

AN ORDERLY ANARCHY

SARDINIA, THE ISLAND THAT THE MAFIA COULDN'T TAME

Pino Arlacchi

VENGEANCE, THE ULTIMATE JUSTICE

Il Mediterraneo, con la sua particolare curvatura di unità-nella-diversità, è diventato, soprattutto per merito dell'eredità di Fernand Braudel, un oggetto di riflessione sempre più frequentato ed interdisciplinare. Sparsi di qua e di là in tutta la sua opera si trovano innumerevoli riferimenti all'idea che la storia mediterranea è fondamentalmente una storia senza tempo. I primi accenni al concetto si trovano addirittura nella prima edizione del suo capolavoro:

Il Mediterraneo è una rassegna di Musei dell'Uomo... Vi si trovano un ambiente umano, una concentrazione sociale che le invasioni più spettacolari e rumorose si sono rivelate incapaci di intaccare profondamente (BRAUDEL 1949: 298).

Molti aspetti della vita mediterranea sono stati, per lui, quasi immuni al cambiamento dall'antichità classica fino ad oggi. Che si tratti della vendetta barbaricina, dell'impronta egualitaria delle comunità dell'Atlante marocchino o dell'ecologia dei nomadi Tuareg, ci sono delle costanti che si ripetono regolarmente nella vicenda del Mare Nostrum.

Sardegna come luogo per eccellenza di una cultura pastorale onorifica e violenta, incline all'aggressione e all'omicidio? Perché non dare uno sguardo al magistrale studio di Nisbett e Cohen, pubblicato nel 1996? Gli autori mettono insieme una matrice pastorale, la debolezza dello Stato, una bassa densità demografica, un'exasperata sensibilità alle offese personali ed una tendenza alla vendetta che produce un numero sproporzionato di omicidi per caratterizzare un territorio molto specifico. Solo che non si tratta della Sardegna, e nemmeno di un contesto mediterraneo. Si tratta del Sud degli Stati Uniti.

Sardegna isola della vendetta arcaica? Ma la vendetta è uno dei sentimenti più universali e più attuali, e per alcuni pensatori americani è addirittura l'anima stessa della giustizia, la sua ratio profonda, in contrapposizione al castello sterile di carte che è la giustizia dei codici. Secondo Robert Solomon, la giustizia è una virtù comune a tutti noi, che si radica nel profondo delle nostre emozioni, e che ha origine proprio nel desiderio di vendetta che nasce in chi ha subito un grave torto:

La vendetta può essere primitiva, ma è pur sempre il nucleo concettuale della giustizia. Il senso di giustizia richiede impegno, non distacco. Implica una acuta consapevolezza che qualcosa è stato offeso, non un astratto senso di equità. Implica il sentimento elementare della protezione del sé (includendo nel sé la propria famiglia e la propria tribù) e il bisogno di ritorsione (per mettere le cose in pari o per pareggiare le possibilità) che segna la nostra collocazione nell'universo sociale. Senza questi sentimenti, senza la capacità di sentirsi offesi o oltraggiati, potremmo mai possedere davvero il senso della dignità e della moralità? (SOLOMON 1995: 42-43).

Il bisogno di vendetta, allora, è parte integrante del nostro impegno nella vita. Esso non giustifica la violenza e la ritorsione senza freni, ma è uno stimolo positivo verso la ricerca della equanimità. Esso impegna l'individuo a partecipare alla costruzione dell'ordine sociale. È il contrario dell'indifferenza, dell'egoismo, del "chi se ne importa" e dell'omertà.

Questa concezione contiene un nucleo importante di verità. Il profondo senso di auto-justizia dei sardi derivante dalla mentalità

Senza questi sentimenti, senza la capacità di sentirsi offesi o oltraggiati, potremmo mai possedere davvero il senso della dignità e della moralità?

della vendetta ha impedito al potere mafioso di mettere radici nell'isola. Se la giustizia è qualcosa che ha a che fare con la stima di se stessi, essa è un fatto personale, che non può essere delegato. Né al Leviatano statale, né a quello mafioso. Da qui la ribellione degli individui che rivendicano un diritto umano di base contro un potere che tenta di sopraffare. È estranea perciò alla mentalità sarda la passività, l'accettazione rassegnata del torto e dell'umiliazione grave che hanno afflitto i territori della mafia. La stessa passione della vendetta-justizia contiene tuttavia — aggiungiamo noi rispetto ai teorici americani della "personalità" della giustizia — un elemento di ambiguità: essa non lascia molto spazio alle soluzioni alternative del problema della lesione di un diritto, e non conosce altro limite che la volontà del soggetto che ri-vendica.

La vendetta-justizia sarà certamente una delle 15 motivazioni umane fondamentali individuate da Reiss ed Hovercamp (1998). Ma le vicissitudini dell'autogiustizia sarda continuano a contenere, anche in questi tempi post-moderni, un rischio regressivo e disgregante. L'idea della giustizia come riparazione immediata e simmetrica di un torto effettuata dal medesimo soggetto che lo ha subito può essere molto utile per capire fenomeni a prima vista anche molto lontani dalla Sardegna odierna, come, per esempio, la politica antiterroristica degli Stati Uniti dopo l'11 settembre 2001, nonché molti aspetti della giustizia penale di quel paese, a cominciare dalla pena capitale. Ma ciò non può tradursi nell'invito a glorificare i sistemi di giustizia più elementari, abbandonando il solco della "giustizia-giusta", temperata ed imparziale così tipica della civilizzazione europea.

SOCIETÀ DEI LADRONI E VENDETTA BARBARICINA

Non è certamente un caso che il maggiore studio sulla società sarda si apra con una netta distinzione tra la "società dei ladroni" — la mafia, la criminalità organizzata nelle sue varie versioni — da una parte, e la comunità dei noi pastori, la società barbaricina dall'altro. *La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico* è un saggio di antropologia del diritto che inizia comparando tre sistemi l'un l'altro alternativi, ma solo a prima vista (PIGLIARU 1993: 6-14).

In realtà, dei tre ordinamenti — quello statale, quello mafioso e quello barbaricino — solo l'ordinamento mafioso viene ritenuto da Pigliaru incompatibile con gli altri due. Esso viene subito separato e relegato in una posizione secondaria. Una volta sgombrato il campo da un possibile equivoco iniziale, Pigliaru mette in primo piano i due veri protagonisti del suo discorso: lo Stato e il sistema barbaricino, oggetti interi e complessi, caratterizzati dalla comune pretesa di universalità.



Orgosolo, Sardinia, foto Strada Bianca

Anche la società dei ladroni è un ente razionale e coerente, essendo appunto un "ordinamento", ma rimane un qualcosa di limitato perché "strumentale", "parziale", valido solo per i suoi associati. Il codice della vendetta e quello dello Stato sono superiori al diritto dei mafiosi perché esprimono una ambizione olistica, di integrazione completa dell'individuo nel mondo: «... in realtà il sistema giuridico che costituisce le società di ladroni si risolve fatalmente in un'azione ... meramente strumentale » (ivi: 10). Per lo studioso sardo, la vendetta, nei gruppi mafiosi, non è una forma di autotutela della comunità intera, come accade nel "noi pastori", ma solo un metodo attraverso cui il gruppo si impone ai propri membri e al resto della comunità (ivi: 8-14).

La vendetta mafiosa, e l'intero sistema giuridico della mafia sono per Pigliaru solo degli strumenti attraverso i quali una élite di uomini d'onore si impone sulla massa. Il sistema giuridico barbaricino non si sente strumento di alcunché. È un fine in se stesso, un valore fondante, un assoluto per tutti i membri del noi pastori. Il sistema della vendetta barbaricina esprime una identità originaria. I suoi precetti possono anche non includere la totalità della comunità territoriale, dal momento in cui alcune categorie sociali sono esentate dall'osservarli, ma esso è valido per ogni membro della comunità del noi pastori, che è il vero centro dell'universo etico:

La differenza essenziale tra le norme che pongono la vendetta nel sistema della società criminale e le norme che regolano la vendetta nella società barbaricina, è proprio nel fatto che quelle presuppongono il ladrone (anche se dentro il ladrone pensano l'uomo); queste pensano l'uomo ... (ivi: 14).

Siamo nelle prime pagine de *La vendetta barbaricina*. La mafia scompare d'ora in poi dall'orizzonte analitico di Antonio Pigliaru, e non vi fa più ritorno. Né essa appare nella vita della Sardegna durante i decenni successivi, rendendo difficile la concettualizzazione della criminalità isolana più recente, e facendo risaltare ancora una volta la genialità dello studioso di Orune, refrattario alle mode intellettuali e fedele alla stella polare del grande discorso scientifico: metodi ed oggetti si plasmano a vicenda, ed occorre essere sempre pronti a rivoluzionare i primi per tentare di padroneggiare i secondi.

Se Antonio Pigliaru avesse ceduto alle suggestioni del tempo, piene di familismi amorali e piagnistei meridionalisti, avrebbe trasportato in Sardegna una cassetta di attrezzi completamente sbagliata. Non era facile sottrarsi a queste suggestioni, perché gli oggetti di ricerca si prestavano al diffuso trabocchetto delle analogie. La “balentia” non era in fondo simile al comportamento del mafioso? La famiglia del pastore non si trovava forse in opposizione costante alla comunità? La violenza individuale non riceveva forse un ampio riconoscimento sociale? L'offesa a un individuo o a una famiglia non era forse la violazione di un fondamentale codice di onore? E la mafia non era stata definita da un grande giurista come un “ordinamento giuridico alternativo” a quello ufficiale?

Pigliaru si è mosso senza esitazioni e fin dall'inizio nella direzione contraria alla facile assimilazione della società della Sardegna interna a quella dell'Italia del Sud. Intui subito la diversità del suo oggetto, interno sicuramente ad una galassia mediterranea, ma prodotto di una alchimia storica singolare. Non ci ha lasciato perciò l'analisi di un'improbabile “mafia sarda”, ma una costruzione analitica che assomiglia ai graniti del Supramonte: solitaria e perenne insieme. Ed è questa la ragione profonda della modernità dei suoi scritti, che sono stati il termine di paragone, esplicito e non, di tutta la nostra esplorazione.

UN'ANARCHIA ORDINATA

Non è mai emersa in Sardegna quella realtà da stato di natura, di autentica guerra di tutti contro tutti, che ha caratterizzato gran parte del Mezzogiorno prima della grande trasformazione postbellica, e da cui è nata la spinta verso la creazione del Leviatano mafioso (*ARLACCHI 1980*). La disgregazione sociale non ha raggiunto nell'isola livelli tali da far nascere la necessità di una istituzione verticale della stabilità, e l'”anarchia ordinata” della comunità pastorale non ha consentito per lungo tempo la costituzione di alcun monopolio della violenza. Né pubblico, né privato. Né statale, né mafioso.

L'autorità statale non è riuscita ad imporre in Sardegna il suo monopolio della forza a causa dei costi dell'esproprio dei mezzi di coercizione ai possessori individuali: né i romani né gli spagnoli né i piemontesi si imbarcarono mai seriamente nell'ardua impresa di privare le popolazioni sarde delle loro armi. Il calcolo dei costi e dei benefici fu spesso sfavorevole ai conquistatori. Venuto meno dopo l'epoca romana il valore strategico delle risorse minerarie della Sardegna, le grandi potenze non trovarono ragioni sufficienti per intraprendere un vero progetto di penetrazione nelle zone interne dell'isola, abitate da popolazioni temibili, capaci di combattere senza risparmio in un territorio ideale per la guerriglia. La Sardegna

non ha mai posseduto, inoltre, una delle risorse più ambite dai dispotismi del passato: una numerosa popolazione da tassare e da arruolare. Il progetto di dominio più praticato fu perciò quello di impadronirsi dell'unica pianura granaria, il Campidano, del porto di Cagliari e di qualche altro luogo strategico costiero, e per il resto di lasciar fare ai locali.

La strada hobbesiana di sviluppo della cooperazione e della pace come risultato dell'affermazione di una autorità centrale capace di fare cessare “il diritto di tutti a tutte le cose” proprio dello stato di natura non è stata percorsa in Sardegna fino a tempi molto recenti. Come spiegare allora, vista la mancanza del Leviatano, l'integrazione socio-economica della società sarda, e la sua tenacia nel difenderla di fronte alle minacce esterne? Da che cosa derivava la “costante resistenziale” dei sardi rafforzatasi nei secoli e mantenutasi fino ad oggi (*LILLIU 2002*) Occorrono molta antropologia, molta storia e molta economia per rispondere a questa difficile domanda. I diritti di proprietà e il contratto sociale lockiano, uniti al monopolio dei mezzi di coercizione, sono una forza efficace di stabilizzazione. E le comunità della Sardegna interna erano relativamente ben inserite negli scambi di mercato. Pastorizia e produzioni collegate erano parte di un sistema di scambi pienamente capitalistici, e reagivano come parti di un tutto agli stimoli del mercato. L'assetto produttivo dell'isola era basato su derrate relativamente ricche quali i latticini e i formaggi, e secondo Braudel già nel secolo XVI il cacio sardo si esportava a interi battelli in tutto il Mediterraneo Occidentale, facendo dell'isola, anche prima di allora il primo paese del Mediterraneo per l'esportazione dei formaggi (*BRAUDEL 2002: 27*).

Ciononostante, il pilastro della coesione sociale delle comunità sarde non era fornito dalle esigenze e dai “vantaggi collaterali” del commercio e dei diritti di proprietà. Fino al secondo dopoguerra e fino in pratica a pochi decenni addietro, i mercati non sono mai stati abbastanza forti, in Sardegna, da essere in grado di dettare la loro legge alla società e alle istituzioni. Quali erano, allora, le forze dell'integrazione sociale alternative allo Stato e al mercato capaci di conferire ordine alla società tradizionale sarda?

Cominciamo dal fattore pastorale e dalle terre comuni. Fin da tempi lontani, la Sardegna è stata contraddistinta dalla presenza di un largo numero di pastori e di una marcata impronta pastorale nella società, nella cultura e nell'economia. Questa impronta è prevalente rispetto a quella contadina, ed è inoltre relativamente “pura”, in quanto è rara nell'isola la figura del pastore-contadino o del contadino-allevatore. Come in larga parte del Mediterraneo meridionale, chi è pastore non è contadino, e viceversa. Questa specie di “sovranità pastorale” si è esercitata sotto le severe costrizioni di un ambiente naturale di dimensioni ristrette. La Sardegna è in realtà un continente, ma solo in miniatura, dove ci sono sempre stati due vincoli di fondo alla pastorizia stessa. Il primo è l'impossibilità della grande transumanza, come nella penisola iberica. Il secondo è la necessaria presenza di una produzione cerealicola a base contadina, pena la non-autosufficienza alimentare della popolazione. L'espansionismo dei pastori doveva essere contenuto, perciò, da un regime di regolazione dell'uso dei suoli che prescindesse dalla semplice proprietà privata. Il vasto stock di terre comuni presente nell'isola fin dall'Impero Romano

doveva per forza di cose essere sottoposto ad un sistema di sfruttamento che evitasse la cosiddetta “tragedia dei commons”, la distruzione cioè di risorse cruciali per l'equilibrio ecologico. I termini di questo problema sono stati magnificamente riassunti dal grande geografo francese Le Lannou:

Gli usi comunitari della Sardegna sono la conseguenza d'una stringente necessità che s'impose agli abitanti dei villaggi nel periodo di confusione che seguì alla caduta dell'Impero romano: impedire l'invasione delle colture, necessarie alla sopravvivenza, da parte delle greggi nomadi. L'isolamento dei villaggi prescriveva imperiosamente che ognuno producesse grano a sufficienza. Ma anche la vita pastorale era, in Sardegna, soggetta a necessità imperiose, frutto dell'insularità. Manca lo spazio per migrazioni producesti e la grande transumanza è impossibile (LeLannou 1937:135-136).

Le terre comuni erano la forma più importante di quella che oggi chiamiamo “poverty alleviation”. Il loro uso frenava la diffusione in Sardegna di quella proletarizzazione e miseria assolute che nel corso dell'Ottocento e del Novecento avevano devastato perfino l'aspetto fisico delle popolazioni bracciantili del Mezzogiorno (*ARLACCHI 1980*). Chiunque ha potuto trovare, in un modo o nell'altro, nell'isola, la possibilità di soddisfare i bisogni più elementari. La presenza di un considerevole patrimonio collettivo, costituito dalle terre comunali cui ogni membro del villaggio aveva accesso su base egualitaria, impediva al disagio di raggiungere gli estremi dell'indigenza completa.

Arlacchi P. 1980 *Mafia, contadini e latifondo nella Calabria tradizionale. Le strutture elementari del sottosviluppo*, Bologna.

2007 *Perché non c'è la mafia in Sardegna*, AM&D Edizioni, Cagliari.

2007 *La mafia imprenditrice, il Saggiatore*, Milano

Braudel F. 1949 *The Mediterranean and the Mediterranean World in the age of Philip II*, 1st edition

Le Lannou M. 1979 *Pastori e contadini della Sardegna*, Cagliari Lilliu G.

2002 *La costante resistenziale sarda*, Nuoro

Nisbett R., Cohen D. 1996 Culture of honor. *The psychology of violence in the South*, Boulder

Pigliaru A. 1993 *Il banditismo in Sardegna. La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*, Milano

Solomon R. 1995 *A passion for justice. Emotions and origin of Social Contract*. Reading.

Pino Arlacchi è professore ordinario di Sociologia generale presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Sassari ed è considerato una delle massime autorità mondiali sulla sicurezza umana. I suoi libri sono tradotti in molte lingue. Nel 2004, per conto dell'Unione Europea, ha costituito in Kosovo il Financial Intelligence Center on money laundering. Pino Arlacchi, Parlamentare Europeo dal 2009, è stato deputato e senatore del parlamento italiano e vice-segretario generale dell'ONU dal 1997 al 2002.

www.pinoarlacchi.it

È il contrario dell'indifferenza, dell'egoismo, del “chi se ne importa” e dell'omertà.
