

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.

1 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).

1.1 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 necessitade*', 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'abile, su balente**, l'uomo che sa farsi valere e, quindi, che vale. [S'abile, 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'isteddau - 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 potu 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 sguardi 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"* (*"carrasecare 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"*: sottolineo 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 ingenue 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'àmore 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 azzechi 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*" ("*ruba chi ruba 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.

1.2 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, sì 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 compendiata 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 dinami-
smi 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*.