

3/

Processo alla *disamistade*: giudicare un ordinamento giuridico

Il processo di Orgosolo, Sassari 1917

Francesca SANNA *

Disamistade è il nome che in sardo indica la pratica della vendetta barbaricina. Questo fenomeno sociale, storicamente radicato nella regione della Barbagia, fra il 1905 e il 1917 raggiunse a Orgosolo dimensioni tanto serie da sfidare il ruolo ordinatore dello Stato, che si erse contro i barbaricini attraverso l'autorità e il diritto. Il processo, celebrato a Sassari nel 1917 per giudicare le famiglie implicate nella faida, diventò teatro di un'autentica lotta fra ordinamenti, fra lo Stato e la "comunità-stato", fra il diritto e il codice della vendetta. L'esito del giudizio fu però l'assoluzione totale degli imputati, ottenuta anche grazie all'uso che i pastori seppero fare del diritto stesso, permettendo così la sopravvivenza di questa consuetudine.

[...] che la *disamistade*
si oppone alla nostra sventura
questa corsa del tempo
a sparigliare destini e fortuna [...]

Fabrizio DE ANDRÉ, *Disamistade* ¹

Nell'immaginario collettivo l'idea del diritto rimanda quasi esclusivamente alla dimensione di terzo potere dello Stato, che controlla, ordina e ripristina gli equilibri all'interno dei propri confini.

Il codice che ne racchiude le norme è pensato come un tomo custodito dai rappresentanti di quel potere, i magistrati, che per sineddoche finiscono a rappresentare anche lo Stato, la parte per il tutto.

¹ DE ANDRÉ, Fabrizio, FOSSATI, Ivano, *Disamistade*, in DE ANDRÉ, Fabrizio, *Anime Salve*, BMG Ricordi, 1996.

Lo Stato è però una costruzione dell'uomo e, come tale, non è immobile né imperitura o senza origine, perciò accade a volte che, nel suo formarsi e modificarsi, esso incontri delle entità che sono altro da sé e che resistono all'avanzare del suo imporsi sulla scena.

Tali realtà possono essere Stati di pari grado o comunità pre-statali: se nel caso dei primi, lo Stato riconosce di essere in presenza di un proprio eguale e lo tratta come tale, nel caso delle seconde ciò non avviene e lo Stato può tentare di inglobarle.

In quest'ultimo caso, le vie sono molteplici e calibrate secondo la maggiore o minore disponibilità della comunità all'integrazione.

La situazione delle comunità barbaricine rappresentò un problema annoso per gli organismi statuali o regionali che si avvicendarono sul territorio sardo, una spina nel fianco secolare sin dall'epoca giudicale, quando la *Carta de Logu* di Eleonora d'Arborea tentò, per la prima volta, di disegnare uno schema di norme regolative che rappresentasse, per iscritto, una giustizia consuetudinaria radicata nel territorio.

Nel corso dei secoli, quanto più si incrementò la volontà di controllo centralizzato, tanto più la pressione delle entità statali sulla Barbagia si fece oppressiva, soprattutto nei confronti delle locali pratiche di risoluzione dei conflitti.

Repressione e legge agirono da un lato contro le espressioni di giustizia popolare e privata come la vendetta, dall'altro contro lo strapotere dei baroni, che tuttavia mantennero una posizione di preminenza anche dopo l'abolizione delle strutture feudali.

La Legge delle chiudende del 1820 rappresenta uno dei punti nodali della sofferenza economica barbaricina poiché, eliminando gli usi comuni, sconvolse i sistemi di vita pastorali dei paesi dell'area.

Recintare le terre, come un vero e proprio *enclosing*, favorì i grandi proprietari, mentre i pastori persero la libertà di movimento necessaria alla pastorizia transumante loro consueta.

Rielaborati a livello di relazioni e convivenza sociale, gli attriti nei rapporti economici inasprirono le condizioni di vita già precarie dell'uomo barbaricino, riflettendosi sulla sua sempre più pessimistica visione della vita.

Alla fine del XIX secolo si aprì un sanguinoso periodo di *disamistades*, il cosiddetto "decennio del massacro" (1890-1899) tra i cui strascichi si colloca l'episodio orgolese.

Si assistette così, dall'instaurazione del dominio sabauda, all'invio di massicce forze di controllo repressivo: lo Stato di Sardegna cercò la via della forza per assimilare le comunità sarde che sfuggivano al suo dominio.

Si inserisce in questo contesto la storia di Orgosolo, un paesino interno della Barbagia, teatro del più eclatante episodio di *disamistade* della Sardegna.

Disamistade (“inimicizia”) è un termine che in lingua sarda designa un particolare rapporto di tensione fra due gruppi familiari che, in seguito ad una determinata offesa riconosciuta come *casus belli*, originano una sequenza di atti di reciproco danneggiamento, fino a sfociare nel delitto di sangue.

La *disamistade* non è però una semplice faida fra singoli, ma si fonda sulla peculiare pratica della vendetta barbaricina, che è *in sè* regolata da una serie di norme integrate alla comunità in cui si svolge.

Negli anni Sessanta del Novecento Antonio Pigliaru², studiando il fenomeno dal punto di vista antropologico e giuridico, si rese conto che questo non era solo una prassi, ma, se considerato all'interno del complesso valoriale barbaricino, assumeva i contorni di un vero e proprio ordinamento, cioè di un sistema di norme regolative prescritte e integrate nella *forma mentis* dei membri di quelle comunità.

Tuttavia, sia lo Stato sabauda, sia il fascismo e poi la Repubblica, continuarono a trattarlo come una pratica barbara e arcaica, un residuo dello “stato di natura”, che pertanto non era degno di essere considerato altro che persistenza di istinti ferini, da spazzare via con la forza e con i carabinieri.

La resistenza dell'istituto della vendetta fu però più tenace del previsto tanto che, in due secoli di repressione, non fu mai estirpato e, anche nei momenti più bui, fluendo seppur carsici nelle comunità pastorali del Supramonte, i dettami del codice sopravvissero.

In altri momenti invece, l'esplosione dello scontro fra lo Stato e la comunità si riverberò nelle azioni di forza, nel banditismo e nei processi per omicidio a carico di membri delle fazioni in *disamistade*.

L'attività giudiziaria contro i pastori barbaricini, che coinvolgeva un passato ancestrale in un momento culturale ancora influenzato dal Romanticismo, assunse sapore di processi alla leggenda, come e più ancora delle storie del brigantaggio post-unitario, la cui eco non tardò a manifestarsi nel pensiero dell'opinione pubblica.

² Antonio Pigliaru (Orune, 17 agosto 1922 – Sassari, 27 marzo 1969) è stato un filosofo, giurista ed educatore italiano. Frequentò dal 1941 l'Università di Cagliari, presso la facoltà di Lettere e filosofia. Durante la guerra, nel marzo del 1944 fu arrestato e accusato di spionaggio, guerra civile, cospirazione politica. Condannato a 7 anni dal Tribunale militare di Oristano, scontò 17 mesi di carcere, da cui fu liberato nel maggio del 1946 in seguito all'amnistia promulgata da Togliatti. Ripresero gli studi, si laureò con una tesi sull'esistenzialismo in Giacomo Leopardi. Nel 1949 diede vita alla rivista «Ichnusa» che uscì, con diverse sospensioni, fino al 1964. Nel 1967, vinse il concorso per diventare professore ordinario di Dottrina dello Stato. Morì a Sassari il 27 marzo 1969.

Proprio fra le pareti di un tribunale, quello della Corte di Assise di Sassari, i pastori di Orgosolo furono imputati per gli omicidi commessi nel lungo e sanguinoso decennio della *disamistade* e lì, nell'agone giudiziario, essi espressero con tutta la loro forza un giuramento di fedeltà al proprio peculiare modello sociale, declinato in ordinamento di norme.

Il processo divenne arena di scontro fra i barbaricini e lo Stato, teatro della loro tragedia e della lotta per la loro sopravvivenza.

Uscendo assolti dalla sfida alle istituzioni – che si credettero tuttavia vincitrici proprio per aver catturato e trascinato i banditi al processo – costoro tornarono alle cime della Barbagia senza aver ceduto al diritto dello Stato la potestà di agire su di essi, se non secondo il proprio codice.

Il processo di Sassari non interruppe la *disamistade* di Orgosolo: fino agli anni Trenta i delitti, seppur a ritmo rallentato, continuarono a perpetuarsi e, ancora negli anni Settanta, si potevano ascoltare testimonianze a proposito di orgolesi riparati fuori dalla Barbagia per sfuggire a quella antica vendetta.

1. Il caso: la *Disamistade* di Orgosolo 1905-1917

L'origine del caso di *disamistade* orgolese risale al 1903 quando, per questioni di eredità, i quattro nipoti di un ricco proprietario di Orgosolo appena deceduto, entrarono in conflitto.

Uno di questi, Giovanni Antonio Corraïne, accusò sua sorella, Giovanna Corraïne vedova Cossu, di aver sottratto senza diritto parte dell'eredità, originando una rottura dei rapporti che coinvolse le rispettive famiglie in uno scontro di fazioni opposte, da quel momento note come "partito Corraïne" e "partito Cossu".

Inizialmente Giovanni Antonio tentò di risolvere il conflitto proponendo alla sorella un duplice accordo matrimoniale fra i propri figli, ma senza successo.

Da quel momento si verificarono periodicamente uccisioni di bestiame appartenente al "partito Cossu", finché il 3 aprile del 1905 Carmine Corraïne, figlio di Giovanni Antonio, fu ucciso da Egidio Podda, nipote di Giovanna³.

³ Il fatto sta all'origine della *disamistade* come una «causa non ignobile di vendetta». BERLINGUER, Mario, *In Assise. Ricordi di vita giudiziaria sarda*, Roma, Mondadori, 1945, p. 57.

Il motivo legittimante è ben espresso nel lamento funebre della sorella dell'ucciso, fondato su un principio simile alla *kalokagathia* «Carmine Corraïne/ bellezza rara e fine/ su pejus de s'ereu/ ha mortu a frate meu» (Carmine Corraïne, bellezza rara e fine, il peggiore della stirpe ha ucciso mio fratello): Carmine il bello è ucciso da Egidio il brutto(definito non a caso *pejus*, peggiore con

A partire da questa data ha inizio la vera e propria *disamistade* “di sangue” di Orgosolo, che si protrarrà, fra tregue e recrudescenze, fino al 25 giugno del 1917, giorno della chiusura del grande processo di Orgosolo.

Nel 1908, da latitante, Egidio Podda fu assolto nel processo a suo carico per l'omicidio di Carmine Corraïne, grazie alle amicizie del cugino reverendo Diego Cossu, ma due anni dopo, nel febbraio 1910, i Corraïne uccisero uno dei fratelli Cossu, Andrea, e ne straziarono il cadavere, dandosi poi alla macchia.

Subito dopo Giovanni Antonio, il capofamiglia Corraïne, fu rinvenuto cadavere nel pozzo di casa: nonostante le vive proteste dei parenti e la denuncia della vedova alle autorità nuoresi, i carabinieri giudicarono il fatto come suicidio, sostenuti dall'autopsia del medico legale (a posteriori riconosciuta come dubbia).

Alla fine dell'anno, in ottobre, i Cossu subirono un grave attentato: la casa di Giovanna saltò in aria per l'esplosione di quattro cariche di dinamite. Nessuno morì, ma per tutti fu chiara la mano e l'intenzione.

Nel frattempo ebbe luogo il processo per l'omicidio di Andrea Cossu, in cui furono condannati due innocenti.

I Cossu avevano messo in moto la macchina della loro influenza: perseverando nella *disamistade*, uccisero Francesco Devaddis, fratello di Battista, del partito Corraïne e latitante, compiendo tale atto attraverso la mano dei carabinieri.

Il processo per questo omicidio fu una farsa, conclusa in assoluzione e condotta con un'istruttoria sommaria, considerando valide le testimonianze degli imputati e di un testimone oculare poco attendibile.

In seguito a successivi episodi di violenza reciproca, l'intera famiglia Corraïne, comprese le donne, si diede alla latitanza e al banditismo: il conflitto raggiunse punte di acredine inusitata, come nel caso dello scontro a fuoco di Mamojada fra la banda dei Succu (legati ai Corraïne) contro i Cossu e i carabinieri.

Nel 1913 le autorità intensificarono la strategia repressiva: nella notte fra il 6 e il 7 giugno accerchiarono Orgosolo ed eseguirono una retata fra i membri della famiglia Corraïne, arrestando illegalmente anche donne e bambini.

Solo alla fine del 1915 si tentò di fermare la spirale di sangue attraverso il sistema delle *paches de su sambene*, cioè le “paci di sangue”: un comune accordo interno alla comunità per comporre il dissidio, suggellato con la prassi del tradizionale banchetto di conciliazione.

valenza morale). Il crimine perpetrato assume carattere di un orrore non solo morale, ma anche etico, perciò deve essere punito dall'intera comunità.

Attorno alla questione delle *paches* e del successivo processo ruota il confronto fra lo Stato e il sistema barbaricino, in cui il primo tentò di sottomettere alla propria potestà il secondo, che resistette e sfuggì, persistendo in un autonomo *modus vivendi*.

Dal marzo al giugno 1917 si celebrò il grande processo contro dieci dei Corraïne, i quali furono infine tutti assolti.

Durante le udienze emerse tutto il complesso sistema culturale del codice della vendetta e lo Stato italiano, impreparato di fronte ad un fenomeno che si rivelò più di una pura e semplice vendetta d'onore, abdicò al proprio ruolo giudiziario e risolse la questione con un'assoluzione di massa per non aver commesso il fatto.

2. Il processo: una tragedia per il teatro giudiziario

Il processo alla *disamistade* fu celebrato fra il 15 marzo e il 25 giugno 1917 alla Corte di Assise di Sassari determinando, come si è già ricordato, l'assoluzione di tutti gli imputati.

Le udienze si rivelarono ben presto un caso "mediatico", seguito passo passo dalla stampa, in ragione delle condizioni e della natura del caso dibattuto.

La cruda violenza e il carattere da epopea di certi episodi spinsero l'immaginario collettivo a esercitarsi sulle figure dei pastori e della Barbagia, descrivendoli con toni romantico-orrifici.

Il processo di Sassari costituisce l'esempio della teatralizzazione dell'agone giudiziario, in cui si rappresentò l'epica lotta fra lo Stato e la "comunità-stato", con l'emersione di tutto il sistema valoriale dei barbaricini.

Il conflitto fu inoltre esasperato dall'interazione fra le dinamiche del caso specifico e un peculiare modo giudiziario che viene definito "processo sardo", composto da prassi e consuetudini di comportamento, cioè da un approccio al rito processuale che distingueva la Sardegna dal resto della Penisola.

Nelle memorie di Mario Berlinguer⁴, che fu avvocato difensore dei barbaricini, il "processo sardo" è evocato con «lineamenti inconfondibili»⁵, riconducibili a vere e proprie forme codificate di comportamento dell'imputato nelle fasi processuali.

⁴ Mario Berlinguer (Sassari 1891 – Roma 1969), repubblicano dalla prima gioventù, nel 1905 iniziò a pubblicare articoli e racconti su "La Nuova Sardegna". Nel 1924, già noto come avvocato, fu eletto nella lista demo-liberale in Sardegna e, come altri deputati antifascisti, fu dichiarato decaduto dalla carica nel 1926. Negli anni Trenta si dedicò alla professione e alla famiglia (nel 1921 sposò Mariuccia Loriga, morta nel 1936, dalla quale ebbe due figli, Enrico e Giovanni). Nel 1942 diede vita a una organizzazione clandestina di resistenza; dopo la Liberazione, svolse il ruolo di Pubblico ministero presso l'Alta Corte di giustizia (eccidio delle Fosse Ardeatine). Eletto

Fra i suoi caratteri vi è, *in primis*, il rifiuto della confessione⁶.

La resistenza alla confessione è una massima, un assioma incontestabile, in conseguenza del quale è messo in atto ogni espediente per evitare che l'accusa giunga alla dimostrazione dell'evidenza, fino a costruire un sistema di autodifesa strutturata e ragionata di fronte alla sfida del sistema giudiziario.

Conegue direttamente da questo la costante propensione all'autodifesa: l'imputato dimostra una radicata diffidenza verso tutte le forme di rappresentanza, la quale lo spinge a non prestare fiducia e a non esporre la sua verità nemmeno al proprio difensore.

Perciò spesso l'avvocato si confronta con il muro invalicabile del silenzio, dietro cui il suo cliente prepara da sé la propria linea difensiva, a volte impostandola con l'aiuto di autentiche tecniche codificate.

Pigliaru racconta, nel suo studio sul banditismo, di essere incappato in veri e propri libretti di istruzione alla difesa sotto forma di poemetti didascalici che, attraverso i detti e le rime, indicano come meglio comportarsi di fronte alle figure e alle fasi processuali⁷.

Alcuni passi riportati da Pigliaru svelano in che modo i barbaricini concepissero l'approccio alla giustizia statale e sono importanti per capire i comportamenti che essi assunsero all'interno del processo sassarese: «*cust'essumodu de ti comportare – cand'ins'interrogare – a su presidente non sias tratesu – senza t'impressionare – a sa risposta non sies ripresu – risponde lestramente*»⁸.

In questi precetti emerge in tutta chiarezza che l'interrogazione processuale costituisce il momento in cui il barbaricino sfida il sistema giuridico statale, incarnato nella persona del giudice presidente: egli non deve mostrarsi intimorito o indebolito, le sue risposte secche e rapide devono convincere l'avversario della propria verità anche se essa non è tale, perchè così facendo egli uscirà vincitore dalla sfida.

Il tribunale di Sassari, in cui si realizzò fisicamente la messa in atto di tutti i dettami del "processo sardo", si trasformò in una vera e propria arena e la lotta fatale fra i protagonisti fu guidata da contrapposte forze decise ad affermare, l'una la propria egemonia, l'altra il proprio desiderio di sopravvivere senza piegarsi.

al Senato nel 1948, per tre legislature fu deputato alla Camera. La sua attività nel dopoguerra si rivolge ai settori della vita sociale e ai problemi costituzionali.

⁵ BERLINGUER, Mario, *op. cit.*, p. 11.

⁶ «"dae su no, no si tnghe papiru" – dal no, non si imbrattano carte – proverbio che ben esprime la convinzione che il diniego evita che le proprie parole possano essere usate contro chi le pronuncia». *Ibidem*, p. 22.

⁷ PIGLIARU, Antonio, *Il Banditismo in Sardegna: la vendetta barbaricina*, cit., p. 235.

⁸ «Questo è il modo di comportarti – quando sarai interrogato – davanti al presidente non essere esitante – senza impressionarti – alla risposta fa in modo di non essere ripreso – rispondi rapidamente». *Ibidem*, p. 236.

In generale, Pigliaru afferma che l'uomo barbaricino affronta la celebrazione processuale solo in termini di forza, cioè la interpreta attraverso i canoni e i paradigmi propri della sua visione dei rapporti fra uomini.

Tuttavia, rimanendo entro la liturgia del processo e cercando di interpretarne il mistero per uscirne, egli compie un percorso di conoscenza dell'ordinamento "del re" e indirettamente ne assorbe le strutture per essere «forte processualmente»⁹.

Affrontare un processo è dunque paragonabile ad affrontare una situazione di *disamistade*: le udienze si fanno luogo di dimostrazione dell'essere uomo *balente*, un uomo di valore, che si deve liberare dal rito processuale nello stesso modo in cui si libererebbe da una faida di sangue.

La strategia per vincere è appresa attraverso la saggezza popolare dei detti: *postu su mazzone in sa necessitate, ei bi lassat solu sas trascias*, cioè posta la volpe nella necessità (pericolo) questa ci lascia solo il pelo, quindi si svincola senza danno dalle maglie della giustizia dello Stato.

Svincolarsi però non significa fuggire in modo vile e ciò ben si coglie da un altro detto: *a su nemicu parare, a sa zustiscia fughire*, dove siccome il nemico appartiene al proprio mondo ed è partecipe dello stesso sistema valoriale, deve essere affrontato all'ultimo sangue, mentre la giustizia è, sì da affrontare, ma con lo scopo di sfuggirle, perchè essa non risponde ai canoni barbaricini, essa è sempre *zustiscia mala*.

Come la *golpe* di Machiavelli, il barbaricino deve dunque trovare il modo di sfuggire alla sorte processuale con un colpo di mano dettato dalla sua capacità di agire secondo circostanza.

Per riuscirci, l'imputato possiede solo l'arma della parola ed quindi preferisce esercitarla personalmente con l'autodifesa, poichè essa dimostra nella pratica concreta il suo essere uomo *balente*.

La parola acquista perciò un'importanza primaria ed è arricchita di tutti gli elementi necessari a potenziarne gli effetti, soprattutto dal punto di vista dell'impatto emotivo.

Il mescolarsi di delitti feroci, personaggi truci ed insieme eroici, scorci passionali, paesaggi selvaggi e per lo più sconosciuti al pubblico dei giurati creò un vero «quadro di tragedia di anime o di romanzo»¹⁰ in cui vicende interne come quella di Paska Devaddis¹¹ suscitarono «barbagli di poesia nel gorgo della strage»¹².

⁹ *Ibidem*, p. 201.

¹⁰ *Ibidem*, p. 55.

¹¹ I Devaddis, costola del partito dei Corraine, furono assorbiti nel conflitto contro i Cossu in una fase avanzata. La giovane Paska Devaddis morì uccisa in uno scontro a fuoco con i carabinieri mentre era latitante insieme ad un gruppo di banditi della sua fazione. La sua figura di

Attraverso una dialettica intrisa di *pathos* e corredata da una capacità quasi teatrale di impostare la propria presenza sulla scena, gli imputati riuscirono a spostare i giudici e la corte, nonché il pubblico, verso una disposizione ad essi più favorevole.

Quella forza persuasiva e condizionante si espresse con una rilevanza decisiva: ciò è prova del ruolo attivo degli imputati nel processo, che essi stessi riconobbero come momento cruciale della propria sopravvivenza nella lotta contro un diritto altro da sé.

Attraverso l'uso della parola, i barbaricini non solo sfuggirono alla condanna, ma uscirono dalle aule della Corte d'Assise senza aver dovuto cedere nulla all'ordinamento giuridico statale, nel senso che il loro sistema valoriale non fu scalfito.

Infatti, la vendetta era percepita come uno strumento regolatore, afferente a un sistema codificato di restaurazione della sicurezza e dell'equilibrio comunitario, che quindi non poteva essere giudicato da un altro ordinamento esterno a quello di appartenenza.

I pastori barbaricini affrontarono le udienze riconoscendo che esse erano *zustiscia* (giustizia), ma senza piegarsi passivamente ad essa.

Infatti, mantenendo come obiettivo quello di svincolarsi dalle maglie del diritto dello Stato, essi ne assunsero gli atti formali, inserendoli nella propria concezione del processo come lotta dicotomica di forze¹³.

Si verificò perciò la condizione per cui il diritto non era più usato come uno scudo, ma, assunto e manipolato attraverso diverse categorie valoriali, si trasformava in un'arma: esso apparve ancora formalmente uguale, ma il suo contenuto era stato cambiato, avendo assunto le logiche applicative di un altro ordinamento giuridico.

All'inizio tuttavia, il contrapporsi dei sistemi valoriali si poneva inconciliabile, delineando uno scontro drammatico, il cui esito avrebbe potuto determinare la totale distruzione del mondo barbaricino e un probabile e fatale disorientamento degli uomini e delle donne ad esso legati.

La tragedia di Orgosolo non rappresenta solo la dimensione dell'omicidio come atto tragico, ma anche quella del processo come dramma di una comunità minacciata di annientamento.

Tuttavia, la catastrofe non avvenne, perchè la resistenza dei barbaricini all'accusa si traspose in contrattacco, perseguendo ancora una volta gli imperativi della propria *Weltaschauung*.

banditessa vergine e tragicamente uccisa anzitempo, divenne ben presto leggendaria e la letteratura giornalistica si esercitò nel dipingerla come vera e propria eroina romantica.

¹² *Ibidem*, p. 61.

¹³ PIGLIARU, Antonio, *op. cit.*, p. 190.

Il piano della discussione fu trasportato all'interno della loro visione del mondo: i barbaricini si tramutarono da attori a registi e sovvertirono la scenografia del processo, sostituendo i profili del diritto dello Stato con quelli del proprio codice.

Infatti, i giudici, sia per pressioni esterne, sia per la situazione creatasi attorno al caso, si scoprirono indisposti a penetrare nella comunità orgolese attraverso l'indagine processuale, poichè constatarono che essa aveva già ritrovato la sua condizione di giustizia attraverso la prassi regolativa delle cosiddette "paches" e non desideravano risuscitare il demone della *disamistade*, che con tanta fatica Orgosolo aveva imprigionato.

Scrivono infatti Berlinguer: «fu anche l'arduo cumulo di responsabilità, che era nei difensori e nei giudici in presenza delle paci che avevano seguito la lotta, che indusse i giurati a non turbare quell'ultimo gesto di respiscenza collettiva e di ritorno alla concordia serena»¹⁴.

I rappresentanti del diritto dello Stato, pur rimanendo nel solco del proprio codice, ma assumendo un altro punto di vista, indirettamente riconobbero la validità della prassi regolativa barbaricina e, di conseguenza, anche quella della legittimità del loro codice.

Il confronto fra l'ordinamento statale e quello barbaricino fu dunque un'opposizione con incontro, cioè con una seppur minima intersezione fra i rispettivi sistemi formali.

Il movimento uguale e contrario di incontro/scontro fu possibile anche grazie alla peculiare percezione che i barbaricini avevano della "giustizia del re", cioè quella di un sistema complesso formato da due principali parti: la Legge incarnata nella figura del magistrato e il braccio della Legge, cioè le forze dell'ordine.

Il momento conflittuale si verificò perché i barbaricini non consideravano l'ordinamento statale funzionale alle strutture della comunità e quindi lo ignoravano se dovevano dirimere una questione interna.

Tuttavia, essi erano anche consci che quello era vigente ed attivo all'interno della comunità sotto forma di forze dell'ordine, in particolare dei carabinieri, disprezzati perché rappresentavano la parte repressiva e meno propensa al dialogo dell'ordinamento statale.

Inoltre, essendo una forza in armi e fisicamente operante sui corpi degli uomini, i carabinieri minacciavano la comunità stessa nella sua autoregolazione interna, la quale respingeva le forze dell'ordine come nemici del *proprio* ordine, della *propria* sopravvivenza.

¹⁴ BERLINGUER, Mario, *In Assise*, cit., p. 56.

Invece, il magistrato è tenuto in maggior considerazione e rispetto perché, al contrario dei carabinieri, non sembravano agire in modo arbitrario e violento, ma secondo delle regole che il barbaricino poteva conoscere e apprendere *in fieri*, cioè durante il processo stesso¹⁵.

Il magistrato rappresenta dunque un sistema regolativo tanto quanto il barbaricino nei confronti del codice della vendetta, perciò si può instaurare un confronto paritario fra i duellanti.

Assumendo tale distinzione, è possibile capire la mancanza di contraddizione nella dialettica fra ordinamenti: nel momento del confronto con le forze dell'ordine si verifica lo scontro, mentre con il magistrato avviene l'incontro.

Il processo – ed in particolare il processo di Sassari, che fu per quanto detto più sopra il processo all'intero sistema barbaricino – si configura non solo come arena di lotta o teatro di tragedie, ma anche come laboratorio generatore di nuovi assetti.

Esso infatti diede l'impulso a

liberare un istituto residuale come la vendetta dalla selvatichezza che gli era peculiare, mentre si limitava a esprimere la legge della giungla con lo sforzo compiuto da una comunità nel ritmo espansivo della sua esperienza critica, di integrare un istituto arcaico in un concetto più evoluto ed elaborato di diritto¹⁶.

La vendetta, compresa nel rapporto di *disamistade*, che inizialmente poteva essere intesa solo come faida di riparazione, si afferma ancora una volta come pratica consuetudinaria fattasi codice.

In tal senso si può affermare che la vendetta barbaricina comprenda tre livelli di significato: alla superficie è atto concreto e pratico, di seguito ordinamento giuridico (cioè modalità e regolazione della pratica), infine, sottesa all'ordinamento, è una filosofia della prassi e quindi, a fondo della coscienza barbaricina, di *Weltanschauung*, visione del mondo (barbaricino) e della vita.

3. La pratica e il codice della vendetta barbaricina

Quello che è giusto per la loro Legge, non lo è per quella del mondo moderno. Per loro contano solo i vincoli della famiglia, della comunità. Tutto il resto è incomprensibile, ostile, anche lo Stato che è presente con i carabinieri, le carceri.

¹⁵ *Ibidem*, p. 201.

¹⁶ *Ibidem*, p. 168.

Del mondo moderno conoscono il fucile. Il fucile serve per cacciare, per difendersi, ma anche per assalire. Possono diventare banditi da un giorno all'altro, quasi senza rendersene conto¹⁷.

La *disamistade* è un fenomeno sociale e culturale, inserito in un corso temporale specifico, nel quale la storia sarda è passata come storia di «resistenza totale»¹⁸.

Resistenza, ma non immobilismo: la storia ha prodotto in Barbagia, volente o nolente, delle modificazioni le cui conseguenze si riverberarono pure sulle sue consuetudini e sulla pratica della vendetta.

Tuttavia, la *disamistade* e la vendetta barbaricina non furono mai davvero compresi nella loro complessità fino all'avvento degli studi sistematici di Antonio Pigliaru.

Categorizzati come «anarchica libertà», erano infatti giudicati derivanti da quegli «squilibri dell'assetto agro-pastorale» che, secondo una certa idea economicistica, conducevano senza soluzione di continuità al comportamento del banditismo e della vendetta.

Questo errore diede origine ad tentativi di risoluzione meramente palliativi, a volte controproducenti, sia degli interventi repressivi sia di quelli economico-sociali dei Piani di Rinascita.

Il sistema della vendetta e la *disamistade* sono fenomeni storici culturalmente complessi, con una loro propria valenza giuridica; fenomeni permanenti nel tempo e quindi oggetto di modificazioni interne al loro stesso essere ed inoltre, connessi con il contesto socio-economico, espressione e sintomo di contraddizioni presenti sia entro la società barbaricina, sia nel confronto fra questa e il mondo esterno.

3.1 Disamistade e società: l'ordine barbaricino della vita

Explicare il fenomeno della *disamistade* significa soprattutto collocarlo al giusto posto all'interno del sistema di vita delle comunità barbaricine.

Questi gruppi sociali, dal carattere fortemente organico e autonomo, esprimono la propria cultura spontanea in una morale dogmatica, esemplificata nei detti e nei proverbi, molti dei quali basilari per comprendere il sistema degli imperativi in cui l'uomo barbaricino si identifica e che, nel processo di Orgosolo, si affermarono nei modi di difendersi degli imputati¹⁹.

¹⁷ DE SETA, Vittorio, *Banditi a Orgosolo*, Italia, 1961, 98'.

¹⁸ PIGLIARU, Antonio, *op. cit.*, p. 7, nota 1.

¹⁹ *Ibidem*, p. 91.

Pigliaru dimostrò, basandosi sull'analisi dei detti e dei conseguenti comportamenti, che le comunità barbaricine costituivano delle società regolate da un vero e proprio ordinamento, dove per ordinamento si intende l'organizzazione formale di una convivenza ordinata.

In questo quadro allora, la vendetta assume il suo primo significato di regolazione – cioè di ricostruzione di un ordine che è stato destabilizzato – e la modalità si dipana dal principio *trattare che fradres, chertare che rivaless*²⁰.

La società barbaricina si configura come società chiusa e al suo interno “finita”, in cui le norme non sono funzionali al conseguimento di uno scopo che non sia quello della continua affermazione dell'essere comunità.

Il principio primo di questo ordinamento è la necessità di superare situazioni di *insecuritas* provocate dalla precarietà del lavoro del pastore nomade attraverso la formalizzazione del valore di fedeltà alla comunità, alla famiglia, alla tradizione.

L'uomo barbaricino deve resistere alla sventura della sua vita attraverso una virtù quasi machiavellica, la *balenzia*, cioè la capacità di comportarsi secondo la circostanza e nonostante la fortuna avversa; un uomo che non sia *balente* non è uomo, perchè non può sopravvivere né affermare la sua umanità²¹.

Il concetto della *balenzia* e dell'uomo *balente* è indispensabile nella comprensione del comportamento dei barbaricini nel processo di Sassari: essi percepirono il processo come uno scontro dicotomico di forze, di *rivaless*, in cui si trovarono nella situazione di doversi difendere da un sistema giudicante intenzionato a opprimere e sopprimere il loro peculiare modo di organizzazione sociale e che quindi li obbligava ancor di più ad affermare se stessi come *balenti*.

I pastori, come non potevano svincolarsi dall'uso della vendetta regolativa delle offese, così non potevano permettersi di piegarsi alle logiche del processo colto, perchè altrimenti ciò avrebbe rappresentato la distruzione della loro visione del mondo, cosa che avrebbe condotto a una situazione di insicurezza permanente.

Infatti, abbandonando la propria visione del mondo durante il processo, i pastori non avrebbero più potuto restare fedeli all'originario moto della comunità di chiudere il cerchio e quindi sarebbero caduti nel disorientamento, perdendo la propria identità.

²⁰ *Ibidem*, p. 31.

²¹ «*Sos anticos prima canno s'homine baiat a dimandare una 'emina, si no ischiata furare no lu cheriana*: gli antichi prima, quando un uomo andava a chiedere (di sposare) una donna, se egli non sapeva rubare non lo volevano». *Ibidem*, p. 374.

3.2 *Disamistade* e diritto: il codice della vendetta come ordinamento giuridico

Uno dei motivi per cui si è riconosciuta la pratica della vendetta barbaricina come codice e ordinamento giuridico è la formalizzazione dei moventi della vendetta stessa, cioè delle offese.

Un detto barbaricino tramanda che *furat chi furat in domo o chie venit dae su mare*, cioè ruba chi ruba in casa (sacralità del luogo della *securitas*) e chi viene dal mare (cioè il forestiero che offende l'ospite).

Un danno al patrimonio costituisce offesa solo se colpisce il gruppo familiare o i congiunti che si trovano sotto la tutela dell'uomo: per esempio rubare la capra da latte è un'offesa, perché l'animale ha la funzione di nutrire i bambini.

Lo stesso vale per il danno al lavoro: il cavallo, i buoi, il pascolo e il bestiame distrutti mettono in pericolo il lavoro dell'uomo e quindi sia l'economia familiare sia la stessa "umanità" dell'offeso, poichè attraverso il lavoro l'uomo assume valore, l'uomo è *homo*.

Dunque «ciò che chiede vendetta non è il danno patrimoniale, ma che questo danno sia stato recato da questa o quell'altra persona, in queste circostanze insomma o in queste altre; [...] il fine che quell'evento significa, la "cosa" che quell'evento porta dentro di sé»²².

L'offesa del sangue è però la più grave e ha valore particolare, poichè è l'unica offesa che "non si dimentica mai" – *morte in chentu annos non si irmenticat mai*²³ – ed è per questa sua stessa natura che essa si trova all'origine della *disamistade* come perpetuarsi di omicidi fra famiglie, costituendosi come vera e propria faida.

L'ambigua duplicità del valore assunto dall'omicidio conduce però alla sua ripetizione, al moto perpetuo dei valori offesa-riparazione: l'offeso uccidendo, offende, quindi giustifica il suo nemico a considerarsi offeso e perciò a vendicarsi a sua volta.

In questo senso l'omicidio non si può dimenticare: si può perdonare *pro tempore* ma non dimenticare, creando fra le parti uno stato di tensione permanente, la *disamistade*²⁴.

²² *Ibidem*, p. 223.

²³ *Ibidem*, p. 126.

²⁴ *Ibidem*, p.126, nota (p).

3.3 La vendetta: necessità, codice e dovere giuridico

All'atto, giudicato offesa perché corrispondente alle categorie per cui i danneggiamenti costituiscono lesione della dignità, segue la richiesta di riparazione, costituita in vendetta.

Vendicarsi si pone come necessità, ma anche nella *disamistade* esistono delle tappe per l'*escalation* dell'azione vendicativa e ciò è ben osservabile nel caso orgolese: ad un danno patrimoniale (ingiusta divisione dell'eredità) risponde un danno patrimoniale (distruzione del bestiame); questo, reiterato, produce un'accumulazione dell'offesa, a cui infine si risponde col sangue (omicidio di Carmine Corraïne); da qui inizia la *disamistade* intesa come tensione, che conduce alla faida di sangue.

La necessità della vendetta è allora osservabile come consuetudine nel senso di «continuità di comportamento che, dentro l'ordinarsi dell'azione, finisce con l'esprimere di fatto il sistema ordinativo dell'azione medesima»²⁵.

La permanenza della vendetta come consuetudine, anche in presenza di più evoluti ordinamenti giuridici, trova senso solo se considerata *in sé* come prodotto interno alla comunità barbaricina, perciò, dal momento che vendicarsi è atto di partecipazione a una cultura e a un ordine sociale, finché quell'ordine sociale esiste e non passa, anche le sue norme restano.

La vendetta permane come residuo, che risponde meglio di altri metodi alla necessità di certezza della comunità; tuttavia legandosi strettamente alla *struttura* sociale (struttura che nel tempo subisce delle modificazioni per adattamento), non ne assorbe solo il carattere di resistenza storica, ma anche quello di cambiamento.

Il processo di delimitazione giuridica della vendetta è dunque l'esito dello «sforzo compiuto da una comunità nel ritmo espansivo della sua esperienza critica, di integrare un istituto arcaico in un concetto più evoluto ed elaborato di diritto»²⁶

La formalizzazione di quali atti costituiscano offesa, la regolarizzazione dei comportamenti, la presenza di circostanze ed esimenti, la raccomandazione di prudenza e sicurezza nell'azione vendicativa e, non da ultimo, il legame fra le strutture comunitarie e i rapporti di *disamistade*, sono tutti elementi che consentono di affermare che la vendetta sia una prassi «pensata e giuridicamente elaborata»²⁷, riferita al gruppo sociale che investe il singolo vendicatore della funzione di suo organo di regolazione.

²⁵ *Ibidem*, p. 57.

²⁶ *Ibidem*, p. 158.

²⁷ *Ibidem*, p. 133.

Il valore giuridico dipende dunque dal ruolo che questa prassi assume nelle fasi di creazione delle relazioni e di mantenimento dell'equilibrio sociale, assicurando quindi riproduzione, controllo e sopravvivenza della "convivenza ordinata".

La presenza di un codice induce a compiere un ulteriore passo: dalla considerazione della vendetta come necessità al concetto della vendetta come dovere, dovere giuridico.

La comunità spinge l'offeso a vendicarsi attraverso una serie di impulsi che partono dal problema di ricostruire la *securitas* e chiudere il cerchio dell'identità.

Infatti, ergendosi a vendicatore, il singolo non è più solo l'offeso che agisce per se stesso, ma diventa *longa manus* della comunità: vendicarsi è partecipare alla legge di conservazione dell'ordine, è un comando giuridico.

Allora l'uomo barbarico si trova in dovere di dimostrare la propria *balentia* lanciandosi contro la sorte, cioè avviando il circolo della *disamistade*, per cercare di ritrovare il proprio onore incrinato e controbilanciare il danno provocato alla sicurezza.

È però questo un destino fatale, perchè la *disamistade*, in quanto permanente inimicizia, pende come una spada di Damocle sulla comunità e quindi l'*insecuritas* non potrà mai essere superata: il codice della vendetta non ripristina l'equilibrio.

In questo senso intervengono le "paches", come le "paci di Posada" in Orgosolo, le quali permettono la ricomposizione ad opera della comunità che rivendica a sè la facoltà di remissione dell'offesa.

È evidente dunque che la vendetta è sì una necessità, un dovere e un destino, ma anche che, essendo eseguita per uno scopo – quello della *securitas* della comunità – non può travalicarlo, quindi in tal caso la scia di sangue deve essere fermata.

Cade così la teoria della vendetta barbarica come prassi anarchica e passionale, residuo di una struttura sociale marginale e arcaica, immobile nei secoli, ed emerge invece come prassi regolata da precise norme, integrate alla coscienza della comunità che le ha prodotte e che quindi non necessitano di essere messe in iscritto per garantirne il rispetto.

La vendetta barbarica è dunque l'espressione concreta, la realizzazione nella prassi del rapporto di *disamistade* che esplode per insostenibile tensione.

Tuttavia, anche nel momento della violenza più sanguinaria, al centro della coscienza barbarica rimane la comunità, cioè la necessità, il dovere, il comando giuridico di mantenere o ristabilire la *securitas*, perciò la vendetta non diventa mai scopo o fine, ma strumento sottomesso alle regole d'ordine.

In ultima analisi, riconducendo ogni strumento al suo contesto, resta valido che la giustizia penale si pone come graduale uscita dalla vendetta²⁸, ma solo se è la società stessa che ne chiede il passaggio, altrimenti lo schiacciamento di prassi attive e integrate finisce per provocare scontri di sopravvivenza fra ordinamenti, fra l'aspirazione all'egemonia e la resistenza dell'esistente.

²⁸ SBRICCOLI, Mario, *Giustizia criminale*, in FIORAVANTI, Maurizio (a cura di), *Lo Stato moderno in Europa. Istituzioni e diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2002, p. 163.

*** L'autore**

Francesca Sanna (Merate, 20 agosto 1990) ha conseguito la Laura Triennale in Storia con lode presso l'Università degli studi di Milano nel 2012 con una tesi sul profilo storico-economico dell'industria estrattiva sarda del secondo dopoguerra. Attualmente è iscritta alla Laurea Magistrale in Scienze storiche dell'Università di Bologna ed è stata selezionata per partecipare al Corso integrato Storia e civiltà comparate in cotutela con l'Université Denis Diderot – Paris 7.

URL: < http://www.studistorici.com/progett/autori/#Sanna_Francesca >

Per citare questo articolo:

SANNA, Francesca, «Processo alla *disamistade*: giudicare un ordinamento giuridico. Il processo di Orgosolo, Sassari 1917», *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea : Processo penale, politica, opinione pubblica (secoli XVIII-XX)*, 29/08/2013,

URL:< http://www.studistorici.com/2013/08/29/sanna_numero_14/ >

Diacronie Studi di Storia Contemporanea  www.diacronie.it

Risorsa digitale indipendente a carattere storiografico. Uscita trimestrale.

redazione.diacronie@hotmail.it

Comitato di redazione: Marco Abram – Jacopo Bassi – Luca Bufarale – Alessandro Cattunar – Elisa Grandi – Deborah Paci – Fausto Pietrancosta – Matteo Tomasoni – Luca Zuccolo



Diritti: gli articoli di *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea* sono pubblicati sotto licenza Creative Commons 2.5. Possono essere riprodotti a patto di non modificarne i contenuti e di non usarli per fini commerciali. La citazione di estratti è comunque sempre autorizzata, nei limiti previsti dalla legge.