, *Nuove ricerche*, cit., 38-52, e da LODDO CANEPA, *Note sulla Carta de Logu cagliaritano*, cit., 19-28.

[184] SOLMI, *Studi storici*, cit., 122.

[185] Cfr. ARGOLAS, MATTONE, *Statuti portuali*, cit., 37-39.

- [186] Cfr. G. PAULIS, Un organismo giudiziario di epoca medievale: la corona de chida de berruda, in *Officina linguistica* I, 1997, n. 1, 47-62, a cui si rinvia.
- [187] Cfr. BESTA, La Carta de Logu, cit., 30; F. LODDO CANEPA, Armentario, in *Dizionario archivistico per la Sardegna*, I, Cagliari 1926-31, 29-30; F.C. CASULA, Corona de Logu o tribunale giudicale, in *Dizionario storico*, cit., 471.
- [188] L'istituto dei bonos homines è stato analizzato in particolare da OLLA REPETTO, L'ordinamento, cit., 144-161, secondo la quale «nell'alto Medioevo e sino alla Carta de Logu i giudici delle corone erano dei notabili, ma non dei boni homines: boni homines lo saranno solo con la Carta de Logu» (158). Più in generale cfr. C. GIARDINA, I «boni homines» in Italia, in *Rivista di storia del diritto italiano* V, 1932, 28-413; ID., Boni homines, in *Novissimo Digesto Italiano*, II, Torino 1968, 501. Più in generale cfr. K. NEHLSSEN-VON STRYK, Die boni homines des frühen Mittelalters unter besonderer Berücksichtigung der Fränkischen Quellen, Berlin 1981, e i volumi *La giustizia nell'Alto Medioevo* (secoli V-VIII) e (IX-XI), entrambi Spoleto, rispettivamente 1995 e 1997, in particolare, nel secondo, i saggi di Jean-Pierre Poly, Paolo Delogu e Giuseppe Sergi.
- [189] Il Parlamento del viceré Antonio Coloma conte di Elda (1602-1603), a cura di G. Doneddu («Acta Curiarum Regni Sardiniae», 13), in via di pubblicazione.
- [190] Cfr. J. DAY, Per lo studio del banditismo sardo nei secoli XIV-XVII, in *Uomini e terre*, cit., 245-268; G. TODDE, Storia di Nuoro e delle Barbagie, Cagliari 1971, 100-110; G. OLLA REPETTO, Mezzi di lotta contro la criminalità nella Sardegna spagnola, in *Rivista sarda di criminologia* IV, 1968, 487-505; A. NIEDDU, Violenza, criminalità, banditismo nelle campagne. Dalla giustizia baronale all'istituzione della sala criminale nella Reale Udienza del Regno di Sardegna fra XVI e XVII secolo, in *Acta Histriae* X, 2002, n. 1, 81-90; B. ANATRA, Banditi e ribelli nella Sardegna di fine Seicento, Cagliari 2002, 7-23; G. MURGIA, Banditismo e amministrazione della giustizia nel Regno di Sardegna nella prima metà del Seicento, in *Banditismi mediterranei. Secoli XVI-XVII*, a cura di F. Manconi, Roma 2003, 341-358.
- [191] PIGLIARU, La vendetta barbaricina, cit., 176.
- [192] M. CAROSSO, «Parola da uomo»: sulla pratica dell'arbitrato in un paese sardo. Un contributo etnologico, in *Annali della Fondazione Luigi Einaudi* XIX, 1985, 365-401, la cit. è alla p. 395; M. MASIA, «Sos omimes»: osservazioni sulla pratica degli arbitrati nella Sardegna interna, in *Sociologia del diritto* VIII, 1981, n. 1, 77-97.
- [193] «Item senyor – si legge nella richiesta dei tre Stamenti – que la Carta de loch sardesca del present regne, ab la qual la iusticia entre los Sarts es administrada e exercida, sia per vos senyor ab vigor del present capitol confirmada»: I Parlamenti di Alfonso il Magnanimo, cit., 117. Cfr. inoltre M.M. COSTA, Intorno all'estensione della Carta de Logu ai territori feudali del Regno di Sardegna nel 1421, in *Medioevo. Saggi e rassegne*, n. 19, 1994, 149-158.
- [194] Il Parlamento di Pietro IV d'Aragona, cit., n. 61, 292.
- [195] DI TUCCI, Il Libro Verde, cit., n. CXX, 264-265.
- [196] ASC, AAR, B6, cc. 3-3v. Sull'annona cfr. B. ANATRA, Per una storia dell'annona in Sardegna nell'età aragonese e spagnola, in *Quaderni sardi di storia*, n. 2, 1981, 89-102; C. SOLE, Città e campagna in Sardegna nella legislazione annonaria dei secoli XIV-XVII, in *Politica, economia e società in Sardegna nell'età moderna*, Cagliari 1970, 11-51, e i vecchi studi di F. LODDO CANEPA, La legislazione sull'agricoltura e la pastorizia nel Regno di Sardegna durante il periodo spagnolo, in *Cagliari economica* X, 1956, n. 7, 15-16; ID., Afforo, in *Dizionario archivistico*, cit., I, 12-14. Nel Parlamento Cardona (1544) si criticò il fatto che le città avessero la consuetudine di rastrellare il grano dai villaggi senza lasciare ai vassalli la necessaria provvista per l'alimentazione quotidiana e la semina: P.I. ARQUER, Capitols de cort del Stament militar de Sardenya ara novament restampats y de nou añaids, Caller 1591, 105-106; V. ANGIUS, Memorie de' Parlamenti generali o Corti del Regno di Sardegna, in CASALIS, *Dizionario geografico storico-statistico-commerciale degli Stati*, cit., XVIII quater, 506.
- [197] Cfr. A. ERA, Le raccolte di carte specialmente di re aragonesi e spagnoli (1260-1715) esistenti nell'Archivio del Comune di Alghero, Sassari 1927, nn. 51, 58, 64, 68; Libre Vell, a cura di F. Manconi («I libri dei privilegi della città di Alghero», 1), Cagliari 1997, nn. 9, 27, 28, 39, 65, 33-34, 59-62, 78-79, 108-109; Libre Gran, a cura di B. Tavera e G. Piras («I libri dei privilegi della città di Alghero», 2), Cagliari 1999, nn. 6, 10, 19, 23, 41-42, 49-50, 63-65, 71-74; cfr. inoltre A. MATTONE, I privilegi e le istituzioni municipali di Alghero, in *Alghero, la Catalogna*, cit., 281-297.
- [198] Cfr. P. SANNA, Il grano delle ville e le istituzioni annonarie nel XVIII secolo, in *Alghero, la Catalogna*, cit., 527-542.
- [199] Cfr. la scheda di C. FERRANTE in *La Corona d'Aragona*, cit., n. 331, 238, ed anche FERRANTE, MATTONE, I privilegi e le istituzioni municipali del Regno di Sardegna, cit., 281-290, ma soprattutto R. DI TUCCI, I lavoratori nelle saline sarde dall'Alto Medioevo all'editto del 5 aprile 1836, Cagliari 1929, 24-25, ed inoltre sul sale cagliaritano MANCA, Aspetti dell'espansione economica catalano-aragonese nel Mediterraneo occidentale, cit., 217-231.
- [200] Cfr. G. TODDE, Le saline, in *Il lavoro dei sardi*, a cura di F. Manconi, Sassari 1983, 209.
- [201] CDS, I, diplomi e carte del secolo XIV, n. XXXIX, 687; DI TUCCI, Il libro verde, cit., n. XLI, 147. Cfr. a questo proposito SOLMI, Ademprivia, cit., 96-113; LODDO CANEPA, Ademprivio, in *Dizionario archivistico*, cit., I, 9-12; ID., La legislazione sull'agricoltura, cit., 19-20; I. BIROCCCHI, Per la storia della proprietà perfetta in Sardegna. Provvedimenti normativi, orientamenti di governo e ruolo delle forze sociali dal 1839 al 1851, Milano 1982, 223 ss. Il vocabolo è di origine catalana, empriu (*Constitutions y altres drets de Catalunya*, Barcelona 1704, l. IV, tit. III, c. I), latinizzato in ademprivium (*Antiquiores Barchinonensium leges quas vulgus Usaticos appellat*, Barcelona 1544, capp.

28, 32, 120, 148). Cfr. anche il “classico” G.M. DE BROCA, *Historia del derecho de Cataluña especialmente del civil*, Barcelona 1985 (I ediz. Barcelona 1918), 109-111. Gli *emprius*, disciplinati dai capitoli approvati dalla Cort general di Barcellona del 1283 (cfr. J. COROLEU E INGLADA, J. PELLA Y FORGAS, *Las Cortes catalanas. Estudio jurídico y comparativo*, Barcelonan 1876, 159-161), figuravano già in diverse carte di franchigia dei secoli precedenti.

[202] ERA, *Le raccolte di carte*, cit., n. 53, 50; *Libre Vell*, cit., n. 40, 79-81; *Libre Gran*, cit., n. 15, 55-57.

[203] ASC, Museo del Risorgimento, n. 611.

[204] Cfr. VICO, *Leyes y pragmáticas reales*, cit., II, tit. XLII, cap. IV, 246-247; P. QUESADA PILO, *Dissertationum quotidianarum juris in tribunalibus turritanis controversiae*, I, Neapoli 1662, diss. IV, 14 e 20. Cfr. a questo proposito SOLMI, *Ademprivia*, cit., 133-139; MONDOLFO, *Terre e classi sociali*, cit., 287-313; F. LODDO CANEPA, *Rapporti tra feudatari e vassalli in Sardegna*, in *Fra il passato e l'avvenire*, cit., 278-281; DI TUCCI, *La proprietà fondiaria*, cit., 47 e 54; BIROCCHI, *Per la storia della proprietà*, cit., 341-343; ORTU, *Villaggio e poteri*, cit., 95-100.

[205] Sui tributi feudali, oltre MONDOLFO, *Terre e classi sociali*, cit., 343-353, e LODDO CANEPA, *La legislazione sull'agricoltura*, cit., 16-19, cfr. ora DONEDDU, *Ceti privilegiati e proprietà fondiaria*, cit., 187 ss.; A. MATTONE, *Il feudo e la comunità di villaggio*, in *Storia dei Sardi e della Sardegna*, a cura di M. Guidetti, III, *L'Età Moderna dagli Aragonesi alla fine del dominio spagnolo*, Milano 1989, 333-379; ORTU, *Villaggio e poteri*, cit., 68-77.

[206] L'incontrada, feudo della Corona, doveva nel suo insieme la somma di 400 lire all'anno. Per il diritto del vino si pagava 10 soldi per ogni botte prodotta dagli agricoltori e 20 soldi per ogni botte acquistata all'esterno. Per i diritti gravanti sul bestiame i pastori dovevano dare una pecora per ogni sennu (gregge) o, in alternativa, tre montoni; lo stesso valeva per i maiali. Un altro tributo era la mezza portadia, consistente nella prestazione della metà dei grani seminati dai vassalli nelle terre feudali o demaniali. Vi era inoltre una serie di gravami, dalla consegna al signore di cereali o di paglia non sempre retribuita, alle “sportule” e ai “regali” in occasione delle festività, e via dicendo: ASC, *Regio Demanio, Feudi*, b. 55, n. 1. Sul procuratore reale cfr. *Il primo Liber Curiae della Procurazione Reale di Sardegna (1413-1425)*, a cura di G. Olla Repetto, Roma 1974, e della stessa *L'istituto del Procurator regius Regni Sardiniae sotto Alfonso il Magnanimo*, in *Medioevo. Saggi e rassegne*, n. 2, 1976, 97-108.

[207] Cfr. gli studi di U.G. MONDOLFO, *Agricoltura e pastorizia in Sardegna nel tramonto del feudalesimo*, in *Rivista italiana di sociologia* VIII, 1904, n. 4, e *L'abolizione del feudalesimo in Sardegna*, in *Archivio Storico Sardo* II, 1906, ora entrambi in *Il feudalesimo in Sardegna*, cit., rispettivamente 431-455, 459-506.

[208] Cfr. il fondamentale lavoro di C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Despoblación y repoblación del Valle del Duero*, Buenos Aires 1966, ID., *La repoblación del Reino astur-leonés*, in *Humanidades XXXV*, 1936, 37-57. Più in generale cfr. S. DE MOXÓ, *Repoblación y sociedad en la España cristiana medieval*, Madrid 1979; L.G. DE VALDEAVELLANO, *Curso de Historia de las Instituciones españolas. De los orígenes al final de la Edad Media*, 6a ed., Madrid 1982, 237-246; J.M. FONT, *Carta puebla*, in *Diccionario de Historia de España*, dir. por G. Bleiberg, I, Madrid 1979, 739-740. Cfr. inoltre M.L. LEDESMA RUBIO, *Las cartas de población medievales como fuentes de investigación*, in *II Jornadas metodológicas de la Investigación Científicas sobre Fuentes Aragonesas*, Jaca 1986, 128 ss.

[209] Cfr. soprattutto J.M. FONT RIUS, *Cartas de población y franquicia de Cataluña*, Madrid-Barcelona 1973-83, 2 voll. in 3 tomi; M. GUAL CAMARENA, *Las cartas pueblas del Reyno de Valencia*, edic. prep. por M.D. Perez Perez, Valencia 1989 (si tratta di un testo del 1474-48); E. GUINOT RODRÍGUEZ, *Cartes de poblament medievals valencianes*, Valencia 1991. Ancora assai utili sono le raccolte di fonti curate da T. MUÑOZ Y ROMERO, *Collección de fueros municipales y cartas pueblas de los Reinos de Castilla, León, Corona de Aragón y Navarra e la Collección de fueros y cartas pueblas de España*, entrambe Madrid, rispettivamente 1847 e 1852.

[210] Cfr. VALDEAVELLANO, *Curso de Historia*, cit., 256.

[211] Cfr. DAY, *Villaggi abbandonati*, cit., 23-27; ID., *L'economia della Sardegna catalana*, in *Uomini e terre*, cit., 65-67. Più in generale cfr. B. ANATRA, *El feudalisme a la Sardenya de l'antic règim*, in *Recerques XX*, 1988, 133-149.

[212] Cfr. a questo proposito ORTU, *Villaggio e poteri signorili*, cit., 77-82.

[213] Tra questi, il feu, nella misura di 1 lira e 10 soldi all'anno per “fuoco” da pagarsi in due rate; il diritto sul vino, pari a 10 soldi per cuba o botte e 20 soldi per la vendita al minuto; il pegus, una pecora per ogni signu (non si specifica di quanti animali composto) e 3 agnelli per gregge; diritto simile per i porci, uno ogni branco e tre «aniglos maslos»; la mezza portadia, pari a circa la metà del grano seminato; le machizie, per ogni multa 20 soldi all'ufficiale baronale; un regalo imprecisato per Pasqua, per Natale e per Carnevale (carraseghari); ogni massaiu avrebbe dovuto inoltre consegnare una cerda (carico) di paglia all'anno e un carro di legna per la festa di San Michele: ASC, *Regio Demanio, Feudi*, b. 55, n. 1, edito anche in DI TUCCI, *La proprietà fondiaria*, cit., 134-136, cfr. anche LODDO CANEPA, *La legislazione sull'agricoltura*, cit., 15-16.

[214] La convenzione venne sottoscritta dai maiores dei villaggi – Antonio Xino maggiore di Settimo, Comida Cotxa maggiore di Sinnai, Antonio Marcu maggiore di Mara, Furado Saragu maggiore di Calagonis, Nicola Manchossa maggiore di Uta, Perdo Castay maggiore di Sestu – e dai futuri coloni («habitatores proxime notatae villae»).

[215] J.P. GALIANA CHACÓN, *Notas sobre el régimen señorial en Cerdeña: las cartas pueblas de Villamassargia y Domusnovas (1421-1436)*, in XIV Congresso di storia della Corona d'Aragona, cit., III, 449-464; i capitoli per Villamassargia vennero ricontrattati il 7 gennaio 1431, con nuove condizioni rispetto alla concessione precedente, ed il 3 maggio 1436. Cfr. anche G. MURGIA, *Comunità e baroni. La Sardegna spagnola (secoli XV-XVII)*, Roma 2000, 53-54.

[216] P. LUZZU, *Di alcune franchigie concesse al Comune di Santa Giusta dalla prima marchesa d'Oristano*, in *Archivio Storico Sardo* XIII, 1921, 90-140. I capitoli di Santa Giusta vennero confermati dal governo viceregio negli anni 1480-83 e 1485-87. Il 20 settembre 1518 la regina Giovanna riconfermava la piena immunità della villa da ogni diritto e contribuzione feudale: cfr. V. ANGIUS, *Ordine cronologico delle concessioni feudali delle quali restò memoria*, in CASALIS, *Dizionario geografico*, cit., XVIII quater, 216.

[217] V. AMAT DI SAN FILIPPO, Carte di franchigia nella Sardegna aragonese, in *Medioevo. Saggi e rassegne*, n. 5, 1980, 141-158. Cfr. anche ORTU, Villaggi e poteri, cit., 81, MATTONE, Le vigne e le chiusure, cit., 90.

[218] ASC, Regio Demanio-Feudi, b. 55, n. 1.

[219] Il documento è stato editto da R. DI TUCCI, Serramanna e le sue franchigie del 1405, Cagliari 1947. Di Tucci però per una cattiva lettura del testo si è sbagliato sulla data dell'atto, rogato dal notaio Giovanni Garau, che risulta del 1455, cioè di cinquant'anni posteriore. Delle franchigie venne fatta copia autentica dal notaio Bonifacio Cebrià nel 1545: entrambi sono in ASC, Atti notarili, tappa di Cagliari, Legati, G. Garau, vol. 337, cc. 120v.-122v.; nei capitoli donna Aldonça stabilì anche una sorta di tariffario per l'acquisto dei prodotti alimentari e per il trasporto a Cagliari delle derrate: cfr. C. FERRANTE, G. OLLA REPETTO, L'alimentazione a Cagliari nel '400, in *Gli Archivi per la storia dell'alimentazione*, Atti del convegno, Potenza-Matera, 5-8 settembre 1988, III, Roma 1995, 1498-1490.

[220] Libro de todas las gracias, concesiones, y capitulos concedidos, y aprobados por los muy illustres Marqueses Condes y Condessas de Quirra de feliz memoria al Judicado de Ollastre, villas, lugares y vassallos de aquel..., Caller 1738, 27-38; la riproduzione anastatica del Libro con traduzione italiana (non del tutto corretta) è in Studi Ogliastrini IV, 1997; una copia del libro è anche in ASC, Reale Udienza, Cause civili, n.405. Cfr. nello stesso numero il saggio di G. DONEDDU, Feudo e feudatari dell'Ogliastra tra Medioevo e Età Moderna, XVII-XXXII, con un esauriente quadro storico. Secondo Gian Giacomo Ortu l'atto attesta il riconoscimento ai villaggi di «una personalità politica e giuridica» e di «una soggettività impensabile nell'orizzonte morale e mentale della signoria fondiaria»: ORTU, Villaggio e poteri signorili, cit., 82.

[221] All'atto di concessione sono presenti i probi homines dei villaggi di Tortoli, Girasole, Laconi, Bari, Gairo, Osini, Ulassai, Tertenia, Srisaili: «eisdem omnibus et aliis in dicto Iudicatu existentibus gratias infrascriptas, quae a nobis – si legge nell'atto – requisiverunt et supliciter postularum his benignissime concessimus quarum quidem gratiarum et omnia infra contenta et expressata tenores et series sic se habent»: ivi, 27.

[222] Libro de todas, cit., 20-26. La carta reale non è compresa nell'edizione degli atti parlamentari curata da A. Boscolo.

[223] Per un inquadramento di questo periodo, cfr., fra gli studi più recenti, ANATRA, Dall'unificazione, cit., 347-364, FERRANTE, MATTONE, I privilegi e le istituzioni municipali, cit., 277-281, ad entrambi si rinvia per ulteriori referenze bibliografiche.

[224] I Parlamenti di Alfonso il Magnanimo, cit., 170-190, 191-210.

[225] ASC, AAR, B4, c. 80v.

[226] Oltre il vecchio DI TUCCI, La proprietà fondiaria, cit., 127-148, e MATTONE, Il feudo e la comunità, cit., 356-358, cfr. il preciso quadro delle fonti in ORTU, Villaggio e poteri, cit., 231-233; ID., Famiglia, comunità, istituzioni, in *Paesi e città della Sardegna*, I, I Paesi, a cura di G. Mura e A. Sanna, Cagliari 1998, 11-21; F. LODDO CANEPA, Rapporti tra feudatari e vassalli in Sardegna, in *Fra il passato e l'avvenire*, cit., 289-290. Cfr. inoltre gli studi di G. MURGIA, Capitoli di grazia e lotta antibaronale nella Sardegna moderna, in *Archivio sardo del movimento operaio contadino e autonomistico*, n. 11-13, 1980, 287-309; ID., Una fonte per lo studio della società feudale nella Sardegna moderna: i Capitoli di grazia di Villasor, in *Annali della Facoltà di Magistero dell'Università di Cagliari*, n.s., V, 1981, 2, 107-145; ID., I capitoli di grazia, in *La società sarda in età spagnola*, I, a cura di F. Manconi, Cagliari 1992, 30-37; ID., Comunità e baroni, cit., 69-117.

[227] Editti, pregoni, ed altri provvedimenti emanati pel Regno di Sardegna, II, Cagliari 1775, tit. XIII, ord. VII, 81-93. Cfr. inoltre I. BIROCCHI, M. CAPRA, L'istituzione dei Consigli Comunitativi in Sardegna, in *Quaderni sardi di storia*, n. 4, 1983-84, 139-158; A. MATTONE, Istituzioni e riforme nella Sardegna del Settecento, in *Dal trono all'albero della libertà. Trasformazioni e continuità istituzionali nei territori del Regno di Sardegna dall'Antico regime all'età rivoluzionaria*, Atti del convegno, Torino 11-13 settembre 1989, I, Roma 1991, 405-411; ORTU, Villaggio e poteri, cit., 209-212; M. LEPORI, Dalla Spagna ai Savoia. Ceti e corona nella Sardegna del Settecento, Roma 2003, 154-178.

Da: Antonio Pigliaru, *Il banditismo in Sardegna. Il codice della vendetta barbaricina* Milano: Giuffrè, 1970, pp. 111-127

I

PRINCIPI GENERALI

1. L'offesa deve essere vendicata.

Non è uomo d'onore chi si sottrae al dovere della vendetta, salvo nel caso che, avendo dato con il complesso della sua vita prova della propria virilità (a), vi rinunci per un superiore motivo morale (b).

2. La legge della vendetta obbliga tutti coloro che ad un qualsivoglia titolo vivono ed operano nell'ambito della comunità (c).

3. Titolare del dovere della vendetta e il soggetto offeso, come singolo o come gruppo, a seconda che l'offesa è stata intenzionalmente recata ad un singolo individuo in quanto tale o al gruppo sociale, nel suo complesso organico, sia immediatamente sia mediamente (d).

4. Nessuno che vive ed opera nell'ambito della comunità può essere colpito dalla vendetta per un fatto non previsto come offensivo.

Nessuno può essere altresì tenuto responsabile di una offesa se al momento in cui ha agito non era capace di intendere e di volere, nel qual caso rispondono i moralmente responsabili (e).

5. La responsabilità è o individuale o collettiva a seconda che l'evento offensivo consegua all'azione di un singolo individuo o a quella di un gruppo organizzato operante in quanto tale.

Il gruppo organizzato sia sulla base di un vincolo naturale sia per effetto di sopravvenuti rapporti sociali, risponde della offesa quando questa è cagionata da un singolo membro del gruppo con iniziativa individuale nel caso in cui il gruppo medesimo, posto di fronte alle conseguenze della azione offensiva, esprima, in modi e forme non equivoci, attiva solidarietà nei confronti del colpevole in quanto tale (f).

6. La responsabilità di chiunque si trova nella condizione di ospite e solo personale e deriva dalle eventuali azioni od omissioni dilui, in rapporto ai doveri particolari del suo stato (g).

7. La vendetta deve essere eseguita solo allorché si è conseguita oltre ogni dubbio possibile la certezza circa resistenza della responsabilità a titolo di dolo da parte dell'agente (h).

8. L'offesa si estingue:

a. quando il reo lealmente ammette la propria responsabilità assumendo su di sé l'onere del risarcimento richiesto dall'offeso o stabilito con lodo arbitrale;

b. quando il colpevole ha agito in stato di necessità ovvero per errore o caso fortuito ovvero perché costretto da altri mediante violenza cui non poteva sottrarsi. In questo ultimo caso risponde dell'offesa l'autore della violenza.

9. L'applicazione della legge della vendetta viene altresì sospesa nei confronti di chi, pur fondatamente sospettato, chiede e ottiene di essere sottoposto alla prova del giuramento onde essere liberato.

In tal caso il giuramento deve essere prestato secondo la seguente formula: «Giuro di non aver fatto né veduto né consigliato; e di non conoscere persona alcuna che abbia fatto veduto o consigliato».

È però ammessa, previo accordo, l'omissione della seconda parte della formula.

Il giuramento liberatorio ha valore identico agli effetti della presente norma, sia che venga effettuato in presenza del solo offeso; ovvero in presenza di terzi convocati in qualità di testimoni; ovvero in forma solennissima, secondo le consuetudini locali (i).

10. L'inadempimento fraudolento degli oneri derivanti dall'applicazione di quanto è indicato all'art. 8,

a) ovvero la falsità delle prove addotte dal colpevole onde ottenere nel proprio interesse l'applicazione delle esimenti di cui all'art. 8, b) ove ciò risulti dopo ottenuto il perdono della parte offesa; ovvero il giuramento che risulti falso alla luce di ulteriori prove intervenienti a confermare le responsabilità del colpevole, costituiscono aggravante specifica.

Nel caso del falso giuramento l'offesa è ulteriormente aggravata se il giuramento medesimo è stato reso in forma solenne.

II LE OFFESE

11. Un'azione determinata è offensiva quando l'evento da cui dipende l'esistenza di essa offesa è preveduto e voluto allo scopo di ledere l'altrui onorabilità e dignità.

12. Il danno patrimoniale in quanto tale non costituisce offesa né motivo sufficiente di vendetta. Il danno patrimoniale costituisce offesa quando, indipendentemente dalla sua entità, è stato prodotto con specifica intenzione di offendere, ovvero è stato realizzato in circostanze tali da implicare, per se medesime, sufficiente ragione di offesa, ovvero quando in esso sia presente l'esplicita volontà di recare danno effettivo (l).

13. Le circostanze dell'offesa sono oggettive e soggettive.

Le circostanze oggettive dell'offesa concernono la natura, la specie, i mezzi, l'oggetto e il modo dell'azione.

Le circostanze soggettive concernono la intensità del dolo o le condizioni e qualità del colpevole ovvero i rapporti esistenti o esistiti tra il colpevole e l'offeso (m).

14. Pertanto il danno patrimoniale costituisce offesa nei seguenti casi:

- a) furto di bestiame quando esso pur rientrando nella normale pratica dell'abigeato è stato consumato: 1) da un nemico; 2) da chi è stato compagno d'ovile dell'offeso e conosce per tanto la organizzazione tecnica dell'ovile medesimo; 3) dal titolare dell'ovile confinante; ovvero se è stato reso possibile dalle loro complicità od omertà;
- b) furto della capra da latte destinata alla alimentazione del complesso familiare;
- c) furto di un maiale destinato all'ingrasso per motivo di economia familiare;
- d) furto o sgarrettamento di una vacca destinata in dono al neonato, alla sposa, all'orfano;
- e) furto o sgarrettamento di un cavallo ovvero di un giogo di buoi destinati alla normale pratica del lavoro;
- f) distruzione vandalica del bestiame ovino, bovino, equino;
- g) incendio doloso;
- h) pascolo abusivo entro un terreno recintato, consumato con scopo provocatorio ovvero a titolo di dispetto;
- i) ingiusta divisione patrimoniale, che consegue ad un comportamento sleale posto in essere con il deliberato disegno di recare un danno effettivo a persona non in condizioni di fare valere, al giusto momento le proprie ragioni, per una qualsivoglia circostanza di fatto;
- l) esercizio esoso delle proprie ragioni effettuato con intenzione di offendere.

15. Quando più persone concorrono alla esecuzione materiale di un fatto elencato nell'art. 14, non ne risponde chiunque vi abbia partecipato:

- a) non essendo a titolo personale nelle condizioni espressamente previste per quanto concerne i casi preveduti dalla lett. a);
- b) non essendo a conoscenza della particolare natura o destinazione della cosa, nei casi di cui alle lettere b), c), d), e);
- e) avendo agito per esecuzione di mandato ricevuto, senza altra partecipazione che di natura tecnica al verificarsi dell'evento, nei casi di cui alle lettere f), g), h);

Non risponde altresì dell'offesa colui il quale, in ordine al caso di cui alla lettera i), abbia agito in buona fede perché tratto in errore da terzi.

16. Inoltre costituisce offesa:

- a) il passaggio provocatorio di un nemico attraverso un terreno chiuso;
- b) l'ingiuria, quando l'offesa al decoro di una persona o di un gruppo è recata con attribuzione di un fatto determinato ma falso, tale da ledere l'onorabilità della persona o del gruppo cui il fatto medesimo venga attribuito;
- c) la diffamazione e la calunnia, quando concorrano le stesse circostanze previste per la ingiuria;
- d) la rottura di una promessa di matrimonio. In questo caso l'offesa è aggravata quando il fatto è in sé privo di giustificazione; ovvero allorché l'azione è stata posta in essere in circostanze tali da compromettere pubblicamente l'onore della promessa sposa e insieme la dignità e l'onore della famiglia cui essa appartiene. Costituisce altresì offesa ulteriormente aggravata la rottura della promessa di matrimonio quando il colpevole abbia agito con lo scopo di menomare l'onore della promessa sposa ovvero di offendere la di lei famiglia;
- e) la non giustificata rottura o il mancato adempimento di un patto stabilito per qualunque motivo o fine nelle debite forme. L'offesa è aggravata se il soggetto recedente si avvale del vantaggio a lui derivante dalla qualità di socio per recare o favorire chi intenda recare un danno all'altra parte. L'offesa è ulteriormente aggravata quando il recesso ovvero l'inadempienza sono stati posti in essere allo scopo di recar danno;
- f) la delazione, ove non sia effettuata dalla parte lesa ma avvenga a scopo di lucro ovvero a titolo di dispetto. L'offesa è aggravata quando viene recata con confidenza all'autorità di pubblica sicurezza invece che all'autorità giudiziaria;
- g) la falsa testimonianza resa da persona non legittimata dalla qualità di parte lesa. La falsa testimonianza non offende quando è prestata da chi esercita la professione di teste falso ovvero da chi dichiara il falso a favore dell'imputato indipendentemente dalla colpevolezza o non colpevolezza di quest'ultimo;
- h) ogni azione posta in essere contro la persona ospitata. In tal caso titolare della vendetta è la persona o il gruppo ospitante;
- i) l'offesa dei sangue (n).

17. Costituisce offesa ogni azione intesa a produrre un fatto di natura offensiva quando l'evento non si verifica, ove ciò sia dipeso dalla mutata volontà dell'agente e tuttavia gli atti compiuti esprimano in modo idoneo e non equivoco la volontà di recare offesa.

III

LA MISURA DELLA VENDETTA

18. La vendetta deve essere proporzionata, prudente e progressiva. S'intende per vendetta proporzionata un'offesa idonea a recare un danno maggiore ma analogo a quello subito; s'intende per vendetta prudente un'azione offensiva posta in essere dopo la conseguita certezza circa la esistenza della responsabilità dolosa dell'agente e successivamente al fallito tentativo di pacifica composizione della vertenza in atto, ove le circostanze della offesa originaria rendano ciò possibile; s'intende per vendetta progressiva un'azione offensiva posta in essere con prudenza e tuttavia adeguantesi con l'impiego di mezzi sempre più gravi o meno gravi all'aggravarsi od all'attenuarsi progressivo dell'offesa originaria, anche in conseguenza dell'eventuale verificarsi di nuove circostanze che aggravino ovvero attenuino l'offesa originaria o del progressivo concorrere nel tempo di nuove ragioni di offesa.

19. Sono mezzi normali di vendetta tutte le azioni prevedute come offensive a condizione che siano condotte in modo da rendere lealmente manifesta la loro natura specifica.

20. Costituisce altresì strumento di vendetta il ricorso alla autorità giudiziaria quando oltre la certezza morale sulla responsabilità dolosa dell'agente si è conseguita una ragionevole certezza sulla sufficienza processuale delle prove raggiunte; e il danno derivante dall'esito del processo si può prevedere sufficientemente adeguato alla natura dell'offesa secondo i principi della legge sulla vendetta in generale (o).

21. Nella pratica della vendetta, entro i limiti della graduazione progressiva, nessuna offesa esclude il ricorso al peggio sino al sangue. Parimenti nessuna offesa esclude la possibilità di una composizione pacifica, allorché il comportamento complessivo del responsabile rende ciò possibile. Nella pratica della vendetta la pena capitale viene seguita di norma sul presupposto della responsabilità personale e nei casi di offesa di sangue e in tutti quelli più gravi di offesa morale quali la rottura di una promessa di matrimonio la delazione la falsa testimonianza.

22. La vendetta deve essere esercitata entro ragionevoli limiti di tempo, a eccezione della offesa del sangue che mai cade in prescrizione (p).

23. L'azione offensiva posta in essere a titolo di vendetta costituisce a sua volta nuovo motivo di vendetta da parte di chi ne è stato colpito, specie se condotta in misura non proporzionata ovvero non adeguata ovvero sleale.

La vendetta del sangue costituisce offesa grave anche quando è stata consumata allo scopo di vendicare una precedente offesa di sangue.

Note

(a) Il linguaggio dialettale non conosce, per quel che ci risulta, una distinzione sufficientemente articolata, alla latina, tra homo e vir; non conosce, anzi, altro che la parola homine, s'homine, che vale sia nell'accezione di homo sia in quella di vir. Ma l'accentuazione morale di homine, s'homine, ripete piuttosto il tono di vir che quello di homo, specie quando la parola è usata al singolare. (Al plurale infatti il doppio senso è più evidente: come si rileva nell'espressione che il linguaggio etico barbaricino impiega per ridurre in termini più naturali un'eventuale condanna al carcere affermando che: «sa galera est fatta prò sos homines», cioè che il carcere è un rischio implicito, un implicito portato della condizione umana, considerata sotto l'aspetto della sua assoluta precarietà). Il concetto di «uomo» nel linguaggio etico barbaricino si identifica con l'idea dell'«uomo forte», dell'uomo che deve essere forte nel senso che è sempre capace di dominare, con la sua propria virtù, la fortuna (usiamo liberamente termini resi famosi da MACHIAVELLI, ma il fatto che l'uso sia libero non significa che non sia intenzionale e motivato). Ad ogni modo, per quel che riguarda il significato

istituzionale della espressione «salvo nel caso che, avendo dato con il complesso della sua vita, eccetera», diciamo qui quale è appunto il senso e l'origine della espressione «propria virilità» e il rischio che comporta, per conseguenza, il non vendicarsi, quando non si sia dato o non si sia in grado di dare altrimenti prove persuasive di sé; magari appellandosi ad un superiore principio morale. Qui accade che la comunità conoscendo in ogni suo membro un soggetto attivo del proprio ordine, e quindi essendo adusa, dal ritmo della propria vita, a contare solo sulla propria forza (il più di virtù necessario per resistere al meno di fortuna), nell'atto stesso in cui conosce come valido un ordine morale e quindi giuridico diverso dal proprio; e nell'atto stesso in cui consente al proprio uomo una libertà di scelta assoluta, tuttavia esige che questa scelta risulti visibilmente, che non sia insomma un mero pretesto d'evasione da un certo ordine di responsabilità, ma appunto una scelta reale: come è reale la scelta di chi sia mosso alla non-vendetta, non per esempio dalla paura del rischio, dalla sua forza, come da un segno preciso del proprio non essere uomo. Secondo l'acuto, penetrante concetto barbaricino qui espresso, in tal caso non si tratterebbe infatti più d'una scelta. Notiamo allora che la espressione «dare prova della propria virilità» corrisponde qui alle formule dialettali: aver provato di esser uomo, aver dimostrato, con il complesso della sua vita, di essere un «valente», uno cioè che sa farsi valere, e fermiamoci per tanto su questa precisazione che investendo tutto un modo proprio di pensare l'uomo, è evidentemente tutt'altro che marginale.

(b) «Un superiore motivo morale»: l'espressione può sembrare impropria. Non si tratta di una posizione morale che accetti comunque la superiorità di una motivazione etica differente dalla propria come reale superiorità di un diverso ordine etico rispetto al proprio, sebbene anche questa idea sia legittimata da taluni atteggiamenti delle comunità. Il pastore, per esempio, distingue i costumi di alcuni (= degli altri) dai propri, come costumi, modi propri dei «signori» da un lato e se mai dei «rimitani» dall'altro, ma bisogna aggiungere che la espressione in questa distinzione tra pastori e signori, (e tra pastori e «rimitani») non ha, per lo più, nessun sottinteso feudale. «Signori» sono il maestro elementare e la sua propria famiglia, il prete, il medico, il farmacista, il segretario comunale, chiunque vesta panni non pastorali, svolga una certa attività professionale (ci sono beninteso anche gli altri «signori», i titolari del potere!), parli lingua italiana, e persino si alimenti in un certo modo, eccetera. C'è dunque l'abito del signore, il modo di mangiare dei signori e c'è anche, la morale, il costume dei signori. Ad ogni modo, qui l'espressione «superiore motivo morale» ha un'accezione più semplice e schietta, un significato più diretto - e si tratta solo di dire un modo proprio di motivare l'azione (la non-azione), così che siamo nel caso di una comunità che chiede all'azione di non restare interamente abbandonata all'impulso, alla natura, ed altresì che la determinante del comportamento sia cioè coerente a tutto il sistema di vita adottato, e in questo senso superiore all'impulso sottostante. Di modo che, nel complesso, pare che accada questo: c'è un dovere, un obbligo che legittima un'aspettativa sociale; c'è d'altro lato un'esimente, una condizione reputata liberatrice rispetto a quel dovere. Ma questa condizione può essere, sì, data da una nuova condizione sociale (essere maestro, esser sacerdote eccetera, cioè essere membri di una società che ha un diverso costume di vita), può essere anche data da una determinazione strettamente individuale, a tener fede ad un diverso principio etico: ed il punto è piuttosto importante, dico questo ultimo punto.

Infatti mentre è chiaro che al presente codice è impegnata in modo diretto l'originaria comunità barbaricina come originaria comunità pastorale, è però chiaro anche che il singolo pastore ora può essere liberato da l'obbligo della vendetta (pur restando per tutto il resto o quasi per tutto il resto, soggetto di quell'ordinamento giuridico che è la comunità barbaricina), ma ciò solo ove il complesso della sua vita attesti, magari solo dopo un certo punto di tale vita, un mutato atteggiamento morale nei confronti per l'appunto della pratica della vendetta: che è il caso in cui l'opzione etica, per essere persuasiva, ha bisogno della testimonianza di tutta una condotta di vita, come condotta di vita «umana» nel senso in cui tale espressione può essere intesa nel dialetto barbaricino (v. la nota precedente). Le comunità barba ricine per rendere esplicito qual è il punto esatto in cui un certo comportamento non è più sospetto e tuttavia non dà più luogo a giudizio di riprovevolezza sul soggetto (che resta così, «vir», uomo d'onore anche se in un certo momento o di fronte ad un certo fatto rinuncia a far valere la propria «virilità», il suo essere uomo d'onore), hanno tutta una serie di personaggi, personaggi storici, veri, anche se entrati già nel mondo della letteratura popolare, che «fanno» appunto il precedente, la serie dei precedenti significativi, ed al modulo del cui comportamento, per altro, verrà ora riferito il comportamento del singolo per apprezzarne nella giusta direzione il significato etico, il senso vero e profondo. In più è da registrare che l'appello al superiore motivo morale indicato nell'articolo in esame, ha anche questo significato: il significato dell'appello ad un motivo concreto per la non-vendetta, moralmente (e quindi umanamente) superiore al motivo della vendetta.

L'esempio (tratto da vicende concrete) che solitamente si adduce per spiegare tale meccanismo è il seguente: Tizio ha rotto in circostanze offensive (ma non... gravi) una promessa di matrimonio; alla famiglia offesa da tal comportamento e che già sta per porsi sulla via della vendetta, egli fa sapere di non aver potuto adempiere e di non poter più adempiere alla promessa matrimoniale, per avere nel frattempo «compromesso» con gravi conseguenze, un'altra fanciulla: è di fronte a tale «giustificazione» che la parte offesa ora rinuncerà alla vendetta, ma precisando che tale rinuncia resta subordinata al fatto che Tizio effettivamente sposi la giovane da lui irrimediabilmente compromessa, salvo appunto a riaprire la partita qualora tale condizione non si verifichi in un tempo ragionevolmente giusto. In questo caso il motivo superiore che legittima la non vendetta è l'innocenza di un nascituro, innocenza che deve essere in ogni caso salvaguardata (s'innocente non bi depet pranghere mai) ed alla cui salvaguardia può essere sacrificato, può e umanamente deve esser sacrificato, ogni altro originario risentimento. (Sul carattere sacro dell'infanzia e sul significato proprio dell'infanzia nella comunità barbaricina come comunità naturale, vedi DORÉ, op. cit.).

(c) Si veda per questo punto il V degli studi complementari. Si tratta di un argomento molto interessante e come tale abbisognavole di essere ampiamente ed esattamente svolto.

(d) Sebbene non fosse di stretta necessità, qui e altrove abbiamo insistito sull'intenzionalità come elemento essenziale alla costituzione dell'offesa, poiché ci è sembrato opportuno sottolineare, ogni volta che se ne desse il caso, che l'offesa sussiste solo in quanto l'intenzione dell'azione è quella di offendere nel senso proprio e più preciso del termine. Agli effetti della vendetta l'offesa infatti non può essere preterintenzionale, né (e meno che mai) di natura meramente colposa. L'offesa è tale in quanto l'azione è stata posta in essere, l'evento è stato prodotto, al fine di offendere; come si rende particolarmente chiaro nel concetto che il danno patrimoniale, pur voluto come tale, e quindi voluto a titolo di dolo, non costituisce offesa se esso stesso non si pone come momento strumentale rispetto al suo effettivo proposito che è quello di produrre quel dato evento al fine appunto di offendere; e non già di offendere nel senso in cui ogni reato può dirsi costituire offesa («nella sua struttura psichica il reato è un'offesa», così CARNELUTTI, *Lezioni di diritto penale*, Milano 1943, pag. 60), ma nel senso proprio di «offesa morale», di offesa, cioè, recata alla «dignità» dell'offeso.

Anche questo chiarimento che vale solo entro limiti ben definiti, era per altro necessario. Non c'è in questo codice offesa in quanto c'è reato (un'azione in qualche modo riprovevole, anzi riprovata); ma c'è reato in quanto c'è offesa, in quanto l'azione è stata voluta come offensiva. Onde appunto ciò che costituisce l'offesa è la sua intenzionalità, il fatto che l'offesa, l'offendere sia appunto il termine di tensione di tutta l'azione, o dello stesso evento.

(e) Questo art. 4 corrisponde praticamente, nella prima parte, all'art. 1 del Codice penale italiano; e con esso ha in comune di definire un principio di stretta legalità, di porre in termini positivi il principio *nuium crimen, nulla poena sine praevia lege poenali*. A da dire però che tale principio è stato incluso nel presente codice essendo stato desunto dall'analisi di tutto il sistema giuridico della vendetta, dopo tuttavia che era stato accertato, con le interviste dirette in particolare, che ciò che vuole il sistema è proprio questo: sottrarre il concetto di offesa al libito degli individui, onde evitare le conseguenze, tutte le conseguenze che un mal chiarito concetto di offesa può portare seco. È evidente allora che sebbene nessun « documento » affermi esplicitamente nel codice della vendetta la presenza del principio *nuium crimen, nulla poena sine praevia lege poenali*, tale presenza tuttavia abbiamo ritenuto d'avvertire e quindi di dover rendere esplicita, guardando direttamente dentro le cose della vendetta barbaricina.

Dentro la pratica della vendetta barbaricina che significato potrebbe mai avere lo sforzo che quella stessa pratica attesta per chiaramente definire il punto in cui l'offesa si costituisce come tale, per elencare inoltre il più dettagliatamente possibile quelle azioni che per se stesse e nelle date circostanze, legittimano la vendetta? Che significato tutto ciò può avere se non quello di porre in termini di certezza e quindi di ferma oggettività il sistema della vendetta? Che significato se non quello di realizzare, di fare essere in re, seppure senza aver di ciò chiara e totale coscienza, anzi scienza, che nessuna azione è reato e consente, cioè legittima la vendetta, se non è offesa entro i limiti nei quali la consuetudine (la tradizione) fa consistere l'offesa e vuole che l'offesa consista?

La seconda parte dell'art. 4, corrisponde, evidentemente, ed entro i termini propri, e dunque piuttosto nello spirito che nella lettera, all'art. 42 del C.P. italiano, I cpv., laddove questo recita che nessuno può essere punito per un'azione od omissione preveduta dalla legge come reato se non è commessa con coscienza e volontà. Conseguenza ovvia, qui, di quanto in definitiva già illustrato nella nota precedente sull'essenziale intenzionalità dell'offesa e, in più e si capisce, di quanto recitato dall'art. 11, che definisce in termini generali la natura dell'offesa, per cui è offensiva (e legittimante la vendetta) quella sola azione o quel solo evento che siano stati preveduti e voluti allo scopo di ledere l'altrui onorabilità. Al solito l'accento va posto sull'elemento della previsione e della volontà - avvertendo che nel caso la ratio esplicita dell'articolo (che ha poi una ratio implicita nella coerenza di tutto l'ordinamento) è ormai da indicare nel non infrequente caso di azioni offensive affidate ad un incapace, proprio al fine, spesso, di renderle ancor più anonime: incapace sia per deficienze organiche (il «matto» del villaggio!), sia per situazione giuridica, come nel caso dei minori: i quali spesso, per la franchigia di cui godono (v. DORÈ, op. cit.), vengono tuttavia impiegati con il pretesto del gioco - come per gioco - in «comandi», quindi in azioni che ricondotte all'origine sono pur esse offensive, ma dalle cui conseguenze l'incapace deve essere necessariamente fatto salvo mancando anche qui, per lui, il naturale e necessario presupposto dell'imputabilità. (Anche questo punto, per altro, ci pare da tenere assai presente per valutare la misura della civiltà propria della vendetta barbaricina).

(f) Sui rapporti individuo-gruppo in questo codice, e nel quadro della complessa civiltà sociale (e giuridica) della comunità barbaricina, vedi, il V Studio complementare.

(g) Anche sulla posizione giuridica dell'ospite v. il V Studio complementare.

(h) In Barbagia qualunque fatto di natura criminosa (agli effetti della pratica della vendetta) diviene oggetto, per lunga tradizione, di indagini dirette, espletate per solito dalla parte lesa o da organi ad hoc costituiti dalla parte o anche dalle parti interessate. Le risultanze di tali istruttorie sono per solito quelle che determinano il comportamento degli interessati, sia sul piano privato, sia, se a ciò si arriva, sul piano processuale; tuttavia molti episodi, molti fatti non arrivano neppure all'autorità giudiziaria, che è sempre considerata in Barbagia, come e perché vedremo altrove, un male, necessario solo perché c'è di fatto, un male che è per lo più interesse di tutti (di tutte le parti) evitare almeno sin che ciò è possibile: il «prò che rughere in manos de sa zustiscia» (piuttosto che cader nelle mani della giustizia) «mezus

mortu», (meglio la morte) è un principio assoluto dal quale si può volontariamente derogare solo allorché si abbia certezza di poter trasformare la «giustizia» in un efficace strumento di lotta (non di pace, s'intende!).

Per altro l'intervento della «giustizia» è, ad un certo punto, un fatto che essendo dato, non si può più superare: non pertanto il comportamento delle parti muta se i risultati dell'istruzione giudiziaria risulteranno diversi da quelli dell'indagine espletata direttamente, anche se le conseguenze di tale indagine vengano solitamente lasciate sub iudice, almeno sino a che il processo non ha verificato la propria ipotesi processuale e quindi fornito, sino in fondo, alla parte interessata l'opportunità di verificare ulteriormente l'ipotesi propria. (Quando si danno circostanze di questo tipo, la vendetta attende che il processo giunga sino in fondo, scatterà come meccanismo autonomo, solo dopo: e soprattutto dopo che il fallimento dell'ipotesi processuale, con il suo semplice darsi, avrà offerto, indirettamente, un'implicita conferma della tesi originaria e spesso segreta, della parte lesa). È poi da aggiungere che se la verità effettiva è più spesso quella accertata dalla parte lesa nella sua istruttoria privata che quella accertata dalla «giustizia», ciò dipende in gran parte dall'atteggiamento che la comunità ha nei confronti dei propri ordini, dei rapporti di lealtà che negli ordini originari sono impegnati diversamente che nel «processo»: nel corso del quale i rapporti tra le parti, e tra queste e la comunità, risultano proiettati su un piano di assoluta exteriorità. Così mentre i casi di falsa testimonianza e di falso giuramento sono, in sede «privata», piuttosto rari ed occasionali (anche, se si vuole, per quanto recita al proposito, questo codice, all'art. 10), essi sono assai più frequenti in sede giudiziaria, che mentire alla «giustizia» e giurare il falso davanti alla «giustizia», non è più mentire, non è più giurare il falso, ma un modo come un altro di partecipazione ad un conflitto che riguarda, sì, mediamente, anche la comunità, ma che già si sviluppa fuori del piano naturale in cui la comunità tende a porre e risolvere le proprie questioni: a vivere le proprie «guerre» e realizzare le proprie «paci».

L'indifferenza dei barbaricini alla morale del processo colto è infatti altrettanto nota quanto è noto il fermo attaccamento dei medesimi alla moralità del «processo» barbaricino (nel quale ogni uomo è uomo di una sola parola): onde il detto d'un famoso ladro di bestiame (detto anche questo venuto in proverbio): «a giurare mi pones, sa crapa bi perdes» (se pretenderei il giuramento, perderai la capra), detto che è significativo della pretesa a non porre questioni che possano esser dibattute su un piano di rapporti diretti e che su questo piano sono facilmente risolvibili, su un piano formale, cioè in qualche modo su un piano di rapporti già esteriorizzati, privati quindi di quell'intimità cui viceversa la comunità barbaricina tiene in sommo grado. Dal che deriva, in fine, che il principio affermato in questo art. 7 ha, per la comunità, la sua forza nella relativa facilità con cui la certezza può essere raggiunta, a condizione di non violare, nel corso dell'indagine, le consuetudini che regolano la medesima, a condizione insomma di indagare con pieno e totale rispetto per le norme che regolano i rapporti sociali barbaricini anche da questo punto di vista. È ovvio per altro che uno studio delle consuetudini procedurali dell'istruttoria barbaricina sarebbe di estrema importanza e, forse, anche questo un altro studio da fare: anche la rilevazione del «codice della procedura penale» in Barbagia costituirebbe infatti un capitolo pur esso estremamente vivo ed importante di esperienza giuridica.

(i) La forma più solenne di giuramento è solitamente detta quella del «giuramento di Pilato», dal soprannome, per quel che mi risulta, di chi ne ha inventato o maggiormente diffuso l'uso. La formula del giuramento resta identica (in dialetto: «giuro chi no happe né fattu, né vidu, né cossizzadu, né pessona ch'isco»), ma viene pronunciata con la mano dentro una speciale cassetta contenente un santino. La leggenda vuole che solo il teste veridico trarrà dalla cassetta la mano intatta, una leggenda, questa pure, oramai screditata come tale, senza però che la solennità del giuramento ne sia risultata in qualche modo compromessa.

(l) L'ultimo punto dell'art 12 merita un breve chiarimento: tra l'altro consentirà di riprendere e sviluppare ulteriormente il discorso o alcuni punti del discorso avviato nella precedente nota n. 4.

Il furto di bestiame in genere non solo non costituisce offesa, ma in linea di massima non costituisce neppure furto: «furat chie furat in domo o chie venit dae su mare», ruba chi ruba dentro casa (e in genere nell'abitato, in quanto «casa») o chi viene da oltre il mare. Il furto del bestiame, la normale pratica dell'abigeato, non costituisce offesa, perché nella comunità pastorale barba ri Cina costituisce una pratica «normale». Si veda di rincalzo il proverbio citato, il brano riprodotto dalle interviste dirette nella precedente Introduzione, VI: «D.: Ma se uno ti ruba il gregge per esempio, ti offende? R.: No, se uno mi ruba il gregge, mi ruba il gregge, non mi offende... solo se me lo ruba, non mi vendico, rubo il suo (si tratta di una questione di «abilità», di essere di volta in volta «più abile», come in una gara), o troverò il modo di riscattarlo (di giungere ad un «abbonamentu») o d'aggiustare altrimenti: e poi rubare è rubare in casa... peggio per chi non sa difendere le proprie cose (anzi, la «cosa», sa robba, che in questo senso vuol dire il proprio gregge, cioè la propria ricchezza)». La pratica dell'abigeato infatti è per il pastore sardo una pratica tradizionalmente normale, di vera e propria produzione di ricchezza, ed è connessa all'esercizio dell'abilità (essere abile, è la virtù fondamentale del pastore), nel normale esercizio della pastorizia barba ri dna: un modo come un altro, il modo più facile e insieme più difficile e pericoloso tuttavia, di reagire alla strutturale miseria del pastore, un modo come un altro di difendere la propria vita in un regime di vita troppo povero per consentire - spesso - altri modi di arricchimento. Famosa la poesia di un poeta dialettale (MELE) in difesa dei ladri di Olzai (Nuoro) (si tenga presente che la volpe, quasi nel senso machiavelliano del termine, è in definitiva il simbolo dell'uomo ideale, del «pastore ideale»):

« In Olzai no campat piùs su mazzone - ca nde li han leadu sa pastura, - sa zente, ingolumada a sa dolzura, - inventat saba da-e su olidone. - De nou 'ogadu hana cust'imbentu - prò sedare vementes appetitosi - leadu hana a mazzone s'alimentu - però l'hana a riassumere sos crapittos. - No li faghene a isse impedimentu - ne mancu de Dualche sos iscrittos, - de mazzone aumentan sos delittos non codiat porcheddu né anzone - Si furat, in cuss'attu l'iscusade - ca sa famen lu privat de sa vista: -postu mazzone in sa nezessitate - de fagher sa figura brutta e trista - cun piena e cun totta libertade - de uè podet si faghet sa provvista, - e isfidat su primu rigorista - a li negare s'assoluzione ». (In Olzai non campa più la volpe perché le hanno tolto la pastura; la gente, fatta la gola dolce, inventa la mostarda dal corbezzolo. È ben questa l'ultima trovata che sedi i veementi appetiti: hanno tolto alla volpe l'alimento ma la sconteranno i capretti.

Non gli possono impedire [le razzie] nemmeno gli esorcismi di Dualchi [prov. di Nuoro]: della volpe aumentano i delitti, essa non si lascia né porcellino né agnello. Se ruba, scusatela in quell'atto che la fame la priva della vista: messa la volpe nella necessità di fare una figura brutta e triste, con piena e con tutta libertà dove può attinge la provvista, e sfida il migliore dei rigoristi a negarle l'assoluzione - Trad. di SALVATORE CAMBOSU, in: Miele Amaro, Firenze, Vallecchi, 1954).

Come si vede, in questa poesia che pur è un importante documento sociologico, l'alternativa «necessitata»: «fagher sa figura brutta e trista» di chi è privo d'ogni elementare abilità (= virilità), o conservare quella «piena e totta libertade» che è la misura dell'uomo «abile», è appunto una alternativa necessitata, tale per cui il suo stesso porsi, in quei dati termini, è già porre visibilmente la fatale direzione della scelta e, per così dire, già negare la possibilità di scegliere diversamente da come la stessa alternativa suggerisce, emergendo da un tipo di discorso - e riferendosi ad uno stato di necessità - che è chiaramente inteso a giustificare la scelta esattamente nella direzione che la registrata alternativa suggerisce. Il furto che non avvenga in domo, non è furto perché è una pratica normale di vita, una pratica per sopravvivere, è privo di qualsivoglia elemento di ri prove voi ezza perché un comportamento necessario, un comportamento che ha la sua legge nello stato di necessità cui obbedisce.

C'è però anche il caso in cui il furto del bestiame può costituire offesa: e si perfeziona quando l'evento è prodotto (= risulta prodotto) non solo per arricchire se medesimi, ma per procurare un effettivo danno altrui, anzi, più per questo che per quello. Si capisce che per porre in movimento il meccanismo della vendetta, occorrerà, in tal caso, accertare l'intenzione offensiva (che in casi di questo tipo non è immediatamente evidente, non è cioè resa immediatamente esplicita come nei casi di danno patrimoniale elencati nell'art. 14, il quale è in parte costitutivo di un elenco perfezionante il senso di questo art. 13), cosa che per lo più avviene nel corso di quell'operazione che si dice della «chirca de sa robba» (della ricerca del gregge), allorché per esempio il ladro rintracciato ponga al derubato condizioni di «abbuonamento» tali da rendere con la loro esosità evidente il proposito di produrre danno, di ridurre il derubato ad una condizione di disperazione («tornare a nudda», ridurre a zero, anzi, far tornare a nulla). Questo effetto per lo più si cerca di realizzarlo con lo sgarrettamento (v. art. 14), ma se il soggetto attivo vuole con l'occasione realizzare un qualche vantaggio per sé, la pratica dell'abigeato ne fornisce appunto il pretesto: e quando appunto l'abigeato non è che un pretesto, ecco appunto che una pratica normale, e moralmente... di tutto riposo, finisce o può finire col diventare offesa e quindi causa di perfetta legittimazione della vendetta. Qui è uno dei punti in cui il circolo vizioso della vendetta barbaricina comincia a venire alla luce, e tuttavia a tal proposito, vedi anche il III degli Studi complementari, dove questo circolo sarà compiutamente e speriamo esattamente descritto.

(m) L'esistenza del concetto di circostanza nella pratica della vendetta, non è un fatto immediatamente esplicito: ma è risultata certa, una presenza certa e fondamentale nella struttura della vendetta barbaricina, dall'analisi dei fatti che interessano quella pratica, oltre che dall'analisi dei casi che costituiscono l'offesa. In più, quanto questo concetto sia perentoriamente presente alla coscienza barbaricina, è ben stato chiarito dalle interviste dirette che hanno continuamente puntualizzato, è il caso di dire, anche tale circostanza. I due frammenti di interviste riprodotti nella Introduzione, ne danno una diretta testimonianza, come già abbiamo posto in rilievo, sicché non resta in questa sede che richiamarsi ad essi ed al breve commento che abbiamo fatto seguire, nella stessa sede.

Tuttavia si tenga presente che anche il detto già ricordato (vedi sopra la nota l): «furat chie furat in domo o chie venit dae su mare», è assai significativo, l'esistenza del furto essendo evidentemente fatta dipendere in Barbagia non dall'evento che realizza l'indebito appropriarsi di cosa altrui, ma dalla circostanza oggettiva o soggettiva del fatto, dal luogo in cui l'evento è prodotto (in domo) o dalla condizione soggettiva del ladro rispetto alla comunità (chie venit dae su mare), o propriamente dall'assolutamente forestiere, come a dire da uno il quale non vivendo e non operando nella comunità non può essere da questa legittimato - sarà perché non offre possibilità di contropartita! - all'esercizio di ciò che per chi vive ed opera nella comunità è di pratica affatto normale.

(n) Per la complessiva analisi degli artt. 14, 15, 16, vedi il III degli studi complementari.

(o) Anche per questo punto che rimette in discussione l'atteggiamento della comunità barbarici ri a nei confronti dell'ordinamento giuridico dello Stato e in particolare - tema variamente sfiorato - del «processo», vedi il primo e il secondo degli studi complementari. Però anche in questa sede, per una prima indicazione, cfr. la nota 8, scritta ad integrazione di quanto recitato dal precedente art. 7.

(p) «A uccidere tocat a Deus», spetta a Dio, uccidere: «su sambene no est aba», il sangue non è acqua; «morte in chentu annos, no si immenticat mai», la morte - per uccisione - non si dimentica mai, neppure in cento anni. Questi tre proverbi danno la misura delle ragioni per cui la pratica della vendetta ed il sistema normativo che essa esprime, fanno così frequentemente un caso speciale dell'offesa del sangue, anche se l'idea, del resto sociologicamente inverificata, che la vendetta è necessariamente legata alla «memoria» del sangue, resta nel complesso rigorosamente smentita in questo codice, nel quale l'offesa del sangue rappresenta, nel crescendo delle offese, l'offesa più grave; ma altrettanto non nel ritmo che misura l'intensità della pena, non l'unica a legittimare il ricorso «al peggio».

Accade, anzi, come si può vedere ed è qui reso esplicito, che l'offesa del sangue rappresenta, nel crescendo delle offese, l'offesa più grave; ma altrettanto non si può dire per l'uccisione a scopo di vendetta. La differenza fondamentale è che

l'offesa del sangue crea condizioni di maggior difficoltà al componimento della vertenza conseguente l'offesa stessa e, soprattutto, nel fatto che questa non può cadere in prescrizione: che può, pro tempore, essere «perdonata» ma non «dimenticata», creando quindi di fatto, tra le parti interessate, uno stato di tensione permanente importantissimo per il peso che può avere, in nuove circostanze, nello stesso meccanismo della vendetta. L'offesa del sangue - in assoluto - e cioè anche se immediatamente composta, crea una serie di rapporti estremamente precari, un regime quantomeno di latente disamistade (= di latente inimicizia) che di norma ha periodi di drammatica riacutizzazione (le inimicizie di Orgosolo e di Orune, vicende già secolari), bastando, a tale riacutizzarsi, episodi che, senza quel presupposto, potrebbero facilmente passare inosservati: e che l'antica memoria, al contrario, non consente che passino inosservati, costituendo la situazione remota, una circostanza gravemente «aggravante» anche per le successive offese più lievi.

Appunti per uno studio dell'alterità giuridica in Sardegna*

96

Simone Sassu

1. Diritto e culture. La visione “policentrica” del diritto.

Sebbene fra etnologi e antropologi non vi sia ancora uniformità di vedute nel fornire una nozione generale, e universalmente condivisa, del concetto di “cultura”, è tuttavia un dato acquisito che il diritto vada ascritto al vasto novero dei fenomeni che, in senso lato, si definiscono “culturali”. Tra le manifestazioni legate alla cultura rientrano cioè la produzione normativa, gli studi sul diritto e sulle sue fonti, le attività di analisi e interpretazione (nonché di applicazione) delle norme giuridiche. Gli studi giuridici possono così essere accomunati con le altre numerose discipline che, a vario titolo, focalizzano la loro attenzione sui diversi aspetti delle culture umane.

A questo proposito, Claude Levi-Strauss, pur affermando la insostenibilità su ogni piano della distinzione tra scienze sociali e scienze umane[1], in una ipotetica summa divisio tra i due raggruppamenti ricomprende nel primo ambito (scienze sociali) le scienze economiche e politiche, taluni rami della sociologia e della psicologia sociale, e, appunto, l'insieme degli studi giuridici, “così come essi esistono attualmente nelle facoltà di diritto”[2].

Nel campo delle scienze umane si raggrupperebbero viceversa la preistoria, la paleontologia e la storia, l'antropologia e la linguistica, la filosofia, la logica e la psicologia. Le scienze umane, però, si collocano al di fuori di ogni società particolare; le scienze sociali, viceversa, non perderebbero mai di vista il contesto culturale in cui si sviluppano, e in funzione del quale elaborano le proprie tesi[3].

Fra i due raggruppamenti il rapporto sarebbe perciò, sostiene l'A., più di opposizione che di correlazione; descritto in questi termini, un confronto che diventa quasi una frattura, difficile da ricomporre. Tuttavia Levi Strauss acutamente sembra lasciare aperto uno spiraglio, considerato che, con riferimento al diritto, afferma certo - seppure implicitamente - che gli studi giuridici sono permeati da un certo etnocentrismo, ma non in quanto tali, bensì, appunto, per come è organizzato il loro insegnamento nelle facoltà di giurisprudenza.

Senza dunque escludere affatto, almeno il linea di principio, la possibilità di contatti, scambi, interpolazioni reciproche tra campi di studi appartenenti a raggruppamenti diversi.

L'incontro tra studi antropologici e materie giuridiche si è infatti dimostrato, specie negli ultimi cinquanta anni, (una volta cioè superate le impostazioni evoluzioniste)[4], particolarmente fecondo e

* Articolo in: <http://www.diritto.it/materiali/antropologia/sassu.html>

capace di sviluppare un dibattito ricco di spunti, aprendo nuove prospettive di indagine e favorendo ripensamenti critici in ciascuno dei due ambiti disciplinari[5].

Per un verso, i dati forniti dagli studi antropologici hanno comportato per i giuristi un'occasione in più di riflessione, con strumenti di analisi inediti, sull'essenza, sui fondamenti, sulla funzione del diritto, mettendo in crisi i pregiudizi etnocentrici alla base di molte concezioni tradizionali[6].

Sull'altro versante, per gli antropologi si sono aperti dei filoni di ricerca impensati; lo studio dei fenomeni giuridici rappresenta un settore di ricerca particolarmente stimolante per quei cultori di discipline etno-antropologiche convinti, a ragione, che lo studio delle diverse culture non possa dirsi completo se non analizzandone anche i criteri di organizzazione giuridica[7].

Tuttavia, il rapporto tra i due campi di studi continua a essere non facile.

Si rileva, in particolare, che gli studiosi di antropologia del diritto provengono per la maggior parte da un background etno-antropologico, e non da una formazione giuridica. Questo dato basterebbe da solo a testimoniare come le resistenze maggiori a un'apertura verso questa materia vengano soprattutto dai giuristi, e ben si spiega. Per limitare il discorso alla sola Italia, infatti, a lungo (ma la situazione attuale sembra registrare qualche timido mutamento) le facoltà di giurisprudenza hanno incentrato i loro corsi di laurea pressoché esclusivamente sul diritto positivo statale, col risultato inevitabile di preparare generazioni intere di studenti soltanto alla applicazione della legge, cioè a “usare” il diritto (e a usarlo, spesso, come una clava) senza, forse, avere adeguatamente riflettuto, nel corso degli studi, sulle possibilità insite in una visione “pluralistica” o “policentrica” della disciplina[8]. Non meraviglia perciò che molti giuristi facciano maggiormente fatica ad affrancarsi da quella speciale forma di etnocentrismo che è appunto, la visione del diritto in chiave esclusivamente Stato-centrica[9].

Si può, allora, concordare con Levi Strauss quando afferma che, nel descrivere un sistema artificiale come se fosse reale, i giuristi partono spesso dal presupposto della inesistenza di contraddizioni all'interno dell'ordinamento giuridico Statale, come dei teologi che si rifanno ad una sorta di trascendenza, non soprannaturale ma “sopraculturale”, che “isola una cultura particolare, la mette al di sopra delle altre, la considera come un universo separato che contiene la propria legittimazione”[10].

Potrebbe riservare più di una sorpresa il recarsi alle sessioni di laurea presso le facoltà italiane di giurisprudenza, e domandare ai neolaureati, o ai laureandi, di spiegare con poche, semplici parole cosa si intenda con l'espressione “pluralismo giuridico”. Con tutta probabilità si registrerà che di questo fondamentale concetto solo i più preparati avranno, forse, una nozione più o meno precisa..

Ciò di cui si sente soprattutto l'esigenza, in definitiva (e che rende l'antropologia giuridica preziosa tanto per il giurista quanto per l'antropologo) è mettere in evidenza il legame strettissimo che intercorre tra strutture socio-culturali e manifestazioni giuridiche date, è capire cioè perché “un certo tipo” di società (o di comunità, se si vuole) è retta da “un certo tipo” di sistema normativo.

2. Il “caso” Sardegna tra sociologia del diritto e antropologia giuridica. Gli studi di Antonio Pigliaru

Con riferimento al diritto dello Stato, in realtà, è soprattutto la sociologia del diritto a studiare il modo in cui le strutture giuridiche variano col variare delle strutture sociali[11], se necessario sollecitando il legislatore a disciplinare adeguatamente le situazioni ancora prive di regolazione positiva[12].

I tentativi di tracciare una precisa linea di demarcazione tra le due discipline sono ormai molteplici, e non è certo possibile riportarli tutti in questa sede. Si può però ricordare, ad esempio, che per Norbert Rouland, a parte le differenze di ordine metodologico[13], mentre la sociologia limita il proprio raggio d'azione alle società occidentali e più in generale, alle culture industrializzate, l'antropologia giuridica “dispone di una più estesa esperienza della diversità”, operando comparazioni “che superano il campo delle società tradizionali per estendersi a quello delle società industrializzate”. Cesetti, invece, sulla base soprattutto dei diversi presupposti teorici e metodologici dei due campi di studi, ritiene la sociologia del diritto meglio in grado di cogliere ciò che deriva dalla dimensione giuridica statale, mentre l'antropologia giuridica sarebbe maggiormente idonea a cogliere le forme di alterità giuridica, quindi a individuare e analizzare le manifestazioni di diritto spontaneo, non proveniente dallo Stato[14].

L'importanza della sociologia del diritto risiederebbe dunque nello studio della reazione della società al diritto Statale, cercando di capire come esso viene percepito dalle diverse comunità, come e se viene accolto, applicato o viceversa rifiutato, e in che misura[15].

E se è vero che, come spesso si sostiene, il diritto organizza un gruppo sociale, i dati forniti dalla sociologia portano allora a domandarsi che cosa debba intendersi per gruppo sociale, prima ancora del chiedersi cosa sia il diritto. Ciò che gli antropologi contestano alla concezione “classica” della pluralità degli ordinamenti giuridici è appunto che per essa solo a una comunità statale corrisponde un ordinamento[16]

Già Eugen Ehrlich, nei primi anni del secolo scorso, si interrogava sul rapporto tra unità e molteplicità del diritto, o meglio su unità giuridica e molteplicità sociologica (nella sua Bucovina, provincia dell'impero austro-ungarico, coabitavano tedeschi ed ebrei, russi e rumeni, zingari e slovacchi).

Il basilare quesito posto da Ehrlich (“Quale è il rapporto tra il diritto formalmente valido e le concrete relazioni di vita di popoli tanto diversi?”)[17] può essere facilmente trasposto in numerosi contesti culturali, storici e geografici, molto diversi tra loro, non ultimo l'Italia del periodo post-unitario. Anche nel nostro paese, per limitarci agli ultimi centocinquanta anni, si è assistito a una vistosa divaricazione tra unità (formale) dell'ordinamento giuridico statale e pluralità sociologiche riscontrabili all'interno del territorio nazionale. Anche riguardo all'Italia, cioè, ci si può legittimamente chiedere come potessero, ad esempio, il Veneto e la Sardegna, con realtà sociali, economiche, culturali così diverse tra loro (specie fino alla metà del secolo scorso) essere rette dal medesimo sistema normativo.

Problemi di questa natura investono, evidentemente, tanto la sociologia quanto l'antropologia del diritto, perché accanto ai quesiti sulla percezione diffusa del sistema normativo Statale, fanno sorgere l'esigenza di andare a verificare - o a scoprire - sul campo, l'esistenza di diritti “originari”, autoctoni. Portano cioè a constatare che in particolari contesti socio-culturali “di confine” si può osservare una vera coesistenza, a volte pacifica, a volte conflittuale, di due ordinamenti giuridici, da una parte quello Statale, dall'altra quello locale. È, certamente, questo il caso della Sardegna.

Gli studi condotti da Antonio Pigliaru in Barbagia negli anni '50 e '60 del secolo scorso hanno evidenziato la compresenza, in una certa area dell'Isola, di due sistemi normativi contrapposti, uno dei quali, quello autoctono, incentrato sulla pratica consuetudinaria della vendetta.

Secondo Pigliaru, la pratica della vendetta in Barbagia è, appunto, consuetudine giuridica, fatto normativo, capace di generare comportamenti percepiti come doverosi da parte dei singoli membri della comunità; il titolare del dovere della vendetta verrebbe così a configurarsi come una sorta di “organo” della comunità stessa; in definitiva l'istituto esprimerebbe l'esistenza di un ordinamento

giuridico nel senso proprio del termine, dando luogo a un contrasto, non solo potenziale ma effettivo (cioè rilevabile storicamente) fra tale ordinamento e quello dello Stato[18].

Il lavoro di Pigliaru metteva in luce una realtà dirompente. Con una duplice valenza: analizzando, con gli strumenti della demologia giuridica, i fondamenti di un ordinamento spontaneo e secolare come quello barbaricino, veniva portata drammaticamente alla luce, dal punto di vista più strettamente socio-giuridico, l'inefficacia del diritto Statale e la sua sostanziale incapacità di regolare la vita delle comunità del centro-Sardegna[19].

“In realtà qui abbiamo un conflitto di fatto tra due ordinamenti giuridici, uno d'origine riflessa, ed è l'ordinamento giuridico che si identifica con lo Stato, l'altro, di formazione spontanea, tradizionale, caratteristico di una comunità organizzata su basi proprie, e refrattaria all'ulteriore esperienza dell'ordinamento giuridico, almeno entro determinati limiti: entro i limiti, cioè in cui l'ordinamento giuridico dello Stato appare esprimersi in istituti non funzionali rispetto alle strutture fondamentali della comunità ed alle forme di vita proprie della comunità originaria e quindi coerenti con quel sistema”[20]

Non è questa la sede adatta per riportare il vasto dibattito culturale che scaturì dall'opera di Antonio Pigliaru, sottoposta spesso a interpretazioni distorte e fuorvianti; come è noto, ben presto questi studi furono sottratti dall'ambito scientifico e accademico per essere trascinati sul terreno dello scontro politico. Le più aspre polemiche divamparono, negli anni in cui cresceva l'allarme sociale per i sequestri di persona, proprio per l'incapacità di capire che la realtà descritta dallo studioso orunese rilevava sul terreno antropologico prima che su quello criminale, e che serviva (serve) a poco invocare l'intervento repressivo dello Stato se ci si rifiuta di analizzare a fondo la realtà sociale delle cd. “aree del malessere”. [21]

3. Altre manifestazioni di alterità giuridica in Sardegna. Prospettive di ricerca.

Dopo la prematura scomparsa di Pigliaru, non si può certamente dire che le manifestazioni di diritto autoctono in Sardegna siano state oggetto di studi approfonditi[22].

Per fare un piccolo passo avanti in questa direzione, va anzitutto osservato che il grande studioso ha certo messo in evidenza rilevanti fenomeni di pluralismo giuridico in Sardegna, ma prevalentemente (anzi, quasi esclusivamente) sotto il profilo del conflitto fra ordinamenti.

Mettendo cioè in relazione la realtà sociale della Sardegna con la dottrina del pluralismo giuridico di Santi Romano, (la cui impostazione teorica è nota: lo Stato va considerato non già come ordinamento esclusivo, “ma come uno degli ordinamenti che costituiscono il mondo giuridico, e fra loro vivono ora in relazione di socievole coesistenza, ora in lotta, ora ignorandosi l'uno con l'altro”) Pigliaru ha focalizzato l'attenzione sulla seconda delle tre eventualità, cioè sullo scontro, sulla radicale incompatibilità tra ordinamenti, o meglio tra istituti di ordinamenti [23]. Pochissimo rilievo è stato dato, viceversa, ai numerosissimi casi nei quali, in Barbagia e altrove nell'Isola, si assisteva (e in alcuni casi si

assiste tuttora) se non a una vera e propria integrazione, quantomeno a una coesistenza tra istituti di diritto spontaneo e ordinamento Statale.

Come è noto è compito della teoria generale del diritto analizzare, in via astratta e generica, i rapporti tra diversi ordinamenti. Considerato cioè che le norme giuridiche prendono in esame le posizioni (o situazioni) soggettive per consentire, proibire o imporre determinati comportamenti (attribuendo diritti, facoltà, poteri, imponendo divieti e obblighi), è materia di teoria generale del diritto verificare, appunto in via teorico – speculativa, se le norme e gli istituti dei due ordinamenti considerati diano o meno luogo a conflitti, secondo un sommario (e perfino banale) schema (*ndr*, individuabile come nella figura a fianco).

Un raffronto di questo tipo mette dunque in gioco semplici categorie giuridiche, considerate in via del tutto astratta.

Condurre invece un'indagine in concreto, cioè calando le categorie astratte in una realtà sociale storicamente data, localizzare nello specifico i punti di contatto e/o di frizione tra i due ordinamenti, individuando empiricamente anche i casi del loro reciproco ignorarsi o della loro – eventuale – integrazione, questo è compito dell'antropologia giuridica.

Riflettendo ancora una volta sulle indagini di Pigliaru, quanto detto appare con una certa evidenza. L'ordinamento originario barbaricino trovava occasioni di conflitto con quello statale perché l'uno imponeva la vendetta, mentre l'altro la vieta[24], l'uno imponeva di dare ospitalità, anche nell'ipotesi in cui l'ospite fosse un latitante, l'altro vieta - e punisce - quello stesso comportamento qualificandolo come reato (Favoreggiamento personale, art. 378 cod. pen.)[25]. E gli esempi potrebbero continuare.

Lo stesso Pigliaru aveva tuttavia ben presente che il rapporto tra ordinamento Statale e ordinamenti originari non può certamente limitarsi alle ipotesi di conflitto; anzi precisava come presso le comunità barbaricine, in specifiche situazioni, il dovere della vendetta non escludesse affatto il ricorso a forme pacifiche di soluzione della controversia.

Anche se non fornisce ulteriori precisazioni al riguardo, non si è probabilmente lontani dal vero ipotizzando che Pigliaru intendesse riferirsi alla pratica consuetudinaria dell'andare a homines, consistente nel rivolgersi a degli arbitri, chiamati appunto “*sos homines*” (gli uomini) “quasi a voler significare che essi devono comportarsi da uomini, con tutta la dignità e responsabilità di uomini chiamati a dirimere una controversia”[26]. Gli arbitri erano solitamente tre; i contendenti ne nominavano due (uno per parte), i quali a loro volta nominavano il terzo (detto “*su terzeri*” o “*su ‘e tres*” o “*s’omine ‘e mesu*”). Il deferimento a questi tre homines avveniva previo giuramento delle parti di accettare la decisione, qualunque essa fosse.

Secondo quanto sostenuto da Michelangelo Pira, il ricorso a questa forma di arbitrato costituiva però quasi una “*extrema ratio*”, forse una sorta di ultimo gradino prima della vendetta: ci si rimetteva alla decisione degli “uomini” solo dopo un primo incontro, senza esito, tra le parti interessate e quando il litigio aveva già assunto il carattere di una grave inimicizia tra famiglie.

Va precisato tuttavia che la Barbagia non è certamente l'unica area della Sardegna ad aver conosciuto forme pacifiche di risoluzione dei conflitti basate sul diritto consuetudinario.

Comportamento	Ordinamento A (statale)	Ordinamento B (locale)	
a	obbligo	obbligo	Nessun conflitto
b	obbligo	Diritto/facoltà	Potenziiale conflitto
c	Diritto/facoltà	obbligo	Potenziiale conflitto
d	Diritto/facoltà	Diritto/facoltà	Nessun conflitto
e	obbligo	divieto	conflitto
f	divieto	obbligo	conflitto

In una diversa regione dell'Isola, la Gallura[27], si poteva assistere, sino a pochi decenni fa, a un sistema di composizione delle dispute che, se presenta alcune analogie con l'istituto barbaricino appena descritto, per altri aspetti se ne differenzia profondamente, assumendo tratti del tutto peculiari.

È il fenomeno della c.d. *rasgioni* caratteristico, appunto, della regione nord-orientale dell'Isola, nato verosimilmente in concomitanza con lo sviluppo della cd. “società gallurese degli stazzi” e definitivamente scomparso con la fine di essa, cioè intorno agli anni '70 del secolo scorso[28].

Questo istituto rispetto al barbaricino *andare a homines* presenta, come detto, delle differenze sostanziali; per limitarci, in questa sede, a segnalarne alcune tra le più vistose, si consideri che mentre in Barbagia si assisteva (e, in alcune comunità, lo ripetiamo, si assiste ancora) a una procedura “privata”, sottratta agli sguardi degli altri membri della comunità, la *rasgioni* viceversa vedeva sempre una folta partecipazione del pubblico, configurandosi perciò come vero e proprio rito collettivo. Le distinzioni da operare tra queste due forme autoctone di composizione dei conflitti sono anche di ordine più strettamente procedurale. Le figure-chiave del rito gallurese sono infatti cinque: oltre ai tre arbitri o *rasgiunanti*, (dei quali uno nominato di comune accordo dai contendenti) essenziale è la funzione dei due avvocati difensori o *alligadori*, veri e propri patrocinatori delle due parti in causa[29].

Queste differenze non devono sorprendere. La Sardegna infatti pur apparendo, vista da lontano, come una realtà omogenea, presenta ad un'indagine più approfondita una cospicua serie di articolazioni interne, tali da rendere possibile l'individuazione di più aree di interesse etnografico[30].

Andranno perciò indagate a fondo le peculiarità antropologiche di ciascuna di queste aree, focalizzando l'attenzione in primo luogo sulle cause dei conflitti all'interno delle diverse comunità, per poi studiare come quei conflitti trovano (trovavano, nel caso della Gallura) delle forme consuetudinarie di risoluzione.

La grande ricchezza culturale della Sardegna può quindi offrire una notevole quantità di spunti e di percorsi di ricerca, da intraprendere con gli strumenti di analisi propri dell'antropologia giuridica, valorizzando la particolare attitudine di questo campo di studi a far emergere gli intimi legami tra diritto e cultura.

Riconosciute così la *ragioni* e l'*andare a homines* come ulteriori manifestazioni di organizzazione giuridica non statale, individuabili sempre in Sardegna, ma in aree culturali anche diverse da quella barbaricina, rimane tuttavia un cospicuo insieme di interrogativi cui tentare di dare risposta.

Grazie agli studi di Pigliaru, è risultato che la categoria etno-antropologica dell'alterità giuridica ha, riguardo alla realtà sarda, una sua precisa identità non solo concettuale ma storica e culturale, accogliendo nel suo alveo una rilevante gamma di ipotesi; riteniamo dunque possibile partire dal lavoro del grande studioso scomparso, primo esempio (peraltro già compiuto e perfetto) di analisi etno – giuridica della realtà isolana, per tentarne uno sviluppo verso altre direzioni.

Se, come scrivevamo all'inizio di queste brevi note, il diritto è espressione culturale, occorre allora affermare che la cultura popolare sarda, nelle sue variegato forme, ha conosciuto, e in parte conosce ancora, delle forme di organizzazione giuridica basate sulla tradizione orale. Non sembrano esservi dubbi, d'altra parte, sul fatto che il conflitto o quantomeno il confronto tra diritto Statale e diritti non statali passa anche attraverso il rapporto tra la dimensione scritta del primo e il primato dell'oralità nei secondi[31].

“Per noi moderni è quasi inconcepibile una conoscenza del diritto che prescindere da fonti scritte; siano queste leggi o sentenze, la conoscenza giuridica appare inevitabilmente alimentarsi soprattutto di scrittura. (...) Se vale l'inverso di *ubi ius, ibi societas*, molte comunità umane (la maggioranza?) sono esistite (ed esistono) basandosi su ordinamenti giuridici totalmente orali. Se la “legge” sembra difficilmente pensabile, quasi un nonsenso, in mancanza di scrittura, al “diritto” parrebbe invece sufficiente la presenza del solo linguaggio” [32]

Riassumendo in breve le finalità di questa prospettiva di ricerca si può dire che andrà anzitutto ribadito il principio del pluralismo giuridico attraverso un'analisi dell'alterità giuridica sarda, (“alterità”, *va da sé*, in rapporto al diritto Statale), alterità non limitata al solo fenomeno della vendetta barbaricina, ma viceversa individuabile anche in altre manifestazioni, alcune delle quali, come detto, non del tutto scomparse.

Andrà, di conseguenza, messa in rilievo una apprezzabile diversificazione interna alla realtà della Sardegna, per evidenziare l'eventuale esistenza di altri ordinamenti giuridici originari, oltre a quello barbaricino (già individuato e studiato da Pigliaru), con una attenzione particolare per quella “regione dentro la regione” che è la Gallura, tentando, infine, una analisi “comparata” delle manifestazioni di diritto autoctono rilevate nelle diverse aree dell'Isola.

Note

[1] Per Levi Strauss è tangibile la contraddizione inerente a tale distinzione. “Tutto ciò che è umano è sociale, e l'espressione stessa scienze sociali dissimula un pleonasma e ne è viziata. Infatti dichiarandosi sociali, esse implicano già il fatto di occuparsi dell'uomo; ed è quindi ovvio che, essendo umane, esse sono anche, automaticamente, sociali.” Così come, d'altro canto, “i fatti sociali non si riducono a frammenti sparsi, sono vissuti da uomini, e questa coscienza soggettiva è una forma della loro realtà né più né meno dei loro caratteri oggettivi” (Levi Strauss, *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Torino, 1967, p. 282).

[2] Levi Strauss, Op. cit. p.286 (corsivo mio).

[3] Le scienze sociali, per Levi Strauss, sono caratterizzate da un atteggiamento centripeto: “acconsentono talvolta a partire dal di fuori” (rispetto al proprio ambito culturale), “ma al fine di ritornare all'interno. Le altre seguono un itinerario opposto, centrifugo: se, talvolta, (...) si insediano all'interno della società dell'osservatore, è solo per allontanarsene velocissime e inserire osservazioni particolari in un insieme di portata più generale” Levi Strauss, Op. cit. p. 286

[4] Per una efficace panoramica storica sullo sviluppo dell'antropologia giuridica, si può qui rinviare a Rouland, *Antropologia giuridica*, Milano, 1992, in part. p.41 ss. Cfr. anche Faedda, *Introduzione alla storia dell'antropologia giuridica*, in www.diritto.it/articoli/antropologia/faedda2.html.

[5] Per Levi-Strauss il confronto tra le diverse discipline è non solo possibile, ma necessario. L'antropologia “non può fare niente di utile, senza collaborare intimamente con le scienze sociali particolari; ma queste ultime, dal canto loro, non potrebbero pretendere alla generalità, se non grazie al concorso dell'antropologo, il solo che sia capace di alleggerirle verifiche e inventari cercando di renderli completi” (Levi Strauss, Op. cit., p.57)

[6] “Soltanto il pregiudizio etnocentrico e una buona dose di presunzione culturale, uniti talvolta al retaggio della venerata tradizione romanistica, farebbero ritenere agli abitanti della parte nord-occidentale, “ricca e stabile” del pianeta, di vivere nella migliore possibile, se non nell'unica vera civiltà giuridica” (Cosi, *La responsabilità del giurista*, Torino, 1998, p.344).

[7] Vi è poi un altro ampio settore di indagine (cui si può solo accennare in questa sede) che richiede un terreno comune di intesa tra giuristi e antropologi: si pensi al fenomeno, ormai “globale”, della coesistenza di gruppi etnici differenti in uno stesso ambito territoriale e alla conseguente esigenza di prevenire, se possibile, o di risolvere i conflitti che da tale coesistenza possono derivare. Sul punto, Faedda, “Incontri” culturali tra mediazione e conflitto, in www.diritto.it/articoli/antropologia/faedda11.html

[8] In particolare, si evidenzia come spesso i laureati in giurisprudenza, una volta divenuti professionisti della giustizia “ufficiale”, non siano preparati a gestire i conflitti mediante l'adozione di procedure alternative di composizione delle dispute, dove per “procedure alternative” si intendono evidentemente meccanismi non consistenti in una rigida applicazione delle norme Statali in vigore. Per Così, *Vendetta, pena mediazione*, in corso di pubbl. “è interessante notare come il diritto statale tenda a diventare “sussidiario” rispetto a questi ordinamenti alternativi, che propongono non solo strumenti procedurali, ma anche regole sostanziali: per l'Italia, si pensi all'esperienza del Codice e del Giuri di

autodisciplina pubblicitaria". E vedi anche Faedda, L'antropologia del diritto e la gestione del conflitto, in www.diritto.it/articoli/antropologia/faedda14.html

[9] Cfr. per tutti, Gazzoni, Manuale di diritto privato, Napoli 1996, p.9, che pur ammettendo astrattamente l'esistenza di fonti normative extra-statali, ne riconosce l'effettività solo a condizione di un recepimento ad opera delle fonti legislative dello Stato: "Tra le caratteristiche qualificanti del nostro ordinamento giuridico vi è (...) quella della c.d. statualità del diritto. La centralizzazione nell'ambito degli organi statuali della funzione normativa comporta che non esiste altro diritto se non quello che promana dagli organi dello Stato, ovvero è recepito dalla legge all'interno dell'ordinamento giuridico, nonostante non promani da organi statuali".

[10] Levi-Strauss, Op. cit. p. 287

[11] Compito specifico della sociologia giuridica è perciò quello di cogliere i segni dell'evoluzione dell'ordinamento rispetto alla società in cambiamento, e viceversa. Mostrare cioè come si dispiega l'efficacia creatrice del diritto, che plasma la società, ma mostrare anche come, a sua volta, il diritto sia modellato su un determinato contesto sociale. Se è vero, infatti, che il diritto fornisce dei modelli culturali di riferimento, è anche vero che gli ordinamenti giuridici non possono non recepire gli istituti che scaturiscono dai rapporti effettivi rilevabili nel tessuto sociale. Come già osservato da Ehrlich, "le proposizioni giuridiche del diritto matrimoniale presuppongono l'esistenza del matrimonio e della famiglia, (...) gli esseri umani hanno ricevuto per secoli patrimoni, prima che le regole delle successioni venissero formulate"; lo sviluppo di questi ordinamenti, in definitiva, "riposa sul movimento interno della società ed è essenzialmente indipendente dallo Stato" (Ehrlich, Sociologia del diritto, 59-60, ora in Ehrlich, *Gesetz und lebendes Recht*, Berlin, 1986).

[12] Sul punto, v. Carrino, Eugen Ehrlich e Hans Kelsen: una controversia sulla sociologia del diritto, Working paper n. 79, Barcellona, 1993, in www.diba.es/icps/working_papers/docs/Wp_i_79.pdf

[13] Secondo Rouland, Antropologia giuridica, Milano, 1992, p.152, tali differenze attengono soprattutto alla posizione dell'osservatore rispetto alla società osservata. "Il sociologo, essendo membro di una società il cui accesso gli è in via di principio più facile, sarà portato a procedere per deduzioni: partendo da esempi presi dalla propria società, egli elabora ipotesi che verifica in seguito con le inchieste. L'etnologo, dovendo familiarizzarsi con una società che inizialmente gli è estranea, tende a procedere per induzione."

[14] Cesetti, A proposito di alcune recenti analisi socio-antropologiche sulla Sardegna, in *Sociologia del diritto*, 1993, 2, p. 171 ss.

[15] Per Max Weber, *Economia e società*, Milano 1968, vol. I, p.39, quando si fa riferimento a principi quali "norma giuridica" o "ordinamento giuridico" è necessario operare una netta differenziazione tra il punto di vista giuridico e quello sociologico. "Per il primo si comanda che cosa valga idealmente come diritto, e cioè quale significato, e quindi, di nuovo, quale senso normativo si debba attribuire in modo logicamente corretto, a una formazione linguistica che si presenta come norma giuridica. Per il secondo punto di vista, invece, si domanda che cosa accada di fatto nell'ambito di una comunità, data l'esistenza della possibilità che individui partecipanti all'agire di comunità, - soprattutto quelli che esercitano in maniera socialmente rilevante un'influenza di fatto su di esso - considerino soggettivamente e trattino praticamente determinato ordinamenti come validi, e quindi orientino in vista di essi il loro proprio agire". Sull'importanza della sociologia del diritto per chi debba in concreto applicare la legge Statale vigente v. per tutti Così, che prospetta una "sociologia per il diritto": "Mentre il giurista formalista era soltanto un tecnico del diritto che credeva di applicare l'unico possibile diritto ottenuto dalla legge integrata con operazioni logiche, il giurista critico è, oltre ovviamente un tecnico del diritto, un sociologo che conosce la realtà sociale, e un filosofo capace di formulare dei giudizi di valore che pongano in relazione la realtà normativa con quella sociale" (*Società, diritto, culture*, 2001, p. 199)

[16] Cfr. ancora Così, op. ult. cit., p. 181

[17] Sul punto, oltre, naturalmente, a E. Ehrlich, *I fondamenti della sociologia del diritto*, Milano 1976, v. anche Carrino, Op. cit.

[18] Vogliamo riferirci, in particolare, alla principale opera di Pigliaru, *Il banditismo in Sardegna. La vendetta barbaricina*, Nuoro, 2000 (l'edizione originale è del 1959). Altre opere di Pigliaru da consultare sull'argomento: *Che cosa si deve intendere quando si dice "banditismo sardo"* in *Atti di studio sul banditismo in Sardegna*, a cura dell'Organismo rappresentativo universitario sassarese, 1956, p. 2-7; *I condizionamenti sociologici nello sviluppo delle zone interne*, in *La programmazione in Sardegna*, notiziario del centro regionale di programmazione, Cagliari, Settembre-Ottobre 1971; *Considerazioni critiche su alcune posizioni del personalismo comunitario* in *Studi sassaresi*, vol. XXIII, vol.3, 1950; *L'eredità di Gramsci e la cultura sarda*, in *Gramsci e la cultura contemporanea*, vol. I, p. 487-533.

[19] "Lo Stato era un'astrazione incomprensibile per un mondo rustico che per millenni non ne aveva sentito l'esigenza, pago del suo stato-condizione fondato sull'immobilità, sulla famiglia, sulla terra, sulla tradizione, sul vecchio, sui vincoli di sangue, sulla solidarietà personale (...) in una società in cui la comunicazione e gli scambi si effettuavano esclusivamente in forma diretta e personale (era ignota la scrittura e quasi ignota la moneta)" (Michelangelo Pira, *Sardegna tra due lingue*, Cagliari, 1960, p.65).

[20] Pigliaru, *Il banditismo in Sardegna. La vendetta barbaricina*, cit, p. 61

[21] Come efficacemente sottolineato da Brigaglia, "Il senso della giustizia nella società tradizionale sarda", in www.cassaforense.it/Files/pdf/Chialaguna/15_09/_M_Brigaglia.pdf, "Pigliaru non voleva affatto giustificare il banditismo, come si disse, ma piuttosto provare a mettere in chiaro i fondamenti di una consuetudine secolare, senza

capire i quali sarebbe stata inutile ogni opera di trasformazione (morale, prima ancora che economica), di quelle zone e dei suoi abitanti”

[22] A questo proposito merita di essere segnalato, come felice eccezione, il lavoro del sociologo Antonio Fadda (Il diritto partecipato, Sassari, 1990). Anche Fadda, nell'analizzare criticamente il lavoro di Pigliaru e, più in generale, nelle sue riflessioni sullo studio del diritto dall'angolo visuale del sociologo, pone l'accento, con particolare riferimento alla Sardegna, sulla percezione del diritto.

[23] Nonostante Pigliaru parli di “vendetta come ordinamento” è evidente, infatti, che il sistema “normativo” delle comunità barbaricine fosse un'entità ben più complessa e capace di contenere al suo interno anche, ad esempio, le cosiddette “paci”. Le paci (“sas paches”) costituivano la fase conclusiva di lunghi periodi di faide, “nel momento in cui l'esasperarsi del circolo mortale delle vendette appare un ostacolo alla pace sociale” quando un regime particolarmente intenso di disamistade (in lingua sarda “discordia”, “ostilità”, quasi sempre tra famiglie) “un circolo troppo chiuso di offese e vendette, rischia di sommergere in un conflitto senza scampo tutto il regime di sicurezza sociale predisposto dalla comunità per la sua stessa vita” (Pigliaru, Il banditismo in Sardegna. La vendetta barbaricina, cit. p.183)

[24] Cfr. però Cusi, Vendetta, pena, mediazione, cit. che sottolinea “la moderna tendenza ad affidare monopolisticamente a uno “stato” la gestione della “forza” indispensabile alla conservazione dell'ordine necessario: a ben vedere il diritto penale, nella sua dimensione pubblica, trae origine dall'espropriazione della vittima del suo diritto alla ritorsione. Si potrebbe sostenere che nelle società tradizionali siano definibili come “giuridiche” quelle regole di costume il cui mancato rispetto è degno di venire misuratamente vendicato. La vendetta “selvaggia”, smisurata e priva di regole, esiste probabilmente soltanto nell'immaginario collettivo delle società moderne”.

[25] Cfr ancora Pigliaru, Il banditismo in Sardegna. La vendetta barbaricina, cit

[26] Gonario Pinna, Il pastore sardo e la giustizia, Cagliari, 1967, p.117. Per Michelangelo Pira, Op cit. p. 67 ss. il termine homines sottintende homines de cussenzia, lett. uomini di coscienza, uomini giusti.

[27] La Gallura (in provincia di Sassari) è la zona nord-orientale della Sardegna, delimitata dunque ad est e nella parte settentrionale dal mare, e in particolare dalle Bocche di Bonifacio nella sua estrema propaggine a nord, mentre il suo limite a occidente è costituito dal fiume -e più a sud, dal bacino- del Coghinis. Nella parte meridionale il confine della Gallura coincide grosso modo con la catena montuosa del Limbara, (con esclusione quindi di Berchidda e del Monte Acuto) unita da una linea immaginaria alla costa, in corrispondenza della località di San Teodoro, includendo perciò Berchiddeddu, Telti e Loiri Porto San Paolo. La lingua parlata è il dialetto gallurese, che presenta caratteri affatto peculiari rispetto al sardo parlato nel resto dell'isola. E al di là degli aspetti più banalmente folcloristici (i galluresi, quasi a voler rimarcare la loro origine Corsa, spesso si riferiscono agli altri abitanti dell'isola chiamandoli “li saldi” – i sardi) è indubbio che l'area, per le sue specificità culturali, può essere riconosciuta come una zona di particolare interesse etnografico. All'incirca verso la metà del Settecento comincia a manifestarsi e a svilupparsi nella regione un'economia prima esclusivamente pastorale, poi agro-pastorale, concentrata in possedimenti privati chiamati stazzi, “termine indicativo sia del fabbricato rurale che del pertinente territorio circostante” (P. Brandano, Lo stazzo della Bassa Gallura, in La Gallura. Una regione diversa in Sardegna, a cura di S. Brandanu, p.287 ss.). Gli stazzi si configuravano come unità poderali, economicamente autosufficienti, centri di vita sociale chiusi, autonomi l'uno rispetto all'altro, in cui le famiglie abitavano e svolgevano le proprie attività lavorative. La caratteristica più vistosa della pastorizia esercitata in Gallura era perciò data dal fatto che essa costituiva un'attività stanziale e non transumante, come in altre parti dell'isola (ad esempio, la Barbagia). Sul punto, Angioni, I pascoli erranti, Napoli, 1989, p.20 ss: “È probabile che le differenze di modi e di rapporti di lavoro nella pastorizia sarda siano più rilevanti da un luogo all'altro che lungo il tempo nel medesimo luogo (...) A parte altri tipi di differenze tecniche nei vari processi lavorativi, alla transumanza e al seminomadismo delle zone prevalentemente pastorali delle montagne e degli altipiani centrali fa riscontro una stanzialità quasi rigida delle altre zone (...) comprese le zone costiere a insediamento disperso della Gallura”. Si riscontra così in tutta l'area gallurese la diffusione di una “figura ibrida di pastore-agricoltore” (così Doneddu, Una regione feudale nell'età moderna, Sassari, 1977, p.109) e l'accentuarsi della separazione tra chi viveva in campagna - cioè la più larga parte della popolazione - e i pochi abitanti (la “classe egemone” secondo Doneddu) concentrati nelle “ville”, cioè in quelli che ora noi chiamiamo i paesi, i quali, viceversa, in tutto il resto della Sardegna costituiscono il principale insediamento abitativo. (Cfr. Le Lannou, Pastori e contadini di Sardegna, Cagliari, 1979 p. 146 ss. e 217 ss. dove la Gallura è definita “zona ad habitat disperso”). L'economia dello stazzo diventa perciò di tipo essenzialmente autarchico; per Doneddu “gli abitanti delle campagne costituivano un mondo a sé stante, o meglio, nonostante il fortissimo individualismo, una vera e propria comunità di eguali, con leggi non codificate, ma ugualmente o forse maggiormente valide di quelle statali”. Sul tema, v. anche Pirredda, La Gallura e gli stazzi, Sassari, 1997. [28] La parola “rasgioni”, in dialetto gallurese, può essere ricondotta ad un'area semantica piuttosto varia e composita. Letteralmente significa “ragione”, nel senso di “far valere le proprie ragioni”, di “avere o ottenere ragione”; tuttavia il verbo “rasgiunà” è usato prevalentemente nel senso di “parlare”, “discutere”, anche in maniera accesa e animata. Cfr. Gana, Il vocabolario del dialetto e del folklore gallurese, Cagliari, 1998, voci “ragioni” e “rasgiunà”.

[29] Sulla rasgioni abbiamo già avviato una ricerca che mira, oltre a una completa descrizione dell'istituto (soprattutto con la raccolta di testimonianze sul campo), anche a una sua ricostruzione storica, il più possibile precisa e attendibile, per arrivare a inquadrarlo correttamente sul piano dogmatico, a inscrivere cioè entro una o più categorie utilizzate da antropologi e filosofi del diritto per qualificare i vari sistemi di risoluzione dei conflitti (arbitrato, mediazione, ecc.).

[30] Secondo Cirese. (Considerazioni sul mondo tradizionale sardo, in BRADS, 1968-71, n.3, p.5 ss.) “dal punto di vista delle tradizioni che si dicono “popolari” la Sardegna costituisce una “zona conservativa”, e deriva questa sua caratteristica dal fatto di essere quel che in termini di geografia linguistico-folklorica si chiama un'area “meno esposta alle comunicazioni”. (...) Del resto, a smentire ogni pretesa assolutezza sia dell'isolamento che della conservazione stanno anche le differenziazioni, non soltanto linguistiche, all'interno stesso della Sardegna. Dall'esterno, infatti, e ad un accostamento superficiale può sembrare che le tradizioni sarde costituiscano un corpo indifferenziato da un capo

all'altro dell'isola; ma dall'interno e ad un esame appena un po' più attento ci si avvede subito che le cose stanno altrimenti. (...) Purtroppo (...) non si è ancora in grado di riconoscere nell'isola una partizione in zone etnografiche che abbia lo stesso grado di precisione raggiunto dalla identificazione delle zone linguistiche. (...) Perciò, se non si vogliono arbitrariamente istituire tante aree etnografiche quante sono le variazioni di ogni singolo fenomeno (e cioè in numero spropositato) occorre riconoscere gruppi concomitanti di variazioni e comunque spingere l'indagine a livelli soggiacenti. Naturalmente si hanno casi in cui le differenziazioni sub-regionali affiorano con immediata evidenza".

[31] Con il superamento delle teorie evoluzioniste, è ormai diffusa tra gli antropologi del diritto la convinzione che non sempre e necessariamente sia giustificata una visione in senso negativo degli ordinamenti giuridici basati su fonti orali. Sul rapporto tra oralità giuridica e comunitarismo, vedi per tutti, Rouland, Op. cit., p.195 ss.

[32] Così, La responsabilità del giurista, cit. p. 344

La terra vuota. Il "Codice della vendetta", ieri e oggi*

Salvatore Mannuzzu

1. Devo fare una premessa, per aggiungere un senso a quanto poi dirò. Sono stato allievo di Antonio Pigliaru. Sono il primo studente che ha laureato: alla fine dell'anno accademico 1950-51, con una tesi scelta e discussa da lui, La teoria della società in Giacomo Leopardi. Nei castagneti di Aritzo, durante una vacanza estiva trascorsa insieme - c'era anche la moglie, il loro primo figlio doveva nascere a gennaio - ho letto lo Zibaldone: due grossi volumi in carta bibbia, rilegati, edizione Mondadori, che gli appartenevano e continuano a occupare lo stesso posto, credo, nella libreria del suo studio (quasi di fronte al tavolo di lavoro).

Avevo conosciuto Antonio Pigliaru nell'inverno 1948: facevo il secondo anno di legge. Da allora l'ho frequentato moltissimo, posso dire sempre fino alla sua morte, imparando da lui moltissime cose, con poca pazienza e nessuna deferenza. Spesso anzi nei suoi confronti mi veniva d'essere aggressivo; e tuttora scrivendone la misura giusta mi sembra usargli qualche postuma cattiveria: per trattarlo da vivo.

Il nostro era quindi un rapporto dispari, malgrado le reciproche intenzioni. Aveva otto anni più di me e quegli otto anni contavano parecchio quando io -insicuro diciottenne - l'ho incontrato. Dopo la laurea m'aveva chiesto di dargli del tu; non c'ero riuscito e siamo andati avanti bene col lei, finché è vissuto.

Con me è stato generosissimo, sempre. A lungo mi sono portato dietro la coda di paglia dell'eccessivo credito che mi concedeva; d'una sua recensione al mio primo romanzo che era un saggio più lungo di quel romanzo.

Del resto era eccessivamente generoso con tutti, in un modo che mi irritava. Avevo torto anche in questo, s'intende. Non voglio sostenere che fossero tutti buoni investimenti, ma al consuntivo davano assai più profitti che perdite. E poi, quel che più importa, rappresentavano una straordinaria scelta di vita, per sé e per gli altri. Da poco Manlio Brigaglia m'ha detto, a proposito di quei mandati troppo pesanti di Pigliaru: ti dava da fare una cosa, e tu diventavi capace di farla.

* Articolo in: http://www.pigliaru.it/MANNUZZU_RELAZIONE.

2. Sul tema che mi è stato assegnato Antonio Pigliaru ha scritto quattro testi fondamentali: Scuola e banditismo in Sardegna, saggio uscito nel 1955 sulla rivista "I problemi della pedagogia"; La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico, libro edito da Giuffrè nel 1959; Un'intervista sul problema del banditismo in Sardegna, 1963, "I problemi della pedagogia" (ma nella rivista il titolo era più giornalistico, Intervista su Orgosolo, e una parte del saggio prima era stata pubblicata dal quindicinale "Rinascita Sarda"); infine, Considerazioni e ipotesi sul nuovo corso del banditismo sardo, saggio apparso nel 1969 sulla rivista "I problemi di Ulisse" (con dei tagli e col titolo Fondamento etico e motivi storici dell'inasprimento storico in atto del banditismo sardo al 1968).

Nel complesso si tratta d'un discorso stratificato ma unitario, coerente, molto organico nelle sue articolazioni. Pigliaru rileva il permanere della stessa sostanziale realtà malgrado il volgere degli anni e delle cose: e sino alla fine parla di "indistruttibile identità" del bandito come del pastore, d'un "fondo etico" che non si modifica; che non si modifica nel bandito perché non si modifica nel pastore. Ma intanto la sua indagine si arricchisce e si complica prendendo atto delle trasformazioni sociali ed economiche, e insieme dei nuovi dati delle cronache; acquisendo materiali inediti o anche solo non considerati prima; approfondendo comunque le riflessioni; e adoperando categorie interpretative man mano diverse (Pigliaru era sempre interessato al nuovo, diciamo anzi facile a prendere certe cotte).

Qui per brevità chiameremo "Codice della vendetta" l'intera ricerca, riservandoci di specificare con la citazione di questo o di quell'altro saggio, quando occorrerà.

3. Può sembrare discutibile, capisco, l'asserzione che il "Codice della vendetta" è il testo, unitariamente inteso, più importante di Pigliaru. In Pigliaru la peculiarità del ricercatore significa sempre più dell'oggetto della ricerca; la qualità dell'impegno, del metodo, della prospettiva ben più dei contenuti affrontati. Pigliaru è inesorabilmente fedele a se stesso: la sua opera, senza distinzione di oggetti e contenuti, è - insieme alla sua vita - un continuum, anzi una cosa sola.

Ma il "Codice della vendetta" è il suo testo più citato, la sua ricerca più nota: probabilmente, la sua ricerca più lunga. A me viene da dire anche la più bella (con le Meditazioni sul regime penitenziario italiano).

La ricerca più lunga: lo accompagna per oltre quindici anni della sua vita; che invece lunga non è stata, come sappiamo: e dunque quei quindici anni risultano proprio tanti. Lo accompagna per l'intera maturità, fino alla morte. I saggi sulla vendetta barbaricina recano dunque la testimonianza delle tappe culturali di Pigliaru: dall'idealismo gentiliano della formazione al marxismo gramsciano, divenuto canone interpretativo nel l'Intervista del 1963 e nelle Considerazioni del 1969; agli strumenti dello strutturalismo, adoperati in quelle ultime Considerazioni (certo con minore necessità, minore convinzione).

Ma l'input di tutto resta - credo - l'infanzia orunese: su sambene no est aba*, il sangue non è acqua. Pigliaru è orunese per parte di padre e vive a Orune dalla nascita sino alla fine delle scuole elementari (dentro quella comunità come dentro una famiglia allargata, dice la sua biografa Mavanna Puliga); dopo - sino ai quattordici anni, finché la madre non si trasferisce a Sassari - torna a Orune per le vacanze. Certo è che Orune è la spina che non cessa di pungere per tutta la vita - la breve vita di Antonio Pigliaru. Immagino c'entri abbastanza la morte tragica -tragica e misteriosa - del padre: il debito o il credito (non so: probabilmente le due cose insieme) che Pigliaru così ha maturato verso Orune già prima di compiere i due anni; che si è radicato nella vita, diventando vita e crescendo con la vita. A rileggere il "Codice della vendetta" meraviglia quanto Pigliaru conoscesse il mondo barbaricino: su sambene no est aba.

Il "Codice della vendetta" dunque come autobiografia; e anche le "Meditazioni penitenziarie" come autobiografia. Della sua infanzia orunese Pigliaru non parlava mai, almeno con me (benché mi dicesse molte cose); tanto meno a me ha mai parlato della morte del padre (un unico accenno in una lettera: di condoglianze). Credo che il "Codice della vendetta" sia stata la scintilla, lungamente attesa, che gli ha permesso di illuminare - di ritrovare, forse di liberare - una parte essenziale della sua vita.

Una parte essenziale della sua vita che altrimenti il pudore avrebbe tenuto nell'ombra per sempre. Ma è poco dire "il pudore": c'era nel personaggio una zona di totale, oscuro, tenace silenzio; silenzio o reticenza, non so come chiamarlo: sì, un'insondabile zona d'ombra che ne rappresentava un connotato di fondo. Deve averla presente chi vuol fare i conti con Pigliaru.

Fatto sta che quando è scoccata quella scintilla, quando attraverso il "Codice della vendetta" quel mondo è diventato nominabile, Pigliaru ha cominciato a parlarne di continuo, grato (penso) alle provocazioni delle cronache: di quella specifica cronaca nera e dei suoi commentatori, in genere rozzi e reazionari, che esigevano giorno dopo giorno smentite e puntualizzazioni. Sicché poi chi frequentava Pigliaru, e tra il 1955 e il 1969 sfogliava - appena uscivano - le quattro puntate del "Codice della vendetta", subito s'accorgeva di conoscerle senza bisogno di leggerle: perché gliele aveva già sentite raccontare più volte.

Nell'identico modo Pigliaru rievocava spesso il periodo della sua detenzione in carcere: nei particolari, con uno strano compiacimento e, per un certo evento, con emozione intatta. Ma della detenzione taceva i motivi, la vicenda dell'ingenua cospirazione politica che doveva averlo visto più vittima che attore. Eppure io credo che quella lontana vicenda politica sia stata a lungo un'altra spina della sua vita; e che il suo frequente parlare del carcere fosse una sorta di sineddoche, la parte - che poi era la conclusione - per il tutto: la parte che si poteva nominare di una "memoria troppo custodita" ("memoria troppo custodita" invece Pigliaru chiama nelle "Meditazioni penitenziarie" la storia della sua detenzione, che come abbiamo visto troppo custodita non era affatto, da lui: e magari è una recidiva della sineddoche).

Nelle "Meditazioni penitenziarie" Pigliaru scrive per la prima volta "noi": "noi detenuti" contro "i cosiddetti buoni". Allora (1954) aveva già letto la Sociologia del diritto di Georges Gurvitch (la cita in Persona umana e ordinamento giuridico del 1953). Gurvitch dopo lo aiuterà anche ad articolare il "noi pastori" del "Codice della vendetta"; e questi due "noi" - "noi detenuti" e "noi pastori" - hanno uguale

Scrivo qui le parole sarde come le scrive Antonio Pigliaru.

accezione: "uomini di uno stesso destino, giusti e ingiusti", si legge nelle "Meditazioni". È un "noi" nel quale Antonio Pigliaru sta dentro standone insieme fuori, si tratti di detenuti o di pastori; e questo suo starci dentro standone insieme fuori è la singolarità dei due libri, "Meditazioni penitenziarie" e "Codice": ne determina la tensione e corrisponde all'ambigua natura - di debito e nello stesso tempo di credito, verso Orune o verso il carcere - delle loro origini. La dialettica fra dentro e fuori conferma che i due libri, occultamente, sono scritti col sangue - su sambene no est aba: sono brani che è lecito rivelare d'una autobiografia inconfessabile.

E così la fedeltà a se stesso di cui Pigliaru è campione, che è il suo peccato originale, con l'autobiografia - l'autobiografia inconfessabile - diventa esplicita. È fedeltà al quadrato: e siamo in pieno Pigliaru.

4. Il "Codice della vendetta" dunque è un'opera capitale per Pigliaru - capitale anche nel senso di pena. Ma è un'opera capitale anche per la Sardegna: qualcosa dal quale non si può prescindere, che serve a fare il punto dentro peripezie non ancora concluse.

Non tragga in inganno l'apparente ristrettezza dei temi: vendetta e mondo barbaricino; giacché la vendetta è la chiave che Pigliaru adopera per entrare nel cuore di quel mondo, ben oltre "la centralità quantitativa e qualitativa" assegnata alla vendetta dal "Codice" nell'ambito del banditismo tradizionale.

E quel mondo - il mondo barbaricino - dilata ancora i suoi confini, oggi, ben oltre la geografia. Scriveva Salvatore Satta: tutti i sardi guardano a Nuoro -capoluogo delle Barbagie dei pastori - come a una seconda patria. E probabilmente Pigliaru continua ad avere ragione quando dice che in Sardegna c'è una sola città, Cagliari - Cagliari lontana da tutto. Il resto, secondo lui, era campagna - bisognerà stabilire che cosa questo resto adesso è diventato: e non sarà facile. Pigliaru aveva ragione (probabilmente in qualche modo continua ad averla) anche quando diceva, nell'Intervista del 1963, che la situazione storica da cui deriva il "Codice della vendetta" "è la realtà di tutta l'area barbaricina e meglio ancora di tutta l'area della pastorizia nomade in Sardegna".

Come questa situazione storica si modifica, con le trasformazioni radicali della pastorizia nomade, quali nuove contraddizioni emergono, che Pigliaru non ha potuto conoscere ma forse ha sentito, bisognerà tentare di capirlo: partendo però dal "Codice della vendetta". Partendo dal "Codice della vendetta" perché è il libro in cui è scritto quel mondo antico - forse non solo antico - ed è la sua summa definitiva: Pigliaru continua ad aver ragione quando ci avverte, citando Lenin, che la sovrastruttura è vischiosa, che le culture degli uomini sopravvivono all'estinzione dei fatti che le hanno generate, come sopravvivono tutte le sensazioni d'un arto amputato. L'identità sarda, fantasma che noi sardi evochiamo ogni giorno sino a renderlo presenza consistente e vera, ha un'anima prevalentemente pastorale.

Riassumendo, allora: non si tratta solo di vendetta ma d'un intero mondo. Quel mondo è stato il mondo (o almeno un mondo) di tutti noi sardi; e in qualche maniera forse continua a esserlo, dentro un sogno di quelli che a forza d'essere sognati si mischiano con la realtà. Resta da vedere come si mischiano; e con quali conseguenze.

5. Verrebbe da dare per note le linee portanti del "Codice della vendetta" e provarsi subito a rispondere alle domande che sono via via emerse; domande che dentro un convegno come il nostro confluiscono sostanzialmente in quella relativa all'attualità delle analisi di Pigliaru.

Ma dare per note le linee del "Codice", e lette tutte quelle pagine, qui proprio non si può. Cerchiamo allora d'essere brevi nel riferirne il senso.

Innanzitutto quali sono le fonti di Antonio Pigliaru? Egli le indica con chiarezza, dicendo di averle considerate col fine di individuare "un sistema di regolarità", "un sistema culturale", "un sistema etico" nei comportamenti rilevati. Queste fonti sono:

- i fatti presi in esame dalla grande bibliografia del banditismo sardo;
- i fatti delle cronache: la cronaca nera e la cronaca giudiziaria degli ultimi cinquant'anni;
- la letteratura popolare (per esempio gli atitos);
- i proverbi, i modi di dire e l'intero linguaggio dell'area barbaricina;
- la letteratura colta sull'argomento (Pigliaru cita Grazia Deledda e Sebastiano Satta, ma Salvatore Cambosu nel "Codice" ha un gran peso);
- una serie di interviste: individuali e collettive, riservate (addirittura segrete) e quasi pubbliche.

Pigliaru all'inizio è soddisfatto della completezza dei materiali raccolti. Annota: "Nessun documento vivo è sfuggito a questa ricognizione"; ma tace d'una fonte relevantissima, che s'intuisce presente in ogni pagina e che di certo gli è servita da bussola: la sua memoria.

Il "Codice della vendetta" vero e proprio - il cuore dell'intera ricerca protratta per oltre quindici anni che, secondo un uso invalso, qui chiamiamo con lo stesso nome - ha l'immaginaria forma d'un articolato legislativo; e questa è una significativa invenzione di Pigliaru, non solo in termini di comunicazione. Si tratta di 23 articoli distribuiti in tre capi, simulando un testo di legge: essi danno vita a un testo che sembra una legge penale, ma che in realtà è una costituzione.

Cosa dice in sostanza questo articolato?

- Che la vendetta è non solo lecita ma doverosa;
- che però non può essere arbitraria, ma proporzionata all'offesa;
- che non esiste offesa senza l'intenzione di offendere;
- che recare danno patrimoniale non costituisce in genere offesa;
- che il furto di bestiame, quindi, non costituisce di per sé offesa, ed è lecito.

È anche presente una fitta casistica volta a tradurre fedelmente questi principi nella realtà del mondo pastorale delle Barbagie.

Il significato del "Codice" però va molto oltre le sue disposizioni espresse: e per un verso è implicito nel fatto che si tratta d'una legge (addirittura una costituzione) contrapposta a quella dello Stato; e per altro verso è insito nelle cause della contrapposizione e insieme nei motivi della durezza delle norme barbaricine.

6. Il tema della coesistenza nello stesso ambito di più ordinamenti giuridici affascina Pigliaru; e avendo conosciuto Pigliaru non si fatica a capire perché gli è congeniale: fa parte della sua biografia. Del resto la pluralità delle cittadinanze in un individuo è cosa che ai giorni nostri dobbiamo ancora digerire - almeno in pratica.

Ma nel caso del "Codice della vendetta" i problemi teorici a me sembrano esigui: perché si tratta d'una coesistenza che si risolve in un evidente conflitto, in un "catastrofico scontro" dice Pigliaru: comportamenti imposti dal "Codice" - la vendetta - o ritenuti non illeciti - il furto - sono vietati dallo Stato; mentre l'intero potere giurisdizionale dello Stato - "la giustizia del re" - viene disconosciuto, nel suo "linguaggio incomprensibile", dal "Codice"; anzi "è considerato sempre un male", o al più viene adoperato dal "Codice" come un proprio strumento.

La realtà è che non si tratta solo del contrasto di qualche norma, pure importante, né è in causa solo qualche pur grande segmento degli assetti istituzionali. Il "Codice della vendetta" di per sé implica il totale chiamarsi fuori della sua comunità dalle logiche consociative moderne: presuppone un atto fondativo di regole di vita diverse da quelle dello Stato; regole non solo con un'altra misura, ma anche con un'altra fonte di autorità. Perciò viene da dire che il "Codice della vendetta" è una costituzione.

Pigliaru negli anni diventa sempre più prudente e tende a limitare il significato del "Codice", asserendo che non esaurisce il mondo barbaricino, che ha un'incidenza parziale su questo mondo. La conclusione sicuramente è vera; resta che il "Codice della vendetta", dove vige - e per quanto vige -, non è minimamente conciliabile con l'autorità dello Stato: rappresenta una frattura totale e definitiva.

Che poi la società barbaricina, quella società barbaricina dei tempi di Pigliaru, sia una società "dualizzata", con due padroni e forse anche due fedi, è un altro discorso; di grande rilevanza, ma un altro discorso: con straordinarie complicazioni, che pure dovremo affrontare.

7. Quale origine ha la frattura totale e definitiva tra "Codice della vendetta" e Stato? L'origine si ritrova in una "situazione storica", in un "blocco storico di struttura e sovrastruttura" non modificabile senza la "eliminazione reale delle condizioni oggettive cioè economiche", afferma Pigliaru nell'intervista del 1963, adoperando un lessico arricchito da Gramsci.

Ma da sempre egli ha ritenuto, e sino alla fine continuerà a ritenere, che fonte e ragione del "Codice della vendetta" è la terribile vita del pastore: "il "Codice della vendetta" è codice dei pastori, non dei banditi". E la vita del pastore è un continuo "stato di necessità", è fatta di "miseria strutturale", di solitudine e di insicurezza, è "la peggiore che possa essere vissuta" -triste die ch'aspettamus sos ch'in su mundu bivimus, triste giorno che aspettiamo noi che viviamo al mondo. Il pastore è solu che fera, solo come una bestia selvatica, dentro la natura "improvvida ed ermetica", dentro "la disperata solitudine della natura", su quella "terra vuota"; e la sua "cultura è troppo vicina alla natura per essere meno dura di quanto sia"; e ogni "sistema sociale è vissuto da lui come sistema della natura".

Come il pastore può reggere allo "stato di necessità", "restare uomo di fronte alla natura" - a quella natura? Come può ridurre l'"insecuritas", l'insicurezza della sua vita? La risposta è che "esistere" per lui diventa "resistere": affrontare un'infinita lotta "a mani nude", tentando di "trovare i varchi giusti al momento giusto". Prima condizione di resistenza quindi è valere: il pastore deve non solo "essere forte" ma "saper essere forte", non solo essere ladro ma "saper essere ladro". Si ses piscadore pisca e torra grassias a Deus d'essere biu: se sei pescatore pesca e ringrazia Dio d'essere vivo. S'instaura così "l'etica non della prepotenza ma della forza", e soprattutto l'etica dell'"abilità": quel mondo può risparmiare solo su baiente, s'abile; e quella vita - la peggiore da vivere - forse così può diventare "la migliore delle vite possibili", giacché "il peggio non ha mai fine". Pigliaru si serve di Machiavelli per capirlo - e farcelo capire.

Seconda condizione per reggere, per non arrendersi alla natura, per non diventare fera - homo homini lupus, noi diciamo - è che il pastore, il baiente, si dia delle regole, diventando "noi pastori". Regole sue, regole del "noi pastori", giacché in quel terribile mondo naturale le regole dello Stato non arrivano; anzi non vogliono arrivare, se non con mezzi controproducenti: stolidi repressione di sempre, confino di polizia. In quel terribile mondo dove il mero fatto, su connottu, tende a diventare legge, la legge che il "noi pastori" si dà è il "Codice della vendetta": codice di una "società chiusa", "immobile", "negativa"; e Pigliaru ripete con Bergson che "l'attitudine al combattimento" è caratteristica d'ogni società chiusa.

Il "Codice della vendetta" è dunque un "codice di guerra". Quando subisci un torto non c'è altra giustizia se non la tua vendetta; e dato che devi essere un baiente (altrimenti muori), non puoi non farti giustizia; ma la tua doverosa vendetta non è lasciata al tuo arbitrio: è invece soggetta a limiti precisi. Il "Codice della vendetta" è nato per dettare questi limiti, anche in modo sottile, con una sua "complessità" o "civiltà": dando rilievo a quello che noi chiamiamo l'elemento soggettivo dell'offesa. Alla fine però rimane - dice Pigliaru - "l'inconclusione perpetua" del "Codice": perché la vendetta di sangue deve generare vendetta di sangue, e il cerchio non si chiude mai.

Per il resto le regole del "Codice" sono necessariamente minime. Il furto di bestiame in quelle campagne è "pratica normale di vita": fuori da sa domo e da sa bidda vige il "sistema di incertezza", con un regime normativo che ne prende atto realisticamente. "Il furto... - dice un intervistato - lo produce la

terra a quelli che nascono". "Il furto di bestiame... non costituisce... furto" (e con logica utilitaria può evolversi in sequestro di persona senza cambiare motivazioni etiche, anche se "l'uomo duole di più").

Il "Codice" custodisce "la certezza possibile", non altra. Ciascuno continua a essere solo, ricevendo solidarietà (e in contropartita dovendola) soltanto da un piccolo gruppo di custringos: per sambenadu (legami di sangue), bighinadu (legami di vicinato in paese e in campagna), fede (legami di comparatico), riconoscenza, amicizia... Un piccolo gruppo di custringos: "la sola zona della vita che il sistema ha potuto umanizzare sottraendola alla dura legge della necessità", "alla ferinità della solitudine".

Fuori da quella "zona" ognuno è abbandonato al suo destino: e alla sua capacità di valere, alla sua abilità. No ghettes mai culpa a sa fortuna \ semper filu bi hat de falta tua: non dare mai colpa alla fortuna, c'è sempre un filo di colpa tua. Fuori da quella ristretta "zona" non esiste solidarietà possibile; la regola è una desolante, generale neutralità: un deserto di neutralità e solitudine. E il destino di solitudine che a qualcuno tocca può essere - tra abilità e sventura - il destino del bandito: la "condizione del pastore progredisce in quella del bandito" naturalmente; anche se "il banditismo sardo non è il risultato d'una situazione di povertà individuale ma d'una struttura economica"; e mai diventa partecipazione a organizzazioni non estemporanee: che non esistono, anzi non sono pensabili, il contesto è totalmente incompatibile con esse.

Bandito solo per lo Stato, però: il "noi pastori" "non lo riconosce, anzi non lo conosce come bandito" e lo protegge proprio con la sua neutralità; con il suo silenzio, che non è mai omertà, mai solidarietà attiva; e se al bandito arriva una solidarietà è solidarietà "di pastori al pastore", non al bandito.

8. Bisogna ora introdurre il "Codice della vendetta" dentro una prospettiva diacronica: cercare di capire che cosa diventa negli anni; e perché le analisi di Pigliaru continuino a essere indispensabili, se vogliamo orientarci in acque che stiamo ancora navigando. Ma a me qui resta davvero poco tempo, il discorso si farà più schematico.

Antonio Pigliaru ha sempre ritenuto che la codificazione da lui tentata colga "il residuo d'un più antico ordinamento" e che il "Codice della vendetta" abbia avuto col succedersi delle epoche più "edizioni" (così le chiama). Dopo il libro del 1959, nei dieci anni che gli restano da vivere, Pigliaru non cessa di approfondire l'indagine, di immergere scandagli anche nell'attualità; e la sua diviene una presenza vivacemente civile, perché reagisce a fatti che assumono una valenza politica immediata. Insieme Pigliaru affina gli strumenti scientifici di cui dispone, ritenendoli però oggettivamente insufficienti: la materia dovrebbe essere affrontata da saperi diversi, da approcci multidisciplinari. Pigliaru dunque sottolinea che allo stato si possono formulare solo "ipotesi provvisorie"; e nel 1968 (o nel 1967?) propone alla Regione Sardegna un complesso progetto di ricerca: senza ricevere risposta.

In realtà poi Pigliaru crede molto nella fondatezza delle sue ipotesi, benché senta davvero l'esigenza d'una verifica e sia sincero quando insiste sull'incompletezza e sull'approssimazione delle acquisizioni proposte. Le sue ultime conclusioni constano di due punti fermi: non esiste un "nuovo corso" del banditismo barbaricino, "fenomeno che rimane indistruttibilmente se stesso", con un "ethos sostanzialmente inalterato"; però in qualche modo la società barbaricina si sta modificando: del resto non da oggi c'è un Orgosolo - inteso come Barbagia - "avviato alla modernità". Si tratta quindi d'una "società non omogenea", "non ancora aperta" ma "già in crisi", una società che è "un sistema di

contraddizioni": e l'immobilità diventa propria solo d'una sua componente "residuale", "irriducibile alla legge" dello Stato e succube alla "pedagogia dei nonni".

Le due conclusioni si intrecciano fittamente fra loro. Pigliaru dedica molte energie a una sorta di impegno militante che divide con il suo amico Giuseppe Melis Bassu e con altri. La tesi del nuovo corso del banditismo barbaricino, con l'idealizzazione dei banditi d'un tempo ascrivendo loro virtù che non hanno mai posseduto, non comporta solo un grave errore di interpretazione della realtà, ma serve "a giustificare la durezza repressiva", a limitare le garanzie democratiche e costituzionali, ora che, con l'infittirsi delle comunicazioni, le nuove strade e le automobili veloci, teatro del banditismo non sono più soltanto le campagne e i paesi della Sardegna centrale - la "zona delinquente", *hic sunt leones* - ma anche le città dei ceti borghesi, dei ceti dirigenti. Il crescere dell'allarme sociale viene fondamentalmente da questa espansione, sostiene Pigliaru.

E si spende molto nel confutare la tesi del nuovo corso, rileggendo storia e cronache del banditismo sardo fin dall'ottocento. Crudeltà e durezza non sono novità, osserva: i banditi d'un tempo potevano essere capaci di grandi efferatezze, donne e bambini non sono mai stati rispettati. Neppure il fine di lucro ovviamente è una novità: l'abigeato è un "modulo generale di azione", amabilità, per produrre "una qualche forma di arricchimento", si tratti di bestiame da rubare o di persone da sequestrare: e il sequestro di persona diventa più facile da praticarsi dell'abigeato, per le sue modalità ("gli uomini non belano"), risultando insieme più redditizio; del resto nell'ottocento esisteva un primato della Sardegna a proposito di rapine e sequestri di persona a scopo d'estorsione. La pratica della vendetta non ha mai esaurito il campionario di *res gestae* del banditismo barbaricino. E i fenomeni associativi non si sono evoluti: "l'unico tipo di organizzazione" rimane "quello tipico del familismo pastorale".

Forse Pigliaru non lo dice in questi termini, ma il suo discorso sostanzialmente significa che non sono mutate le due caratteristiche più significative del "Codice della vendetta". Resta l'estraneità alle logiche di solidarietà universale dello Stato moderno e a ogni momento organizzativo di questo Stato: estraneità propria non solo dei banditi ma d'una fascia sociale assai più ampia. E resta la situazione - oggettiva e soggettiva, "blocco di struttura e sovrastruttura" Pigliaru l'ha chiamata - che produce l'estraneità. Dipende dal fatto che "le forme con cui la civiltà moderna penetra in Barbagia" sono "incapaci di realizzare riforme morali" adeguate. Bisognerebbe creare "nuove condizioni oggettive di vita e di lavoro" e non lo si fa: il "modulo di intervento" opere pubbliche e cantieri di lavoro "è il più falso". Pigliaru apre una severa polemica verso un'"esperienza autonomistica in crisi" e verso le "illusioni della Rinascita". Il "posto anche per te" promesso da tanta propaganda risulta inesistente; "la pastorizia riduce ogni giorno di più la sua debole capacità competitiva"; l'aumento della circolazione monetaria genera nuovi bisogni ma non riesce a soddisfarli. La marginalità di quel mondo cresce; e cresce in quel mondo "la coscienza storica della sua marginalità": "la coscienza del gap". Si apre un conflitto "tra una Sardegna già dentro il processo di sviluppo" e un "noi pastori" fermo, inchiodato.

Nasce così un "risentimento nuovo", specifico, nel mondo pastorale: addirittura un'"etica del risentimento". La "pedagogia dei nonni vince": perché "fallisce quella dei genitori". "L'unico progetto di carriera" del pastore resta la balentia, "l'etica della balentia": però come "menzogna vitale", come "punto fermo all'interno di un processo di amoralizzazione". E si inaspriscono le forme della balentia perché si inaspriscono le contraddizioni, perché la stretta diventa più forte e dentro di essa queste sono le forme più idonee. Intanto "sos homines fraziles, un po' rimitanos (spregevoli, vigliacchi)" usano "il fucile senza discrezione", e aumenta il numero dei banditi "isconcados" (senza testa).

Categoria dotata d'un grande avvenire, specie se si stempera il sostantivo, esaltando l'aggettivo. E siamo già ai giorni nostri.

9. Sono passati quasi quarant'anni da quando Antonio Pigliaru terminava di svolgere la sua ricerca: e molte cose sono cambiate. Sicuramente si è accentuata la "doppia formazione culturale", da lui rilevata, del pastore barbaricino: si è acuito il "conflitto bilinguistico" dentro le comunità della Sardegna centrale. Sono ancora più frequenti i casi di "padri pastori" e "figli con professione intellettuale o operaia", di pastori fratelli di studenti. E la pastorizia nomade è finita, almeno nelle forme d'un tempo: il pastore non è più solu che fera; o se è una solitudine gli rimane non è più quella del confronto "a mani nude" con l'inclemenza totale della natura. Mentre lo scenario del mondo - del mondo intero, il pianeta, l'altra delle due lingue che il pastore adesso parla - manda segnali d'una profonda crisi di senso.

Forse Pigliaru aveva sottovalutato l'impatto della civiltà dei consumi sulle comunità barbaricine, sostenendo che addurlo rappresentava "un alibi". Forse aveva confuso il consumismo con ciò che ripetutamente lui chiama "confort". Non aveva pienamente inteso che il consumismo è qualità prima che quantità, qualità delle anime - ma oggi risulta evidentemente anche quantità. Ed è vero che ne *l'Intervista* del 1963 Pigliaru a un certo punto attribuisce al pastore barbaricino "una vita... continuamente e ulteriormente messa in scacco e in crisi dalla azione diretta dei grandi mezzi di comunicazione di massa", ma poi non sviluppa questa considerazione, né la collega alle lusinghe dei consumi.

La realtà è che nel marzo 1969, quando Pigliaru ci ha lasciati, troppe cose di oggi dovevano ancora succedere, o almeno dovevano prendere corpo. Né si era registrato definitivamente un fallimento di cui pure Pigliaru ha un presentimento lucido: i sardi anzi continuavano a entrare "ancora con i gambali di pastore" nelle fabbriche e non era cominciata la loro espulsione da esse.

Le novità che Pigliaru non riesce a vedere sono due: una a carico della "struttura" e l'altra della "sovrastuttura", come lui avrebbe detto.

C'è da un lato la perdita persino simbolica della scommessa che si riteneva più alta, quella dell'industrializzazione. E nella Sardegna centrale sono insufficienti le alternative, gli sbocchi: economici ma non solo, anche sociali, culturali. Le campagne e i paesi mandano via la gente, si svuotano secondo proprie logiche. Le aggregazioni politiche, sociali, culturali faticano a stare a galla: faticano parecchio, quando non sono colate a picco. Il vecchio mondo è devastato, la terra trema sotto i piedi che la calpestavano con una qualche fiducia; e poco si vede - certo non si tocca, non è a portata di mano - un nuovo mondo credibile, nel quale valga la pena di abitare.

D'altro lato si afferma la religione dei consumi; diviene religione e vita prevalente: il mondo in cui vale la pena di abitare è questo! Sono sirene che arriverebbero fin dentro la più remota pinnetta - se esistessero ancora le pinnette. Non si tratta solo della televisione o dell'universo della reclame che è l'universo televisivo per eccellenza; ma certo la televisione è il veicolo principe, diciamo la tribuna di tutto: e ancor più la metafora di tutto.

Come reagisce, a questo punto, il "Codice della vendetta"? Qual è la sua eredità, ora che alla solitudine della bestia selvatica accerchiata dalla natura ostile si sostituisce quest'altro sbaraglio? Quanto resta della frattura, che Pigliaru coglie e descrive come nessun altro, fra i due codici e le due lingue?

L'antico codice, il "Codice della vendetta", non esiste più: l'apparato dei suoi valori - delle sue "complessità", della sua "civiltà" - salta in aria: letteralmente scoppia, impazzisce, dentro la tenaglia appunto di struttura e sovrastuttura, come sono diventate. E chi viveva sotto l'antico codice oggi si trova privo di riferimenti: riferimenti che bene o male orientavano le esistenze, costituivano identità

collettive e individuali. Oggi quelle identità si disfano e altre identità faticano a sostituirle, perché all'apparato dei valori scomparsi stenta a subentrarne un altro, e all'antica legge della neutralità, del silenzio, del rifiuto, tarda a succedere nelle coscienze un'etica della solidarietà generale, un senso del vincolo che unisce tutti gli umani -e s'intende tutti i cittadini.

Resta allora la legge della neutralità e del chiamarsi fuori da ogni idea di Stato, dell'insofferenza di qualsiasi limite pubblico: come ai tempi di Pigliaru, peggio che ai tempi di Pigliaru. Resta: ma in un vuoto che minaccia d'essere totale. Dov'è infatti il baiente d'antan? Ubbidiva, abbiamo visto, a un modello morale, dentro una situazione di necessità; oggi non solo quella necessità, ma anche le abilità, i saperi che essa ispirava, le giustificazioni che essa dava, sono perduti, se la religione dei consumi esaurisce il moderno, sconvolgendo il "regnum hominis" - sa bidda, sa domo. Il baiente non è più abile, diventa isconcadu: a questo si riduce "la pedagogia dei nonni" - pedagogia di fonti e nostalgie culturali persino "alte"; si riduce alla mistificazione della memoria, de su connottu. E allora la forza, o la simulazione della forza, può diventare mera violenza, e qui e là scoppiare gratuita, comunque sproporzionata, inedita nella sua essenza: ma sempre dentro un contesto collettivo di vecchio silenzio e di vecchio rifiuto.

Violenza o abuso alcolico come manifestazione d'uno spaesamento terribile, della terra che trema sotto i piedi, d'una identità disfatta: dello iato fra antichi codici che non bastano più, in cui non si può credere più, e nuovi codici che non passano. Ci sono gesti che sottendono ben altro: solitudini e domande che non ricevono risposta. Significano che la vita degli uomini non è più quella di prima, e non è ancora una diversa vita umana. Sicché la vita umana vale infinitamente di meno: e si può persino sopprimere per un piccolo motivo - quasi senza motivo.

10. Come concludere? Il "Codice della vendetta" rappresenta un'anima d'un mondo dotato di più anime, ripeteva Pigliaru per scongiurare facili e banali fraintendimenti. E anche la condizione non conciliata che gli è successa, orfana e isconcada - sì, questa coda che continua a dimenarsi senza più testa -, è solo un'anima d'un mondo che ne ha altre diverse: speriamo più vive; certo più vive. Anzi dai tempi di Pigliaru la complessità di quel mondo è cresciuta, e non si può più dire che sia un mondo chiuso o un mondo immobile: si muove invece, benché non sia facile capire in quale direzione, le spinte sono contraddittorie. Però i conflitti con l'altro codice e con la modernità ora tendono a svolgersi sempre più dentro il suo cuore; e anche dentro la sua pancia.

La peripezia di quel mondo - del nostro mondo - è in corso e questo che stiamo vivendo è solo un punto di passaggio d'una storia che solo altri potrà dire, dopo, dove ha portato, come è finita - a parte che, sappiamo, non finisce mai.

Noi siamo dentro questa storia, ne siamo vittime, attori, testimoni - piccole vittime, piccoli attori, martiri piccolissimi - nutriti di qualcuna delle sue anime, magari di più d'una; ma per fare la nostra parte dobbiamo sapere cosa è stata, questa storia, come ci ha portato qui, qual è il suo lascito: il suo vivo lascito, che arriva nelle nostre mani.

E senza la lezione di Antonio Pigliaru non lo sapremo mai.

Il rischio à la carte. Sul banditismo sardo come attrazione turistica*

Satta Gino

1. Turismo e rischio.

«I turisti accorrono in massa nei luoghi dove il loro potere d'acquisto rende il viaggio un "buon affare" ed evitano le aree di tensione dove il terrorismo e le attività politiche possono mettere a rischio le loro vite», osservava la curatrice Valene Smith nell'introduzione a *Hosts and guests*, uno dei primi testi antropologici dedicati al turismo (Smith 1977, p. 5, trad. mia). Una constatazione di banale buon senso, che è stata usata da un critico piuttosto severo proprio per sostenere che il nuovo settore di studi, l'antropologia del turismo, in mancanza di uno specifico approccio teorico e di una adeguata strumentazione concettuale, rischiava di non riuscire ad andare oltre le banalità e i truismi (Wild 1980, p. 153). Ma dietro il suo piatto aspetto nomotetico, caro a un certo tipo di scienze sociali anglo-americane, il "truismo" di Smith nasconde in realtà più di un problema.

Certo, i turisti generalmente evitano le situazioni in cui la loro vita può essere messa in pericolo, quali quelle determinate dai conflitti armati o dal terrorismo. Il turismo internazionale in Egitto ha subito un drastico calo dopo l'attentato di Luxor del 17 novembre 1997 in cui morirono 70 persone, quasi tutti turisti stranieri. L'inasprirsi della conflittualità politica in una qualche area del mondo provoca immediatamente disdette delle prenotazioni e riduzioni degli arrivi di turisti. Ed è anche per questo, per l'enorme rilevanza che il turismo riveste nell'economia di molti Paesi e per i danni che possono derivare da una sua diminuzione, che i turisti sono sempre più spesso bersaglio di azioni ostili.

Visto da tale prospettiva, il rapporto tra rischio e turismo sembra essere di semplice evitazione: i turisti evitano il rischio o tendono comunque a ridurlo quanto più possibile. Una constatazione che non sempre corrisponde al vero, e necessita di molte precisazioni. Quando, nell'estate del 1998, diverse comitive di turisti vennero rapite in rapida sequenza nello Yemen, e usate come strumento per costringere il governo a trattare sulle richieste politiche dei rapitori, alcuni quotidiani italiani, osservando la continuità dei flussi turistici nonostante gli avvertimenti delle autorità e dei media, avanzarono il sospetto che il rapimento costituisse un diversivo apprezzato all'interno di una vacanza-avventura. I sequestri di turisti, infatti, spesso si concludevano in tempi relativamente rapidi e senza gravi conseguenze. Alcuni, al ritorno in patria, rilasciavano interviste in cui dichiaravano di essere stati trattati benissimo, come ospiti, e di avere avuto una occasione di condividere per un periodo la vita delle popolazioni locali, come raramente i turisti riescono a fare. Il rischio di essere presi in ostaggio, dunque, non scoraggiava i turisti, e poteva addirittura costituire un elemento di attrattiva, qualcosa che avrebbe reso il viaggio assolutamente indimenticabile. Almeno finché uno dei rapimenti, nel dicembre di quell'anno, si concluse con un conflitto a fuoco tra la polizia e i rapitori, in cui rimasero uccisi quattro turisti.

* In Satta G., 2001, *Turisti a Orgosolo. La Sardegna pastorale come attrazione turistica*. Napoli: Liguori Editore.

Finora abbiamo considerato il rischio come qualcosa di unico e di oggettivo, che può essere accettato o evitato. In realtà, si dovrebbe parlare di tanti diversi rischi connessi alle attività turistiche, e della loro percezione da parte dei turisti. Ciò che influenza il turismo, infatti, non sono i rischi come probabilità statistica, quanto piuttosto la percezione che ne hanno i turisti e le istituzioni che fanno il mercato turistico. Una percezione che tende a ignorare i rischi più familiari e quotidiani, come gli incidenti d'auto o le malattie più comuni, e a enfatizzare quelli che più colpiscono l'immaginario, come gli attentati terroristici o le più rare malattie esotiche.

I rischi, inoltre, sono percepiti in relazione a una classificazione implicita delle destinazioni, che è tanto più grossolana quanto più aumenta la distanza fisica o culturale. Durante la guerra del Golfo, i Paesi a maggioranza islamica furono disertati dai turisti occidentali, anche quelli dove non era stato segnalato nessun particolare problema. Le destinazioni esotiche sono percepite come più rischiose di quelle familiari, così come i rischi inconsueti sono tenuti in maggiore considerazione rispetto a quelli più concreti e quotidiani.

2. Il rischio dello spaesamento.

Ma il fatto che gli esseri umani tendano generalmente a evitare le situazioni in cui la loro vita è messa in pericolo e a preservare la loro incolumità fisica ci dice ancora molto poco sul rapporto tra turismo e rischio. Interrogarsi su tale rapporto a partire da queste basi sarebbe considerare il rischio in maniera troppo restrittiva.

Vi sono, infatti, rischi più sottili, ma non meno densi di significato, che sembrano altrettanto interessanti dal punto di vista di un'analisi culturale, quali quelli legati allo spaesamento, alla perdita di «domesticità», che costituiscono un aspetto ineliminabile del viaggio.

Scriveva Albert Camus che «ciò che dà valore al viaggio è la paura. È il fatto che, in un certo momento, siamo tanto lontani dal nostro paese [...] siamo colti da una paura vaga, e dal desiderio istintivo di tornare indietro, sotto la protezione delle vecchie abitudini. Questo è il più ovvio beneficio del viaggio» (Camus 1962). Il viaggio, in tale accezione, è una prova spirituale, il cui valore sta proprio nella vertigine, nell'angoscia derivante dall'essere privi di tutte le protezioni che un mondo domesticato ci assicura; un'angoscia che non è fine a se stessa, ma che «ci riporta a noi stessi» e ci prepara alla scoperta e al rinnovamento.

Il rischio può assumere dunque il valore positivo dell'esperienza, della libertà, del mettersi in gioco, dell'aprirsi a nuove possibilità. Il viaggio ha spesso avuto, nella nostra cultura, questa serie di caratterizzazioni positive. Momento di verità e di scoperta di sé e del mondo, elemento fondamentale dell'educazione, soggetto di esperienze affascinanti da raccontare, magari anche esagerandone un po' il carattere avventuroso, come lamentava già il capitano Cook a proposito di quei viaggiatori che «raramente si accontentano delle difficoltà e dei pericoli che si presentano naturalmente, ma debbono aggiungerne altri che praticamente non sono mai esistiti se non nella loro immaginazione [...] come se tutto il valore del viaggio stesse nei pericoli e nelle privazioni che hanno affrontato» (Cook, Journals cit. in Leed 1992, p. 19).

Cosa resta del carattere avventuroso del viaggio, del rischio di perdersi, nell'epoca del turismo organizzato? «“Real” travel is now impossible; we can only aspire to “touring”» scrive Fussell (1980), autore di un libro sui racconti di viaggio degli anni trenta, in quella che egli stesso concepisce come una lamentazione funebre. La nobile attività del viaggio sembra esaurirsi nella prima metà del XX secolo;

dei grandi viaggi di una volta non ci resta ormai che il nostalgico rimpianto. La sensibilità contemporanea riconosce una frattura nell'esperienza di viaggio, una contrapposizione tra la sua forma aristocratica e le sue degenerazioni di massa.

Nel moderno turismo organizzato i rischi, anche quelli connessi allo spaesamento e alla perdita di domesticità, sono in genere minimizzati quanto più possibile. «Spesso – scrive Erik Cohen – il turista moderno non abbandona affatto l'ambiente cui è abituato per uno nuovo, ma è trasposto su terra straniera all'interno di una "bolla ambientale" della propria cultura» (Cohen 1972, p.166; trad. mia).

I turisti che acquistano i pacchetti organizzati dalle agenzie turistiche limitano i rischi dello spaesamento in maniera pressoché totale: viaggiano all'interno di gruppi di connazionali, abitano in camere d'albergo del tutto simili in ogni parte del mondo, e dotate degli stessi comfort cui sono abituati nelle loro case, guardano le stesse tv via cavo e leggono gli stessi giornali che guardano e leggono nei loro Paesi, mangiano spesso cibi della cosiddetta cucina internazionale (Rossel 1985). Il contatto rischioso con un'alterità, se non abolito completamente, è quantomeno filtrato da una serie di dispositivi di protezione che concedono spazi controllati a ciò che è alieno, adattandolo spesso ai gusti e alle esigenze dei turisti.

Gli Achilpa di cui ha scritto de Martino (1951) riscattavano l'angoscia territoriale di un'umanità errante portandosi appresso il centro del mondo, nella forma di un palo che ergevano nel proprio accampamento, potente simbolo che conferiva domesticità alle nuove terre. Molti turisti di oggi riscattano il rischio dello spaesamento esigendo di trovare il proprio mondo familiare riprodotto in loco, nel modo più fedele possibile.

Su questi aspetti del turismo di massa hanno concentrato la propria attenzione diversi critici sottolineando le dinamiche perverse che essi innescano. Da un lato vi è chi, dando una lettura politica del sistema del turismo internazionale, ha sottolineato il carattere devastante dell'imposizione di standard occidentali, soprattutto nei Paesi del terzo mondo. Il turismo, che qualcuno ha definito «una sorta di potlatch in casa d'altri», getta in faccia agli abitanti dei Paesi poveri il consumo opulento dei ricchi, creando spesso conflitti tra turisti e locali per le risorse localmente scarse e non garantite, come l'acqua o l'elettricità. Dall'altro vi è chi ha denunciato il carattere inautentico delle esperienze prodotte all'interno di tale sistema di pratiche e i rischi che questo comporta per le diversità culturali¹. L'incubo di un mondo dove le diversità spariscono, sostituite dalla loro riproduzione in serie a uso e consumo dei turisti, - il McWorld o la McDisneyization del mondo (Ritzer e Liska 1997) - ha una sua minacciosa concretezza.

Altri studiosi ancora hanno mostrato come l'immagine stereotipa del turista alienato, che riproduce il suo ambiente familiare in ogni luogo, privo di ogni curiosità, sia essa stessa parte dell'immaginario turistico contemporaneo. Non una risposta analitica, dunque, ma una parte del problema da analizzare (cfr. MacCannell 1976). Persino all'interno del turismo organizzato si producono esperienze non prive di significato, e il compito dell'analisi culturale è proprio di tentare di indagare i significati impliciti nelle pratiche turistiche.

Il problema che si pone è, dunque, in che modo possono convivere i rischi connessi all'esotico, che costituiscono alcune tra le più forti motivazioni del viaggio, e il turismo organizzato, che pretende di produrre esperienze significative e emozionalmente coinvolgenti in modo seriale. Cercherò di affrontarlo, come è costume degli antropologi, abbandonando il campo della pura riflessione, e immergendomi all'interno di un caso etnografico di cui mi sono occupato.

Si tratta del turismo dei «pranzi con i pastori» di Orgosolo, parte integrante dei tour della Sardegna che le agenzie turistiche vendono ai loro clienti, e, secondo quanto mi è stato riferito da una ex agente di viaggi, momento più significativo del tour, quello che i turisti apprezzano e ricordano più di ogni altro. Ogni anno oltre 50.000 persone raggiungono Orgosolo in pullman per andare a pranzare nei boschi a monte del paese con i suoi famosi pastori. Alla fine del pasto i pastori si esibiscono in un breve spettacolo folcloristico, composto dal canto a tenore e dal ballo sardo (cfr. Satta 2000).

Il «pranzo con i pastori» è una istituzione tipica del turismo organizzato, quello del «tutto compreso», che ha tabelle di marcia prefissate, pullman con aria condizionata, guide a mediare l'esperienza, tempi rapidi. Nello stesso tempo è qualcosa che poggia su un immaginario dove il rischio, perlomeno nel senso di un contatto con un mondo altro, misterioso e pieno di insidie nascoste, ha un ruolo importante.

Orgosolo e i suoi «pranzi con i pastori» rappresentano, nei tour organizzati, la «vera Sardegna». Lo ripetono, con significativa concordanza, i dépliant e le guide turistiche, lo affermano senza incertezze gli orgolesi che organizzano i pranzi, i turisti che vi partecipano, le guide che li accompagnano. Una «vera Sardegna» di cui il banditismo costituisce un elemento centrale, sebbene nascosto e mascherato, mai dichiarato in modo esplicito. E proprio dal banditismo partiremo nel tentare di delineare l'immaginario turistico sulla Sardegna centrale e il ruolo che in esso assume il rischio del contatto.

3. Il «sequestro tour».

Nel gennaio 1997, sulle pagine dell'«Unione sarda» scoppia una breve ma interessante polemica. Un'agenzia turistica di Cagliari ha inserito tra le proprie 30 proposte per i tour operators stranieri la simulazione di un sequestro di persona. La responsabile dell'idea, intervistata dal quotidiano, così descrive l'iniziativa:

Faremo uscire i turisti a cavallo, per una sana passeggiata sui monti di Teulada. [...] All'improvviso un commando di banditi, armati e mascherati, sbucherà dalla macchia mediterranea e, dopo aver esploso alcuni colpi di fucile in aria, assalirà il gruppo e preleverà due ostaggi, un turista e una guida. Poi, sotto la minaccia delle armi, li leggeranno, li benderanno e li condurranno in una grotta. [...] Tutto questo durerà pochi minuti. Infatti, poco tempo dopo l'arrivo nella grotta, i banditi toglieranno la benda agli ostaggi e inizierà una festa, con tanto di porchetta e balli sardi (L'Unione Sarda, 16 gennaio 1997, p. 2).

I turisti, ovviamente, dovranno essere all'oscuro di tutto, per rendere l'esperienza più emozionante, e in buona salute, per evitare spiacevoli inconvenienti.

L'intervista è condotta con tono sarcastico, ed è affiancata da un trafiletto sulla moda dei «viaggi dell'orrore», che hanno come oggetto i resti e le devastazioni prodotte da guerre recenti o zone dove vi sono conflitti in corso, da una breve scheda dal titolo C'è anche la grotta a «pensione completa», dove si ironizza sull'ospitalità in grotta del Supramonte, e da una vignetta che raffigura due pastori che, dall'alto di un colle, commentano il passaggio di due individui armati e mascherati che conducono da qualche parte due turisti imbavagliati e con le mani legate (il primo spiega: «sono i turisti dell'agenzia di viaggi che organizza i finti sequestri, tutto compreso...»; il secondo esclama: «prossimamente emozionante conflitto a fuoco tra falsi agenti e gruppi folcloristici dell'anonima!«).

Il giorno successivo, interviene il direttore del giornale in un editoriale dove stigmatizza la bizzarra iniziativa, che offende la sensibilità delle vittime dei sequestri e di un intero popolo, quello sardo, ostaggio dei criminali, augurandosi che arrivi un giorno in cui i sequestri possano veramente essere considerati come un ricordo del passato su cui giocare, magari inscenandone di finti per il piacere dei turisti. Intervengono poi diversi commentatori, che esercitano il loro sarcasmo in articoli dai titoli quali *Il riscatto lo paghi la Pro Loco*, dove l'agenzia cagliaritana viene derisa per l'assurdità della propria proposta. Bachisio Bandinu, intellettuale piuttosto noto in Sardegna, si diverte anche a suggerire una nuova, ulteriore iniziativa: il trekking abigeatario.

Il meritato sarcasmo dei quotidiani sardi era prevedibile, e piuttosto facile. Ma liquidare l'episodio come il banale infortunio di una agente di viaggi con una fervida immaginazione e scarso senso del ridicolo sarebbe non coglierne l'aspetto più interessante. L'incidente, infatti, porta alla luce qualcosa che, nel corso delle mie ricerche sul turismo a Orgosolo, era emerso più volte in varie forme. Dietro l'apparente assurdità dell'iniziativa, trapela quello che è, a mio parere, un tema di fondo del turismo nella Sardegna interna, denso di implicazioni e di collegamenti con fatti culturali ben più rilevanti. Proverò, dunque, a costruire un percorso intorno al «sequestro tour» e alle diverse variazioni sul tema, ricorrendo a materiali di varia provenienza: discorsi ascoltati durante la mia ricerca sul campo a Orgosolo (1995-1998), articoli di giornale, immagini anonimamente diffuse su Internet, resoconti esotizzanti di viaggiatori, teorizzazioni identitarie sarde. Un percorso che, procedendo per collegamenti e salti, ci porterà dall'iniziativa dell'agenzia cagliaritana all'immaginario identitario su cui si fonda il turismo nella Sardegna interna.

La prima volta che ho sentito parlare del «sequestro tour» è stato nel corso di una conversazione con un mio amico orgolese, Antonello Puligheddu. Era il 1996, anno di recrudescenza dei sequestri di persona. La situazione a Orgosolo, spesso rappresentato dai media come la «centrale operativa» dell'Anonima sarda, era piuttosto tesa: posti di blocco ovunque, microfoni spia piazzati in punti strategici, una notevole militarizzazione del territorio. Nonostante ciò, il 1996 fu un'ottima annata per il turismo orgolese. «Più si parla male di Orgosolo e più arrivano i turisti; non ho mai visto tanta gente come quest'anno» mi informa Antonello al mio ritorno «sul campo» dopo una breve assenza. Scherzando sulla relazione tra banditismo e turismo, sostiene che, con alcuni amici, sta organizzando dei tour sui luoghi dei famosi conflitti a fuoco, o dei sequestro tour: una settimana in grotta del Supramonte, pane carasau e acqua compresi. Per lui è uno scherzo, un'assurdità da dire per farsi quattro risate. Ma il suo scherzo, come spesso accade, è anche un modo per affrontare una questione che è difficile affrontare direttamente, per riflettere con uno sguardo ironico e distaccato sul turismo che invade le strade del paese durante i mesi estivi, e sulle sue ambigue motivazioni.

Qualche settimana più tardi, il «sequestro tour» riemerge nel racconto di una guida, che accompagna un gruppo di turisti al «pranzo con i pastori». La guida mi racconta che l'idea del «sequestro tour» circola già da un bel po' di tempo nelle agenzie turistiche sarde. Se non si è mai provato a realizzarla è semplicemente perché giudicata «troppo rischiosa». Basta che ci sia una persona malata di cuore, o che qualcuno sia armato e decida di intervenire per sventare il sequestro, perché una giocosa finzione si trasformi in vera tragedia. Altrimenti, la cosa si sarebbe già realizzata da tempo. E mi racconta un altro particolare interessante. Fino a qualche tempo fa, un uomo a cavallo armato di fucile si aggirava nei dintorni dell'area dove si svolgeva il pranzo, e, dopo aver sparato un colpo in aria, faceva la sua

comparsa tra i turisti. Era una messa in scena che faceva parte della realizzazione del «pranzo con i pastori» ma che è stata abbandonata perché non abbastanza efficace. L'apparizione provocava nei turisti, a dire di un organizzatore di pranzi, un effetto farsesco che era tutto il contrario di ciò che si voleva ottenere. La variazione, un po' troppo morbida, sul tema del «sequestro tour» non poteva sostituire la versione più dura, troppo pericolosa per essere realizzata.

Ma l'idea resta nell'aria e si presta ad altre variazioni. Diversi orgolesi che hanno avuto modo di fare le guide per i turisti, portandoli a vedere i murales dipinti sulle case nelle strade principali del paese, mi hanno raccontato che la richiesta più comune e frequente da parte dei turisti era quella di essere condotti alla casa dove era nato e aveva vissuto Graziano Mesina, prima di cominciare la sua lunga carriera di vendette d'onore, latitanze, sequestri, scontri a fuoco con le forze dell'ordine, carcerazioni ed evasioni. I murales, per cui il paese è famoso, erano poco più di un pretesto per una visita al paese il cui piatto forte doveva essere il contatto con la realtà del banditismo, feticisticamente rappresentata dalla casa del più famoso bandito sardo degli ultimi decenni.

Ed è per venire incontro a questa morbosa curiosità dei turisti che qualche anno fa, nell'ipotesi di allestire in paese una casa museo che rappresentasse attraverso gli oggetti la vita orgolese tradizionale, qualcuno ebbe l'idea di intitolarla «la casa del bandito». Proposta accolta con grande indignazione dalla maggior parte degli orgolesi, stanchi di vedere il nome del paese sempre associato ai fatti di banditismo, e subito accantonata (come del resto la costituzione della casa museo), ma che testimonia ancora una volta della consapevolezza circa i motivi che spingono i turisti a visitare il paese. Anche qui, è la vicinanza troppo concreta della realtà del banditismo (almeno nella forma della pressione dei media) a impedire che la figura del bandito venga trasformata in immagine evocativa di un passato da offrire al consumo turistico.

Ancora. Nel corso di una conversazione con un organizzatore del «pranzo con i pastori», questi, per giustificare l'assenza delle donne orgolesi dal pranzo, ha detto: «qui le donne non hanno mai fatto né il pastore né il bandito; i turisti vengono per vedere i pastori, e noi i pastori gli facciamo trovare» ... e i banditi? La scomparsa del termine dalla seconda parte della frase è altamente significativa. Proprio la censura lo mette in evidenza, facendoci ipotizzare che il termine «pastori» non sia altro che una maschera per il sottinteso «banditi». Il «pranzo con i pastori» può stare per «pranzo con i banditi», e rimandare segretamente a un significante nascosto. Così, da un certo punto di vista, l'intero pranzo con i pastori può essere interpretato come una variazione sul tema del «sequestro tour», come malignò qualcuno quando, nel maggio 1995, un gruppo di turisti veneti che partecipavano a un pranzo fu rapinato da alcuni giovani armati e mascherati. In fondo, si argomentò, la rapina non faceva altro che realizzare e attualizzare ciò che era già implicito nel pranzo fin dal principio.

4. Rapitour

Una delle variazioni più interessanti sul tema del «sequestro tour» era allegata a un messaggio di posta elettronica che ho ricevuto qualche mese fa. Si trattava del finto messaggio pubblicitario di Rapitour, improbabile operatore turistico specializzato nel «sequestro tour».

La fotografia mostra un uomo, in penombra dentro una grotta di montagna, nel quale sono facilmente riconoscibili i tratti del pastore sardo. Il testo del messaggio riformula il sequestro di persona nella forma dell'offerta turistica:

Gennargentu, Orgosolo, Locri: vi sentirete rapiti dalla nostra ospitalità.

Accogliervi con tutti i riguardi è per noi di Rapitour una tradizione. I nostri accompagnatori verranno a prendervi direttamente a casa vostra per scortarvi fino al vostro esclusivo rifugio. Là vi offriremo tutte le comodità di cui avete bisogno: una semplice cucina tradizionale, un ambiente fresco e riposante a contatto con la natura, lontano dallo stress quotidiano, dove finalmente il telefonino non squillerà più. E non è finita qui: sono previste escursioni a sorpresa con suggestive trasferte notturne e un incredibile bonus vacanza a chi supera il trecentesimo giorno di permanenza. A proposito, per non disturbare la tranquillità del vostro soggiorno qualcun altro si occuperà di pagare per voi.

Si può dire che il messaggio di Rapitour sia una inversione del «sequestro tour». Se quest'ultimo consiste nel fare come se un tour fosse un sequestro, l'altro consiste nel fare come se un sequestro fosse un tour. Il testo utilizza il consueto lessico suadente della pubblicità turistica, piegandolo, però, ai più terribili doppi sensi.

I cortocircuiti che questo gioco produce sono estremamente interessanti. Si può notare, in primo luogo, come il messaggio giochi sull'ambiguità delle tradizioni di ospitalità locali. E ciò è particolarmente interessante perché proprio l'ospitalità è invece localmente usata come argomento principale per opporsi agli stereotipi negativi, ampiamente diffusi dai media, e per proporre all'esterno un'immagine positiva di sé, come portatori delle più autentiche e nobili tradizioni sarde.

«Loro parlano dei banditi, noi gli rispondiamo con l'ospitalità» mi ha detto una volta un'amica orgolese. L'ospitalità è concepita come un elemento centrale dell'identità locale, a livello di paese o regionale. Non si è veri orgolesi, così come non si è veri sardi, se non si è ospitali verso gli stranieri. La fama dell'ospitalità orgolese, la più generosa e totale, e il primato dell'identità sarda che è attribuito agli orgolesi si rinforzano a vicenda.

Dal punto di vista antropologico, però, l'ospitalità non è quel gioco generoso e disinteressato che chi la pratica crede (e lo crede sinceramente) di giocare. Si tratta piuttosto di un sistema di pratiche volte a produrre l'estraneità degli estranei, e a attribuire loro uno status del tutto particolare, privo di ogni autonomia, nella vita locale (cfr. Pigliaru 1959; Herzfeld 1987). Un aspetto che non è stato sufficientemente analizzato dagli antropologi, ma che non è sfuggito a qualche acuto viaggiatore. Scriveva, ad esempio, Vittorini, in un suo celebre racconto di viaggio: «Hanno saputo che siamo viaggiatori venuti apposta dal continente per vedere la Sardegna, e ci considerano come roba loro: ospiti». La leggendaria ospitalità sarda appare così come un «prepotente bisogno di consumazione», un «cerchio di ferro [...] a cui non potremo sfuggire», «per cui un uomo non può girare libero per la loro terra senza, subito avvistato, [...] passare di mano in mano» (1990, p. 42). Una forma attenuata del sequestro, si direbbe, che priva lo straniero della propria libertà e autonomia, assoggettandolo completamente alla volontà dell'ospite.

Il dubbio che le due cose più distanti, l'ospitalità e il sequestro, abbiano qualche punto di contatto si affaccia inevitabilmente.

In secondo luogo, il messaggio gioca sul contrasto tra il turismo organizzato e il rischio del sequestro. Rapitour è, ovviamente, una storpiatura del nome di un famoso tour operator, quasi il sinonimo del

turismo organizzato, che ha impostato le sue strategie di comunicazione sulla sicurezza di una vacanza senza imprevisti, dove cioè tutto è previsto (o pre-visto). Il nome porta a contatto il turismo della «bolla ambientale» con qualcosa di molto distante e dissonante, la dura realtà dei sequestri di persona. Ma nel far ciò ci suggerisce la possibilità di segreti collegamenti, che abbiamo visto essere tutt'altro che implausibili.

5. Anticipazioni.

Ciò che sembra ancora più interessante, riguardo al «sequestro tour» e alle sue varianti, è che il tema non è un'invenzione esclusiva del moderno turismo di massa. Una scena piuttosto simile a quella descritta dall'agente di viaggi cagliaritano la troviamo infatti in un racconto di viaggio del 1858, in cui Thomas Forester narra ciò che capitò a un suo amico che portava dei turisti inglesi a La Maddalena:

Più di ogni altra cosa quei turisti avrebbero voluto vedere un bandito in carne e ossa, ma probabilmente in una circostanza ben diversa da quella in cui si trovavano, in un passo selvaggio delle montagne della Gallura. [...] Quando le ombre della notte calarono quasi all'improvviso, come avviene dopo il tramonto nelle latitudini meridionali, essi incominciarono a temere di essere sorpresi dall'oscurità in quelle solitudini paurose: che fare? Il mio amico, dopo aver ricordato di non essere stato ascoltato quando aveva fatto presente le conseguenze di un eventuale ritardo, replicò che era necessario trovare riparo in qualche stazzo.

Di conseguenza egli fece strada attraverso un sentiero accidentato in mezzo a tetri cespugli e dopo lunghe ricerche, grande fu la gioia dei suoi compagni quando videro una casa dove vennero ricevuti con grande ospitalità e con la promessa di godere di tutte le comodità che una casa di campagna poteva offrire.

Le signore si erano disfatte del loro equipaggiamento da viaggio, la tavola era apparecchiata e mentre si rallegravano per aver trovato un asilo sedettero a tavola per cenare con tutta quella allegria che nasceva dallo scampato pericolo di una notte trascorsa nella foresta.

Tuttavia, quando la loro allegria sembrava al culmine, essa fu interrotta da colpi secchi molto forti alla porta e da voci rauche che chiedevano perentoriamente di entrare.

Dopo essersi consultato brevemente col mio amico, il padrone di casa decise che era inutile opporre resistenza, che era meglio aprire la porta e che dovevano sottomettersi al destino. Quindi i banditi entrarono dentro con gesti violenti: uomini truculenti, con i capelli e la barba arruffata, avvolti nei neri mantelli, con in mano lunghi fucili e coltelli alla cintura.

Qualcuno dei viaggiatori gridò "risparmiate le nostre vite, prendete il nostro denaro e tutto ciò che possediamo".

I banditi si precipitarono sulle sacche e sulle valigie e vi rovistarono senza dare tuttavia la benché minima molestia ad alcuno del gruppo che, immobile, ne seguiva attentamente i movimenti.

Ma quasi subito, come ad un segnale concordato, i fuorilegge, rinunciando al loro bottino, gettarono via i loro neri mantelli, mostrarono tutta la bellezza dei pittoreschi costumi dei montanari galluresi, si raggrupparono tutti attorno al tavolo e si appoggiarono sulle sottili canne dei fucili con una orgogliosa espressione nei lineamenti che sembravano dire "siamo fuorilegge, è vero, ma riteniamo sacre le leggi dell'ospitalità e dell'onore".

I viaggiatori capirono di essere salvi, e riavendosi dal panico, finirono la cena con rinnovata gaiezza» (Forester 1858, p. 295; cit. in Cabiddu 1982, pp. 122-3).

Le somiglianze con la descrizione dell'evento che doveva essere organizzato dall'agenzia cagliaritano sono notevoli: l'irruzione dei banditi armati e mascherati, dopo pochi minuti di spavento, si trasforma in una allegra cena comune. Il finto sequestro veniva incontro ai desideri più reconditi dei turisti inglesi

di metà Ottocento, attualizzando quell'incontro con i banditi che è la fantasia ricorrente di tutta la letteratura di viaggio in Sardegna dell'epoca. Come riassume, con una sincerità che a noi oggi può apparire imbarazzante, lo stesso Thomas Forester: «I viaggiatori vedrebbero volentieri esemplari di una razza così unica e famosa come i banditi corsi e sardi, se potessero farlo impunemente da un sicuro posto di osservazione, come se i banditi fossero leoni o tigri fuori dalla gabbia nella loro foresta» (Forester 1858, p. 289; cit. in Cabiddu 1982, p. 120).

Quasi non c'è testo in cui l'incontro con i banditi venga, se non narrato, almeno fantasticato. Nei volti imperturbabili dei pastori molti viaggiatori cercano di intuire il bandito, il nobile e feroce vendicatore, crudele e sanguinario con i nemici, quanto rudemente affabile e generoso con gli stranieri: una figura terribile e affascinante nello stesso tempo, nobile nella fedeltà al suo codice primitivo, che gli impone di uccidere il nemico, ma di non violare le sacre norme dell'ospitalità.

6. La vera Sardegna.

Vendette, lamenti funebri, accabadoras, costumi sfarzosi, balli e canti primitivi, sono i costumi «arcaici» e «barbari» dei pastori e dei contadini sardi che i viaggiatori descrivono, a volte in modo fantasioso, spesso filtrati attraverso il confronto con l'oriente antico della Bibbia o dell'Odissea, disegnando il ritratto di un paese fantasticamente sospeso in un tempo diverso e distante dall'oggi del lettore europeo; una terra di arcaica stranezza, così prossima al continente europeo, ma meno conosciuta e forse non meno culturalmente distante delle più remote isole della Polinesia o delle pianure dell'America australe (Heeren 1829, p. 175). La figura del bandito d'onore, romanticamente idealizzata, diviene nell'immaginario esotico dei viaggiatori il simbolo della Sardegna e dei suoi abitanti, il perno intorno al quale organizzare le immagini della diversità sarda.

Raimondo Carta Raspi, direttore di una collana che negli anni venti ripubblica tradotti in italiano i testi dei viaggiatori ottocenteschi, manifesta tutta la sua irritazione verso i «tanti scopritori della Sardegna [...] brigantesca, che hanno impunemente sparato e scarabocchiato in malafede e con suprema ignoranza di uomini e di cose dell'isola», commentando la decisione di pubblicare *Bergers et bandits* (Domenech 1867), nonostante il suo «titolo chiassoso e reclamistico» concepito «per épater il grande pubblico» (Carta Raspi in Domenech 1921, p. 5).

Ma, in realtà, i viaggiatori non furono né i primi né gli unici a vedere nell'interno pastorale il luogo emblematico dell'identità sarda, e nella figura del pastore-bandito il suo simbolo più autentico. Il loro esotismo arcaizzante incontrava, infatti, le teorie della nascente storiografia sarda. Nell'ambito di una vicenda, quella della Sardegna, percepita come un interminabile e umiliante susseguirsi di dominazioni straniere, diversi autori avevano cominciato ad assegnare ai pastori delle zone montuose interne il ruolo degli autentici rappresentanti dell'identità isolana: mai completamente conquistati e sottomessi, nelle montagne inospitali in cui si erano rifugiati essi avevano saputo preservare la vera cultura autoctona dagli influssi esterni.

La lettura resistenziale della storia sarda (una sorta di riscatto immaginario della reale subalternità isolana) faceva delle zone interne, proprio in virtù del loro isolamento, una sorta di isola nell'isola¹. E la

figura del bandito si prestava a essere letta in termini resistenziali, come espressione del desiderio di libertà e indipendenza del popolo sardo. Naturalmente, si tratta del bandito del passato, poiché quello d'oggi non è altro che un delinquente comune, e ha perso tutti quei tratti di nobiltà che sono riconosciuti all'altro.

In un tempo [...] che ora dobbiamo chiamare antico [...] viveva il bandito di offerte e donativi, e siccome traeva vita immacolata erano per lui le simpatie del popolo che rimaneva ammirato e impietosito dal coraggio del disgraziato. Dove è svanita, ora, ahimé tanta poesia?, si chiedeva l'avvocato Nonis, sostituto procuratore generale del re, nel discorso funebre per un carabiniere ucciso, alla fine del XIX secolo (Caltagirone 1989, pp. 25-7).

Nasce così un luogo comune che si tramanda inalterato fino a oggi, secondo il quale vi è un banditismo «buono», legittima resistenza di un popolo alle forze di occupazione straniera, e uno degenerato, ormai ridotto a pura delinquenza. Una costruzione culturale che, mentre idealizza la resistenza dei pastori barbaricini in chiave identitaria, libera i sardi degli ambienti intellettuali urbani (che la elaborano) dall'imbarazzante contiguità con il banditismo attuale e dal peso della fedeltà alle tradizioni. La lettura dell'insularità come isolamento e conservazione delle originali caratteristiche autoctone (cfr. Cirese 1968-1971; 1976) tornava su se stessa, fino a produrre un'insularità metaforica. I sardi hanno immaginato la loro montagna come un'isola, al cui interno sopravvive, impenetrabile agli influssi stranieri, la vera civiltà sarda.

La particolare rappresentatività di un luogo, Orgosolo, e di una figura sociale, il pastore, sono situate all'interno di tale processo di essenzializzazione, che coinvolge, in diverse maniere e con diversi ruoli, intellettuali sardi, viaggiatori stranieri, turisti, antropologi.

7. Il paese dei banditi.

Il ruolo particolare di Orgosolo comincia a emergere intorno alla metà dell'Ottocento, e sempre in relazione al banditismo. Nel 1846 Geo Burdett, viaggiatore inglese in visita a Tempio, riferisce delle discussioni che hanno luogo in paese intorno a una spedizione della cavalleria contro «Argozoli», i cui abitanti «hanno fama di essere i banditi più forsennati della Sardegna» (Burdett 1846, p. 228; trad.it. in Cabiddu 1982, p. 71).

Due anni dopo, Vittorio Angius, trattando del carattere morale degli abitanti del circondario di Nuoro, descrive gli orgolesi come «un popolo assai sfavorevolmente conosciuto, per lo spirito di vendetta, per le rapine e per l'animosità che spiegano i banditi contro i militari» (Angius 1834-1856, vol. XII, pp. 235-41). Un misto di rispetto e di timore caratterizza l'atteggiamento del sacerdote sardo verso gli abitanti di Orgosolo, che descrive come terribili rapinatori, vendicativi, animosi, ma anche come fieri, coraggiosi, leali, altruisti, cortesi, addirittura delicati per quanto riguarda l'onore e la religione. Ciò che è più interessante, essi sono così perché «molto ancora conservano del carattere degli antichi Barbaricini».

Orgosolo compare nuovamente nell'opera di padre Antonio Bresciani (1850), come «il più montagnoso ed aspro sito della Barbagia, [...] ove le genti vivon sequestrate dalle circostanti ville, uomini selvatici e crudi, che campan di ratto, e stanno a guardia di sé medesimi, saldi a non voler guarnigione di soldati, o briglia di leggi». E sottolinea che «costoro non ebber forse mai mescolanza straniera» (Bresciani 1850, vol. II, pp. 113-4). Come già in Angius, anche in Bresciani Orgosolo si presenta come più autenticamente sardo di altri luoghi. L'episodio narrato da Bresciani, in cui gli orgolesi giustificano le

proprie razzie, davanti al vescovo di Sassari in visita, come atto di giustizia redistributiva, viene riecheggiato in molti testi successivi, contribuendo a diffondere la fama del paese dei banditi.

Le immagini elaborate intorno alla metà del secolo vertono tutte sulla cattiva fama di cui il paese gode in Sardegna. Orgosolo è un paese di terribili banditi, ma anche un luogo dove si possono trovare dei sardi veramente autoctoni, che conservano cioè le caratteristiche autentiche della identità isolana, per come essa è intesa dagli stessi sardi: gli orgolesi sono grandi combattenti, fieri, coraggiosi, leali, ospitali, crudeli all'occasione, ma non senza motivo. Sembra anzi esistere un rapporto profondo tra banditismo e autoctonia: gli orgolesi sono così perché non hanno avuto contaminazioni esterne e conservano il carattere bellicoso degli antichi barbaricini.

Alla fine del secolo il discorso sul banditismo ha già ristretto il suo raggio d'azione, individuando nel nuorese l'area che i sociologi positivisti etichetteranno pochi anni dopo come «zona delinquente» (Orano 1896, Niceforo 1897), e Orgosolo ha già cominciato ad assumere all'interno di tale discorso un ruolo particolare. Con la grande faida (disamistade) che sconvolge Orgosolo tra il 1905 e il 1917, causando più di trenta morti, la fama del paese dei banditi e simbolo della Sardegna arcaica è stabilita definitivamente. Sarà poi l'interesse da cui è circondato nel secondo dopoguerra, culminato nel film *Banditi a Orgosolo* di Vittorio de Seta (1961), a inaugurare la fortuna turistica del paese.

È difficile dire quanto i turisti, le guide, e tutte le altre persone coinvolte nelle attività turistiche siano consapevoli di questa travagliata storia. Probabilmente la ignorano in gran parte. Essa si è però sedimentata in costruzioni culturali ancora oggi funzionanti, che assegnano ai pastori orgolesi il ruolo di rappresentanti della più autentica cultura sarda.

Il banale infortunio di una volenterosa agente di viaggi cagliaritano ci ha dunque portato a occuparci di una complessa costruzione culturale, legata alla elaborazione di una identità sarda.

8. Il rischio à la carte.

Ritorniamo dunque al problema di partenza. Può il turismo organizzato, con tutti i suoi dispositivi protettivi, fare del rischio un elemento di richiamo, qualcosa che rende più affascinante ed emozionante l'esperienza seriale del viaggio programmato?

Per chi ha avuto occasione di partecipare a numerosi «pranzi con i pastori», l'idea che questi contengano qualcosa di misterioso o di rischioso può apparire alquanto bizzarra. I pranzi seguono, infatti, una routine piuttosto consolidata. I turisti arrivano con i loro pullman, scortati da una macchina degli organizzatori, a lato dell'area dove si svolgerà il pranzo. Scattano qualche fotografia ai porcetti che arrostitiscono vicino alla brace, spesso richiedendo la presenza in posa dell'arrostitore, mentre simula le operazioni della cottura; le donne si fanno spesso ritrarre a fianco di uno dei pastori, sempre in posa, come per testimoniare della realtà dell'incontro. Poi vengono fatti accomodare sui muretti di pietra, dove vengono serviti loro in rapida sequenza salsiccia, pecora bollita con le patate, porchetto, formaggio, il tutto accompagnato da abbondanti bicchieri di vino. Dopo il pranzo i pastori cantano a tenore due o tre pezzi tratti dal vasto repertorio tradizionale, mentre i turisti li riprendono con le loro telecamere e macchine fotografiche, e poi sono invitati a imitare i passi del ballo accompagnati dal suono di un organetto. Infine essi comprano il formaggio, il miele, la salsiccia, più qualche souvenir con inciso il

nome di Orgosolo da portare a casa. Raramente si verificano imprevisti che modificano il corso del pranzo, e questi hanno in genere a che fare con gli eventi atmosferici: la pioggia, il freddo, il vento forte.

I turisti, per la verità, sembrano eccitati all'idea di essere penetrati, pur con tutte le protezioni del caso, in un territorio pericoloso. Diverse volte ho sentito alcuni di loro raccontare soddisfatti di essere stati scortati fino all'area del pranzo. Solo in un paio di occasioni, negli ultimi dieci anni, è successo qualcosa che ha aggiunto qualche brivido sconvolgendo la routine del pranzo. Di uno ho già scritto: si trattava di una rapina avvenuta nel maggio 1995, ai danni di una comitiva di turisti veneti, conclusasi senza nessuna violenza, col magro bottino di un paio di telecamere e 500.000 lire. L'altro, più grave, è stato un attentato ai danni di un pullman di turisti danesi. Nel maggio 2000, uno sconosciuto ha esploso frontalmente un colpo di fucile a pallettoni in direzione del pullman che saliva lungo la strada che porta all'area dei «pranzi con i pastori», causando il fermento della guida.

I giornali dei giorni seguenti riportavano con preoccupazione la notizia di disdette delle prenotazioni di tour in Sardegna da parte delle agenzie scandinave, che rappresentano tradizionalmente una parte non irrilevante del turismo organizzato in Sardegna. Molti commentatori hanno poi sottolineato l'incomprensibilità di un gesto in contraddizione con le più autentiche tradizioni di ospitalità che contraddistinguono la Sardegna, e soprattutto la Barbagia, gesto che può arrecare danni enormi all'immagine di un'isola che vive di turismo, e delle sue zone interne in particolare.

Poi, da quel che so, tutto è tornato come prima. La Sardegna ha avuto la sua ennesima stagione record, e i turisti continuano ad andare a pranzare con i pastori di Orgosolo, per fare esperienza di un mondo altro, arcaico, misterioso. Come già i viaggiatori dell'Ottocento, i turisti di oggi possono fantasticare sull'incontro con i pastori, cercando di intuire nei loro modi fieri e cortesi qualche segno perturbante, che alluda alla realtà nascosta del banditismo.

Riferimenti bibliografici

- Angius, V. 1834-1856 Dizionario degli Stati sardi, in G. Casalis, Dizionario geografico, storico, statistico, commerciale degli Stati di S.M. il Re di Sardegna, Maspero e Marzorati, Torino.
- Augé, M. 1999, Disneyland e altri nonluoghi, Bollati Boringhieri, Torino; *L'impossible voyage. Le tourisme et ses images*, Payot et Rivages, Paris 1997.
- Boorstin, D. 1972, *The image. A guide to pseudoevents in America*, Atheneum, New York.
- Bresciani, A. 1850, *Dei costumi dell'isola di Sardegna, comparati con gli antichi popoli orientali*, Napoli.
- Cabiddu, M. 1982, *La Sardegna vista dagli inglesi. I viaggiatori dell'800*, Esa, Cagliari.
- Caltagirone, B. 1989, *Animali perduti. Abigeato e scambio sociale in Barbagia, Celt, Cagliari*.
- Camus, A. 1962, *Carnets 1935-1942*, Gallimard, Paris.
- Cirese, A.M. 1968-1971, *Considerazioni sul mondo tradizionale sardo*, in "Brads", 3, pp. 5-11
- Cirese, A.M. 1976, *Intellettuali, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*, Einaudi, Torino.
- Cohen, E. 1972, *Toward a sociology of international tourism*, in "Social Research", 39(1), pp. 164-82.
- Crick, M. 1989, *Representations of the international tourism in the social sciences: Sun, sex, sights, savings, and servility*, in "Annual Review of Anthropology", 18, pp. 307-44.
- De Martino, E. 1951, *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Achilpa delle origini*, in "Studi e materiali di storia delle religioni", XXIII, pp. 51-66.
- Domenech, E. 1867, *Bergers et bandits*, Dentu, Paris.
- Domenech, E. 1921, *Pastori e banditi, Il Nuraghe*, Cagliari.
- Forester, Th. 1858, *Rambles in the Islands of Corsica and Sardinia*, Longmann, London.
- Fussel, P. 1980, *Abroad. British literary travel between the wars*, Oxford University Press, London & New York
- Herzfeld, M. 1987, "As in your own house": hospitality, ethnography, and the stereotype of Mediterranean society, in *Honour and shame and the unity of the Mediterranean*, spec. pubbl. AAA.
- Leed, E. J. 1992, *La mente del viaggiatore. Dall'Odissea al turismo globale*, Il Mulino, Bologna (ed. orig.); *The mind of the traveler. From Gilgamesh to global tourism*, Basic Books, New York 1991.
- MacCannell, D. 1976, *The tourist. A new theory of the leisure class*, Schocken Books, New York
- Niceforo, A. 1897, *La delinquenza in Sardegna. Note di sociologia criminale*, Sandron, Palermo.
- Orano, P. 1896, *Psicologia della Sardegna*, Cagliari.
- Pigliaru, A. 1959, *La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*, Giuffrè, Milano.

Ritzer, G. – A. Liska 1997, “McDisneyization” and “post-tourism”: complementary perspectives on contemporary tourism, in Rojek e Urry (a cura di) 1997, pp. 96-109.

Rojek, Ch. – J. Urry (a cura di) 2000, Touring cultures. Transformations of travel and theory, Routledge, London & New York.

Rossel, P. 1985, Tourisme, gastronomie et identité culturelle, in Identité culturelle et alterité alimentaire, “Recherches et travaux del l’Institut d’ethnologie”, 6, Neuchâtel.

Satta, G. 2000 (in corso di pubblicazione), Turisti a Orgosolo. La Sardegna pastorale come attrazione turistica, Liguori, Napoli.

Smith, V. (a cura di) 1977, Hosts and guests: the anthropology of tourism, University of Pennsylvania, Philadelphia (anche Blackwell, Oxford 1978).

Vittorini, E. 1990, Sardegna, come un’infanzia, Mondadori, Milano [I ed. 1952].

Wild, R.A 1980, Review of hosts and guests: the anthropology of tourism, in “Oceania” , 51(1), p.153.

CULTURA SARDA E INCULTURAZIONE DI FEDE: PISTE DI RICERCA

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

6 ANTOLOGIA DA PIGLIARU, "LA VENDETTA BARBARICINA" (1959)

Le riflessioni seguenti sulla "concezione della vita dell'uomo barbaricino" sono contenute nel capitolo "La salvezza dell'azione nell'etica barbaricina", dove l'autore tratta di ciò che è considerato o no "offesa" (pp. 209-242; pp. 215-225 i brani citati).

6.1 Naturalismo e pessimismo

II

La concezione della vita propria dell'uomo barbaricino è quel che si può dire e si deve dire una concezione estremamente pessimistica... [...]

Si potrebbe aggiungere che proprio **il fondamentale naturalismo della cultura barbaricina è del resto il presupposto logico del pessimismo che ne risulta**, [...]

La concezione della vita propria del pastore barbaricino è la concezione propria di un uomo che nel cimento quotidiano con la vita - con la natura, la natura come terra e come uomo - non ha registrato che esperienze negative. "**Solu che fera**", "solo come una fiera", il pastore si conosce in un rapporto di mera resistenza, il suo vivere è un mero esistere. Esistere come resistere, esser fiera, accertarsi come fiera proprio per poter resistere alla propria solitudine, a questa disperata solitudine nella natura che è la solitudine dell'uomo barbaricino: la terra è vuota, tutt'altro che provvida, **il pastore barbaricino non ha, per la propria salvezza e per resistere nella vita, null'altro su cui contare che la propria forza**; quelle *ali per volare* di cui l'uccello deve esser dotato per salvarsi dall'inevitabile fatale ferocia degli altri della nidia, divengono ora *virtù*, ma, nonostante la distinzione che pur usa farsi talvolta, una virtù che è attitudine dell'impiego razionale - meditato e razionale - della forza. Il detto che elenca da un lato *sas forzas* e dall'altro *sas virtudes*, solo in apparenza distingue una forza da una virtù che nella vita concreta sono tutt'una cosa, dove in concreto la virtù è appunto forza: **non il mero esser forte, ma il saper esser forte**.

La concezione della vita propria del pastore barbaricino è, dunque, una concezione della vita ancora rigorosamente naturalistica. Tutta la vita dell'uomo barbaricino, del pastore barbaricino è una vita che si svolge **a diretto ed esclusivo contatto con la natura, e non può pertanto essere altro che naturalistica**. [...] In un mondo in cui tutto par porsi e si pone - almeno in termini di esperienza immediata - in termini di forza, quest'uomo non può conoscere altra possibilità di resistenza nella vita che quella che gli viene dalla forza; la sola virtù che può conoscere è la stessa virtù che MACHIAVELLI vorrà far conoscere al suo *Principe* (se voglia agire ed esistere e resistere), cioè la capacità assoluta di sorvegliare, con impiego sempre adeguato, il rapido mutare degli eventi e delle condizioni che si danno al soggetto dell'azione e della vita.

L'uomo barbaricino non chiede a se stesso di esser ladro, ma di saperlo essere, posto che sia stato nella necessità di esserlo (esattamente, cioè, come recita il sonetto della volpe olzaese, già cit., laddove dice: *'postu mazzone in sa necessitate'*, ecc., con quel che segue. Cfr. nota I al Codice); e non si chiede di esser malvagio o di permanere nel male, ma, come direbbe lo stesso MACHIAVELLI, una volta a ciò "*necessitato*", di saperci entrare; e in effetti, distinguendo i piani culturali, tutto il XVIII capitolo del *Principe*, quello che tratta della virtù come capacità di farsi valere anche entrando nel male, se si sia a ciò "*necessitati*", è un capitolo che potrebbe essere riscritto in dialetto barbaricino e riferito in prima persona come un pensiero non segreto del pastore barbaricino.

Il pastore barbaricino infatti non chiede a se stesso di esser prepotente, ma di esser forte, di essere uno che al nemico come al destino (e al destino come nemico) sappia *'fronte parare'*, cioè resistere validamente nella persuasione che *hic et nunc l'unico modo possibile di esser uomo è quello di essere uomo forte: s'àbile, su bàlente*, l'uomo che sa farsi valere e, quindi, che vale. [*S'àbile, su balente*, e anche come qualificazione nominativa del più *balente, s'isteddadu, lo stellato: su gigante*, il gigante nella cui forza tutta la famiglia trova il che per esistere, si veda l'*attitidu*, forse in orunese, riprodotto da CAMBOSU in *Miele amaro*, Nuoro, Il Maestrale, p. 165: "*Tiradu han a s'isteddu - bettadu han su gigante - già fi bon'e balente - in male forte semper - balente che astore - de domo nostra frore - frore de domo nostra - leadu t'han custa 'olta - nd'est ruttu su casteddu - mancadu m'est su sole - nd'est ruttu su pinnettu - in s'arbore 'e frutta mia - piùs non poto aumbrare - oh, s'arbore fruttuosa - Deus mi l'hat siccada*". ("Hanno sparato all'astro - atterrato hanno il gigante - era buono e valente - nelle avversità forte sempre - valente come il falco - di casa nostra il fiore - il fiore della nostra casa - t'han colpito questa volta - è rovinato il castello - mi è mancato il sole - è caduto il pennone - dell'albero mio da frutto - più non posso mettermi all'ombra - ahimé, l'albero fruttuoso - Dio me l'ha seccato")].

Interessante per altro considerare **come si configura in questa cultura pratica il rapporto fortuna-virtù**, se è vero che anche qui insomma le *generazioni* del bene (del bene che si può strappare alla natura, a questa natura, al destino, a questo destino) sono in definitiva fortuna e virtù: la fortuna come buona sorte e la virtù come capacità di sorveglianza nel variare della vita (e della fortuna), come attitudine a colmare i deficit della fortuna, a superare, per quel che è possibile, le conseguenze della cattiva sorte. Anche il barbaricino per altro crede nella fortuna, anzi più esattamente, crede nel ruolo che la fortuna può avere nella vita di un uomo; e ci crede a tal punto (e magari non ha torto) da preferire il figlio della fortuna al figlio del re ("*menzus fitzu 'e sorte chi non fitzu 'e re*"). La fortuna infatti è più veloce dello stesso cavallo ("*fortuna curret et non caddu*", anche nel senso di: se sei a cavallo lo devi alla fortuna), ed è chiaro che siamo, con que-

sto fatto, di fronte ad un riferimento importante, se l'attitudine dell'uomo alla virtù, alla forza, si può rilevare solo da come egli sa stare a cavallo ("*s'homine de paga impitta, abbaidalu a caddu*", "l'uomo di poco coraggio, osservalo mentre sta sul cavallo"). Del resto è ovvio, ovvio, dico questo credere al ruolo della fortuna nella vita, tipico del pastore barbaricino; come spiegare, altrimenti, di fronte ad una natura interamente provvida, le diverse condizioni individuali, se non sempre la virtù (la virtù propria) può valere a giustificare il successo?

L'alternativa qui, in un mondo senza giustizia, è la più semplice, anche qui il successo o è frutto della propria virtù, o dell'altrui favore ("*chi hat favore in corte non morit de mala morte*") o della fortuna ("*fitzu 'e sorte! Goi, non hat appidu corpu 'e sorte*", "così non l'ha avuto il colpo della fortuna!"), epperò si riduce all'alternativa fortuna-virtù; infatti, lo stesso "favore in corte" potremmo dire, simulando un discorso conforme alla struttura del linguaggio machiavelliano, o si acquista esso medesimo con la virtù o con la fortuna: o è virtù, un successo della virtù, o è fortuna, "unu corpu 'e sorte".

L'alternativa fortuna-virtù tuttavia è posta ora come una mera constatazione di fatto, che **il giudizio morale resta a vantaggio della virtù e in certo senso contro la fortuna**. *S'abile, su balente* è l'uomo che sa comportarsi secondo che le circostanze esigano, l'uomo che sa farsi valere con la sua propria virtù e la sua forza in tutte le circostanze della vita, *s'abile, su balente* è l'uomo che vale, che sa farsi valere e vale, anche se, intendiamoci, la fortuna non gli arride; anche se la sua *balentia* (il suo valore) non risulterà all'atto pratico coronata da un adeguato successo. (L'importante non è vivere o morire, ma vivere e morire da uomo: con immagine un po' barocca, vivere e morire, ma in piedi). *Sa balentia* è la virtù che consente all'uomo barbaricino, al pastore barbaricino di resistere alla propria condizione, di restare uomo, soggetto, in un mondo implacabile e senza speranza nel quale esistere è resistere: resistere ad un destino sempre avverso, nell'unico modo in cui ciò può esser fatto salvando se non altro la propria dignità umana: **a fronte pàrada**, come abbiamo già veduto, se in ogni modo tutto è meglio che questo vivere così, che è il vivere quotidiano del pastore barbaricino, dell'uomo barbaricino.

La filosofia barbaricina non si esaurisce però a questo punto. La natura non conclude, la vita non conclude, l'azione non conclude (a livello della natura), ma l'impegno alla vita e in certo modo alla conclusione, resta. Quel voler resistere nella condizione di uomo ed anche alla propria condizione, **resterà un impegno senza speranza se solo "chie hat favore in corte non morit de mala morte", resta però e pur sempre un impegno.**

Tanto muore il fortunato quanto il virtuoso (*su balente*), e tuttavia essere, farsi valere è un dovere che resta; tanto muore il vile che il non vile, ma il dovere resta la non viltà, il coraggio, quel coraggio anzi che uno *deve* darsi all'occorrenza, si potrebbe dire proprio perché, intanto, neppure la viltà salva (e resta invece viltà). "*Si ses piscadore pisca et torra grassias a Deus d'esser bin*", "*se sei pescatore pesca e ringrazia Dio d'esser vivo*": tanto muore il ricco, in un mondo dove esser ricco significa solo poter cavalcare un cavallo ed invece esser povero cavalcare solo l'asino. Il destino è certo, così certo, anzi, da esser presente alla coscienza dell'uomo sin dal primo giorno del suo nascere, se questo nascere significa venire al mondo ma in un mondo nel quale una madre consapevole non potrà mai essere lieta sino in fondo per il figlio che nasce, in un mondo nel quale lo stesso figlio di Dio è nato con la croce come destino. Si vedano al proposito le canzoni natalizie raccolte da CAMBOSU in *Miele amaro*, cit., pp. 190-201; il senso tragico della vita che domina e in senso proprio caratterizza la *filosofia* barbaricina vi spicca in assoluta, totale, purissima evi-

denza. Eccone per tanto alcuni squarci che hanno un valore appunto purissimo, assoluto, che la traduzione né altera né attenua: "*Taci, bimbo, taci, ché tempo verrà quando sulla dura croce inchiodato starai e allora proverai una crudele onta*"; "*Dormi, candido giglio, ché essendo coronato dovrai essere soffocato da un mortale affanno*"; "*Dormi contento, non piangere ancora, verrà poi, purtroppo, l'ora del patimento*"; sino, ivi, pp. 193-194, al famoso sogno della Madonna che sul bambino dormiente già vedrà atterrita svolgersi tutta la passione della croce; e infine, anzi, sino a quella ninnananna tragica - pp. 202-203 -, che le madri barbaricine cantano "*come canto della culla quando nessuno le sente e i loro uomini sono lontani*" per ingraziarsi "*la Madre di Gesù, rammentandole quanto ha sofferto: Tu che sai il peso del dolore e dell'afflizione*" ecc.; (ma, semmai, vedere direttamente nel libro citato, qui il riferimento si ritiene sufficiente nei termini in cui è stato posto or ora).

La visione della vita e del mondo implicita nel *goi* barbaricino è dunque una visione tragica, una vita e un mondo senza speranza: un mondo nel quale la stessa neve che purifica il sangue uccide i bambini; un mondo nel quale il barbaricino è condannato ad un *incantesimo* che durerà forse secoli e secoli (cfr. la *profezia* inedita pubblicata da CAMBOSU *op. cit.*, p. 66) e nel quale però anche "*il carnevale pazzo è un sacco di peccati, miscuglio di allegria e amarezza*" ("*carrascare maccu, de peccados unu saccu, d'allegria fattu e margura*", fatto di allegria e amarezza); un mondo nel quale esser ricchi o poveri (ricchi per fortuna o per virtù, ma poveri, forse, solo per sfortuna), significa ingiustizia sopra ingiustizia, e tutto ciò che è detto in quello sfogo del povero, d'autore incerto, che ancora si può leggere in CAMBOSU, *op. cit.*, pp. 136 ss.; un mondo *così*, insomma, nel quale (da che dipenderà?) "*il povero non ha mai bene*" tanto che se appena "*pensa d'innalzarsi di un dito, già di sette palmi è andato a fondo*", e nel quale allora non altro che un triste giorno può essere atteso a compimento di tutto ("*triste die ch'aspettamus sos chi in su mundu bivimus*", "*triste giorno che aspettiamo quanti nel mondo viviamo*"). Anche il pastore barbaricino ha un suo *non sapere*, se è qui, in questa vita, e non sa di sé alcunché che davvero gli occorra, non sa né da dove è venuto né dove è destino che egli torni: "*da ube so vennidu no isco nè a ub'happo a torrare*", "*non so da dove sono venuto né dove dovrò tornare*". Dove, si badi, "*torrare*" vale *tornare* proprio per esplicitare il senso di precarietà assoluto che è implicito in questo non sapere da dove si viene che vuol dire non sapere dove si può tornare.

L'uomo barbaricino dunque ha una filosofia, decisamente pessimistica se persino al ruscelletto orgoglioso non manca di dire: "*Non fettas, superbu riu, - tantu fracassu in passare - ch'a trainu dir torrare - comente fasi unu die - (...) una chida asciutta o duas - ti mudat de su chi ses, - senza mi infunder sos pés, - isetto de ti passare*" (da due sestine di FRANCESCO MANNU, 1758-1839, in CAMBOSU, *op. cit.*, p. 304: "*Non fare, superbo torrente - tanto fracasso passando - ché ritornerai rivoletto - come fosti una volta (...) (se basterà) una settimana asciutta o due - (e) muterà il tuo stato - senza bagnarmi i piedi - mi riprometto di passarti*"). Egli considera la natura e il destino come nemici implacabili e la vita, questa vita, come un fatto di resistenza: "*se sei pescatore pesca e ringrazia Dio d'esser vivo*".

Epperò, proprio perché questo fatto che è la vita c'è, proprio per questo poter meglio resistere alla vita e nella vita, quest'uomo barbaricino crea intorno a sé un mondo - il suo mondo (la casa, contro l'ovile, il paese contro la campagna, casa e paese dove poter ogni volta "*torrare*"), ed è a questo mondo che affida tutto se stesso, è in questo mondo che egli ora

spera di poter resistere alla natura, di poter uscire di ferinità (e di solitudine), di poter in qualche modo uscire - cioè per quanto è umanamente possibile - dall'incertezza e dall'*insecuritas* d'una vita solo nomade, di poter in qualche modo trovare un *ubi consistere*; un mondo nel quale sentirsi umani, conoscersi umani, trovarsi umani, pensarsi umanamente.

Anche il pastore barbaricino, a questo punto, inventa infatti la sua città nello sforzo di pensarsi umanamente, di rendere umano il suo mondo, di porre in termini umani la sua vita, nello sforzo che egli compie, dentro se stesso, per uscire dallo stato ferino in cui lo vorrebbe tenere e lo tiene la natura, l'improvvida natura. A questo mondo umano che è proprio il suo mondo - il mondo che è il suo fatto, che il pastore sa e conosce come *sua ipsamet actio* e che ben per questo è davvero il suo regno - il regno dell'uomo non della natura, nel quale, per quanto può e per quel che può, l'uomo pensandosi umanamente, si celebra come soggetto - a questo mondo, riprendo, il pastore barbaricino guarda con una tenerezza tanto più significativa quanto più si pensi a ciò che questo mondo significa - incertezza di fronte ad una vita così profondamente insicura com'è la vita del pastore, una vita chiusa nel nulla.

Cos'è allora questo secondo mondo, questo mondo umano che contrasta il mondo della natura, se non propriamente il mondo dell'uomo come dell'amore, della fraternità, della solidarietà nella azione comune e nel comune destino, nella vita e contro la vita ma per salvare la vita? Il pastore barbaricino non sa da dove egli venga e dove lo conduca il suo destino (dove debba indirizzare la sua vita), ma sa che il campanile del proprio paese, all'orizzonte, è come un albero di cuccagna sempre armato per la festa (l'immagine sarà banale, ma è genuina: *"ite bellu che est a s'impuddile - torrare a monte et bider campanile - coment'arbore 'e giogu pro sa festa"*, "come è bello", appunto, *"al cantare dei galli (all'imbrunire) - tornare al monte a vedere il campanile - come un albero di cuccagna per la festa"*: sottolinea anche qui il peso di quel *"torrare"*, tornare, che è un verbo molto presente al tipo di discorso che stiamo facendo). E il pastore barbaricino sa anche altre cose, meno ingenua ma non meno vere, essenziali per la vita e nella sua vita come nella vita e per la vita di ogni uomo. Sa che chi ripudia padre o madre è un aborto (*"Chie ismentigat"* = dimentica, ripudiare come dimenticare, *"babbu e mama est mortu prima 'e naschire"* è uno che "è morto prima ancora di nascere"); e che l'amore viene prima di tutto (*"prima 'e tottu s'amore e poi su restu"*, *"prima di tutto l'amore e poi il resto"*, ma questo amore è anche quello materno, quello fraterno, ogni amore insomma), perché *"l'amore, quando è vero, fa tanta luce quanto il sole"* (*"un amore s'est amore, fachtet luche che sole"*).

Sa che la casa è tutto, che dove non c'è casa non c'è "grazia" (vita civile) e che in questa casa la donna ha un ruolo determinante (*"in ue non b'hat femina non b'hat domo"* = casa, *"ne manera"* = modi, grazia nel senso che vita civilizzata); sa che questa donna è anche questa madre che per il figlio sa strapparsi, anzi si strappa il cuore (*"pro su fitzu sa mama, su core si nche bocat"* = *"si toglie il cuore"*). E sa ancora che, per esempio, dove c'è un ospite, anche non degno, lì c'è sempre Dio; e pure sa, dunque, che i vincoli d'una vita umana son poi tali per cui tutto ha un limite, inimicizia compresa (*"ti facan che a s'orzu, mancu a su peius nemicu lu nés"*, cioè traducendo a partire dal secondo verso, *"non dire neanche al peggior nemico: ti tocchi la sorte dell'orzo"* = *"ti facciano come fanno all'orzo"*); e che essere umani significa essere per quanto possibile giusti; e pertanto che non bisogna aver fretta nel condannare e che la prima cosa da fare è in ogni modo quella di restituire l'onore a chi lo merita; e sa infine che proprio per ciò che significa esser uomini non solo per sé ma per tutti, (un uomo che muore è un castello che crolla, un sole che viene meno e si eclissa, secondo la costante e del resto esatta terminologia poetica

degli *attitidos*), che proprio per ciò, ecco, in un tale regime di vita, occorre esser *abili* e *valenti* e tra fortuna e virtù, far più affidamento su questa che su quella, tenendo presente che il dovere del pescatore è pescare e che per quanto si sia sfortunati c'è sempre almeno un filo di colpa anche nella cattiva sorte (*"non ghettes gurpa mai a sa Fortuna - semper filu bi hat de falta tua"*, *"non incolpare mai la Fortuna, c'è sempre un filo di colpa anche da parte tua"*). Non dimentichiamo allora che in questo concetto che l'uomo ha di se stesso, non solo il dovere è all'impegno, sì anche ad un impegno intelligente e proporzionato, se è vero dunque che non tanto occorre *"esser mattinieri"* quanto *"indovinare"* l'ora giusta (*"non balet chi ti peses chitzu, menzus s'indovinas s'ora"*: *"non vale che ti alzi presto, meglio se indovini, se azzeccchi l'ora"*).

Questa filosofia barbaricina che certamente non sarebbe corretto definire pubblica nell'accezione in cui l'espressione è, mettiamo, usata dal LIEPMANN, è una filosofia pubblica anch'essa a modo proprio, ed è intanto certamente popolare. Impersonale ed anonima come ogni filosofia che si sviluppa e si vive immediatamente in rapporto alla vita e nella vita, è appunto una filosofia banale e profonda quanto lo è ogni filosofia popolare; impersonale e anonima, quanto è impersonale e anonima la vita nel suo porsi come esperienza immediata e comune.

E dunque, questa, ma nella sua impersonalità, nella sua anonimità, una filosofia della vita nel più rigoroso senso dell'espressione, banale e profonda come la vita stessa e paradossalmente anzi altrettanto profonda quanto banale. Ma in questa sua banalità e profondità questa filosofia significa l'inserimento, in una concezione del tutto pessimistica della vita e della natura, di un sistema etico che tanto più crede nell'impegno (nella necessità morale e nel valore assoluto dell'impegno), quanto più sa e conosce l'inconcludenza dell'azione, l'incapacità dell'azione a concludere e la resistenza della natura all'impegno. Quanto più anzi conosce la precarietà della vita, nell'ordine della natura, quanto più conosce il sistema della natura come massima *insecuritas*, questa filosofia afferma altresì ed accentua la necessità e la validità dell'impegno, tanto più intensamente trasforma il fatto di esser uomo nel dovere di esser uomo: il fatto in un impegno, in un dovere, in una precisa assoluta indeclinabile responsabilità, **si che esser uomo e, secondo il linguaggio barbaricino, esser uomo d'onore, significa appunto esser uomo capace di sentire le proprie responsabilità**, capace d'impegno e quindi di fedeltà essere in fine un uomo che non trasforma la propria condizione nella natura e quel suo non sapere metafisico, in un pretesto di evasione dall'imperativo del *sii uomo* e dalle responsabilità che il *regnum hominis* pone al soggetto: cioè che non significa un pretesto per evadere dal sistema degli impegni che ponendosi e pensandosi umanamente nella storia, l'uomo in quanto soggetto del *regnum hominis*, in quanto anzi *regnum hominis*, ha posto ed attuosamente pone a se medesimo (a sé, come autorelazione in quanto anche relazione e rapporto dialettico e morale all'altro da sé).

Il *regnum hominis* che il pastore barbaricino fa emergere dalla sua esperienza nella natura e della natura per resistere, su un piano umano, all'impeto travolgente della natura medesima (natura improvvida ed ermetica quale la conoscerà anche il pastore leopardiano), nasce da un impegno che l'uomo pone a se stesso, nasce come l'atto di un impegno all'uomo, come impegno costitutivo. Impegno di fedeltà, per cui essere uomo sarà esser fedele a quest'impegno che l'uomo è a se medesimo, a questo sforzo che l'uomo pone in essere in se medesimo, per resistere come uomo, alla vita e nella vita; e, in fine, contro la vita ma per la vita.

Nello stato di *insecuritas* in cui la vita si svolge a contatto con la natura, anzi, dallo stato di *insecuritas* in cui la vita si svolge nella natura (di fronte alla natura, contro la natura), il pastore barbaricino si libera nel senso che tenta di liberarsi, edificando il *regnum hominis*; anche questo *regnum hominis* che è il regno del pastore barbaricino si oppone come il mondo della certezza, in cui tutto per quanto è umanamente possibile è tuttavia certo, o almeno più certo, si oppone a quel mondo dell'incertezza che è la natura in quanto conosciuto e pensato come mondo dell'assoluta, totale, ontologica incertezza.

Senza troppe complicazioni, ma in tutta semplicità il pastore sa ora donde viene e dove ha da tornare, la casa, il paese, anzi il paese e la casa sono per ogni giorno della vita il suo *terminus a quo* ed il suo *terminus ad quem*, sono il tutto della sua vita; sono il suo destino e la sua legge, la sua vera legge, sono l'oggetto di ogni fedeltà, il risultato insieme e il fine ulteriore di ogni suo impegno all'uomo. Impegnarsi in se stesso ad essere, o restare o tornare ad essere uomo, il che in fine non è altro che impegnarsi a queste cose concrete e visibili che sono la casa e il paese, a conservare queste cose per ciò che esse significano col loro porsi e nel loro porsi nella esperienza, all'impegno che le ha poste nella loro realtà, per ciò che realmente sono. Per ciò che sono e significano, per il mero fatto di essere, nella realtà e nella vita, in tutta la realtà della vita.

L'eccezionalità di ciò che la casa (*sa domo*, anche come paese, *bidda*, per cui si dice indifferentemente "*torrare a domo*" o "*torrare a bidda*"), l'eccezionalità di ciò che la casa significa nella vita del pastore è implicata già con tutta chiarezza dal detto "*furat chie furat in domo o chi venit dae su mare*" ("*rua chi ruu in casa o chi viene dal mare*"), di cui già abbiamo veduto molte implicazioni e di cui ora dobbiamo tornar a discorrere, sia pur brevemente, per **riprendere, ora che il tempo è giusto, il discorso sulle offese che fanno offesa**, ai sensi della pratica della vendetta, cioè secondo il modo in cui le offese sono configurate nel codice rilevato.

Fuori della casa, del paese, il furto (praticamente quello del bestiame) non fa offesa e anzi non fa furto perché rientra nel sistema di incertezza della vita in campagna, perché ha la sua propria giustificazione in quella "*necessità*" che definisce il rapporto di lotta del pastore contro la propria povertà, e contro la stessa natura.

Lo stato di necessità in cui il pastore vive la propria vita di pastore (di pastore, si potrebbe dire, non di uomo), fa cadere non solo il presupposto della punibilità, sì anche l'elemento stesso della riprovevolezza; per esso non esiste più il reato; il furto, appunto, non è più furto. Il detto riferito infatti non vuol significare altro se non questo: che quella certa azione che si dice furto esiste come tale, ovvero come furto e come tale per altro è riprovata e riprovabile, solo in quanto avvenga dentro casa (o in paese) o sia compiuta da uno che viene dal di fuori, anzi dal mare (*l'altro*, assolutamente parlando). Fuori di questi due casi, il furto non è furto: in campagna, il furto di bestiame rientra nel normale esercizio della pastorizia; è, paradossalmente, un mezzo normale di produzione economica, ed è altresì un mezzo di lotta contro la povertà e la miseria come sventura, e contro la "*cattiva sorte*" e contro la stessa ingiustizia della natura, è insomma un modo del tutto legittimo - legittimo in quanto naturale - di produzione di proprietà: un modo di acquisto della proprietà, in un regime giuridico che non conosce distinzione tra possesso come fatto e proprietà come diritto.

Orbene: perché dunque il furto fa furto in casa se non, ad un certo punto (ed è ovvio), se non per ciò che nel profondo dell'esperienza questa casa significa per la vita stessa dell'uomo, dell'uomo che il pastore medesimo pone al suo impegno quotidiano e vitale? Il fatto è che quell'azione che dicesi furto, in deter-

minate condizioni - in quel rapporto di necessità che definisce la vita del pastore in quanto tale - non è furto perché essa, nel concetto del pastore barbaricino, è azione in senso proprio, mentre cessa di esser tale quando si realizza come rottura di quel sistema di certezza, di quella certezza verso la quale tende tutto lo sforzo del pastore, tutta l'azione del pastore per rompere, ad un certo punto almeno, il sistema di incertezza della vita in campagna.

Il furto in casa (e nel paese) è furto - è l'azione riprovevole che è - perché viola, **viola ed offende, ciò che la casa e il paese significano nel sistema dell'azione umana, nell'ordinarsi dell'azione come azione umana e della vita come vita umana**. Il furto dentro casa offende non per il danno patrimoniale che determina, sì per ciò che esso significa indipendentemente dal danno patrimoniale, perché offende il dovere di fedeltà all'uomo che la casa e il paese significano, perché offende l'impegno umano, l'umanità dell'impegno che fanno essere la casa e il paese ciò che sono: quel *regnum hominis* nel quale il pastore spera di realizzare, al di là del proprio destino di pastore, il proprio destino di uomo; nel quale egli reputa, finalmente, di sapere donde egli venga e dove possa egli tornare per vivere la sua vita in termini umani, con piena consapevolezza di sé e con un senso preciso del proprio essere uomo.

6.2 La comunità e l'individuo

Le pagine seguenti sul rapporto tra gruppo e individuo, sono tratte dal cap. V, dove l'autore affronta la questione del "soggetto dell'azione" nel codice della vendetta barbaricina (pp. 257-290; 257-270 per le pagine citate).

I
L'importanza che nella vita quotidiana ha tuttora il gruppo di appartenenza, è attestata - tuttora - dal modo tipico della presentazione barbaricina, per cui ancora oggi il nuovo arrivato viene conosciuto e si fa conoscere prima, e più che per sé, appunto per il parentado. "*De sos Cales ses*"? "*Di chi sei*", cioè "*A quale gruppo appartieni*"?, e sottolineerei quell'essere come *appartenere*, *de sos Tales*, o anche *de sos de su Tale*, cioè alla famiglia dei Tali o anche del Tal dei Tali. La prima *presentazione* barbaricina, conforme a costumi remotissimi, è dunque di gruppo e solo di gruppo, i primi rapporti, **le prime relazioni umane che si possono stabilire tra uomo e uomo sono, anche negli incontri tra individui, relazioni di gruppo**: e il tipo, il tipo e l'intensità di tali relazioni sono inizialmente determinati esattamente, cioè nella loro stessa misura, dal tipo e dal grado di intensità proprio dei rapporti e delle relazioni esistenti tra i gruppi interessati. La presenza dei gruppi - anzi il peso della presenza dei gruppi nella vita quotidiana, in Barbagia, può altresì essere determinato osservando come anche la ferrea legge della ospitalità abbia a sua volta origine e fondamento nella ferrea legge dell'amicizia di gruppo, o più esattamente dei gruppi, se l'ospite appunto appartiene pur esso a tutto il gruppo ospitare e di norma viene ospitato indipendentemente dai rapporti individuali di amicizia, che possono essere esistenti o non, anzi proprio in quanto è l'uomo d'un dato gruppo: **la liturgia dell'ospitalità barbaricina non è che un momento infatti della liturgia dell'amicizia di gruppo** ed il fatto che sia, a modo suo, proprio una liturgia, lo conferma il detto popolare d'antichissima civiltà sarda, "*in ube b'hat istranzu mancari malu, ch'est Deus*", "*dove c'è un ospite anche cattivo, lì c'è Dio*".

Naturalmente, l'amicizia di gruppo e l'ospitalità diciamo di gruppo non escludono l'amicizia e l'ospitalità individuali, ma il più delle volte queste amicizie e queste ospitalità sono esse pure condizionate ai rapporti di gruppo, nel senso, per esempio, che **non possono fiorire tra individui di gruppi nemici, cioè presi**

in un regime di *disamistade*, se non a rischio del peggio, e ciò - può essere sintomatico - anche se i gruppi nemici molto spesso e proprio per rompere le difficoltà che alla vita quotidiana vengono create dalle *disamistades*, non trovano all'atto pratico nulla di meglio che affidare direttamente a rapporti individuali, utilizzando quelli vecchi e magari creandone nuovi, il proprio destino.

Il ruolo dell'individuo nelle "*paches*" (cfr. per esempio la nota al I di questi *Studi*) è infatti sempre determinante, accade tutto sommato anche qui che proprio nella guerra il gruppo, il gruppo come pretesa di essere tutto, incontra l'individuo come valore autonomo, [...] In realtà, proprio per il suo fondamentale naturalismo, il gruppo sociale barbaricino, come gruppo umano che si pone come tale e organizza dentro una visione naturalistica dell'uomo e della vita, non poteva, inizialmente e non può - ma sempre inizialmente - non porre il rapporto tra individuo e gruppo sociale, altrimenti che nei termini in cui quel rapporto veniva per esempio definito dalla logica anch'essa naturalistica di Aristotele, [...] (Nel quadro della cultura barbaricina quel livello resta quello di una filosofia popolare, che è tutt'uno con la vita nella sua prima e immediata posizione, nella posizione originaria e fondamentale della vita quotidiana: che non conosce cioè altra riflessione e altro pensiero che quella riflessione e quel pensiero che essa è, a se medesima, come esperienza immediata. La conferma, sul piano del linguaggio, vedila proprio nell'estrema povertà di astratti propria della lingua sarda, come del resto è stato spesso e opportunamente osservato).

Tuttavia, come si diceva, il gruppo, apparentemente, è il soggetto effettivo, il soggetto inizialmente dominante tutta la vita quotidiana in Barbagia, il gruppo come famiglia, su *sambenadu*, come nome e sangue comune (più s'intende le ulteriori dilatazioni che il gruppo subisce, per rapporti posti in essere da successivi vincoli di amicizia, di fede, di comparia ecc.). Epperò, come mai e sino a che punto qui è legittimo dire che in questo codice il gruppo ha ormai una posizione che potremmo dire successiva rispetto all'individuo? Successiva, quindi, e comunque non più preminente?

Poiché nel complesso l'argomento qui implicato merita una non fuggevole considerazione, cominciamo col cercar di tracciare, sulla base delle conoscenze generali che se ne hanno, **un profilo (non altro che questo!), dell'organizzazione sociale della comunità barbaricina, per meglio intendere, di qui a poco, il significato del comportamento di questo codice nei confronti dei gruppi e degli individui**, e, ad un certo punto, di quella figura a sé che è l'ospite.

E intanto riprendiamo subito memoria di quanto, in questo codice, è stato trascritto, come vedemmo, all'**art. 2** (il dovere della vendetta obbliga tutti coloro che ad un qualsivoglia titolo vivono ed operano nell'ambito della comunità), epperò tale norma leggendo organicamente, in relazione con quanto successivamente trascritto agli **artt. 3, 5, 6**, cioè là dove si precisa che il titolare del dovere della vendetta è il soggetto offeso, come singolo o come gruppo, a seconda che l'offesa sia stata intenzionalmente recata al singolo individuo come tale, ovvero al gruppo sociale nel suo complesso organico; **che la responsabilità, appunto a seconda dei casi, può essere, di fronte a questo codice della vendetta, individuale o collettiva; che la responsabilità, invece, dell'ospite è sempre personale** e non può derivare che dalle eventuali azioni od omissioni di lui, in rapporto ai doveri particolarmente inerenti al suo stato.

Come si vede, il problema del rapporto gruppo-individuo nella comunità barbaricina, in relazione altresì al problema della responsabilità penale e in ogni caso com'è configurato nel ritmo del codice rilevato, presenta aspetti di vivo interesse ed è sufficientemente definito negli artt. sopra ricordati, anche se lo

schema che precisa la posizione degli individui e dei gruppi in questo codice non pare più rispondere - a prima vista almeno - agli schemi in cui viceversa sembra ancor oggi svolgersi quella vita quotidiana nel cui ritmo il complesso familiare continua, per tanta parte della vita, a dominare il destino del singolo. Ad ogni modo procediamo con cautela ed anzi, anche qui, riprendiamo il discorso dalle indicazioni immediate che al proposito può offrirci il testo dell'art. 2 del presente codice.

L'art. 2 del codice, infatti, è stato da noi elaborato nei termini in cui qui è trascritto (la legge della vendetta obbliga tutti coloro che ad un qualsivoglia titolo vivono ed operano nell'ambito della comunità) allo scopo di definire organicamente il problema del destinatario delle norme che regolano in Barbagia la pratica della vendetta, però curando, per quanto possibile, che le formule linguistiche impiegate lasciassero trasparire l'estrema mobilità del concetto di destinatario di norme giuridiche, nel quadro di una comunità di vita organizzata su basi consuetudinarie, e per conseguenza attenta a considerare le relazioni umane (= sociali), sempre in termini concreti. Concreti, si vorrebbe aggiungere, di quella concretezza immediata che è tale nella vita o anche, come è pur stato detto con formula molto significativa, nella sparsa concretezza della vita (e dell'esperienza).

La comunità barbaricina è quel che si dice una comunità arcaica, in quanto è una comunità tuttora impenetrata o non sufficientemente penetrata o mal penetrata dai modi di vita che storicamente caratterizzano le società più evolute. **Ma è pure una comunità consapevole sino in fondo del fatto di essere una comunità con un suo proprio sistema etico, altresì operante non solo a contatto, si addirittura all'interno di una più vasta e articolata comunità storica**, vivendo in questa più ampia comunità, in più ampio quadro culturale e, spesso, in assai divergente sistema etico.

Nel complesso ciò che definisce la comunità barbaricina non è tanto la geografia, quanto appunto, e come abbiamo spesso rilevato, **la fedeltà che la lega alle proprie tradizioni, ai valori insomma che quella determinata tradizione ha consolidati**, nel comune consenso, come tali, per giunta conservandoli intatti nel quotidiano cimento cui la vita li espone, realizzando nel vivo del proprio ritmo quel venire ogni giorno al paragone di due civiltà e due culture così diverse e così situate a diversi livelli quali sono le due civiltà che esistono e si cimentano all'interno della comunità barbaricina, in quella vitale esperienza che ogni giorno questa comunità fa ed è costretta a fare di se stessa. Il punto per altro posto in rilievo dal citato art. 2, è questo: e cioè che si può ben essere nati dentro quella comunità ed ad essa appartenere per sangue, e in quella comunità storica continuare a vivere in qualche modo, **senza che ciò equivalga, per ciò solo, a determinare una appartenenza così vincolativa alla comunità data, da essere immediatamente o almeno irrimediabilmente destinatari della legge della vendetta.**

Si pensi per intendere meglio tale situazione, allo spirito dell'art. 1, per il quale al membro effettivo della comunità barbaricina è posto il dovere di vendicare l'offesa patita.

La natura di tale dovere e quindi il suo limite sono stati precedentemente illustrati, in termini generali ed anche in termini particolari (cfr. il IV dei presenti *Studi*), anche se ciò non ci libera ora dall'obbligo di chiarire meglio. **Il dovere della vendetta, in realtà, è posto a colui il quale, vivendo e operando dentro la comunità barbaricina, ne professi integralmente il sistema etico, e per altro ne accetti integralmente il sistema di tutela e sicurezza che ne emerge.** Così ad esempio (per riprendere ora memoria di cose già ampiamente sottolineate), così ad esempio la **pressione sociale nei confronti di chi non abbia vendicato l'offesa patita, vien meno se la non vendetta di quest'uno appaia coerente con tutto il sistema di vita da lui medesimo**

testimoniato praticamente in ogni circostanza concreta della sua vita (io sono le cose che faccio). Colui il quale non si vendica perché il suo *rettificato* cristianesimo gli impedisce di odiare il nemico e comunque di rispondere con la violenza alla violenza; o colui il quale ancora non vendichi l'offesa, consapevole del fatto che l'inseguimento della "*lepre*" (cioè del colpevole) spetta ormai solo al "*carro del re*" (cioè alla giustizia dello Stato); **questi, in realtà, possono non vendicare l'offesa senza che perciò siano fatti oggetto di scarsa o cattiva considerazione sociale, se la verità del loro comportamento in quella determinata occasione risulti convalidata e confermata da un costume costante e non appaia tale per cui l'appello ad una diversa concezione di vita possa sembrare un modo come un altro per evadere alle proprie responsabilità: un modo come un altro per mascherare la dolcezza del proprio sangue.**

Per altro, quanto si è detto, anzi quanto abbiamo ora cercato di ridire per trarre nuovi pretesti del discorso, ha in questa sede un senso preciso che urge recuperare, se è vero che codesto prudente comportarsi dell'ordinamento nei confronti del titolare del dovere sancito dall'art. 1 di questo codice, deve pur avere un suo senso. La comunità e questo ordinamento che la comunità è a se medesima, conoscono esplicitamente, nell'art. 1 del presente codice, **che la situazione concreta, cioè storica, della stessa comunità è tale da non consentire attribuzioni immediate di diritti, poteri, doveri, ed obblighi**, non essendo per altro più possibile, per la stessa situazione culturale della comunità considerata, l'identificazione immediata dei membri stessi della comunità e quindi del soggetto di questo ordinamento che quella comunità è. Ma vediamo ora, brevemente, quali sono o paiono essere - per come anche li conferma questo codice - gli elementi tipici ed essenziali dell'attuale fase barbaricina, gli elementi più chiaramente emergenti dall'analisi della struttura sociologica in atto nella comunità interessata dal presente codice.

Riepilogando per altro, ma appunto brevissimamente, i **tratti essenziali del profilo della comunità barbaricina e della sua organizzazione**, per quel che riguarda gli aspetti sociologicamente più rilevanti di tale organizzazione, mi pare che possa per intanto cominciare a dirsi quanto segue:

a) La comunità barbaricina, tipicamente d'**origine** pastorale (esser pastore come titolo di nobiltà e di qualificazione essenziale, anche in termini di cultura), **si prospetta rispetto all'esterno come una comunità affatto chiusa** (secondo la terminologia bergsoniana), ovvero *ingroup*, cioè esclusiva. In quanto è una comunità chiusa, è esclusiva; **essa esclude, cioè pone anche gruppi esclusi**, ovvero *outgroup*, **assumendo nei confronti di questi ultimi tutti quegli atteggiamenti che di volta in volta sono propri delle società chiuse nei confronti degli esclusi** (per esempio, ne mette in ridicolo i costumi, ovvero assume di fronte ad essi quella formale attitudine al combattimento che molto spesso definisce l'atteggiamento delle società chiuse nei confronti degli altri).

b) Considerata nella sua **struttura culturale interna**, la comunità barbaricina, proprio con il suo chiaro *naturalismo* residuale, si presenta come **comunità del noi**, esattamente nel senso studiato, in termini di sociologia giuridica, per es. dal GURVITCH (*op. cit.*). Abbiamo già veduto questo punto, esplicitamente (e sia pur brevemente) nella introduzione al codice, ora ci occorre sottolineare come caratteristico della struttura della comunità barbaricina in quanto comunità del *noi*, che questa pure ha la sua nota caratteristica nel fatto di essere, sì, una *nuova unità non decomponibile nella pluralità dei membri*, epperò senza assumere, nei confronti di questi, atteggiamenti di opposizione. Ciò vale sia, come dovremo vedere, per quei gruppi sociali che dentro la comunità assumono la forma propria della *Joint family*; sia per gli individui.

[...] (Tutto sommato, mi pare che questa situazione della comunità barbaricina, questo essere la comunità barbaricina un *noi*, [...] spiega, dato ciò che tale fatto implica e significa nei rapporti di partecipazione che corrono tra l'unità e la pluralità dei suoi membri, **il come e il perché in questo codice il vendicatore assume la figura dell'organo**; e il come e il perché il vendicatore è concepito dalla comunità come organo; e il come e il perché il singolo vendicatore ha coscienza, nell'agire come tale, di compiere un atto spontaneo di partecipazione funzionale alla vita stessa della comunità come organizzazione. [...]).

c) Per quel che riguarda la **struttura** della sua civiltà e della sua cultura, nonostante il fatto di essere una società anche culturalmente tipicamente chiusa e caratterizzata da ampissimi residui arcaici, la comunità barbaricina è in atto una comunità in movimento; **una comunità cioè non ancora aperta, in fase però di progressiva apertura**: una società chiusa che si apre e quindi per moltissimi aspetti della sua vita, in posizione piuttosto che di società statica, di società dinamica: [...]

Il profilo sopra tracciato della comunità barbaricina, quale oggi si presenta all'osservatore più attento, ci interessa in questa sede, perché spiega molti punti della struttura del codice della vendetta che nell'ambito di quella comunità abbiamo potuto rintracciare e rilevare. D'altra parte si vorrà notare, penso, che quel profilo così chiaramente emergente da tutti gli studi settoriali che su quella comunità sono stati condotti anche e soprattutto negli ultimi tempi, ha chiara conferma nella stessa struttura del codice da noi trascritto, il cui schema organizzativo generale non manca di porre in rilievo che le caratteristiche originarie della comunità barbaricina sono esattamente quelle sopra individuate, e ciò per tutti e tre i punti nei quali abbiamo compendiato, tenendo presente il documento offertoci dall'esperienza di questo codice della vendetta, le essenziali caratteristiche della società barbaricina.

Le caratteristiche di questa socialità, come essa appare compendiate in questo codice della vendetta, ad esempio **per quel che attiene il rapporto individuo-comunità, individuo-gruppo familiare**, sono quelle espresse anzitutto negli artt. sopra ricordati come in quei punti dell'ordinamento giuridico della vendetta barbaricina nella sua attuale edizione, che meglio sottolineano, da **un lato, la permanenza del gruppo come soggetto; e dall'altro, e in pari tempo, questo deciso e decisivo farsi avanti dell'individuo in qualità di soggetto**, che meglio definisce gli elementi di novità presenti in questo codice, cioè in questa comunità pur così arcaica, rispetto al tipo tradizionale dell'organizzazione dei gruppi nella comunità naturale. Naturalmente, questo elemento di novità è quello semmai che pare più degno di sottolineatura, se significa il comparire, dentro uno schema organizzativo di tipo arcaico, dell'individuo in qualità di soggetto di diritto: di soggetto del diritto, cioè di centro autonomo di imputazione di diritti e poteri, doveri e obblighi, autonomo vogliamo dire rispetto al gruppo originario, al gruppo familiare di appartenenza, cioè rispetto a quel caratteristico soggetto della vita sociale che è per esempio la famiglia, considerata nell'ambito proprio di una cultura e civiltà giuridica di tipo primitivo.

Interessante pertanto che questo ordinamento giuridico della vendetta espresso dalla comunità barbaricina, faccia già tanto spazio all'individuo (il gruppo come vedremo resta sullo sfondo, ed anche se la sua presenza non si può ancora dire in qualche modo sfocata, certamente la sua posizione, come posizione iniziale, è qui più di secondo che di primo piano), **interessante tale circostanza perché meglio di tante altre può forse valere a render visivo il progresso che un istituto arcaico come la vendetta ha compiuto dentro la storia e la vita quotidiana di una comunità e di una cultura che, entro taluni schemi orga-**

nizzativi piuttosto fissi, presentano tuttavia aperture e dinamismi affatto nuovi.

Certo, ed è visibile, l'individuo è anche qui ancora parte di un tutto più organico (per esempio la famiglia), **al quale è naturalmente e spontaneamente integrato**, e sottolineerei entrambi gli avverbi, che sono, mi pare, piuttosto calcolati ed essenziali. E come tale, in quanto cioè parte - solo questo - di un gruppo nel cui valore ha il proprio valore (il gruppo, la famiglia, che sono appunto il *valore*), e come tale pare avere per molti aspetti un margine di libertà interna piuttosto incerto. La sua vita quotidiana, in definitiva quella che conta, è tutta condizionata dal ritmo della vita di gruppo, dal modo, in cui la vita del gruppo è regolata, all'interno, e organizzata, cioè proprio da tutto *su manizzu* della casa e dell'ovile, dalle esigenze obiettive che la casa e l'ovile, la famiglia come tutto organico, pone al suo proprio membro (la cui attività così non può essere che funzionale alle richieste dell'organismo nella sua totalità, alle richieste organiche del tutto: l'individuo è solo una risposta, colui che deve rispondere).

Per altro appare nel complesso che il margine di libertà sul quale all'interno dei gruppi particolari l'individuo può resistere ed anzi esistere come soggetto (*faber sui ipsius*), è certamente difficilmente accertabile anche perché è minimo, ma è difficilmente accertabile, se si tratta ora di penetrare organizzazioni particolari e molteplici che poi sono così spesso altrettante culture e civiltà diverse, per l'ampiezza della gamma dei livelli culturali propri - nella *sparsa* vita del concreto - di un regime culturale che registra posizioni arcaiche e primitive estremamente remote e insieme - cioè nello stesso tempo - aperture culturali nuovissime (l'analfabetismo del padre pastore e per esempio la cultura, non solo professionale, del figlio maestro, medico, avvocato o anche operaio qualificato).

In effetti quelle che sono state più sopra individuate come le note attualmente caratterizzanti la situazione propria della comunità barbaricina, **possono anche farsi valere per la famiglia barbaricina, come cioè per quella famiglia che nel proprio ritmo di vita fa esistere simultaneamente e, per quel che riguarda l'ambito proprio, persino senza conflitti, culture e condizioni umane diversissime**, alternando con estrema facilità forme di vita molto rudimentali a forme di vita civilissime, secondo una civiltà appunto non più contadina (o pastorale o rurale) ma già urbana, se non anche addirittura metropolitana.

Se infatti occorresse porre un'ipotesi relativamente al margine di libertà che il gruppo familiare concede al singolo componente, mi par necessario a questo punto assumere che in ipotesi **non potrà per ora parlarsi che di un margine - di una misura - estremamente variabile, a seconda dei livelli di cultura e di civiltà presenti simultaneamente nella singola famiglia, nel singolo gruppo**. Tuttavia, qualunque sia per essere il margine di autonomia che all'interno del singolo gruppo è fatto, direi istituzionalmente, all'individuo, la considerazione che di questo individuo fa questo ordinamento giuridico della vendetta che abbiamo rilevato, pare essere ormai assoluto, totale: si noti che lo stesso riferimento al gruppo, quando esso interviene nel presente codice, è in definitiva sempre un riferimento mediato, un riferimento che passa, se così si può dire, attraverso l'individuo, un riferimento mediato, tra la comunità e il gruppo chiuso, dalla posizione autonoma dell'individuo, dalla autonomia che l'ordinamento attribuisce all'individuo rispetto al proprio gruppo di appartenenza.

Così titolare del dovere della vendetta è il soggetto offeso, anzitutto come singolo e, solo in quanto si diano particolari condizioni, come gruppo (considerato tuttavia come soggetto, nella sua singolarità e individualità), al quale però non è lasciato, rispetto a questo codice, nessun margine di libertà mag-

giore di quello lasciato all'individuo. (È da dire, almeno tra parentesi, che il problema del rapporto di questi gruppi minori e particolari che sono i gruppi familiari e quelli ad essi assimilati o assimilabili nello schema organizzativo della comunità barbaricina, con la comunità in quanto tale, dovrebbe presentare, proprio a questo punto notevole e particolare motivo di interesse. Si tratterà di porre in termini giusti **il problema dell'autonomia dei singoli gruppi rispetto a quell'ordinamento che è la comunità barbaricina**, [...]).

II

[...] Il rapporto individuo-gruppo ad ogni modo definisce dunque un problema interno ai singoli gruppi (minori o particolari) nei quali la comunità barbaricina si articola.

[...] Abbiamo così, in conseguenza di questa situazione, che nel complesso la comunità barbaricina, come appare pure in questo codice della vendetta, precisa e disciplina giuridicamente il proprio atteggiamento nei confronti del gruppo organizzato in quanto tale (e in quanto tale avente rilevanza nei confronti dell'ordinamento giuridico dal quale esso gruppo deriva la propria autonomia, sia soggettivamente che oggettivamente), **in modo però non automatico, da un lato ponendo in primo piano l'individuo (la responsabilità è fondamentalmente personale); e dall'altro assimilando altresì la situazione del gruppo alla condizione dell'individuo quando tuttavia i rapporti di fatto pongano appunto un problema di gruppo**. E ciò a sua volta sia dal punto di vista della responsabilità, [...] Mi pare che sia anche questo un fatto di grande rilievo per sottolineare il grado di civiltà giuridica raggiunto dalla pratica della vendetta in Barbagia, un fatto anche questo di grande rilievo per sottolineare come questo codice, pur ordinandosi intorno ad un istituto arcaico come la vendetta e pur emergendo da una cultura ancora in gran parte di tipo naturalistico, giunga tuttavia ad esprimersi con una logica giuridica tutt'altro che di tipo arcaico e non più in ogni modo rigidamente meccanicistica quale solitamente è, o pare essere, la logica giuridica propria delle culture rigidamente naturalistiche. Cosa, quest'ultima, visibilmente sottolineata dalla stessa prudenza (giuridica) con cui il presente codice afferma che il dovere della vendetta e la legge che disciplina tale vendetta, vincolano chiunque viva ed operi nell'ambito della comunità in quanto tale, introducendo, con ciò, nel proprio schema organizzativo un principio estremamente aperto e *liberale*, per cui avremo che **sarà appunto l'individuo, dentro questo ordinamento, a dover effettivamente decidere del proprio destino**. Infatti perché sussista il dovere della vendetta, per essere soggetto del dovere della vendetta, non basta che io appartenga per diritto di nascita a quella comunità (né occorre, perché vi appartenga, che vi sia nato); **occorre che io effettivamente viva ed operi in quella comunità dirigendo altresì tutto il mio comportamento secondo il sistema etico che presiede e dirige tutto il comportamento, individuale e collettivo (o sociale), della comunità come tale, della comunità come ordine e legge a se medesima**.

Il concetto espresso dalle parole: vivere ed operare ad un qualsivoglia titolo nell'ambito della comunità, ha in definitiva questo significato, infatti, e va inteso e integrato in questi termini: vivere ed operare nell'ambito della comunità, riconoscendone come valido tutto il sistema di vita e quindi accettando, al limite, lo stesso obbligo della vendetta come principio fondamentale di tutela giuridica, in quel sistema. L'espressione aggiuntiva, "*a qualsivoglia titolo*", è stata imposta dalla necessità di accentuare **l'estrema mobilità del modo di appartenere alla comunità** e quindi, ad esempio, per introdurre nel discorso un caso limite molto importante al riguardo, e quasi fondamentale per la comprensione del sistema, quel caso che è, appunto, l'ospite, o, con termine più libero ed esteso, *il forestiero*.

Doc. XXIII

n. 14

**COMMISSIONE PARLAMENTARE D'INCHIESTA
SUL FENOMENO DELLA MAFIA
E DELLE ALTRE ASSOCIAZIONI CRIMINALI SIMILARI**

(istituita con legge 1° ottobre 1996, n. 509)

(composta dai senatori: *Del Turco*, Presidente, *Diana Lorenzo*, *Curto*, Segretari; *Calvi*, *Centaro*, *Cirami*, *De Zulueta*, *Erroi*, *Figurelli*, *Firrarello*, *Florino*, *Greco*, *Lombardi Satriani*, *Misserville*, *Mungari*, *Nieddu*, *Novi*, *Occhipinti*, *Pardini*, *Pelella*, *Peruzzotti*, *Pettinato*, *Russo Spena*, *Serena*, *Veraldi*; e dai deputati: *Mancuso*, *Vendola*, Vice Presidenti; *Albanese*, *Borghezio*, *Bova*, *Carrara*, *Folena*, *Fumagalli Marco*, *Gambale*, *Giacalone*, *Iacobellis*, *Lumia*, *Maiolo*, *Mangiacavallo*, *Mantovano*, *Martusciello*, *Miccichè*, *Molinari*, *Napoli*, *Neri*, *Olivo*, *Rizzi*, *Saponara*, *Scozzari*, *Veneto*)

Relazione sui sequestri di persona a scopo di estorsione

(Relatore: sen. PARDINI)

approvata dalla Commissione nella seduta del 7 ottobre 1998

Comunicata alle Presidenze il 7 ottobre 1998

ai sensi dell'articolo 1 della legge 1° ottobre 1996, n. 509

5. *Il sequestro sardo*

Con la legge n. 755 del 27 ottobre 1969 venne istituita una Commissione parlamentare d'inchiesta sui fenomeni della criminalità in Sardegna. A presiederla fu il senatore Medici che il 29 marzo 1972 inviò alle Presidenze della Camera dei Deputati e del Senato della Repubblica una relazione approvata a maggioranza dalla Commissione. Alla relazione vennero allegati dei documenti, alcuni dei quali approfondivano in modo analitico e dettagliato il fenomeno dei sequestri di persona (5).

Nel quadro della recrudescenza e della eccezionale gravità di numerosi delitti che avevano caratterizzato l'isola in quegli anni, un'attenzione particolare venne data alle caratteristiche, in parte nuove, che veniva assumendo il sequestro di persona ad opera del cosiddetto banditismo sardo. La Commissione rilevò una prima, forte manifestazione del banditismo che si era prodotta tra gli anni 1946-1955. Dopodiché dal 1955 al 1965 seguì un decennio di relativa tranquillità rotta improvvisamente da una impressionante ondata di violenza. Il 1966 segna una netta inversione di tendenza: 81 omicidi o tentati omicidi, 67 rapine effettuate, 19 rapine tentate, 55 estorsioni, 11 sequestri di persona.

Gli anni successivi vedranno ancora tutti gli indici delittuosi in aumento. In un quadro così allarmante la Commissione analizzò il significato del sequestro di persona. Scrisse il presidente Medici nella sua relazione: «Il sequestro di persona non è nuovo nella storia della Sardegna. Il primo di cui si ha notizia avvenne nel 1477 nella Baronìa di Posada, ma si ha ragione di ritenere che, con alterne vicende, esso sia stato sempre praticato, specialmente nelle zone pastorali. Anche il sequestro di donne, di bambini e di persone estranee al mondo rurale non è del tutto nuovo: nel 1894, a Gavoi furono sequestrati due commercianti francesi: nel gennaio 1925 fu sequestrata ed uccisa una bambina di dieci anni, residente ad Aidomaggiore; nel luglio 1933 fu sequestrata ed uccisa la figlia di sei anni del podestà di Bono». Se quel fenomeno poteva contare su una antica discendenza storica, «è soltanto nell'ultimo ventennio che il sequestro di persona è diventato il reato dominante e caratteristico della criminalità isolana, tanto da rendere fondata l'ipotesi che esso sia sostitutivo dell'abigeato, della rapina e anche dell'estorsione semplice, reati che le nuove condizioni di vita sociale e i più efficaci mezzi di controllo e di prevenzione hanno reso meno produttivi e di più difficile esecuzione» (6).

(5) Camera dei Deputati, V Legislatura, Commissione parlamentare di inchiesta sui fenomeni della criminalità in Sardegna, *Relazione alla Commissione*, Relatore senatore Medici, Doc. XXIII, n. 3, 29 marzo 1972. La relazione di minoranza fu firmata dall'onorevole Alfredo Pazzaglia. I documenti allegati sono in *ibidem*, Doc. XXIII, n. 3-bis. Sono soprattutto G. PUGGIONI e N. RUDAS, *Caratteristiche, tendenzialità e dinamiche dei fenomeni di criminalità in Sardegna*; G. PANICO, *Elenco dei sequestri di persona a scopo di estorsione in Sardegna dal 1965 al 1971*; G. PANICO e G. OLIVA, *Analisi di alcuni aspetti del sequestro di persona*.

(6) MEDICI, *Relazione*, cit., p. 29.

I passi appena ricordati della Relazione Medici coglievano i due aspetti essenziali del fenomeno: la lunga durata storica e gli elementi di novità che era possibile intravedere in quell'ultimo ventennio. Il sequestro di persona, nell'analisi dei documenti allegati alla relazione sulla criminalità in Sardegna, era individuato come «la variante “moderna” dell'antica criminalità rurale sarda». In particolare venne notato come «le serie temporali dei furti di bestiame e dei sequestri di persona mostrano che ad una flessione della frequenza dell'abigeato corrisponde una tendenza all'incremento del sequestro di persona». L'andamento del fenomeno stava ad indicare l'evoluzione e l'adattamento di alcuni tipici reati isolani: da un lato il sequestro rappresenta il reato «maggiormente più remunerativo» e quello che ha «le maggiori probabilità di rimanere impunito», e dall'altro lato esso «normalmente si presenta come un perfezionamento dell'estorsione» (7).

L'aumento dei sequestri e la diminuzione dell'abigeato si spiegavano anche con la relativa facilità con cui era possibile sequestrare un uomo e tenerlo segregato per un periodo più o meno lungo senza particolari probabilità di essere scoperti. Questo mutamento era efficacemente sintetizzato in un antico detto sardo che testualmente recita così: «gli uomini, al contrario delle pecore, non belano». Nascondere un uomo ed impedirgli di parlare era enormemente più facile che nascondere un gregge di pecore; soprattutto era impossibile impedire che una pecora belasse. Una simile interpretazione ha avuto una lunga durata nel tempo. Essa è stata riproposta dall'avvocato Gianfranco Cualbu, presidente dell'Ordine forense di Nuoro, il quale ha dichiarato di fronte al Comitato per i sequestri: «un certo numero di proprietari sono diventati tali — sto parlando di settanta o cento anni fa — perché assoldavano dei poveracci che mandavano a rubare il bestiame: davano due lire al poveraccio e facevano propri i proventi del bestiame. Non è cambiato niente, anzi che il bue, si prede l'uomo; si dice: l'uomo non bela, un gregge di trecento pecore invece fa rumore, è più facile sequestrare un uomo e portarlo via». Anche nelle parole del procuratore della Repubblica di Nuoro, dottor Ignazio Chessa, è risuonato quell'antico detto sardo: «si rubava il bestiame e adesso si ruba l'uomo, che è più facile da gestire perché non bela a differenza della pecora».

Il sequestro segnalava la tendenza alla più rapida monetizzazione dei reati sardi, l'evoluzione verso la ricerca di attività delinquenziali più immediatamente remunerative. Dal punto di vista del ricavo era più conveniente sequestrare il proprietario del gregge che non il gregge stesso. La criminalità sarda comprese che dal proprietario era possibile ottenere un riscatto maggiore di quanto non fosse possibile con la restituzione degli animali rubati. Il passaggio dall'abigeato al sequestro, o la sostituzione del primo con il secondo, sembrava rendere equivalenti i due reati: il furto di bestiame e il sequestro — o furto — di persona.

La letteratura specializzata si interrogò su tale questione e individuò la presenza, nel gruppo pastorale barbaricino responsabile di un notevole numero di sequestri, di una «indistinzione etica» tra abigeato e

(7) PUGGIONI e RUDAS, *cit.*, p. 144 e p. 181; PANICO e OLIVA, *cit.*, pp. 349-350.

sequestro di persona; secondo quel particolare modo di ragionare non c'era una distinzione dal punto di vista etico tra rubare animali e tenere segregata una persona. Al fondo di tali comportamenti c'era l'antica permanenza di una cultura peculiare dell'isola, la cultura barbaricina, che funzionava come un supporto ideologico a tutta una serie di azioni che – giustificate o spiegate nel quadro di una mentalità che si tramandava da generazione in generazione e che era assunta alla dignità di un autonomo e alternativo *corpus* giuridico – confliggevano con le norme e la legislazione dello Stato italiano (8).

Ed era in questo conflitto tra norme giuridiche della cultura barbaricina e leggi dello Stato che si inserivano la presenza e il ruolo di particolari figure di latitanti le cui azioni, lungi dall'essere considerate come criminali o antisociali, erano intese, in determinati strati della popolazione, con favore e con simpatia. Personaggi come Pasquale Tandeddu o Graziano Mesina godettero, per un determinato periodo, di una enorme popolarità, erano circondati da un vasto consenso e da un alone di simpatia popolare. Con una straordinaria capacità di amplificazione e di proiezione sul passato, molti latitanti sardi riuscirono ad incarnare forme di ribellismo e di antagonismo nei confronti di tutte le autorità statali che avevano, nelle diverse epoche storiche, governato l'isola dell'esterno; riuscirono, con diversa fortuna ed abilità, ad apparire come vendicatori delle ingiustizie di coloro che ritenevano traditori prezzolati dalla polizia, dei padroni considerati avidi e usurai; si presentarono come un simbolo di un altro mondo, di un'altra comunità diversa da quella ufficiale, dove l'uomo era in grado di difendersi da solo – la cosiddetta *balentia*. Il latitante, o il criminale in genere, se era considerato bandito della società ufficiale tale non era per i *noi pastori* della comunità barbaricina (9).

Questo spiega perché «il bandito di Orgosolo è considerato diversamente (e) la società lo riconosce come suo: ogni pastore sa che si potrà trovare nella situazione in cui dovrà diventare bandito, ogni bandito sa di non essere altro se non un pastore sfortunato» (10). Secondo questa interpretazione pastore e bandito – e di conseguenza latitante – erano figure potenzialmente equivalenti, che si sovrapponevano l'una all'altra. Si potrebbe arrivare a dire che il pastore svolgeva un lavoro che lo avrebbe portato, prima o poi – per le traversie della vita e per i capricci della giustizia – a diventare bandito. L'identificazione tra pastore, bandito e latitante portava con sé un'ulteriore conseguenza che via via si è affermata con il passare del tempo: una «inconscia ammirazione per chi perpetua questi delitti e si arricchisce, nella giustificazione che tutto

(8) Sulla complessità della cultura barbaricina e sul peso avuto in Sardegna è utile A. PIGLIARU, *La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*, Milano 1959.

(9) Su questi aspetti cfr. PIGLIARU, *cit.*, e i volumi di E. J. HOBBSBAWN, *I ribelli*, Torino 1966 e *I banditi*, Torino 1971.

(10) F. CAGNETTA, *Banditi ad Orgosolo*, Rimini-Firenze 1975, p. 289.

sommato *si no s'imbruttata* – e cioè se non vi è sangue o morte – togliere ai più ricchi non è ingiusto» (11).

La cultura barbaricina affondava le proprie radici nel mondo pastorale sardo, in zone interne della Sardegna che non erano state toccate dallo sviluppo economico legato all'industrializzazione o al turismo che pure aveva interessato altre aree dell'isola. Il mito del latitante sembrava richiamare una realtà arretrata, fatta di miseria e di abbandono. Come tutti i miti, anche quello del latitante sardo poggiava su incontrovertibili dati della realtà, ma nel contempo funzionava come una sorta di cortina fumogena rispetto ad una situazione ben più complessa e sfaccettata che la mitologia corrente contribuiva ad occultare e a mistificare.

I documenti allegati alla Relazione sulla criminalità in Sardegna rilevavano che «le figure più note del banditismo sardo: Pes, Mesina, Succu, Mele, Campana, Casula Antonio, Cherchi Nino, provengono da famiglie pastorali che non vivono nella povertà; alcune, anzi, godono di una buona posizione economica». Soprattutto era convinzione che «il banditismo in Sardegna non è genericamente rurale né tanto meno contadino, ma ha avuto ed ha una prevalente caratterizzazione pastorale (questo elemento, fra gli altri, conferma essere priva di fondamento la ipotesi del banditismo basato sulla miseria. Il bandito non è un povero, un misero, ma una precisa figura sociale del mondo pastorale). Bandito e pastore appartengono allo stesso 'sistema', allo stesso mondo socio-economico e culturale» (12).

Tale analisi aveva il pregio di intaccare un antico luogo comune che metteva in relazione povertà e banditismo facendo derivare dalla povertà, come conseguenza diretta e ineluttabile, il banditismo e la delinquenza. La letteratura coeva alla Relazione Medici confermava i mutamenti che si stavano introducendo proprio in quegli anni: «Nell'ideologia del sequestro di persona finisce la filosofia *de s'apprettu*, del bisogno, che è la originaria filosofia barbaricina. O, per lo meno, al vecchio *apprettu*, che era quello della sopravvivenza, si sostituisce una nuova brama, forte come l'antico *apprettu*, che è il desiderio sfrenato del denaro: una filosofia imposta dal di fuori... la civiltà dei consumi che viene dalla città» (13). Il bisogno – figlio della fame e della disperazione – lasciava il posto ad una forma più moderna di accumulazione del denaro, prodotto di una cultura industriale i cui valori stavano soppiantando gli antichi miti della cultura contadina e pastorale sarda. Gli anni del boom economico avrebbero portato ad ulteriori conseguenze questi mutamenti.

Una sorta di giustificazionismo storico e sociologico aveva contribuito ad alimentare – e a giustificare – il mito del bandito e del latitante come figura eroica e romantica. La realtà, invece, appariva più complessa e più ricca di sfaccettature e contribuiva a delineare in maniera più precisa e più netta le caratteristiche del sequestro di persona in Sarde-

(11) G. MELIS BASSU, *Sequestro di persona*, Società sarda, n. 7, 1998.

(12) PANICO e OLIVA, *cit.*, p. 363; PUGGIOSNI e RUDAS, *cit.*, p. 246.

(13) M. BRIGAGLIA, *Sardegna. Perché banditi*, Milano 1971, p. 319.

gna. C'erano sicuramente – ed erano molto numerosi – i sequestri il cui scopo principale era quello di ottenere denaro in modo più facile e soprattutto in maggiore quantità e con una velocità enormemente superiore rispetto ai reati classici del passato come l'abigeato e l'estorsione che era praticata attraverso lo strumento della lettera minatoria, forma quanto mai diffusa, e scarsamente presa in considerazione in quegli anni.

Ma, come si vedrà più avanti, una molteplicità di fattori – non riconducibili ad una sola causa – concorrevano a delineare il sequestro di persona sardo. Secondo la relazione Medici esso è compiuto non da una organizzazione permanente dal momento che, riscosso il riscatto, la banda si scioglieva. Altri due aspetti caratterizzavano il fenomeno sardo in quegli anni: da un lato il fatto che i componenti della banda «sono spesso legati tra loro da rapporti di parentela – affinità – comparatico, o da precedenti comuni fatti criminosi. Appartengono cioè quasi tutto ad un ristretto “clan” familiare o tribale» (14). Dall'altro lato il fatto che i proventi, grandi o piccoli che fossero, furono immobilizzati nell'isola e non furono investiti in altri circuiti criminali come il traffico di stupefacenti o delle armi.

La crescita del numero dei sequestri era favorita dalla natura e dalle asperità del terreno nelle zone del Supramonte dove, in grotte naturali o in località difficilmente accessibili per chi non sia nato in quei luoghi o li abbia frequentati per lungo tempo, è stato possibile custodire i sequestrati in ovili sperduti e disseminati in un vasto territorio. Custodi degli ostaggi sono stati molto spesso latitanti o pastori aiutati, consapevolmente o meno, da una mentalità e da un costume che difficilmente portavano a denunciare alle autorità e agli inquirenti movimenti sospetti o altre notizie utili alle indagini.

In Sardegna, considerando il solo periodo repubblicano, i casi di sequestri di persona hanno inizio a partire dai primi anni cinquanta. Alla fine del 1968 si era già raggiunta la ragguardevole cifra di 70 persone sequestrate. Quando fu compilata la Relazione sulla criminalità in Sardegna venne riportata una tabella che, nelle intenzioni degli scriventi, doveva servire a mostrare la drammaticità della situazione esistente nell'isola a confronto di quella delle altre regioni italiane. Dalla data 1 gennaio 1968 al 31 agosto 1971 risultavano consumati in Italia 37 sequestri così ripartiti:

Sardegna	21
Calabria	10
Sicilia	4
Lazio	1
Liguria	1

I decenni successivi si incaricheranno di sconvolgere quella graduatoria fra le regioni e di incrementare il numero dei sequestri riconducibili ad una matrice sarda. Dal 1° gennaio 1969 all'ultimo rilevamento del 18 febbraio 1998 in Sardegna si calcolarono 107 casi di sequestro che

(14) *Ibidem*, cit., p. 363.

vanno aggiunti ai 70 registrati fino alla fine del 1968. In quello stesso periodo - 1969-1998 - la Sardegna perderà il suo "primato" regionale collocandosi dietro la Lombardia dove si registrarono 158 casi e la Calabria dove i sequestri raggiunsero la cifra di 128.

In Sardegna - soprattutto in certe aree - si è vissuto a lungo con la cultura del sequestro e con il pericolo per alcuni ceti sociali di poter essere vittime, prima o poi, di un sequestro. Ciò determinava un particolare clima psicologico; costringeva a convivere con la cultura del sequestro, con l'idea che il sequestro fosse un elemento di quella società, un dato ineludibile e ineluttabile. Giuseppe Vinci ha riassunto tale clima nella sua audizione a Nuoro del 4 marzo 1998 descrivendo la sua vicenda personale in questi termini: «Noi abbiamo vissuto per venti anni quest'incubo del sequestro di persona. Quando io avevo 14 anni vi era stata una soffiata per cui sembrava che avessero organizzato in quel periodo un sequestro che poi per un qualche motivo non era riuscito. Abbiamo quindi vissuto la cultura del sequestro fin da piccoli; ad un certo punto il sequestro si è verificato e noi continuiamo a viverlo anche dopo». Anche Ferruccio Checchi, un imprenditore che aveva deciso di investire in Sardegna, ha raccontato la sua esperienza: «Che si potessero verificare altri sequestri dopo quelli di Vinci, Sircana e della signora Licheri a me era stato enunciato direttamente dal maresciallo dei carabinieri di Dorgali, il quale mi aveva chiesto se c'era qualche mio familiare in zona perché stavano facendo un elenco di persone che avrebbero potuto essere vittime di eventuali sequestri. Gli risposi che c'era mia figlia in zona. Presero Vanna Licheri il 14 maggio; dopo quattro giorni sono stato sequestrato io, il 19 maggio».

La criminalità sarda - o anonima sarda come venne definita dalla stampa dell'epoca - si è resa responsabile di sequestri effettuati in altre regioni come la Lombardia, l'Emilia-Romagna e soprattutto il Lazio e la Toscana dove nel tempo si erano installate colonie di emigrati sardi. Come sempre avviene in tutti i fenomeni migratori, accanto alla stragrande maggioranza di lavoratori onesti, c'è una quota, più o meno consistente, di persone che commettono reati nei nuovi luoghi di residenza. Secondo il documento consegnato dal dottor Fleury, su 26 sequestri avvenuti in Toscana dal 1975 al 1990 ben 20 sono riconducibili ad una matrice criminale sarda dal momento che in 15 sequestri sono stati condannati con sentenza definitiva soggetti di origine sarda; in 2 sequestri sono stati condannati con sentenza definitiva individui legati all'ambiente dei pastori sardi; in 3 sequestri sono stati inquisiti elementi sardi senza però che gli stessi siano stati raggiunti da prove tali da portare ad una condanna.

6. *Mafia e 'ndrangheta*

Oltre alla criminalità di origine sarda, furono attive anche la mafia siciliana e quella calabrese. Cosa nostra agì in modo del tutto diverso rispetto a tutte le altre organizzazioni di sequestratori. La criminalità sarda operò in Sardegna e fuori di essa, la 'ndrangheta in Calabria e in

Per gli autori

La collaborazione è aperta agli studiosi ed esperti di ogni indirizzo. Sulla pubblicazione di scritti e contributi decide il Comitato Scientifico entro 60 giorni dal ricevimento dopo aver verificato che la proposta sia conforme alle norme redazionali e che il manoscritto non sia stato già pubblicato in altra sede. I materiali inviati non verranno restituiti.

La Rivista pubblica anche recensioni di libri.

La Rivista si ispira alla Dichiarazione di Berlino per l'accesso aperto alla letteratura scientifica pertanto l'autore o gli autori devono singolarmente allegare la dichiarazione all'autorizzazione alla pubblicazione in open access (allegato finale). Le firme digitali sono accettate.

Norme redazionali

1. Cosa spedire alla redazione

Articolo deve essere inviato in formato Word, non utilizzando in nessun caso programmi di impaginazione grafica. Non formattare il testo in alcun modo (evitare stili, bordi, ombreggiature ...). Se i contributi sono più d'uno, devono essere divisi in diversi file, in modo che a ciascuna unità di testo corrisponda un diverso file. I nomi dei file devono essere contraddistinti dal cognome dell'autore. Nel caso di più contributi di uno stesso autore si apporrà un numero progressivo (es.: baccaro.doc, baccaro1.doc, ecc.).

Si tenga presente che i singoli articoli sono raggiungibili in rete attraverso i motori di ricerca. Sugeriamo dunque di utilizzare titoli che sintetizzino con chiarezza i contenuti del testo e che contengano parole chiave a questi riferiti.

Allegare al file dell'articolo completo:

- un abstract (max 1000 caratteri) in italiano, inglese ed eventualmente anche in spagnolo.
- una breve nota biografica dell'autore/trice. A tale scopo dovranno essere comunicati i titoli accademici ed eventuale indirizzo di posta elettronica e/o eventuale Ente di appartenenza.
- le singole tabelle e le immagini a corredo dei contenuti, devono essere in file separati dal testo, numerati per inserirli correttamente nel testo stesso e accompagnate da didascalia e citazione della fonte.
- inserire il materiale (abstract, cenno biografico, indice, testo dell'articolo, bibliografia, siti consigliati) in un unico file, lasciando a parte solo le immagini e le tabelle.
- la bibliografia deve essere collocata in fondo all'articolo.

2. Norme per la stesura dell'articolo

Nel caso in cui l'articolo superi le due cartelle è preferibile suddividere lo scritto in paragrafi titolati, o in sezioni, evidenziati in un indice all'inizio dell'articolo.

Il testo deve avere una formattazione standard, possibilmente con le seguenti caratteristiche:

- testo: garamond 12;
- interlinea "1,15 pt";
- titolo capitolo: garamond 12 grassetto;
- titoli paragrafi: garamond 12;
- evitare soprattutto i rientri (non inserire tabulazioni a inizio capoverso);
- non sillabare;
- evitare le virgolette a sergente «», ma usare solo virgolette alte (" ");
- non usare le virgolette semplici (") e preferire le virgolette inglesi (' ' " ");
- fare attenzione all'uniformità dello stile quando si fanno copia/incolla di testi soprattutto provenienti da Internet;
- evitare sempre il maiuscolo e il maiuscolo e il sottolineato.

Un termine che ammette due grafie differenti deve sempre essere scritto nello stesso modo (per esempio, i termini "psicoanalisi" e "psicanalisi" sono entrambi corretti, ma è importante utilizzarne uno solo per tutto il testo).

Le parole in lingua straniera (ad es. in latino) ed espressioni quali *en passant* vanno scritte in corsivo.

Il riferimento alle illustrazioni va scritto nel seguente modo: (Fig. 1).

Corsivo e virgolette vanno evitati come effetti stilistici.

Si raccomanda il rispetto di alcune convenzioni come le seguenti: p. e pp. (e non pag. o pagg.); s. e ss. (e non seg. e segg.); cap. e capp.; cit.; cfr.; ecc.; vol. e voll.; n. e nn.; [N.d.A.] e [N.d.T.].

I numeri di nota dovranno sempre precedere i segni di interpunzione (punti, virgole, punti e virgole, due punti ecc.), ma seguire le eventuali virgolette di chiusura. Esempio: "Nel mezzo del cammin di nostra vita"²³.

La frase deve sempre finire con il punto. Esempio: Verdi, nel 1977 (87) si chiedeva: "Perché l'alleanza non resse?".

a. Note a piè di pagina

Per le note a piè di pagina usare corpo 10 Times New Roman.

b. Elencazioni di punti

Rientrare di cm 0,5. Se sotto lo stesso punto sono riportati più periodi, rientrare la prima riga dei periodi successivi al primo di cm 1.

Quando l'elencazione è preceduta da una frase che finisce con due punti, fare minuscola la prima parola di ogni punto (se non è un nome proprio) e mettere il punto e virgola dopo l'ultima parola di ogni singolo punto. Quando invece la frase che precede l'elencazione finisce con il punto, fare maiuscola l'iniziale della prima parola e mettere il punto dopo l'ultima parola. Preferire per contrassegnare i punti al trattino tradizionale un simbolo grafico, non variando ogni volta il simbolo usato.

c. Citazioni

- Citazioni nel testo

Le citazioni brevi (fino ad un massimo di due righe) vanno riportate tra virgolette. Citazioni più lunghe si riportano senza virgolette, ma vanno evidenziate lasciando una riga prima e dopo la citazione, in modo tale che quest'ultima rimanga distinta dal corpo del testo ma senza rientro.

Le omissioni si segnalano esclusivamente con tre puntini tra parentesi quadre: [...].

- Citazioni da web

Delle fonti reperite in rete va dato conto con la stessa precisione (e anzi maggiore) delle fonti cartacee. Se ricostruibili, vanno indicati almeno autore, titolo, contenitore (ossia il sito, la rivista *online*, o il portale che contiene il documento citato), data del documento, URL (tra parentesi angolari), e data della visita (tra parentesi tonde), come nell'esempio sotto riportato. Gli indirizzi (URL) vanno scritti per esteso, senza omettere la parte iniziale, l'indicatore di protocollo (es.: <http://>), ed evitando di spezzarli (se necessario, andare a capo prima dell'indirizzo).

es.: Pellizzi F., *I generi marginali nel Novecento letterario*, in «Bollettino '900», 22 maggio 1997,

<<http://www3.unibo.it/boll900/convegna/gmpellizzi.html>> (15 agosto 2004).

d. Figure

Tutte le figure devono essere numerate, in modo progressivo iniziando da uno per ogni capitolo. Nel testo è necessario indicare la posizione esatta in cui inserire le foto e le tabelle (nel caso creare un elenco a parte) e riportare la didascalia, comprendente eventuale indicazione dell'autore il soggetto, luogo, anno, la fonte.

In didascalia di solito si utilizza l'abbreviazione tab., fig..

Le immagini dovranno essere caricate in files a parte debitamente numerati con numerazione progressiva che rispetti l'ordine di inserimento nel saggio.

Nel testo non si può scrivere «come evidenzia la tabella seguente...» dato che ciò creerebbe la rigidità di doverla necessariamente collocare dopo i due punti. È molto più vantaggioso numerare progressivamente per capitolo tutte le figure e le tabelle e scrivere ad es. «come evidenzia la tab. 2», in modo che questa può essere inserita in qualsiasi punto della pagina o addirittura in quella a fronte, dove risulta più comodo ed esteticamente più confacente: ad es. all'inizio pagina, sopra il riferimento nel testo.

Il formato dei file grafici deve essere tra i più diffusi, preferibilmente Jpeg o Gif o Tiff.

Per le tabelle e i grafici è da preferire il formato excel o trasformate in Jpeg.

e. Titoli e sottotitoli

Titolo capitolo: non centrarli sulla pagina ma allinearli a sinistra. La distanza tra il titolo, se è di una riga, e il testo o il titolo del paragrafo è di 10 spazi in corpo 12.

Titoli paragrafi, sottoparagrafi e sotto-sottoparagrafi e altri titoli o parole in evidenza su riga a sé: lasciare 2 righe bianche prima di digitarli e ancora una riga bianca dopo averli digitati. Se il titolo finisse a fine pagina spostarlo alla pagina successiva aumentando il numero di righe bianche (di norma una o due sono sufficienti). Anche i titoli dei paragrafi, sotto paragrafi, ecc. sono allineati a sinistra, senza rientro.

f. Bibliografia

Gli autori sono invitati a utilizzare la bibliografia secondo i criteri illustrati di seguito, perché consente di ridurre l'uso delle note bibliografiche che, per un testo visionabile sul video, distolgono l'attenzione dal contenuto.

◊ *titoli dei periodici e dei libri* in corsivo senza virgolette inglesi;

◊ *titoli degli articoli* tra “virgolette inglesi” (si trovano in “inserisci - simbolo”);

◊ *nome autore*: nel testo il cognome dell'autore va preceduto, quando citato, dal nome; nella bibliografia alla fine del capitolo o del libro e nelle citazioni bibliografiche in nota mettere sempre prima il cognome. Non mettere la virgola tra il cognome e il nome dell'autore ma solo (nel caso di più autori) tra il primo autore e quelli successivi digitando preferibilmente una “e” prima del nome dell'ultimo autore;

◊ *data di pubblicazione*: metterla tra parentesi dopo il nome; per gli articoli dopo il nome della rivista o dopo il numero del fascicolo, sempre divisa da una virgola.

◊ *editore*: metterlo solo per i volumi, dopo il titolo, separato da questo da una virgola. Mettere, quindi, sempre dopo una virgola, il luogo di pubblicazione;

Esempi:

Mowen J.C., Mowen M.M. (1991), “Time and outcome evaluation”, *Journal of marketing*, 55: 54-62.

Murray H.A. (1938), *Explorations in personality*, Oxford University Press, New York.

- Bibliografia nel testo

Le indicazioni bibliografiche devono essere espresse direttamente nel testo fra parentesi tonde, secondo il seguente schema.

- Nome dell'autore (se non espresso nel testo) e anno di pubblicazione senza virgola:

Uno studio recente (Neretti, 1999) ha confermato questa opinione.

Il recente studio di Neretti (1999) ha confermato questa opinione.

I recenti studi di Neretti (1999; 2000; 2001a; 2001b) hanno confermato questa opinione.

Recenti studi (Bianchi, 2000; Neretti, 1999; Vitali, 2001) hanno confermato questa opinione.

- L'eventuale numero della pagina in cui si trova la citazione, obbligatorio quando la citazione è diretta, è separato da virgola senza nessuna sigla (Neretti, 1999, 54).

- Riviste

Cognome dell'autore e iniziale del nome puntato, anno di pubblicazione fra parentesi, separato da uno spazio, *titolo in corsivo*, nome della rivista tra virgolette preceduto da "in", numero della rivista.

Esempio:

Alberti G. (1999), *Democratizzazione e riforme strutturali*, in "Politica Internazionale", nn. 1-2.

Per le riviste, non si ritiene necessario il luogo di pubblicazione, né l'indicazione della pagina esatta in cui si trova l'articolo.

- Articoli di periodico

titolo tra virgolette, nome del periodico - per esteso o in forma abbreviata in corsivo - numero del volume, pagine di riferimento:

Stevenson T. (2003), "Cavalry uniforms on the Parthenon frieze", *American Journal of Archeology* 104, 629-654.

Nel caso di un periodico composto da vari fascicoli con numerazione separata nell'ambito della stessa annata, si scrive: 104/4

- Articolo di giornale

Nelle citazioni da quotidiani, al nome dell'autore e al titolo dell'articolo si fanno seguire il titolo del giornale tra virgolette angolari, giorno, mese e anno della pubblicazione.

- Tesi di laurea

Dopo il nome e il cognome dell'autore e il titolo, che si riportano con le stesse norme usate per i libri, si aggiunge il nome del relatore, la Facoltà e l'Università di appartenenza, l'anno accademico in cui la tesi è stata discussa.

Il materiale deve essere inviato esclusivamente a: altracitta@libero.it.

Gli Autori riceveranno una mail di conferma del ricevimento del materiale.

I dati personali conferiti vengono trattati con il rispetto della normativa relativa alla tutela della privacy e in particolare ai sensi del D.Lgs. 196 del 2003.

Dichiarazione

La sottoscritta (o il sottoscritto) _____

Nata/o a _____ il _____

Residente in via _____

Città _____ tel. _____ mail _____

con la presente

AUTORIZZAla pubblicazione a titolo gratuito nella rivista on line open access “Rivista di
psicodinamica criminale” dell’articolo dal titolo

Firma _____

Data