



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

## *Cundannaus a bius*

### Creencia y representación de los conflictos en una sociedad agro-pastoril de Cerdeña

Cristina Cocco

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) i a través del Dipòsit Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) y a través del Repositorio Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) service and by the UB Digital Repository ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

Facultat de Geografia i Història  
Dpt. Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica  
Doctorat en Estudis Avançats en Antropologia Social

**Tesis Doctoral**

***Cundannaus a bius.***

**Creencia y representación de los conflictos en una  
sociedad agro-pastoril de Cerdeña**

**Doctoranda: Cristina Cocco**

**Directora: Dra. Josefina Roma Riu**

**Codirector: Dr. Joan Luis Bestard Camps**

**Tutor: Dra. Olga Jubany Baucells**

Barcelona, noviembre 2015



*A los/as que siguen defendiendo la dignidad y la libertad humana.  
A mi madre, que me enseñó el real significado de estos dos conceptos.*



## Agradecimientos

Han transcurrido varios años desde cuando empecé mi trabajo de campo en busca de almas vagantes, y el número de personas con las que me siento en deuda es grande. En primer lugar mi agradecimiento se dirige a todos mis informantes, a los ancianos que me permitieron abrir una puerta hacia un pasado que, aunque ya había dejado de “ser”, constituía el contexto en que todos ellos transcurrieron los años de su juventud.

Casi todos sufrieron pobreza y dificultades que yo sólo podía imaginar, mientras escuchaba sus largas historias en un jardín o frente a una chimenea. Un agradecimiento especial a todos los que cerraron sus ojos y que ahora ya no andan por esta tierra, y descansan tras haber tenido una vida casi centenaria. Siempre me acompañará su afecto, su ternura, y nunca podré olvidar su amistad, fundamental en los momentos de dificultad y desorientación que sufrí en el curso de mi trabajo de investigación.

Quisiera agradecer el inestimable apoyo de todos los que me ayudaron en orientarme en la zona, presentándome los ancianos de los varios pueblos visitados, permitiéndome tener un gran número de contactos sin los cuales este trabajo no habría sido posible.

Un especial agradecimiento a mi directora de tesis, la Dra. Josefina Roma, por su constante soporte y orientación. Su presencia ha sido esencial en todas las etapas de mi trabajo, animándome en los momentos de dificultad y compartiendo conmigo su pasión y amor por la investigación y por la disciplina antropológica, ayudándome a encontrar el entusiasmo que siempre ha acompañado mi investigación pero que a menudo perdí en el aislamiento del campo. Además, quisiera agradecer a William Christian por sus aportes y motivación intelectual, animándome a observar mi objeto de investigación bajo otras perspectivas, y que ha sido parte integrante de mis sucesivos pasos hacia esta tesis, y a Manuel Delgado, organizador del grupo de investigación GREMHER, importante espacio de reflexión teórica y de diálogo.

También tengo una gran deuda con todos los amigos/as que, no obstante las distancias, me apoyaron constantemente. Me refiero especialmente a Giulia, Francesca, Annaflavia, Simona, Paolo, Giovanni, Lalla, Michela, Noemi, Raffaella, Mariangela, Luisa, Mauro y Antonella. Un especial agradecimiento por su amistad y cariño a mis colegas Wilson Muñoz, Javier Mercado, y especialmente a Sibila Vigna y Carolina Corao, por las horas dedicadas a la revisión de este escrito, y por sus aportes conceptuales y técnicos. Mi agradecimiento también a Maria, Paula y Martí, que me ayudaron en la

revisión del texto y trabajaron las correcciones formales. Es gracias a ellos también que este trabajo ha sido posible.

Los agradecimientos más profundos van a mi madre, Giovanna. En el curso de estos años ha sido mi principal apoyo en todos los sentidos que esto puede significar. Ella compartió conmigo dificultades y éxitos, crisis y momentos de felicidad que acompañaron todo el curso del trabajo. Sin su aporte, no habría logrado cerrar este capítulo de mi vida. Dedico principalmente a ella este trabajo, y a mi padre, que tanto amó esas tierras.

# Índice

Resumen.....	9
Introducción .....	11
Capítulo 1	
Métodos de trabajo.....	25
1. 1 Entre subjetivo y objetivo. Hacia la experiencia de campo .....	26
1. 2 Sobre la experiencia etnográfica .....	32
1. 2. 1 Interacción y memoria .....	36
1. 3 Presentación del trabajo de campo.....	41
Capítulo 2	
Entre alma y acción.....	45
2. 1 Antropología de la religión. En principio fue el alma .....	47
2. 2 La tradición antropológica italiana .....	62
2. 2. 1 Crisis de la presencia y supervivencias.....	65
2. 2. 2 Subalternidades y contestación .....	70
2. 3 Primeras conclusiones.....	74
Capítulo 3	
El contexto sardo.....	77
3. 1 <i>Excursus</i> histórico-político .....	78
3. 2 Economía y <i>consuetudo</i> .....	82
3. 3 Cerdeña Sabauda.....	90
3. 4 Entre las dos guerras .....	96
3. 5 Cerdeña hasta los años '60. Reciprocidad y regulación social .....	100
3. 6 El <i>cundannau a biu</i> . Introducción al caso etnográfico.....	115
Capítulo 4	
El caso etnográfico.....	119
4. 1 <i>Cundannaus a bius</i> .....	120
4. 2 <i>Bessiri</i> post mortem .....	158
4. 3 El principio de causa y efecto .....	169
Capítulo 5	
El universo anímico en Cerdeña entre pasado y actualidad.....	179
5. 1 Andar con los muertos .....	180
5. 2 Un caso singular. El <i>bòe muliàche</i> .....	182
5. 3 <i>Cogas, Janas</i> y otros seres <i>más que naturales</i> .....	183
5. 4 <i>Galazzoni</i> y megalitismo.....	193
5. 5 Contacto con los muertos. Hacia el tema de la elección.....	205
5. 6 Comparaciones intercontextuales. Primeras conclusiones.....	216
Capítulo 6	
Desarrollo de un concepto: alma y bi-locación.....	227
6. 1 Fragmentos de filosofías .....	228



6. 2 Pensamiento teológico .....	235
6. 3 Viajes en espíritu.....	236
6. 4 La bilocación. Brujería, mística, paranormal .....	239
6. 4. 1 Los Benandanti .....	244
6. 4. 2 Dos casos mediterráneos .....	247
6. 5 El <i>chamán</i> .....	251
6. 6 Comparaciones.....	255
Conclusiones .....	261
Bibliografía .....	269

## Resumen

El presente estudio se centra sobre el análisis de la creencia en la bilocación registrada en el área centro-meridional de Cerdeña. Sobre la base de los datos recogidos en el curso del un trabajo de campo, describo la creencia según la cual ciertas personas culpables frente a la comunidad eran condenadas en vida a salir en espíritu como si fuesen almas en pena ante mortem. Los protagonistas de esta creencia eran los ricos propietarios cuyas culpas eran principalmente las de haber explotado el pobre sin medios para defenderse, la avaricia, la práctica de la usura, la incorporación de tierras de manera ilícita y deshonestas y los abusos contra las sirvientes.

Con este trabajo se intenta analizar la creencia en la bilocación de los ricos terratenientes sobre la base de las afirmaciones directas de los informantes e interlocutores entrevistados. A través de sus relatos fue posible describir la figura del condenado en su preciso contexto, que remonta a mediados del siglo pasado. El análisis de los acontecimientos políticos y económicos que caracterizaron la historia de la isla principalmente en los últimos tres siglos, permitió entender la creencia como una forma precisa de contestación hacia los cambios traumáticos impuestos por la política reformista de los Saboya, dirigida a la abolición de los usos comunitarios de amplias porciones de tierra. La nueva clase social de propietarios que surgió de la aplicación de las nuevas leyes acumuló posesiones practicando abusos que provocaron una desaprobación generalizada, con rebeliones e insurrecciones.

Asimismo, relacionando la condena del propietario explotador con ciertas formas de regulación social características de las zonas más centrales de la isla, logré entender de manera más compleja el principio de causa y efecto que rige la estructura conceptual, en que la condena encuentra su coherencia y racionalidad específica. Comparando la creencia en la bilocación del rico terrateniente con otras creencias en que el tema de la salida del alma es central logré destacar sus peculiaridades, y la forma como se constituye en un vehículo de significados cuya complejidad indica en los portadores de estas creencias, un alto nivel de conciencia de si mismo y de sus derechos, garante de una dignidad que sigue siendo percibida como inviolable.



## Introducción

Para algunos pueblos del sur de Cerdeña en Italia había una categoría de terratenientes que eran considerados condenados en vida. Esta maldición consistía en caracterizar a aquellos terratenientes que explotaban a los pobres y actuaban contra la comunidad, estableciendo la condena de sufrir la salida del alma fuera del cuerpo con un consecuente estado de bilocación, como si fuesen almas en pena antes de la muerte.

La creencia en la salida del alma no es ciertamente exclusiva de esta región, por el contrario, es una constante que se encuentra en muchas sociedades, tanto mediterráneas como del resto del mundo. Para lo que se refiere a las culturas mediterráneas, dicha creencia es observable de forma generalizada en creencias pertenecientes a la religión católico-cristiana, y en casos específicos y peculiares, paralelos y antecedentes. En varias zonas de Cerdeña han sido documentadas creencias en las que es constante entender la salida del alma fuera del cuerpo como una forma de encontrarse con los muertos para obtener informaciones sobre los vivos, como es el caso de los *mortaresos* y de las *mujeres que van con los muertos* en el norte de Cerdeña (Atzeni 1953), así como casos de metamorfosis en las leyendas sobre las figuras mitológicas del *bóe muliáche* (Marchi 1962) y del *roe rottu* (Atzeni 1953), estrictamente relacionadas, en cierta medida, con este tipo de creencia. De diferente forma aparecen las creencias que prevén la salida del alma como un trance curativo, como en las actuales creencias sicilianas (Guggino 2006), o como en el caso de los *mazzeri corsos* (Carrington 1957, cit. por Ginzburg 1989), individuos a los que se atribuye la práctica de la salida del alma con la finalidad, entre otras, de un encuentro con *mazzeri* de otros pueblos, contra los cuales hay una lucha y que recuerda fuertemente la creencia sobre los *benandanti* estudiada por Ginzburg (1974, 1989).

Las creencias en la salida del alma es una constante en toda Europa y se encuentra difundida en los otros continentes bajo formas cuya similitud es a veces desconcertante. Si pensamos en la gran variedad de brujos cuya parte anímica separable del cuerpo sale en forma animal, o en el chamán, acompañador de almas por excelencia, cuyas capacidades son las de separarse de su cuerpo en espíritu para viajar al inframundo, es fácil pensar en un sustrato común que une las diversas sociedades, traducidas de forma diferente pero comparables a nivel especulativo y racional. Sin embargo, los contextos socio-históricos son determinantes y por tanto cada creencia va a ser un vehículo de

significados diferentes. Por mucho que parezcan similares o casi idénticas, siempre responderán a contextos particulares que las hacen únicas.

La tradición sarda es muy rica en leyendas y anécdotas en las que es constante la polémica contra la explotación del pobre o del débil. Montañas de grano que se transforman en tierra o paja, como castigo por la avaricia; ricas marquesas que se transforman en piedras por negar una limosna; cuentos sobre la bolsa de San Ignacio que gotea sangre después de haber recibido una limosna de un rico, así como ángeles invisibles que aran los campos cuando San Isidoro se detiene a rezar, no obstante las amenazas del propietario. En este ensamble de narraciones se ajusta la creencia en los condenados en vida, verosímilmente sin solución de continuidad.

Según los principios de la religión católica, el alma se considera como esencia inseparable del cuerpo antes de la muerte. Alma y cuerpo representan un conjunto que constituye la persona o *in-dividuo*. Sin embargo el fenómeno de la ubicuidad se considera posible en casos especiales, como en el caso de los santos. Haciendo un excursus sobre el significado del concepto de alma en el curso de su desarrollo en ámbito filosófico y teológico, principalmente occidental, aunque no sólo, he intentado obtener un cuadro más claro del concepto, central en nuestra investigación. En la continua oscilación entre dualismo alma-cuerpo y *forma* de aristotélica memoria, se han destacado los términos con los que caracterizar la concepción del alma que los informantes tienen. Además, utilizando la cultura oral, con particular atención hacia las leyendas y mitos relacionados a Santos locales se ha intentado entender en qué manera o forma se ha manifestado el punto de división entre estos dos niveles opuestos: santo *vs* pecador, ubicuidad por milagro *vs* ubicuidad por condena. Las leyendas oficiales reconocidas o no obstaculizadas por la Iglesia que se refieren a estados de bilocación han en parte proporcionado elementos de reflexión útiles para el análisis de nuestro caso, por ser diametralmente opuesto a éste pero al mismo tiempo expresión de un estado sustancialmente idéntico.

Observando el caso del condenado, es de notar en primer lugar el hecho de que es singular el establecimiento de la idea de una condena o de una maldición en términos de clase y de conflicto. En este sentido ha sido una de las razones principales de este trabajo la de analizar la creencia en la salida del alma fuera del cuerpo a partir del análisis de los conflictos, para averiguar hasta qué punto esta perspectiva nos proporciona posibilidades de comprensión del fenómeno. Analizando los acontecimientos principales de las historias de Cerdeña cuyos puntos nodales se pueden individuar en las políticas llevadas a cabo en la isla a partir del siglo XVIII y especialmente en todo el curso del siglo XIX, junto a un

análisis de la estructura económica que, a pesar de las varias dominaciones, ha mantenido viva su esencia, ha sido posible entender cuál eran sus caracteres específicos y en qué manera ha seguido influyendo sobre el tejido social.

En este sentido ha sido muy útil la etnohistoria local, para un mayor entendimiento de los caracteres culturales de otras zonas de la isla, y que profundizan ciertos aspectos de las relaciones sociales locales útiles para aclarar las incertidumbres frente a un fenómeno complejo y caracterizante de la mentalidad de la zona hasta mediados del siglo pasado. Por esta razón, en este trabajo se ha dado una importancia central no sólo, claramente a las informaciones recogidas sobre la creencia en sí misma, sino a la interpretación que los mismos informantes, mis principales interlocutores en el curso del trabajo de campo, proporcionaron acerca de esta creencia, guiando mi investigación hacia el conocimiento de una etapa de la historia local tal como la vivieron ellos en primera persona, protagonistas de una condición económica residual de épocas no tan remotas como a primera vista se podría pensar.

El trabajo que aquí se presenta ha sido llevado a cabo principalmente con la esperanza de dejar un testimonio que recoja estos aspectos de la tradición sarda, e incluso la de desarrollar posiblemente nuevas claves interpretativas útiles para comprender la evolución de la región y de sus conflictos. Asimismo la esperanza es de contribuir a reconstruir una historia local que supone el rol que las tradiciones populares tienen como mecanismos de estructuración social, reconociéndole un peso mayor para llegar a una comprensión más completa de las mentalidades y sentidos que persisten, en gran medida, no obstante sólo en la memoria de los ancianos.

Asimismo, con la finalidad de añadir elementos que completaran el cuadro conceptual de las creencias relativas a la salida del alma, y entre las cuales la bilocación del condenado se destaca en su especificidad, se incluyeron en el presente trabajo nuevas líneas de investigación, que por razones objetivas han sido marginales respecto al tema central, pero que son importantes porque proporcionan una análisis de otras formas de creencias que se están desarrollando en una zona cercana al lugar donde se ha observado la persistencia de la creencia en los condenados en vida. Estas creencias son compartidas por grupos de una franja de edad prevalentemente más joven, y establecen un carácter voluntario de la salida del alma, diferenciándose, en este sentido, no sólo respecto a las del norte de Cerdeña, donde los *mortaresos* y las *mujeres que van con los muertos* salen en razón de un destino que no se puede cambiar, sino también respecto a la creencia en

la bilocación de los ricos propietarios que, como veremos, se entienden exclusivamente como consecuencia de una culpa.

### **Planteamiento del problema**

La zona bajo observación pertenece a la Cerdeña meridional, abarcando todo el sector regional que comprende la casi totalidad de alta-Marmilla (*Parte Usellus, Parte Valenza y Parte Montis*), de donde yo misma soy originaria, y algunas localidades de *Marmilla, Trexenta y Sarcidano*. Fueron visitados también Tonara, Burcei, Teulada y Quartu Sant'Elena. Los informantes en la mayoría de los casos tienen una edad entre los 80 y 97 años. Son ex trabajadores dependientes de terratenientes, jornaleros o con contratos anuales, que vivieron gran parte de su vida en estrecho contacto con estos personajes y sin mudar de manera significativa su estatus. Los informes se refieren a un período que, en la mayoría de los casos, parece no ir más allá de principios del siglo pasado. En los años a los que se refieren las narraciones, la economía de la zona era de tipo agro-pastoril, basada en la agricultura y en el ganado.

Las tierras de los pueblos estaban divididas entre unas pocas familias de propietarios, el resto de la población cultivaba pequeñas parcelas de tierra de propiedad o, más frecuentemente, alquiladas por los propietarios de tierras con contratos anuales renovables. Al servicio de los terratenientes, había siervos y siervas que se establecían en la casa de *is meris* (los dueños), ocupándose de tareas domésticas o del cuidado de los animales. La casi totalidad de las tierras de los alrededores de los pueblos pertenecía a los terratenientes que dominaban por completo la economía de la zona junto con otros ricos terratenientes de otros pueblos, cerrados en vínculos endogámicos y representando una categoría específica y destacada en el tejido social de la zona. Este sistema de pre-capitalismo agrario estaba caracterizado por una masiva explotación de los pobres sin tierra por parte de los terratenientes, y era fuente de malestar y de fuerte desaprobación por parte de la comunidad.

Analizando esta situación socio-económica bajo una perspectiva histórica, es posible observar la relación que mantiene con un conjunto de eventos políticos y económicos que se remontan especialmente a dos momentos de crisis de la historia de Cerdeña a lo largo de los últimos siete siglos. La abolición del feudalismo y los procedimientos para la creación de la *propiedad perfecta* en manos de los Saboya fueron causa de un cambio respecto a las normas consuetudinarias preexistentes, que promovieron a su vez revueltas e insurrecciones (Angioni 1982). Estas normas se referían

a un uso comunitario de varias tierras, que si bien pertenecían a los nobles su uso estaba disponible para toda la comunidad. Los derechos de uso comunitarios de las tierras se extendían tanto a tierras que se encontraban en las campañas de los pueblos como a porciones de tierra que pertenecían a zonas más cercanas a los pueblos, donde se practicaba una rotación entre cultivaciones y pastos (Solmi 1904; Todde 1892; Le Lannou 1992; Sotgiu 1974).

Aunque los historiadores no estén de acuerdo respecto al origen de los *ademprivia* parece cierto que son anteriores a la introducción del feudalismo. Con el tiempo estas normas fueron modificadas de manera sustancial adaptándose a la nueva lógica feudal (Angioni 1982). La institución del *ademprivio* se inscribe en un fenómeno medieval cuya eliminación generó problemas sociales, no sólo en Cerdeña sino en otros contextos europeos.

Si en el curso del primer siglo de dominación la política de los Saboyas fue aparentemente dirigida hacia una modernización administrativa y económica de la región, en realidad se llevó a cabo con imposiciones legislativas no adecuadas. Es decir, sin tomar en cuenta la diferente situación histórico-social y político-económica de la isla y sus reales necesidades, para promover sus intereses internos concentrados en la política militar (Sotgiu 1974). Con el decreto del 6 de octubre de 1820, conocido como “Editto delle chiudende”, se permitió a los propietarios cerrar las tierras y cultivarlas, con toda libertad como propietarios de hecho. No estaba excluida ninguna categoría de tierras, ni siquiera los bienes de la Corona, de los municipios y de la Iglesia. Esta ley fomentó la consolidación de las grandes propiedades de tierra a expensas de la población, hacia la creación de la denominada “propiedad perfecta”. Debido a la ambigüedad de la ley hubo numerosos tumultos y revueltas violentas relacionadas con la ilegalidad de la acción de los propietarios que en esta ocasión se formaron como una clase social y consolidaron su poder económico (Angioni 1982; Sotgiu 1974).

El contexto socio-económico que es objeto de este estudio presenta caracteres que pueden ser pensados en relación con estos precedentes hechos político-económicos. La apropiación de tierras a partir del edicto, por aquellos que tenían la posibilidad económica para hacerlo se realizó a expensas de los demás que si por un lado sucumbieron a esta toma del poder perdiendo sus derechos, también vieron consolidada ulteriormente su situación de pobreza y falta de medios para reaccionar con éxito positivo. A pesar de eso, los tumultos que siguieron a estos eventos manifiestan una moral de la comunidad y un sentido común de justicia. La aceptación de las consecuencias de la ley, por falta de



medios para oponerse materialmente, no impide que dicha moral siga manifestándose en planos diferentes.

La explotación por parte de quienes controlan el poder sobre los medios de producción como la tierra, o una parte de ella, que verosíblemente fue en el pasado usada en parte por la comunidad, es causa de un contraste que ha seguido influyendo sobre los caracteres del tejido social. Dichos caracteres en buena medida persistieron no sólo hasta los años cincuenta del siglo pasado, época a la que se remontan las narraciones, sino hasta hoy en día, en la medida en que consideremos a los ancianos como actores actuales y capaces de influir sobre la cultura y no como restos inertes o “residuales” de un tiempo pasado.

En el contexto específico en que se ha desarrollado mi investigación tanto el *bessiri* (salir) como el ser *cundannau a biu* (condenado en vida) son consecuencias de la grave culpa de haber explotado el trabajo del pobre, de haberse aprovechado de él y de no haberle dado ayuda en los momentos de necesidad. Esta manera de actuar contra la comunidad está entendida como una grave falta contra la dignidad humana, estableciendo las coordinadas que fundamentan la creencia y que la sustentan en su carácter de contestación contra los abusos de los ricos propietarios que utilizaron su riqueza en forma a-moral. Es precisamente esta acción contra la moral que establecía la condena según un férreo principio de causa y efecto.

Son varios los testimonios que muestran la persistencia de la creencia en la salida del alma fuera del cuerpo antes de la muerte. El tema de la bilocación se entiende como una maldición sobre ciertas personas, y se refiere a la capacidad de poder estar en dos sitios diferentes a la vez y actuando en ambos lugares. En el curso de la investigación, se han encontrado gran cantidad de datos que me han permitido describir dicha creencia. Los informantes por unanimidad atribuyen tal poder a los *condannaus a bius*, es decir a personas culpables de pecados tan graves que eran condenados a espiar tal culpa no sólo *post mortem* sino *ante mortem*, en el curso de su vida. Tal creencia se pone constantemente en términos de culpa, entendiéndose el término “poder” como una manifestación de la condena. En ningún caso se atribuye a los sujetos protagonistas de tal fenómeno un poder sobrenatural intrínseco o adquirido que indique implícitamente una superioridad respecto a la persona común.

A lo largo de mi trabajo de campo he podido llegar a formular los contornos de esta creencia de forma bastante clara. Sin embargo, me he encontrado con interpretaciones en que los términos de la creencia mudan. Si por un lado se atribuye el poder de bilocarse a

la persona en sí misma (no obstante siempre esté nombrada con términos como *indemoniata o intregada cun is tentazionis*), y que bajo condena estaba puesta en las condiciones de *salir* fuera del cuerpo, con la consecuente visibilidad por los demás en dos sitios diferentes al mismo tiempo, en otros casos los informantes atribuyen tal fenómeno a la acción del *demonio* y no al sujeto condenado. No se asimila el pecador al representante del Mal, haciéndolo partícipe de su condena originaria, así como de sus poderes o facultades, sino que sólo a éste se imputa tal acción. Por lo tanto sería el *demonio* que toma la forma de la persona que a él se ha asimilado manchándose de una culpa tan grave. De todas formas, la mayoría de los informantes no están de acuerdo con este aspecto de la creencia. Algunos insisten en el poder real del sujeto, sin la intervención sobre-natural exterior (la del demonio en este caso). Es él y sólo él que después de romper con la moralidad deja de ser “natural”. Es en definitiva como si ya hubiese muerto. En este sentido, los datos recogidos no cambian el núcleo central de la creencia examinada, o sea el sentido que parece caracterizar dichos fenómenos como expresión de un conflicto y contestación hacia las transgresiones de las normas sociales.

El trabajo de campo fue un proceso muy delicado a nivel personal. Las dificultades fueron de varios tipos. Las circunstancias me llevaron a prolongar mi trabajo de campo por más de dos años. En todo este tiempo tuve que vivir en el pueblo, en casi total aislamiento respecto a mi mundo. Esta situación me llevó a vivir el campo no como me esperaba, sino con un gran sentido de soledad que fue bastante frustrante, sobre todo al principio. Esto hizo que mi trabajo se desarrollara al principio según un proceso lento. Además mi situación era ambigua, o por lo menos así yo la vivía. El hecho de ser no sólo sarda sino originaria de la misma zona en que realizaba mi investigación fue fuente de incertidumbres desde un punto de vista metodológico y al mismo tiempo de profundos sentidos de culpa frente a todos los que me abrían las puertas de su memoria y de sus confianzas. El malestar procedía también del darme cuenta de que el ambiente que siempre había significado “casa” para mí, en realidad era algo en gran medida extraño, y separarme de mi mundo por dos años para vivir en el pueblo de donde me movía para hacer las entrevistas, fue una experiencia en lo personal muy difícil de sobrellevar. Sin embargo el tema me atraía mucho y era mi intención plantear un trabajo en que las memorias de los ancianos fueran protagonistas, primero para no perderse, y segundo, porque estaba convencida que de que entre leyendas y *contus de forredda* (cuentos de chimenea) había claves de lectura de una mentalidad que no era tan remota.

Me había acercado al tema de la bilocación de los ricos terratenientes en un primer trabajo exploratorio y quise en ocasión del que presento ahora profundizar el argumento, tomándolo como tema central y desarrollando una nueva serie de entrevistas enfocadas sobre el contexto socio-económico en que dicha creencia se había difundido siguiendo las interpretaciones de mis propios interlocutores. A partir de las primeras entrevistas ellos me guiaron en el descubrimiento de una creencia que, como explicaré mejor, era totalmente diferente de la que yo me esperaba. Al principio me concentré en entender los aspectos de la creencia y de sus representaciones y modalidades, es decir, el aspecto exterior del fenómeno. Lo que en un primer acercamiento me pareció un ejemplo claro de expresión de un conflicto de clase, en que la clase estructuralmente “inferior” intenta defenderse casi sin conciencia y de forma pasiva frente a la clase “superior”, la que tiene los medios de producción, más tarde empezó a cambiar hacia algo que podía entenderse de manera diferente.

Esta intuición me llevó no sólo a limitar los objetivos de mi investigación sino a modificar en parte los términos de mis hipótesis iniciales. A la luz de las informaciones recogidas formulé en el curso del tiempo unas preguntas en torno a la visión del mundo de los sujetos que testimonian los hechos y las creencias respecto a los condenados, principalmente por la centralidad indudable en mi investigación, de la interpretación que mis interlocutores daban a los fenómenos descritos. Por ejemplo, en los datos relativos a la pasividad de la población hacia el rico no encontré una respuesta, a mi manera de ver, que justificara este tipo de creencia. ¿Hasta qué punto la gente aceptaba pasivamente la situación que vivía? Parece que la diferenciación social fuera reconocida sobre la base del prestigio (aspecto subrayado también en cierta literatura sarda) y no por la real posesión de medios de producción. Además, creo que se puede afirmar la diferencia de significado atribuido por parte de los informantes, al término “propiedad” de dichos medios. No es la riqueza de los propietarios la que se critica, al menos hasta el momento en que esta relación económica no garantiza una justa redistribución de los bienes en la comunidad. No son pocas las informaciones que caracterizan la vieja hacienda como un lugar de trabajo que garantiza el bienestar de la comunidad. Por ejemplo, muchos ex trabajadores pasaban la vejez en la casa del dueño hasta la muerte. Así prolifera la imagen del rico propietario justo y honesto, que trabaja y que viste como los demás paisanos, sin diferenciarse netamente, por lo menos no por su diferente estatus.

El propietario no se le consideraba dueño absoluto de las tierras (no obstante fuese tal efectivamente en el lado práctico (sobre todo si queremos ser condescendientes en

nuestra irrenunciable tendencia a la visión *etic*), si no como gestor, superior entonces por prestigio, pero no por riqueza entendida en términos de posesión de los medios de producción. Asimismo, la condena con sus consecuencias tiene que ser rigurosamente contextualizada para entender su sentido, su peso y gravedad para quien creía en ella, sin excepción, para los condenados.

¿Es entonces la posesión de los medios de producción la que determina la mentalidad colectiva con las consecuentes reacciones de protesta y contestación, o al revés se trata de una profunda y arraigada moral colectiva fundamentalmente comunitaria que actúa y modela su entorno? Parece, así como la expresan y la sienten mis interlocutores, una moral que acepta el prestigio de un sujeto siempre que sea garante del equilibrio de la comunidad, castigando y condenando él y sólo él en cuanto violador de normas de vivir. ¿Puede esta creencia ser analizada únicamente a través de los instrumentos conceptuales y teóricos, por otra parte siempre respetados, que observan el fenómeno bajo el punto de vista del conflicto de clase y de la dicotomía entre cultura hegemónica y cultura subalterna? ¿Cuál sería en este caso la cultura hegemónica? ¿Y qué quiere decir el término “hegemónico” en el sentido común de la gente que no se siente subalterna? Aceptar la existencia de dos categorías como la de rico y la de pobre no es suficiente para que se entiendan estas mentalidades como pasivas.

Varios historiadores y antropólogos han puesto énfasis en aspectos de la cultura sarda que caracterizan en buena medida ciertas tendencias comportamentales que a menudo se reconocen como peculiares de Cerdeña. Conceptos como venganza y honor, prestigio, fuerte sentido de comunidad, tienen un peso fundamental para entender la *forma mentis*, el *humus* cultural de mis interlocutores. Nada a que ver con románticas y legendarias teorías de igualitarismo que poco se ajustan a este contexto. De lo contrario, el fuerte sentido de valor y dignidad individuales que caracterizan las formas de regulación social en otras zonas de la isla, parece ser una de las motivaciones para que no se formaran en Cerdeña organizaciones de matriz mafiosa, mientras que se han mantenido formas de reciprocidad que establecen un cierto equilibrio entre las relaciones sociales estratificadas pero no excesivamente jerarquizadas (Arlacchi 2007; Meloni 1996).

Por mucho que ciertas intuiciones interpretativas parezcan proporcionar una clarificación del fenómeno a partir de estudios científicos ponderados, considero que mantienen un prejuicio ideológico de fuerte arraigo. Me planteé este problema mil veces. El miedo de ver lo que quería ver, sumada a un ansia de rescate para la tierra de mi padre y de mis abuelos, me llevó a cuestionarme continuamente mis conclusiones. El punto era

que no conseguía entender porque la cultura sarda, caracterizada por un riquísimo sistema ideológico cultural, fuese a menudo relegada a un espacio de hechos folclóricos. Es posible, como creo, que esta intolerancia frente a la subestimación de la cultura sarda es debida al hecho de que los términos folklore, tradiciones populares, subalternidades etc, así como son todavía utilizados por cierta literatura, los sentía efectivamente como sinónimos de “primitivos”. Al fin de cuentas ¿Qué diferencia hay entre decir “pobre primitivo irracional” y decir “pobre subalterno sin conciencia de clase”? Yo creo que son pocas. Se da por sentado que estas dicotomías, por lo menos las que se entienden así, están superadas. De todas formas, por suerte, frente a todas estas dudas queda sólo una cosa que hacer, o sea, dejarse guiar por la investigación, y dejar la palabra a los que, en última instancia, son los verdaderos protagonistas de todas las historias que nos gusta inmortalizar.

Asimismo, la dificultad que acompaña esta investigación desde el principio está acentuada por el hecho que en el estado actual de mis investigaciones, todavía no he encontrado estudios sobre el mismo tema. Me refiero de manera específica a la creencia en la bilocación en Cerdeña, así que hasta ahora no he tenido la posibilidad de comparar mis datos y resultados con las de otras investigaciones. Esto me llevó, así como en mi precedente trabajo de campo, a confiar únicamente en mis entrevistas.

### **Hipótesis y objetivos**

El **objetivo principal** de mi trabajo fue observar y caracterizar la creencia y representación de la salida del alma fuera del cuerpo ante y post mortem, enfocando la atención hacia las interpretaciones de mis interlocutores, situados en su contexto socio-económico, destacando la peculiaridad de la figura del condenado y de su bilocación respecto a otras creencias similares tanto sardas como mediterráneas y continentales. En este sentido, los **objetivos específicos** fueron, por un lado, caracterizar el contexto socio-histórico asociado a la creencia de los condenados en vida y describir la creencia en sus peculiaridades, por otro, relacionarla con otras instituciones que caracterizan tanto la zona como otras limítrofes, para buscar claves interpretativas que posiblemente me ayudaran a entender el tipo de conflicto que fundamenta esta manera de ver el mundo y la vida.

Como ya he anticipado, las formas en que fui interpretando el fenómeno estudiado cambiaron a lo largo de trabajo de investigación. Sistematizando los datos pude concluir que, primero, la creencia en los condenados y en la salida de su alma en estado de

bilocación en vida se presenta como una expresión de una acusación contra los ricos explotadores, vinculada al contexto socio-económico de la Cerdeña meridional hasta los años cincuenta del siglo pasado. Segundo, que la desaprobación contra estos sujetos no abarca la totalidad de los ricos sino sólo una parte de estos, así que no se entiende como una lucha contra la riqueza en sí misma sino contra la amoralidad de su uso contra la población y su rechazo a la circulación de los bienes.

Sobre la base de estas premisas considero que al analizar estas creencias como fenómenos relacionados con acontecimientos políticos-económicos del siglo XIX y con la constitución de otras instituciones socio-culturales de la región, como ciertas formas de regulación social y de cooperación documentadas en las zonas más centrales y meridionales, que caracterizaron el tejido social hasta mediados del siglo pasado; la desaprobación señalada se podría entender como expresión de una moral compartida que remonta a un pasado reciente en donde el uso de la tierra no se fundamenta sobre la propiedad “perfecta” sino sobre un concepto de posesión y del libre usufructo comunitario de amplias porciones de tierra. No obstante la abolición de dichos usos se llevó a cabo a lo largo del siglo XIX y a pesar de esto su sentido sobrevivió durante el siglo XX y hoy en día la encontramos todavía viva en la memoria de los más ancianos.

Así las fuertes reacciones contra las transgresiones de las normas que caracterizan las zonas más centrales de la isla y que desembocaron en *faide* y venganzas contienen elementos que pueden aclarar el sentido de la condena. La lógica que implica la venganza permite entender la relación causal que caracteriza la condena del rico propietario, en la que se concreta una total *damnatio memoriae* que en un plano sobrenatural equivale a la muerte.

### **Estructura del texto**

En el capítulo 1 se aportará una descripción de lo que ha sido mi trabajo de campo, sus etapas, las dificultades encontradas a lo largo de mi estancia en la zona en que he desarrollado mi investigación. Asimismo mis dudas metodológicas, acompañadas, por fases de crisis personal, serán descritas no solo por un sentido de honestidad a la hora de presentar mis conclusiones, sino también por mi convencimiento de la importancia que tiene este aspecto personal en la producción del conocimiento, tanto mío como de mis interlocutores, y que va más allá de lo que cada uno puede ser consciente. Además espero, como pequeña aportación, pueda constituir una prueba más de lo difícil que puede ser moverse entre la complejidad de aspectos que caracteriza nuestra antropología “at home”,

y que tal vez pueda resultar de consuelo, como siempre pasa cuando leemos acerca de lo difícil que ha sido el trabajo de campo para otros investigadores.

En el capítulo 2 se seguirán las etapas del desarrollo de la disciplina antropológica con respecto al análisis de este tipo de creencias. En principio haré un primer excursus sobre las perspectivas teóricas clásicas con las cuales los padres de la antropología académica se han enfrentado a temas como el alma, su salida, y todas las creencias relacionadas. Algunos aspectos de sus posturas han sido revaluadas entre el debate de los años setenta entre neo-intelectualistas y simbolistas hasta llegar a un cierto equilibrio en que las dos perspectivas pueden justamente coexistir. En una segunda parte del capítulo, me centraré más en la perspectivas teóricas que he podido utilizar para analizar el tema de la bilocación de los condenados, entendiéndolo como un fenómeno social que expresa una forma de contestación muy claramente definida y al mismo tiempo una precisa visión del mundo y de la vida que caracteriza todo el tejido social y los individuos que lo componen.

En el capítulo 3 se observará la historia de Cerdeña desde el punto de vista político y económico a los largo sobre todo de los últimos tres siglos, para individuar cuáles han sido los acontecimientos cruciales que han determinado su especial conformación social. Para hacer este excursus he utilizado no sólo los historiadores que han estudiado el contexto sardo sino, y en igual medida, las aportaciones de otras investigaciones etnológicas que se centraron en precisos aspectos de la cultura sarda. Estos estudios me han proporcionado instrumentos interpretativos que han sido fundamentales para entender no sólo la creencia en sí misma, sino lo que mis interlocutores querían decir cuando me explicaban por qué tal persona era condenada, en qué consistía la gravedad de lo que había hecho, y principalmente, que es lo que más me llamó la atención, este firme principio de causa y efecto que ellos subrayaban continuamente.

En el capítulo 4 presentaré el caso etnográfico estudiado y los resultados de mis entrevistas. Intentaré construir esta parte con la precisa intención de mostrar lo más claramente posible cómo se caracteriza la creencia observada, cómo los sujetos entrevistados consideran el fenómeno, cómo lo explican, qué significado le dan y cómo siguen “sintiendo” este significado hoy en día. El capítulo será construido con los fragmentos de las entrevistas que personalmente elegí sobre la base de su ejemplaridad frente a las muchas en que se repetían los mismos conceptos e incluso los mismos casos sin substanciales diferencias. Lo hice por una pura cuestión logística. Todos mis interlocutores e informantes fueron igualmente importantes y todos aportaron algo a mi

trabajo, incluso los que se limitaron a decirme dos cosas para luego cambiar definitivamente de argumento.

En el capítulo 5, se expondrá un breve excursus entre otras creencias, documentadas en diferentes zonas de Cerdeña y que son contemporáneas a la de los condenados, y que en parte yo misma he podido documentar en este trabajo de campo como en el precedente. Como veremos, la mayoría de estas creencias se refieren a la existencia tanto de seres “más que naturales” como a individuos “especiales” que se caracterizaban por su capacidad de salir en espíritu dejando el cuerpo dormido para encontrarse con espíritus de los muertos. No obstante se les considere substancialmente como portadores de muerte, provocándola en el caso de las *cogas* o simplemente anunciándola como en los demás casos, estas figuras son asimilables por su ambigüedad, en el sentido que nunca son connotadas negativamente de manera neta como debería ser después de un proceso de demonización que evidentemente no encontró espacio en las creencias y se imputa su condición únicamente al destino, del cual los sujetos no son culpables. En todo este conjunto de figuras tradicionales se destaca la figura del condenado que, como veremos mejor, es lo que es porque ha cometido una grave infracción contra la comunidad. Su figura deja de ser ambigua y ambivalente para asumir una condena que es definitiva y sin redención.

En el capítulo 6 se hará un resumen sintético de las principales concepciones del “alma” en el curso de la historia, haciendo hincapié en el desarrollo de este concepto en la cultura occidental. A partir de la filosofía griega y helénica, pasando por las argumentaciones de los padres de la filosofía cristiana hasta la edad contemporánea. Se enfocará la atención principalmente en los casos en que se presenta la salida del alma, hasta los casos más específicos en que la salida del alma tiene como consecuencia directa el estado de *bis locatio*, es decir, de bilocación. Esos casos, como ya he subrayado anteriormente, se encuentran tanto en la esfera católica como en otras paralelas a esta. A los casos observados en el área mediterránea y continental corresponden a otros casos por analogía similares encontrados en continentes diferentes como América del sur, Eurasia otros.

La observación de todos estos casos, tanto mediterráneos como europeos y extraeuropeos, fue pensada con el preciso y único objetivo de aclarar el concepto aquí observado, poniendo énfasis en los casos que parecen tener carácter más similares a la de los condenados, incluso los que tienen una capacidad atractiva en nuestra época contemporánea, observándolos en su carácter y condición de sincretismo, fruto de



circulación cultural, gusto hacia el exótico, hasta reelaboraciones locales peculiares. Esta gran heterogeneidad de casos demuestra la amplia difusión y la persistencia de un conjunto de creencias alrededor del alma muy característica de las culturas humanas. Sin embargo, su análisis fue útil sobre todo como término de paragón que me permitió destacar de manera eficaz los caracteres de la figura del condenado, efectivamente singular respecto a otras parecidas. Peculiaridad de un fenómeno no significa unicidad ni excepcionalidad, sea que se le intente analizar tanto en el espacio como en el tiempo, sino la específica expresión de la tendencia humana a ser “activa” en el desarrollo de su cultura y en la construcción material e ideológica de su entorno.

# Capítulo 1

## Métodos de trabajo

[...] Ho inteso tracciare più nettamente possibile la linea di demarcazione tra i miei fatti e le ipotesi per mezzo delle quali ho tentato di collegarli. Le ipotesi sono ponti necessari ma spesso temporanei costruiti per connettere fatti isolati. Se i miei fragili ponti dovessero un giorno o l'altro crollare, o esser sostituiti da strutture più solide, spero che il mio libro possa ancora risultare utile e interessante come raccolta di fatti.

[Frazer J., Il ramo d'oro]

Efisia: *Ma lei ci crede in queste cose o sta prendendoci in giro per farci parlare?*

Francesca: *Noo, a lei le serve questa cosa qua!*

[Entrevista Abril 2011]

El trabajo de campo fue un proceso muy complicado y difícil, sobre todo en las primeras etapas. Estoy convencida de que este es el espacio en que más nos cuesta ser sinceros hasta el fondo. Sin embargo, la considero una obligación que no trae sus fundamentos únicamente en la copiosa literatura empeñada en promulgar una forma de trabajo antropológico fundamentado por una precisa forma de honestidad intelectual. Lo que me lleva a exponer mi experiencia así tal como fue, sin omitir ciertos particulares por mucho que sean personales, es la convicción de su importancia a la hora de entender dónde y cómo realmente se produce el conocimiento, de cualquier forma que sea. El mito de la objetividad, del ser impecable y lo más formal e impersonal posible, para que nuestros trabajos asuman valor y reconocimiento, mueve nuestros pasos desde el principio de nuestras carreras universitarias y post universitarias. Después de décadas de contra información, de anti método, de anti teoría este mito sigue ejercitando su influencia sobre nuestros escritos, y en parte, hay que decirlo, por suerte.

No creo en el caos a-metodológico y considero el método un recurso esencial de cualquier trabajo que se proponga entender o comprender un fenómeno dado, sea natural o social (y siempre que aceptemos el asunto de que haya la dimensión del primero sin la del segundo). Asimismo no creo que un texto antropológico tenga que parecer

necesariamente una biografía personal para que el principio de honestidad no sea comprometido. Sin embargo es cierto que las argumentaciones “postmodernas”, como han sido definidas, tienen una riqueza indudable y siguen siendo posibles fuentes de intuiciones. Reconocer la relevancia que la interacción entre sujetos (el investigador y su informante), más que una crítica es de tomar como la indicación de su mayor riqueza. En este sentido, reconocer las debilidades encontradas en el curso del trabajo de campo, las alternancias de estados de ánimo relacionados con el sentido de aislamiento, desorientación, miedo a no conseguir llevar a cabo un buen trabajo, son aspectos que no tiene valor únicamente personal, sino que inevitablemente influyen en las relaciones que se establecen, y consecuentemente en el conocimiento que surge de ellas. En este proceso, es imprescindible individualizar nuestro bagaje cultural (hecho de prejuicios, formación teórica, aculturación, *forma mentis*), de los cuales nunca nos liberamos totalmente (¿cómo podríamos?), y con el cual nos enfrentamos al fenómeno social que elegimos como objeto de estudio. Intentar una *sospensione del giudizio* entre los límites impuestos por nuestra con-formación cultural creando un espacio de encuentro de sentidos es nuestra única y verosímil herramienta.

### **1. 1 Entre subjetivo y objetivo. Hacia la experiencia de campo**

El debate entre antropología clásica y antropología postmoderna, ha tenido una gran resonancia en el desarrollo de la disciplina. El posmodernismo empujó por ejemplo una mayor atención a los aspectos “personales”, “reflexivos” “subjetivos” que acompañaban inevitablemente los trabajos de campo, haciendo hincapié en la relación investigador-informante, en las modalidades de recogida de los datos, en su procesamiento y análisis y sobre todo en la redacción de las etnografías (Clifford & Marcus 1991). Esa crisis de la representación etnográfica llegó hasta la publicación de las que con Geertz llamaríamos etnografías “autosaturativas”. Sin embargo, la pretensión de originalidad no es efectivamente sostenible y aunque poniendo marcadamente el acento en cierta sensibilidad autoreflexiva, no se puede considerar como una verdadera escuela o nuevo paradigma (cfr. Cardoso de Oliveira 1996; Dei 1995; Delgado 2000). Se trató de una “crisis de la representación etnográfica” que si implicaba justamente el tema de la autoridad y de los sistemas de poder imbricados en las investigaciones y en las etnografías, planteaba justamente el tema de las formulaciones teóricas que de estas

dependían, poniendo en discusión la pertinencia de estas mismas y de todo aparato paradigmático que fundamentaban.

Como ha sido subrayado por González Echevarría (2003; 2006) este debate se basaba sobre unos equívocos teóricos que afectaban el aspecto más propiamente epistemológico de la disciplina. Las dos visiones, una procedente de un plan teórico-metodológico y la otra de un plan subjetivo-reflexivo, y que dominaron la antropología clásica y la antropología postmoderna respectivamente, históricamente se desarrollaron siguiendo líneas aparentemente diferentes, proporcionando por consecuencia un dualismo metodológico expresado en oposiciones científico-acientífico, nomotético-ideográfico, causal explicativo-interpretativo, antropología clásica-antropología postmoderna. El rechazo de la metodología científica porque parte de una visión del método científico según su significado clásico, es decir, sinónimo de “objetivo”, “neutral”, “ley” y similares se acompañaba a una consideración de la explicación como la deducción de una ley. Además, considerando la explicación como la formulación de una ley, se la opone a la comprensión. Las argumentaciones a través de las cuales se crítica el método científico se basan fundamentalmente en el asunto que, siendo la fuente del conocimiento la relación entre sujetos, nunca este conocimiento puede ser neutral, objetivo. En este sentido “todo discurso no es más que la expresión de una tradición cultural”, hasta llegar a situaciones paradójicas de relativismo dogmático (cfr. Gellner 1985, en Fabietti 2003: 24-25). De esta manera la antropología postmoderna rechaza la teoría *in toto*, principalmente por su pretensión de alcanzar valor universal. Sin embargo estas argumentaciones, incuestionables sin duda, se basan en una concepción de la ciencia y de la cientificidad errónea. El carácter cultural de la ciencia ya había sido reconocido y mantenido como asunto indiscutible. La antropología siempre ha sido interpretativa y reflexiva en cierta medida, desde los comienzos de su constitución como disciplina (cfr. González Echevarría 2003: 2006).

La dicotomía entre explicativo-interpretativo asumió un peso especial para las ciencias sociales, por el carácter específico del método que las fundamentaba, especialmente en al ámbito de la antropología cultural y de su método etnográfico. El hecho de que el conocimiento surgiera debido a la interacción entre sujetos, y no entre un sujeto y un objeto pasivo abría las puertas a varias problemáticas. Y en esto, las aportaciones de la posmodernidad fueron muy significativas.

Sin embargo, problematizar este aspecto peculiar de la disciplina no necesariamente significa evidenciar sus límites, incluso porque estos mismos pueden, como creo,

constituir su especial riqueza. Que el trabajo de campo implique un involucramiento extremadamente personal no es algo que necesite ser subrayado. Estas son cosas inevitables en mayor o menor medida dependiendo de los dos sujetos involucrados en la relación, del carácter y particular condición de vida de cada uno. Mucho se ha escrito sobre la relación entre antropólogo e informador (interlocutor y colaborador esencial a cualquier método de investigación cualitativa) en que se establecen dinámicas muy delicadas y de primaria importancia en el desarrollo no sólo del trabajo de campo sino de la sistematización de los datos. Además, la eliminación de toda experiencia personal en las redacciones finales de las etnografías, significaba consecuentemente aplicar un corte sustancial a la experiencia en su totalidad. Esto es indudable no por su carácter meramente informativo de los hechos personales en sí mismos, sino por su rol fundamental en la consecución del conocimiento, incluso cuando aparentemente no habían influenciado de manera significativa los resultados de la investigación. Los actos de mirar, escuchar y luego escribir, constituyen un espacio de interacción plurinfluenciada que, por el hecho de parecerse tan familiares y naturales, corren el riesgo de no ser suficientemente problematizados y cuestionados (Cardoso de Oliveira 1996).

Fabiatti (2003) define a la antropología como un saber crítico que lleva en sí mismo dos caracteres peculiares, o sea, el de ser por un lado un saber *di frontiera* y por otro, el de ser un saber que nace *su una frontiera*. El constante balance entre nuestra cultura y la que tratamos de observar y de comprender, y que a menudo se tradujo en el pasado en un encuentro/choque, implica que la antropología como ciencia social, lleva en sí misma la implícita y consecuente relativización de sus propios principios culturales. En este sentido, la antropología se forma como disciplina que se pone entre dos fuerzas opuestas. Por un lado el principio que lleva a una desconfianza en las certezas y a un debido escepticismo, o mejor dicho, criticismo frente a nuestras cosmovisiones que inevitablemente guían toda especulación y, por otro, la relativización de las afirmaciones de la “verdad”, siendo ella misma, en última instancia, cultural y no analizable fuera de la cultura que la produce. Es bajo este punto de vista que la antropología debe de ser considerada como un saber de frontera, frontera que es justamente en la cual se pone el saber antropológico, al margen de otro, el occidental, que siempre se ha considerado a sí mismo como el metro de juicio bajo el cual evaluar el conocimiento según sus principios intelectuales de racionalidad. Sin embargo, la antropologia «*é però anche figlia del dubbio che, sulla scorta di Descartes, tale tradizione e tale cultura hanno saputo esprimere nei confronti di se stessa*» (Fabiatti 2003: 3). Es en este sentido que Laplantine (2004)

atribuye a la antropología un *status* de “género menor”, representando una experimentación que no puede alcanzar un saber magistral, decisivo, completo. Esta disciplina “rebelde” se concentra, al revés, en los pequeños detalles (“flujos y tensiones imperceptibles) a nivel micro, renunciando de esta manera a “afirmar” y a “imponer sentidos” (Laplantine 2004: 59).

La antropología, sigue Fabietti, es también un saber nacido *sulla frontiera*. Implícito parece en este sentido el acto de “moverse” del antropólogo investigador hacia las alteridades que elige como objeto de estudio. Las zonas de contacto en que se actúa este encuentro son ambientes “complicados” y caracterizados por *pluripresenze* que interactúan en el contexto del campo, llevando al investigador a ser actor él mismo en un contexto que es todo menos que “neutral”. En este contexto el antropólogo experimenta su experiencia en medio de factores que lo rodean y en que se encuentra imbricado inevitablemente, como memorias, a su vez relacionadas a ideologías, en que se incluyen sistemas de poder, jerarquías conflictos etc. Dichas memorias e ideologías que entran en juego en la relación investigador-interlocutor, no pertenecen sólo al segundo, sino, y en igual medida, al primero. Afirmaciones como esta, ahora son aceptadas y dadas por sentadas de manera explícita. A principio del siglo pasado, época en que la antropología todavía perseguía el mito de la científicidad, fueron autores como Malinowski, Griaule y Rivers quienes hicieron los primeros pasos hacia una diferente manera de entender el trabajo de campo. Griaule fue, por ejemplo, el primero en formular un concepto más “discursivo” del trabajo de campo, evidenciando el hecho de que las conclusiones a las que llegaba la interpretación dependía de las dos partes en contante interacción dialógica (cfr. Fabietti & Matera 1999; Cardos de Oliveira 1996).

En particular, uno de los primeros (me refiero al mundo académico) en formular de forma sistemática la metodología del trabajo de campo fue Malinowski, en la introducción a *Los argonautas del Pacífico Occidental* del 1922. Antes de proceder a la descripción del *Kula*, Malinowski hace un resumen de los métodos y fases mediante las cuales ha articulado su investigación en las islas Trobriand, con la precisa intención de mostrar su científicidad. Sabemos cuanta parte de su trabajo de campo relacionada a su experiencia personal él haya ocultado de su exposición. Sin embargo se debe indudablemente a él la formulación de las técnicas que siguen caracterizando la investigación etnográfica. Los principios metodológicos que fundamentan una investigación son principalmente tres. El primero prevé una inmersión total en la sociedad que se desea estudiar, con la finalidad de familiarizarse con las costumbres de los

“indígenas”, en constante contacto con ellos, a pesar de las dificultades iniciales. El segundo principio metodológico se refiere a la preparación teórica del investigador, es decir, tomar como ejemplo los últimos resultados de los estudios científicos de la etnografía moderna, con sus normas y criterios. Esto, como Malinowski subraya, no quiere decir que un investigador tenga que quedarse relegado en sus principios teóricos en forma de ideas preconcebidas, sino que siempre sea flexible y dispuesto a cambiar su punto de vista y las conjeturas que proceden de su formación teórica, según lo que le va ocurriendo a lo largo del trabajo de campo. Por último el método en su aplicación concreta. El etnógrafo tiene que recoger datos concretos y pruebas testimoniales en número suficiente (las más que pueda) para después llegar a conclusiones que alcancen un cierto grado de certeza. En este sentido será la preparación científica previa del investigador la que dirigirá este trabajo de análisis de los datos, proporcionando un “mapa mental”, guía que lo orientará en el curso del trabajo.

A partir de esta publicación, la técnica de la observación participante ganó un lugar imprescindible en el trabajo de campo. El acercamiento a la vida de las comunidades estudiadas dirigido a experimentar y registrar en persona los *imponderables de la vida y del comportamiento* se entiende como un acercamiento a las actitudes mentales de las personas de las que buscamos las informaciones útiles a nuestros trabajos, quedó como un requisito *sine qua non* de la antropología. Fue así que el método etnográfico entró a definir la disciplina en su totalidad. En un tiempo suficientemente largo el antropólogo-investigador vive inmerso en el campo experimentando el contexto y al mismo tiempo interpretándolo. “Experiencia e “Interpretación” no son procedentes la una de la otra sino estrictamente relacionadas entre ellas, interactuando constantemente en todo proceso según una relación dialéctica (Fabietti 2003: 3-8).

Por mucho que estas afirmaciones puedan parecer ingenuas, estas directivas siguen siendo las únicas en las que el investigador puede apoyarse para detener lo más posible su “ecuación personal” (Lewis 1975; Angioni 1982: 212). Sabemos que una inmersión total es imposible, que el investigador nunca está totalmente aislado dentro de la cultura “otra” y privado de los contactos e influjos externos al campo. Sin embargo, el paso adelante respecto a la antropología “de gabinete” hacia una antropología más del “campo” marcó todo desarrollo siguiente de la disciplina (Gluckman 1975).

Es indudable que el método nunca nos puede salvar totalmente de nuestras cosmovisiones, hechas por los que con Gadamer llamamos pre-juicios, constitutivos de nuestra pre-comprensión en el proceso de comprensión que no se puede configurar como

un aspecto decisional de nuestra experiencia sino que es ontológicamente parte de nuestro ser. Respecto a este constante *dato di fatto* Levi-Strauss propuso una mirada desde lejos, en estado de extrañamiento formulado como requisito para entender algo en que no estamos involucrados porque no nos pertenece. Es evidente que hoy en día se ha vuelto mucho más difícil llevar una postura de este tipo, por la diferente tendencia de los antropólogos a estudiar sitios culturalmente menos ajenos y por el estado actual de los contactos entre culturas en que es difícil definir confines netos (Fabietti 2003: 27).

Definir a la antropología como un saber “de” o “nacido en” frontera no se opone ni contrasta con la observación de las subculturas existentes en el interior de nuestra cultura occidental, incluso cuando la mirada y la perspectiva antropológica esté dirigida hacia el contexto *at home* (Peirano 1998). Desde la posición etnocéntrica que veía opuestas a las sociedades industriales occidentales sólo y únicamente las de otros continentes, poblados por miríadas de “alteridades” objeto de cierta antropología de lo exótico de matriz vitoriana o romántica, la antropología del propio contexto de origen, el del investigador, tomó pie en el curso del siglo pasado, con no menor valor e interés. Este aspecto del desarrollo de la disciplina es fundamental para entender mi experiencia de campo, siendo mi precisa condición de investigadora *at home* la que me lleva a subrayar este aspecto.

En lo que concierne el estudio de contextos cercanos a los del investigador, Malinowski ya había formulado su opinión a finales de los años '30. En su atención hacia el trabajo de campo y la utilización del método etnográfico Malinowski expresó su juicio positivo respecto a la antropología hecha por “nativos”, fruto de un trabajo que efectivamente podía esconder un número mayor de dificultades, para nada disminuidas por las ventajas que un trabajo en su propio contexto (por total o parcial que sea) pueden seguramente traer al investigador (pensemos en el idioma, por ejemplo). Así en relación a este tema leemos en Peirano (1998):

From the beginning, anthropologists who had their origins in former anthropological sites were exempted from the search for alterity-provided that their training had been undertaken with the proper mentors. Thus Malinowski gave his approval to Hsiao-Tung Fei to publish his monograph on Chinese peasants, remarking that if self-knowledge is the most difficult to gain, then "an anthropology of one's own people is the most arduous, but also the most valuable achievement of a fieldworker" (Malinowski 1939, xix, cit. por Peirano 1998: 106).

Veamos ahora en que consistió exactamente mi condición de investigadora “en casa”, hasta qué punto lo era efectivamente y en qué manera pudo influir sobre mi trabajo.



## 1. 2 Sobre la experiencia etnográfica

Los principios de neutralidad, objetividad entre otros son efectivamente carentes de sentido. Las fases de contacto directo con los “informantes” son una etapa muy delicada de la experiencia etnográfica, personal y existencial (Da Matta 1978). Tomar conciencia de esto significa enfrentarse con hechos fundamentales en el desarrollo de los trabajos, aunque parezcan obvios, sobre todo ahora, después de tanto debatir sobre estos temas. En este sentido, dos son la puntualizaciones que me siento obligada a hacer. En primer lugar, soy consciente del peso que yo como investigadora pude tener, como es normal que ocurra en toda conversación intersubjetiva y no sólo, en el desarrollo de las entrevistas. Igualmente soy consciente de lo determinante que puede ser el hecho de ser originaria de la zona en que llevé a cabo mi investigación.

La familia por parte de mi padre es originaria de estos pueblos, y yo misma allí viví parte de mi infancia. Sin embargo, siempre ha sido en cierta medida un aspecto de mi existencia extra-cotidiano, y el pasaje de lo extra-cotidiano a lo “cotidiano” de la vida de estos pueblos fue una experiencia muy fuerte. Sin embargo, aparte de los indudables y siempre presentes peligros ocultos detrás de una visión demasiado familiar, estoy convencida de que por el hecho de ser en cierta medida “parte del campo”, podré cumplir por lo menos en parte, en proporcionar una descripción de los aspectos más significativos de los *imponderables de la vida* de los pueblos de la zona bajo observación. No me refiero sólo a las costumbres y creencias relacionadas y compartidas por la comunidad, sino a los sentidos más profundos que subyacen a tales creencias, expresables no siempre en términos racionales y consecuentemente expresables claramente sino en todo aquello impalpable que constituye ciertos sentimientos y sentidos compartidos y que muy a menudo fundamenta la comunicación no verbal. Sin embargo, esta doble posición, la de ser y no ser parte del campo y fructífera a la hora de “comprender” ciertos aspectos a veces menos “inmediatos” para un investigador extranjero, no fue gratuita.

Pertenecer y no pertenecer, condición típica del investigador, se aplicaba en mi particular condición en un doble sentido. Además, el hecho de ser en parte “perteneciente a” escondía posiblemente trampas que me podían llevar a dar por sentadas ciertas interpretaciones y consecuentemente llevarme a conclusiones erróneas. La *forma mentis* de los interlocutores no se mostraba siempre de forma evidente y fácil de decodificar como podría parecer a primera vista y como yo misma me esperaba. En definitiva, no obstante mi *sardità*, vivir en este ambiente para mí extra-cotidiano y a la vez familiar hizo mi experiencia en parte igual (o posiblemente peor), que la que habría tenido si el campo

de investigación hubiera sido ajeno, no sardo. Sin embargo, por el hecho de hacer el pasaje de la “ciudad” al pueblo, y que fue para mí una experiencia bastante fuerte, en parte cumplí con el requisito, el de viajar y alejarse de su contexto cultural, es decir, actuar una translación horizontal, que por mucho tiempo ha sido considerado como una etapa indispensable, casi un rito de pasaje para que uno pudiese ser considerado antropólogo (Rabinow 1977). En este sentido, se puede decir incluso que “mi Cerdeña” no era la misma de mis interlocutores y no me refiero únicamente a la obvia diferencia de edad que marcaba la profunda diferencia entre ellos, hijos de las dos guerras y yo, hija del boom económico de los años 60-70. Vivir allí fue un salto de contexto fuerte en todos los sentidos, y en mi aislamiento de mi mundo cotidiano adaptarme al nuevo contexto no fue fácil.

Por semanas, incluso meses en las fases más intensas, ellos fueron mis únicos contactos fuera de casa que, además, no se encuentra dentro del pueblo sino en las afueras. A menudo las largas conversaciones, aparte de lo proficuo en términos de informaciones, fueron también consoladoras. Probablemente, fue este estado de ánimo el que me llevó a entrar en una relación empática que en unos casos, precisamente en los que la relación se hizo más confidencial, a ésta seguía un cierto sentido de culpa. El mundo que me describían no era totalmente extraño al mío. Se hablaba de circunstancias históricas que gran parte de mi familia había conocido, como mi padre, mis abuelos, tíos de los más ancianos. No todo lo que me contaban era nuevo. La diferente perspectiva, la que me guiaba en este momento, es decir, la perspectiva antropológica, me ponía en la posición de mirarlas desde fuera. Por mucho tiempo viví ciertas conversaciones como si me estuviera aprovechando de ellos, sobre todo cuando me daban informaciones que para ellos eran confidenciales, como si fuera casi un “robo”. La clásica frase “que rimanga tra noi” me ponía en una situación muy incómoda como si estuviera instrumentalizando sus saberes para mis publicaciones y, en cuanto sarda como ellos, me sentía casi traicionando la confianza que tenían en mí. Aquella visión del mundo no era desconocida, y no la vivía como alteridad, sino como algo que pertenecía a mí también y a mi historia personal. Sin embargo, con ellos el salto generacional me ayudó a relativizar ciertas dudas y problemáticas.

Contrariamente a mis expectativas, el verdadero impacto lo tuve con los interlocutores de mi misma generación y que pertenecían a un contexto de vida idéntico al mío, es decir, el contexto que se acercaba al mío mucho más que el primero. A lo mejor, fue únicamente éste el aspecto de mi trabajo de investigación que podría ser considerado

a pleno título como una antropología *at home*, o al revés, deberíamos volver al concepto mismo de “casa” entendido en planes diferentes. ¿Qué es casa? ¿Cómo definirla cuando nacimos en un sitio, vivimos en otros, y luego volvemos otra vez? Si es así, el mundo al que me enfrentaba no era desconocido, pero tampoco familiar. ¿Cómo individualizar entonces, parafraseando a Da Matta (1978), lo “exótico” para volverlo familiar o familiar para volverlo exótico y analizarlo desde fuera? Este segundo aspecto es el que debería caracterizar el estudio vuelto a su propia cultura, no solo en sentido general, sino íntimo, familiar, de vida. Sin embargo, a pesar de todas mis dudas, justificadas en gran parte por el deseo de ser lo más precisa posible en la recogida de las informaciones, es posible que la que ha sido llamada “antropología *at home*” puede significar en realidad una posibilidad más de entender la mentalidad local. La implicación del investigador en el contexto a él familiar, algo que antes era indicio de no objetividad, puede proporcionar instrumentos de comprensión «per evitare di dare spiegazioni banali su realtà complesse» (Zene 2005: 693; cfr Leach 1982 cit. por Van Ginkel 1998: 252).

Todo este conjunto de reflexiones y dudas, en sede de campo, no son siempre solucionables si no racionalmente. Pero se sabe que en ciertas circunstancias la racionalidad no ayuda, tanta es la desorientación en medio del vórtice emotivo. Y en medio de todo esto, concentrarme en el método planteando entrevistas tras entrevistas, fue la manera, la única en mi caso específico, para evitar las desviaciones de todo lo que de personal, mío y de mis interlocutores, podía entrar en mi trabajo. Siguiendo el método me he atenido escrupulosamente a los que mis informantes me decían, organizando un conjunto muy amplio de conversaciones abiertas donde mis interlocutores tenían todo el espacio para hablar de sí mismos, de su historia de vida, de sus memorias y, tras mis preguntas enfocadas al tema, sus narraciones y testimonios.

Mucho se ha dicho de Cerdeña compuesta de varias Cerdeñas. En parte esta afirmación es real sin negar con esto el hilo común que caracteriza la isla desde un punto de vista político-económico y político-social, no obstante las significativas diferencias entre zonas geográficas. Podemos decir, anticipando un poco el tema que iré exponiendo, que el sistema social de los años a los que se refieren los testimonios, es muy variado, y en él se entrelazan pensamientos diferentes y opuestos que van desde un puro pragmatismo hasta la más mística de las perspectivas, que quizás son tantas como las individualidades que la pueblan o que la poblaban. Mi trabajo de campo fue dirigido a entender justamente uno de los aspectos de estas mentalidades. Mi preciso intento fue el de describir una creencia bien definida que representa un reflejo de estas “mentalidades”,

desde analizar los contextos en que se ha desarrollado hasta comprender el significado que podía tener para los portadores de dicha creencia.

Enfrentándome a su sistema de pensamiento, a pesar de darme cuenta del peso del salto generacional entre ellos y yo, el confín entre mi individualidad y la de mis interlocutores fue desde el principio muy lábil, jugando un rol fundamental el hecho de ser originaria de la misma zona en que vivieron y viven ellos. Ser casi “compaesani” facilitaba la fase de establecimiento de una cierta confianza. Seguramente ayudaba a superar el obstáculo de ser vista en relación con la Universidad. Además una cierta familiaridad era necesaria e indispensable para entrar en el mérito de temas que son íntimos, tanto cuanto lo son cuando se habla de temas sobrenaturales. Y aunque dejando de lado este aspecto (siempre se puede evitar simplemente afirmando “ellos creían que, pero yo no”), el hecho de ser en parte “de ellos” los llevó a pasar más rápidamente del plan de la leyenda (reservada normalmente a los de “afuera”) al plan más “concreto” del *inter nos*, es decir de las informaciones confidenciales porque, hay que subrayarlo, hablar de los condenados siempre es confidencial. Las mentalidades descritas en parte se funden con la mía, y fue mi preciso intento circunscribir y reconocer este entrelazarse de visiones del mundo. En este sentido, el hecho de que el esfuerzo de comprensión fue en parte extremadamente natural podía esconder el riesgo de un entendimiento demasiado superficial, o dado por sentado. Nunca he subestimado este aspecto de mi investigación que, en la incapacidad obvia de evitarlo, no puedo dejar de subrayar.

Para todo el curso de mi trabajo de campo, me dejé guiar por las explicaciones y descripciones de los hechos que surgían de las entrevistas, concentrándome en el significado que ellos atribuían a ciertos aspectos de las relaciones sociales que yo en parte re-conocía, mientras que por otra parte, no entendí de forma inmediata. Si, como hemos dicho, ser libres de prejuicios es imposible, el conocimiento que mi trabajo puede proporcionar es sin duda fruto de un encuentro entre mi conocimiento (que no es solo aculturación sino también adoctrinamiento) y el de mis interlocutores. Sus contribuciones proceden de las raíces de aquel pasado que es todavía presente, o que se hace presente cada vez que la memoria vuelve a él, para confirmarlo o transformarlo, reinterpretarlo e interiorizarlo por primera vez, como algo que se observa con una mirada exterior.

De todas formas, al final de mi investigación llegué a un cierto margen de claridad por lo menos respecto al contorno de la creencia estudiada y a los sentidos que la fundamentaban. Además, como explicaré mejor en el capítulo dedicado al caso etnográfico, al principio de mi investigación no conocía esta creencia y, tras las

informaciones de estudiosos locales, partí efectivamente de buscar una creencia fundamentalmente diferente. Fueron mis interlocutores quienes desviaron totalmente mi línea de investigación, llevándome a entender que estaba manejando una creencia totalmente diferente. Es posible, eso espero, que este aspecto de mis primeros pasos hacia el tema pueda atenuar en parte el riesgo de influenciar con mis preguntas directas el resultado de la investigación, como puede pasar cuando la vena creativa es superior a la tendencia a proceder guiados por los hechos. En este sentido espero haber cumplido por lo menos con la importante tarea de documentación de creencias y sistemas de pensamiento que si no fuera por ser objeto de una investigación específica y circunscrita, estarían sin duda destinadas al olvido. En este sentido, lo que espero permanezca de mi trabajo no son tanto las posibles explicaciones (o interpretaciones) que yo, como investigadora, pude buscar para alcanzar una cierta comprensión del fenómeno social analizado, sino la efectiva certeza de la existencia de una creencia que tiene los contornos netos y que tiene personalidad propia, testimoniada por un número amplio de personas y que sigue viva en la memoria de los ancianos. No creo sea cosa de secundaria importancia, sobre todo por una historia y documentación de las tradiciones sardas, en que ha sido posible tanto en el pasado como hoy en día, cierta arbitraria creación de figuras legendarias o de presuntos sistemas de pensamiento cuya real existencia en el sistema de creencias sardas no es efectivamente demostrable, por lo menos no a la luz de las investigaciones hechas hasta ahora y que tienen reconocimiento interdisciplinar. Sin embargo, no renuncio a decir que quizás, en el fondo, también estas últimas creaciones imaginarias, ideológicas, románticas, divulgadas por cierta literatura y, hay que decirlo, con evidente éxito, tienen su porqué, y a lo mejor responden ellas mismas a nuevas exigencias que tal vez son siempre las mismas en nuestro actuar y “hacer” historia.

### **1. 2. 1 Interacción y memoria**

Antes de presentar en términos más “técnicos” los resultados de mi trabajo de investigación, quisiera destacar tres hechos que ocurrieron durante mi investigación. El primero, ocurrido en el trabajo de campo precedente a esta investigación que presento ahora, está más relacionado con mi vida e historia familiar. Con los otros dos se entra más en la cuestión del cambio o importante contribución que potencialmente podemos hacer en la memoria de nuestros interlocutores. Dicho de otra forma los tres casos muestran formas paralelas de producción o reconstrucción de conocimiento.

Del primer caso he hablado en una precedente publicación. Mi artículo *Un objeto de investigación que se convierte en objeto de unión* (2010), resume los resultados de un ejercicio reflexivo hecho en ocasión del seminario con William Christian, en el curso del Master en Investigación etnográfica y teoría antropológica de la UAB (2009/2010). El tema del seminario estaba centrado en el “poder” de los objetos de crear uniones de significados entre las personas. Si en principio no sabía cómo acercar un concepto material como el de “objeto” a uno impalpable como el de “alma”, tema central de mi investigación, William Christian me indicó pronto la solución, que era propiamente la de utilizar estas almas como si fueran objetos y analizar las conexiones que estas podían ser capaces de crear. Fue así que gracias a esta reflexión encontré un espacio donde exponer dos casos en que estas almas-objeto actuaron efectivamente como objetos de unión.

En el primer caso, se produjo una conexión entre dos de mis informantes que entraron en contacto después de treinta años sin verse. En el segundo, que es el que quiero exponer ahora, una de las almas que estaba “siguiendo” actuó efectivamente como objeto de unión entre mi padre y yo. En el curso de la investigación descubrí que uno de los condenados en vida sobre los cuales estaba investigando, una mujer condenada en vida conocida principalmente como malvada, avara, usurera, había “salvado la vida” a mi padre cuando era niño. A pesar de lo mal que se pensaba de ella, su persona parecía envuelta de un halo de misterio que a pesar de su maldad, mantenía una cierta ambivalencia. En este sentido representa un unicum respecto a todos los otros casos, en que, como veremos, la figura del condenado deja muy poco espacio a juicios contradictorios. En el caso al que me refiero esa mujer, a través de un acto que se parece mucho a un ritual, salvó a mi padre de una muerte cierta, la misma que en los años '40 se llevó a muchos niños en los primeros años de edad. El acto consistió en embeber un trocito de pan en vino y darlo a mi padre. Él se recuperó y mi abuela siempre atribuyó su salvación a su intervención. Yo no sabía nada de este hecho. Nadie me había contado esta historia antes de aquel momento. Después de esta entrevista pregunté a mi tío, hermano de mi padre, y él confirmó que efectivamente así aparentemente fue lo que pasó. Comprensiblemente, saberlo me emocionó mucho. Mi padre murió cuando yo tenía diecinueve años, y ahora yo estaba entrando en contacto con un trozo de su historia que se “unía” o “re-unía” a la mía. Esta reflexión fue muy útil para observar las modalidades en que a menudo nos encontramos involucrados en nuestros trabajos. A menudo nuestro objeto de investigación tiene una relevancia en nuestras vidas a veces inesperada, llevándonos a pasar de la convicción o presunción de ser nosotros a llevar él a objeto de

conocimiento, a ser literalmente llevados nosotros mismos por él a ser parte de aquel conocimiento y de aquel mismo objeto que nosotros vamos investigando.

Los otros dos casos que quiero exponer a conclusión de este discurso, se refieren a las dinámicas que pueden crearse durante las entrevistas y que implican una alteración de los conocimientos previos, en que se establece un círculo horizontal entre el informante 1 (fuente de noticias para el investigador) y el informante 2 (o sea el investigador fuente de noticias para el “informante”).

Como explicaré mejor en el capítulo 4, aparte de los ancianos, entre los demás informantes fueron pocos los que afirmaron conocer la existencia de la creencia sobre la bilocación de los ricos terratenientes. De hecho fueron informados porque asistieron a las entrevistas que yo hice a sus padres o abuelos. En otros casos, los de edad netamente inferior (nietos, incluso hijos) conocieron esta creencia porque yo, formulando las preguntas directamente o indirectamente, los informaba de la existencia de dicha creencia, que ellos, puntualmente, negaban conocer. Este es un tema particularmente delicado y que implica una debida toma de conciencia con respecto al impacto que el investigador puede y en efecto tiene, sobre las personas y sobre el campo en general en que efectúa su investigación. Sin embargo, aparte del indudable rol de divulgación de historias en que nos encontramos a menudo, hubo un caso en que prácticamente proporcioné un trozo de historia personal a una de mis informantes. Me refiero al caso de Maria. En el curso de nuestras conversaciones llegamos a hablar sobre un rico de su pueblo. Después de su muerte la dueña para la cual ella trabajaba compró la casa de este hombre condenado. En una de nuestras conversaciones, le dije lo que me habían contado sobre él, es decir, que salía condenado, antes y después de la muerte. Subrayo que hasta aquel momento, casi todo el tiempo ella hablaba dirigiéndose siempre hacia su hija y su cuñada, evitando hablarme directamente hacia a mí. Ahora, su atención estaba dirigida únicamente a lo que yo estaba diciendo. A partir de ese momento, me miró a la cara. Era evidente que lo que yo le estaba diciendo llamaba totalmente su atención, porque estaba actuando sobre su memoria personal:

*Mi è successo che come sta dicendo lei che Don Peppi d'anti biu... (rivolta alla figlia) ca issa olli sciri cosa de mimmi pero seu deu puru ca seu scidendu cosa de issa. Deu fui picciocchedda de dixassetti dexott'anns. Lei (la padrona) dormiva giù e io dormivo su, in cussus sobaius, de cussus antigus...baxiu. Candu si faia su pai mi zerriada e ndi deppia cabai. Una notti d'appu nau "Mi ndi sciumbullada a is tresi" ca sa sveglia da potta' issa. Issa ha biu sa pettia manna*

*me in su tresì e sa pitticca fu me in mesunotti "Pesa pasa che funti in tresì". Deu subitu mi ndi seu pesada e cummenti appu abettu s'enna nd'è bessiu u' ommi de sa coxia "frrrrrrr". "Nostra Signora mia!!!", "E itta stoccada teisi?" "Oi, nd'è bessiu u' ommi de coxia, ce bessiu ingui!" "Oi su macchimmi chi potta tui in conca, bai e cicca itta ha biu!!" "No no, fud'un'ommi! No ci croccu prusu, mi nc'andu a domu!!" Fui disisperada! <sup>1</sup>*

Así me dijo después

*E inzandu fu' Don Peppi!!!<sup>2</sup>*

El otro caso significativo respecto a este aspecto del trabajo de campo y especialmente sobre el impacto del investigador sobre el campo de investigación se refiere a un acontecimiento ocurrido durante una entrevista en Isili. Es un caso en parte divertido, si pensamos en los hechos en sí mismo. Llegué a la casa de Teresa, por la tarde. El portón de su casa era como siempre abierto. Entré y ella me recibió de manera muy calurosa. Participó en nuestra conversación también su sobrina Graziella. Empecé la entrevista preguntando, un poco como siempre, sobre el mundo de antes, sobre las vidas de los campesinos hasta llegar poco a poco a las creencias sobre espíritus de los muertos hasta llegar a la de los vivos. En un cierto momento vi entrar por la puerta, que Teresa había dejado abierta, un perrito blanco y negro, de tamaño pequeño que, con hacer seguro, se dirigió a la chimenea, apagada porque era verano, y se acostó. La única reacción que tuve yo fue la de decir "Que bonito!". Teresa me sonrió sin más, y seguimos con la entrevista. Los argumentos espaciaron entre espíritus de muertos, procesiones de almas, espíritus en forma animal, y muy pocos casos, en realidad, sobre lo que a mí interesaba más, o sea, sobre los condenados en vida y sus bilocaciones. Cuando acabamos la entrevista me levanté para saludarla, darle las gracias a ella y a su sobrina y me dirigí a la puerta para salir. Fue entonces que Teresa me dijo "No te olvides tu perro". "¿Mi perro? ¡Yo no tengo perro!" Teresa me miró con la expresión de quien entiende la broma y yo

---

<sup>1</sup> Me pasó que como dice usted que a Don P. lo han visto (hablando hacia su hija) porque ella (refiriéndose a mí quiere que yo la informe sobre cosas pero ella también me está diciendo cosas a mí. Yo era una chica de diecisiete dieciocho años. Ella (la dueña) dormía abajo y yo dormía arriba, en aquel altillo, de los antiguos, bajo. Cuando hacíamos el pan me llamaba y yo tenía que bajar. Una noche dije "Despiérteme a las tres", porque la sveglia (el despertador) la tenía ella. Ella vio la manecilla grande del reloj en el tres y la pequeña en la medianoche. "Levanta levanta, que son las tres. Yo pronto me levanté y así como abrí la puerta salió un hombre de la cocina "frrrr". "¡Nuestra Señora mía!!!", "Que te pasa?" "Oi, salió un hombre de la cocina, salió ahí" "Oi la locura que llevas en la cabeza, ¡quién sabe lo que has visto!!" "No no, era un hombre. No quiero dormir más aquí, ¡me voy a mi casa!!". Estaba desesperada!

<sup>2</sup> ¡Y entonces era Don. P!!!



lo mismo, porque pensé que ella estaba bromeando conmigo. En fin, el perro no era de nadie. Un simple perrito callejero (en realidad no parecía callejero por lo bonito y limpio que estaba) que entró y se acomodó en la chimenea actuando tranquilamente como si fuera su casa. El aire se volvió hielo. Gabriella empezó a reír de forma histérica y Teresa se quedó como de piedra. Se fue hacia el perro que huyó escondiéndose primero bajo la mesa, luego entró en la habitación contigua la cocina y se escondió bajo la cama. Teresa llegó hasta utilizar el bastón de la escoba para echar el perrito, lo consiguió pero después de un largo rato, mientras su sobrina seguía riendo sin parar y de forma que empezaba a ponerme nerviosa. En fin, cuando el perro salió Teresa me miró no enfadada pero seria y me dijo “Yo tengo 84 años y esto en mi casa nunca pasó”.

Ahora bien, aparte de las banalidades que podía decir yo para explicar la situación como “Si hubiera sido mi perro ciertamente le habría pedido el permiso de llevarlo” y cosas así, pronto me di cuenta de que nada habría podido hacer para quitar de la mente de Teresa primero su perplejidad frente a un caso tan singular ocurrido justo cuando se hablaba de espíritus que a menudo salían en forma de perro, y consecuentemente la idea que ese perrito era un espíritu, y que ese espíritu lo habíamos atraído con nuestros discursos.

¿Qué es lo que pasó entre nosotras? Si es cierta la teoría según la cual de la interacción entre dos sujetos que se comunican y que se pasan información surge algo nuevo “entre los dos” que no pertenece a nadie (Laplantine 2004: 34), ¿cómo interpretar estos dos acontecimientos? Nuestras conversaciones, dirigidas a producir un conocimiento útil a mí y a mi trabajo de investigación, confluyeron, aparte de esto, a otro plan en que se produjo “conocimiento” tras una reutilización del mismo idioma, que metafóricamente se podría considerar como un contenedor del cual extraer temas, elementos, fragmentos de visiones del mundo utilizadas para completar, justificar, confirmando una visión del mundo que ciertamente no nacía en aquel momento, sino que se perpetuaba a sí misma creando nuevas formas en que expresar el mismo sentido. Así que luego nos quedamos yo, con mi experiencia y mi entrevista listas para ser analizadas, transcritas e utilizadas en la presente tesis, y ellas con capítulo más en sus vidas, con una reelaboración de su pasado, en el primer caso y una experiencia nueva en el segundo. Respecto a estos dos casos el primero se destaca sensiblemente, porque ahí fui yo quien obtuvo una historia que añadía un capítulo más a mi historia personal.

En la redacción de estas páginas me planteé el problema de haber quizás puesto demasiado énfasis en todo lo personal o paralelo a mi trabajo de campo. A menudo me

preguntaba por qué dar tanto espacio a estos aspectos que a lo mejor no habían incidido tanto sobre los datos recogidos. La creencia estaba allí, frente a mis ojos, clara y circunscrita. Me consolaba la idea que en parte había cumplido por lo menos con la importante tarea de la documentación, dejando de lado mi interpretación, comparaciones, acercamiento de sistemas de pensamiento etc. Esta sensación, sin embargo, no duraba mucho. Ciertamente una cierta inseguridad influyó sobre el número de entrevistas, multiplicadas para ser siempre más segura, hasta entender que la inseguridad es un estado de ánimo que no se va nunca y menos mal que es así. De todas formas, considerando lo que significa un trabajo de campo en términos de esfuerzo intelectual, emotivo y físico, y de desorientación como consecuencia de varios factores de los que hablamos anteriormente, prolongar la investigación en modo indefinido es, a veces, el mal menor.

### **1. 3 Presentación del trabajo de campo**

La presente investigación constituye un estudio etnográfico, comprendido en cuatro etapas. Después de un primer trabajo exploratorio llevado a cabo entre 2005 y 2007, la siguiente investigación se desarrolló en una primera etapa (2010 – 2011) en que se realizó una revisión y análisis bibliográfico en profundidad del tema general en cuestión. En una segunda fase (2011 – 2012) me concentré en la búsqueda de datos a través de un conjunto de entrevistas abiertas, pasando después a utilizar la técnica de la historia de vida en las dos últimas etapas de la investigación (2012–2013). Entre 2013 y parte del 2014, ciertas incongruencias encontradas a la hora de analizar los datos recogidos junto a las dificultades para acabar de entender el contexto en que se desarrollaron ciertas formas de ver el mundo, me llevaron a volver al análisis etnohistórico de Cerdeña. Fue esta última etapa del trabajo de campo la que me proporcionó unas claves de interpretación que me parece se adaptan mejor a las narraciones y a las personalidades de mis interlocutores, haciendo luz donde antes tenía dificultades para entender ciertos porqué. Asimismo, entre el 2013 y principios del 2014 me he dedicado a una profundización teórico-bibliográfica, con la esperanza de proporcionar clarificaciones adicionales a los objetivos propuestos y una mayor reflexión sobre cuestiones metodológicas y epistemológicas que vienen surgiendo a la luz de dificultades y dudas, estados de ánimo y perplejidades que han caracterizado este último período de trabajo.

## **Sujetos de estudio**

En total, se contactaron noventa informantes. En los casos en que los informantes no han sido reacios, las conversaciones han sido registradas. Los sujetos de estudio se definen por su estatus y posición social. Los informadores pertenecen a tres clases de edad, 75-97 años la primera, 50-65 la segunda, 35-50 la tercera, tanto hombres como mujeres. Por un lado se han buscado hombres como mujeres pertenecientes a la clase campesina que ha vivido en primera persona la condición de dependiente de los ricos terratenientes, que son testimonios de tales experiencias y que vivieron los años de su juventud en el preciso ámbito social donde se ha desarrollado este fenómeno. Por otro lado se han buscado los descendientes directos de los terratenientes, tanto hombres como mujeres con el fin de comparación de las visiones del mismo fenómeno analizado. En fin se ha dado espacio a las generaciones sucesivas crecidas en el mismo contexto que se va transformando o en otro totalmente diferente como el urbano.

## **La zona**

El campo seleccionado por la temática central de mi trabajo cubre un área de Cerdeña centro-meridional que se extiende entre Marmilla, Sarcidano y Trexenta. La zona en que se concentran el mayor número de entrevistas es la Alta Marmilla, es decir la parte alta de la subregión de la Marmilla. Los pueblos de esta zona visitados han sido Albagiara, Ales, Zeppara, Assolo, Asuni, Baressa, Genuri, Gonnosnó, Nureci, Simala, Sini, Usellus, Escovedu, Villa Sant'Antonio, Villaverde. Al límite nord de la zona visité el pueblo de Villaurbana. Al límite sur-occidental de la zona visité los pueblos de Villanovaforru, Sanluri, Tuili, Turri, Barumini, Segarú. En Sarcidano visité Isili. Más al norte fue en Tonara. En fin, más al sur de la isla fui a Burcei, Quartu S.Elena y Teulada. Parte de estos pueblos fueron ya visitados en una etapa de investigación anterior. En las etapas siguientes esos pueblos fueron revisitados más veces para una mayor profundización del tema.

## **Objetivos**

De las entrevistas se obtuvieron testimonios muy ricos, no siempre homogéneos pero articulables que me han permitido definir los contornos que integran el objetivo de investigación: el concepto de alma, la posibilidad de su salida del cuerpo, las modalidades en que este fenómeno tenía lugar en el pasado o la forma como se considera posible actualmente, los sujetos protagonistas a los cuales tal facultad se atribuía o se atribuye

hoy en día. El análisis y la ordenación de los datos han llevado a la subdivisión de las informaciones en tres categorías, *Cundannaus a bius*, *Galazzoni*, *Cultos neo-animísticos y megalitismo*, entre las que una cuarta relativa a las creencias sobre el destino del alma *post mortem* se ajustan sin solución de continuidad.

Los avances del período 2012-2013 se concentraron, por una parte, en la ampliación del trabajo de campo, y por otro a una delimitación de temática. Me di cuenta de que me encontraba frente a dos temas distintos, uno, el de los condenados, cuya profundización fue llevada a cabo siguiendo un plan de entrevistas en que los informantes pertenecían principalmente a la primera clase de edad, y una segunda en que los sujetos entrevistados eran de una clase de edad inferior y se refería a una creencia que, aunque el tema fuera estrictamente relacionado con el alma y su salida del cuerpo, presentaba evidentemente caracteres diferentes. Profundizar los dos temas habría significado hacer dos investigaciones diferentes y en dos zonas diferentes. Decidí por esta razón limitar el campo y la temática central de mi investigación a la de *is cundannaus a bius*, en la zona de la alta Marmilla. De todas formas, este sistema diferente de creencias así como el tercero, el relativo a los cultos neo-animísticos y megalitismo, ha sido parte importante, sobre todo el segundo, de muchas entrevistas a lo largo de mi investigación. Aunque no haga mención de ellos en el capítulo dedicado al caso etnográfico, haré una sintética exposición de ellos en el capítulo sobre el universo anímico en Cerdeña, dejando a una próxima investigación la profundización de los dos temas, siendo ambos relacionados con el megalitismo.

Resumiendo en forma más detallada los objetivos ya indicados en la introducción, mis precisos intentos fueron:

1. Tomar el caso de *is cundannaus a bius* y definirlo detalladamente sobre la base de los datos recogidos en el curso del trabajo de investigación
2. Situar la figura del condenado en su contexto, es decir colocarla dentro del conjunto de las otras figuras que constituyen una parte substancial del sistema de creencias y de la religiosidad popular característica de la zona, en que el condenado se ajusta destacándose en toda su peculiaridad.
3. Analizar el contexto histórico-económico e histórico-social para entender cuáles son o han podido ser las dinámicas que han determinado o acompañado la formación de

esta creencia, incluso su readaptación, para responder a diferentes contradicciones. Entender los conceptos básicos de las formaciones consuetudinarias que se han mantenido en gran medida intactas hasta hace unas décadas, y que se reflejan en normas de regulación social caracterizadas por la violencia de las reacciones a las ofensas, nos puede proporcionar claves de lectura a las interpretaciones que los informantes dan a las narraciones que me ofrecieron. Con esto no quise hacer una comparación gratuita, si no evidenciar conexiones que pueden hacer luz sobre el fenómeno y proporcionar otra clave de comprensión. Las visiones del mundo y de la vida de dos comunidades, la sociedad barbaricina y la del alta Marmilla, a pesar de sus importantes diferencias hasta parecer dos mundos separados, no son efectivamente tan lejanos e inaccesibles entre ellos, no sólo desde un punto de vista geográfico sino también cultural.

## Capítulo 2

### Entre alma y acción

«Occorre pertanto dimostrare preliminarmente che tutti gli uomini sono «filosofi», definendo i limiti e i caratteri di questa «filosofia spontanea», propria di tutto il mondo, e cioè della filosofia che è contenuta: nel linguaggio stesso [...], nel senso comune e nel buon senso [...], nella religione popolare e anche quindi in tutto il sistema di credenze, superstizioni, opinioni, modi di vedere e di operare [...].»

[A. Gramsci, Q. 11, 1375]

No es mi intención presentar un cuadro completo y exhaustivo de la historia de la antropología de la religión y del ritual. El tema es muy vasto y rico en aspectos así como son varias (incluso internamente) las culturas que han sido objeto de observación. Sin embargo en este capítulo quisiera introducir los aspectos más destacados del desarrollo de las perspectivas antropológicas que se enfrentaron con este tipo de creencia (relativa al alma y a sus salidas) y con los sistemas religiosos en que estas creencias se encuentran, interpretando estos hechos culturales bajo diferentes puntos de vista y enfoques. En este excursus he ido buscando instrumentos teóricos útiles para una interpretación del fenómeno que me propuso analizar, no solo desde un punto de vista externo, sino, y sobre todo según las que son las ideas, opiniones, sentidos que me expresaron mis informantes e interlocutores.

En el curso del desarrollo de la disciplina antropológica, las preguntas sobre religión, ritual y creencias en seres espirituales han sido siempre más o menos las mismas. ¿Por qué ciertas personas creen en algo intangible, no demostrable, no verificable como el sobrenatural? ¿Cómo entender formas de creencias que nosotros consideramos irreales, imaginarias mientras que, desde un punto de vista emico estas son perfectamente coherentes, ciertas, y reales? ¿Qué es real entonces?

De Martino (2000) opinó que era necesario poner en duda y cuestionar el concepto occidental de “realidad” y al mismo tiempo la categoría *giudicante* para luego analizar los fenómenos que según nuestra cultura serían “irreales”. Una suspensión del juicio, como él la llamaba, para poder entender los fenómenos “otros”. Evans-Pritchard admitió

la efectiva coherencia de los sistemas lógicos diferentes respecto a los científicos occidentales. Sin embargo sabemos que el primero nunca abandonó la idea de la substancial superioridad del pensamiento racional occidental, así como el segundo no renunció a dar por sentado que los resultados de ciertas lógicas no fueran reales mientras que las nuestras sí. Es cierto que enfoques de este tipo tuvieron gran resonancia sobre todo si pensamos en el ámbito cultural en que fueron avanzados, marcando, me refiero ahora principalmente a Evans-Pritchard, todo el siguiente desarrollo de la disciplina. Después del 1937, los avances de la teoría antropológica respecto al tema de la religión y de los aspectos más irracionales de las culturas abrieron las puertas a los debates que siguieron en las décadas sucesivas y que fueron muy proficuos en proponer una visión diferente del tema.

Dedicaré un primer espacio a un cuadro general del desarrollo de la disciplina antropológica en relación a los temas de religión, tema en que podemos decir que nació y tomó sus primeros pasos, por lo menos en ámbito académico. En una segunda parte del capítulo me enfocaré sobre los aportes de la antropología italiana. La antropología clásica, con antropólogos como Tylor, Durkheim, Levy-Bruhl, Malinowski y Evans-Pritchard, propusieron sus claves de explicación y/o interpretación de ciertos fenómenos culturales definibles como “irracionales”. Me pareció interesante mencionar el debate entre los autores que observaron dichos fenómenos desde un punto de vista intelectualista y neo-intelectualista y los autores que se concentraron más sobre el significado social de la religión y de las creencias relacionadas con el mundo de lo sobrenatural, entendiéndolo entre una perspectiva simbólica.

Si por un lado se hacía hincapié sobre el carácter intelectual, racional y *teórico* de los procesos mentales que fundamentaban las creencias en lo sobrenatural; por otro se concentraba la atención hacia el significado simbólico-social de dichas perspectivas “religiosas”. En cierta medida las dos perspectivas no siempre se oponen en sí mismas y coexisten en las mismas posturas teóricas de los varios autores. Asimismo, hoy en día damos por sentado el hecho de que ya no se puede hablar en términos de primitivo, ilógico, prélogico, infantil, no desarrollado, no civil y menos aún, se puede hablar de mentalidades “otras” enfocándolas en sistemas de vida que impliquen falta de conciencia de clase, miseria psicológica y similares. Los límites de las teorías antropológicas que marcaron la historia de la disciplina pueden entenderse mejor si debidamente contextualizados.

## 2. 1 Antropología de la religión. En principio fue el alma

La antropología como disciplina académica hizo sus primeros pasos en la segunda parte del siglo XIX en la Inglaterra victoriana, y nació prevalentemente como antropología de la religión (Fabietti 2001: 19). El ámbito evolucionista, que caracterizaba el contexto en que nació, fue determinante y proporcionó a los primeros antropólogos las herramientas con las que propusieron sus teorías explicativas de los fenómenos culturales observados. Según el paradigma positivístico-evolucionista, cuyos padres originarios son representados por Spencer (1820-1903) en Inglaterra y por Comte (1798-1857) en Francia, las culturas humanas se desarrollan siguiendo un esquema determinístico que individúa en estadios establecidos los puntos de dirección de la evolución cultural. Se sobrentiende claramente el aspecto progresivo y acumulativo de tal desarrollo y un sentido del proceso evolutivo netamente optimista. Además, todos los análisis intentados tienen una explícita intención de poner las bases de una verdadera ciencia de la historia, con sus leyes y métodos (Harris 1996).

En su principal texto, *Primitive Culture* del 1871, Tylor se dedica extensamente a la exposición de su teoría del *animismo*. Según esta teoría existe en cada etnia la creencia en una entidad espiritual invisible e intangible que ánima todos los cuerpos. Esta idea o percepción trae su origen en los sueños o en las visiones experimentadas en estados de *trance* o fuerte meditación. Esta experiencia fue interpretada como la prueba de la existencia de un *doble*, es decir de una entidad intangible pero real que podía desdoblarse y tener una existencia propia e independiente del cuerpo, *post* y *ante mortem*. Sucesivamente, el concepto de *alma* se desarrolló hasta llegar a formular el concepto de *dios* (Tylor 1981: 48; cfr. Harris 1990; Duch 2001; Fabietti 2001).

El punto interesante es que, para Spencer, en ámbito más estrictamente sociológico, y para Tylor y Frazer, en campo antropológico, las ideas religiosas no se caracterizaban por su naturaleza emotiva e imaginativa, como según la escuela mítico-natural de Max Müller, de poco antecedente e incluso contemporánea. Esta perspectiva en cierta medida compartía ciertos asuntos de la perspectiva psicológica y partía de una visión según la cual en el ser humano siempre existió la percepción de lo divino. Frente a esta intuición innata, las grandes fuerzas de la naturaleza como el sol, la luna y las grandes fuerzas atmosféricas le proporcionaron los símbolos para concretar semánticamente sus intuiciones, y que luego tomaron personalidades propias (cfr. Evans Pritchard 1991). De forma diferente, Tylor y Frazer, analizaban las creencias mágico-religiosas basándose en su indudable racionalidad intelectual. Sus intentos eran los de demostrar que las creencias



religiosas eran fundamentalmente racionales, es decir, que fundamentaban sus ideas en un uso racional de las informaciones de los sentidos, basado en el utilizzo, aunque inapropiado, de asociaciones con las que se desarrolla el conocimiento. Como nos dice Evans-Pritchard,

“Tylor deseaba mostrar que la religión primitiva era racional, que surgía de observaciones, por inadecuadas que fueran, y de las deducciones lógicas a que daban lugar éstas, aunque fueran defectuosas; que constituía una forma tosca de filosofía de la naturaleza” (1991: 51)

Tylor (1981) construye su teoría del animismo basándose en presupuesto filosóficos que le permitían afirmar una substancial racionalidad de las creencias sobre el alma, haciendo hincapié en el proceso intelectual que había llevado el individuo a ciertas visiones del mundo. En este sentido, a la pregunta de cómo llega un individuo a concebir un concepto tal como el de alma, Tylor, responde que es consecuencia del utilizzo del principio de asociación, y que, por esta razón y a pesar de que las soluciones son erróneas, es totalmente racional. De la misma manera Frazer en *The Golden Bough. A study in magic and religión* del 1890, explica la magia como un utilizzo de los principios de continuidad y semejanza igualmente racionales, a pesar de la realidad o no de sus resultados. Bajo el mismo análisis, Tylor concluye que el individuo “primitivo” hizo una asociación equivocada entre los sueños y la realidad.

Ver en sueño la imagen de los muertos proporciona el sentido de la existencia de una esencia anímica que sobrevive a la muerte. Dicha asociación es errónea, pero totalmente racional. Afirmer esto significaba atribuir muy claramente una base de errores comunes e ingenuos en estas creencias, que sin embargo no pertenecen solo a las religiones primitivas sino incluso a las contemporáneas. Las intenciones polémicas de dichas afirmaciones son más comprensible si no olvidamos que en la época victoriana de mediados del siglo XIX hacer afirmaciones de este tipo no era cosa fácil. La línea de división entre la esfera de acción de la ciencia y la de la Iglesia no era neta y no opinable (Dei-Simonica 1998). Sin embargo Tylor (1981) sigue proponiendo su teoría con fuerza ideológica:

“Ninguna religión de la humanidad descansa en un total aislamiento de las demás, y las ideas y los principios del cristianismo moderno siguen orientaciones intelectuales que se remontan, a través de los lejanos tiempo pre-cristianos, hasta el origen mismo de la civilización humana, quizás incluso de la existencia humana” (1981: 24).

Orientaciones intelectuales que son las mismas de las religiones “primitivas”, y que consecuentemente, si se toman dichas afirmaciones en sus aspectos superficiales, son *equivocadas, defectuosas e inadecuadas* tal como éstas. Desde el punto de vista metodológico, esta teoría se basa en adoptar una creencia actual, perteneciente a los “pueblos superiores” y tomarla como una sobrevivencia de algo que hubo su origen en un pasado respecto al cual representa un fósil, específicamente un fósil social. De esta forma era posible encontrar los rastros de precedentes etapas de desarrollo de una cultura, trazando líneas evolutivas a través de la comparación con las otras culturas. Así diciendo, la supervivencia de la creencia en un dios (y en Dios) se la consideraba como una degeneración de algo que pertenece al pasado, en forma de supervivencia y superstición (1981: 56).

Sin embargo, como subrayan los neo-intelectualistas, el hecho de avanzar la hipótesis de su fundamental racionalidad, aunque en el marco de un paradigma que utilizaba conceptos de inferioridad e incivilidad, queda como su mayor aporte, sobre todo si nos concentramos en la específica época en que dichas teorías fueron difundidas. Y no olvidemos tampoco que Frazer, llamó a la magia, etapa anterior a la de la religión, como *hermana bastarda* de la ciencia. Esta afirmación es mucho más fuerte de lo que pueda parecer a primera vista si concentramos nuestra atención en el término *hermana* más que en el término *bastarda* (Dei-Simonica 1998). Diciendo esto se admitía, aunque indirectamente, un cierto parentesco entre las dos esferas (afirmación, como decíamos, para nada fácil en aquella época), omitiendo de esta relación la religión, siendo el binomio en cuestión lo de magia-ciencia (Jarvie-Agassi 1967). Los paradigmas teóricos que caracterizaron la época clásica de la disciplina han de ser debidamente contextualizados para entender el porqué de ciertas afirmaciones y errores, así como los consideramos ahora destacando de esta manera sus aportaciones principales, muchas de las cuales siguen repitiéndose en nuevas formas y en las prácticas de las investigaciones sucesivas.

En las últimas décadas del siglo XIX seguían fuertes los contrastes con la línea teórica del creacionismo, que fundamentaba su perspectiva especialmente en dos asuntos: la substancial fixidad de la especie humana y la degeneración de ciertas “razas” con respecto a la “blanca” occidental, gran ejemplo de progreso, esta última, gracias a la intervención divina. Dichas teorías, apoyadas y difundidas por Joseph de Maistre y el obispo de Dublin Richard Wathely consideraban cierta la intervención divina en todo tipo de progreso, mejoramiento y desarrollo. Esta hipótesis que de manera obvia consideraba “degenerados” los que no presentaban el mismo desarrollo, los primitivos *in primis*, bajo

el peso del pecado original y de la condena a no estar acompañados por la luz de Dios (Fabietti 2001: 10). No se olvide que en aquella época un autor del calibre de William Robertson Smith, fue expulsado de la universidad de Aberdeen por haber favorecido la crítica histórica de los textos sagrados.

No obstante en gran éxito y difusión, algunas de las teorías de Tylor han sido criticadas por sus contemporáneos, incluso evolucionistas como él. Robert Marett y Andrew Lang, ambos discípulos de Tylor, se opusieron a la teoría animista de su maestro. Lang por ejemplo, con una impostación naturalista, que será luego criticada por De Martino, intentaba demostrar que aunque las creencias pudieran caer en el error, tenían origen en un hecho natural demostrable, y si ya no lo era demostrable, podía serlo con el tiempo, y esto era verdad incluso para los casos de telepatía, clarividencia y varios parecidos que ya eran objeto de estudio por la psicología paranormal (De Martino 2000: 175). Marett, como Lang, consideraba la teoría de Tylor limitada e imperfecta. Según sus argumentaciones, en primer lugar porque le parecía inadecuado atribuir a los primitivos una racionalidad tal como se la entendía en aquella época. Lo que según él caracterizaba el surgimiento de las ideas religiosas y mágicas representaba algo que pertenecía más a la esfera emocional de la mente humana que no a la esfera racional-deductiva. Decir que *la religión salvaje no es tanto algo que se elabora mentalmente como algo que se danza*, supone la consideración del pensamiento religioso como una manera en que los individuos atenúan la tensión frente a las situaciones de la vida en que la acción práctica no está al alcance de las personas (Evans-Pritchard 1991: 61-63). En segundo lugar, Marett amplía el concepto de *animismo* a través de otro, el de *animatismo*. Utilizando el término melanesio de *mana*, Marett afirmó existir según la mentalidad primitiva una “energía”, una “potente fuerza” en las cosas animadas e inanimada. En este sentido, pensar que un determinado objeto tenga un cierto poder no significa que se piense que es el *alma* lo que lo provoca (Marett 1914, cit. por Harris 1990: 246; Evans-Pritchard 1991).

Crawley en su texto del 1909 *The Idea of the soul* negaba que la idea de alma tuviera origen en un uso equivocado de las asociaciones intelectuales. La idea de alma no era una evaluación racional de la experiencia del sueño, sino un resultado de la sensación. Es la imagen que la mente humana puede tener de otro individuo o cosa la que sugiere la existencia de un alma o entidad espiritual, existencia que es *mental*, y consecuentemente mera ilusión. Toda la construcción teórica de las creencias supersticiosas pertenece al mundo mental, y procede de la fundamental *ignorancia* del hombre primitivo y de su sentimiento de *miedo*. Así que cuanto más peligro hay en la vida de una sociedad, más

son las creencias religiosas que caracterizan su visión del mundo (Evans-Pritchard 1991: 65-67).

Las teorías de Tylor y Frazer fueron criticadas y rechazadas de manera más concreta desde el principio del siglo XX. La obviedad de ciertas críticas no necesita explicación, sobre todo para los que se refiere al rígido determinismo con que se entiende el establecimiento de etapas de desarrollo de la especie humana o el estrecho individualismo psicológico con que se entienden los procesos intelectuales de conocimiento atribuidos a los sujetos. Además atribuir estos procesos intelectuales a errores de base y a ingenuidad chocaba netamente con las nuevas perspectivas y sensibilidades del siglo XX.

Sin embargo no son pocos los autores que en el curso del debate entre los años sesenta y setenta entre neo-intelectualista y simbolistas, intentaron una cierta revaluación de algunos aspectos de estas teorías, en oposición a ciertos principios de las teorías simbolistas que encuadraban las creencias y la religión en general en el más amplio ámbito de significancia social, encontrando en su función social no solo su explicación sino su razón de ser. Si por un lado se consideraban la religión y las creencias en general como una visión del mundo fruto de procesos intelectuales de los sujetos por otro se la veía como un sistema de normas que regulan las relaciones sociales, cuyo significado es entonces eminentemente social. En otras palabras, la oposición se ponía entre racionalidad cognitiva y racionalidad expresiva (metafórica vs simbólica).

Lo que los neo-intelectualistas retomaron de la impostación teórica de Tylor y Frazer es su enfoque sobre el proceso racional e intelectual con que los primitivos “presumiblemente” o “hipotéticamente” llegaron a ciertas conclusiones. Sabemos que para los padres de la antropología el hecho de que no fuera demostrable sino sólo formulable en clave hipotética, era suficiente para no negar su posibilidad (Dei-Simonicca 1998). El intelectualismo en que se basan tanto Tylor como Frazer, se fundamentaba en asuntos filosóficos muy claros, que son los del empirismo inglés clásico de Hume y Locke (Dei-Simonicca 1998). La filosofía empirista de los siglos XVI-XVII se fundamentaba en una oposición, aunque nunca esta fue neta, al racionalismo cartesiano más difundido en el viejo continente. Individuar los procesos del conocimiento en la experiencia empírica significaba encontrar en primer lugar las etapas de tal proceso en las asociaciones de ideas que el ser humano actúa a nivel perceptivo-intelectual, bajo los principios de asociación individuados esencialmente en el principio de contigüidad en el tiempo y en el espacio, de semejanza y de causa y efecto. Hume (1711-1776), por

ejemplo, afirmaba que la fuente de todo conocimiento eran las percepciones, es decir, la experiencia que tenemos con todo lo que se muestra al espíritu humano. Las percepciones eran de dos tipos: las impresiones y las ideas, diferentes según la fuerza con que se actualizan. La diferencia entre las dos sería que las ideas representan ya una imagen de las impresiones. Ahora bien, son las ideas las que se someten a los procesos del asociacionismo, es decir, siguiendo la tendencia a asociarse con otras ideas y otras impresiones, y este proceso se actúa según los principios de semejanza, contigüidad temporal y espacial y de causalidad. Así que las bases del conocimiento del ser humano se desarrollan, respectivamente, asociando percepciones similares, asociando experiencias vecinas en el tiempo y en el espacio y, en fin, asociando percepciones según el principio de causalidad. Las asociaciones son la base de nuestras costumbres y nuestras costumbres van a fundamentar nuestras creencias.

En conclusión, siendo todo a medida del hombre, en el sentido que toda base del conocimiento es mutable y no fijo, es improbable la existencia de una verdad absoluta, y de aquí el célebre escepticismo humiano (Sini 1979: 437-439). Antes que él, Locke (1632-1704), padre del empirismo moderno, había afirmado que no existen las ideas innatas y que todas las ideas del ser humano se derivan de la experiencia. Las ideas, según Locke se dividen en simples y complejas. Las ideas simples se dividen en sensaciones y reflexiones, y proceden de la experiencia. Las ideas complejas derivan de la combinación entre ideas simples, a un nivel que no es experiencial, sino intelectual. Como también concluirá después Hume, Locke sostiene que no existen verdades objetivas que definan la realidad, sino que solo se pueden alcanzar asociaciones cuyo proceso perceptivo-intelectual, la filosofía puede reconstruir de forma crítica (Sini 1979: 424-428; cfr. Geymonat 1982; Dei-Simonica 1998).

Adaptando los principios filosóficos del empirismo clásico, la antropología emergente representada por los antropólogos evolucionistas y victorianos, fundamentaba su discurso sobre la religión y las creencias en lo sobrenatural como el acto de comprender la realidad y de influenciarla, según principios que dependen de la racionalidad cognitiva. Desde el punto de vista neo-intelectualista, este reconocimiento de los procesos intelectuales implicados en la formación del conocimiento, constituye su mayor aportación, revalorizadas a la luz del más reciente desarrollo de la filosofía de la ciencia y de la epistemología. Bajo esta misma perspectiva se avanzaban críticas a las teorías simbolistas por el hecho de que se negarían a buscar el origen de las creencias mágico religiosas en procesos racionales erróneos e individuales, sino en procesos racionales de

naturaleza expresiva o simbólica encuadrados en una perspectiva social (Dei-Simonicca 1998).

En ámbito francés, las teorías evolucionistas remontan a Comte. Su ideal sociológico era representado por la búsqueda de la normatividad social, es decir, el estudio de la sociedad y de sus desarrollos con la finalidad de garantizar su equilibrio a través de un conocimiento positivo. La famosa ley de los tres estadios de desarrollo de la sociedad, tal como él los había indicados, el teológico, metafísico y científico, constituyen una de las bases filosóficas del paradigma positivista (a lado de la versión inglesa representada, como hemos visto por Spencer, padre del positivismo evolucionista), aunque sus raíces remontan a la época de la Ilustración. Sus propósitos de análisis no se diferencian en ciertos aspectos del evolucionismo británico. Él también analizaba las creencias y su función normativa desde el punto de vista de los procedimientos asociativos que las produce. Y entiende perfectamente el rol normativo que tienen en las sociedades. Sin embargo, afirma que al tercer estadio positivo, estas habrían terminado de tener el peso que tienen en los primeros dos (Fabietti 2001: 55).

La filosofía positivista fundamentaba en Comte la física social, que en sus aspectos estáticos y dinámicos es capaz de analizar las reglas del equilibrio social y, como cualquier otra ciencia, de prever e incluso de orientar las tendencias de las dinámicas sociales. Esta racionalidad abstracta y positiva contrasta con otros aspectos de su especulación filosófica, o por lo menos con una idea más difundida de esta línea teórico-filosófica que tarda en desaparecer. No nos olvidemos, por ejemplo, que detrás de las teorías de Comte están las de Sant Simon, las que contribuyen a fundamentar aquella religión social que luego inspirará personajes de la envergadura de Fourier y Proudhon. Saint Simon llegó incluso a “profetizar” una vuelta al cristianismo de los orígenes. Religión del hecho, religión social, religión de la humanidad son las expresiones que indican concretamente las ideas fundamentales de esta filosofía. Según Comte, al tercer estadio, el positivo, la idea de Dios desaparecerá para dejar espacio a la más positiva imagen del Gran ser representante toda humanidad, pasada presente y futura en desarrollo, con nuevos santos representados por los científicos, hasta el mismo Comte, considerado como un nuevo profeta (Sini 1979; cfr. Joll 1968). Esto es suficiente para mostrar que el evolucionismo no fue un bloque homogéneo tal como parece y que aunque sea la base del materialismo moderno, por lo menos en su lucha contra la religión y, más concretamente, contra su aspecto dogmático, tiene muchos puntos en común con el

idealismo. Así que, por ejemplo, además del evolucionismo más materialista se desarrollaba otro más marcadamente espiritualista, como lo de Wundt (Sini 1979).

Centrándose justamente en las creencias comunes que según Comte sólo tienen peso determinante en las fases que preceden el estadio científico, será Durkheim quien irá construyendo su teoría en la que estas tendrán una importancia fundamental. Estas creencias comunes son las que constituyen la conciencia colectiva que es supraindividual y precede, plasmándola, la conciencia individual. La teoría de Durkheim sobre la religión es bien conocida. En *Las formas elementales de la vida religiosa* del 1912 expone su teoría según la cual a la base de todos los sistemas religiosos habían unas cuantas representaciones fundamentales que se encuentran en todos los sistemas religiosos que, por esta razón, son comparables. En las sociedades que se caracterizan por una fuerte impronta moral y coercitiva por parte de la conciencia colectiva (las que se basan en una solidaridad mecánica), se idealiza el tótem como símbolo de la sociedad y en los rituales colectivos la efervescencia está dirigida a venerar la misma sociedad y expresa el sentimiento de pertenencia que une a los componentes. Una de las representaciones fundamentales que se pueden extender a todas las religiones, es la de alma. Como hemos visto, según Tylor, la noción de alma deriva de un erróneo entendimiento de las dos experiencias de vigilia y de sueño, considerando la imagen de la segunda como el doble de la imagen de la primera. El alma, concebida como doble, es el fundamento de toda creencia en los espíritus. Esta idea, como hemos visto, surge de un proceso racional que es entendido en sentido individual.

En el capítulo dedicado a la noción de alma, Durkheim, refiriéndose a las creencias difundidas en el continente australiano, la describe como un algo de una complejidad profunda. Puede tener forma humana, forma animal e incluso de objetos pequeños. Su substancia es “flotante”, “inconsistente” e “indeterminada”, sin por eso carecer de materia (1993: 430). Puede tener existencia propia y separarse del cuerpo temporáneamente sin que esto signifique la muerte. Sin embargo, el doble es indisolublemente vinculado al cuerpo. Ese doble sería, según Durkheim la encarnación del principio totémico en cada individuo, preexistente a su nacimiento (1993: 405). En este sentido, como la fuerza religiosa o la divinidad es una representación colectiva, y no es fruto de ilusión:

“El alma individual pues no es más que una porción del alma colectiva del grupo; es la fuerza anónima que está en la base del culto, pero encarnada en un individuo cuya personalidad abraza; es el *mana* individualizado” (1993: 428-429).

Cuando esta esencia, flotante e inconsistente llega a ser una concreta imagen de nuestra personalidad, es por sucesivas especulaciones filosóficas. En su carácter fundamental, el alma constituye realmente una parte de nosotros mismos que no está colocada bajo la dependencia inmediata del factor orgánico: es todo lo que, en nosotros, representa a la “sociedad”, y siguiendo su discurso:

“el mundo de las representaciones en el cual se desenvuelve la vida social se sobreañade a su substrato material, lejos de provenir de él: el determinismo que reina en él, es pues, mucho más flexible que aquel que tiene sus raíces en la constitución de nuestros tejidos y deja al agente una impresión justificada de mayor libertad. El medio en el cual nos movemos así tiene algo menos opaco y menos resistente: nos sentimos en él y en él estamos más cómodos. En una palabra, el único medio que tenemos de liberarnos de las fuerzas físicas es oponerles las fuerzas colectivas” (1993:440)

En este sentido, la idea de alma, así como la de alma colectiva de la que la primera deriva no es fruto de ilusión de una única mentalidad, como quería la teoría animista, sino una de las expresiones de una conciencia colectiva social en que el individuo nace y conduce su existencia. Su existencia doble representa su ser parte de algo no estrictamente material y que lo precede y determina.

Respecto al tema de la racionalidad de las creencias (o sentimientos) comunes a una sociedad, tanto Durkheim como Mauss y Hubert parten del presupuesto, aunque bajo perspectivas filosóficas diferentes, del carácter racional de los procesos cognitivos que fundamentan las creencias. Estos autores observan las creencias como hechos sociales que, por ser eminentemente sociales no proceden de una psicología individual sino de un conjunto de conocimientos (la conciencia colectiva) que la preceden y que plasman su percepción de la realidad. Concentrándose en la visión colectiva y social de los varios fenómenos, consideran (como los intelectualistas), la religión como una visión del mundo con la que se organiza la experiencia. La diferencia se encontraría entonces en cómo definir los procesos que forman esta visión del mundo. Estos no dependen de una psicología individual sino que proceden de categorías intelectuales que constituyen las representaciones colectivas y que son de origen social. Además, estos autores presuponen un único cuadro de referencia en que se engloba el mismo pensamiento científico, el cual se basa, él también, sobre representaciones colectivas. En cierta medida, como subrayan Dei-Simonicca (1998) lo que con estas teorías se critica a los intelectualistas victorianos es el principio para que el mismo Kant había criticado a la filosofía empirista.



Sabemos que Kant, con su revolución copernicana, establece que no es nuestra manera de conocer la que se adapta al objeto (es decir, al fenómeno que provoca una impresión a través de los sentidos), sino que es el objeto que se adapta a nuestro *modus cognoscendi*. Según este razonamiento, el conocimiento está constantemente condicionado contextualmente desde un punto de vista espaciotemporal. Ciertamente, sin embargo, el conocimiento es relativo a las formas y a las categorías del intelecto, que son universales en el ser humano. Debidamente reelaboradas estas categorías a priori van a fundamentar esta nueva perspectiva en antropología, elaborando el concepto de estas categorías con las formas simbólicas que fundamentan el sentimiento de cohesión social, elaborando las representaciones colectivas que son su objeto de estudio y que permiten comparar tanto la ciencia como la religión y la magia en un mismo cuadro conceptual, estableciendo la conmensurabilidad de estos diferentes sistemas. Sin embargo, siguiendo la exposición de Dei-Simonicca (1998), los antropólogos sucesivos se centrarán más sobre otros aspectos de la teoría de los padres de la sociología francesa, dejando de lado el criterio de racionalidad de las categorías implicadas en el proceso de conocimiento, y que será retomado por Levi-Strauss (cfr. Morris 1995: 337-338). Hubo quien hicieron hincapié sobre la fundamental y definidora función social de la religión elaborando la dicotomía sagrado/profano, volviendo a subrayar una diferencia cualitativa entre hechos y mentalidades, entendiendo las creencias religiosas bajo perspectivas que, de una forma u otra, volvía a proponer temas de irracionalidad y/o misticismo.

Levy-Bruhl, consideraba que las teorías evolucionistas se equivocaban cuando atribuían a errores las valoraciones que los “primitivos” hacían de los fenómenos con los que se enfrentaban. La teoría simplicista del mentalismo individual era sustituida por una teoría que establecía la existencia de ciertas mentalidades en el conjunto de representaciones colectivas que precedían el individuo y que lo guiaban, deterministamente, en la evaluación de la experiencia, suya y del grupo. El universo simbólico del individuo y el universo social en que él era englobado substancialmente coincidían. En el conjunto de este universo simbólico la mentalidad primitiva se destaca por su tendencia a buscar relaciones místicas según su predisposición participativa y pervasivas. Ahora bien, buscar relaciones místicas en lugar de relaciones causales es lo que caracteriza, concluye Levy-Bruhl, la mentalidad primitiva como pre-lógica entendiendo con esta expresión no un supuesto estadio inferior de desarrollo mental del “primitivo”, entendido como irracional, sino una a-cientificidad o a-criticidad (Fabietti

2001, 61), conceptos que, ampliados y enriquecidos, veremos utilizados también por Evans-Pritchard en su análisis de la mentalidad *Azande*.

A pesar de los límites que puede tener su teoría sobre la pre-logicidad que debería caracterizar las mentes “primitivas”, considero interesante ciertos aspectos de su análisis sobre las creencias en el alma. Así por ejemplo leemos en *El alma primitiva*:

“Este hombre era un brujo, capaz de adoptar la forma que le parecía: se metamorfoseaba en una hoja de árbol del mismo modo como otro se cambia en un nido de termitas. Lo que aquí nos interesa es que está presente en el mismo momento bajo forma humana en dos lugares diferentes. Por la noche, cuando ha entrado en la casa de la mujer a la que cita, duerme al mismo tiempo en su propia casa. Al día siguiente, cuando se presenta a la cita, está en el mismo momento trabajando en un techo con los hombres del pueblo. Para el que cuenta esta historia y para los que la escuchan esta doble existencia nada tiene de increíble. Encuentran perfectamente natural también que el brujo caiga muerto cuando el bambú en el que está encerrada la hoja del árbol se queme. Y no se trata para ellos de un alma que abandona su cuerpo para colocarse momentáneamente en otro. Sucede simplemente que un individuo existe a la vez bajo dos formas, bien sean ambas humanas, bien sean muy diferentes, como entre los nagas, en donde el licántropo existe al mismo tiempo bajo forma de hombre y de leopardo” (Levy-Bruhl 1985:119).

En su descripción del sentido de persona entre los primitivos, el autor hace referencia a las “pertenencias” de los individuos. Según esta mentalidad “los límites del individuo son variables y mal definidos”, las “*pertenencias*” son una “extensión de la individualidad”. Estas “pertenencias” en ciertos casos son consideradas como el doble del individuo y este doble es el individuo mismo al que puede perfectamente reemplazar (1985: 92). En ausencia de este doble, o alma exterior, un individuo sigue viviendo resolviéndose el fenómeno esencialmente en unos estados de “bipresencia” o de “multipresencia”:

“Por paradójica que parezca la respuesta, diría que la «vida», el «alma exterior» ejerce, en efecto, una acción de presencia, pero la ejerce de lejos. Para la mentalidad primitiva no hay nada extraordinario ni chocante en ello” (1985: 113).

Y si no hay nada de extraordinario en esto es supuestamente por una participativa mentalidad mística y pre-lógica predeterminada por una conciencia colectiva que guía sus visiones e ideas.

En conclusión me pareció interesante evidenciar la actitud que Levy-Bruhl tiene frente a los hechos que analiza, en la cual parece percibir una cierta inconmensurabilidad, entendida como prueba de los límites de toda explicación externa al contexto, entre

nuestro concepto de persona con la que caracteriza estas mentalidades “otras”. No obstante Levy-Bruhl utilice las herramientas teóricas ya indicadas y defina a los occidentales como espíritus positivos en oposición a la mentalidad mística de los indígenas (concepto al cual en gran medida aportará substanciales correcciones con el pasar de los años), demuestra una fineza y una sensibilidad, que anticipan de unas décadas a temas que entrarán en los debates sucesivos, y que falta tal vez en autores que se manifiestan menos “positivistas” que él:

“Con el fin de intentar huir de uno y otro peligro sólo se nos ofrece una única vía: la de colocarnos lo más cerca que podamos en el punto de vista de esta mentalidad primitiva, con el fin de restituir la noción de individualidad tal como ella se la representa, y en la medida de lo posible, esclarecer eso que nos puede parecer confuso y contradictorio en sus representaciones colectivas y en los principios generales que las rigen [...] se trata a la vez de un objeto material y de cualidades inmateriales, confundidas en una representación tan diferente de nuestras ideas habituales que no podemos apenas esperar a comprenderla” (1985: 91).

Y frente a estas representaciones tan diferentes respecto a las nuestra el riesgo es siempre lo de utilizar nuestros conceptos para alcanzar un cierto entendimiento:

“Como casi todos estos observadores ignoran o desconocen los caracteres propios y la orientación de la mentalidad primitiva, le prestan sus propios conceptos. Creen encontrar éstos en las palabras que utilizan los primitivos. De ahí se desprenden confusiones inexplicables. Con el fin de desenredar un poco el enredo, nuestro único recurso consiste en abandonar la actitud mental que nos es habitual y adaptarnos lo mejor posible a la del indígena. Solo a este precio será posible restituir hasta cierto punto sus representaciones, que incluso buenos observadores han llegado a deformar” (1985: 114).

Sin embargo, el autor no supera su etnocentrismo, y al revés, parece negar aquel aspecto de racionalidad que los mismos evolucionistas, cuyo juicio aparentemente ofensivo era el principal objeto de críticas, no habían puesto en duda (Dei-Simonicca 1990: 21).

Otro antropólogo que se centrará en el aspecto “social” de la religión, más concretamente sobre su “función” en mantener la cohesión social será Malinowski y su perspectiva funcionalista. Como sabemos, la figura de Malinowski es central para la evolución de la antropología como disciplina que se fundamenta en el trabajo de campo y consecuentemente en la elaboración de un trabajo etnográfico que ofrezca una visión de las sociedades estudiadas más completa y correspondiente a su específico contexto.

Fue este contacto con las sociedades “altre” que evidenció los caracteres pragmáticos de las varias sociedades, contribuyendo de esta manera a un abandono de la idea de los “primitivos” como seres embebidos de misticismo y de magia. En este sentido, Malinowski no toma el problema de la racionalidad como tema central, concentrándose más bien en el análisis de las creencias y de la magia en su aspecto funcional al equilibrio de la sociedad y sobre todo, al equilibrio “psicológico” del individuo en su sociedad. Las que con Durkheim y Mauss eran representaciones colectivas son observadas por Malinowski como herramientas que ayudan al sujeto a soportar sus miedos. Utilizando como ejemplo el ceremonial de la muerte el autor define claramente cuál sería la eficacia moral de las creencias religiosas. Las creencias en una vida futura es en este caso una reacción frente “al miedo que paraliza”, es decir, el miedo de su propia “aniquilación” (en forma similar y más profundizada veremos este mismo concepto en De Martino). En este sentido, este mismo aspecto de confortación se extiende a las creencias y en los rituales en general.

“What is the cultural function of magic? We have seen that all the instincts and emotions, all practical activities, lead man into impasses where gaps in his knowledge and the limitations of his early power of observation and reason betray him at a crucial moment. Human organism reacts to this in spontaneous outbursts, in which rudimentary modes of behavior and rudimentary beliefs in their efficiency are engendered. Magic fixes upon these beliefs and rudimentary rites and standardizes them into permanent traditional forms. Thus magic supplies primitive man with a number of ready-made ritual acts and beliefs, with a definite mental and practical technique which serves to bridge over the dangerous gaps in every important pursuit or critical situation. It enables man to carry out with confidence his important tasks, to maintain his poise and his mental integrity in fits of anger, in the throes of hate, of unrequited love, of despair and anxiety. The function of magic is to ritualize man's optimism, to enhance his faith in the victory of hope over fear. Magic expresses the greater value for man of confidence over doubt, of steadfastness over vacillation, of optimism over pessimism” (Malinowski 1948 : 69-70)

Tomada de esta forma, la función engloba en si misma los sentidos de las varias creencias, atribuyéndole un significado social. En este sentido la religión debe ser entendida por el rol que juega la religión en el mantenimiento de la cohesión social y del individuo en sociedad. A parte la evidente tendencia psicológica de la teoría de Malinowski fueron estos substancialmente los elementos que caracterizaron el simbolismo. El problema de la racionalidad fue dejado de lado para enfatizar las funciones que la religión cumple en las varias sociedades, y sin entrar en el mérito de si eran verdaderas o no, y de cómo esta es funcional en cuanto instrumento de cohesión, de

regulación, de control, de coerción y de organización de la experiencia del mundo y de la vida en sociedad, según un cuadro conceptual colectivo y compartido. Por su parte Malinowski cierra este problema con la explícita afirmación que todos los sujetos serían en grado de reconocer y distinguir los hechos reales e irreales, postulando una suerte de “falsa conciencia” que lleva los sujetos a creer en lo que hacen porque le es funcional. Este aspecto de la teoría será retomado por Beattie (1965) pero rechazado por Leach (Dei Simonicca 1998).

El punto interesante que emerge a estas alturas de la exposición es como resolver las incongruencias entre las interpretaciones simbolistas (que consideran ciertas creencias o rituales como metafóricos) y especialmente su perspectiva ética de los fenómenos religiosos o mágicos frente a las explicaciones que de los mismos dan los sujetos. En definitiva, según las críticas que a esta perspectiva les hacen los neo-intelectualistas, parece que los simbolistas, atribuyendo un significado simbólico a hechos que los sujetos consideran en términos prácticos, o remarcando la diferencia entre una racionalidad cognitiva y otra expresiva, estén razonando ellos mismos bajo cierto etnocentrismo, es decir, el mismo del que acusaban a los evolucionistas.

La dicotomía entre estas dos posturas, aparentemente incompatibles es la que propone Evans-Pritchard. En su notorio estudio sobre los Zande del 1937, el autor analiza las creencias mágico-religiosas de estas poblaciones. En este trabajo Evans-Pritchard retoma en gran medida las premisas de la sociología de Durkheim y de Mauss sobre la naturaleza cognitiva de las creencias religiosas, enfocando el fenómeno mágico religioso bajo los dos aspectos que les pertenece, es decir, su racionalidad y su función social. En especial manera, el tema de la racionalidad de ciertas creencias se resuelve utilizando el concepto de coherencia, entendido como “lógicamente necesario” según un sistema de pensamiento que lo comparte. En este sentido el problema de los procesos lógicos erróneos han de ser entendidos según la perspectiva emica de los portadores de este sistema de ideas.

El problema de la irracionalidad de los “primitivos” era así trasladado (o evitado, dirían los neo-intelectualistas) en un cuadro conceptual donde la coherencia lógica de los hechos culturales eran entendidos sobre la base de sus premisas, es decir, concluyendo, entendibles entre el contexto mismo en que asumen su logicidad. De esta manera se deja de considerar a los fenómenos mágico-religiosos sobre la base de su función y se los entiende como sistemas de pensamientos, es decir, como un conjunto de ideas compartidas y coherentes en sí mismas respecto a sus premisas y que, consecuentemente

pueden ser entendidas solo en base al sistema mismo que define dichas premisas. Con esto el autor no quiere subrayar la presencia de una cierta inconmensurabilidad entre culturas diferentes, al revés, defiende una perspectiva interpretativa en virtud del principio de racionalidad lógica que la fundamenta.

La postura teórica de Evans-Pritchard ha tenido largo éxito a partir de la publicación de sus obras principales abriendo de hecho las puertas a la etapa contemporánea de la disciplina antropológica entendiéndola como ciencia humanística e histórica, subrayando que la historia no es una sucesión de hechos sino la conexión entre hechos (Evans-Pritchard 1962 cit. en Barnard 2002: 216). En cuanto al problema de la racionalidad o menos de las creencias mágico-religiosas, hemos visto como Evans-Pritchard resuelve el problema, es decir enfocando el problema en la lógica interna al sistema de pensamiento que las comparte. Tal como leemos en un fragmento de *Science and Sentiment* del 1935, el autor intenta salir del problema de la irrealidad del sistema de pensamiento mágico según un razonamiento indudablemente coherente con los presupuestos de científicidad que él, como antropólogo comparte.

“Scientific notions are those which accord with objective reality both with regard to the validity of their premisses and to the inferences drawn from their propositions. . . . Logical notions are those in which according to the rules of thought inferences would be true were the premisses true, the truth of the premisses being irrelevant. . . . A pot has broken during firing. This is probably due to grit. Let us examine the pot and see if this is the cause. That is logical and scientific thought. Sickness is due to witchcraft. A man is sick. Let us consult the oracles to discover who is the witch responsible. That is logical and unscientific thought” (Evans-Pritchard 1935 cit. en Winch 1964: 308).

Si entendemos estas afirmaciones a la luz de los debates que se desarrollaron alrededor de estos temas, no parece, efectivamente, resolverse el problema a la base. Sostituyendo el término de pre-lógico con a-científico, más respetuoso hacia las nuevas sensibilidades que defendían las creencias religiosas de las imputaciones de “error” “ingenuidad” y similares de los evolucionistas decimonónicos, se enfoca el problema según una perspectiva más amplia. Sin embargo, el tema de “error”, evitado tanto semánticamente como conceptualmente, parece seguir permaneciendo en las nuevas perspectivas teóricas simbolistas. Es un problema esto que como sabemos es importante para los neo-intelectualistas y que encuentra una substancial solución con las aportaciones de la filosofía de la ciencia y de la epistemología. De esta manera, la cuestión de la racionalidad, entendida como proceso teórico de ordenamiento de la experiencia, es un

aspecto humano y universal que es de encuadra como fenómeno social, es decir imbricado en la cultura que lo produce y que comparte las cosmovisiones que le dan un significado reconocido. Observado desde este punto de vista, la primera dicotomía entre racional e irracional o, científico e a-científico pierden en parte su razón de ser.

Parece entonces, que Evans-Pritchard intuya y reconozca la dirección, la única, hacia la posibilidad de comprender las creencias que se perciben como alteridades, indicando el paso hacia una dirección precisa sin renunciar a considerarlas irreales (a-científicas). Sin embargo, el concepto de “científico” que fundamentaba estas posiciones dentro de poco habría sido totalmente puesto en cuestión, abriendo las puertas a una visión contemporánea y contextualizada del mito de la cientificidad (Horton 1967; Barnes 1973; cfr. Douglas 1979). La dirección intuita es en parte la misma que pone en cuestión el sentido mismo de realidad que cada sociedad comparte, incluso la nuestra, poniendo en cuestión la misma categoría judicante, que es, como veremos, lo que intenta hacer De Martino en el *Mundo mágico* del 1948.

## **2. 2 La tradición antropológica italiana**

En los estudios antropológicos italianos de mediados del siglo XX, inspirados por el pensamiento de *Gramsci*, el análisis se enfoca en los fenómenos culturales relacionados a los grupos sociales en el interior de las sociedades complejas occidentales, entre las cuales los hechos culturales son considerados por su representatividad social, haciendo hincapié sobre la oposición entre las clases hegemónicas y subalternas. Los estudios de autores como De Martino (1960, 2000), Cirese (1973; 1977), Lombardi-Satriani (1971; 1985), Gallini (1962; 1971; 1977; 1977a), Angioni (1976; 1980; 1982), representan unas de las líneas fundamentales de la tradición antropológica italiana. Cada uno de estos antropólogos a su propia manera se ha aproximado con la misma perspectiva a creencias parecidas y que se encuentran relacionadas con el mundo de las creencias “populares”.

Gramsci en sus Cuadernos, publicados entre el 1948 y el 1951, expone unos conceptos que fundamentan el desarrollo de los estudios socio-culturales sucesivos. Primariamente subrayamos los que Gramsci entiende por intelectuales. Con Gramsci la historia intelectual no se encuentra solo en los grandes literatos y pensadores. Historia intelectual es también la visión del mundo pertenecientes a individuos considerados secundarios (o inexistentes) de la sociedad, como el “curato”, el “vecchione patriarcale la

cui ‘saggezza’ detta legge, y la “donnetta che ha ereditato la sapienza delle streghe”. En este sentido, *filosofía espontanea* sería, a parte el lenguaje y el sentido común, también la que encontramos en la “religione popolare e anche quindi in tutto il sistema di credenze, superstizioni, opinioni, modi di vedere e di operare, che si affacciano in quello che generalmente si chiama ‘folklore’” (cit. por Cirese 1977: 156). Su importancia es exclusivamente su representatividad socio-cultural, por ser puertas abiertas sobre las visiones del mundo y de la vida de largas partes de la población. El interés no era claramente de tipo romántico mistificante sino de tipo político, como base para un conocimiento de las fuerzas que operan en la sociedad en su totalidad y de manera específica en las clases subalternas contrapuestas a la oficial y culta, en vista de su elevación al pensamiento crítico.

En estos conceptos se puede observar el carácter negativo que en buena medida caracteriza su concepción de las clases subalternas, implícita en todo su discurso. Las visiones del mundo de las clases subalternas pueden ser de dos clases diferentes: las conservadoras y reaccionarias (la mayoría), y las que tienen un principio innovador, con tendencias a desarrollarse en contraposición con la clase hegemónica. Este aspecto de la perspectiva en cuestión depende directamente de ciertas afirmaciones de Marx y Engels según las cuales los campesinos parcelarios serían una clase (o una no-clase) fundamentalmente “inmovilista” y “reaccionaria” y que se caracteriza por su aislamiento substancial, o sea, por ser poco incline a crear relaciones en términos de movimiento, como es el caso del proletariado. Según como han sido interpretadas las palabras de Marx y Engels, los campesinos necesitarían ser representados y elevados a una conciencia de clase en relación con las nuevas realidades económicas con las que tiene inevitablemente que enfrentarse. En este sentido, se imputa a los campesinos una tendencia a ir en contra del desarrollo natural de la historia, como es el caso del campesino comunal que no quiere renunciar a la propiedad colectiva, en contra de las nuevas condiciones económicas (las capitalistas) que imponen relaciones de producción diferentes (Díaz Polanco 1975: 50).

Por otro lado se encuentran entre las clases subalternas las tendencias innovadoras que van contra esta interpretación de las páginas de Marx y Engels. Sin embargo, según la perspectiva adoptada por Gramsci, los caracteres que definen las mentalidades de las clases subalternas son “implícitos”, “mecánicos”, “objetivos”, porque “il popolo, per definizione, non può avere concezioni elaborate, sistematiche e politicamente organizzate”. Faltaría la conciencia crítica que solo la política puede proporcionarle para su rescate. Lo que se encuentra en los elementos innovadores sería un “instinto” de clase



no elaborado intelectualmente, y que necesita de la filosofía de la praxis para que los “simples” se eleven hasta elaborar una “conciencia” de clase.

No obstante el carácter negativo que atribuye a las creencias populares (las que, en definitiva, son entendidas como un *conglomerato indigesto*) y de sentido común, Gramsci muestra una profunda sensibilidad y atención hacia la ideología subalterna, y a la necesidad de actuar con cuidado y respecto a la hora de sustituir las viejas concepciones del mundo con las nuevas. En esto por lo menos se distingue del materialismo histórico más ortodoxo que veía en las clases populares un obstáculo, en buena medida narcotizado, a la revolución y establecimiento de la dictadura del proletariado. La importancia del pensamiento gramsciano, sobre todo si nos centramos en la época histórica en que elaboró su teoría, es indudable. Según el historicismo idealista de Croce, la historia, única ciencia capaz de proporcionar el verdadero conocimiento, era la historia del Espíritu, la de su desarrollo hasta niveles de conciencia siempre mayores y, por supuesto, superiores. De este desarrollo progresivo *le plebi*, primitivos y *canagliume* estaban totalmente excluidas. Su bajo, si no inexistente, nivel de conciencia les impedía “hacer” historia. Por esta razón cualquier estudio de sus productos culturales era irrelevante a la luz del conocimiento verdadero, que es el del Espíritu. Como parece claro, el historicismo absoluto de Croce se diferencia con el historicismo de origen alemana (Dilthey) que fundamenta el carácter ideográfico (Windelband) de la antropología de Boas y que inspira las corrientes relativistas más recientes (Fabietti 2001; Cirese 1973).

La filosofía de Gramsci, así como varios aspectos de sus posturas teóricas y políticas, constituyó la base sobre la cual se desarrolló, a partir de mediados del siglo XX una línea de pensamiento que encontró en la etnología un terreno muy fértil. Las intuiciones de Gramsci se dirigían a la cultura popular de manera innovadora, adoptando el historicismo marxiano. Aunque fuera para transformarlas en una nueva cultura con conciencia de clase, para que desapareciera la oposición entre cultura moderna y cultura popular, Gramsci tomó los hechos folklóricos como cosa “molto seria e da prendere sul serio”. La ruptura con el historicismo idealista de Croce es más que visible (Cirese 1973; cfr. Feixa 2008). Veremos ahora como De Martino operó, animado por el mismo compromiso, su oposición a la filosofía crociana, y el abandono, aunque nunca total, de su perspectiva.

## 2. 2. 1 Crisis de la presencia y supervivencias

En *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* del 1941, De Martino, aunque subrayando su deuda con la filosofía de Croce, se aleja de ciertas impostaciones. Benedetto Croce consideraba el proceso histórico como el desarrollo de la razón. Era la razón (el Espíritu) la que producía la historia. Al mismo tiempo consideraba *le plebi* como incapaces de participar activamente en la “historia” y de producir un influjo al proceso del *espíritu*. De Martino se opone con decisión a esta posición, no solo llevando su atención hacia las culturas que la filosofía crociana no consideraba dignas de atención, sino a invertir el binomio razón-historia. En su impostación materialista, era la historia, entendida como complejo de contexto, contingencia y situación material de vida, la que producía la razón, sus características y determinaba su desarrollo. En todo esto es fundamental recordar también la fuerte oposición con la Escuela de Milano, más abierta a las corrientes de pensamiento de la sociología francesa y de la filosofía alemana, en particular la que era representada por la Escuela de Marburgo.

Antonio Banfi y Remo Cantoni consideraban el estudio de los primitivos según una perspectiva que se fundamentaba en una idea crítica de la racionalidad, entendida como una exigencia de comprensión de las especificidades de cada campo de saber, quitando a la filosofía el rol de imponer verdades absolutas. Se trataba en síntesis de dos maneras diferentes de historificar. De Martino, en contra a las líneas teóricas de la escuela de Milano, intentó abrir las puertas a las plebes sin abandonar la filosofía crociana, atribuyendo a las culturas “primitivas” (a las cuales se corresponderán, en sus sucesivos trabajos, las “nuestras” subalternas), su lugar en el desarrollo de la razón (Espíritu), en las que Cantoni, al revés, solo veía sistemas de pensamiento específicos (según el principio ideográfico de Windelband) y coherentes en sí mismos (Fabietti 2001: 124-125).

Parece, efectivamente, que la filosofía crociana representó un obstáculo muy fuerte al desarrollo de los estudios etnológicos italiano. En cierta medida, los primeros avances de la escuela antropológica italiana, se muestran influenciados y fuertemente delimitados por un lado por la filosofía de Croce y, por el otro, por el marxismo más ortodoxo y revolucionario. Sin embargo, el trabajo de De Martino, ha sido de fundamental importancia para el desarrollo de la escuela demo-etno-antropológica italiana, hasta considerarlo, bajo varios puntos de vista, metodológico *in primis*, como el padre de la antropología italiana.

El texto que más muestra su apertura a las sensibilidades contemporáneas es *Il mondo magico* del 1948 (pero escrito entre el 1944 y el 1945), De Martino se enfrenta con varios fenómenos de orden “paranormales” entre los cuales se mencionan también casos que de alguna forma se refieren a la salida del alma, y es muy interesante el cuadro teórico que construye, dirigido no tanto a una explicación en el sentido clásico del término, sino a una comprensión del fenómeno. De Martino toma como ejemplar el caso de los *Tungusi*, estudiado por Shirokogoroff en *The Psychomental Complex of the Tungus* del 1935. Según el informe del investigador, los chamanes *tungusi*, en estado de fuerte concentración pueden comunicar con otros chamanes. El momento más indicado para esta operación es la noche y en este proceso los chamanes afirman expedir sus almas. Se describe la experiencia como algo ordinario, usual y, a prueba de la familiaridad que tienen con el fenómeno, como una herramienta útil en los casos en que no tengan tiempo de moverse físicamente (De Martino 2000: 10-11). Este caso, el primero propuesto de una larga serie de ejemplos (telepatía, clarividencia, cinestesia etc), representan el *scandalo* al que sigue el *dramma* para nuestro juicio. De Martino subraya la necesidad del problema, que el investigador ya no puede evitar. La primera reacción es la de considerar estos casos paranormales, no verificables desde un punto de vista experimental, como erróneos, acrílicos y apriorísticamente imposibles, cayendo en el mismo error de dogmatismo del que se les acusa a los que creen en dichos fenómenos.

“Chi nega il problema a della realtà dei poteri magici mostra la stessa acrisia degli spiritisti, per i quali questi fatti sarebbero addirittura la «dimostrazione sperimentale della immortalità dell’anima e della esistenza dei disincarnati»” (2000: 22).

Aunque en un principio el autor se muestra abierto a la posibilidad de una ciencia experimental que tenga como objeto los fenómenos paranormales, pronto admite sus límites, definiendo los caracteres del mundo mágico que fundamentarán todo el seguimiento de su especulación. El punto no es intentar una demostración científica de los hechos paranormales, porque el concepto mismo de naturaleza que fundamenta el significado de “científico” en nuestra cultura surge de un plan de experiencia diferente y en gran medida opuesta a la del mundo mágico. Toda esfera del subjetivo, representativo, simbólico, imaginario y afectivo, ha sido alejado del concepto de naturaleza, a la que se la representa, entre los términos de nuestra *Einstellung* cultural, como un hecho dado, es decir, en su *datità* objetiva externa a la humana voluntad e intención. Es precisamente

aquí que surge el problema, el único y fundamental cuando nos enfrentamos al “otro”, y en que se muestra nuestra *boria* cultural.

En el concreto de los casos expuestos en el texto, el autor expone su teoría frente al escándalo que producen y frente a las consecuencias que implicaría, quizás más escandalosas, la superación del mismo. Cuando se describen casos como el estado de *olon*, *latah*, *amok* o *atai*, se entienden los fenómenos solo si se admite una realidad en que la persona no está concebida en su *datitá* frente a la del mundo exterior, y no se concibe a sí misma en su carácter de *in-dividuo* que caracteriza nuestro concepto de persona. De Martino utiliza las descripciones que Hugh Clifford hace en su *Studies in Brown Humanity* del 1898, del estado *latah*. Es un estado en que un individuo malasio puede caer y que consiste en perder la unidad de la persona y el control de sus actos. Una condición similar es el *olon*, entre los *tungusi*, descrita por Shirokogoroff (1935). Después de un susto o fuerte emoción, los sujetos empiezan a moverse como el objeto que ha provocado tal emoción, perdiendo su presencia. Esta falta de la presencia crea ansiedad y sufrimiento.

Ahora bien, según el autor, estos estados de ánimo expresan la voluntad de *esserci*, es decir, de estar presente y aquí (el *dasein* de Heidegger) frente al riesgo de *non esserci*, mostrando aquí la orientación “*suscettibile di sviluppo culturale*” (y capaz de hacer historia) que el estado psíquico en sí mismo no tiene. En este sentido, la pérdida de la presencia representaría, según De Martino, uno de los dos polos del drama mágico, siendo el otro polo el que prevé el rescate de la presencia, a través un conjunto de formas culturales definidas que aseguran la “vuelta” o “re-uniión” de su presencia. Este fenómeno es el mismo que podemos observar entre los *turik*. Según cuanto refirió Haddon, un *turik* no se quería separar de una piedra con forma de gancho porque la consideraba como la garante de la presencia del alma. Esta, en virtud de la forma específica de la piedra, no podía abandonar el cuerpo (cfr. Frazer 1973). Así, la presencia del alma estaba rescatada y su unidad garantizada (De Martino 2000: 70-75).

En cuanto a cómo deberían ser encuadrados e interpretados estos fenómenos, dice De Martino, sería indispensable intentar no basar nuestra comprensión sobre nuestro concepto de realidad objetiva y consecuentemente, de nuestro concepto de persona. El significado que “perder el alma” puede tener según la filosofía cristiana, es muy diferente respecto a lo que se quiere decir en estos contextos diferentes.

“Tale coscienza (propria de la filosofia cristiana) avverte come «peccato» la caduta nello stato di limitazione e di finitezza proprio della singolarizzazione individuale: l’anima è perduta in quanto apprendiamo la nostra individualità come un dato, o anche in quanto ci lasciamo chiudere nella finitezza di questo dato, cedendo passivamente alle «seduzioni della carne». Ora tutto questo complesso mondo storico di esperienze e di figurazioni morali *presuppone* la singolarizzazione individuale, l’apprendersi come un dato *unitario*, ed esprime il costituirsi, per entro la coscienza, del problema del significato e del valore di questo dato. Ma nel mondo magico ciò che qui è un presupposto sta ancora come *problema*. Nel mondo magico l’individuazione non è un fatto, ma un compito storico, e l’esserci è una realtà condensa. Di qui un complesso di esperienze e di rappresentazioni, di misure protettive e di pratiche, che esprimono ora il momento del rischio esistenziale magico, ora il riscatto culturale, e che formano, nella loro drammatica polarità, il mondo storico della magia. La propria presenza personale, l’esserci, l’anima, «fugge» dalla sua sede, può essere «rapita», «rubata», «mangiata» e simili; è un «uccello», una «farfalla», un «soffio»; ovvero deve essere «riparata», «recuperata»; ovvero ancora deve essere «trattenuta», «fissata», «localizzata»” (2000: 75-76).

En el no-reconocimiento de este aspecto fundamental que diferencia estas culturas respecto a la nuestra es la fuente de todos los errores que han sido cometidos a la hora de explicar la “irrealidad” de las creencias mágico-religiosas. Este error consiste esencialmente en caer en una visión anti histórica renunciando a colocar cada creencia en su contexto histórico preciso en que encuentra su coherencia interna, que es en cierta medida lo mismo que Evans-Pritchard planteaba en su trabajo sobre los *Azande*.

“Se la credenza e la pratica del Turik ci appaiono «superstiziose», ciò accade perché indebitamente (antistoricamente) le commisuriamo al «ci sono» deciso e garantito del nostro mondo culturale: facciamo dogmaticamente assurgere a modello valido per tutte le forme culturali il nostro modo storico di esistere come presenze unitarie, la nostra esperienza occidentale (relativamente recente) del trovarci saldamente identici nel variare dei contenuti. E poiché, effettivamente, rispetto a questo modo storico di esistere, la credenza e la pratica del Turik non ha fondamento reale, e si dispone come una sovrastruttura arbitraria, decretiamo che si tratta di una «superstizione». In realtà la nostra boria culturale ci chiude qui al dramma esistenziale magico, e ci impedisce la comprensione dei suoi temi culturali caratteristici” (2000: 76)

En gran medida estas son las bases de las críticas que el autor hace a la teoría de Tylor, así como se encuentra expuesta en *Primitive culture*. Como subraya De Martino, el propósito inicial de Tylor era el de prescindir de los juicios verdadero/falso, y de observar la “historia de las creencias en los espíritus” como opinión (las mentalidades). Sin embargo, luego abandona esta primera intención, y pasa a considerar toda la ideología animista y mágico-religiosa de los “primitivos” como sin fundamento e ilusorias, fruto de razonamientos equivocados.

Rechazando las teorías naturalistas de Lang, De Martino subraya que este aspecto del concepto de persona en que la presencia no está definida, debe de ser contextualizada y observada en el preciso contexto histórico en que el drama existencial hubo lugar con sus específicas modalidades. Por ejemplo así explica su postura teórica frente al concepto de impermeabilidad de Levy Bruhl:

“onde, in generale, non si tratta di «impermeabilità all’esperienza» da parte dei «primitivi», ma di una esperienza magica che rende possibili forme di realtà che non sono invece caratteristiche e individuanti per la nostra esperienza culturale. Considerare paradigmatico il rapporto presenza-mondo quale si manifesta nella nostra civiltà equivale ad assumere come una struttura metafisica della realtà ciò che è soltanto un risultato storico determinato” (2000: 205).

Y añade poco después:

“In fondo il «prelogismo» non è una teoria che interpreta e spiega il mondo magico, ma piuttosto una reazione tipica della mentalità occidentale, ancora prigioniera della propria limitazione storiografica, di fronte all’aspetto incomprensibile di quel mondo” (2000: 206).

En síntesis, aceptando la centralidad del concepto occidental de realidad, las reacciones frente al mundo mágico normalmente son de dos tipos. Si por un lado se los considera a priori como irreales, buscando razones psicológicas a los errores, por otro se intenta encajarlos en nuestro sistema naturalista, intentando demostrarlo a través de la experimentación (el error que De Martino imputa a Lang):

“Vi è dunque una sostanziale violenza che noi compiamo nel primo e nel secondo caso, poiché in entrambi immaginiamo antistoricamente come già realizzata una situazione che in effetti non lo è ancora e imponiamo assolutizzando la datità a un’epoca storica che ancora non la possiede. Questa violenza dipende appunto dal presupposto di un mondo deciso e garantito come unico possibile, di una presenza senza rischio come unica reale, di una datità come unica forma di realtà che la presenza possa sperimentare: ma proprio questo presupposto deve diventare un problema, se vogliamo superare radicalmente le istanze polemiche che limitano il nostro orizzonte storiografico e che ci impediscono di «comprendere» il mondo magico” (2000: 213).

Sin embargo, a pesar de este significativo paso adelante hacia una relativización del concepto de realidad que cada cultura desarrolla en su devenir histórico, queda en estas páginas la idea de un desarrollo de tal concepto no alcanzado, y que irá fundamentando

el sentido que luego De Martino atribuye a concepto de rescate, relacionando la lucha moderna a la alienación, la misma que lo animará frente a los campesinos de la Puglia:

“Senza dubbio la liberazione che si compie attraverso la magia è assai elementare, ma se l’umanità non se la fosse mai guadagnata, non le sarebbe mai stato possibile porre l’accento sulla liberazione che oggi la affatica, la *reale* liberazione dello «Spirito». E la lotta moderna contro ogni forma di *alienazione* dei prodotti del lavoro umano presuppone come condizione storica l’umana fatica per salvare la base elementare di questa lotta, *la presenza che sta garantita nel mondo*” (2000: 221-222)

Sabemos que De Martino nunca dejará de dar por sentada una cierta superioridad del pensamiento occidental, rechazando el sentido de “contemporaneidad entre pensamiento mítico y pensamiento racional” (Fabietti 2001: 139). Probablemente no fue fácil para De Martino evitar la influencia de Croce, según el cual las “plebi” no tenían capacidad de influir en la Historia. De Martino, al revés, eligió justamente esas plebi que no habían sido consideradas antes y lo hace en función de su acercamiento al marxismo en que se desarrolla su humanismo sobre la base de su perspectiva.

A pesar de estos aspectos más criticables, como es el caso en que utiliza el concepto de miseria psicológica para explicar la fuerza con que la angustia de la historia caracteriza la crisis de la presencia, el valor de sus aportaciones son indudables. Aunque de otra forma y utilizando materiales de diferente origen, tanto Evans-Pritchard en su contexto inglés como De Martino, en ámbito italiano, pueden ser vistos como un definitivo paso hacia la contemporaneidad de la disciplina antropológica. El retraso de su desarrollo en Italia debido a la duradera etapa fascista encontró en parte una solución en el trabajo de De Martino, indicando una dirección a las nuevas generaciones de antropólogos *in situ*.

### **2. 2. 2 Subalternidades y contestación**

Según la perspectiva de Cirese, las oposiciones sociales entre grupos que manifiestan diferentes poderes políticos y económicos se reflejan en oposiciones culturales. Los comportamientos y las concepciones de las clases sociales “dominantes” son diferentes respecto a las de las clases dominadas: a la diversidad de posición social se acompaña una diversidad cultural, entendida como conjunto de consideraciones, convicciones, conocimientos, usos, costumbres, creencias. En este sentido, la creencia popular, contemplada como folklore de una específica sociedad, es considerada como expresión de la *concepción del mundo y de la vida* de los sujetos que la constituye, de un

sentir colectivo, traducción de una particular condición y vivencia, inscrito en una amplia red de relaciones determinadas por la base socio-económica en la cual los individuos, portadores de tal concepción, son los actores principales.

Los hechos que caracterizan el “folklore” o las “tradiciones populares” son observados para su *representatividad* socio-cultural, es decir, por el hecho que indican “i modi e le forme con cui certe classi sociali hanno vissuto la vita culturale in rapporto alle loro reali condizioni di esistenza come classi subalterne” (Cirese 1973: 21).

Según la perspectiva de Cirese, se supera la distinción de cultura e incultura, para focalizar la atención sobre la distinción entre cultura alta y cultura baja (popular), distinción en que se refleja y reproduce la división social del trabajo. El concepto de cultura es utilizado en su carácter de globalidad, en el sentido de que es constituido por el complejo de las actividades y de los productos intelectuales y manuales del hombre en sociedad (Cirese 1973). El autor subraya la dinámica continua entre los dos niveles de cultura, hegemónica y subalterna. Los dos niveles no pueden ser analizados sin la perspectiva de esta dinámica continua.

La popularidad de un fenómeno cultural se establece sobre la base de su uso y no de su origen, y tiene que ser observado como hecho y no como esencia, en su constante posición relacional entre las partes que lo comparten de hecho, sea por diferencia o contraste. Es supuestamente esta diferencia de elementos en continuo dialogo dialéctico que constituye el valor de su representatividad. A pesar del significado que un dato folclórico pueda tener en su origen, la perspectiva de Cirese se centra en el significado que asume en el contexto específico en que se le observa. En este sentido lo que es de primaria importancia es la reelaboración de un elemento o conjunto de elementos y su manera de ser vehículo de significados característicos de un preciso contexto social. En este proceso, los actores sociales manejan datos culturales, en función de las contradicciones encontradas en los varios contextos sociales.

A través del análisis de esta dinámica cultural, Lombardi-Satriani (1985) se centra en una visión de ciertos aspectos de la cultura popular denominados “folclóricos” en que se puede encontrar una clara expresión de una contestación. Según su análisis, las tipologías de la contestación presentes en ciertos hechos popularmente connotados serían cuatro: 1) de contestación inmediata con rebelión; 2) de contestación inmediata con aceptación; 3) de contestación implícita; 4) de aceptación de la cultura hegemónica

Estos cuatro niveles parecen denunciar una diferencia en los instrumentos de reacción de los estratos populares subalternos que doblegan su voluntad frente a la fuerza que se



les opone, manteniéndose en el plan de su propio intento de oposición. Sin embargo, en el análisis de las formas de contestación el autor subraya el carácter innovador y emancipador de la contestación, que no es de entender como pasividad sino como una acción dirigida a denunciar los abusos a su propia condición de subalternidad. A menudo se definen las líneas de contestación en una dimensión mítica, representada en cuentos y leyendas (o creencias en general) en que los roles se pueden invertir. Este aspecto mítico de los hechos folclóricos no ofusca totalmente su función de vehículo de mensajes de contestación, y de representación de una precisa ideología puesta en cuestión y que reacciona en diferentes planes.

Este aspecto ha sido debidamente analizado por Turner, relativamente a los conflictos recurrentes en la sociedad *ndembu*. Según la perspectiva teórica de la Escuela de Manchester y que deriva de los estudios de Gluckman sobre el rol de los conflictos en el mantenimiento del equilibrio estructural de las sociedades, Turner analiza la forma en que estos conflictos pueden ser representados en forma ritual. A través de este se expresa la acusación contra intereses egoístas, de la ruptura de juramentos, o de deslealtad según un modelo en que se invierten los status de las partes que se oponen (Turner 1980). En este sentido, la estructura social se traslada en una dimensión liminal en que se restablecen los valores morales y sociales que caracterizan la estructura misma. Los rituales son esencialmente de dos tipos: los de *elevación de status* y los de *inversión de status*.

“La liminalidad de quienes son inferiores estructurales de forma permanente contiene a modo de elemento social clave una elevación simbólica o aparente de los sujetos rituales a posiciones de autoridad preminente. Los más fuertes pasan a ser más débiles, en tanto que los débiles se comportan como si fuesen fuertes. La liminalidad del fuerte está socialmente sin estructurar o apenas estructurada; la del débil representa una ilusión de superioridad estructural” (Turner 1988: 172).

Y más adelante añade:

“Al hacer al bajo alto y alto bajo reafirman el principio jerárquico, y al remandar (a menudo hasta alcanzar límites caricaturescos) el bajo la conducta del alto y limitar las iniciativas de los orgullosos, subrayan la racionalidad de la conducta diaria y culturalmente predecible de los diversos estamentos de la sociedad. [...] Dichos ritos compensatorios se celebran precisamente porque la comunidad entera se siente amenazada, ya que se cree que determinadas irregularidades históricas alteran el equilibrio natural entre las que se consideran categorías estructurales permanentes” (1988: 180).

Parece entonces que estos rituales son reguladores de la estructura social, sin aportar mutaciones significativas, pero restableciendo los valores que han sido ofendidos y no respetados:

“Los rituales de inversión de status, ya se hallen situados en puntos estratégicos del ciclo anual o se deban a desastres concebidos como la consecuencia lógica de graves pecados sociales, parece que restablecen la relación correcta entre la estructura social y la *communitas*” (1988: 181).

Ahora bien, prescindiendo de los resultados concretos de las varias formas de contestación, es decir, hasta qué punto consiguen poner un freno a los cambios que amenazan la estructura social en su totalidad, no sólo desde un punto de vista interno, sino por causas externas como la imposición de un nuevo poder, creo sea interesante subrayar la manera en que los actores manejan los elementos culturales a disposición, de forma creativa y altamente significativa para articular sus formas de contestación.

Un caso ejemplar en este sentido lo encontré en *La matanza de los gatos*, de Darton (1987). En este texto el autor describe un caso de reacción/acción de los sujetos frente a una contradicción de sentido entre los axiomas de su cultura y lo que se le opone en contraste. En la Francia del XVIII siglo, los empleados de una tipografía mataron a la gata de la dueña burguesa, instrumentalizando de manera creativa los datos proporcionados por su propia cultura, sin causar un conflicto directo. Son dos las razones a primera vista: los gatos comen más que los obreros y por la noche les impiden dormir. La reacción es directa. Un obrero sale en el techo encima de la habitación de los dueños burgueses e imita perfectamente el maullar de un gato, de manera que los dueños no solo pasan la noche despiertos sino que piensan que se trata de una brujería. El día siguiente el dueño pide a los obreros que maten a todos los gatos, pero no a la gata de su mujer, Grise, a la que ella quiere mucho. Por supuesto, los obreros por primero matan a la gata de la dueña, representando un juicio teatral carnavalesco, y negando frente a los dueños cualquier culpa que se les pueda imputar. Este ejemplo, sencillo en su trama, es útil para subrayar la forma activa y creativa en que los obreros reaccionan, y que contradice su supuesta pasividad. Parece que se pueda entender más como una manifestación de la capacidad de un grupo de tener un rol activo en su existencia, utilizando los mismos términos de un idioma compartido, pero de forma creativa. Dicha creatividad se fundamenta en la tradición, los sujetos no inventan realmente nada de la nada, sino que crean las premisas para salir del conflicto (Darton 1987).

## **2.3 Primeras conclusiones**

Lo que quise exponer en este capítulo son las primeras conclusiones a las que pude llegar tras las lecturas de la literatura citada. Frente a los resultados de mi trabajo de campo, pude describir una creencia en que era evidente una forma de contestación contra las acciones que se oponían a los principios morales que la sociedad compartía. La creencia en la bilocación de los condenados estaba caracterizada por un sentido de desaprobación profundo. La forma específica con la cual se articulaban las dinámicas de los fenómenos descritos seguía una precisa lógica, coherente con un sistema de pensamiento que mis informantes describían muy claramente. Este sistema de ideas dependía evidentemente de una precisa relación con la tierra y con los medios de producción. En este sentido, las herramientas teóricas proporcionadas por el materialismo histórico, incluso por sus formas más ortodoxas, me ayudaron a orientarme en el análisis del fenómeno, y observar hasta qué punto éstas podían ayudar en la comprensión del fenómeno.

Por otro lado, tras los debates de los años '60 y '70 entre neo-intelectualismo y simbolismo, se avanzaba una visión del mundo mágico-religioso que, gracias a las aportaciones de la filosofía de la ciencia y una readaptación de los conceptos de racionalidad bajo la influencia de la filosofía teórica, podía ser observado evitando problematizar demasiado el tema de la racionalidad o irracionalidad de los hechos con que me enfrentaba. La convivencia de las dos perspectivas, neo-intelectualista la primera y simbolista la segunda, no significaba un real contraste. En la práctica del trabajo de campo las dos perspectivas se unen, representando dos aspectos que se pueden definir como las dos caras del mismo producto social y cultural. En este sentido, debería darse por sentado que el problema de la irracionalidad de las formas culturales “mágico religiosas” es irrelevante frente a la real importancia de su estudio como fuente de entendimiento de las ideas que las sociedades comparten. A lo largo de toda mi investigación, tuve la posibilidad de entender la coherencia de la creencia que mis informantes me describían, y propiamente en su aspecto racional, crítico, según un principio de logicidad que revelaba la complejidad de una mentalidad profundamente sentida y compartida. En el análisis del peso de la moral colectiva y de su carácter totalizante en el establecimiento de un sentido de pertenencia del individuo a la comunidad me fue útil, como veremos, la teoría de la crisis de la presencia de De Martino, adaptada a una creencia y a un contexto diferente, pero que en parte podía ser entendida y descrita con estos mismos conceptos.

Sin embargo, había un espacio en que se me presentaban preguntas a las que no conseguía encontrar unas respuestas que me indicaran el camino para alcanzar una comprensión de lo que me contaban. Los estudios sobre el carácter colectivo de la propiedad típica de la clase campesina explicaban buena parte de la creencia en sí misma. Era incluso muy obvia. Lo que no conseguía entender era cómo adaptar la dicotomía subalterno vs hegemónico como clave de interpretación de un fenómeno que se encontraba en un contexto donde, efectivamente este desnivel fue menos neto respecto a otras zonas de la Italia meridional. Lo que se me mostraba no era simplemente la reacción frente a un sistema económico diferente y opuesto al tradicional, que de hecho, debido al aislamiento de amplias partes geográficas de la isla, tuvo poco peso, así como escaso peso tuvo, por otro lado, la cultura hegemónica representada por la Iglesia y su obra de adoctrinamiento.

La que me describían era una forma de economía que mantenía sus formas tradicionales de organización, y una firme moral colectiva que la encuadraba en su forma específica que mal se adaptaba a la nueva que se estableció y que los ricos explotadores representaban con su conducta. Además, estas perspectivas se hacían más claras cuando se pasaba a entender la estructura social como un conjunto complejo de mentalidades activas y no simplemente procedentes y determinadas por la base económica. En este sentido han sido muy útiles la teoría sustantivista de Polanyi (2000) que propone una visión de la economía constantemente imbricada en los aspectos sociales, y la de Godelier (1974) en que, siguiendo la línea teórica del primero, se evidencia la interacción constante entre la base económica y la superestructura, a la que pertenecen las expresiones mágico-religiosas.

De todas formas, más que una forma de oposición debida a desniveles entre hegemonías y subalternidades, esta creencia me llevaba a pensar en una forma de regulación interna a la sociedad y que por esta razón no puede entenderse en función de una dicotomía entre desniveles de cultura. A medida de que iba profundizando los aspectos de la creencia, se delineaba una mentalidad que tenía que ser vista en su especificidad como acción de una sociedad de auto-regularse, y no como reacción pasiva consecuente a una falta de conciencia de clase. La supuesta incapacidad de las clases subalternas a elevarse a una auto-conciencia no se adaptaba a la descripción de la sociedad agro-pastoril observada. Al revés, la mentalidad expresada mostraba una complejidad y una coherencia interna que no sólo demostraban una alta conciencia sino una autonomía relevantes y peculiares. Fue sólo después de centrarme en las etnohistoria de la isla que

encontré aspectos de la cultura sarda que me proporcionaban claves de lectura diferentes. A través de estas era posible llegar a describir la mentalidad de la cultura que mis interlocutores representaban, quizás más completa. Si esto ha sido posible, como espero, fue debido al hecho que, en medio de las confusiones iniciales me dejé guiar por las explicaciones de mis mismos informantes, que si en parte encajaban perfectamente con ciertas interpretaciones generales, en otros aspectos parecían más elusivas.

En el próximo capítulo haré una exposición de los hechos históricos que marcaron la conformación social de la Cerdeña desde el punto de vista político y social. Se intentará mostrar los caracteres específicos de la isla en el corazón del Mediterráneo, concentrándome sobre todo en la relación con la tierra, y como la percepción del sentido de la persona en sociedad esté fuertemente relacionada con ésta. A continuación, en el capítulo 4 se presentará el caso etnográfico, entrando en el mérito de quién eran los condenados, de que estaban acusados y en qué consistía la “ofensa” a la dignidad de su próximo.

Finalmente quisiera añadir que en el curso del análisis del fenómeno y de su relación con una más amplia casuística de creencias en que el alma y sus salidas es central, no han sido dejados de lado los estudios de antropólogos que, después de un tiempo en que estos aspectos de los sistemas de pensamiento han sido substancialmente abandonados o vistos como marginales, han sido objeto de un nuevo interés. La gran difusión de actitudes y rituales tras el proceso de globalización han influenciado nuevas corrientes espirituales en todo el mundo, en que las creencias relativas al alma han ido retomando fuerza y centralidad respecto a la precedente condición de marginalidad en los estudios. En este sentido el neo chamanismo y el neo animismo han estado objeto de análisis en varios contextos diferentes, incluso urbanos (Morris 2006; Harvey 2005). En el curso de mi investigación me he encontrado con casos que bien pueden ser analizados y encuadrados en este sentido, como el caso del culto de las piedras, los rituales en los sitios pre-nuragicos y todas las creencias relativas al contacto con las almas de los muertos y las de los viajes del alma (viaje astral, sueños lúcidos etc), como veremos al capítulo 5. Sin embargo, como ya anticipado en la introducción, decidí limitar mi atención a la figura del *cundannau a biu* y a la creencia en que es protagonista, no directamente relacionable a las otras más actuales, globalizadas y respondientes a épocas y contextos totalmente diferentes.

## Capítulo 3

### El contexto sardo

Una tanca fatta a muru, fatta a s'afferra afferra  
Si su kelu fit in terra si l'aiant serradu puru.

[Melchiorre Murenu]

Meda innanti de sos feudos / Esistian sas biddas /  
Et issas fini pobiddas / De saltos e biddattones

[Francesco Ignazio Manno]

En este capítulo se proporciona una reconstrucción histórica de Cerdeña y de sus instituciones políticas y económicas formadas en el curso de las varias dominaciones e dominios externos. Una reconstrucción detallada obviamente queda fuera de mis posibilidades en términos de espacio. Sin embargo, lo que quisiera subrayar son principalmente los aspectos de la historia de Cerdeña que se podrían relacionar al tema objeto de mi trabajo. Por un lado me refiero a la abolición de los derechos consuetudinarios del uso colectivo de las tierras que se mantuvieron hasta el siglo XIX, mientras que por otro intentaré relacionar la tipología de contestación que se expresa en la creencia en los condenados con ciertas formas de regulación social típicas de las zonas más centrales de Cerdeña, caracterizada por un sistema de venganza cuyos caracteres son muy complejos, y que han sido ampliamente documentado hasta mediados del siglo XX.

Mucho se ha escrito sobre los usos consuetudinarios de las tierras, y sobre su origen. Independientemente de que dichos usos encuentren sus raíces y orígenes en una época que remonta a la época de los Juzgados, de la Carta de Logu y posiblemente antes también como afirman ciertos historiadores, o que fueron de importación aragonés como afirman otros, es cierto que dichos usos encontraron un especial desarrollo en varias partes de la isla, ajustándose en un tejido social fuertemente caracterizado en sentido comunitario.

La abolición de ciertos derechos comunitarios a lo largo del siglo XIX creó fuertes contradicciones a nivel social, siendo expresión de un choque cultural de gran peso. En estos acontecimientos se podrían individuar los elementos esenciales que con el tiempo, hasta un pasado bastante reciente, fundamentaron el contexto en que la creencia en la

bilocación de los ricos terratenientes se ha formado con sus caracteres específicos. La salida del alma de ciertos ricos condenados adquiere aquí particular sentido, con respecto a los caracteres de peculiaridad que Cerdeña efectivamente tiene. Su peculiaridad se mantuvo a lo largo de su historia, no obstante hayan sido varios los contactos debidos a su posición geográfica y sea la isla todo menos que una tierra aislada y arcaicamente inmóvil en el tiempo. La creencia en la bilocación se muestra con toda su especificidad como expresión de un conflicto y de una contestación, elaborando elementos característicos que ciertamente no son únicos y exclusivos de esta sociedad, pero que participan en delinear los contornos de una creencia bien definida y con una personalidad propia, sea que se trate de una elaboración *ex novo* o de una reelaboración de algo que remonta a un pasado mucho más remoto y generalizado.

Poner en relación el rígido principio de causa y efecto que fundamenta la creencia en la bilocación de los condenados con los principio que rigen, como veremos, el código de la venganza de las zonas centrales de la isla, podría proporcionar nuevas claves de lectura de un sistema de creencias que no es simplemente una expresión de contestación pasiva frente a un abuso no reconocido en pleno por carencia de conciencia de clase o “ignorancia” sino una activa y consciente perpetuación de un sistema de pensamiento profundo y profundamente arraigado.

### **3. 1 *Excursus* histórico-político**

Cerdeña es una entre las tierras más antiguas de Europa. Situada en el centro del mediterráneo occidental, fue visitada esporádicamente desde el Paleolítico, mientras que fue habitada de manera estable a partir del 6000 a.C, en plena época neolítica. Según la historia oficial, se hipotetiza que en la isla vivieran tres diferentes etnias: las que llegaron de Etruria en la zona nororiental de la isla, los *balares* que procedían de la Península Ibérica pasando por las islas Baleares y los *Ilienses*, presumiblemente líbicos (Wagner 1997; Casula 1992). Las tres etnias llegaron con el tiempo a uniformarse desde un punto de vista cultural y lingüístico, manteniendo sin embargo una cierta separación entre tribus a menudo en guerra entre ellas (Casula 1992). Los cartagineses llegaron a Cerdeña alrededor del siglo VI a.C, ocupando las precedentes colonias de los fenices sobre todo de la zona occidental y sur-oriental de la isla. Parece que las relaciones de los “nuevos” conquistadores con los colonos fuesen pacíficas excepto con los habitantes de las zonas internas, principalmente montañosas, que se retiraron en las zonas internas a causa de la

invasión y que se dedicaban a menudo a asaltos en las zonas de llanura y costa (Wagner 1997; Todde 1892; Clemente 1996; Loi Corvetto 1993). Asimismo, parece que antes de la llegada de *Cartago*, las relaciones con los fenices no parecían derivar de una dominación, más bien se trataba de relaciones de apoyo para los fenices, apoyo que los habitantes proporcionaban de manera espontánea y en forma de concesión. De hecho parece que Cartago nunca llegó a conquistar la zona central, que luego tomó el nombre de *Barbaria* o *Barbagia* (Casula 1992).

Cuando en el 238 a.C los romanos, tras los tratados finales de la primera guerra púnica (Clemente 1996), se apoderaron de Cerdeña, la isla, junto con las colonias de África y Sicilia se transformó en una de las *tria frumentaria subsidia rei publicae*. Tal como los precedentes invasores, los romanos se concentraron inicialmente en las costas y en las llanuras, y solo en un segundo momento se enfrentaron, no sin notables dificultades, hacia el interior, donde encontraron una constante oposición por parte de las poblaciones mal dispuestas a sujetarse a los nuevos conquistadores, gracias a una condición geográfica y económica que garantizaba su subsistencia sin necesitar una rápida aceptación de las nuevas instituciones extranjeras como era el caso de las poblaciones de las costas, más vulnerables y sin posibilidad de defensa. Es por esa razón que una efectiva romanización de toda la isla se obtuvo presumiblemente alrededor del I siglo d.C., siendo una de las últimas rebeliones documentada en el 19 d.C. Esta efectiva dificultad se manifiesta en el idioma sardo, especialmente en el *logudorese* antiguo, el sardo de la Barbagia de Nuoro y Bitti, que mantuvo formas de latín arcaico hasta tiempos recientes. Esta situación se debe al hecho de que tras una primera penetración del latín en las zonas centrales estas se quedaron aisladas y menos abiertas a los influjos posteriores, bien documentables en el sardo *campidanese* (Wagner 1997).

Después de esta larga dominación, la isla fue ocupada por los Vándalos, alrededor del 455 d.C, poco antes de la caída definitiva del Impero Romano en el 476 d.C. La dominación fue muy breve, unos 80 años, hasta el 534, cuando la isla entró en la órbita bizantina, como una de sus siete provincias junto a Córcega y las Islas Baleares. Entre 552 y 599 Goti y Longobardos intentaron poner raíces en Cerdeña sin conseguirlo, hasta el 711 en que la isla fue atacada por los sarracenos guiados por Musa, y los ataques se alternaron durante un siglo, hasta el 810, sin conseguir la conquista de la isla. Mientras tanto, la presencia bizantina en la isla se hizo siempre más insignificante, siendo Bizancio ocupada en defender Sicilia e Italia meridional de los ataques de los mismos sarracenos. Cerdeña se encontró de hecho en las condiciones de autogobernarse de manera autónoma,



a través las figuras de un *praeses* y de un *dux*, responsable de la administración civil y militar de la isla respectivamente. Cerdeña se quedó bajo el dominio formal de Bizancio hasta el principio del siglo IX. En el 815 los embajadores pidieron ayuda a Ludovico el Pío, rey de los Francos, frente al peligro sarraceno, y el *judex provinciae* delegó a los lugartenientes de las 4 *meréias* de la isla de los poderes civiles y militares. Alrededor del 915 el arconte sardo o *judex*, era casi totalmente independiente de poderes exteriores (Wagner 1997: 64-65; Casula 1992; Caocci 1984). Sin embargo, a finales del siglo X los sarracenos de Mugahid al-Amiri atacaron la isla, consiguiendo conquistarla. Aprovechando de la ausencia de Mugahid, poco después Génova y Pisa unieron las fuerzas con los sardos hasta conseguir, en el 1016, la total eliminación de la amenaza sarracena, aunque sus tentativas de atacar la isla siguieron alternándose esporádicamente hasta el siglo XVIII.

Fue al principio de este mismo siglo XI que se formaron jurídicamente los juzgados de Cerdeña. Si al principio se trataba de un único juzgado, el de *Caralis* con un único arconte o *judex*, pronto se formaron en número de cuatro, *Caralis*, *Arborea*, *Torres* y *Gallura*, divididos entre exponentes de una misma familia de los Laccon de Gunale. Cada juzgado estaba dividido en *curatorías*, en número de 17 las de Caralis, 15 las de Arborea, 20 las de Torres y 8 las de Gallura. En principio los *judices* se reunían en la *corona*, para temas de interés global de la isla, pero desde el principio actuaron en casi total autonomía. En unas fuentes documentales se encuentra la expresión *judice sive rex*, demostración ulterior de la efectiva independencia de los cuatro reinos respecto a Bizancio. Los poderes civiles y militares se concentraron en las manos del juez cuya titulación se transformó en hereditaria. Los cuatro Juzgados eran de hecho reinos soberanos, no patrimoniales pero súper individuales y democráticos siendo las decisiones importantes tomadas por las *Coronas de Logu*. Cada uno tenía sus fronteras, sus parlamentos, cancillerías y corpus de leyes que formaban las *Cartas de Logu* en cada Juzgado (Casula 1992; Day 1984, Caocci 1984). Los cuatro juzgados tuvieron una durada significativa. El de Caralis y Torres fueron independientes hasta 1258 y 1259 respectivamente. El de Gallura acabó en 1288 y el de Arborea, el más longevo de los cuatro, duró de hecho 520 años hasta el 1297. Sus tierras del Campidano septentrional y de la Marmilla eran adaptas a los cultivos de cereales y sus colinas en los alrededores del monte Gennargentu, más ricas en bosques, eran votada a su secular economía pastoril. Su economía agro-pastoril, facilitada de su variedad geográfica, fue un elemento importante en favorecer su fortuna, contribuyendo

a mantener compactas las bases del juzgado que único en aquella época representaba una fuerte oposición de la *nazione sardesca* frente a la dominación aragonés (Day 1984: 57).

El 4 de abril del 1297 Papa Bonifacio VIII, después de constituirlo en el Regnum Sardiniae et Corsicae, con la bula *super reges et regna* lo infeudó al rey de la Corona de Aragón (Anatra 1984). Antes de esta fecha y para más de un siglo después, el Juzgado de Arborea, sin embargo, diferenciándose de los demás, mantuvo en gran medida su independencia, ampliando sus confines hasta la casi totalidad de la isla. En 1323 Giacomo II de Aragón y los reyes de Arborea, en particular Ugone II, aliados contra la Republica de Pisa, conquistaron casi toda la isla. Esto sin embargo no significó solo la pérdida de la precedente autonomía, sino la efectiva entrada de la isla en el feudalismo, con cinco siglos de retraso respecto a Europa (Caocci 1984). Las dos coronas entraron en guerra en 1353 hasta el 1355, año en que Pietro IV de Aragón concedió al Regnum de Cerdeña la autonomía legislativa, gubernativa y judicial.

Desde esta fecha hasta 1409 toda la isla, excepto Alghero y Castel di Cagliari, fue bajo la jurisdicción de los jueces de Arborea. Los años de relativa independencia y resistencia a la dominación aragonés llegaron a su final después de la muerte del último arbólense, Mariano V, hijo de Eleonora. Tras un breve periodo de desafortunados intentos de perpetuar esta situación, en el 1479, con la unión entre Fernando de Aragón e Isabel de Castilla, el Regnum Sardiniae pasó a ser español hasta el 1718 (Casula 1992; Caocci 1984). A parte los evidentes juegos de poder entre reyes y reinos, estos acontecimientos fueron de una importancia radical para el desarrollo de la condición de Cerdeña, tanto económica como social:

“Infatti, sono stati due i principali momento di crisi della società civile negli ultimi sette secoli di storia sarda, così come per la storia d'Europa in generale, ma vissuti qui in maniera più simile a quella che è stata propria dei paesi colonizzati dalle potenze europee: la fase storica dell'istituzione (o dell'assestamento) del sistema feudale a partire dalla conquista aragonese e quella della sua abolizione a partire dalla prima metà del secolo scorso, per volontà e iniziativa dell'amministrazione sabauda. Nell'un caso come nell'altro si ha un mutamento traumatico imposto dall'esterno principalmente per favorire interessi esterni” (Angioni 1982: 75).

Veremos a continuación en cuales de los aspectos cruciales del sistema socio-económico se concentraron las políticas exteriores, más precisamente en el segundo momento, cuando efectivamente se puso fin a ciertas costumbres seculares fuertemente características de la cultura sarda.

### 3. 2 Economía y *consuetudo*

Entrando en el terreno más propiamente económico, veremos ahora unos aspectos de la historia económica que caracterizaron fuertemente el desarrollo de la isla, las formas en que se llevó a cabo la política “reformista” de los Saboya en el siglo XIX y que, por contraste nos pueden ayudar a entender el significado de ciertos acontecimientos más recientes. De manera específica me refiero aquí a las reformas contra las normas consuetudinarias en relación al uso de las tierras, profundamente arraigadas en el tejido social de la isla, hasta las leyes con las que a partir del 1821 se operó una acción finalizada a su total abolición.

Las normas consuetudinarias de uso colectivo de la tierra eran en Cerdeña de dos tipos. La primera era la de los *ademprivia*, y la otra era la que se actuaba entre las dos porciones de tierra cultivadas según un sistema de rotación entre *vidazzone* y *paberile*, que muy probablemente se formó de la propiedad comunal que se formaba poco a poco alrededor de las villas y donde los habitantes practicaban tanto la agricultura como el pastoreo (Angioni 1982: 80)

Los historiadores no siempre han estado de acuerdo sobre el efectivo origen de los usos cívicos. Sobre el origen de los *ademprivia* hay, como veremos, quien considera dichos usos como fundamentalmente autóctonos, variablemente mantenidos y adaptados, hasta (o incluso) valorizados, a lo largo de los siglos por parte de los diferentes visitantes externos. Por otro lado, hay los que consideran los usos comunitarios de la tierra como patrimonio (o herencia) más propiamente feudal, llevados a Cerdeña por efecto de la dominación aragonesa. Sea como fuera, cuando los Saboya operaron para la formación de la propiedad perfecta, con el *Editto delle Chiudende*, de hecho su política representó un choque muy fuerte, no aceptado y fuente de conflicto, a valoración de teoría según la cual estos usos caracterizaban de manera profunda la sociedad en cuestión.

Antes del Edicto del 1821, la propiedad privada era casi inexistente y representaba una parte muy limitada de tierras en los más inmediatos alrededores de los pueblos. Todo el resto de tierras eran propiedad comunal o de los feudatarios. Parte de las tierras comunales eran de hecho utilizadas por la población según un principio de rotación anual entre cultivación y pastos. Según la interesante descripción que de este sistema hizo Le Lannou en el 1941, el poblado sardo del siglo XIV era caracterizado por este tipo de uso de las tierras y era estructurado según un modelo que en gran parte se mantuvo inalterado hasta el siglo XIX. La comunidad rural era circundada por tierras que constituían su *pertinentia* y que incluían los saltos, es decir las tierras que se encontraban en un espacio

lejos del centro habitado, formado por tierras desiertas, campañas y bosques. Más cerca del centro se encontraba la porción llamada *habitacione*. Esta era a su vez dividida en *habitacione de arari* y *habitacione de pascher bestiamene masedu* (diferente del *bestiamene rude* como cabras, ovejas, cerdos).

En el curso de los siglos, los dos espacios de la *habitacione* tomaron el nombre de *vidazzone* y *paberile* o *pabarile*. Siguiendo la descripción de Le Lannou, el término *paberile*, erróneamente relacionado con *pabulum* debería estar relacionado más bien con *pauperile*, o sea, de los pobres, en el sentido de reservado a ellos. Concluye Le Lannou que esta porción de tierra era el “vero patrimonio dei poveri” (Le Lannou 1992: 118). Originariamente el término *vidazzone*, del latín *habitatío*, en los textos antiguos se refiere a las tierras que se contraponían a los saltos (*su sattu*), es decir a las tierras boschivas e incoltas lejanas al pueblo, y que ya en la *Carta de Logu*, en la forma de *aidaçoni* (*habitacione*) indica las tierras cultivadas y cerradas, hasta tomar el significado más reciente con que se indica la porción de tierra dedicada a los cultivos y contrapuesta al *paberile*, porción destinada al pasto (Wagner 1997: 184).

Le Lannou describe la costumbre del *vidazzone* como algo peculiar en el mediterráneo y que caracterizaba toda la isla sin excepción de las zonas de montaña. Además, no sólo era muy antiguo y original del sistema económico sardo, sino “potentemente despótico” (Le Lannou 1992: 113). Sus raíces eran profundamente arraigadas en el sistema social y proporcionaba a los habitantes de los pueblos un espacio de sustentamiento determinante en la economía local marcada por una secular precariedad. El sistema económico caracterizado de esta manera había, para todo el periodo de los juzgados, encontrado un cierto equilibrio, hasta el cambio traumático al sistema feudal.

“Su questa struttura agraria, in altri tempi adeguata a una popolazione scarsa e con esigenze elementari, composta in parte da contadini e in parte da pastori, dopo la conquista aragonese si era sovrapposto il sistema feudale, che comportava la giurisdizione dei feudatari sia nel campo civile che in quello penale, e un sistema di prestazioni personali e reali che pesavano duramente sulla popolazione” (Sotgiu 1974: 48).

En toda época aragonesa y española, la condición de extrema pobreza era difundida en toda la isla (cfr. Loi 1998). Los tributos que los sardos tenían que pagar eran varios y gravaban sobre las economías locales. Aunque pasando de ser un derecho a ser una concesión del feudatario, de hecho constituían un elemento fuertemente caracterizante y fundamental de la sociedad, sobre la cual se basaba el sustentamiento de gran parte de la

población. La repartición de las tierras según la *consuetudo* establecía la base para una coexistencia pacífica entre pastores y cultivadores. Las tierras reservadas a esta rotación eran cerradas, siendo constante el peligro de la entrada en las cultivaciones de animales, incluso los selváticos. Pero el elemento más destacable de estos usos, sobre todo si pensamos en la época particularmente difícil desde el punto de vista económico, es que el uso consuetudinario de las tierras garantizaba una producción extra sobre la cual no se tenían que pagar tributos ni impuestos (cfr. Pistis 2009). Además contribuía a mantener un equilibrio fundamental entre campesinos dedicados a la cerealicultura y los pastores dedicados al ganado ovino. La ruptura de este equilibrio fue causa de la violenta reacción por parte de las dos fuerzas productivas que caracterizaban la economía sarda.

En este contexto, los derechos al uso en *vidazzone* y *paberile* se acompañaban a los derechos constituidos por los *ademprivia*, formas de derecho a la participación al uso colectivo de una gran parte de las tierras que rodeaban las villas, denominadas *saltus* (*sattu*), y que, como decía el historiador Loddo Canepa, podían ser tierras demaniales, baronales, comunales y privadas también.

Según como defienden ciertos estudiosos, esas formas de derechos eran ya difundidas y conocidas en las instituciones de la propiedad tanto primitiva como medieval (Solmi 1904; Angioni 1982; Ortu 2005). Esos derechos al uso colectivo de las tierras son muy probablemente precedente a la época de la conquista aragonesa y, sufrieron fuertes variaciones, con la llegada de los nuevos influjos externos

“Certamente, se gli sono preesistenti (come pare certo), con l’introduzione del feudalesimo questi istituti subirono variazioni notevoli, poiché il potere feudale si esplicava sulle terre collettive col fine dichiarato di assicurarne il godimento comune agli abitanti dei villaggi, ma praticamente al fine di esigere tributi, e prestazioni, poiché tali diritti venivano considerati come una graziosa concessione del signore feudale. [...] Mentre pare che i Pisani avessero lasciato agli abitanti ogni libertà nell’uso tradizionale della terra, i Catalano-Aragonesi intervennero invece con norme, regolanti l’esercizio degli ademprivi, atte a inserire queste usanze «indigene» nella logica dei rapporti feudali” (Angioni 1982: 79-80).

Por lo que se refiere al término en sí mismo y su origen etimológico, parece que se pueden encontrar en el área mediterránea que se extiende desde Provenza hasta Cataluña. Así encontramos en los *Usatici Barchinonae* del 1068, donde en el párrafo 72 se indican los poderes de los feudatarios como forma de garantizar que las tierras colectivas sean “ad emparamentum cuncto illorum populo, sine illius contrarietatis obstaculo et sine aliquo constituto servitio” (Solmi 1904: 9). Según esta fuente, y otras más, pertenecientes

siempre a los *Usaticos*, el término *emparamentum* significa indistintamente una utilización y una apropiación de los frutos obtenidos por un uso libre de las tierras. Es bajo esas fuentes documentales que Solmi indica una perfecta correspondencia entre el término *emparamentum* con el popular *ademprivium*. *Emparamentum*, desde el vulgar *emperamentum* derivaría de *empriu* o *empreu* que en la Francia meridional hasta Cataluña son fácilmente comparables con los verbos *amparar* y *s'emparer*, respectivamente catalán y francés, y que significan tomar posesión y apoderarse. De esta manera, las locuciones *ad emparamentum* y *ad emparamentum* se vulgarizan en *adempriviu*, con el específico significado del acto de ocupación de algo que jurídicamente le pertenece, institución consuetudinaria fuertemente defendida y preservada por los ciudadanos contra las usurpaciones de los feudatarios (cfr. Conteddu 1933).

El término *ademprivium* (pl. *ademprivia*) apareció por primera vez en un papel aragonés el 1 de agosto del 1325 en que los Aragoneses concedían a la villa de Bonaria, en Cagliari, vastos espacios de tierra no cerradas ni cultivadas, según el uso consuetudinario de Cerdeña. En general estos usos se referían a las tierras vacantes, que aunque se encontraran bajo la dominación del rey, eran dejadas al uso “promiscuo e inmediato” de pasto y bosque para una libre forma de utilización común, según los caracteres de la economía primitiva. Y si una parte de estas tierras podía ser utilizada de forma privada según el *ius aprisionis*, trabajándola y cerrando sus confines, otra parte estaba reservada al uso colectivo de pasto y bosque. Cuando las instituciones feudales tomaron más espacio, el *ius aprisionis* perdió en fuerza mientras que la segunda tipología de uso de las tierras se mantuvo íntegro. Mientras el primero se hace siempre más raro con el reforzamiento de los poderes feudales y con el aumento demográfico, el uso colectivo de la tierra “mantiene tutta la sua importanza originaria e tende a costituire più stabili le regole delle sue manifestazioni” (Solmi 1904: 7-8).

El hecho, entre otros, de que el término *ademprivium* apareciera en un documento aragonés del 1325, después de que empezara su dominación en Cerdeña, ha llevado a varios historiadores a concluir con que los *ademprivia* fuesen de importación aragonés (cfr. Mattone & Ferrante 2004). Como subraya Day, en la Cerdeña de la época giudicale le Carte de logu establecían un control eficaz que junto al fenómeno del individualismo agrario impedían que se formara un régimen colectivo que superara los límites del control de la seguridad de los cultivos. El sistema económico del *open field*, de los campos abiertos de origen germánica (Guarracino 1987), no existía en Cerdeña de aquella época, y el régimen comunitario no era todavía *consuetudo* cultural (Day 1984: 133). Sin

embargo, “anche senza una formale struttura comunitaria, il relativo isolamento della massima parte dei villaggi sardi favorisce lo sviluppo di autonomie culturali, che si esprimono mediante il linguaggio, le usanze e le tradizioni locali” (Day 1984: 136).

“Non sono ancora molto sviluppate, nella Sardegna giudicale, le istituzioni comunitarie. Se dobbiamo rifarci ai testi legislativi del XIV secolo, rileviamo che non la comunità rurale ma lo Stato in quanto tale si occupa della difesa dei coltivi contro le greggi erranti e contro l’incendio, della tutela dei contratti agrari, della protezione dei diritti di proprietà e della lotta contro la criminalità. Contrariamente all’interpretazione che insiste sulle sue origini alto-medievali i tratti essenziali dell’agricoltura comunitaria – la rotazione obbligatoria e il compascuo – non fanno ancora la loro apparizione nelle zone cerealicole, dove al contrario le terre dei privati sono libere da qualsiasi ingerenza collettiva. La comunità si riserva invece il diritto di disporre delle zone incolte che fanno parte delle terre dei comuni” (1984: 182).

Efectivamente, dos años después de los comienzos de la ocupación de Cerdeña, fueron muchas las disposiciones en las que los *ademprivia* fueron al centro de la atención de las instituciones. Esto llevaría a pensar que es más probable que esta institución fuera preexistente, y que necesitaba, por esta razón, una sistematización según la nueva lógica feudal. Hay varias argumentaciones que suportan la tesis contraria según la cual estas instituciones de uso colectivo de las tierras son, en realidad, autóctonas y antecedentes a esa época. En defensa de esta teoría se han expresado varios historiadores, entre los muchos Wagner (1997) que, refiriéndose a la breve dominación de los vándalos, cita a Di Tucci (1922) cuando afirma que dicha dominación, aunque corta, fue fundamental para un establecimiento y reforzamiento de antiguas, o por lo menos precedentes, costumbres y consuetudines económico-sociales:

“Forse il tipo della società medievale sarda – che è poi costante fin presso al limitare del secolo scorso – è il risultato – scrive il Di Tucci – dello assestamento che, su vecchie istituzioni volgari rimaste salde anche durante il periodo romano, si ebbe in seguito alla venuta dei Vandali. Le caratteristiche di quella civiltà sono: la scomparsa del regime municipale, la cessazione totale delle industrie, il ritorno allo sfruttamento della terra in forma collettiva, la uniformità degli strumenti di produzione, e la vita sociale regolata non più dalle leggi scritte ma dalla consuetudine” (Wagner 1997: 63-64).

Asimismo, en favor de la preexistencia de esta institución se expresó el historiador Solmi:

“Onde sorge spontanea l’idea che agli aragonesi si debba l’uso del nuovo vocabolo, da essi introdotto in Sardegna; ma che l’istituto, nella sua natura peculiare, abbia qui una origine e una esistenza al tutto

autonome e antecedenti. E sebbene il tardo apparire dei fonti sardi, che iniziano le notizie solo dalla fine del secolo XI, rendano difficile e malsicura la ricerca, non è tolto tuttavia che, dalle considerazioni storiche e dalle evidenti tracce lasciate nei testi, non possa sorprendere l'istituto vivo e vitale, molto anteriormente alla dominazione aragonese” (Solmi 1904: 14).

Posición compartida por otro economista, del siglo XIX, Todde (1892):

“Pare ormai accertato che prima ancora dell’esistenza dei feudi importati dalla dominazione Aragonese, e preesistenti, fosse nelle costumanze degli isolani all’evo medio la facoltà di usare del suolo pubblico posto entro una limitata periferia appartenente ad una determinata collettività, per sfruttarlo nel modo più consentaneo all’industria agraria del tempo, o despascendovi le numerose mandrie vaganti, ovine, vacche, equine” (Todde 1892: 51).

La presencia del uso colectivo de vastas porciones de tierra en el sistema jurídico y en el ordenamiento fondiario romano (véase “*communia compascua, communiones pro indiviso*”) cuyos afectos eran beneficiarios los grupos de colonos o ciudadanos de una colonia o municipio pareció permanecer donde las instituciones romanas tuvieron una duración mayor:

“sembrerà legittimo l’ammettere che l’estensione e l’importanza di questi usi dovettero farsi più gravi e più larghe, laddove furono più numerosi e più vasti i terreni incolti [...] e allorchè per lo sfasciarsi del mondo romano, le rigide distinzioni giuridiche cedettero al prevalere delle forme vaghe e materiali, proposte e figurate dalle tendenze e dall’uso volgare. Comunque possa essere giudicata la natura giuridica di quelle categorie di godimento comune dei prodotti fondiari nel periodo romano, non pare poi che possa esserne negata la connessione logica e storica [...] con le forme di partecipazione e di comunità d’uso, che si manifestano più tardi generalmente presso tutti i paesi, dove le istituzioni romane persistettero sempre, sia pure debolmente, di fronte ai nuovi influssi trasformativi, e specialmente nell’Italia continentale e insulare” (Solmi 1904: 15).

Siguiendo esta hipótesis, Solmi llega a hipotetizar que las normas consuetudinarias fuesen posiblemente de origen autóctona, manteniéndose tras los siglos con pocas substanciales variaciones:

“Non sarebbe storicamente da rigettare l’ipotesi che, nei luoghi dove si costituì un vico o una villa, anche quelle pertinenze di fondi, designate col titolo di *communia, comunalia, pro indiviso*, abbiano finito per formare una proprietà comune del gruppo villico, che, sotto l’ordinamento municipale romano, non ebbe troppo a distinguersi dalle proprietà coloniche o cittadine della prima categoria. D’altra parte, accanto a queste terre comunali, si stendevano amplissime le terre demaniali dello Stato ed i latifondi. [...] non



diversamente doveva avvenire nei grandi latifondi privati dove restava adibito al godimento collettivo dei coloni, distribuiti nei vici raccolti intorno alla villa lo spazio dei pascoli e dei boschi, fino a creare intorno a questa originaria concessione, una consuetudine inveterata, che si rassodava con ogni stabilità, a mano a mano che la rovina dell'agricoltura moltiplicava gli spazi incolti e deserti” (1904: 16).

Y concluyendo Solmi afirma que dichos derechos de uso colectivo a lo largo del tiempo y de las diferentes dominaciones, no fueron sujetos a cambios significativos:

“né poi gli ultimi tempi imperiali o la dominazione bizantina, trassero alcuna sostanziale modificazione in questo ordinamento della proprietà fondiaria, che rappresentava una imperiosa esigenza dei tempi, più che una intenzionale e deliberata disposizione degli organi di governo. Se anche le terre del patrimonio cittadino furono confiscate a vantaggio del patrimonio imperiale, mutando il titolare del diritto non ne fu mutata la destinazione; onde i vici e le ville continuarono ad usufruire collettivamente delle terre pubbliche, e solo furono gravati di nuovi oneri, forse entro l'ingranaggio del fiscalismo imperiale. Le colonie e i villaggi, provvoluti di organizzazione propria e di proprio patrimonio, mantennero i loro possessi, dove erano frequentemente comprese le terre comuni, lasciate al godimento comune dei coloni. Le antiche forme fondiarie, manifestazioni spontanee e immediate della costituzione sociale, si stringevano intorno all'organismo della villa, e rivivevano anzi per essa nelle pure e volgari espressioni, tanto più vigorosamente pronunciat, quanto era più rapida la rovina delle istituzioni municipali” (1904: 16-17).

Según esta teoría que todavía no mantiene todos los historiadores de acuerdo, hubo quien afirmó incluso que el mismo término *ademprivia* no fue importado, sino que, como afirma Conteddu (1933) salió de la conciencia y lenguaje del pueblo, y que derivase de la expresión *ad empreu*, traducido como “a utilizarse”.

Como veremos, la abolición de estos derechos de uso colectivo de amplias porciones de tierra fue origen de revueltas y fuertes oposiciones por parte de la población. Sin embargo, había historiadores y economistas que en gran medida defienden la política reformadora de los Saboya, es decir, la política que dio el golpe final a estos usos cívicos y comunitarios y considerando que hubo algo positivo en ciertos procedimientos. Como nos informa Sotgiu (1974), Loddo Canepa, en *Il riformismo settecentesco nel Regnum Sardiniae* del 1951, o Boscolo Bulferetti y Del Piano, con el *Profilo storico económico della Sardegna dal riformismo settecentesco al Piano di Rinascita* del 1962, defienden posiciones que no difieren de los análisis tradicionales de las políticas Saboya en clave positiva y reformadora. En la misma línea se ponen, para hacer un ejemplo, los que entrevén una supuesta intención de defensa por parte de la Corte, de los bosques frente a los “abusos” consecuentes a los usos comunitarios, *in primis* por parte de los pastores mayores portadores y defensores de una *consuetudo* que parece “quell’unico principio

onde prendono origine infiniti altri vizi della Sarda coltivazione, il difetto di vera, stabile, regolata e garantita proprietà<sup>3</sup> (Beccu 2000: 266).

Beccu (2000) ofrece un cuadro claro de cómo se desarrollaron las varias normativas, principalmente para lo que se refiere a los derechos de *adempriuvia* del tejido forestal de la isla a partir del 1835. Si es verdad que la utilización “no respetuosa” de la naturaleza por parte de los pastores es una de las razones o presuntas razones utilizadas por la Corte en contra de los usos comunitarios sardos, hubo quien pronto denunció el depauperación de los bosques por parte de los especuladores interesados en el comercio internacional. Sería el caso en que Lamarmora, en sus *Itinerari*, critica el conde Beltrami para el tratamiento reservado a un bosque “vergine e impenetrabile” (Beccu 2000: 268-269) según una lógica económica extraña a la sociedad sarda.

Los usos colectivos resistían y persistían en su forma “anacronística” no respondiente a las nuevas tendencias de la “moderna” economía continental. La formación de la “proprietà perfetta” era la única solución frente a los obstáculos representados por esas formas “arcaicas” de producción basadas en una *consuetudo* que simplemente estaban fundamentados por principios diferentes.

“L’agricoltura, praticata con metodi ancora primitivi, non godeva di un sistema razionale di irrigazione e soffriva a causa di lunghe siccità; i campi non erano recintati perché i Sardi, fin dall’antichità, erano abituati a un regime di comunione della terra, alla proprietà collettiva” (Caocci 1984: 148).

Este sistema de usos y prácticas comunitarias, como vimos, consistía en una concepción de la tierra lejana a la idea de propiedad absoluta. La tierra pertenecía a los que la cultivaban y si nos eran presentes límites físicos y no estaba utilizada, quienquiera tenía derecho a trabajarla y gozar de sus frutos. En este sentido se destacaba el significado fundamental del trabajo que proporcionaba una legitimación de la propiedad. Dicha propiedad tenía carácter social y se refería a la utilización efectiva de la tierra, permaneciendo a lo largo del tiempo hasta una época reciente, presentando elementos de fuerte autonomía y fuertes mecanismos de regulación social interna, proporcionales a una condición de precariedad debida a las escasas certezas relacionadas con limitadas posibilidades de sustentamiento.

---

<sup>3</sup> ASC, Segreteria di Stato, serie II, V.1281. Nota de la Real Giunta Patrimoniale del 16/08/1837, en Beccu 2000, 266)

### 3.3 Cerdeña Sabauda

La política de los Saboya en Cerdeña fue de naturaleza esencialmente colonial. Con el tratado de Londres del 1718 el Reino de Cerdeña fue concedido al duque Amadeo II de Saboya, príncipes de Piamonte. Fue así que el Principado de Piamonte obtuvo el título de reino (Ortu 2006). Han sido varios los estudios que podríamos considerar tradicionales que han puesto el acento en el supuesto carácter reformador de la política sabauda en Cerdeña. En este sentido y con finalidad propagandística, fuera intencional o no, hubo quien subrayó el número de reformas que la política piamontés actuó en la isla, y su carácter reformista, ocultando la otra cara de la actitud de las monarcas, es decir, su carácter primariamente colonial. Como subraya Sotgiu (1974), si era verdad que efectivamente Cerdeña necesitaba una acción dirigida hacia una mejora de sus condiciones económicas ciertamente estas no se habrían podido llevar a cabo siguiendo un modelo extraño a los del contexto sardo. Sin embargo en esta línea propositiva se pone Gemelli en su escrito *Sul rifiorimento della Sardegna proposto nel miglioramento della sua agricoltura* del 1775, obra efectivamente ineficaz, no obstante fuera, en las palabras de Bulferetti, “scusabile esso autore forestiero di nascita e non appieno informato degli usi e delle pratiche de Regno” (Bulferetti 1966, cit. por Sotgiu 1974: 47 – nota 38; cfr. Ortu 2006).

Según Sotgiu, el error de ciertos análisis históricos ha sido la de aislar las políticas relativas a la isla de las del estado en general. En Cerdeña resistía una tendencia filo-española que siempre preocupó a los Saboya, así que los procedimientos fueron a menudo pensados para ampliar el consenso de las clases más cercanas a la corte, la burguesía, a través de acciones de modernización de las estructuras político administrativas. Sin embargo estas políticas fueron llevadas a cabo sin el consenso popular y a través de operaciones que se adaptaban mal al contexto sardo y que de hecho imponían a la isla decisiones a las que se llegaba tomando como modelo una realidad económica, totalmente diferente de la que caracterizaba la Cerdeña:

“L’ammodernamento delle strutture politico-amministrative si tentò infatti di realizzarlo senza la collaborazione della popolazione, con provvedimenti dall’alto che si proponevano di estendere alla Sardegna la legislazione piemontese: la quale, scaturita da una diversa realtà storico ed economico-sociale, era del tutto inadeguata alle condizioni dell’isola; così anche non rispondenti alle necessità della regione risultarono le provvidenze di carattere economico. Da qui la estrema povertà dei risultati, da tutti riconosciuta” (1974: 15-16).

Lo que se actuó en realidad fue un proceso de colonización, y la anexión de isla fue desde el principio un hecho no deseado. Efectivamente, los Saboya intentaron hasta el 1861 intercambiar la isla por posesiones consideradas más proficuas. Mientras tanto las políticas nunca tuvieron la real intención de una mejora de la condición económica de Cerdeña, sino la de una explotación en especial manera en términos militares. Esto está bien demostrado por la gestión emprendida a lo largo del '700.

“Le misure di ammodernamento avevano soltanto un duplice scopo: di creare in Sardegna una condizione che rendesse impossibile lo sviluppo di una vita economica sociale e politica che consentisse una originale evoluzione delle tradizionali forme di autonomia, per giungere a una progressiva assimilazione delle istituzioni sarde con quelle degli altri stati di terraferma; e di rafforzare l'isola nelle sue strutture difensive, in rispondenza alle caratteristiche dello Stato piemontese e della sua politica” (1974: 16).

Si se observan las cifras de los presupuestos y gastos previstos por el gobierno piamontés en Cerdeña se destaca de forma neta el desnivel entre gastos reservadas a la economía o a la modernización de las infraestructuras, y las reservadas para los gastos militares. En 1741, por ejemplo, frente a una suma de dinero como 608.743 de liras sardas, 566.650 fueron utilizadas únicamente para los gastos militares; en 1771, de 1.200.000 liras aproximadamente, los gastos militares aumentaron progresivamente de 621.497 hasta 1.100.000 en el año 1791. Política militar que cambió muy poco hasta menos de un siglo después, cuando durante ocho años (1840-47) fueron gastadas 1.200.000 liras en infraestructuras frente a los 26 millones para gastos militares (Sotgiu 1974: 17, 73). Dicha política de modernización se mostraba en toda su inconsistencia estratégica, aplicada a una tierra en que seguía muy arraigadas dos fuerzas dominantes: los feudatarios y el clero. Eran ellos los que más se opusieron a las acciones políticas de los Saboya, miradas a remover los derechos y privilegios tradicionales. Desde un punto de vista más estrictamente económico, los feudatarios representaban el obstáculo principal al desarrollo de las nuevas políticas económicas, en parte porque el sistema feudal se fundamentaba en gran medida en la aceptación de ciertas normas consuetudinarias que constituían un elemento de grande importancia socio-cultural para la sociedad, y que se oponían *in toto* a las nuevas lógicas económicas extrañas a la isla:

“Lo sviluppo dell'isola non poteva che dipendere da quello della sua agricoltura. Ma lo sviluppo dell'agricoltura era condizionato dalla possibilità di affermarsi di una proprietà coltivatrice, affrancata dai bazzelli feudali e dal peso delle decime, non insidiata da un regime di libertà dei pascoli, incompatibile con l'introduzione di un'agricoltura moderna e avanzata. Contro queste forze premevano strati relativamente

numerosi di nobili senza terra, di borghesia cittadina, commercianti, artigiani, imprenditori, premevano le masse contadine e bracciantili delle campagne, popolazioni affamate, assai spesso trascinate, dalla fame e dalla disperazione, o al banditismo o alla rivolta tumultuosa e aperta” (1974: 24).

Fueron estos los que se movieron en masa contra dichas fuerzas hasta los motos anti-feudales de los años 1793-96. Como sabemos, la insurrección representó un fracaso total. En la isla no había una burguesía autóctona capaz de llevar a cabo una verdadera revolución, siendo en última instancia una clase que surgió de un sistema colonial que la creó como intermediaria, pero sin la real intención, y si la tuvo, sin la real capacidad de promover un cambio sustancial hacia un sistema económico de tipo comunitario que constituía una de las raíces más profundas que caracterizaba la sociedad tradicional sarda (cfr. Pistis 2009: 73). Las políticas de los Saboya no consiguieron aviar un proceso de desarrollo económico y social que mejorara sensiblemente las graves condiciones de pobreza en las que se encontraba la masa de forma generalizada. Asimismo, fracasó en la creación de las bases para un consenso político.

En conclusión, afirma Sotgiu, la política de los Saboya fue una acción de colonización “de tutto conforme agli orientamenti reazionari prevelente nella corte sabauda” (Sotgiu 1974, 28). Se trató en realidad de una operación que empeoró ulteriormente las condiciones ya graves de la isla, condición a la que la burguesía autóctona, la única que realmente podía actuar de forma eficaz frente a un dominio exterior no reconocido y no aceptado, no supo oponer una fuerza ideológica-revolucionaria apropiada. Así que, a partir de los *stamenti* del 4 de enero del 1793 se pidieron al rey que les concediera el derecho de la convocación de las Cortes, la asignación a sardos de las cargas públicas, la institución en la Real Audiencia de un Consejo de Estado y la conservación de los privilegios tradicionales. Se trataba en realidad, como subraya Sotgiu, de derechos con carácter moderado, siendo efectivamente conservados los privilegios feudales. Sin embargo, garantizaban una relación más paritaria y menos subordinada de la isla frente a los Saboya.

Sólo seis años más tarde los *stamenti* pidieron la vuelta al absolutismo, mostrando abiertamente una política conservadora que veía unidos los intereses de la Corona, los de la burguesía, del clero y de la aristocracia sarda frente a un peligro “giacobino” (Sotgiu 1974: 35-37). Los acontecimientos de los años que siguieron hasta el Congreso de Viena, confirmaron ulteriormente y fortalecieron esta nueva unión. Las nuevas redistribuciones territoriales llevaron la Corte a elegir una política que pudiera ampliar el *consensus* en la isla, que ya no era considerada como una mera apéndice de la península, a través de una

política que eliminara la miseria en las campañas y estimulara un desarrollo económico fortificando el Estado piamontés. Fue así que las líneas políticas actuadas a lo largo del reino de Vittorio Amedeo II, Carlo Emanuele III, Vittorio Amedeo III y Vittorio Emanuele I, llegaron a su ápice con Carlo Felice, rey a partir del 1821 y con Carlo Alberto. Sus políticas de represión de todos los disidentes a su absolutismo, in primis los intelectuales, estaban dirigidas hacia una vuelta a posiciones firmemente conservadoras y reaccionarias.

La política de los Saboya era evidentemente orientada en sentido anti-feudal y a una total homologación de Cerdeña a Piemonte, con la eliminación de las peculiaridades que la diferenciaban del resto del Estado a la que era anexa y que contrastaban las miras absolutistas ya ampliamente profesadas. La abolición del feudalismo, como subrayó el mismo Carlo Alberto, no estaba orientada hacia una abolición de los derechos de los feudatarios, siendo, como veremos, abundantemente ofrecida la manera de conservar dichos privilegios (Sotgiu 1974: 43). La abolición de las *cortes* y de los *stamenti* y la institución de las Cortes cuyos representantes fueran elegidos por el rey cerraban de hecho las puertas de toda perspectiva autonomista de la política sarda y actuaban de hecho una disgregación de la autoctonía de la isla. Comisiones de encuesta y Comitati per il Mezzogiorno identificaron el mal de la economía en el pastoreo y en el ganado, como sustrato que se oponía al proceso de “modernizzazione” impuesta por el Estado y que se apoyaba sobre las clases dirigentes que actuaban como un puente entre población y gobierno.

“Si può in breve concludere che lo Stato italiano intese, attraverso questa tappa della colonizzazione dell'isola, perpetuare e garantire se stesso, procedendo alla eliminazione di una cultura “altra” piuttosto scomoda perché antagonista e portatrice di istanze profondamente destabilizzanti” (Pistis 2009: 95).

El Edicto delle Chiudende del 6 de octubre del 1820, habría tenido que preparar el terreno al rescate de las tierras infeudadas por parte del Estado. Sin embargo, el proceso no fue simple y rápido. El sistema feudal sardo tenía un carácter de especificidad que dependía de su forma casi exclusivamente patrimonial y fiscal, siendo un sistema externo que con la dominación aragonés se sobrepuso al sistema precedente (Scaraffia 1984: 765). Un sistema sin una fuerte impronta cultural y con carácter prietamente tributario, tenía que ser eliminado sin correr el riesgo de fuertes reacciones, con una política cautelosa que no chocara con los intereses que constituían su base. Efectivamente los Saboya esperaron un siglo para moverse en esa dirección, siendo una de las cláusulas del tratado de Londres

que entregaba Cerdeña al Piamonte la de respetar los derechos de los feudatarios y de no aportar variaciones a las formas tradicionales de la economía sarda (Ortu 2006, 5-6). De hecho, la abolición del feudalismo fue actuado creando las condiciones que favorecían en gran medida a los feudatarios, y no fue conseguido antes del 1840. El proceso de rescate de las tierras infeudadas fue actuado directamente por el estado. Después las tierras fueron redistribuidas a los ayuntamientos y pagadas por las poblaciones tras los impuestos (Scaraffia 1984: 767).

El proceso se actuó en línea con la política absolutista que caracterizó desde el principio el reformismo sabauda, hacia la creación de la propiedad perfecta para el rescate de las tierras alienadas a través la eliminación de la comunión de las tierras. Una acción de este tipo se oponía principalmente a los pastores y se movía en dirección de la formación de una clase de terratenientes directamente dependientes de la Corona (Sotgiu 1974: 50).

Veamos ahora en que consistió en práctica la política reformista piamontés y como actuó en concreto a través del *Editto* del 1820 con que se quería hacer un primer paso hacia la abolición del feudalismo, que, no olvidemos, convivía con formas de *consuetudo* de derechos seculares profundamente arraigadas en el tejido social. Con el *Editto delle Chiudende* se autorizaba de hecho a los propietarios y los ayuntamientos a cerrar las tierras, ejercitando sobre ellas todos los derechos relativos, a expensas de los pobres que no tenían los medios económicos para construir los muros divisores. Además, los abusos de los ricos fueron numerosos, y se extendieron no solo a tierras libremente utilizadas por los pastores, por ejemplo, sino también a espacios que la harían tenido que ser excluidos de las ambiciones de los propietarios (cfr. Angioni 1982). Como escribe Sotgiu (1974):

“La sua applicazione che si trascinò per lunghi anni portò a scontri di classe la cui acutezza può trovare un paragone soltanto in quelli del periodo dei moti antifeudali del 1793-1796. Tutto il mondo delle campagne si mise in movimento. All'interno del mondo contadino quello strato di ricchi proprietari che si rese protagonista delle prepotenze e delle illegalità che accompagnarono l'attuazione dell'editto, si venne caratterizzando socialmente come classe e acquistò un maggiore peso economico” (1974: 51).

La nueva clase de ricos terratenientes se formó sobre una base de “prevaricazione” que veía los pocos ricos contra campesinos y pastores pobres, creando la extensa propiedad frente a la pequeña y fragmentaria propiedad, cuyo status en gran medida se mantuvo hasta más mediados del siglo pasado. Sin embargo, las modalidades con que se actuaron los principios de esta ley de hecho impidieron que tomaran terreno las formas

de capitalismo agrario auspiciadas y las transformaciones culturales sobre las cuales dichas “innovaciones” pusieran raíces. De hecho, “la cultura estensiva dei cereali e la pastorizia brada continuarono a caratterizzare, anche dopo l’editto delle chiudende, il paesaggio delle champagne sarde” (1974: 54).

Entre los años 1832 y 1840 el estado se volvió a apoderar de las tierras infeudadas avivando un proceso de eliminación del *ademprivio* y de las tierras sobre las cuales seguían los derechos de uso consuetudinarios. Ya con la ley del 1820, como ya hemos visto, los propietarios podían cerrar las tierras aboliendo los derechos colectivos preexistentes. El largo proceso de abolición de los usos cívicos pasó por varias leyes a lo largo de más de un siglo, hasta el 1865, año en que el Gobierno Italiano anuló definitivamente los *ademprivia* (Casula 1992: 487), pasando por la ley del 1853 con la cual se estableció que toda propiedad era exonerada de todo uso cívico (Enna 2005).

Las reacciones de los pastores y de los campesinos fueron inmediatas desde el principio, siendo consecuentemente a la aplicación de la ley, cerrados fuentes públicas, pasajes comunes y tierras libres que ahora los pastores tenían que pagar para poder beneficiarse de ellas. Se perdía de esta manera la seguridad de la cultivación y de pastos para los animales (Scaraffia 1984: 760). Fue un golpe definitivo a los usos comunitarios profundamente arraigados en la sociedad sarda, último y substancial obstáculo al proyecto de privatización de la tierra y, como ya hemos subrayado, al proceso de modernización y asimilación de la isla al Piamonte. Las zonas en que las rebeliones se destacaron más por violencia fueron las de Nuoro. En otras zonas como la de Sassari y Algher fueron más comunes las peticiones al Gobierno, para la defensa de los derechos, principalmente por parte de los consejos comunitarios, instituidos en 1771 por el ministro Bogino y formados por representantes de las *villae* en contraposición al poder de los barones, y por parte de los feudatarios mismos que veían en el edicto un primer paso hacia la abolición del feudalismo.

Asimismo, el edicto empeoraba la pobreza de la clase que principalmente era fuente de tributos feudales (Scaraffia 1984: 760-761). De hecho, las rebeliones fueron la causa de que la completa aplicación de la ley tardara casi cincuenta años. Si en principio las rebeliones consistían en la demolición de las *tancas*, en un segundo momento se pasó al incendio, con la precisa intención de hacer que los viejos y nuevos ricos volvieran pobres en perfecta igualdad con los demás (Del Piano 1971: 44, cit. por Scaraffia 1984: 762). Contrariamente a las motivaciones y expectativas de los que se rebelaron, con las “chiusure” del 1830 se formó de hecho una clase de bienestantes principales, cuyo



carácter era la individualidad de su propiedad con posibilidad de acumulación que antes no existía. La nueva clase de propietarios se formó con prepotencia y en fuerte contraste respecto al sistema que lo precedía:

“Con la privatizzazione della terra, le comunità si spezzano in due, e mentre i possidenti superano i vincoli locali alleandosi con i proprietari di altri villaggi e facendo appello alla forza dello Stato, i poveri non estendono il loro orizzonte al di là della comunità. Le quadriglie, infatti, erano formate da abitanti dello stesso villaggio, e non si verificarono mai azioni concordate fra più paesi, ma solo una generica diffusione dei motivi della rivolta, a opera, prevalentemente, del basso clero. Questa incapacità di allargare la visione comunale ad una più vasta solidarietà di classe è conseguenza, del resto, dei loro obiettivi: essi non volevano certo la distruzione della vecchia società, ma la restaurazione dei loro diritti al suo interno. L'appoggio che essi trovarono nei feudatari diede loro motivo di credere che la richiesta fosse accettabile. Ad entrambi i protagonisti di questa alleanza, infatti, mancava la consapevolezza, che stava invece nascendo nei nuovi proprietari, che si stava creando un nuovo ordine economico e, di conseguenza, una nuova stratificazione sociale” (Scaraffia 1984: 762-763).

Con el decreto del 1865, como hemos visto, se dio un corte final a la existencia de los usos comunitarios de la tierra. Las insurrecciones contra este procedimiento fueron muy violentas como la que se registró en Nuoro en el 1868. Sin embargo, por todo el curso de los sucesivos cuatro decenios, la condiciones de las clases rurales no tuvo cambios substanciales, ciertamente no en sentido positivo. Las campañas siguieron siendo siempre cargadas por tributos sustanciosos, y la condición de pobreza fue una constante. Fueron muchos, entre los pequeños propietarios los que fueron expropiados por cumplir con las tasas debidas. Este fenómeno se agudizó en el curso de los años '80 pero en gran medida siguió caracterizando las condiciones reales de la población sin medios económicos hasta el principio del siglo sucesivo (Angioni 1980: 83)

### **3. 4 Entre las dos guerras**

En el curso de las dos guerras, la situación económica empeoró decididamente. A menudo ha sido subrayado el hecho de que la guerra fue ocasión de la formación de un dualismo entre los elementos sardos y los forasteros, estableciendo un sentido de solidaridad entre los soldados sardos que iba aliviando el fuerte individualismo entre los campesinos, participando a crear una nueva conciencia de clase que individuaba por lo menos quien era el verdadero enemigo, o sea, el externo, italiano. El sentido patriótico italiano era, para obvias razones, totalmente ausente, se formó una nueva conciencia que

luego habría caracterizado las sucesivas batallas civiles y políticas. Como subraya Sotgiu (1990) en el curso de la guerra hubo unos cambios importantes en todo el aparato económico y social que seguía esquemas tradicionales. No obstante en el curso de la guerra y en los años a seguir hubo un desarrollo de la pequeña propiedad y si se pudo registrar un sensible aumento de la productividad, esta iba anulándose gracias a la política de sustentamiento a los costes de la guerra. La política annonaria significó de hecho un golpe muy duro a la economía de la isla. Los precios a los que se compraban los productos sardos y meridionales eran netamente inferiores a los de otras zonas de la península. A esto se añada la formación de nuevas figuras sociales de los nuevos ricos y de los que aprovecharon del nivel extremo de pobreza difundido en las campañas.

En este contexto, señala Sotgiu, las condiciones registradas se mostraban peores que antes de la guerra y los que menos sufrieron esta situación fueron los propietarios que trabajaban directamente sus tierras, mientras que los que alquilaban se encontraron en la situación de vender, por un lado para pagar los impuestos, y por otro para cumplir con los gravosos intereses de los préstamos a usura. En conclusión, las consecuencias de la guerra significaron para la isla una acentuación de las diferencias con las regiones de la centro septentrionales, empeorando la “cuestión meridional” que había ido constituyéndose con la política Sabauda (Sotgiu 1990: 24-25; cfr. Sotgiu 1974).

Fueron años de movimientos de protesta en que fueron sobre todo las mujeres quienes tomaron iniciativa para una mejora del régimen impuesto y para que los hombres volvieran de la guerra. Fue general en todos los movimientos políticos la idea de que los programas tenían que ser enfocados en una mejora de la condición de los campesinos, a través de una repartición de las tierras a los ex-combatientes expropiando los latifundios. Así por ejemplo escribió el ministro Gasparotto, en su *Diario di un fante*, del 1919:

“Non v'è più posto per il proprietario inerte, per il neghittoso, per l'incapace, per il latifondista assente. Questa gente deve sparire. Il proprietario fondiario non può più essere un semplice percettore di rendite; laddove mostri di non avere né l'attitudine né la volontà di coltivare il suo fondo... lo Stato deve intervenire colla sua azione stimolatrice, anzi, addirittura sostitutrice” (Gasparotto, *Diario di un fante*, vol. II Milano, Treves 1919: 128-129, cit. por Sotgiu 1990: 33)

Estos principios se entrelazaban con las ideas autonomistas, en un clima de esperanza e ilusión en un posible mejoramiento, generalizados. Cuando se concluyó la guerra en 1918, la condición de la isla (así como de toda la península) era de extrema pobreza, que en las campañas se tradujo en un enfrentamiento entre campesinos y

pastores, acentuada por la condición dramática de los sin tierra. Fue en este contexto, diferente del de la ciudad, en que fueron varias las protestas de la población. Un caso ejemplar fue la de Cabras en el 1919, eficazmente descrita por Dessi en *La rivolta dei pescatori di Cabras* del 1975. En ocasión de esta revuelta fue saqueada una tienda y se puso fuego al trigo acumulado en le *aie* (depósitos) del alcalde y de un propietario del pueblo. Así leemos en Sotgiu:

“La memoria dei drammatici avvenimenti del 1919 non si è spenta nel tempo: i più anziani ricordano ancora che quando i fatti si verificarono il paese era ridotto alla fame, mentre i magazzini dei ricchi e i negozi trabocavano di merci e infatti i negozi assaliti e le case incendiate erano tutte dei prinzipales” (1990: 57).

La fuerte oposición nació en un clima de abusos e injusticias hacia los más débiles por parte de unos pocos que tenían el poder de controlar las vidas de los demás tanto políticamente como económicamente. Esta situación de extrema pobreza generalizada (ciertamente no exclusiva de la isla) a menudo se tradujo en una tipología de abusos que mis informantes subrayaron varias veces, aunque en un contexto más “domestico”. Me refiero a los abusos de tipo sexual:

“Ugo Dessí afferma che i dimostranti «di ragione ne avevano da buttare; nel Comune di allora il signor Spanu “su secretariu”, “e con lui altri”, quando qualche padre o madre di famiglia andavano in ufficio per un bisogno se era donna le chiedevano di andaré a letto, se era un uomo gli dicevano di portare la moglie e le figlie” (Dessi 1975, cit. por Sotgiu 1990: 57-58).

A este clima de insurrecciones generalizado, los movimientos políticos como el Partido Socialista no supieron responder apropiadamente, y no fue capaz de valorizar las fuerzas revolucionarias de manera eficaz. En estos años las tendencias tradicionalistas, aunque persistentes, fueron compensadas por una afirmación muy fuerte de las nuevas ideologías avanzadas por el Anc hacia la autonomía y, con esa, la eliminación de las injusticias seculares que marcaban su situación precaria. Además, el tema de la autonomía bien encontraba consenso entre las masas campesinas gracias a su profunda hostilidad contra el estado, agudizada ulteriormente después de la unificación del 1861 (Sotgiu 1990: 135). Esta cultura nueva que ganó en la isla amplio consenso, empezó a compenetrar la ideología de masa (no totalmente generalizable al resto del país), y esto a pesar de que la real condición de las campañas no encontró mutaciones substanciales y que, al revés, empeoraron. Las insurrecciones de las masas se dirigían especialmente

contra los municipios y sus administradores, paralelamente a las huelgas de la clase obrera.

“La reazione a questo ampio movimento rivendicativo che coinvolgeva strati social diversi, fu di vario ordine, tesa per un verso a riassorbire il malcontento con misure varie a seconda delle categorie interessate, ma per un altro verso a porre un freno alle rivendicazioni considerate «rivoluzionarie», perché in qualche modo mettevano in discussione il potere padronale. [...] Quanto alla collera popolare che investiva le amministrazioni comunali, appuntandosi in modo particolare contro i sindaci, nella stragrande maggioranza espressione dei ceti possidenti del paese, veniva placata con la rimozione del sindaco e la nomina di un commissario regio, naturalmente di estrazione sociale non diversa” (1990: 89).

La gran mayoría de las huelgas (muchas de las cuales concluidas con la muerte de un cierto número de manifestantes) fueron las de los obreros, más englobados en las líneas socialistas, mientras que fueron en número significativamente menor las de los campesinos. La categoría de los campesinos, como ya hemos subrayado, no fue muy atraída por el movimiento socialista, cuyo principio de la socialización de las tierras no encontraba consenso entre las aspiraciones de los campesinos. Quien fue más capaz de traducir dichas aspiraciones fue el movimiento de los ex combatientes (la gran mayoría de los cuales eran campesinos y pastores). Como subraya Sotgiu, estas líneas de acción son las que luego fueron asimiladas por el PsdA, y en ellas se manifestaron pronto contradicciones que respondían a cierta ambigüedad de la situación concreta. Parte de éstas se concretizaron en un bloque de acción política en que “a perdere rilievo era a figura del del proprietario terriero” siendo el verdadero enemigo “lo Stato accentratore e sfruttatore, del quale era vittima, così come gli altri, anche il proprietario terriero” (1990: 94). En este sentido las fuerzas se concentraron sobre una meta única, representada por la autonomía.

En los mismos años como sabemos se iba componiendo el movimiento fascista. Sin embargo, es de subrayar una escasa penetración del fascismo en la isla antes de la Marcia su Roma, y su prevalente concentración en ámbito urbano. Subraya Sorgiu como en el 1921 más del 50% de las familias eran campesinas mientras que solo un 22 % trabajaba como obrero. Asimismo, sobre una superficie agraria de 2.361.987 hectáreas estaban distribuidas 270.614 propiedades. Entre estas el 70 % tenía una superficie inferior a 2 hectáreas. La grande hacienda capitalista era totalmente ausente y no era posible esperar en un contexto tan diferente las mismas movilizaciones que se registraron en Emilia Romagna o la formación de un fascismo agrario (Sotgiu 1990: 116). En realidad, las

campañas sardas, sobre todo las centrales seguían un diferente tipo de modelo socio-económico persistente y que tardaba en desaparecer en la gran mayoría de la isla (cfr. Brigaglia 1995).

“La grande diffusione della pastorizia, unita alla presenza, soprattutto nelle zone montagnose della Sardegna centrale, di estese proprietà comunali, aveva fatto sì che non fossero del tutto spente costumanze che rimandavano a quella realtà feudale che legalmente era cessata quasi un secolo prima, nel 1836” (Sotgiu 1990: 116).

Y citando al economista Gavino Avila y su *Economia e popolazione della Sardegna settentrionale* de 1931 añade:

“A questo proposito nel 1921 il noto economista Gavino Avila scrisse che «la singolare persistenza di taluni sistemi e consuetudini appartenenti all’epoca feudale...prova che anche il regime giuridico e sociale della terra non ha ancora interamente compiuto la sua moderna trasformazione»; e individuava [...] il sopravvivere cioè in alcune zone della tradizionale divisione tra vidazzone e paberile e nel persistere del «pascolo quasi comune» dei salti” (1990: 117).

Como hemos visto, ciertamente la política dirigida a la eliminación de estos derechos tuvo sus efectos y modificaron substancialmente la conformación socio-económica de la isla. Sin embargo, los resultados no fueron inmediatos ni siempre duraderos. En gran medida, la institución de los *ademprivia* sobrevivió, influyendo sobre las comunidades, sobre todo las menos abiertas a contactos externos.

### **3. 5 Cerdeña hasta los años ’60. Reciprocidad y regulación social**

Tras los eventos más cruciales de la historia político económica de Cerdeña que hemos visto identificados en la entrada de la isla en el feudalismo y la entrada en el orbita piamontés y luego italiana, entramos en la época más actual de la historia de Cerdeña, y en el vivo análisis de los sistemas sociales donde se ha encontrado difundida la creencia analizada en este trabajo. Las consecuencias de la ley de las Chiudende tuvieron repercusiones a nivel social que se prolongaron hasta todo principio del siglo XX. Sin embargo, si buena parte de los usos consuetudinarios fueron erradicados del sistema concreto, creo haya seguido reflejándose en parte en ciertos aspectos de los sistemas sociales compartidos o por lo menos conocidos en la mayoría de las comunidades sardas.

En una sociedad estratificada por un lado y constantemente amenazada en su precario equilibrio por una influencia externa secular, estos usos cívicos garantizaban un espacio de “sopravvivenza” para largas partes de la población. Tener la posibilidad de sobrevivir gracias a los derechos como los *ademprivia* para las tierras de los saltos y ciertas porciones de tierras cerca del pueblo significaban, traducido en práctica, en la posibilidad de pastar, cultivar, hacer leña etc que en una condición de extrema pobreza marcaba una diferencia fundamental en las vidas cotidianas de estas personas. En el curso de mi investigación, han sido varios los casos en que mis interlocutores recordaban estos hechos, cuando los ricos que se aprovecharon de la ley de las *Chiudende* cometieron un abuso profundamente inmoral, aprovechando de algo (de una ley “altra”) que llegaba desde fuera, o sea, de donde llega todo mal.

El uso comunitarios de las tierras pertenece a un sistema de valores morales comunitarios compartidos que se refleja también otras instituciones y formas de regulación social que han caracterizado el tejido social sardo hace un tiempo relativamente reciente. Como los usos colectivos de las tierras (y el sistema del *vidazzone*) eran, como ha sido afirmado, presumiblemente difundido en toda la isla, la misma hipótesis se puede sostener para otras instituciones sociales, como las reglas de reciprocidad y los sistemas de regulación social. Haré aquí referencia a estudios hechos en diferentes zonas de Cerdeña, no solo por su pertinencia respecto e mi tema de investigación, sino por el hecho de que pueden proporcionar herramientas teórico-interpretativas y claves de lectura muy útiles a la hora de entender lo que mis interlocutores me explicaron a lo largo de mi trabajo de campo.

En este sentido es interesante observar ciertas formas de cooperación individualistas llamadas *a cumpangius* que eran difundidas en Cerdena hasta los años sesenta del siglo pasado. Esta asociación de pastores fue estudiada por Maxia (2002) y descrita en todos sus aspectos tanto sociales como económicos, entendidos como en constante relación dialéctica. Las asociaciones de cooperación eran formadas por pastores pequeños y medios y se utilizaban en común tierras, rediles, y se ayudaban mutuamente para toda la duración del contrato. Este tipo de cooperación no tenía únicamente una finalidad estrictamente económica sino que garantizaba unos beneficios para los participantes en que de destacaba un significado marcadamente social e ideológico de la institución.

Maxia en su análisis parte de una perspectiva marxista y sustantivita. La perspectiva sustantivita de Polany, consideraba la economía entrelazada en el sistema social. Siendo

según esta perspectiva la economía dependiente del sistema social es fundamental para entenderlo observar el sentido que los sujetos dan a los conceptos de cooperación, ayuda y préstamo. En las actividades económicas se actúan lógicas sociales muy precisas en las que tienen lugar las decisiones de las que depende la economía misma. Los significados atribuidos a la reputación son tan fuertes que impiden que las decisiones marcadamente económicas sean dirigidas por intereses estrictamente económicos. En este sentido, como afirma Maxia, el concepto de eficiencia económica se mide con las relaciones personales de amistad en que la “ayuda” es un valor fundante. Las ventajas de estas relaciones eran una mayor productividad debida al compartir los medios de producción y a una explotación colectiva de las tierras, según una lógica muy precisa. Las tierras y los animales eran compartidos y se mudaban en colectivos:

“Nonostante si tratti di lavoratori non dipendenti, inseriti in un contesto di economia tradizionale, capitalista “solo” in quanto i prodotti venivano assorbiti prevalentemente da un mercato che stabiliva i prezzi, ma che capitalista non era nei rapporti sociali di produzione” (2002: 90).

El “contrato” era de duración anual y empezaba el 15 de septiembre y se establecía entre las partes según modalidades tradicionales. La cooperación era considerada como algo necesario para una buena producción y estaba estructurada según precisas reglas. Estas reglas establecen las modalidades que componen los medios comunes de producción y son estrictamente relacionadas a los aspectos informales que por Maxia son representados por la ayuda recíproca, caracterizada por favores, prestamos de medios de producción, atenciones particulares y servicios mutuos. La cooperación ampliaba la fuerza productiva del trabajo social, sobretudo en el aspecto que prevé la utilización común de los medios de producción, característica de la sociedad precapitalista. Como subraya Maxia, a parte las relaciones de cooperación, las otras que se pueden definir como trabajo dependiente como en el caso del siervo pastor pagado con compensación en natura no son relacionables a la explotación del trabajo de matriz capitalista.

El barato y el don eran las maneras principales a través de las cuales los bienes eran distribuidos y redistribuidos entre la población. El dinero tenía escasa difusión. Los comerciantes se ocupaban de proporcionar los bienes que no se producían en el pueblo y todo esto dentro de un sistema de equilibrios que tenía como base relaciones familiares y “di vicinato”. Las cooperaciones tenían una componente afectiva muy importante que se destacaba en los momentos críticos. La ayuda recíproca no proporcionaba únicamente efectos positivos en términos de más productividad, sino, y de manera específica,

producía ventajas de tipo social como el sentido de pertenencia al grupo relacionado al sentimiento de compañía contra el de soledad en sentido de aislamiento. En este sentido la ayuda estaba a la base de las relaciones asociativas, porque si eran “compangius bonus” las ayudas no eran solo las que se dirigían al trabajo en sí mismo, sino a muchos otros aspectos de la vida.

También las ventajas sociales que tienen un carácter menos, por así decirlo, altruistas, tienen este mismo común divisor. Me refiero a la ocasión de ostentación de sus artes en forma en gran medida competitiva, que contribuye a caracterizar el sentido de reputación de la persona en la sociedad, o sea, el prestigio personal. Se podría relacionar por ejemplo la manera de devolver la ayuda con una fiesta con opulencia de comida para todos los que trabajaron o simplemente ayudaron, como una de las formas de ostentación de poder y de prestigio. Sin embargo, todo estaba relacionado con la ayuda en términos de firme reciprocidad, siendo esta la medida con que se medía la reputación de las personas. El hecho de no ser buenos compañeros no significaba que las personas no hicieran su trabajo provechosamente y con empeño. Significaba que faltaba el principio clave de la ayuda. Y de esto dependía todo. El hecho de pensar únicamente en los intereses personales era considerado un elemento contrario al buen desarrollo de la vida productiva de la comunidad.

La mala reputación y la consecuente disminución de prestigio era la sanción social más eficaz. Los instrumentos utilizados en este sentido eran el aislamiento y el ostracismo social. La fuerza moral de la ayuda se manifestaba en su forma de reciprocidad (2002: 108). Dar, recibir y devolver garantizaba una menor desconfianza frente al trabajo y un sentido de solidaridad basada en la amistad como uno de los principios fundamentales de la vida social. No existía un contrato formal entre los compañeros. Las relaciones se basaban en el respeto de las normas consuetudinarias que todos conocían y compartían y que se fundamentaban en el sentido común y en la lógica proporción en que se basaba la relación, que muy a menudo eran equiparadas a las relaciones familiares. Naturalmente, concluye Maxia, había normas que limitaban la libertad personal en la elección del “cumpangiu”, y que eran tanto sociales como económicas. El concepto de amistad no prescinde de las condiciones socio-económicas.

El principio de la reciprocidad, de *s'aggiudu torrau* es una institución consuetudinaria que era muy arraigada en la sociedad hasta mediados del siglo pasado. En su descripción socio-económica de a Trexenta, Angioni (1982) subraya unos caracteres de las comunidades en cuestión que no difieren mucho de las de las zonas



confinantes, como la Marmilla por ejemplo. En Trexenta como en Marmilla y otras zonas de la isla, una ayuda o un favor, no podía no ser devuelto, por lo menos no entre los confines de la comunidad. Los señores, otra categoría, junto con la de los comerciantes, que se diferenciaba totalmente de la comunidad local, en que las dos categorías netas y diferencias eran las de los ricos y pobres, no eran obligados a respetar el principio del *do ut des*. Así como leemos en Gallini:

“L’idea della parità è il motore di ogni rapporto di scambio [...]. La legge era ferrea: a ogni dono doveva corrispondere un contro dono, ad ogni prestazione una controprestazione. «Invidia» e «vendetta» intervenivano per imporre punitivamente, mediante la legge del taglione, ogni eventuale reciprocità infranta, costringendo in modo eguale e simmetrico (occhio per occhio) a piegarsi sotto una comune legge. In quanto norma sociale, l’obbligo della mutualità aveva – e continua in parte ad avere – la funzione di tenere costantemente vive e vigili le relazioni, non solo nell’ambito di un unico livello sociale, ma anche tra livello egemone e livello subalterno. Di fatto, l’assenza di rapporti di tipo salariale o di fittanza, comunque monetarizzati, implicava forme di rapporto fiduciario, in cui il principale, pur assicurandosi il massimo dei profitti, offriva (a parole o a fatti) «protezione» ottenendo in cambio «rispetto». Uso l’imperfetto, ma una certa parte di questa realtà continua ad esistere” (Gallini 2003: 265).

Y no obstante este sistema de reciprocidad no elimina los desniveles internos a la sociedad, queda subrayado el ideal mítico de la paridad. A propósito de este tema han sido avanzadas hipótesis sobre el rol que tiene por ejemplo la envidia en la conformación de las sociedades “tradicionales”. Siguiendo la misma Gallini:

“quando un pastore perde, per furto o altro accidente, le proprie greggi, è tutto il gruppo che interviene, ciascuno con l’offerta di uno o più capi, fino alla ricostituzione del suo patrimonio. Al contrario, quando una famiglia inizi ad emergere sulla via di un’ipotetica ascesa sociale, si pone al di fuori del gruppo e corre il rischio di venir punita: sgarrettamenti di bestiame, incendi, tagli di ceppi di vite o malanni attribuiti magicamente a «malocchio» vengono ricondotti alla causa prima di una «invidia», che non è altro se non l’intervento punitivo del gruppo al fine di restaurare una situazione di parità iniziale” (2003: 263-264).

A propósito del peso de la envidia es interesante el análisis que de ésta hace Lai (2002) en particular respecto a la manera en que ha sido utilizado para dar una explicación a ciertos vínculos que influenciaban el desarrollo empresarial (Lai 2002). Es su artículo Lai hace referencia a Barth y a su análisis de la figura del emprendedor y a su rol en la mutación social. Cuando el emprendedor actúa en contextos tradicionales caracterizados por una economía primariamente de subsistencia, su actividad puede ser vinculada y obstaculizada por otros aspectos sociales, religiosos y ecológicos. En este sentido se

subraya la capacidad de una cultura de obstaculizar o facilitar la introducción de ciertas innovaciones. Una compenetración de elementos económicos e ideológicos que se influyen mutuamente, como en el caso ejemplar de la ética protestante estudiada por Weber o en Giava y Bali donde, según las investigaciones de Geertz (1963, cit. en Lai 2002: 281), la cultura musulmana e hinduista respectivamente alimenta la primera y obstaculiza la segunda el éxito empresarial individualista.

El emprendedor estudiado por Barth es un innovador que hace cosas nuevas manipulando normas y comportamientos de la sociedad a la que pertenece. Es central en su análisis el concepto de elección, de estrategia de acción que deja espacio a la decisión del sujeto contra las teorías más deterministas que tanto el evolucionismo que el estructuralismo había conllevado (Lai 2002: 282-283). Los conceptos de elección y estrategia pueden revelar las lógicas y las concepciones que mueven la acción de los actores entre ciertas formas de vida que se producen en el curso del proceso social; proceso que es transaccional en el sentido de que es dependiente de las relaciones entre sujetos y en que se trasladan valores según un proceso. La dinámica social se desarrolla como, utilizando la metáfora de Bourdieu, un juego en que la estrategia tiene un rol central (2002: 285).

Así que, sigue Lai, según Barth el concepto de integración social que ha sido dado por sentado por la antropología habría que relativizarla y ponerla a prueba. La innovación nace en un contexto cultural preciso y puede ser entendido partiendo de las específicas historias locales caracterizadas en gran parte por las que Polanyi llama instituciones no económicas que tienen una importancia fundamental. Entre estas instituciones no económicas el tema de las emociones caracterizadas culturalmente tiene un peso muy relevante. Existiría una emoción predominante en cada cultura. El sentimiento de envidia, traducido a menudo en brujería y mal de ojo, opera como instrumento de control social contra hechos considerados contrarios a la tendencia igualitaria para la que se juzga negativamente cualquier disposición a superar económicamente los demás del grupo social. Este juicio puede ser atenuado con formas redistributivas y de todas formas caracterizaría una sociedad con bienes limitados (Foster 1972, cit. por Lai 2002: 293-294) como es el caso de las sociedades campesinas a “griglia forte”, es decir capaces de imponer valores al grupo. Este sentimiento sería entonces a la base de la reacción negativa frente a la difusión de la manera capitalista de producción y del principio de hacer dinero con el dinero. Sin embargo, subraya Lai, no todas las sociedades interesadas en este proceso han reaccionado a la misma manera a este fenómeno. Por ejemplo, como observa

Eves (2000, cit en Lai 2002: 295) los actos de brujería interpretados como envidia no dependen de una condena al éxito personal sino de la medida en que el uso de nuevas formas de riqueza obstaculizan las relaciones sociales preexistentes. En este sentido, si he entendido bien la palabras de Lai, el concepto de envidia no puede ser tomado como universal en los casos en que algo se opone a la innovación económica, dependiendo en última instancia de los contextos específicos y que culturalmente forman y plasman el modelo individual. Citando a Douglas las diferentes sociedades tienen diferentes concepciones del “pecado”. Cuando se trata de sociedades a base comunitaria el pecado asume el carácter de envidia, en una sociedad de mercado la de codicia, y la de orgullo en las sociedades a base jerárquica. Cuando se crea un contraste entre éxito personal y estructura social es necesaria una teoría de la justicia que proporcione una justificación a la condición de superioridad individual. A través del ejemplo de De Martino y de su estudio de las sociedades de la Italia meridional, Lai afirma que en realidad lo que sería necesario para que una sociedad acepte una innovación importante es la fe en las instituciones y en las leyes del Estado. Para que se encontrara un terreno fértil a los nuevos procesos económicos la falta de fe ha sido resuelta y mediada por la acción de las redes mafiosas y clientelares (redes que no se encuentran o que no tuvieron gran peso en Cerdeña). En este sentido, sigue Lai, el tema de la envidia asume carácter político también y no tiene como meta la de garantizar una igualdad en el acceso a los bienes sino lo de una regulación local que contengan las diferencias de riqueza entre los límites establecidos (Lai 2002: 300).

“La disuguaglianza nella distribuzione delle risorse materiali è universale nel Mediterraneo, e l’accesso al potere e all’influenza non è mai equamente distribuito tra tutta la popolazione. Nella maggior parte delle società le differenze materiali trovano una legittimazione sociale [...]. In certe società esistono istituzioni con le quali si è tentato di abolirle, di cancellarle socialmente e di negarne la legittimità: queste istituzioni sono definite «egualitarie» ed è una definizione abbastanza corretta. È vero in assoluto che i ricchi, in grado di avere un seguito, hanno più potere dei poveri, delle donne e dei bambini (...). Esistono in sostanza strumenti istituzionali diretti ad impedire che una persona o un gruppo assumano un dominio permanente su altri” (Davis 1980: 139, cit. por Lai 2002: 300).

El control ejercitado por una institución como la envidia, sigue Lai, no está dirigida a establecer o garantizar una mítica condición igualitaria no documentable, sino a mantener las diferencias de clase, que no se eliminan sino que se remarcan, entre un cuadro cuyos límites están establecidos por la comunidad. Estas formas de control y de

regulación social sin embargo, deberían oportunamente ser relativizadas, y subrayar no tanto la fuerza determinante con la que conducen ciertos desarrollos mientras que impiden otros, sino la manera en que son efectivamente instrumentalizados por los sujetos.

Volviendo a la descripción de la sociedad de la Trexenta que, como ya he subrayado refleja en varios aspectos la zona de mi trabajo, es útil el análisis que Angioni (1982) hace sobre las conciencia y sentido de sí mismo que los sujetos (en la mayoría ancianos campesinos y pastores) tenían de sí mismos. En este análisis lo que él destacó más fue la neta y bien definida dicotomía entre la categoría de rico y la de pobre. En un contexto social que el autor justamente define ser todo menos que fundamentado sobre usos comunitarios idílicos o míticos sistemas igualitarios, la comunidad campesina está fuertemente diferenciada en su interno y si por un lado es evidente una cierta homogeneidad frente a la cultura externa, la estratificación interna depende en gran medida por el efectivo acceso a los medios de producción. Esta dicotomía, a pesar de las diferencias de grado entre el significado de estos términos es constante y neta.

Interesante parece además el hecho de que si para el pobre su condición es sentida tanto respecto al contexto local como respecto al contexto externo, el rico a menudo ve a sí mismo como un pobre, es decir, no diferenciado respecto al contexto local y considerándose a sí mismo como pobre se antepone a un mundo externo que le es extraño a él tanto cuanto al pobre. Por esta razón es difícil que se vista de forma evidentemente diferente respecto al pobre, come más o menos las mismas cosas, se divierte a la misma manera y trabaja como el pobre (aunque con evidentes diferencias de grado). En efecto las dos categorías se oponen como un bloque a otras dos categorías aparte, es decir la del señor y la del comerciante, percibidas como extrañas a la comunidad. A la comunidad, en definitiva, pertenecen solo las dos categorías de ricos y pobres, con todas sus gradaciones internas que no inciden en las dos concepciones de la existencia que, a pesar de la doble percepción de sí mismo del rico local, son siempre percibidas como distintas. El mismo concepto parece subrayado por Gallini (2003) en el esquema de inversión de los roles (ricos y pobres, hombres y mujeres etc) en el plan de la fiesta. La inversión de los roles no cambia la conformación estratificada de la sociedad, que mantiene sus desniveles:

“La società del quotidiano conosce chiusure, dislivelli, antagonismi. [...] In quanto norma sociale riconosciuta come insindacabile dato di natura, la struttura gerarchico-piramidale pone tra ricchi e poveri una barriera invalicabile. Ricchi o poveri si nasce e si resta. Il controllo sociale vigila costantemente perché, a livello subalterno (che è quello dei più), si realizzi una paritetica distribuzione dei beni, da cui non è possibile deflettere, sia in via positiva che in via negativa” (2003: 263-264).

En otro apartado del mismo texto ya había subrayado que

“la regola della parità è una dimensione mitica, che entra in campo come motore di relazioni sociali nell’ambito di un sistema in cui peraltro a ciascuno compete il suo ruolo, a ogni livello sociale la sua collocazione ben precisa e immutabile. In questo senso, l’ideale di parità non pareggia (nel senso attuale che diamo al termine) ma mette in relazione chi sarebbe separato: maschio con femmina, famiglia con famiglia, ceto sociale con ceto sociale. Anche e soprattutto per questo aspetto, è evidente il riferimento a un universo di origine precapitalistica, che non è ancora sostanzialmente messo in crisi, nella misura in cui si continuano certi rapporti sociali e di produzione. Presupponendo l’esistenza di discriminazioni da ascrivere all’ordine della natura – «ricchi si nasce» –, l’unica soluzione escogitabile ai fini di dischiudere un minimo di vita di relazione è quella di una «parità» da ottenersi su un piano rituale” (2003: 245).

A propósito de su análisis sobre la danza del *argia*, Gallini (1995) destaca unas diferencias substanciales a nivel social entre el contexto en que se ambienta *La terra del rimorso* de De Martino y los de la Cerdeña tradicional en que ella llevaba a cabo su investigación, admitiendo la efectiva ineficacia del concepto de la dicotomía entre cultura alta y baja, hegemónica y subalterna para entender el caso específico sardo. Refiriéndose al trabajo de De Martino, afirma que

“Di esso segnalerei in particolare due punti. Anzitutto l’attenzione alla complessità del rapporto tra la «bassa» cultura del tarantismo e le varie forme di una cultura «alta» per niente monolitica e in cui si individuavano per lo meno due poli il discorso della chiesa e quello del medico, ciascuno dei quali aveva comportato nel tempo diversi atteggiamenti e diversi esiti, dalla negazione alla mediazione. Era questo un approccio dialettico estremamente fecondo, ma che non avrei potuto applicare (se non molto limitatamente) allo studio dei riti dell’argia, i quali – a differenza del tarantismo – erano tranquillamente vissuti ed avevano più o meno felicemente prosperato al di fuori di qualsiasi forma di intervento da parte di una «alta» cultura probabilmente in Sardegna assai men presente che non in quel Regno di Napoli in cui si iscriveva anche la Puglia con le sue un tempo famigerate tarantole” (1995: 19).

Este aspecto que la autora subraya es muy eficaz para entender los contextos en que se difundieron ciertas formas de ritual, en su caso específico, y todo aparato conceptual con el cual se configuraban ciertos aspectos de la realidad social y en que se inscribe la creencia que analizamos en este trabajo. Puesto que, desde un punto de vista más estrictamente económico organizativo, la gran mayoría de las comunidades sardas mantuvieron un cierto aislamiento, entendido como una forma de impermeabilidad, respecto a la cultura “alta” y “altra” (la que llegaba del mar), esta, la “hegemónica” se

mantuvo en gran medida marginal respecto a las cultura local (la “baja” o “subalterna”). La figura del sacerdote del pueblo, por ejemplo, si nos referimos a la figura intermediaria entre la cultura religiosa “hegemónica” y la “subalterna”, no llegaba, con su presencia o predicación (y menos aún con su conducta) a erradicar las concepciones y las mentalidades locales (porque el mismo, en la mayoría de los casos, las compartía). El plan de convivencia era tal que las contradicciones eran minimizadas y se resolvían casi únicamente a conceptos exteriores. En realidad, muchos de los aspectos tradicionales, podríamos decir, ideológicos y morales, así como los más estrictamente económicos siguieron entrelazándose y caracterizando las mentalidades sin substanciales modificaciones internas hasta mediados del siglo XX. Esto era evidentemente más visible en las zonas más internas, donde ciertas formas culturales siguieron imponiendo su personalidad fuertemente característica hasta los '60 (e incluso más allá).

En su *Codice della vendetta barbaricina* del 1959, Pigliaru, analiza el sistema de regulación social que alimenta el sistema de venganzas típicas de las zonas más centrales y montañosas de la isla. El autor describe un sistema muy articulado de reglas y normas sociales que, aunque con directa referencia a una zona delimitada del centro de Cerdeña, era presumiblemente difundida en toda la isla, contradiciendo, a mi manera de ver, la teoría según la cual existía una neta separación no solo geográfica sino cultural, entre el centro y las zonas más cerca a las costas.

Los artículos del código, así como los divide Pigliaru (2003), explica el sentido profundo de la ofensa, sus caracteres imprescindibles, y ponen luz sobre el entorno social en que se desarrolla esta forma mentis. Significativos para un primer enfoque son los artículos 1, 2, y 11:

- 1- L'offesa deve essere vendicata. Non è uomo d'onore chi si sottrae al dovere della vendetta, salvo nel caso che, avendo dato con il complesso della sua vita prova della virilità, vi rinunci per un superiore motivo morale.
- 2- La legge della vendetta obbliga tutti coloro che ad un qualsivoglia titolo vivono e operano nell'ambito della comunità
- 11- Un'azione determinata è offensiva quando l'evento da cui dipende l'esistenza di essa è preveduto e voluto allo scopo di ledere l'altrui onorabilità e dignità.

Además, otro de primaria importancia es lo que sigue:

- 12- Il danno patrimoniale in quanto tale non costituisce offesa né motivo sufficiente di vendetta.

Con este último se subrayan las normas que regulan los robos, entre los cuales, el caso específico del *abigeato* no es considerado como una ofensa sino que está relacionada con aspectos personales altamente calificantes, como la habilidad, la virilidad y la *balentia*. Los casos en que el daño patrimonial constituye una ofensa están bien descritos en el artículo 14:

14) Pertanto il danno patrimoniale costituisce offesa nei seguenti casi:

- a) furto di bestiame quando esso pur rientrando nella normale pratica dell'abigeato è stato consumato: 1) da un nemico; 2) da chi è stato compagno d'ovile dell'offeso e conosce pertanto l'organizzazione tecnica dell'ovile medesimo; 3) dal titolare dell'ovile confinante; ovvero se è stato reso possibile dalle loro complicità od omertà;
- b) furto della capra da latte destinata all'alimentazione del complesso familiare;
- c) furto del maiale destinato all'ingrasso per motivo di economia familiare;
- d) furto o sgarrettamento di una vacca destinata in dono al neonato, alla sposa, all'orfano;
- i) ingiusta divisione patrimoniale, che consegue ad un comportamento sleale posto in essere con il deliberato di recare un danno effettivo a persona non in condizioni di fare valere al giusto momento le proprie ragioni, per una qualsivoglia circostanza di fatto.

El abigeato en sí mismo como afirma claramente la norma no constituye ofensa y se resuelve en el principio de *capra pro capra*, es decir, reapoderarse de lo suyo entre una *consuetudo* que normaliza y equilibra las partes. Sin embargo es considerado una ofensa a la dignidad, como leemos en la esquematización de Pigliaru, cuando el robo es actuado por un enemigo o por alguien que ha sido en pasado un compañero de redil, así que conoce la organización técnica del lugar o su redil es confinante. Además, los aspectos que me parecieron más interesantes, son los expuestos a los puntos b, c, d, donde se indican las tipologías de robo considerados como una ofensa a la dignidad tanto da llamar vengancia cierta. Estos son todos relacionados con acciones que, no sólo potencialmente sino de hecho, ponen una familia en condición de no poder alcanzar el sustentamiento básico, superando los límites de una moral compartida que establece unos criterios mínimos de dignidad y derechos para la existencia de los sujetos en la comunidad.

Frente a estos géneros de ofensa, se reaccionaba según un principio que regulaba los acontecimientos según un plan de logicidad que ha sido varias veces subrayado por los informadores del autor:

“Una delle espressioni che più frequentemente abbiamo registrato nel corso delle interviste di cui alla Introduzione, era questa: “*est lozicu*”. “*è logico*”, nel senso soprattutto che è “*naturale*”, e, in quanto

naturale, che è “*ovvio*” quindi “*logico*” nel senso che è “*perfettamente conseguente*”, ecc. E’ chiaro que con tale espressione, con quel “*est lozicu*” così ripetuto, ci siamo trovati di fronte all’impiego di una locuzione piuttosto nuova rispetto alla struttura del linguaggio barbaricino e perciò forse tanto più rilevante” (2003: 85).

Estos principios regulan las obligaciones frente a un sistema social estructurado, y están dirigidos a todos los componentes de la comunidad, excluyendo los forasteros o los señores. Esto implica el hecho de que la obligación está circunscrita a la esfera local, donde la comunidad conoce, interiormente, no solo dos categorías opuestas, es decir la más generalizada entre rico y pobre, sino también otro fundamental aspecto definitorio de la persona (quizás más denso de significados) representado por el “prestigio”, y que se encuentra en todos los principios de reciprocidad que caracterizan fuertemente la tradición sarda:

“l’ambito di validità di tale dovere è la comunità (barbaricina) in quanto tale; e che il dovere riguarda in ogni modo solo coloro i quali sono membri effettivi di quella comunità, in quanto conoscono quella comunità come la loro legge, anzi, come legge. La comunità come legge, la comunità come fatto normativo” (2003: 84).

Los resultados de este sistema de regulación son bien conocidos. Han sido muchas las *faidas* que han interesado estas zonas así como muchos fueron los homicidios que decidieron enteras familias. En esto es evidente la oposición neta entre un sistema en que una ley se ponía en abierto contraste con la ley del estado, sin que esta última pudiera responder eficazmente, y en todos casos con eficacia menor de la que se esperaba. Este sistema tenía una fuerte connotación comunitaria. Si el pastor y la comunidad están contra de la ley es “perché sono per la loro legge” (Pigliaru 2003: 155). Este código en que se reconocía toda la comunidad en su conjunto, se imponía de esta manera como un bloque que se oponía con fuerza al sistema normativo italiano. Si la *consuetudo* de la venganza con todos los principios que la constituyen,

“resiste come istituto *residuale*, è perché il pensiero concreto dell’uomo barbaricino pensa quella legge, quella pratica come più adeguata alle effettive ragioni della certezza e della giustizia che non la legge del re: quella legge che è la legge, ma non la certezza, non la giustizia dei pastori” (2003: 155-156).

Además no es de olvidar que este tipo de sistema de normas “locales” reaccionó con singular fuerza contra los abusos del Editto delle Chiudende. Las zonas más centrales



dependían más del pastoreo y fueron precisamente los pastores quienes sufrieron más las consecuencias de esta ley. Como leemos en Sotgiu (1974):

“lo scontro di classe mise anche i contadini contro i pastori; i quali, così come i contadini poveri, erano i più direttamente colpiti dalla chiusura dei terreni; anche per i pastori, infatti, così come per i contadini poveri, la chiusura dei terreni comportava minore possibilità di terra, e quindi la necessità di pagare un prezzo più alto per poterla avere” (1974: 52).

Las expropiación de las tierras a los que tradicionalmente la utilizaban, representaba la máxima expresión de la “ofensa” a la dignidad y que en parte se expresa en el precepto que Pigliaru expone al punto 14-i del código, el que se refiere al daño patrimonial entendido como precisa intención de hacer daño a alguien que no se encuentra, cualquier sea la motivación, en condición de defenderse. En este clima de abusos e injusticias, el fenómeno del *banditismo*, especialmente en contra de los nuevo ricos, es decir, los que habían cerrado las tierras que antes eran libres) fue particularmente difundido, como expresión de una contestación muy dura que, es de subrayar, partía de un sistema ideológico como lo que fundamenta el código así como se ha mantenido hasta mediados del siglo pasado. No es mi intención aquí hacer una cronistoria de los acontecimientos que vieron enfrentándose las varias familias con sus bandidos *a la macchia*, y tampoco la dolorosa temporada de los secuestros de los años 50-60. Se trata de un aspecto de la historia sarda muy complejo y que merece una atención especial. Es suficiente subrayar aquí el hecho de que los casos en general, se refieren a expresiones culturales (con raíces ideológicas precisas) que caracterizan especialmente las zonas de la provincia de Nuoro con sus *barbagias*, y que perdieron mucho de su significancia ideológica sobre todo en las expresiones de la última temporada.

El código de la venganza, afirma Pigliaru, es de antigua datación, y encuentra sus raíces en el pasado remoto y, al menos hasta la época de los Juzgados. La prueba de esto sería el hecho de que la Carta de Logu desarrolla varios artículos dirigidos a limitar el abigeato y el utilizzo de la justicia “personal”. Este aspecto ha sido subrayado también por Lei-Spano (2000), que por otra parte proporciona una imagen bastante negativa de gran parte de las maneras en que se expresaron las tendencias más, por así decirlo, conflictuales de las zonas centrales de Cerdeña de aquella época. A propósito de reatos como robos y homicidios, recuerda que la Carta de Logu establecía una responsabilidad colectiva que se actuaba a través de los *incarica* del cual se derivaría, según las teorías de Manno y Tola la institución del *barracellato*. Dichos *incarica* ponían de hecho la necesidad-obligación

a los jurados y oficiales de actuar contra los transgresores de la ley evitando así que las consecuencias del reato cayeran sobre ellos y la comunidad. Los reatos mencionados eran homicidios, robos, daños e incendios. El caso específico de los robos estaba punido según la entidad de las propiedades robadas. En general la pena pecuniaria precedía la corporal, que se expresaba, según una línea de menor a mayor gravedad, desde la mutilación de unos miembros (pie, mano u oreja) hasta el colgamiento (2000: 130-141). Las normas fueron modificadas en parte en el curso del tiempo, pero de hecho se mantuvieron substancialmente inalteradas hasta la llegada de los Saboya. En 1720 el vice rey frente a la reacción comunitaria de *silencio y complicidad* hacia los culpables de los que, según la ley “oficial” eran reatos, propuso una vuelta a las antiguas *incarrigas* (2000: 150)

Según estos procedimientos, las consecuencias de los reatos se habrían vuelto contra a los que había tomado “la mala abitudine di proteggere e favoreggiare i delinquenti”. La gran mayoría de estos procedimientos eran dirigidos hacia la eliminación del muy difundido abigeato. Subraya Lei-Spano que las normas contra este reato eran perfectas, si no fuera por el hecho de que estas normas no estaban respetadas si no en casos excepcionales. En efecto, las penas contra este reato secular se quedaron en *summa* bastante blandas, hasta parecer, según Lei-Spano, una verdadera instigación a cumplir el reato mismo.

“Anche i testimoni di veduta e di scienza tacciono per non incorrere nella collera del colpevole, che potrebbe essere condannato, ma non subisce carcere preventivo, ed ha possibilità e capacità di altre vendette non ripugnanti a chi ha già avuto lo stomaco di commettere un reato così vile” (2000: 158).

Y añade:

“Per esperienza personale posso essere rarissimo il caso che un malfattore sia scoperto e assicurato alla Giustizia per opera dell’Arma, se il fatto non avviene per virtù della sorte o per iniziativa della vittima del reato” (2000: 185).

La opinión de Lei-Spano frente a cierta *consuetudo* sarda es visiblemente negativa, recriminando constantemente el peso de ciertas costumbres o usos que caracterizaban la isla y que eran el principal, el único se podría decir, obstáculo frente al “moderno” desarrollo de su economía, cuyo incentivo fue siempre intentado por los nuevos soberanos. Sin embargo, como el mismo afirma, la época era caracterizada por una tensión general de la que el abigeato era sólo un aspecto entre los varios con que se

manifestaba el gran malcontento, y que desembocaba a menudo en abiertas rebeliones contras los pagos de los derechos feudales (2000: 162).

“Si dice che il rilevante numero dei furti constatati dalle varie pubblicazioni ufficiali nei ripetti della Sardegna deriva dalla tradizione comunistica isolana delle terre ex-feudali, dove le popolazioni esercitavano i cosiddetti diritti di ademprivo, consistenti nel far legna, pascolare, carbonizzare, in parte anche seminare ecc. Soppressi questi, la tradizione sarebbe sopravvissuta e con essa la violazione di una legge...” (2000: 180).

En conclusión, quisiera subrayar otro aspecto de la descripción que Pigliauru hace sobre el código de la vendetta barbaricina. Me refiero al hecho de que el sistema social en que ha surgido el código de la venganza tiene y ha tenido hasta un pasado bastante reciente, unos caracteres totalizantes y definitivos que se manifiesta en el juicio que expresa. A pesar de las intervenciones para pacificar las *faide* y que a veces tuvieron una conclusión positiva, el código de la vendetta en sí mismo, no está dirigido a la paz, porque es en muchos aspectos un código de guerra. La intervención de la comunidad no está dirigida hacia una resolución del conflicto, sino a disciplinar las acciones entre los confines del código reconocido y compartido (Pigliaru 2003: 112).

En *Perché non c'è mafia in Sardegna. Le radici di una anarchia ordinata* del 2007, Arlacchi, proporciona un análisis de la sociedad *barbaricina*, tomando como punto de partida el mismo Pigliaru y su estudio de la misma. Su análisis apunta a mostrar las fundamentales diferencias entre este sistema de regulación y otros sistemas paraestatales como la mafia siciliana. El punto crucial sería, según el autor, la ausencia en la mentalidad que se expresa en el código *barbaricino* de la pasividad y la aceptación de la ofensa y de la humillación que al revés caracterizaban el contexto de la mafia (Arlacchi 2007: 15). Además las sociedades de los ladrones y la mafia se entienden como una imposición de determinados grupos frente a la masa, y sus acciones son instrumentales respecto a sus finalidades. En el caso de la cultura *barbaricina*, el sistema de la venganza no se constituye con un valor meramente instrumental, sino como un valor fundante, un “absoluto” del sistema ideológico de estas sociedades. En este sistema se refleja entonces un valor básico que fundamenta el mismo concepto de persona en sociedad, definiendo de forma holística su conducta (2007: 19-22). En este sentido las acciones establecidas consecuentemente al código no son de entender como algo ocasional de un único individuo o grupo, sino como la expresión de la conformación misma de la entera comunidad, que participa de la misma forma mentis y consecuentemente de la misma

conducta frente a las mismas infracciones. Infracciones que son contra un sistema de pensamiento muy arraigado y por esta razón no son marginales.

Sería, según el sociólogo, precisamente este diferente aspecto de la cultura sardo-barbaricina que ha demostrado en el transcurso del tiempo una cierta irreductibilidad no obstante su interacción con otras realidades frente a las cuales la sociedad ha reaccionado con una acción dirigida más a un reforzamiento que a un cambio de los sentido identitarios que de este sistema socio económico dependían (2007: 25). El aislamiento de la isla y sobretodo de sus zonas geográficas más centrales frente a las grandes fuerzas externas ha significado una substancial impermeabilidad más eficaz frente al exterior, respecto a Sicilia e Italia meridional.

### **3. 6 El *cundannau a biu*. Introducción al caso etnográfico**

No obstante sea más que plausible la hipótesis que ciertas formas de regulación social extremas han sido en el pasado difundidas en la gran mayoría de la isla, para la época a la que remontan las informaciones recogidas en mi investigación, las varias subregiones de la isla ya habían desarrollado una personalidad propia. Las individualidades que caracterizaban las varias regiones y con éstas todas las varias individualidades de los pueblos que las componen, se habían vuelto bajo ciertos aspectos muy diferentes. Las zonas centrales, por varias razones, no última la conformación geográfica, han sido siempre más conservativas, mientras que las zonas más “abiertas” o mejor dicho, menos “cerradas” a influencias externas, iban perdiendo ciertos caracteres arcaicos, reelaborándolos en formas diferentes según las nuevas condiciones de vida.

Sin embargo, ciertos principios ideológicos que caracterizan las formas de regulación social de las zonas más centrales pueden ayudar a entender ciertas formas de contestación difundidas en otras zonas. Si tomamos la figura del condenado en vida y lo situamos en este contexto más generalizado de la cultura sarda, pueden entenderse en parte ciertos aspectos de su personalidad. Como veremos en el próximo capítulo, el condenado actuaba negativamente en una sociedad construida sobre la base de una moralidad popular muy fuerte. El condenado robaba, y robaba a los pobres. Los contratava para trabajar y no los pagaba. Se aprovechaba de la pobreza y de la necesidad de la población sin tierra o con poca y no suficiente para sobrevivir, sin remordimientos ni duda algunas. Utilizaba sus riquezas para confirmar su estatus aunque aparentemente mantuviera una conducta de vida no tan diferente y, aquí es el punto, no redistribuía su

riqueza, actuando según los dictámenes de la más pura avaricia, y según una lógica de usura que destrozaba a los que dependía de él. Utilizaba su estatus para controlar las vidas de los demás, aprovechándose de los subordinados y entrelazaba relaciones con las sirvientas para luego abandonarlas con hijos ilegítimos. Hasta aquí nada lo diferencia de los ricos de otras regiones o países.

Sin embargo él no era un señor. No se imponía como clase diferente respecto a los demás, por lo menos no frente al mundo de afuera. Su dominio era interno, local, contra una comunidad a la cual él pertenecía y que tenía unas normas que él mismo, si no las compartía en la práctica de su conducta, seguramente las conocía muy bien. Por esta razón la comunidad lo consideraba un condenado. La comunidad lo había condenado. Su condena consistía en ser un individuo cuyo destino ya era establecido, ya en vida, y como las almas en pena vagaba en espíritu. Sus bilocaciones, conocidas en toda la zona en que hice mi investigación, dependen de esta condena, son su exteriorización, su manifestación concreta frente a toda la comunidad. Esta forma de condena ante mortem conlleva un significado profundo que caracteriza las mentalidades que se reflejan en ella.

Si bien las condiciones económicas de la zona a las que se refieren mis informantes habían evidentemente perdido los caracteres peculiares que la definían antes de los acontecimientos del siglo XIX; la clase de los “nuevos” ricos de propietarios había consolidado su fuerza en las varias localidades, y las condiciones eran efectivamente sufridas sin concretos instrumentos para defenderse, parece que ciertos aspectos de la mentalidad difundida hayan mantenido substancialmente inalterados ciertos principios. A lo largo de las entrevistas mis interlocutores subrayaban varias veces la gravedad con que describían estos hechos. Remarcaban continuamente que estos ricos habían robado a los pobres algo que les pertenecía por derecho, y no se referían solo al sueldo por su trabajo. El énfasis que ponían en condenar estos abusos según una lógica de causa y efecto directa me llevó a compararla con el principio de *lozicu* de Pigliaru. Bajo esta perspectiva, me pareció entender más profundamente este principio de causa y efecto que llevaba a la condena inmediata de los que “ofendían” la moral colectiva, a pesar de que remontaba a condiciones económicas diferentes y precedentes.

Por ejemplo mis informantes no parecían reconocer la propiedad de la tierra a los ricos propietarios, por lo menos no en el sentido actual del término, y esto no solo en el sentido de que habían robado la tierra y que por eso no eran legítimos propietarios. Tampoco esto era el problema, porque había casos, muchos en realidad, en que estos ricos, por mucho que sus padres o abuelos habían cerrado tierras abusando de la ley, eran buenas

personas, pagaban bien, garantizaban y respetaban la dignidad de la comunidad. El punto sería entonces que el término “pagar” no se entiende como un equivalente al salario, sino como una de las muchas formas de redistribución de los bienes que son entendidos en gran medida como comunitarios como así era en un pasado evidentemente no tan remoto como para que no tenga todavía su peso determinante en la moral popular.

No es mi intención conectar de manera acrítica dos sistemas sociales que en la época a la que remontan los relatos era bastante diferenciados. Sin embargo, la observación de este sistema de regulación social ha sido muy útil para entender ciertos aspectos de la figura del condenado en vida, así como la encontré yo en la zona donde hice mi trabajo, o sea en una subregión que se encuentra en una zona intermedia entre las zonas centrales y el mar. Es por esta razón que me pareció pertinente atribuir a esta zona también formas de regulación sociales que si no eran las mismas y no se resolvían en los mismo actos, respondían en parte al mismo sistema ideológico que reglamentaba la relación entre hombres y entre estos y la tierra. Pensar en la mentalidad de la vendetta, y de los diferentes conceptos de propiedad, poseso, ofensa y prestigio me pareció proporcionar una clave de lectura que podía contribuir en parte a hacer luz sobre posibles lagunas interpretativas.

La sociedad campesina, así como se presentaba con sus mentalidades y conformaciones locales, era destinada, así como las de otras regiones tanto italianas como europeas, a desaparecer y a transformarse bajo las nuevas ideologías dominantes y las grandes transformaciones que siguieron las dos guerras. Sin embargo, las diferentes manifestaciones de ciertas formas culturales, deberían ser debidamente contextualizadas para ser entendidas, y para no correr el riesgo de crear paralelismos con otras regiones que, pese a las evidentes semejanzas, esconden diferencias fundamentales. Cerdeña, ubicada en el corazón del mediterráneo occidental comparte ciertamente con toda el área evidentes sustratos comunes, y esto es suficiente para demostrar que fue, a lo largo de la historia todo menos una tierra inmóvil y arcaica. Sin embargo esto no excluye a que se hayan desarrollado en ella ciertos aspectos peculiares, y que a menudo, para que estos sean entendidos, sería necesaria una mirada hacia el interior en vez de mirar a otras regiones buscando respuestas que mal se adaptan al contexto.



## Capítulo 4

### El caso etnográfico

[...] Non so quale sia la verità. Se c'è una verità. Forse qualcuno dei narratori ha mentito sapendo di mentire. O invece tutti hanno detto ciò che credevano vero. Oppure magari hanno inventato particolari, qui e là, per un gusto nativo di abbellire le storie. O, ipotesi più probabile, sui fatti si deposita il velo della memoria, che lentamente distorce, trasforma, infavola, il narrare dei protagonisti non meno che i resoconti degli storici.

[Atzeni S., *Il figlio di Bakunin*]

La subregión de Alta Marmilla es una zona prevalentemente colinar. Situada en el área sur y sur-este de la provincia de Oristano, en el centro de la Isla, se encuentra entre el Monte Arci, el Grighine y el altiplano de la Giara. La sociedad a la que se hace referencia en mi investigación era una sociedad caracterizada por una economía de tipo agro-pastoril. En el periodo en que se desarrollaron los hechos contados por mis interlocutores e informantes, es decir, aproximadamente hasta mediados del siglo XX, la economía se fundamentaba prevalentemente en la cultivación y el ganado, aunque con una mayor concentración en el ganado respecto a la zona de la Marmilla más baja, donde, por ser las llanuras más extensas, las cultivaciones cerealícolas ocupaban un lugar central en la economía diaria. Al ganado bovino, ovino y equino, se añadían cerdos y pollos. En lo que se refiere a las cultivaciones, se alternaban entre la principal, que era la de trigo, y las otras cultivaciones de frijol, cebada, avena, garbanzos y guisantes. Cada familia tenía animales en casa, de acuerdo con sus posibilidades y la vida cotidiana era articulada entre trabajo doméstico y trabajo en los campos. Una parte de la población tenía sus pequeños trozos de tierra que trabajaba regularmente; había quien poseía un yugo de bueyes (una pareja de bueyes), cosa que les proporcionaba una cierta autonomía respecto a los demás. En fin, había los terratenientes, propietarios de la mayoría de las tierras pertenecientes a los varios pueblos.

Los ricos propietarios eran *is massaius mannus*, es decir los que tenían muchas tierras, llamados genéricamente *is meris* (y consecuentemente *sa meri* era su mujer y *su merixeddu* y *sa merixedda* sus hijos) y necesitaban de dependientes para trabajarlas. Los



pequeños propietarios eran llamados *messaieddus*, los que tenían pocas tierras y trabajaban ellos mismos sus propiedades. La mayoría de la población, *in primis*, los sin tierra, trabajaban como dependientes de esas familias, con contratos anuales (a partir de día de Santa Cruxi el 15 de septiembre) renovables o como jornaleros. Las categorías de trabajadores dependientes eran sustancialmente tres: *ommi mannu* (trad. lit. hombre grande), *mes'ommi* (trad. lit. medio hombre) e *zeraccheddu* (diminutivo de siervo). Las mujeres eran contratadas para los trabajos domésticos, los hombres más bien para los trabajos en los campos y para el cuidado de los animales.

Los dependientes en general eran pagados con dinero y con parte de la cosecha, dependiendo del grado y edad de los *srebidoris*. Eran muchas las veces que los dependientes (sobre todo las mujeres pero a menudo los hombres también) vivían en las casas de los dueños. Esto, como ha subrayado Angioni (1982) en su estudio sobre la Trexenta (en gran medida similar a la zona en que hice mi trabajo de campo), significaba para *su meri* tener un control casi total sobre las vidas de sus dependientes, porque de hecho tenía a disposición los *srebidoris* todos los días del año y, añadiría yo, incluso las 24 horas. Las condiciones del trabajo no siempre respetaban los derechos considerados inviolables según la opinión y moral común. El *meri* era a menudo un sin conciencia, explotador, deshonesto, avaro y usurero. Las pagas del trabajo eran una miseria respecto al duro trabajo que hacían todos los días, y no eran suficientes para llevar una vida digna. Es especialmente de esto de lo que me hablaron mis informantes, desarrollando sus historias según un esquema en el cual el tema de la explotación y de los abusos es central.

#### **4.1 *Cundannaus a bius***

Las historias de los ancianos entrevistados se refieren casi la mayoría de veces a sujetos específicos que se destacan no solo por cierto estatus económico, sino por unas maneras de actuar entre la comunidad bastante similares. Según los informantes, dichos sujetos estaban condenados en vida. Esta condena implicaba varias consecuencias, entre las cuales había la de salir en espíritu del cuerpo y de encontrarse en estado de bilocación. En este sentido *bessiri* (salir) tenía un significado preciso. En el contexto de las creencias populares sobre los espíritus, normalmente este verbo se utilizaba para indicar la salida del alma después de la muerte, como está confirmado por la amplia casuística encontrada tanto en Cerdeña, y que veremos a continuación, como en el más extenso contexto mediterráneo y europeo. Aquí, en cambio, la separación del alma del cuerpo ocurre

cuando el sujeto está aún vivo. El alma sale, en unos casos como acto voluntario, en otros no, y se muestra en un lugar actuando materialmente mientras el cuerpo “original” sigue actuando en otro.

La consideración que los informantes tienen de este acto es ambiguo. Para indicarlo se utilizan indistintamente tanto el término “poder” como el término “condena” casi como fueran sinónimos. En cualquier caso, salir en estado de bilocación es siempre consecuencia directa de una culpa muy grave. Esta culpa implica inexorablemente una condena que se concretiza en el acto de salir en estado de bilocación, aunque la utilización del término “poder” se perciba en toda su incoherencia e incongruencia respecto al concepto básico de culpa que los informantes subrayan constantemente. En este sentido, no se puede confundir con un poder intrínseco a la persona, ni con una habilidad conquistada a través de la práctica de un ritual y un proceso de aprendizaje, como sería normal encontrar en otras creencias como la magia negra, la brujería medieval y hasta el chamanismo y las más recientes prácticas místico-espiritistas traducidas en clave new age.

La condena es infligida a la persona como consecuencia directa de un acto contra la comunidad y en condición de condenada la persona vaga como los espíritus de los muertos, pero en este caso *ante mortem*. Subrayando este aspecto los informantes se refieren a la gravedad de los pecados cometidos, que por la especificidad de su naturaleza no pueden ser pagados sólo después de la muerte sino también antes. Además, la denuncia *ante mortem* era definitiva y categórica. Las expresiones utilizadas para indicar este estado eran: *cundannau a biu* (condenado en vida), *cundennau biu e bo(n)u*, *intregau cun su dimoni* (entregado al diablo), *intregau cun is tentazionis* (entregado a las tentaciones).

Al principio de mi investigación no conocía este aspecto de nuestra cultura tradicional. Hablando y charlando, como siempre hacemos los interesados en ciertos temas, me contaron de un cierto ritual que se hacía paralelamente al bautismo. Según las informaciones recogidas por una de mis primeras fuentes, un erudito local, Raimondo Orrù, profesional con una gran pasión por *sos contus de forredda*, el ritual consistía en poner la flor de valeriana escondida en las ropas del niño. Pasados unos años, sus datos, de los que ya me había hablado, fueron publicados en el 2014 en el texto *La vita in Sardegna. Nascita, matrimonio, morte. Apparizioni degli spiriti nella tradizione popolare sarda, tra lo scientifico ed il fantastico*. En este texto el autor expone algunas de las narraciones que le fueron proporcionados a lo largo de sus investigaciones y que se

refieren específicamente a los *cundannaus a bius*. Veamos las que serían según sus datos las razones para que un individuo sea condenado:

*“Il giorno del battesimo il padre del neonato si recava nella foresta del monte tra Usellus e Villaurbana. Inoltrandosi, andava alla ricerca del fiore di balariana (valeriana) che si riteneva appartenesse al diavolo, e cresceva me is crontas de monti (rupi) di difficile accesso. Trovato e colto il fiore, lo doveva tenere in mano per tutto il viaggio del rientro, durante il quale doveva guardare solo in avanti, e per nessun motivo doveva volgere lo sguardo indietro fino al suo ingresso in casa del bambino per tutto il viaggio, infatti, c’era coixedda (il diavolo) che in tutti i modi cercava di distogliere il suo sguardo in avanti per farlo voltare, e rendere vano il suo viaggio. Arrivato a casa del battezzando, il padre, di nascosto, mette il fiore sotto is lazzadas (i panni) a contatto col pancino, veste furtivamente il bambino, che poi viene portato in chiesa per il battesimo, al momento della consacrazione (all’insaputa del prete). Il bambino si ritrova ad essere non cristiano ma cundannau in vita, con poteri soprannaturali, quali la bilocazione (trovarsi in due posti diversi, nello stesso momento), e soprattutto dava ricchezza” (Orrù-Muscas 2014: 34).*

De esta manera el “poder” de la bilocación estaría estrictamente relacionado con el ritual hecho durante el bautismo. El niño se quedaba sin bautismo y la fuerza ritual de la consagración se concentraba en la flor. Consecuentemente, el niño en edad adulta, habría salido en espíritu en estado de bilocación y habría encontrado una gran riqueza. Las historias recogidas por Orrù son originarias del pueblo Ruinas y son dos:

*“Il primo caso, raccontatomi da un testimone dell’evento, coinvolge tre persone di mezza età, intente a mietere il grano in agro di Ruinas: due erano fratelli; uno di questi, assieme al mio interlocutore, si assenta un attimo per recarsi ad una sorgente d’acqua poco distante, per dissetarsi e riempire su frascu; al rientro sentono un pianto disperato proveniente da dove avevano lasciato il fratello. Allungato il passo, si affrettano ad avvicinarsi per scoprire cosa mai fosse successo in così poco tempo e senza motivo apparente: il fratello, col viso stravolto ed in preda ad un pianto disperato a zunchius e succhittus (pianto col singhiozzo), indicava, allungando il braccio e con la punta del dito, una grossa roccia, urlando: Ingunis, là ingunis! I due, non capendo, gli chiesero: Itta ddui est ingunis? (cosa c’è lì?). Rispose: Su meri! Asuba de cussa cronta mi fadiat sa manu anche issu. Poi est sparessiu! (il padrone! Sopra quel roccione mi faceva la mano per andare da lui! Poi è sparito). Calmatolo, i tre, impauriti, rientrarono in paese dove scoprirono dai parenti che su meri non si era spostato dalla sua abitazione, per tutta la giornata” (Orrù-Muscas 2014: 101-102).*

En la otra historia encontramos el condenado sin aparente intención de hacer daño ni de asustar. Se muestra más bien como acompañante, incluso ayudante del siervo al cual se muestra en estado de bilocación:

“L’altro caso, sempre nello stesso paese, coinvolge un servo pastore intento a mungere le pecore; queste ad un certo punto si spostano in massa come spaventate, il pastore alza il capo per capirne il motivo e vede il suo padrone materializzato vicino a lui; incurante continua a mungere. Finita la mungitura, caricano le brocche del latte sulle bisacce del cavallo e si incamminano per rientrare in paese, fanno la strada assieme discorrendo di cose futili. Ad un certo punto il servo pastore s’accorge di essere rimasto solo: il suo padrone era scomparso senza lasciar traccia. Impaurito, affretta il passo e, arrivato a casa del padrone, consegna il latte alla moglie, alla quale chiede dove fosse il marito. La donna gli dice che si trovava a Cagliari dal mattino presto, per sbrigare delle pratiche” (Orrù-Muscas 2014: 102).

Hasta aquí las informaciones de Orrù. Como veremos, el tema de los errores cometidos durante el bautismo o de los casos de nacimiento anormales, como origen de varias experiencias sobrenaturales es presente en diferentes formas en las creencias de otros lugares no tan distantes, como en Córcega con los *mazzeri*, y en Friuli Venezia Giulia con los *benandantes*. Aunque los elementos varíen, la constante es siempre una anomalía en el nacimiento o en el bautismo. Incluso en Cerdeña, como yo misma pude relevar en una entrevista, se pensaba que si por un error en el bautismo fuera utilizado el aceite de la extremaunción en lugar del aceite del bautismo, el niño luego habría soñado con los muertos:

*Is mottusu bessinti...candu usanta s’ollu santu, no su chi usanta po du battiai a su pippiu, su chi usanta po is mottusu. Issasa su pippiu si bisada is mottusu...biiada prus mottusu che biusu<sup>4</sup>.*

Aunque se trate de una información que, por lo menos en mi investigación representa un *unicum*, los elementos son bastante reconocibles para avanzar la hipótesis de que en la isla también fuera difundidas concepciones relativas a las anomalías tanto del nacimiento (el hecho de nacer con la *camicia* por ejemplo, como varias ancianas me confirmaron) como, muy significativamente, del bautismo.

Por esta razón, el tema de la bilocación me llamó la atención hasta decidir de tomarlo como tema central de mi investigación. Esto representó el verdadero inicio de mi trabajo de campo. Empecé buscando en la zona elegida una creencia que estaba ampliamente documentada en otros sitios y que presumiblemente podía haber existido en la zona. Sin embargo, desde las primeras entrevistas, los informantes me abrieron las puertas de sus memorias llevándome a entender los caracteres de una creencia parecida

---

<sup>4</sup> Los muertos salen...cuando usaban el aceite santo, no el que se usaba para bautizar a los niños, el que usaban para los muertos. Entonces, el niño soñaba con lo muertos...veía más muertos que vivos.

pero con caracteres totalmente diferentes. Ninguna mención sobre eventuales anomalías durante el nacimiento, errores durante el bautismo o sobre rituales con flores.

La causa primera de la bilocación no era el acto que el niño sufría pasivamente por mano de sus padres o de otras personas, sino un efecto que encuentra su origen directamente en las acciones del sujeto mismo, no niño sino adulto, y en sociedad. Profundizar ulteriormente la investigación sobre este aspecto de la cultura sarda ha sido mi principal objetivo, y la recolección de otras narraciones fue dirigida hacia una averiguación tanto de los contornos del personaje *simbol* protagonista de los casos de bilocación como de las mentalidades y visiones del mundo del que él y su condena son directa expresión. Las narraciones recogidas han sido varias, y pronto me di cuenta de que la tipología de los datos se mostraba en toda su coherencia, indicando un sujeto específico que actuaba de manera específica, siempre a la misma manera y para las mismas razones.

Condenado era siempre un rico propietario de tierras, con fuertes tendencias a controlar, explotar y especular sobre las vidas de sus dependientes. Durante las varias entrevistas han sido muchas las expresiones con que se describían a los protagonistas. Entre las más utilizadas, encontramos por ejemplo:

*“avaru”, “usurpadoris”, “gente che non pagava”, “di quelli che non pagavano quello che lavorava”, “era gente che avevano succhiato il sangue ai poveri”; “maba”; “anima bendia”; “meris maus, no fianta de is bo(n)us”; “senza coscienza”; “isfruttadora”; “usuraia”<sup>5</sup>.*

Una de mis principales informantes, Bonaria, de 90 años, ama de casa y casada, con tres hijos, me narró muchos casos relativos a estos sujetos y fue una de las primeras en proporcionarme una clara imagen del condenado. Mujer alegre, firme, gran conocedora de hierbas y de su utilización en varios remedios, creció con su padre, campesino, después de la muerte de su madre. Me contó varias veces como su padre representaba un punto de seguridad en su vida y de cómo gracias a esta relación empática pudo viajar entre varios pueblos con bastante libertad, cosa que le evitó la obligación de trabajar donde no quería, hasta casarse. Me contó que cuando era joven, le gustaba estar con las ancianas, y probablemente fue esta la razón del amplio conocimiento sobre las creencias tradicionales que nunca dudó en proporcionarme. Le gustaba hablar sobre todos los hechos ocurridos

---

<sup>5</sup> “Avaro”, “usurpador”, “gente que no pagaba”, “de los que no pagaban a los que trabajaban”, “era gente que había chupado la sangre a los pobres”, “mala, anima vendida”, “dueños malos, no eran de los buenos”, “sin conciencia”, “explotadora”.

en el pasado sin dejar de lado el placer de contar sobre sí misma. Considero sus informaciones entre las más ricas en detalles. Las horas pasadas con ella me dieron la posibilidad de entrar en su mundo pasado, un mundo que ya no existe, porque, como siempre me decía, todo había cambiado, pero, por suerte, no en su memoria. Allí esas realidades pasadas se quedaron, como trozos de historia que sigue necesitando ser compartida.

Entre las varias narraciones me contó de un hombre de un pueblo cercano al suyo, indudablemente *cundannau a biu*:

*Bonaria- Era un uomo che non aveva carità, quando aveva tanto di quel grano che i poveri erano morti di fame. [...] gli operai gli portavano il grano, perché il grano dura un anno e basta, all'aia, lo facevano trebbiare ancora, che cos'era? crusca. [...] invece di darlo ai poveri*<sup>6</sup>.

En otra conversación me contó la historia de una mujer que se quedó embarazada. Por esta razón fue echada de casa de su dueña, tía del chico que la abandonó:

*Bonaria- Quella sì, quella ha una storia lunga. M. si chiamava, adesso non me lo ricordo bene [...]. Questa l'ha messa incinta il cugino, che aveva un solo figlio quella donna. E quando ha visto che era incinta l'ha buttata fuori di casa. Se avesse qualche altro brutto coso non lo so. Però questo era un gran peccato, ai miei tempi, perché non c'era la libertà che c'è adesso. [...] Comunque si è sentito, dopo questo fatto, che la vedevano sia in casa sua che fuori. Lo sentivo perché io ero ragazzina e ero lí, no? Da viva, non da morta. La vedevano in diversi posti.*

Yo- La vedevano in due posti?

*Bonaria- ...si si si la vedevano in tanti... da viva eh, non da morta no! Già da viva. Aveva questo peccato, di altro non lo so, ma questo era sicuro. Io ero ragazzina e lo dicevano che questa la vedevano in diversi posti.*<sup>7</sup>

Los pecados que Bonaria indica como causa prima de la condena son substancialmente tres. Ya hemos visto los primeros dos: el abandono de una sirvienta

---

<sup>6</sup> Era un hombre que no tenía caridad, cuando había tan cantidad de trigo que los pobres se morían de hambre. [...] los trabajadores le llevaban el trigo, porque el trigo dura solo un año, en el depósito, lo volvían a trillar, y ¿qué? salvado. [...] en vez de darlo a los pobres [...].

<sup>7</sup> Ella sí, ella tiene una larga historia, M. se llamaba, ahora no me acuerdo bien [...]. Esta se quedó embarazada por su primo, tenía un solo hijo esa mujer. Y cuando se enteró que estaba embarazada la echó de su casa. No sé si tuviera otro “pecado”, pero esto era un gran pecado, en aquel tiempo, porque no teníamos la misma libertad de ahora [...]. De todas formas se decía, después de este hecho, que la veían en su casa y también afuera [...] viva, no muerta. La veían en muchos lugares / Yo: ¿La veían en dos lugares? / Bonaria: Sí sí sí, la veían en muchos...en vida eh, ¡no muerta no! Ya desde cuando era viva. Tenía este pecado, de otra cosa no sé, pero este era seguro. Yo era una muchachita y lo decían que a esta la veían en diferentes lugares.

embarazada y el hecho de tener abundancia económica y negarse de repartir el surplus a los pobres. En conclusión cita el caso en que un hombre mató sin que esto fuera por legítima defensa:

*Bonaria- Dicono che non serve l'anima, non ci credono...invece sì. [...] perché sennò, se non esisteva l'anima, questa persona che aveva ammazzato, non lo so, io non ero lì, l'ho sentito raccontare [...] Quando una persona ammazza che non è per difesa non è una cosa giusta, e sicché è condannato vivo. [...] Comunque quello di sicuro! La persona che l'avevano visto a casa della madre e a casa sua... con la moglie. La donna di servizio, quando era ritornata, [...] "Scusi sa meri, ma il padrone è uscito da qui?", "No", "Era a casa della madre!"<sup>8</sup>*

Otra informante clave fue Maria en Villaverde, ama de casa, de 87 años. Al principio de nuestra primera conversación no se mostró tan abierta a hablar de ciertos argumentos. Empezó el discurso hablando sobre sus enfermedades, sus varias experiencias en el hospital, y sus dolores (fuego de San Antoni, herpes, artritis, etc). Intentando llevarla al tema de los ricos propietarios y de los *massaius mannus*, Maria habla casi únicamente a su hija y a su cuñada. Evitaba hablar hacia mí. El fragmento que voy a mostrar es muy significativo respecto a la temática desarrollada, y por el grado de implicación personal que ella misma tenía respecto a los hechos contados:

*Maria- Is massaius mannus no eran Don. Erano sempre ricchi proprietari ma non erano Don, non erano nobili. I Don erano la maggior parte laureati, chi era avvocato, chi era...insomma. Is messuaius mannus erano, per esempio ziu.... Che era cugino di primo grado di mamma. Loro erano massaius mannus, perché ai tempi antichi quando avevano soldi non è che lo mettevano a comprare qualche cosa, ma terreni, tanti tanti terreni. Con l'agricoltura cominciavano a fare 200 moi de trigu, 200 moi de fa', legumi la'. Coticché diventavano ricchi, poitta poi du bendianta e pottanta dinai. Gli altri, come mio padre che era povero, andava a zappare e lo pagavano<sup>9</sup>.*

---

<sup>8</sup> Dicen que no sirve de nada el alma, no se lo creen...pero no es así [...] porque si no, si existiera el alma, esta persona que habia cometido un homicidio, no sé, yo no estaba ahí, lo escuché contar [...]. Cuando una persona mata y no es por legítima defensa no es cosa justa, así que esta condenado vivo. [...] De todas formas, ¡ese caso es cierto! La persona que vieron eb casa de su madre y (contemporáneamente) en su casa...con su mujer. La sirvienta, cuando volvió... "Disculpe, dueña, ¿el dueño se movió de aquí? "No". ¡Era en casa de su madre!

<sup>9</sup> Los grandes propietarios no eran Don. Eran siempre ricos propietarios, pero no eran Don, no eran nobles. Los Don eran la mayoría licenciados, había quien era abogado, quien era...en fin, los propietarios eran, por ejemplo tío...Que era primo de primer grado de mi madre. Ellos eran propietarios porque en los tiempos antiguos cuando tenían dinero no se ponían a comprar cosas, sino tierras, muchas muchas tierras. Con la agricultura empezaban a hacer 200 mois de trigo, de habas y legumbres. Así que se volvían ricos, porque luego lo vendían y tenían dinero. Los demás, como mi padre que era pobre, iba a azadonar y lo pagaban.

Introduzco el discurso sobre los malos terratenientes y de los condenados en vida:

*Maria- Io non ho visto questa condanna, però ho provato profondamente questo che sta dicendo lei, dei ricchi bravi e di quelli cattivi, senza anima, specialmente quando avevano qualcuno a lavorare a casa loro, come sono stata io. Dove lavoravo io...madonna mia, cussa fiad'a s'inferru. Vivevo da lei e dovevo fare il pane (si dilunga nella descripción de cómo se hace el pan, la harina, descripción de sus scetti). Lei per fare tutto questo, sa meri, veniva alle due a dar da mangiare ai buoi e mi svegliava. "Maria pesa!". E mi coricavo a mezzanotte. Per fare la farina. Era una cucina grande grande, non ci arrivava mai il sole, frida, non volevano ad accendere il fuoco, non ci davano una goccia di caffè o di latte, niente. E alle nove mi diceva "Bei Maria a murzai". U' pagheddu e pai e casu, mi, aicci, misurau. Quindi si immagini lei che coscienza avevano. Tutto il giorno, sino a mezzogiorno. A mezzogiorno si mettevano a pranzo, si mettevano loro. Io dovevo bussare nella sala da pranzo con un piatto così per darmi un po' di minestra cun casu, non era la bistecca ai ferri! E cussus pappanta pezza...Io ero da sola. Facevo tutto io<sup>10</sup>.*

Le pregunto qué decía la gente sobre esta mujer

*Maria- E cosa diceva? Che era cattiva!*

*Hija de Maria- Però è morta sola, il fratello è morto giovane, il figlio è morto alcolizzato. È morta sola questa donna. Io credo che sia vero che pagano!<sup>11</sup>*

*Maria- Tutto questo nel 1949. Ci sono rimasta un anno. I miei genitori volevano che andassi via, ma era vergogna andare via prima della fine dell'anno. Ti disonorava. Perché si doveva entrare il 14 settembre, e si doveva uscire il 14 settembre. Se uscivi prima eri disonorata. Mamma è venuta a prendermi con l'ordine di babbo<sup>12</sup>.*

A este punto de su discurso introduzco el tema de la bilocación de los condenados.

Ella contesta de inmediato, primero hacia su hija y luego hacia mí:

---

<sup>10</sup> Yo no vi a esta condena, pero he probado profundamente esto que está diciendo usted, de los ricos buenos y de los malos, sin alma, especialmente cuando tenían alguien que trabajaba en su casa, como en mi caso. Donde trabajaba yo...madre de dios, ¡era el infierno! Yo vivía con ella y tenía que hacer el pan. Ella para hacer todo, la dueña, venía a las dos de la madrugada para dar de comer a los bueyes y me despertaba. "¡Maria levanta! Y yo me acostaba a la medianoche, para hacer la harina. Era una cocina grande grande, nunca le llegaba el sol, fría, no querían que se encendiera el fuego, no nos daban ni una gota de café, nada. Y a las nueve me decía: "Ven Maria a desayunar". Un poquito de pan con queso, mira, así, mesurado. Todo el día, hasta el mediodía. Al mediodía se ponían a comer. Se ponían ellos. Yo tenía que tocar a la sala con un plato así para darme un poco de sopa con queso, ¡no era la carne a la brasa! Y ellos comían carne...yo estaba sola. Hacía todo yo.

<sup>11</sup> ¿Qué decía? ¿Que era mala! / Hija de Maria: Pero murió sola, su hermano murió joven, su hijo murió alcohólico. Murió sola esta mujer. Yo creo que es verdad que pagan.

<sup>12</sup> Todo esto en el 1949. Me quedé allí un año. Mis padres querían que me marchara, pero era una vergüenza irse antes del fin del año. Te deshonraba. Porque teníamos que entrar el 14 de septiembre y teníamos que salir el 14 de septiembre. Si salías antes eras deshonrada. Mi madre vino a llevarme bajo orden de mi padre.



Maria- *E così dicevano del papà di .... Lui era tirchio...metti che aveva 4 operai, due a zappare la vigna in un posto, mettiamo, e due a zappare le fave in un altro. Intanto che lo vedevano lì, era anche dall'altra parte.*

Hija de Maria- *No, intanto che lo vedevano lì era in casa. Come padre Pio.*

Maria- *Erano condannati già da vivi*<sup>13</sup>.

En el curso de nuestra segunda conversación me informó sobre la historia de dos hermanos, unos de los cuales estaba emparentado con la familia a la que pertenece ella misma. Un día estos dos hermanos fueron a tomar agua y vieron un hombre a caballo, vestido según la costumbre del nuorese (de la provincia de Nuoro). Éste, evidentemente rico, volvía del mercado de *Santa Cruxi*, que tenía lugar el 15 de septiembre. Uno de los dos hermanos, que aquí llamaremos convencionalmente Francesco, vio una cartera en el suelo. Pertenecía al rico hombre que acababa de pasar. Era ancha, llena de dinero. Preguntó a su hermano si debía devolverla, y él le contestó que no, que era mejor quedarse con el dinero y dividirlo entre los dos. Sin embargo, Francesco no aceptó, y mostrando gran honestidad y conciencia dijo que no podía hacerlo y que intentaría alcanzar al desafortunado hombre a caballo. Hacer lo que decía era cosa ardua porque el hombre andaba a caballo y él no. No obstante se encaminó hacia la dirección del forastero. Cuando volvió le dijo a su hermano que había conseguido encontrar al hombre y que éste le agradeció mucho su acción hasta invitándolo a su casa. Después de un tiempo Francesco empezó a comprar tierras y se volvió el hombre más rico del pueblo. Así se dividieron las suertes de los dos. Maria es descendiente del hermano traicionado, y testimonia que esta historia es verdadera.

Maria- *Come è possibile che subito dopo ha iniziato a comprarsi tutte quelle terre? Lui lo aveva nascosto e poi è tornato di notte a riprenderselo. Lo ha fatto per non dividere i soldi con il fratello!*<sup>14</sup>

Francesco tuvo tres hijos. Uno de estos también era *cundannau*:

Maria- *Pagava i suoi dipendenti, però li controllava sempre e voleva che lavorassero sempre di più...fia mau...e du naranta is giorronaderis ca du bidianta facci'ori e mesudì, pero is attrus*

---

<sup>13</sup> Así decían del padre de...él era tacaño, pon que tenía 4 dependientes, dos a azadonar la viña en un sitio y dos a azadonar las habas en otro. Mientras lo veían allí, estaba también en otro sitio. / Hija: No, mientras lo veían allí estaba en casa. Como padre Pio. / Maria: Estaban condenados vivos.

<sup>14</sup> ¿Cómo es posible que de repente empezó a comprarse todas esas tierras? Él lo había escondido y luego volvió por la noche a recogerlo. ¡Lo hizo para no dividir el dinero con su hermano!

*puru ca fianta me i attru logu naranta su propiu, ca d'ianta biu, a sa stess'ora. Issu fudi me ingui e in s'attru logu puru*<sup>15</sup>.

Me explica con detenimiento que este propietario solía controlar los dependientes a la hora de la comida, la que normalmente se hacía al mediodía. Él iba siempre una media hora después, para averiguar que no hicieran una pausa demasiado larga. A la pregunta sobre como conseguía doblarse respondió:

Maria- *Poitta ca fu' indemoniau.*<sup>16</sup>

Yo- Entonces era el diablo el que tomaba su imagen?

Maria- *No, fud'issu ca fu mau.*<sup>17</sup>

Maria sigue su discurso asegurándome que su dueña también estaba condenada, dejándome entender claramente que no podía ser de otra forma y que ella no hubiera podido tener una suerte diferente de la de su antepasado.

*Mio marito mi diceva di non dire queste cose, ma io lo so che è così. Fu troppu maba, troppu...deu fia una picciocchedda...troppu maba...in cussa domu da zerrianta s'omu e sa motta, du e bessia cosa...e fud'issa, seguru ca fud'issa*<sup>18</sup>.

Maria completa sus narraciones pasando del plano de la condena *ante mortem* a la condena *post mortem*, sin solución de continuidad. Claramente los que salen en vida salen después también.

Otros dos casos emblemáticos los recogí en Genuri. Las informaciones en un caso fueron muy estrictas, sintéticas, mientras que en el segundo caso tuve la posibilidad de hablar con un grupo de mujeres, tres hermanas, originarias de una familia de terratenientes y una amiga de ellas. Muy disponibles a la charla, son firmes creyentes en todo lo que se refiere a la esfera sobrenatural de la vida y están animadas por una gran curiosidad hacia los cuentos e historias que tengan algo a que ver con estos temas. En el primer caso la historia se refiere a un hecho ocurrido a un hombre condenado, contado por su misma

---

<sup>15</sup> Pagaba a sus dependientes, pero quería que trabajaran siempre más...Era malvado, lo decían los jornaleros que lo veían alrededor del mediodía, pero también los demás que estaban en otro lugar decían lo mismo, que lo habían visto, a la misma hora. Él se encontraba allí y en el otro sitio también.

<sup>16</sup> Porque estaba endemoniado.

<sup>17</sup> No, era él que era malo.

<sup>18</sup> Mi marido me decía que no dijera estas cosas, pero yo sé muy bien que es así. Era demasiado mala, demasiado...yo era una jovencita...demasiado mala...aquella casa la llamaban la casa de la muerta, ahí salía algo...y era ella, seguro que era ella.

mujer. Ella lo vio en la viña con otras personas. Al llegar a casa lo encontró sentado en el pórtico.

*E l'hanno visto proprio lì. Era vivo però. E usciva [...] cussu bessia biu, cummenti che era in casa lo vedevano in campagna [...].*<sup>19</sup>

En el segundo caso, que se refiere al mismo sujeto precedente, las explicaciones fueron mucho más extensas, aunque Efsia, hermana mayor de las tres, soltera, ama de casa de 86 años, enredó muchos hechos diferentes en el mismo discurso, tal como sus hermanas.

*Efsia- Si si, c'erano quelli buoni e quelli cattivi...gli usurai...Nosu naraus cundannaus bius de bo(n)usu. Ehi ehi, ne ho sentito pure io di uno, di quello ricco ricco che aveva la casetta divisa in due, anche lui, era vecchio e aveva sposato la serva e aveva avuto un bambino. Questa che guardava il bambino lo vedeva in campagna. Era a casa e lo vedeva in campagna, bessia da candu fu biu attottu, indemoniato. [...] era usuraio. Ha fatto il bene dal sangue dei poveri. Prestava con interesse al doppio.*

Yo- Secondo lei cosa succedeva?

*Efsia- Uscivano in spiritu, il corpo rimaneva a casa e quello usciva.*

Yo- Perché accadeva questo?

*Efsia- E chi lo sa...In tempus de prima bessia genti. Si, uscivano con le sue sembianze. E così dicevano po su babbu de ...Zia P. aveva su pippiu de setti ott'annus. Issa fudi in bingia de P. e c'era anche lui e quando è tornata questa col bambino ha nau "ma fustei puru fu in sa bingia 'e P.?", "Eh ma deu andu a dogna logu" d'ia nau issu. Erano anime condannate, erano condannati da vivi, perché non erano stati onesti qui nella vita, avevano sfruttato il povero. Allora c'era veramente (il povero), non si poteva mica rialzare il povero no! A casa mia non hanno mai trattato male il povero no!*

Yo- Sentivate raccontare questi racconti?

*Efsia- Sii, molti. Prima ndi contanta meda. Questo era un ricco, ha accumulato perché non pagava, e cussa famiglia esti andata mabi, poitta ca su babbu fudi sfruttadori e anti pagau is figgius.*

Yo- A parte i Santi, questo (mi riferisco alla bilocazione) si diceva solo dei ricchi?

*Efsia- No di quelli cattivi, non di tutti i ricchi, ma solo di quelli che avevano sfruttato e che si sono arricchiti nelle spalle degli altri. Per esempio, uno aveva un povero, non c'era pane, non c'era niente, e allora gli dicevano che era condannato.*

Yo- C'erano leggende su santi che si bilocavano?

---

<sup>19</sup> Lo vieron justo ahí. Pero estaba vivo. Y salía [...]. Él salía vivo, mientras que estaba en casa lo veían en el campo [...].

Efisia- *Mmh...innoi fianta tottu de is cundannaus*<sup>20</sup>.

Siguiendo la conversación Efisia añadió otros particulares. Me dijo de un caso en que el condenado no salía cuando era vivo, y que su condena cayó sobre sus hijos.

Efisia- *Non usciva da vivo ma hanno pagato tutto i figli. È andata male sino alla quinta generazione. I figli hanno pagato e il nipote*<sup>21</sup>.

Sin embargo lo normal era la salida del alma en vida:

Efisia- *Il corpo rimaneva da una parte e lo spirito dell'altra parte. Perché usciva cu is dimonius. Certu! Lui era a casa però contemporaneamente quando tornavano, erano lì in campagna e lo trovavano seduto a casa*

Yo- Cosa significa che era con is dimonius? Erano loro che lo portavano?

Efisia- *Certo! Portavano l'anima e lui vedeva la persona.*

Yo- Quindi era bilocazione? Non era il diavolo che prendeva l'aspetto della persona?

Efisia- *No, era lui che usciva! Ma tu non eri in sa bingia? Ma come è possibile? Era lui che usciva. Era già condannato perché si sono comportati troppo male nella vita. Se ne approfittavano, avevano 10-12 operai e gli davano una miseria. Non vuole la chiesa, devi pagare la mercé agli operai. Una giornata per un piatto di siero di formaggio. Mancu a pappai. Cummenti fadia mamma ddi si ona' a pappai, issa potta coru. [...] controllavano anche quando stavano vendemmiando che non ne mangiavano. Le cose degli altri non si toccano! Noi guarda, grazie al cielo, nessuno è morto di quel male*<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Sí sí, había de los buenos y de los malos...los usureros. Nosotros decimos condenados vivos y buenos. Sí sí, oí hablar yo también de uno, de aquel rico rico que tenía la casa dividida en dos, él también, era muy viejo y se había casado con una sirvienta y tenía un hijo. La que cuidaba del niño lo veía en el campo. Estaba en casa y lo veía en el campo. Salía cuando aún estaba vivo...endemoniado [...] Era usurero. Hizo su riqueza de la sangre de los pobres. / Yo: Según su opinión, ¿qué es lo que pasaba? / Efisia: Salían en espíritu. El cuerpo se quedaba en casa y él salía. / Yo: ¿Porque ocurría esto? / Efisia: Quien sabe...En los tiempos de antes salía gente. Sí, salían en su imagen. Eso decían sobre el padre de...Tia P. tenía el niño de siete, ocho años. Ella estaba en la viña de P. y estaba él también y cuando volvió ésta con el niño le dijo "pero usted ¿no se encontraba en la viña también?" "Eh, es que yo voy a cualquier lugar" le dijo él. Eran almas condenadas, eran condenados vivos, porque no habían sido honestos aquí en vida, habían explotado el pobre. En aquellos tiempos realmente no se podía levantar el pobre, ¡no! / Yo: ¿Se oía hablar de estas historias? / Efisia: Sí, mucho. Antes a muchos les condenaban. Este era un rico, ha acumulado porque no pagaba, y esa familia anduvo mal, porque el padre era explotador y lo pagaron sus hijos. / Yo: A parte de los Santos, ¿esto se decía sólo sobre los ricos? / Efisia: No, (se decía) de los malos, no de todos los ricos, sino sólo de los que habían explotado y que se enriquecieron a expensas de los demás. Por ejemplo, uno tenía un pobre, no había pan no había nada (en el sentido de que no les daban nada de comer), y entonces le decían que estaba condenado. / Yo: ¿Conoces leyendas sobre Santos que se bilocaban? / Mmh....aquí eran todos de los condenados.

<sup>21</sup> No salía vivo pero pagaron todo los hijos. Ha ido mal hasta la quinta generación. Sus hijos han pagado y su nieto.

<sup>22</sup> El cuerpo quedaba por una parte y el espíritu por otra parte. Porque salía con los demonios. / Yo: ¿Qué quiere decir que estaba con los demonios? ¿Eran ellos que lo llevaban? / Efisia: ¡Cierto! Llevaban el alma y tú veías la persona. / Yo: ¿Entonces era bilocación? ¿No era el diablo que tomaba las apariencias de la persona? / Efisia: No, era él que salía. "¿Pero tú no estaba en la viña? ¿Cómo es posible?". Era él que salía.

En este fragmento Efisia describe muy claramente las acciones de los ricos propietarios que provocaban la desaprobación de la comunidad y la consecuente condena. En sus palabras se entiende qué significaba en práctica esta condena para mis informantes, y en qué sentido ellos pensaban que estos sujetos se encontraran en dos sitios diferentes al mismo tiempo. En cuanto a la bilocación en sí misma, muy clara fue la respuesta de Amalia en Gonnosnó, ama de casa, ex sirvienta en casa de unos de estos condenados. A sus 87 años recordaba muchos particulares ocurridos hace casi sesenta años.

Yo- Cosa vuole dire quando dice che si trovavano in due posti?

Amalia- *Commenti a unu chi bessidi [...] su corpu me in domu e s'anima inni.*<sup>23</sup>

De la misma forma se expresó Francesca, ama de casa, 78 años, de un pueblo limítrofe, evidentemente incómoda al hablar de estos argumentos, no solo porque se refieren a personas que conoció en persona cuando era muy joven, sino porque sus parientes siguen en el mismo pueblo, y el miedo a ofender es muy sentido:

Francesca- *Cundannaus bius e bous. Così dicevano che la vedevano qui e lì. Io non l'ho mai vista. Che la vedevano in campagna.*

Yo- Loro si rendono conto di essere in due posti?

Francesca- *No, loro non si accorgono.*

Yo- Cosa pensava la gente?

Francesca- *Secondo loro, quando la vedevano per esempio in campagna, lontano, nei monti, alla gente sembrava strano, ecco perché pensavano...Perché non è possibile che questa donna sia andata così lontano, da sola, a piedi. E la gente pensava così, che la vedevano in casa e anche fuori, perché lei era una donna che in campagna non ci andava. Andava solo all'aia, a quei tempi, ma più lontano non andava. Per questo pensavano che fosse in due posti.*

Yo- Cosa significa quando dicono "su corpu me in domu e ...

Francesca- *...e su spiritu in d'un attru logu. Cussu però ce ne sono molte candu fuanta mottusu. È mottu e bessidi.*

Yo- Ma lo dicevano anche per quelli vivi, come zia C...

---

Estaban ya condenados porque se habían portado demasiado mal en la vida. Se aprovechaban, tenían 10-12 trabajadores y les daban una miseria. La Iglesia no quiere, tienes que pagar lo que debes a los trabajadores. Una jornada para un plato de suero de queso. Ni siquiera comer. Como hacía mi madre, ella les daba de comer, ella tenía corazón. Las cosas de los demás ¡no se tocan! Nosotras, mira, gracias al cielo, nadie se murió de aquel mal (se refiere al cáncer).

Yo: ¿Qué quieres decir cuando dices que eran en dos sitios? / Efisia: Como uno que sale. El cuerpo en casa y su alma allí.

Francesca- *Eh, quello che dicevamo prima. Lei era in casa e non se ne accorgeva e la gente dicevano che la vedevano di la in campagna, ma non era possibile che questa donna se ne andasse da sola casì lontano. E dicevano su corpu me in domu e su spiritu in guddai*<sup>24</sup>.

Las narraciones sobre esta mujer son las mismas que me fueron contadas por otra informante, Carmine, de Villaverde, ex dependienta de esta rica terrateniente, mala e *isfrutadora*, imagen de avaricia y de muy escasa conciencia para todos los que tuvieron ocasión de trabajar a sus dependencias. Esta rica propietaria era muy conocida en la zona. Muchos me hablaron sobre su avaricia y falta de conciencia. Se negaba continuamente a pagar sus dependientes, practicaba la usura sin remordimiento y se dice que había adquirido tierras de manera ilícita y a través de chantajes. Todos la consideraban una condenada, así como todos sabían de sus salidas en estado de bilocación:

*La vedevano, di notte, correre a cavallo me in funtà e ottu, con altri uomini a cavallo, ma era anche a casa perché le serve la vedevano. [...] fudi in domu [...] fu su spiritu chi bessidi, ma bessida in persona. Cussa femmia nd'ia fattu ua moboidia de ghi ia scippiu chi fia in domu, ca issa dd'ia bida, dd'ia bida, propiu bida [...]. Sicché no podiad'essi in custu logu, in su sattu [...] chi fudi in domu oi nai ca fud'ispiritu*<sup>25</sup>.

En este último fragmento Carmine se refiere a un caso en que una mujer vio a esta rica condenada en una fuente cerca del pueblo, en una hora muy insólita. Mandó su hijo a averiguar a la casa de esa señora, y se puso enferma cuando su hijo le confirmó que esa mujer, así como le dijeron las sirvientas, no se había movido de casa. Concluir que “chi fudi in domi oi nai ca fud'ispiritu” (si estaba en casa quiere decir que era espíritu) es obvio y matemático para esta informante, así como para la gran mayoría de los ancianos entrevistados. Obvias y matemáticas también eran las causas que determinaban la

---

<sup>24</sup> Condenado vivo. Así decían que lo veían aquí y ahí, yo nunca la vi. (Decían) que la veían en el campo. / Yo: ¿Ellos se dan cuenta de estar en dos sitios? / Francesca: No, ellos no se dan cuenta. / Yo: ¿Qué pensaba la gente? / Francesca: Según ellos, cuando la veían por ejemplo, en el campo, lejos, en el monte, a la gente le parecía raro, por eso pensaban... Porque no es posible que esta mujer se haya ido tan lejos, sola, andando. Y la gente pensaba así, que la veían en casa y también afuera, porque ella era una mujer que al campo no iba. Iba sólo a la *aia* (depósito), en aquellos tiempos, pero más lejos no. Por eso pensaban que estaba en dos sitios. / Yo: Qué significa cuando dicen “el cuerpo en casa y...”. / Francesca: ...y el espíritu en otro sitio. De estos casos hay muchos cuando ya estaban muertos. Está muerto y sale. / Yo: Pero lo decían también para los vivos, como tía... / Francesca: Eh, lo que decíamos antes, ella estaba en casa y no se enteraba y la gente decía que la veían por allá en el campo, pero no era posible que esta mujer anduviera sola tan lejos. Y decían el cuerpo en casa y el espíritu por ahí.

<sup>25</sup> La veían, por la noche, correr a caballo en la fuente de la ortega, con otros hombres a caballo, pero estaba también en casa, porque las sirvientas la veían. [...] Se encontraba en casa [...] era el espíritu que salía, pero salía en persona, esa mujer se enfermó cuando supo que (ella, la mujer condenada) se encontraba en casa, porque ella la había visto, la había visto, ciertamente [...]. Así que no podía ser en aquel lugar, en el campo [...] si se encontraba en casa quiere decir que era espíritu.

separación del espíritu, incluso para los que no creían en esto. Profundizaré en este aspecto en las páginas siguientes.

Siguiendo con las informaciones sobre esta mujer, en Albagiara y Assolo me añadieron otros particulares que se refieren a su estado bilocado y a sus pecados:

*Cussa bessia bia*<sup>26</sup>.

*Si, la gente dice che la vedevano a tutti i posti. [...]*<sup>27</sup>.

*L'avevano vista ballando in monte Arci, ballando insieme con un altro uomo. Poi andavano a casa e li trovavano ognuno facendo il suo mestiere*<sup>28</sup>.

*La vedevano ballare in Brobogià. [...] sollevavano molta polvere quando ballavano, perché avevano molta potenza*<sup>29</sup>.

En el contexto de la entrevista, cuando los informantes utilizan expresiones como “viva”, “salía viva” o “la veían viva”, se entiende claramente que se refieren al hecho de que la persona condenada todavía estaba viva cuando se verificaron estos fenómenos, excluyendo la posibilidad de que la narración se refiera a una salida del alma *post mortem*.

En Nureci recogí una historia muy significativa gracias a la larga conversación que tuve con una mujer, Santina. La que ella me concedió fue una de las entrevistas más interesantes de la segunda fase de mi investigación. Se podría definir ejemplar de una mentalidad específica de la zona. En su cocina, frente a la chimenea, sentadas en dos *scranni* (sillas pequeñas de junco) el aire olía a caldo de carne mezclado con el perfume de madera quemada:

*Santina- Io non ne ho visto mai. Ca bessia genti gai mamma mia narada. Erano morti e si vedevano. Scontendi penasa naranta. Innoi pu' naranta aicci. Bessianta a mottusu e a bius. Ddu naranta de...fudi sempri in cresia, però fud'avaru*<sup>30</sup>.

Evitaba el discurso sobre los condenados, y se mostraba más propensa a hablar sobre una mujer que veía a los santos, sobre las *espiridadas* y otros temas parecidos, pero

---

<sup>26</sup> Ella salía viva.

<sup>27</sup> Si, la gente dice que la veía en todos sitios.

<sup>28</sup> La había visto bailando en el monte Arci, bailando junto con otro hombre. Luego iban a sus casas y los encontraban cada uno haciendo sus cosas.

<sup>29</sup> La veían danzar en Brobogià [...] levantaban una gran cantidad de polvo cuando bailaban, porque tenían mucha potencia.

<sup>30</sup> Yo nunca vi nadie. Que salía gente mi madre ya me lo contaba. Estaban muertos y se les veía. Descontando penas, decían. Aquí también lo decían. Salían los muertos y los vivos. Lo decía de...estaba siempre en la iglesia, pero era avaro.

insistiendo con mis preguntas conseguí que se centrara en el tema investigado. Me dijo que su abuela le contaba de personas que se enriquecieron robando:

*Santina- Deu mind'arregodu. Gira' in su sattu...de cussa genti ca funti malafattoris, sfruttanta sa genti, prima cind'abia de prusu. [...] immui bisi, cussu chi fainti mabi o ddu sus boccinti o ddus poninti in prioni. [...] Innoi mera ndi bessianta. Deu mi dd'arregodu. [...] Insarasa ci fu s'arrobatoriu, narada aiaia mia. De a fustei di ollu mabi, sciu ca tei dinai e inza'...e ndi d'ianta furau tottu. Is arriccus andanta a furai. Aicci s'arriccanta. Aiaia mia andara a sa lemusnia. E anda' in domu 'e cussa genti. Sa pobidda fu brava ma fud'issu ca fu mau. Andara a furai. Boccianta e furanta. Cundannaus a bius. Ma gge ddu naranta po cust'mmi ca fu' cundannau a biu. Si ddu potta' su entu naranta. Cuddu nara' è bobendi, po su peccau c'anti fattu. Ca funti cundannau bius e boun nara' aiaia. Andanta a furai e si funti arriccas. Armaus fia a is dentis, nara' aiaia. Fuanta maus. Primu primu fuanta troppu maus. Aiaia nara' ca si ddu sus potta' su entu boba boba a is arriccus.*

Yo- Sua padre lavorava per loro?

*Santina- No, babbu no ddu andara no. Poitta ca fu genti a cudd'ania.*

Yo- E quando si paralava di spiriti che uscivano erano ricchi?

*Santina- Certu ca fianta arricconisi!*

Yo- Chi li condannava?

*Santina- Eh, ar'essi Gesu Cristu.*

[...]

Yo- Lei lavorava alle dipendenze di questi?

*Santina- No, deu traballau po genti bona. [...] De is arriccus naranta ca bessianta bius e a mottus, poitta fianta troppu malafattoris. Cussus no tenianta abbisongiu. Su chi tenianta abbisongiu no andanta. Andanta is arriccus. Cussus chi andanta fianta is arriccus. Cumentu a cussus bandius, ladronis, aicci la. E fuanta is arriccus a tottu. Ci ndi funti immui puru, ma in continenti<sup>31</sup>.*

---

<sup>31</sup> Yo me acuerdo. Andaba en los campos...de esa gente que eran malhechores, explotaban a la gente, antes (en aquellos tiempos) había más. Ahora mira, a los que hacen mal o los matan o los ponen en la cárcel. En aquel entonces había los robos, decía mi abuela. Si yo a usted no le quiero, sé que tiene dinero y entonces...les robaban todo. Los ricos iban a robar. Así se enriquecían. Mi abuela iba a pedir la limosna. E iba a casa de esta gente. Su mujer era buena, era él que era malo. Robaba. Mataban y robaban. Condenados en vida. Pero lo decían de este hombre que estaba condenado en vida. Se lo llevaba el viento, decían. Éste, decían, está volando por el mal que hizo. Que estaba condenado en vida, decía abuela. Iba a robar y se enriquecieron. Armados hasta los dientes. Eran malos. Antes antes (remarcando que se refiere a tiempos lejanos), eran demasiado malos. Abuela decía que se los llevaba el viento, a los ricos. / Yo: ¿Su padre trabajaba para ellos? / Santina: No, mi padre no iba, no, porque era gente así. / Yo: Y cuando se hablaba de espíritus que salían ¿eran ricos? / Santina: ¡Claro que eran ricachones! / Yo: ¿Quién los condenaba? / Santina: Eh...será Jesús Cristo (el futuro está utilizado en el sentido de "a lo mejor, quizás"). / Yo: ¿Usted trabajaba para esta gente (me refiero a la categoría)? / Santina: No, yo trabajaba para gente buena. De los ricos decían que salían vivos y muertos, porque eran demasiado malhechores. Ellos no tenían necesidades. Los que las tenían (las necesidades) no iban (a robar).



Haciendo una comparación con otros casos intento entender lo que ella cree respecto a la salida del alma y a las modalidades en que este fenómeno tenía lugar. Pasó a veces que los informantes atribuían al diablo la explicación del desdoblamiento de las personas condenadas.

Yo- Era il diavolo a prendere le sembianze della persona condannata o era lo spirito che usciva?  
Santina- *Certu ca fu su spiritu. ¡No ddi onanta a pappai!* (Al revés) *Cussa* (sus dueños) *fu' genti boa. A Villamar puru, aicci nara' sa genti, sa meri mia ddu narada*<sup>32</sup>.

En este punto de la conversación llegamos a los hechos relativos a un rico terrateniente, malo, explotador, que es el abuelo de una amiga suya. Me pidió por favor que no diga nada de lo de que me está contando, poniéndose el problema de que a lo mejor es pecado hablar de estas cosas. Este tipo de preocupación no es un caso aislado. Varias veces me encontré en situaciones en que mis interlocutores tenían miedo a hablar de este tema, por considerarlo muy delicado y por miedo a ofender los parientes aún vivos. Además, no faltó quien mostró miedo a las mismas almas condenadas y hablar mal sobre estas personas (aunque se limitaran a contar de sus bilocaciones, esto también estaba percibido como tal) era fuente de incomodidad:

Santina- *Seus crescias impari...Pensu ca no d'ara a sci...si dd'arai nau su babbu. Su babbu de su babbu. A una signora d'iaru scoglionara...sci cantu ndi succedidi? Genti miserabili, sciadarasa, piccioccheddas, si nd'approffitara e ddas poniara incinta. E dopu nci dd'oganta, certu, nci fu sa pobidda! [...]* *Ma nd'ari ascoglionaras dus o tresi. Di fattu un'otta, babbu miu* (e altri due) *fuanta ingui in sa ia e cuss'ommi chistionendu chistionendi ca no ci fu lettu in ca no ia croccau. Babbu mio cun su ziu d'ianta spaccau sa conca. "¡Aicci s'è croccau! Deu in domu mia no t'appu biu. Castia chi no t'intenda narai prus cussu fueddu, ca chi ti ndi sesi aproffittau de cussa poveras innocentis...ca ses cundannau biu e bou! "d'ia nau babbu miu. "Ses cundannau biu e bou!" [...]* *su ch'ia fattu fu' unu peccau mortali, su de poi incinta a una innozenti*<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> ¿Era el diablo que tomaba su imagen de la persona condenada o era el espíritu que salía? / Santina: Claro que era el espíritu. ¡No les daban de comer! Ella (se refiere a aquellos para los cuales trabajaba ella) era gente buena. A Villamar también, así decía la gente, mi dueña lo decía.

<sup>33</sup> Crecimos juntas... Pienso que no lo sabe... se lo habrá dicho su padre. Era el padre del padre. A una señora la había molestado... ¿sabe cuántos casos así sucedían? Gente miserable, pobres, muchachitas, se aprovechaban y las dejaban embarazadas. Y después las echaban, claro, ¡tenían la mujer! Molestó a dos y tres. Una vez, mi padre (y otros dos) estaban en la calle, y ese hombre hablando y hablando (diciendo) que no había cama en la que no se había acostado. Mi padre con el tío le habían abierto la cabeza "¡Ahora sí que estas acostado! Yo en mi casa no te he visto. Mira que no te oiga nunca más usando esta palabra, porque si te aprovechaste de aquellas pobres inocentes... ¡porque eres un condenado en vida!" le dijo mi padre "¡Eres condenado en vida! [...]" lo que había hecho era un pecado mortal, lo de dejar embarazada a una inocente.

Este fragmento es de mucho interés también en otro aspecto. Normalmente las narraciones se refieren a hechos que la gente del pueblo conocía y compartía pero raras veces se indican casos en que dicha acusación fuera echada a la cara del condenado. Que fuera por miedo a lo sobrenatural o miedo a las consecuencias materiales y concretas que corrían el riesgo de tener por ponerse cara a cara con el dueño explotador, normalmente estas historias eran compartidas con todos menos, obviamente, con el sujeto interesado, es decir con el condenado. Este es un caso en que la acusación es directa, pública y la reacción concreta (el rico terrateniente fue golpeado y herido). Otro caso en que se expresó directamente la consideración que se tenía de un rico fue el caso ocurrido en Burcei. En este caso, Santino, hijo de un rico terrateniente me contó en forma de chiste que un día un hombre le hizo esta pregunta:

*M'ha nau unu de bidda "Nara Santinu" Mi parri ca babbu tu' esti intregau cun is tentazionis! D'appu biu in punt'e mesunotti in Cea!". E "E tui itta du è faiasta in Cea in punt'e mesunotti"<sup>34</sup>?*

Sin embargo, aunque se ría de este acontecimiento, Santino me confirma todas las creencias sobre esta gente, *usurpadoris*, como se los definía:

*Usurpadoris, gente che non pagava [...] ma babbu no fu de i cussusu [...] fianta intregausu, intregaus cun is tentazionis, ma li vedevano solo di notte<sup>35</sup>.*

Santino, como Efsia, defiende la categoría de ricos que respetaban el trabajo de los dependientes sin ofender a su dignidad. Siendo ellos mismos hijos de ricos propietarios subrayan el diferente comportamiento de sus padres respecto a lo de los *cundannaus a bius*. Evidentemente, defienden a su familia, pero es común que mis informantes, independientemente de la extracción social, no consideren todos los ricos de la misma manera, englobándolos todos en una misma categoría, sino que reconocen una diferencia muy neta entre ellos, que dependía de su conducta moral y no de sus propiedades.

Volviendo a la entrevista con Santina, ya podemos concluir que los casos en que los ricos terratenientes se aprovechaban de las sirvientas eran muy difundidos y eran fuente de fuerte desaprobación. Pasaba muy a menudo que una sirvienta se quedara

---

<sup>34</sup> Me dijo uno del pueblo "Dime Santino, me parece que tu padre está entregado a las tentaciones. ¡Lo vi a medianoche en Cea!" e "¿Y tú que hacías en Cea a medianoche?" (acusándolo de ser condenado el mismo).

<sup>35</sup> Usurpadores, gente que no pagaba [...] pero mi padre no era de estos [...] estaban entregados, entregados a las tentaciones, pero los veían sólo por la noche.

embarazada y abandonada por su status inferior y estos hechos se quedaron en la memoria de manera firme y con el mismo sentido de gravedad representado por el pecado de explotación. Le expongo el caso de la rica condenada de la que me hablaron en Villaverde (y en toda la zona) como vimos en un fragmento precedente. Según otro relato, su hijo había dejado embarazada a una sirvienta, y por esa razón la señora la echó de casa. Cuando el niño tenía más o menos dos años la sirvienta volvió. Esa mujer reaccionó mal a su visita, sin embargo la sirvienta dejó su hijo unos minutos solo con ella. Fue entonces que ella se acercó al niño y le dio un trozo de pan con azúcar. La informante que me contó este acontecimiento era poco más que una niña cuando esto pasó, y fue a su casa contando a su madre que en realidad no era tan mala como todo el mundo pensaba. Sin embargo, no obstante este momento de ternura aislado y actuado fuera de miradas indiscretas, no aceptó ni la sirvienta ni el niño y los echó de casa. Se supo, poco tiempo después que murieron los dos.

El sentido de excepcionalidad de estos hechos parece siempre remarcado cada vez que los informantes subrayan como los tiempos pasados fueron mejores respecto al tiempo actual, y eso no obstante la gran pobreza material, considerada comparada con la riqueza material más generalizada de hoy en día. Así por ejemplo me dijo Ines, de la misma edad de Santina, pero originaria de una familia rica de Assolo:

*Ines- Prima ci fu' prus onestidadi. Ci fu prus amori. Immui non nc'ha prus amori. Sinceridadi, affettuosidadi, [...] non c'entra ne povero ne ricco, l'educazione è uguale per tutti. C'era più unione, sinceridadi, più sicurezza che...ad Assolo c'erano le scuole fino alla terza, solo e il resto lo facevamo a Senis e andavamo a piedi andata e ritorno estate e inverno, e non ci ha toccato mai nessuno. Mai! E si dormiva a porte aperte allora. Il fascismo ne ha fatto brutte e ne ha fatto belle. Perché c'era il brigantaggio in tutta Italia, mentre in Sardegna ed erano tempi brutti e si dormiva a turno a casa. Invece con il fascismo ha debellato i delinquenti e si dormiva a porta aperta. E adesso stanno ricominciando...<sup>36</sup>.*

Ines parece no conocer casos de condenados. Sin embargo parece entender y justificar la creencia, por una moral lógica e inmediata, se podría decir a primera vista. No entiendo si me está mintiendo o simplemente omitiendo particulares. Habla del mal

---

<sup>36</sup> Antes había más honestidad. Había más amor. Ahora no hay más, amor. Sinceridad, cariño, no había ni pobre ni rico, la educación es igual para todos. Había más unión, sinceridad, más seguridad que...en Assolo había las escuelas hasta la tercera sólo, y el resto lo hacíamos en Senis e íbamos andando ida y vuelta en verano e invierno, y nadie nos tocó. ¡Nunca! Y dormíamos con las puertas abiertas. El fascismo hizo cosas feas y buenas. Porque había los bandoleros en toda Italia, y en Cerdeña, eran tiempos feos, se hacían los turnos para dormir. En cambio, con el fascismo se eliminaron los delincuentes y se dormía con las puertas abiertas. Y ahora están volviendo a empezar...

de ojo y de las medicinas para quitarlo, me cuenta que ella también trabajaba en los campos que eran de su familia. Tenían siervos y siervas pero subraya que ella también trabajaba porque sus padres querían que ellas (Ines y sus hermanas) aprendieran a hacer todos los trabajos útiles. Cuando introduzco el tema de las almas que salen me contesta que no conoce estas historias, y que solo se acuerda de los casos de las almas de los muertos. Pocas palabras y lleva rápidamente el discurso al tema de los santos:

Ines- *Ah cussu fu de is mottus!*

Yo- Anche dei vivi?

Ines- *Cummenti chi essi pottau u' dimoniui. Du naranta candu uno fudi indemoniau*<sup>37</sup>.

Insisto sobre los casos de bilocación:

Ines- *Eh, sa a volte da un paese alla'altro le usanze cambiano. Quello era espiare il peccato che aveva fatto. Era condannato a andare così. [...] Sant'Antonio per esempio stava predicando in un posto e era anche da un'altra parte*<sup>38</sup>.

Las informaciones recogidas en Tonara difieren de estas últimas encontradas en Assolo, y con la entrevista a Teresa, 92 años, ama de casa y soltera y su hermana, Antonietta, unos años más joven, volvemos a la casuística más amplia sobre los condenados, añadiendo un particular que recuerda en parte el caso indicado por Santina. La conversación se articula de forma general sobre las almas de personas que habían cometido ciertos pecados en el curso de sus vidas. Sin embargo, el caso que me contaron se destaca en todo el conjunto de las narraciones sobre almas que vagan o se quedan en este mundo por no ser aceptado ni en cielo ni en el infierno. Me narraron la historia de un pastor que solía robar. Ese hombre no era pobre y no padecía dificultades económicas. Sin embargo robaba, y robaba también a los pobres. Fue visto en el monte de Telisieri y simultáneamente en Aralusè:

---

<sup>37</sup> ¡Ah, eso era (lo decían) de los muertos! / Yo: ¿También de los vivos? / Ines: Como si tuviera un demonio. Lo decían cuando una persona estaba endemoniada.

<sup>38</sup> Eh sabe, a veces las costumbres cambian de un pueblo a otro. Esto (las salidas post mortem) era para espiar el pecado que habían hecho. Estaba condenado a andar así. [...] San Antonio por ejemplo estaba predicando en un sitio y estaba también en otro sitio.

Teresa- [...] *l'ho sentito...un uomo, giù, e chiamava "Andiamo", ha nau "a monte", e portavano i porcellini a palla, e erano vivi quelli là. Rubava e vedevano andare sul monte [...] di Arasulè ma l'hanno visto a Telisieri*<sup>39</sup>.

Antonietta- *Rubava e lo vedevano andare sul monte di Arasulè ma l'hanno visto a Telisieri [...] siccome l'hanno sempre detto che rubava, lo vedevano sempre così, si vede che era condannato, cundannau a biu [...] si vedeva che ha rubato un maiale che faceva bisogno alla famiglia, e allo l'avevano condannato vivo per quello*<sup>40</sup>.

Como específica Antonietta, la gravedad no se encotraba en el acto de robar en si mismo, sino en el hecho de que las victimas eran personas pobres, para las cuales la privación del bien robado habría significado serias dificultades en términos de sobrevivencia.

A veces se atribuyen a estos sujetos poderes sobrenaturales, como el de producir mucha energía por su potencia o el de tener una fuerza increíble, relacionando esta fuerza con las fuerzas de la naturaleza, percibidas en todo su vigor como fuertes temporales y aluviones. Se dice que una rica propietaria, avara y explotadora de un pueblo cerca de la Giara se fue encima del altiplano junto con otros desconocidos y que tomaron con sus manos los robles, erradicándolos y prendiéndoles fuego. Hacían esto gritando y haciendo mucho ruido. Y en la medida en que se consideraban estos grandes temporales como fruto de la acción de diablos o entidades maléficas, en un caso de Segaríu el rico terrateniente, condenado y sujeto a bilocación, llega incluso a tener poder sobre ellos.

*Bissenti Mannias, narànta ca...an ca ia' fattu u' dilluviu. Ia fattu u' dilluviu...e an ca fu' settsiu 'n monti in nd'un'arrocca. "Donai attenzioi a Segariu" a nau "labai ca ddu est Antoi. Passeidd'a serriu s'acqua, labai". Ci fu sa cresia 'e Sant'Antoi innoi. Candu a fattu su dilluviu...a sa prattsa 'e Sant'Antoi acqua no nd'iad'intrau. Candu fianta bennius in bidda is chi d'ianta intendiu e Bissenti Mannias fu croccau in domu sua. [...] Naranta ca ci fu' genti aicci, prima. E chi ddu scidi, impestausu [...] d'ianta biu is srebidoris in su sattu...invece approbianta a domu...su meri fu' croccau.. Mah, deu, casi ca no d'appu mai biu, no nd'appu*

---

<sup>39</sup> [...] le he oído...un hombre, abajo, y llamaba "Vamos", dijo, "al monte", y llevaban los cochinitos al hombro, y eran vivos aquellos ahí. Robaban y los veían andar en el monte [...] de Aralusè, pero (al mismo tiempo) lo vieron en Telisieri.

<sup>40</sup> [...] Robaba, y lo veían andar por el monte de Aralusè pero lo habían visto en Telisieri [...] Como siempre se decía que robaba, lo veían siempre así, se ve que era condenado en vida, cundannau a biu [...] se veía que robó un cerdo que era necesario para la familia (necesario para la familia a la que lo robó) y entonces lo condenaron en vida por eso [...].

*mai crettiu. [...] ci ha de ci creiu puru bella mia. Tòccad'a crei a su mau e su bonu. Tòccad'a crei a tottu. Deu po contu miu no appu biu mai. (Musiu 2004: 302)<sup>41</sup>.*

*Era uno che si sdoppiava [...] naranta ca fudi indiovollau, però...una persona che si sdoppia non è indiovollata, poitta Sant'Antoni puru si sdoppiada... (Musiu 2004: 302)<sup>42</sup>.*

Otras informaciones ricas de particulares me fueron proporcionadas por un pensionario de 86 años, ex empleado, activista político del partido Sardo d'Azione, testimonio de dos épocas distintas. Su memoria era férvida y después de una inicial vergüenza al hablar de ciertos argumentos, Armando se abrió a una larga conversación. Repitió varias veces que no creía en ninguna de estas historias, ni siquiera en la que le pasó a él mismo, cuando a los 19 años encontró cerca de un cementerio un hombre, su amigo, que le habló pidiéndole un favor antes de darse cuenta de que su amigo ya estaba muerto desde hacía unos meses. Hablaremos de su experiencia en otro apartado dedicado a las salidas post mortem en este mismo capítulo. Aquí expondré las informaciones relativas a los condenados, que como veremos son muy interesantes:

*Armando- Escolta, del notaio S., te l'hanno detto? Che lo vedevano in due posti. Qui c'era un...Questo notaio usciva sempre in calesse. Certo che lui coscienza! Basta dire che aveva incorporato decine e decine di ettari di terreno, sai, allora c'era stato il tempo della chidenda, ne hai sentito parlare? E lui perché aveva soldi mandava sempre degli operai. "Il muro lo metti qui" e incorporava. Poi il sindaco, ha controllato il catasto. Il notaio è morto verso il '47. Forse era del 1870, forse anche prima. Era morto centenario. La cosa si è risolta da una ventina di anni. Allora ha chiamato il figlio, il comune si è ripreso (las tierras). Ne aveva incorporato circa 60-70 ettari. In broboxa centinaia di ettari. In una di quelle case c'era quel muratore, quel vecchietto che lavorava là. È andato su notaiu, hanno parlato, e poi è andato via col calesse. Il sabato lui andava per pagarlo. È andato e ha trovato la padrona, la moglie. Lei gli ha detto che non c'era. E lui gli ha detto "Eh, ariseru candu è beniu glielo ho detto che mi servivano un po' di soldi". "E a itt'ora è andau?" gli ha chiesto la moglie, lui gli ha detto l'ora. Ad un certo punto anche la famiglia dubitava "All'ora che stai dicendo tu era a casa!". Ma anche altre volte.*

---

<sup>41</sup> Bissenti Manias, decían que...hubo un diluvio y él estaba sentado en el monte sobre una roca. (Él dijo:) "Tened cuidado con Segaríu" dijo, "mirad que está Antonio. Que la llevéis al río, el agua, cuidado". Había la iglesia de San Antonio aquí. Cuando hubo el diluvio, en la plaza de San Antonio, el agua no entró. Cuando llegaron al pueblo los que lo habían oído, Bissenti Manias estaba acostado en su casa. [...] Decían que había gente así, antes. Y quién sabe, infestados [...] lo habían visto los sirvientes en el campo...en cambio llegaban a su casa y lo encontraban acostado. [...] Mah, yo como nunca lo vi, nunca lo creí. [...] habría que creer también mi bella, hay que creer al bueno y al malo. Hay que creer a todos. Yo, por mi cuenta, nunca vi nada.

<sup>42</sup> Era uno que se doblaba [...] decían que era endemoniado, pero...una persona que se dobla no está endemoniada, porque San Antonio también se doblaba...

*E poi a quello lo hanno visto a cavallo. Non era il notaio, era un altro. Erano ricchi anche questi, molto. Avevano attaccata alla casa dove abitavano dietro c'era un otro grande grande. I figli sentivano a lui con un cavallo che arava. Era morto.*

E quando era vivo?

*Eh, è morto giovanissimo. Il notaio invece da vivo. Io lo ricordo perché lo vedevo sempre. Lui usciva a passeggiare e fumava le sigarette Centucchi. La popolare costava una lira 10 sigarette. Pensa che veniva la povera gente veniva con un soldo, 10 centesimi per una sigaretta. Allora i soldi erano pochi. A volte venivano con un uovo. La miseria che c'era...speriamo che le cose non tornino come erano prima.*

Yo- E tia T.?

*Armando- Si diceva che le i soldi li avvolgeva in un fazzoletto e li nascondeva in un buco del muro nel solaio. Che poi quando è morta lei questi soldi non servivano più a niente...se li mangiavano i topi.*

Yo- Ha sentito raccontare che la vedevano in due posti?

*Armando- Sì, l'ho sentito questo. Come dicevano di uno di Villaverde. Anche a lui dicevano che lo vedevano a cavallo dopo morto. Forse perché hanno combinato troppe cose alla povera gente. La povera gente allora gli toglievano anche la camicia. Come quello che c'era quà, era un disonesto, lui prendeva tutto. Forse adesso ci sono le leggi, uno può avere più coscienza, più del massimo non possono chiedere, mentre prima potevano chiedere su chi obianta (se refiere a los tasos de interés, es decir, usura). [...] Eh, sono misteri queste cose. Per esempio anche a Oristano, un ricchissimo, F. si chiamava, quelli erano ricchissimi. Il babbo, lui vestiva ancora a crazzoi de arroda e berritta, come vedi adesso nei balli sardi. Lui aveva migliaia di ettari e seminava tanto di quel grano e tutta la povera gente andava a mietere là. E lui è arrivato ad avere 300 operai, mietendo a mano, allora si mieteva con la falce a mano, eh! Li pagava, poi preparava la cena per questi operai, magari patate lesse, dice che non era neanche cattivo. Però si dice che sa ricchezza l'ha fatta in modo disonesto, non so come. Lui adesso è morto. Io l'ho conosciuto, io avev 10 anni e lui ne aveva 90. Molti terreni di questo erano stati assegnate ai contadini. C'è stata anche una causa. Verso il 50-52 hanno iniziato a prendergli le terre. Anche di lui si diceva che lo vedevano in giro a cavallo però adesso non ricorso se da vivo o da morto. Era poco serio, disonesto. Cundannau essendu biu. Questo poverino, muratore vecchio, è morto a casa sua solo, dicevano che era morto dalla disperazione, dallo spavento. Così qualcuno aveva detto. [...]<sup>43</sup>*

---

<sup>43</sup> Escucha, del notario S., ¿te lo han dicho? Que lo veían en dos sitios. Aquí había un...este notario salía en calesa. ¡Cierto que él a conciencia! Es suficiente decir que había incorporado decenas y decenas de hectáreas de tierra, sabes, entonces había estado el tiempo de las *chiudende*, ¿has oído hablar de eso? Y él como tenía dinero mandaba sus trabajadores. “El muro lo pones aquí” e incorporaba. Luego el alcalde controló el catasto. El notario murió alrededor del '47. Quizás era del 1870, puede que de antes también. Murió centenario. La cosa se resolvió hace unas décadas. Incorporó algo como 60-70 hectáreas. En una de sus casas vivía aquel masón, el viejito que trabajaba allá. Fue allí el notario, hablaron y luego se fue con la calesa. El sábado él (el viejito) iba para que le pagara. Se fue y encontró su mujer, la dueña. Ella le dijo que no estaba en casa. Y él le dijo “Eh, ayer a la tarde cuando vino le dije que necesitaba un poco de dinero”, “¿Y a qué hora fue?” le preguntó la mujer, y él le contestó. Entonces su mujer también empezaba a dudar: “¡A la hora que dices estaba en casa! Pero esto pasó otras veces también. Además, el caso de la persona que vieron a caballo. No era el notario, era otro. Eran ricos estos también, mucho. Tenían adyacente a su

También la entrevista a Salvatore, 55 años, desempleado en paro, practicante de medicina del mal de ojo y amante de la arqueología sarda, es muy interesante por la riqueza en detalles de sus informaciones. Como gran conocedor de restos arqueológicos de toda la zona me llevó a visitar unos sitios que él había descubierto, o que, mejor dicho, “decidieron ser descubiertos por él”. Salvatore, con todo su conocimiento, es uno de los informantes que mejor representa la línea intermedia entre dos épocas distintas, netamente opuestas. Su memoria pasa de los hechos que remontan a antes de los años ’60, cuando un mundo desapareció para dejar espacio a otro, hasta la actualidad. Me informó de todo lo que sabía sobre los condenados:

*Salvatore- Si, perché questa gente non sanno neanche loro dove vogliono arrivare. Vogliono accumulare. Come hanno fatto tutti, anche qui. Qui ce n'era uno e ancora la gente ne parla. È una cosa che si tramanda. Questo qui quando aveva gli operai o marrendi fa', in campagna, nelle vigne, questo qui, quando mangiavano, non era mai seduto. Era sempre pronto po' torrai a traballai. E la gente questo lo notava poitta ca no accudia a segai su pai ca issu fu' prontu. E questo la gente continua a tramandarlo e sempre ne parleranno. Era un ricco proprietario. Dicevano male. Lui l'operaio non lo voleva vedere fermo. Cuando messianta, a mano, come facevano prima, erano 7-8 prendevano un tanto e camminavano. Lui, anziché andare dritto allargava sa tenta, fin quando arrivavano a mezzogiorno, senza farli fermare prima po' su smurzu. E loro dovevano rimanere zitti.*

Yo- E li pagava?

*Salvatore- Ma itta pagava! Pagavano come volevano loro. C'era un vecchietto, questo racconto l'ho sentito da piccolino. Prima non c'erano le pensioni. Questo era vecchio, a quei tempi a 60*

---

casa un huerto grande grande. Los hijos le oían a él arando con un caballo. Estaba muerto. / Yo: ¿Y cuando estaba vivo? / Armando: Eh, murió muy joven. El notario, en cambio, vivo. Yo lo recuerdo porque lo veía siempre. Él salía a pasear y fumaba cigarros Centucchi. La Popolare costaba una lira 10 cigarrillos. Piensa que venía gente pobre con un sueldo, 10 céntimos por un cigarrillo. A veces llevaban un huevo. La miseria que había...espero que las cosas no vuelvan a ser como antes. / Yo: ¿Y tía T.? / Armando: decían que ella el dinero lo envolvía en un trapo y que lo escondía en un agujero de la pared del ático. Luego cuando murió ella este dinero no servía de nada...se los comieron las ratas. / Yo: ¿Ha oído hablar de que la veían en dos sitios? / Armando: Sí, esto lo he oído. Como decía de uno de Villaverde. A él también le decían que lo veían a caballo después de muerto. Tal vez porque había hecho demasiadas cosas a la pobre gente. A la pobre gente entonces les quitaban también la camisa. Como el que había aquí, era un deshonesto, él se llevaba todo. Tal vez ahora están las leyes, uno puede tener más conciencia, más del máximo no puede pedir, pero antes podían pedir lo que querían (se refiere a las tasas de interés, es decir, usura). [...] eh, estas cosas son un misterio. Por ejemplo en Oristano, un riquísimo, F. se llamaba, ellos eran riquísimos. El padre vestía todavía con los vestidos antiguos, como los ves ahora en los bailes sardos. Él tenía miles de hectáreas de tierra y sembraba tanto trigo y la gente pobre iba a recoger ahí. Les pagaba, luego preparaba la cena para esto trabajadores, quizás patatas cocidas, decían que no era tan malo. Pero decían que la riqueza la había hecho de manera deshonesto, no sé cómo. El ahora murió, yo lo conocí, tenía 10 años y él 90. Muchas tierras de éste habían sido divididas entre los campesinos. Hubo también una causa (en tribunal). Alrededor del 50-52, empezaron a quitarle las tierras. Sobre él también decían que lo veían dando vueltas a caballo, pero ahora no me acuerdo si cuando era vivo o cuando era muerto. Era poco serio, deshonesto. Condenado a pesar de ser vivo. Este pobre, el viejito (vuelve a la historia precedente), murió en su casa, solo, decía que murió por la desesperación, por el susto. Así alguien dijo. [...].



anni si era stravecchio. E questo mischino al rientro, andavano a marrai fa' ai piedi della Giara, sono 7-8 km a piedi. E lui, a scuriu si doveva preparare una fascia di legna. Era malato, zoppo e non avevano altro, e fudi in s'ierru. Uno di questi, compare del padrone gli aveva detto "Oh goppai, lassainceddu andai u'ora prima a ziu...mischiu, ca no podidi". No dd'adi arrespustu. Quando hanno finito la giornata gli ha detto "Oh cumpai, crasi no bengiada ca no mi srebi prusu". Hai capito com'era? Questo per avergli chiesto di far andare via prima a quel vecchietto. Un viscido. Poi dopo che sono iniziate queste pensioni, allora gente ha iniziato a smerdarlo proprio "Ma chi caspita sesi! Oi no cummanda pru nudda!". Infatti ha fatto la fine da pezzente. E il figlio che era uguale al padre, è morto giovane qualche anno fa. Frastimmau finzasa de...quando ti comporti così, perché se è vero che esiste qualcuno che ti dà la possibilità di vivere eh, e allora dovrà pur punirlo no?

Yo- Sai dei casi di bilocazione?

Salvatore- (Ride) *I vecchietti li ho sentiti. Dicono ca fu' imbriagu (riferito a quelli che dicono di averli visti bilocati). Però, bai e cicca! [...] qui c'è uno ancora, avrà 97 anni, ha un figlio che ha la mia età. Eravamo di casa. Con quest'uomo, quando dovevano lavorare nei campi, mi obia sempri, per farmi fare quattro soldi, ero ragazzino. Prima quando si zappava erano tutte persone di una certa età, e non si parlava d'altro che di queste cose e deu ascuttau e narau "Ma impossibili ca custusu...". Dice che una volta, ddeu mi nd'arrià. E m'ha nau "Creimmì ca seu narendu sa beridadi". Custu, un uomo, di questi malvagiusu, custu naranta ca fu intregau a is tiaus. Lui, ziu C. aveva un asinello, prima quasi tutti avevano l'asinello. Stava passando in una strada per andare nel bosco. Intendìa custas marradas e mi biu custu cuaddu pero su cuaddu no fu' cuaddu, pottà sa conca de cussu e boga' fogu de terra cummenti camminada. Ddeu mi nd'arrià, e a cussu ddi zerrianta "su estiu". Cummenti m'ha sorpassau, su estiu. Mamma pu' ddu narada.*

Yo- Era vivo questo che aveva visto?

Salvatore- *Si, in quel periodo era ancora vivo. È intregau a is tiaus, po cussu. Si si era vivo perché mi ha detto anche chi era. E me ne hanno detto anche un altro. Non un cavallo ma u' mascu de brobei, cun corrus, grande, uguale con la stessa faccia di un tale, e cummenti curria na' ca boga' fogu. Io gli ho detto che secondo me erano allucinazioni loro, e issu m'ia nau "Deu no fia né imbriagu ni nudda. Dd'appu biu custu". Era una persona malvagia. Infatti hanno fatto una fine bruttissima, tutti. Ma i ricchi non erano malvagi tutti eh! Anzi il fratello di questo qui, del primo che ti ho detto, un fratello di questo, scapolo, aveva un'azienda come lui. Però lui era buono. Ci lavorava mia nonna, lei è morta a 94 anni e praticamente fino a 90 anni era lì. Non lavorava più certo, ddu adiada attras zeraccas, però è sempre stata lì. E lei mi raccontava che quest'uomo le diceva de ingolli sempri cosa a is pippius. Aveva molte vigne, 3-400 maiali, li portava a Monte Arci. La gente comprava i maialini piccoli per ingrassarli in casa e la gente gli diceva "Immoi no ti ddu pozzu pagai" "Eh ingollinceddu, ge mi dd'asa a pagai". Era*

*talmente buono, il contrario del fratello. E la gente ne parla bene. Lei ha lavorato sempre qui miga nci dda bogu!*<sup>44</sup>

No siempre los informantes critican de esta forma a los ricos terratenientes conocidos y recordados como condenados. Varias veces, aunque no lleguen a defenderlos, subrayan que con ellos no se portaron mal, que no les hicieron nada de malo directamente. Evelina, ama de casa y ganadera de 83 años tiene dos casas, una en el pueblo y otra en un monte no muy lejos. Quedamos en su casa en el monte. Su casa es antigua, con un amplio patio. Al lado del patio hay un refugio cerrado con muros de piedra para las cabras, y no muy lejos un *nuraghe*. Entrevistar a Evelina no fue fácil. Llevaba constantemente el discurso hacia lo que para ella es más importante, es decir su rol de

---

<sup>44</sup> Sí, porque esta gente no sabe ni siquiera ellos adonde quieren llegar. Quieren acumular. Como hacen todos, aquí también. Aquí había uno, y aún la gente habla de él. Es una cosa que se transmite. Éste cuando tenía los trabajadores azadonando habas, en el campo, en las viñas, éste, cuando comían, nunca se sentaba. Estaba siempre listo para volver a trabajar. Y la gente esto lo notaba porque no llegabas a cortar el pan que éste ya estaba listo. Esto la gente sigue a transmitirlo y siempre hablarán de él. Era un rico propietario. Y decían mal (de él). Cuando recogían, a mano, como se hacía antes, eran 7-8, tomaban un tanto y avanzaban. Él, en vez de ir recto ampliaba la parte, hasta que llegaba al mediodía, sin dejarlos parar para el desayuno (el de la mitad de la mañana). Y ellos tenían que callar. / Yo: ¿y los pagaba? / Salvatore: ¡Qué les pagaba! Pagaban como querían ellos. Había un viejito, este cuento lo escuché cuando era pequeño. Antes no había pensiones. Este era viejo, en aquellos tiempos a los 60 años uno era muy vejo. Y a este pobre, a la vuelta, iba a azadonar habas a los pies de la Giara, son 7-8 km de camino. Y él, cuando estaba oscureciendo tenía que prepararse el haz de leña. Estaba enfermo y cojo y no tenía otra cosa y era invierno. Uno de estos, compadre del dueño le dijo “Oh compadre, déjalo ir una hora antes a tío...pobre, que no puede”. No le contestó. Cuando acabó la jornada le dijo: “Oh compadre, mañana no vengas que ya no sirves más”. ¿Entiendes como era? Luego, después de haber empezado con las pensiones, entonces la gente empezó a echarle a la cara: “¿Quién eres?” “¡Ahora no comandas más nada!”. De hecho hizo al final de mendigo. Su hijo, igual al padre, murió joven hace unos años. Maldito hasta...cuando te portas así porque si es verdad que existe alguien que te da la posibilidad de vivir eh, entonces tendrá que castigarlo, no? / Yo: ¿Sabes de casos de bilocación? / Salvatore: (Se ríe) Los viejitos los he oído diciéndolo. Dicen que estaba borracho (él que dice que lo había visto). Pero, ¿quién sabe? [...] aquí hay un hombre, tendrá unos 97 años, tiene un hijo de mi misma edad. Estábamos en casa. Con este hombre, cuando teníamos que trabajar en los campos, me quería siempre, para que ganara algo de dinero, era un muchachito. Antes, cuando se azadonaba, eran todas personas de una cierta edad, y no se hablaba de otra cosa que de estas y yo escuchaba y decía “Pero es posible que estos...”. Dice que una vez, yo me reía, y me dijo: “créeme que te estoy diciendo la verdad”. Este, un hombre malvado, decían que estaba entregado a los diablos. Él, tío C, tenía un burro, antes casi todos iban en burro. Estaba pasando por un sendero para ir al bosque. “Entendía estos golpes y veo a este caballo pero, el caballo no era un caballo, (sino que) llevaba la cabeza de ese (propietario malo) y salía fuego de la tierra cuando caminaba”. Yo me reía, y a esa cosa la llamaban “*su estiu*”. Como me adelantó, *su estiu*. Mamá también lo decía. / Yo: ¿Estaba vivo éste que había visto? / Salvatore: Sí, en esos tiempos estaba aún vivo. Está entregado a los diablos, por eso. Sí sí, estaba vivo porque me dijo también quién era. Y me contó de otro también. No un caballo sino un cabrón, con cuernos, grande, igual, con la misma cara de un tal, y cuando corría lanzaba fuego. Yo le dije que para mí eran alucinaciones de ellos y él me dijo: “no estaba ni borracho ni nada. Vi a éste”. Era una persona malvada. Por eso tuvieron todos una fin muy fea, todos. Pero los ricos no eran todos malos eh! Más bien, el hermano de éste, del primero que te he dicho, un hermano de éste, soltero, tenía una hacienda como él. Pero él era buena persona. Allí trabajaba mi abuela, ella murió con 94 años y prácticamente hasta los 90 fue allí. No trabajaba, claro, habían otras siervas, pero se quedó ahí. Y ella me contaba que este hombre le decía de llevar siempre algo a los niños. Tenía muchas viñas, 3-400 cerdos los llevaba a Monte Arci. La gente compraba los cerditos para engordarlos en casa y la gente le decía “Ahora no te lo puedo pagar” “Eh llévatelo, ya me lo pagarás”. Era tan bueno, todo lo contrario de su hermano. Y la gente hablaba bien sobre él. Ella siempre trabajó ahí, ¿cómo puedo echarla!

protectora y guardiana de la zona en la cual vive. Es lista y activa, firme en sus afirmaciones, en sus gestos y sobretodo en sus silencios. Se muestra como una mujer concreta, poco inclinada a historias sobre espíritus, sobre los cuales no parece informada. Su única preocupación es la tutela de las tierras, con los animales y las “piedras” que la pueblan y que la vida puso bajo su protección.

Evelina- *Po nosu no è nudda, ca nosu seu beccius, però a mei mi praxidi a no ddu sus lassai toccai (si riferisce ai vari reperti archeologici), nau sa beridadi*<sup>45</sup>.

Insistiendo sobre las informaciones que estoy buscando, le expongo las narraciones ya recogidas. Su única respuesta es un continuo asentir de cabeza. Le expongo la leyenda de aquel rico condenado que saltaba las rocas con su caballo.

Evelina- *Si si si si. Io non ci sono due giorni qui.*

Yo- Da quanto vive quà?

Evelina- *Continuamente dal 70. Prima era venivo tutti i giorni con il cavallo o con l'asinello, però non così, salivo e scendevo, però adesso sta cominciando a essere pesante. Per me non c'è nessun problema, anzi per me è meglio stare qui. Stavo qua perché c'era mio marito col bestiame. Lui era pastore. [...] Si si si si. È su contu de innoi. Innoi e chini cumandada? Ziu F. Lui aveva comprato questo pezzo (del monte) perché era del comune di... che dd'ha postu a s'asta. Ziu F. dd'ha comprau. Issu candu è esti intra' sa Regioni e dd'ha bendia a sa Regioni. Chi essi bivviu issu no fud'aicci (el monte)*<sup>46</sup>.

Le cito la versión que me contaron en Villa Sant'Antonio, donde me dijeron que él se bilocaba para que las sirvientas se asustaran.

Evelina- *E certu! Issu gira', a timmi no potta' personalli. Issu no si faiada mancu bi*<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> Para nosotros no es nada, porque nosotros somos viejos, pero a mí me gusta no dejar que los toquen (se refiere a los restos arqueológicos), digo la verdad.

<sup>46</sup> Sí sí sí sí. Yo no estoy aquí desde hace dos días. / Yo: ¿Desde cuánto tiempo vive aquí? / Evelina: Continuamente desde el '70. Antes me venía todos los días con el caballo o con el burro, pero no así, subía y bajaba, pero ahora empieza a ser pesado. Para mí no hay ningún problema, al revés, para mí es mejor estar aquí. Estaba aquí porque estaba mi marido con el ganado. Él era pastor [...] sí sí sí sí. Es la historia de aquí. ¿Quién comandaba aquí? Tío F. él había comprado esta parte del monte porque era del ayuntamiento de...y lo había puesto al asta. Tío F. lo compró. Si hubiera estado vivo él, (el monte) no habría sido así.

<sup>47</sup> ¡Claro! El giraba. ¡Como si no hubiera dependientes! (en el sentido que tenía muchos). Él ni siquiera se dejaba ver.

Lo que quiere decir es que lo que la gente decía sobre él, que se bilocaba, etc, no era verdad. Era verdad para otros ricos, precisamente los que vinieron después de él. Intenta continuamente cambiar el discurso. Le pido entonces historias sobre otros ricos, porque es una vía en la que parece menos incómoda.

Evelina- *Si si era così...innoi chi cummandanta dopu de issu ci fianta is de G.*

Yo- Come si comportavano con i dipendenti? C'era sfruttamento?

Evelina- *Eh certu, e fianta prepotentisi. Li vedevano in tanti posti.*

Yo- Come facevano a essere il due posti?

Evelina- *Azianta a un accert'ora e poi fadianta su giru. No fu tantu facili. Però è su propiu de ziu Impera. Naranta ca fu mau mau mau mau, propiu mau. Però nosu no dd'eus connottu mai mau. Pobiddu miu nce stettiu de candu potta' sett'annus, e candu è mortu tenìa settantadus annus, lavorando per lui. Quindi per noi non è stato mai cattivo<sup>48</sup>.*

El discurso cae otra vez. Intento exhortarla hablando de los casos de otros condenados y de sus bilocaciones. Confirma todo lo que le cuento, pero sigue defendiendo Tío F. negándose a admitir de conocer los casos de bilocación que lo tienen como protagonista. Sólo hacia el final de nuestra conversación cede:

Evelina- *Si si si si, com'era questo qui. Lui quando si era comprato questo pezzo di monte si era comprato anche la casa in paese, una bella casa, un bel cortile, dietro alla casa. Io l'ho conosciuto abbastanza e con noi non è stato mai cattivo e non posso dire una parola. Per carità!*

Yo- *Molti cundannaus si bilocavano...*

Evelina- *Infatti. Come diciamo noi di ziu Impera. Ddu bidia' in bidda e ddu bidia' innoi. Ddu bidias innoi e fud'in bidda<sup>49</sup>.*

Cambia de nuevo el discurso, y esta vez definitivamente, devolviendo la atención sobre su vida en el monte y sobretodo en el pasado:

*Prima si viveva meglio, al cento per cento. Mancu a paragonai. Mancu a Paragonai!!<sup>50</sup>*

---

<sup>48</sup> Sí sí, así era...aquí los que comandaron después de él eran los de G. / Yo: ¿Cómo se portaban con los dependientes? ¿Los explotaban? / Evelina: Eh claro, y eran prepotentes. Los veían en muchos lugares. / Yo: ¿Cómo lo hacían esto de estar en dos sitios a la vez? / Subían a una cierta hora y luego hacían el giro. No era tan fácil. Pero es lo mismo de Tío F. Decían que era malo malo malo, malísimo. Pero nosotros nunca lo conocimos como malo. Mi marido trabajó para él desde que tenía 7 años y cuando se murió tenía 70 años. Así que para nosotros nunca ha sido malo.

<sup>49</sup> Sí sí sí sí, como era este aquí. Cuando se compró esta parte del monte se compró una casa en el pueblo también, una casa bonita con un gran patio detrás de la casa. Y lo conocí bastante bien y con nosotros nunca fue malo, y no puedo decir ni una palabra. ¡Por caridad! Por eso, como decimos nosotros de Tío F. Lo veía en el pueblo y lo veían aquí. Lo veían aquí y estaba en el pueblo.

<sup>50</sup> Antes vivíamos mejor, al cien por cien. No se puede comparar. ¡No se puede comparar!

Hay casos en que los informantes disminuyen los aspectos más negativos de estos personajes, *in primis* redimensionando las noticias sobre sus condiciones económicas. Beatrice, por ejemplo se mostró muy crítica sobre estas historias, pero no negando el tema central de la explotación sino la de la “supuesta” superioridad en términos materiales. Con 92 años, viuda, pensionista y ex dependiente, tras mis preguntas Beatrice empieza a viajar en su memoria:

*In quei tempi non c'era niente. Io quando ero piccola non avevamo niente. Non c'era luce, non c'era acqua. S'acqua a s'arriu. Io lavoravo a casa degli altri. E quando ho lavorato mi davano trecento lire per un anno. Non avevamo niente. Carne e vino solo per Natale. Era in tempo di guerra, 41-42, avevo 20 anni. Scisi itti oi nai trexentu francus? Lavoravo da quando ero bambina. Due miei fratelli facevano il pastori. E is femmiasa c'era un signore che ci portava a Cagliari a carretta e ci cicca' su meri<sup>51</sup>.*

Me cuenta de cuando su dueña la pegó y como ella reaccionó amenazándola.

*Quando mangiavano mi faceva rimanere in piedi vicino alla porta. Mio padre era venuto a prendermi e a quella le ha detto “innoi è logu ‘e burricus!” E seu torrada a domu. Mio padre, chi bobia abarraì, no mi nci ogara. Noi a casa non abbiamo mai patito la fame, avevamo tutto<sup>52</sup>.*

Sin embargo, introduciéndole el tema de *is cundannaus* me contesta hablando de las condiciones difíciles en que trabajó no tanto ella como su madre:

*Mia mamma quando era giovane il padrone la mandava a zappare, era peggio di quando ero ragazza io. Mia sorella ha lavorato da un signore. Dava più cosa al cane che non al servizio che avevamo. Mia mamma quando era serva a casa di un signore, perché c'era genta ca fuanta mottus no? E parriara ca ddus biddada andendu in cortile. Bessia cosa. E issa timmia<sup>53</sup>.*

---

<sup>51</sup> En aquel entonces no había nada. Cuando yo era pequeña no había nada. No había luz, no había agua. El agua al río. Y cuando trabajaba me daban trescientas liras por un año. No había nada. Carne y vino sólo por Navidad. Eran los tiempos de la guerra, 41-42, yo tenía 20 años. Sabes que quiere decir trescientas liras? Trabajaba desde cuando era niña. Dos de mis hermanos eran pastores. Y las mujeres había un señor que nos llevaba a Cagliari con el carrito y nos buscaba un dueño.

<sup>52</sup> Cuando comían me hacía quedar de pie cerca de la puerta. Mi padre vino a llevarme y a ella le dijo “Este es sitio de burros!”. Y volví a casa. Mi padre, si quería quedarme (en casa) no me echaba. Nosotros, en casa nunca pasamos hambre, teníamos todo.

<sup>53</sup> Mi madre cuando era joven el dueño la mandaba a azadonar, era peor que cuando era una chica yo. Mi hermana trabajó para un señor. Daba más comida al perro que a los sirvientes que tenían. Mi madre cuando era sierva en casa de un señor, porque había gente que había muerto, ¿no? Y le parecía verlos andando por el patio. Salía algo. Y ella tenía miedo.

A la pregunta directa de si conoce casos de bilocación en que los ricos condenados se doblaban contesta firmemente:

*Era sdoppiato... No di questo non ne so. [...] Deu non nd'appu mai biu, e deu bessia cun is brebeis. Pero biu no. Deu custu mancu du creu. Ascutti, candu unu non ndi bidi, si citti' prima de nai una fesseria. Deu no appu biu mai a nemmus<sup>54</sup>.*

Parece que este discurso le moleste, y en parte trata estos temas como cuentos de gente incauta, crédula y con muy poco coraje. Me habla, por ejemplo, de cuando salía a medianoche para ir a hacer el pan, sin miedo alguno. En conclusión afirma que los que habían en el pueblo no eran ricos, sino “muertos de hambre” como todos los demás.

*In bidda si nd'ha intendiu pagu de cosas de aicci, no è chi...No nci nd'ari in bidda de genti arricconasa. Per esempiu a is chi tenianta srebidoras naraus, fuanta prus mott'e fammi cussus de is srebidoras. [...] No nci nd'iara genti innoi de arriccoisi de bessiri in spiritu no, fuanta terra terra la. Innoi, sus chi pottanta servitù no è chi fianta arriccus, no fiata mancu mausu. Deu seu stettia in domu de un'attra, cussa fu' parenti, erano troppo bravi però non c'avevano niente. Su pai du e fudi, però de cosa e pappai no è chi...tottu cositteddas de poveru. No è chi fuanta riccus chi faianta no sciu a itta. No nci fiada genti arricca. Unu, a su notti ddi faianta cibuddau. Arrazz'e riccus!<sup>55</sup>*

Silverio, de 87 años, pensionista, ex dependiente agrícola, aunque admita los maltratos, la explotación y las condiciones de miseria en que vivían los que tenían que trabajar como dependientes se niega a criticar totalmente la categoría, incluso los terratenientes que él sabe muy bien que estaban considerados *cundannaus a bius*:

*Approfittanta de s'ccasioi...nosu fiaus poverus, si piganta a traballai e no castianta ni orariu, toccà a traballai e basta. Poi esti arribbau su tempu 'e sa guerra e dopu sa guerra. [...] Fiau poverus tottus. Fianta quattru o cinqu innoi. De cussa [...] Nosu sempri in buoni rapporti. Fu*

---

<sup>54</sup> Estaba doblado...No de esto no sé. Yo nunca vi de estos, y yo salía con las ovejas. Pero visto no. Yo esto ni me lo creo. Escuche, cuando uno no ve, que se calle antes de decir tonterías. Yo nunca vi a nadie.

<sup>55</sup> En el pueblo se oía hablar poco de estas cosas, no es que...no había en el pueblo de esta gente rica. Por ejemplo, los que tenían siervos, estaban más muertos de hambre ellos que los sirvientes. Aquí no había gente tan rica que salía en espíritu no, eran tierra tierra (en el sentido de “de nivel bajo”). Aquí, los que tenían sirvientes no es que fueran ricos, ni siquiera eran malos. Yo estuve en casa de otra, ella era pariente, eran muy buenos pero no tenían nada. La comida estaba, pero la comida no es que...todas cositas de pobres. No es que eran ricos como no sé qué. No había gente rica. Uno, por la noche le hacía cebollas. ¡Qué raza de ricos!

*brava. [...] A nosu si cummandanta e basta. I genitori erano poveri e non li potevano mantenere in casa e lavoravano per niente, 12 ore*<sup>56</sup>.

En Tuili un anciano, nieto de un rico propietario por el cual trabajaba, justifica casi totalmente la categoría, y disminuye las reales diferencias de *status*.

*Castia ca in cussu tempus is arriccus candu si pesanta a su mengia(n)u accazziganta sa propiu merda de nosu attottu*<sup>57</sup>.

Sea que mi interlocutor esté utilizando como metáfora la pavimentación hecha con estiércol y paja (que yo misma conocí cuando era niña siendo así hecha la de mis abuelos en Escovedu) o que se refiera al mismo contacto con los animales, el mensaje queda fuerte y claro. Efectivamente, la clase de ricos y los que se encontraban en un rango parental no tan distante, no se concebían a sí mismos como pertenecientes a otra clase, y seguramente no a la de los señores y don o de los forasteros. Este es un aspecto que aclara como estaba concebida la estratificación social por los mismos componentes de las comunidades, como vimos también en zonas colindantes y muy semejantes a la nuestra.

En el curso de mi investigación, pude averiguar cómo entre los numerosos contactos con que pude organizar las entrevistas fueron muy pocos los informantes entre los ancianos que no conocían esta creencia. Hubo quien no me pudo o no me quiso contar hechos particulares, porque no los recordaba o simplemente porque no quería hablar. Sin embargo confirmaron todos no solo la creencia sino la específica gravedad de los actos que causaban la condena. Fueran afirmaciones directas o negaciones que afirmaban, pude reconstruir perfectamente la imagen de los condenados de forma a veces inmediata y rápida, como es el caso en que pregunté a Barbara, ama de casa de 90 años, si conocía casos de bilocación que no fuesen la de los santos. Su respuesta fue sintética y muy significativa:

*Innoi genti maba non ndi ddu è fudi*<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> Se aprovechaban de la ocasión... nosotros éramos pobres, nos llevaban a trabajar y no miraban la hora, teníamos que trabajar y punto. Luego llegó el tiempo de la guerra y después de la guerra. Éramos pobres todos. (Los ricos del pueblo) Eran cuatro o cinco aquí. Nosotros siempre en buenas relaciones. Era buena. A nosotros nos comandaban y punto. Los padres (de los trabajadores en general) eran pobres y no los podían tener en casa y trabajaban para nada, 12 horas.

<sup>57</sup> Mira que en aquel tiempo los ricos, cuando se levantaban por la mañana, pisaban sobre la misma mierda que nosotros.

<sup>58</sup> Aquí no había gente mala.

Es decir que si no eran santos eran ricos condenados. No había alternativas significativas.

Como ya hemos podido notar el caso en que la bilocación está imputada a la acción del diablo no es aislado. Sin embargo los casos son netamente inferiores a los en que el sujeto actúa por sí mismo, sin intervenciones de otros seres sobrenaturales. Con los términos *indemoniau*, *impestatu*, *intregau*, no se intenta afirmar que se crea, efectivamente, que la responsabilidad sea del diablo en el sentido clásico del término, es decir, según la doctrina católica. Por mucho que la creencia de la bilocación sea, por cualquier perspectiva que se la mire, un hecho que pertenece a la esfera de las experiencias sobrenaturales que caracterizan este tipo de creencia, la figura del condenado se percibe como real, mientras que la del diablo como imaginaria, irreal, y fundamentalmente marginal. A continuación mostraré con más detenimiento este aspecto que parece emerger de las entrevistas.

El caso contado por Vittorio, hijo de propietarios y pastores, es emblemático en este sentido. Era claramente el diablo el que tomaba el aspecto de las personas, cuando quería hacer daño. Hablando de las familias ricas de dos pueblos colindantes, uno dependiente del otro, me dice que algunas eran consideradas buena gente, mientras que otras, una en particular, en absoluto:

*Vittorio- Dell'altra ho sentito sempre male, che se ne abusavano dei poveri, era una famiglia proprio che... comunque non hanno lasciato del bene...no..*<sup>59</sup>

Aquí Vittorio quiere decir que su familia no tuvo fortuna, que acabó muy mal, conclusión que, como ya hemos podido ver, es considerada muy obvia.

Yo- Si ricorda della padrona?

Vittorio- *Una certa T. [...] quella era cattiva. Ne ho sentito parlare. Dicevano che era cundannara.*

Yo- Cosa significa cundannara?

Vittorio- *Uno che aveva peccati, uno che diciamo che diciamo va con il fare del diavolo. Era condannata bia e boa, de candu fu bia attottu. Perché dobbiamo credere che c'è un Dio, e questo*

---

<sup>59</sup> Sobre la otra escuché hablar siempre mal, que se aprovechaban de los pobres, era una familia que...pero no han dejado bien...no



*Dio è su chi donada is contus de bellu e de mau, poitta unu chi fai mabi, tei mabi, unu chi fai de bei, ad'a tei de bei*<sup>60</sup>.

Vittorio lleva el discurso hacia los espíritus de los muertos.

Yo- Spiriti di chi?

Vittorio- *Eh, qualche spirito, quelli che sono condannati.*

Yo- Spiriti di morti?

Vittorio- *Si.*

Yo- Però Zia T. usciva da viva.

Vittorio- *Esatto.*

Yo- Allora sono due cose diverse...

Vittorio- *Certo. Poitta su tiau si presentara in modusu mera e...Duncasa, candu su tiau sciri ca deu seu ua anima cundannara, sarasa s'apparidi in certu logusu fadendu bì ca seu deu bessiu, o chi seu deu passendi in 'du logu. Però è su tiau chi fia passendi. [...]*

Yo- Mi hanno raccontato che non era il diavolo, ma che era lei proprio...

Vittorio- *Esatto, esatto. Naranta ca da bidianta baddendu in su sattu, accanta de bidda a tottu, accanta de 'idda. Baddendu a tottu meri.*

Yo- Con chi era?

Vittorio- *Ce n'era uno de..., poi su babbu de Ziu B. F., Antonio si chiamava.*

Yo- Erano tutti proprietari?

Vittorio- *Unu fudi falegnami, però faceva anche agricoltura. Ma si bidi ca fudi omni mau attottu, poitta is clientisi chi teniara, du sus trattada mabi, cosicchè fudi u' anima maba attottu.*

Yo- Erano loro che ballavano? O i loro spiriti?

Vittorio- *No no, fudi su tiau, però fadiada figurai ca fudi cudda genti, deu creu.*

Yo- Però molta gente pensa che si dividevano in due, il corpo da una parte e lo spirito dall'altra.

Vittorio- *Si si, così. Però su tiau si presentara cummenti chi fessidi sa persona bia, no? Cosicchè chi deu du bidu narau "Mah, est'issu" e invece no fud'issu. Il diavolo prende la somiglianza*<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> Yo: ¿Se acuerda de la dueña? / Vittorio: Una tal T., ella era mala. He oído hablar sobre ella. Decían que estaba condenada. / Yo: ¿Que significa condenada? / Vittorio: Uno que tenía pecados, uno que, es decir, anda con el hacer del diablo. Era condenada en vida, ya desde cuando estaba viva. Porque tenemos que creer que hay un Dios, y que este Dios es el que da las cuentas de lo bello y de lo malo, porque uno que hace el mal, tiene mal, y uno que hace el bien, tendrá el bien.

<sup>61</sup> Yo: ¿Espíritus de quién? / Vittorio: Eh, algún espíritu, de los que son condenados. / Yo: ¿Espíritus de muertos? / Vittorio: Sí / Yo: Pero Tía C., salía cuando estaba viva: / Vittorio: Correcto. / Yo: Entonces son dos cosas diferentes / Vittorio: Claro. Porque el diablo se presentaba de varias formas...entonces, cuando el diablo sabe que yo soy un alma condenada, entonces aparece en ciertos lugares haciendo ver que soy yo que he salido, o que soy yo pasando en un lugar. Pero era el diablo que estaba pasando. / Yo: Me contaron que no era el diablo, sino que era ella misma. / Vittorio: Correcto correcto. Decían que la veían bailando en las campañas, cerca del pueblo mismo. Bailando toda la tarde. / Yo: ¿Con quién? / Vittorio: Había uno de..., más el padre de Tío B. F., Antonio se llamaba. / Yo: ¿Eran todos propietarios? / Uno era carpintero, pero hacía también agricultura. Pero se ve que era malo, porque a los clientes los trataba mal, así que era igualmente un alma mala. / Yo: ¿Eran ellos que bailaban o eran sus espíritus? / Vittorio: No, era el diablo, pero hacía que pareciera que era esa gente, yo creo. / Yo: Pero mucha gente piensa que se dividían en dos, el cuerpo por un lado y el espíritu por otra. / Vittorio: Sí sí, así. Pero el diablo se presenta como si fuera la

Admite que esto era lo que la gente creía, pero subraya que según él no era lo que pasaba realmente, proporcionando una versión de los hechos y sus explicaciones personales, soportadas por el credo de la religión oficial.

Vittorio- *Cussa tía ..., d'ianta nau cun su fillu, no, genti ca d'iada bia baddendi. E su fillu, Efisiu, d'ha nau "E fustei, berus esti ca d'anti bia baddendu in talli logu custu merì. Cussa femmia pigada sa chiccaia e ndi dd'ari scuttu ua sdumbada a murrusu<sup>62</sup> (ride)*

Le expongo la versión diferente que ya me contaron en que ella fue al campo andando y su hijo, que era a caballo, la vio. Al volver a casa, la encontró en la cocina. Cuando su hijo le preguntó cómo esto había podido ya estar en casa, ella se enfureció y lo golpeó con un asador a la pierna.

Vittorio- *Si si, ndi capitada de aicci. [...] Eh, genti fattasa de aicci, in cuddu tempusu, tizza dd'us tiridi. [...] Eh si, bottasa meda, famigliasa meda, no tenianta su trigu po arai e s'arrevolgianta a u' messaiu chi tenia trigu in cantidadi, no? Si dd'onanta su trigu po arai, però a su posti de u' moi, di ddi contatan tres quarras, sa mittadi de interessu. C'era quella furbità. E si usà de aicci, naranta, cumprendiu? Poitta, custus arriccus è su tiau attottu a d'us aggiudai a s'arricchì, cumprendiu? Cosicchè su chi teinti, su muntoi fattu, de ricchessa e tottu cantu, arribba su momentu e torrada a nudda. Cussas famigliasa che si funt'arricchidasa de aicci, o po sa cosa o po s'attra, u'a scusa du adai, naraus, torranta poverusu commentu a tottus is attrus. Si, è de aicci. Immui custa famiglia de is M., a bisi, no si dduè pozzu coiai, su chi fudi in ... ha tentu u fillu puru cussu cun d'una zaracca, d'anti tenta a zaracca de edadi de ses'annus, a custa signora. È motta immoi, fudi de .... Be, candu s'esti sposada cun d'unu de..., no d'anti pozzu donai u' arrogu de roba comprada. E ddu fudi u'a vida ingui, sceti po d'ai pesada issusu cummentu a zaracchedda de aicci, po fai cummessioisi. È arribbau su momentu de si sposai, no d'anti pozzu comprai u' oggettù. E C. S. lo stesso, a bisi, no s'è coiau e no ha tentu fillus, sa sorri, no anti tentu fillus nimmancu<sup>63</sup>.*

---

persona viva, ¿no? Así que si yo lo veía, decía "Mah, es él" y en realidad, no era él. El diablo toma la apariencia.

<sup>62</sup> Esa tía C., le habían dicho a su hijo, gente que la había visto. Y su hijo le dijo "¿Y usted es verdad que la vieron bailar en tal sitio esta tarde? Esa mujer, tomó un asador y le dio un golpe en la cara.

<sup>63</sup> Sí sí, pasaban cosas así. Era gente hecha de esta manera, en aquellos tiempos, la justicia los lleve. Eh sí, muchas veces, muchas familias, no había trigo para arar y recurrían a un propietario que tenía trigo en cantidad, ¿no? Se lo daban para arar, pero en lugar de una cantidad, contaban tres unidades con la mitad de intereses. Había esta astucia. Era costumbre, decían, entiendes? Porque, estos ricos es el mismo diablo que los ayuda a volverse ricos, entiendes? Así que él que tiene el montón hecho de riquezas y todo, o por una razón u otra, una excusa seguro que la tenían, decimos, se volvían pobres como todos los demás. Sí, es así. Ahora, esa familia de los M., mira, no se pudo casar el que se encuentra en... tuvo un hijo este también con una sierva, la tuvieron como sierva desde cuando tenía seis años a esta señora. Se murió ahora, era de... Pues, cuando se casó con uno de... no le dieron ni un trozo de cosa comprada. Y pasó toda la vida ahí, sólo por el hecho de que la criaron como una sierva así, para hacer mandados. Cuando llegó el momento

Como vimos hasta ahora, normalmente los protagonistas de las narraciones pertenecen a la misma categoría, es decir, que se destacaban por su conducta amoral. A lo largo de mis investigaciones, encontré solo dos casos en que los protagonistas no son malos ni condenados. Sin embargo, en el primer caso, mi informante, Raimondo, 50 años, empleado de transportes, admitió que efectivamente el padre de este del que me hablaba era un *podestà* durante el fascismo y considerado por los vecinos de su pueblo como un “inquisitore contro la povera gente”. Una vez más la excepcionalidad de la bilocación era un hecho que “debía” tener una explicación que de alguna forma se conectara con el tema de la condena debida a una culpa contra la comunidad:

*Vuoi dire bilocazione? Di questo che vive qui a fianco dicevano così. Dicevano che la moglie lo vedeva, era per esempio in bagno e lo vedeva in cucina, la moglie lo raccontava. Era una bravissima persona. La moglie si spaventava. Lui era una persona squisita, gradevole, alla mano, non era un tipo che andava al bar, andava in chiesa e poi casa lavoro. Era bravissima persona. [...] A lui gli succedeva questo e lei (la moglie) aveva paura<sup>64</sup>.*

En el segundo caso, contado en Teulada, esta puntualización falta.

*Mio padre mi ha raccontato un fatto che lui ha visto. C'era un suo compare che avevano del bestiame. Assieme al compare di mio padre c'era un altro pastore. Avevano portato il gregge su in montagna i giorni prima. Invece mio padre andò a prendere legna, ma non in quella montagna dove erano partiti loro a portare il gregge delle pecore, ma più vicino, giù, a valle diciamo. Avevano visto il compagno di questo compare di mio padre, parlato, gli ha parlato e tutto dicendogli che...non mi ricordo. Angiuleddu si chiamava. Adesso è morto poverino. E quando l'ha raccontato in casa gli avevano detto “Ma non è possibile che tu l'abbia visto lì perché sono partiti in montagna con il gregge”, “Ma cosa mi state dicendo!” mio padre diceva, “Guardate che io l'ho visto, gli ho parlato, e gli ho chiesto anche del bestiame!”. E invece lui lo aveva visto lì, (in due posti) lontani, molto lontani. (Teulada)<sup>65</sup>.*

---

de casarse, no le compraron ni un objeto. [...] Y C. S., igual, lo ves, no se casó y no tuvo hijos, y su hermana tampoco.

<sup>64</sup> ¿Quieres decir bilocación? Lo decían de este que vive aquí a lado. A. G., decían que su mujer lo veía, estaba en el baño y lo veía en la cocina, la mujer lo contaba. Era una muy buena persona, su mujer se asustaba. El era una buena persona, agradable, simple, no era uno que iba al bar, iba a misa y luego trabajo y casa. Era una muy buena persona. A él le pasaba esto y su mujer tenía miedo.

<sup>65</sup> [...] Mi padre me contó un hecho que él había visto. Estaba su compadre que tenía ganado. Junto al compadre de mi padre estaba otro pastor [...] Habían llevado el rebaño al monte unos días antes. Mi padre en cambio se fue a recoger leña, pero no en aquel monte donde se fueron ellos a llevar el rebaño, sino más cerca, abajo, al valle. Había visto el compañero de este compadre de mi padre, hablado, le habló, diciéndole que...no me acuerdo. Angiuleddu se llamaba. Ahora ha ya fallecido, pobrecito, y cuando (mi padre) lo contó en su casa le dijeron “No es posible que tu lo hayas visto ahí, porque se fueron al monte con el rebaño”, “¡Qué decís!” mi padre decía, “Mira que yo lo vi, le hablé, también le pregunté sobre el ganado!”. Pero él lo había visto ahí [...]).

Sin embargo, a seguir con la conversación su marido interviene a subrayar los mismos aspectos que caracterizaban los condenados, esta vez referidos a una mujer.

*Cussa femmia fud'anima mala, da bidianta... vendemmiando. Lo diceva uno che era lì... si biada a monti... da sa dominante is animaleddusu, i diavoletti [...].*

Yo- Ed era anche a casa?

*Eh, ascolti...sì. Lo diceva uno che era lì*<sup>66</sup>.

No parece claro por lo que se desprende de los relatos, si los protagonistas de estas historias eran conscientes o no de su estado de ubicuidad, es decir, si, según la creencia, fue una acción deliberada o acción que se produjo, sin ser conscientes o no de estar en dos lugares al mismo tiempo. Los hechos revelados por las narraciones que se refieren a este aspecto particular de la condición de los encuestados varían de un lugar a otro, y con frecuencia se contradicen:

Bonaria- *Non se ne rendono conto. Nessuno quando ha il potere, nessuno*<sup>67</sup>.

Francesca- *No, loro non se ne accorgono.*

Antonietta- *Forse lui non se ne accorge, ma se ne accorgerà, se gira così*<sup>68</sup>.

Hubo un caso en que el protagonista parece ser consciente de su condición, es decir de estar en dos sitios diferentes. Ciertamente era consciente de la existencia de esta creencia hasta utilizarla para asustar a sus sirvientas. Un hombre, rico propietario, se encontraba con sus sirvientas a la vuelta de los campos, y llegando a casa le dice a una de ellas:

*Aicci d'ia nau "Deu immui seu innoi cun tui, pobidda mia è croccada, però chi è croccau cun igussa seu eu attottu". È andata a vedere e spontaneamente d'ha presentau sa facci de cust'ommi, ed è scappata!*<sup>69</sup>

---

<sup>66</sup> [...] esta mujer era una mala alma, la veían... vendimiando. Lo decía uno que estaba ahí...se la veía en el monte [...] estaba dominada por los animalejos [...] los diablillos [...]. / Yo- ¿Y se encontraba también en casa? / Eh...escuche, sí. Lo decía uno que estaba ahí.

<sup>67</sup> No se enteran. Ninguno cuando tiene el poder, ninguno [...].

<sup>68</sup> A lo mejor no se entera, pero se enterará, si va (si sale) así [...]

<sup>69</sup> Así dijo "Yo ahora estoy aquí contigo, mi mujer está en la cama, pero el que está en la cama con ella soy yo mismo". Ella fue a mirar y espontáneamente se presentó la cara de aquel hombre [...] y huyó.

Este fragmento indica claramente, según la informante que me proporcionó esta narración, la intención del sujeto de hacer daño a los demás. Y es lo mismo que piensa Amala:

*Cummenti a unu chi bessiada a fai mabi a sa genti, cummenti chi nai...cussu si nd'azzicada e s'ammoboidada [...]*<sup>70</sup>

De la misma opinión parece ser Carmine, cuyo fragmento de entrevista ya hemos visto anteriormente, cuando se refiere a la mujer que se enfermó del susto cuando después de ver la dueña en la fuente, supo que en realidad no se había movido de casa. Este aspecto lo vimos también en el relato de Armando. Sin embargo no parece claro si los informantes piensen que lo de asustar fuera una precisa intención del rico condenado o una consecuencia de ser visto durante sus salidas.

Otro caso en que el sujeto parece perfectamente consciente y en que la bilocación parece ser intencional es el que tiene como protagonista a un sacerdote. En este caso no se utiliza la expresión *cundannau a biu*. Sin embargo, a ellos también se les atribuyera dicha capacidad. Un ejemplo de esta creencia acerca de ellos surge de una conversación con un anciano de memoria ferviente que, riéndose de la historia y contándola como un chiste, me contó:

*Pietrino- Il fratello (del prete) aveva un albero di pere e maturavano in questo mese. Un giorno due ragazzi, avevano paura perché quest'uomo, il meglio che lo vedevano i Escovedu lo vedevano in campagna [...] E ha detto "Beh, quest'albero Domenica, (durante) la messa di metà mattina, la seconda messa, veniamo e ce lo pappiamo". Quando loro erano sopra avevano visto il prete sotto*<sup>71</sup>.

El sacerdote, por vivir una existencia tan relacionada con lo sagrado y con el misterio de los poderes de Dios parece ser, como está documentado entre la religiosidad popular en la gran parte del mundo cristiano-católico, una figura ambigua. Respetado por el miedo que se le tenía en términos de sus poderes "sobrenaturales" era tenido en muy mala consideración cuando sus privilegios eran también de tipo económico, destacándose, como el rico terrateniente, respecto a la mayoría de la población. Este desnivel material

---

<sup>70</sup> Como uno que salía para hacer daño a la gente, es decir, él se asustaba y se ponía enfermo

<sup>71</sup> [...] El hermano del cura tenía un árbol de pera y maduraban en este mes. Un día dos chicos, tenían miedo porque a este hombre se le veía mucho en el campo [...] y dijo "Bien, este árbol el domingo, durante la misa de media mañana, la segunda misa, vamos y nos lo comemos". Cuando estaban arriba vieron el cura debajo.

y “más que material” fundamentaba la opinión que varias personas tenían de él. Era un enemigo, una autoridad poco agradecida exactamente como el rico explotador. Entre sus varios poderes (que ciertamente no eran imputados sólo a la categoría de los sacerdotes) había el de mandar a los diablos, el de hacer que las imágenes de ciertos hechos se reflejaran en un espejo de agua, el de recitar ciertos *brebs* y obtener lo que quería, y, por supuesto, como hemos visto en el fragmento precedente, lo de bilocarse. Sin embargo, no faltaron los casos en que fue expulsado de ciertos pueblos, aunque esta fuera considerada por muchos la solución menos inteligente. Ciertamente lo mejor era eliminarlo de manera definitiva. Cuando esto no ocurría, las consecuencias podían ser terribles. Así me contó Teresa de Escovedu:

*No s'è mai scippiu itta motivu ci di antai bagau a predi C. [...] ge si ddu sas fattu pagai. [...] Tottu andausu malamenti dopu chi ianta fattu custu. A su preri o du occisi a tottu o du lassasa in tottu*<sup>72</sup>.

Aunque esta opinión fuera compartida, los sacerdotes malos y explotadores a veces fueron expulsados, y a veces este acto fue realizado echando al sacerdote del pueblo a lomos de un burro, con la cara hacia atrás y descalzo. Las razones de esta diferencia pueden ser varias. Las normas consuetudinarias no prevenían el homicidio en todos los casos; las normas violadas por el sacerdote no eran de las más graves, la fuerza simbólica de la humillación era, según los casos, considerada más eficaz. La desaprobación de la población hacia estas figuras de poder fue expresada a menudo de esta forma concreta.

Volviendo a nuestro tema específico, los lugares donde normalmente se veían las almas de los condenados son todos muy significativos. En las narraciones se nombran fuentes o arroyos (*in sa funta'*), montes (*a monti*), altiplanos, o campos en las afueras del pueblo (*su sattu*).

*In sa funtà ca ddu e adiada acqua bella; In Broboxà; In su sattu; In sa funta' innui scaqua' s'orroba; Me in Giara; Me in monti*<sup>73</sup>.

La presencia “original” se quedaba en el pueblo, la “otra”, el “doble” giraba por

---

<sup>72</sup> No se supo nunca la motivación para que echaran a don C., ya se los hice pagar. Todos anduvieron muy mal después de haber hecho esto. Al sacerdote o lo matas del todo o lo dejás del todo.

<sup>73</sup> En la fuente donde había agua buena; en Broboxà; en los campos; en la fuente donde lavaban las ropas; en Giara; en el monte.

esos lugares. Relacionar el agua en general a la presencia de los espíritus no representa un caso aislado. Al revés, es muy difundido en toda el área mediterránea y continental. Como veremos en el próximo capítulo, figuras como las *panas* y las *cogas* tienen una estricta relación con el agua. No hay que olvidar que era muy común el miedo a que al beber agua de una fuente cualquiera, podía entrar en el cuerpo un espíritu. En realidad, según los resultados de mi trabajo de campo, fue solo uno el caso en el cual un condenado fue visto cerca del agua, y se trata de una mujer que, como hemos visto, era rica, avara y usurera. No creo que esto represente un aspecto insignificante. De todas formas, lo típico en esas narraciones es la presencia de estas almas en los campos, montes y alturas en las afueras del pueblo. Esos lugares eran fundamentalmente deshabitados, a parte de algunos casos en que eran morada de ermitaños.

Durante el día eran zonas animadas por la presencia de trabajadores y trabajadoras de la tierra, o de quienes iban en busca de leña y espigadoras, según las varias temporadas. No siempre recibían visitas de los propietarios y aún menos de las propietarias. Como es común en varias historias “sobrenaturales”, estos lugares “cotidianos” de trabajo por la noche se transformaban en lugares de “lo desconocido”, puerta hacia aquel más allá en que la negatividad no-humana o ex-humana se podía manifestar al mundo de los hombres. Sin embargo, los condenados no pertenecían a esta categoría de “seres”. Ellos vagaban tanto durante la noche como, y sobretodo, durante el día para controlar sus dependientes. Este aspecto es particularmente significativo.

A diferencia de la mayoría de las demás entidades vagantes que, como veremos, se manifiestan sobre todo durante la noche (momento de pausa altamente vulnerable), los condenados eran almas que podían ser, y en la mayoría de los casos sí lo eran, diurnas. El común no era el caso en que el alma se separaba del cuerpo durante la noche, relacionando de esta manera la salida del alma a la dimensión onírica, sino durante el día, en horas en que las dos manifestaciones de la misma persona, el cuerpo y el espíritu, el original y el doble, actuaban en dos sitios diferentes al mismo tiempo, visibles y “concretos”.

## **4. 2 *Bessiri post mortem***

Salir en espíritu, como hemos podido ver, no era una prerrogativa de las almas condenadas a vagar después de la muerte. Los casos en que este fenómeno se consideraba posible o, mejor dicho, “obvio” son varios y muy poco diferenciados entre ellos. Sin

embargo, como veremos, hay casos en que la salida del alma *post mortem* tiene una connotación en parte menos grave respecto a la primera casuística.

Empecemos indicando las narraciones (las más comunes) en que este fenómeno estaba constantemente imputado a los mismos condenados que salían antes de la muerte por ser culpables de los mismos actos contra la comunidad. Han sido interesantes los fragmentos de entrevista encontrados en Musiu (2004):

*Naranta scetti: “cussu fu’ cundennau e torrad’a bessì [...] e andada...an ca ddu bidiant’in s’arriu, no sciu [...] Peppi Arremundu Prammasa, casi ca fu’ mau cuss’ommi, naranta ca fu’ indemonia [...] nca ddu bidianta in dogna logu ai cust’ommi cundennau [...] poitta ca fu’ de trassa’ mabasa, fudi ddustittsieri, nonnu de cussu, tottu de cussu mausu. Fu annomenau po essi mau e bastada. Ddustittseri, issu fadia mabi a tottusu, no fadia bei...[...] Gei appu accuttu a ddu conosci eu puru.”<sup>74</sup> (Musiu 2000: 495-496)*

Del mismo tipo es la narración sobre un hombre rico terrateniente, el más rico de la zona:

*Fu bessiu cun Don P. e camminanta tottu in sa ia...issu fu mottu eh! Don P., su prus arriccu de sa zona [...] tottu chistionendi cun cussu, tottu de is terras<sup>75</sup>.*

En Tonara esto se dice de una mujer, *anima mala*, cuya alma fue vista en un árbol en las afueras del pueblo:

*[...] custu ziu, ha nau a babbu miu “Oe appu iu ua cosa, Nanneddu, oe nde du ara de anima mabasa, a sa talli appu idu, “E cummandara d’asi?, “ E d’appu cummandara”, ha nau, e ha nau “Appu ettau abba a su inu, abba a su latte e appu iscosau nu matrimoniu”, era nelle piante [...]. Era morta, era di Tonara, e dopo l’hanno vista.[...]”<sup>76</sup>.*

Este caso nos ayuda a entender más claramente el sentido que se atribuía a las condenas, y cuáles eran las culpas que la determinaban. Diluir con agua el vino y la leche

---

<sup>74</sup> Decían solo: “Este está condenado y vuelve a salir, y andaban...(decían) que lo veían en el río, no sé. Peppi A. P., cuánto era malo ese hombre!, decían que estaba endemoniado, que lo veían en cada lugar a ese hombre condenado, porque era malo, era un ejecutor, abuelo de aquel, de los malos. Estaba nombrado sólo como malo y punto. Justiciero (que defiende la ley de los potentes), hacía el mal de todos, nunca el bien. Yo lo he conocido.

<sup>75</sup> Salió con Don P., y caminaban por la calle...él ya estaba muerto eh! Don P., el más rico de la zona, hablando todo el rato, de las tierras.

<sup>76</sup> Este tío, dijo mi padre “Hoy he visto una cosa, Nanneddu, hoy hay almas malas, vi a la tal, “¿Y le has hablado?” “Sí, le he hablado”, dijo y ella dijo: “he puesto agua en el vino, agua en la leche, y he roto un matrimonio”. Estaba en las plantas. Estaba muerta, era de Tonara y luego la vieron.



a la hora de venderla a quien la necesitaba por no tener una producción propia, era seguramente una gran culpa hacia la comunidad. La mujer que me contó esta historia es la misma que me habló del pastor condenado por robar un cerdo a una familia que lo necesitaba, es decir, el único que tenía para el sustentamiento de la familia. Sin embargo, me pareció entender que la culpa de diluir el vino y la leche era independiente, en parte, de la categoría de los que sufrían este engaño, es decir, que era una culpa en si misma, quienquiera fuera el sujeto que pagara las consecuencias de este acto.

Durante la conversación con Francesca (ya citada en lo que se refiere a sus informaciones sobre los que salían antes de la muerte), llegamos a este argumento y ella también subrayó la substancial homogeneidad de la tipología de los protagonistas de estos hechos. Eran condenados no todos los ricos, sino sólo los que explotaban a los pobres y salían antes y después de la muerte, de la misma manera y en condiciones similares:

*Eh certo! prima, anche dopo che erano morti, questi che stiamo dicendo cattivi, che non pagavano, sfruttatori dei poveri, quando morivano dicevano che li vedevano, in campagna, girando, sulle loro terre. E quelli dicevano che erano condannati, dopu mottus no ddus arricci' mancu sa terra, poitta ca candu fuanta bius anti fatto custu e anti fattu s'attru. A bottas chistionanta e raccomandanta. Chi ci fianta cosas chi ianta prommittiu e poi accudianta a morri e su chi fu prommittiu no d'ianta ancora fattu, insà naranta ca bessianta appusti mottus arracumandendi a cuancùna persona chi bidianta de fai de ainci e de ainci. Mamma mia fu' de [...] e in dd'ua funtà chi ddu è fudi prima 'e intrai in bidda ia biu a cust'ommi, in su sonnu però, no biu, e dd'ha nau "Nara, mi dda faisì una cummissioi, bai de pobidda mia e ddi naras chi mi fazzada una limosnia, u' uncueddu de ladaruzza e u' uncueddu de pezza. Mamma no scidia cummenti fai. E du torrada a bi in su sonnu, e ddi ripetiada sa raccomandazioni. Finza tre bottas si ddu raccomandada. E su predi dd'ia nau, dda pretendiu de sa pobidda e sa pobidda si ddu deppi fai. E ainci ha fattu<sup>77</sup>.*

Interviene su hijo de 42 años preguntando por qué estas historias son siempre traducidas al pasado. ¿Por qué ahora no?

---

<sup>77</sup> ¡Claro! Antes, también después de morir, estos que decimos que son de los malos, que no pagaban, explotadores de los pobres, cuando se morían decían que los veían, en el campo, andando, dando vueltas, en sus tierras. A los que decían que eran condenados, (decían) que nos los recibía ni siquiera la tierra, porque cuando estaban vivos habían hecho esta cosa y tal. A veces hablaban y pedían cosas. Si había algo que habían prometido y no tuvieron tiempo para mantener la promesa antes de morir, entonces decían que salían después de la muerte para hablar con alguien para que hiciera tal cosa. Mi madre era de [...] y en una fuente que había antes en la entrada del pueblo, había visto a este hombre, en el sueño, no en la realidad, y le dijo "Oye, ¿me haces este favor? Ve a decirle a mi mujer que me haga esta limosna, un trozo de lardo y uno de carne. Mi madre no sabía cómo hacerlo. Y lo volvía a ver en el sueño, y le repetía sus recomendaciones. Hasta tres veces. El sacerdote le dijo que si lo pretendía de su mujer, su mujer tenía que hacerlo. Y así lo hicieron.

Francesca- *Poitta ca prima is mottus si ndi andanta in giru invece immui candu morrid'unu ddi nanta candu d'interranta "tu spirito mortale deppis' abarrau ingui e no ti deppi movvi de ingui". Ddi fainti da preghiera e no si movvi de ingui. Invece prima no fud'aicci. Deppidi abarrau me ingui no andai in giru cummenti faianta prima. E no dd'anti pru biu po custu, naranta.*

Yo- E le messe di ritiro?

Francesca- *Eh eh, in cussu tempus ddi faianta cussa candu no ndi podianta prusu.*

[...] *deu non d'appu mai biu. Pero aicci naranta. [...]. Sa genti de primu ca naranta appu biu a custu e a s'attru fu de custu genti ca fu' sclerotica. La scelrosi. A issus ddi parria ca bidianta cosa e issus fianta cunvintus ca fu' beru. Cumprendiu? Issusu no si nd'accattanta. Per esempiu, de cussa femmia, candu fu bia naranta ca bessada. Candu fu motta noanti nau pru nudda. Nudda! Appa sci'!*<sup>78</sup>

Este último fragmento de nuestra conversación evidencia claramente las contradicciones de sus afirmaciones. Me parece entender que Francesca cree firmemente en ciertos acontecimientos. Cuando se refiere a espíritus de muertos que salían, a las misas de retiro gracias a las cuales ahora ya los espíritus no salen más no parece dudar de lo que dice. Es cuando nos referimos a los condenados en vida, siendo el argumento relativo a una mujer de su pueblo cuya familia descendiente está en buenas relaciones con la suya, que disminuye el alcance de estas historias insinuando que eran todas visiones de "sclerotici". Por la misma razón subraya que si hubiera sido verdad que salía antes de la muerte habría tenido que salir por obvias razones también después de su muerte, cosa que no se escuchó nunca. La suya es una continua negación que afirma. Las informaciones que me proporcionó fueron muy importantes para reconstruir la mentalidad difundida en los años a los que se remontan la mayoría de las historias recogidas.

Más neta parece la opinión de Bonaria cuando acusa a los que esconden el dinero para que nadie tuviese la posibilidad de aprovecharlo. Dejar el dinero escondido sin dejarlo después de la muerte es según Bonaria un pecado muy grave:

*Cuando ci sono soldi o beni non deve essere nascosto. Devono essere lasciati e dati a quelli che vivono*<sup>79</sup>.

---

<sup>78</sup> Francesca: Porque antes los muertos salían, mientras que ahora cuando uno se muere le dicen cuando lo entierran "tu espíritu es mortal, tienes que quedarte ahí sin moverte". Les hacen la plegaria y no se mueve de ahí. Antes no era así. Tienen que quedarse donde están y no salir por ahí como hacían antes. Nunca los volvieron a ver por esto, así decían. / Yo: ¿Las misas de retiro? / Francesca: eh eh, en esos tiempos le hacían la misa cuando no lo aguantaban más. Yo nunca vi nada pero así decían. La gente que antes decían "Vi a tal" o "Vi a otro" era de esa gente con "esclerosis". La esclerosis. A ellos les parecía ver cosas y estaban convencidos de que era real. Cuando se murió (se refiere a una mujer que salía antes de morir) no dijeron nada. ¡Nada! ¿Quién sabe?

<sup>79</sup> Cuando uno tiene dinero o bienes no tienen que ser ocultados. Tienen que ser dejados a los que viven.

Este tipo de deuda con la vida, si así la podemos llamar, es muy típica y está presente en varias narraciones sobre espíritus que vuelven a pagar por sus pecados y a resolver asuntos pendientes. Del mismo tipo es lo que se narra en Buercei, y de lo que ya en parte hemos hablado anteriormente. Un hombre que vivió en la segunda parte del '800 seguía vagando por sus tierras después de su muerte, perennemente enganchado a sus propiedades y eternamente dependiente de sus posesiones materiales. Era un usurpador, uno que no pagaba lo que debía a los que trabajaban para él:

«[...] *Usurpadorisi, gente che non pagava [...] fianta intregausu*»<sup>80</sup>.

Sin embargo, en unos casos el juicio o la percepción de estas almas no son totalmente negativas como nos esperaríamos en este contexto. Armando, cuyas informaciones ya han sido utilizadas con respecto a las almas que salían en vida, tuvo una experiencia directa de la visión del alma de un muerto. Fue un caso neutro, sin los elementos que caracterizan normalmente la figura del alma condenada. Sin embargo es visible que para Armando este hecho es una excepción que, de una forma u otra, confirma la regla:

*Armando- Io non ci credo in queste cose. Io non credo neanche in questa cosa che mi è successa. Io andavo da nonna. Nel '45, avevo 19 anni. Partito da casa di nonna che cominciava a fare buio, in bicicletta. In prossimità del cimitero, si è sollevato il vento, era già buio, ancora si vedeva ma incominciava a essere un po' tardi. Con questo vento, mi ha dato disturbo e sono sceso dalla bicicletta e là mi è sembrato di vedere questo signore, perché quel vigneto era di proprietà sua. Lui era sposato a Mogorella, aveva avuto due figlie. Ma si sono separati subito. Poi lui aveva una donna a casa e l'aveva sposata, è morta da poco. Allora ho sentito questa voce e mi sono girato. L'ho visto come lo vedevo in vita. Tra l'altro lui è morto per un incidente di caccia. L'hanno sparato. Quando l'hanno portato con in calesse poi lo abbiamo messo noi nel letto e lui parlava, perché la pallottola non aveva toccato organi interni. Lui è morto di emorragia interna, oggi lo avrebbero salvato. Questo è successo a gennaio-febbraio. Io sono sceso per la polvere e ho preso la bicicletta a braccetto e poi ho sentito chiamare. Lui aveva vent'anni più di me. Io sono del '25. Ma c'era una certa amicizia. Lui generalmente aveva la camicia bianca, di quelle che si usavano prima, senza colletto e aveva sempre un cappello nero. Mi ha chiesto di andare dal suocero della seconda moglie che viveva con loro, a dirgli che gli voleva parlare. Mi ha detto "Digli di venire qua che gli voglio parlare". Io sono arrivato a casa, poi mentre camminavo mi è venuta paura. Ero rimasto un po' stralunato. Babbo è andato ma*

---

<sup>80</sup> Usurpadores, gente que no pagaba. Estaban entregados.

*aveva trovato il cancello chiuso e non gli aveva detto niente. Sul momento no, però pian piano mi è venuta una paura brutta. Sai a 19 anni, ancora uno non è né carne né pesce. [...] Quello che io ho visto era una bravissima persona, non aveva mai rubato. Si era solo separato. Altre cose no. [...] E poi dicevano che altri lo avevano visto. Così dicevano. Mah, io non credo in queste cose<sup>81</sup>.*

Hablando con Elisabetta, de 85 años, ama de casa, pensionada ex sirvienta, ella me informó de unos casos de visión de muertos que le habían pasado a ella misma. Los casos se refieren únicamente a salidas post mortem. Sin embargo, la tipología de los protagonistas de estos fenómenos es la misma. El único punto en que empecé a notar diferencias en sus experiencias está representado por el sentido que mi informante da al hecho que le ocurrió, y se intuye un atisbo de positivismo (expresado, como veremos en el fragmento, con el término “dolce”) en la consideración que se tenía sobre estos sujetos condenados.

Al principio de nuestra conversación le pregunté sobre los cundannaus a bius:

Elisabetta- *Si, si, cundannau a biu. Condannato, si bi ca fudi mau, malvagio. Pero di quei racconti non ndi sciu*

Yo- Chi era considerato cundannau?

Elisabetta- *Cussa genti chi truffanta de aicci. Tenianta custus operaius, mancai, mischinusu, ndi piganta sa giorronnada de tottu sa xida, e a bottasa non nci arrennescianta a du traballai, e inza d'ndi piganta sa domixedda, is terrenus, de aicci, e po cussu naranta “Cussu fu cundannau a biu”, poitta ca fadia tottus custus imbroglius, capito?*

Yo- E usciva in spirito prima di morire?

Elisabetta- *No, de cussu no ddu sciu. Dopu mortu ggiai, ma primu non ndi sciu. Si sdoppiara? Cussu no dd'ia intendiu mai. [...] Io so solo queste cose che mi sono successe a me. Quand'ero*

---

<sup>81</sup> Yo no creo en estas cosas. No creo ni siquiera en esto que me pasó a mí. Estaba yendo a casa de mi abuela. En el '45, tenía 19 años. Me fui de su casa cuando empezaba a oscurecer, en bicicleta. Cerca del cementerio se levantó el viento, ya era de noche, todavía se veía, pero empezaba a ser un poco tarde. Este viento me molestó y bajé de la bicicleta y fue entonces que me pareció ver a este señor, porque su viña era la suya. Él estaba casado y tenía dos hijas. Pronto se habían separado. Luego tenía a otra mujer en casa y se casó con ella, se murió hace poco. Entonces oí esta voz y me giré. Lo vi como lo veía cuando estaba vivo. Además, el murió en un accidente de caza. Lo dispararon. Cuando lo llevamos con la calesa lo pusimos en la cama y él hablaba porque la bala no había tocado los órganos internos. Murió de hemorragia interna. Hoy en día lo habrían salvado. Esto pasó en enero-febrero. yo bajé de la bici a causa del polvo, agarré mi bicicleta y luego oí hablar. Él tenía veinte años más que yo. Yo soy del '25. Pero nos unía una cierta amistad. Él normalmente llevaba una camisa blanca, como se solía antes, sin cuello, y llevaba siempre un sombrero negro. Me pidió ir a casa de su suegro de su segunda mujer, que vivía con ellos, y decirle que le quería hablar. Me dijo: “dile que venga aquí porque quiero hablarle”. Yo llegué a casa, y mientras iba tuve miedo. Me quedé un poco extrañando. Mi padre fue (a casa de este señor) pero encontró la puerta cerrada. No le dijo nada. En el momento no, pero poco a poco tuve un gran miedo. Sabes, con 19 años uno no es ni carne ni pez. El que vi era una muy buena persona, nunca robó. Sólo se separó. Otras cosas no. Además dicen que otras personan lo vieron. Así decían. Mah, yo no creo en estas cosas.

*ragazzina, siccome vivevamo, all'altra parte dell'orto dava alla campagna. Avrò avuto 10.12 anni, ero piccolina. Stendevamo i panni in questo orto. All'imbrunire, non era ne buio né tanto chiaro. Come stavo prendendo questa roba. Però ogni tanto mi giravo a questo muro di recinzione. Tutto ad un tratto ho visto questo signore che passava. Un signore alto, bello, tutto ben vestito, con la sigaretta accesa. Tutto vestito di nero. Faceva dall'angolo del terreno nostro andando all'altro, però non superava, faceva da una parte all'altra. Ai limiti del suo terreno. Passeggiava avanti e indietro. Non mi ha parlato e non mi ha detto niente. Io lo guardavo e anche lui mi ha guardato. Poi a un certo punto ho avuto paura.*

Yo- Perché quell'uomo vagava?

Elisabetta- *Non lo so. L'ho visto così e poi non l'ho più visto. Ed era identico a quello che aveva fatto il duello.*

Yo- Cosa diceva la gente di queste anime?

Eisabetta- *Ma neanche se ne parlava molto, perché non lo so, si aveva paura forse, non è che si doveva parlare molto. C'è chi ci crede e c'è chi non ci crede. Questo è il primo. Poi un'altra volta, siccome andavo a rubare, rubavo pere, mele, mandorle, quello che mi capitava. Dovevo andare all'ora di punta, mezzogiorno perché i padroni a quell'ora non andavano, e quindi. Con altre amiche, no? Poi si andava per letame. Prima non ce n'era neanche da comprare, e allora si doveva andare. Allora si andava lì, dove lui aveva una casa estiva, adesso è diroccata. E lui aveva anche il custode. Siamo andate con un'amica, una mia vicina di casa, per letame. Ero già sposata. Lei è andata a una parte e lei a un'altra. Sotto le piante dove rimanevano le foglie. La proprietà era di loro e non volevano. Avevamo paura. Io invece sono entrata dentro il cortile di questa casa, lei però è rimasta un po' lontana. E io sono entrata in questa casa, nel cortile quando c'era il custode mettevano la legna. Sai come fa la legna dopo un po' che si secca fa del letame bello e io stavo prendendo di questo letame, però ero spalle alla casa e faccia al mucchio di letame che c'era. In questa casa c'erano due porte, e un loggiato davanti e io però non vedevo niente, perché ero intenta a...due o tre metri..e ho sentito un rumore e mi sono girata. Come mi sono girata ho visto quest'uomo, l'avv. T., sempre ben vestito, alto, è uscito ed è entrato in un'altra porta. Poi è ritornato a uscire e ha fatto lo stesso tragitto. Io ho continuato a togliere questo letame. La seconda volta però è ritornato a uscire ed è entrato di nuovo nella porta, però prima di entrare si è fermato lì e io mi sono girata in quel momento lì e sono scappata. Io sapevo che era morto. No è chi sia' bellu bellu eh! Mi ha guardato, e lo sai che io gli vendevo il vino a quest'uomo, in un'osteria. Io sono scappata, ho preso il sachettino, ho preso bagaglio e bagaglietto e sono scappata, ho saltato il muretto e via!*

Yo- Come la guardava? Era arrabbiato

Elisabetta- *No, sempre dolce, con me era stato sempre abbastanza, mio marito ci lavorava molto lì.*

Yo- Che fama aveva?

Elisabetta- *Come fama...mi sembra che ha fatto anche una figlia con una di Albagiara. Prima non volevano i ricchi a toccare niente! [...] non volevano a toccargli niente, neanche una fichidindia, una pera, eh!* <sup>82</sup>

El protagonista del fragmento que acabo de exponer es el mismo hombre que fue visto en el mismo momento en que murió, a caballo, fuera del pueblo y es protagonista de las narraciones recogidas en otra entrevista, la de Giovanna, ama de casa, anciana de 80 años y ex sirvienta. Con sus informaciones introducimos un tema muy significativo y no aislado, que caracteriza varios casos en los que el alma condenada a vagar *post mortem* se muestra a caballo.

Giovanna- [...] *Mia nonna era andata a raccogliere legna per cuocere il pane, con altre due dello stesso vicinato, e, dice che abitava vicino a loro un uomo che era possidente di tanti terreni, no? e loro andavano a prendere la legna proprio in questo terreno. Quest'uomo si era ammalato e stava male. Ci era andato il prete, gli aveva messo l'olio santo. Comunque loro stavano raccogliendo la legna e la stavanni marido trabajaba ahí già legando, la fascina, no? se la mettevano in testa e poi venivano in paese. Tutto in una volta dice che hanno visto quest'uomo a cavallo, aveva un cavallo bianco, mi sembra, dice che ha salutato "Ave Maria", "Grazia*

---

<sup>82</sup> Elisabetta: Sí sí, condenado en vida. Condenado, evidentemente era malo, malvado. Pero no sé de esos cuentos. / Yo: ¿Quién estaba considerado condenado? / Elisabetta: Esa gente que engañaba así. Tenían estos dependientes, pobres, les llevaban la jornada de toda la semana, y si a veces no conseguían trabajar (para pagar los préstamos) les llevaban la casita, las tierras, así, y por eso decían "Este era condenado vivo" porque hacía todas estas trampas, ¿entiendes? / Yo: ¿Salía en espíritu antes de morir? / No, esto no lo sé. Cuando estaba muerto sí, pero antes no lo sé. ¿Se doblaba? Esto no lo había oído nunca. Yo sé sólo las cosas que me pasaron a mí. Cuando era una muchachita, la parte de atrás de mi casa daba al campo. Tenía como 10-12 años, era pequeña. Tendíamos la ropa en este huerto. Al oscurecer, no era ni noche ni día. Mientras recogía esta ropa, de vez en cuando me giraba hacia el muro de recinto. De repente vi a este señor pasando. Un señor alto, bello, elegante, con un cigarro encendido. Iba vestido de negro. Andaba de un lado a otro del terreno pero no superaba el recinto de sus tierras. No me dijo nada. Yo lo miraba y él me miraba a mí. Luego empecé a tener miedo. Se parecía a este hombre que había muerto. Idéntico. / Yo: ¿Por qué este hombre salía? / Elisabetta: No lo sé. / ¿Qué decía la gente de estas almas? / Elisabetta: No hablaban tanto de esas cosas. Porque no sé, a lo mejor tenían miedo, no son cosas que se comentaran mucho. Hay quien cree y quien no cree. Este es el primero (el primer caso). Luego, de nuevo me pasó esto. Como yo robaba peras, manzanas, almendras, lo que encontraba, tenía que ir al mediodía porque los dueños a esa hora no estaban. Entonces iba a esa hora con las amigas, ¿no? Luego íbamos a buscar estiércol (fimo, en el sentido de abono). Antes no se encontraba ni para comprarlo, y entonces teníamos que ir (a robarlo). Íbamos ahí donde él tenía su casa de verano, que ahora está en ruinas. Y tenía también el guardián. Fuimos ahí. Yo ya estaba casada. Mi amiga por un lado y yo por otro, buscando bajo las plantas. La propiedad era de ellos y no querían. Teníamos miedo. Yo entré en la casa pero me quedé un poco lejos. Esta casa tenía dos entradas y un patio en frente. Yo no veía nada porque estaba concentrada cuando oí un ruido y me giré. Como me giré vi a este hombre, el abogado T., bien vestido, alto. Salió y entró por la otra puerta. Luego salió otra vez e hizo el mismo trayecto. Yo seguí haciendo lo que hacía. La segunda vez volvió a salir y entró otra vez por la puerta, pero antes de entrar se paró ahí y yo me giré en aquel momento y huí. Lo sabía que estaba muerto. ¡No es una experiencia bonita eh! Me miró, y, sabes, le vendía el vino a este hombre, en una hostería. Yo huí, llevé mi bolsita, salté el muro y a casa. / Yo: ¿Cómo te miraba? ¿Estaba enfadado? / Elisabetta: No, siempre dulce, conmigo siempre fue bastante...mi marido trabajaba mucho ahí. / Yo: ¿Qué fama tenía? / Elisabetta: Como fama...había tenido una hija con una de A. Antes los ricos no querían que se les tocara nada. Ni un higo o una pera, ¡eh!

*prena” loro, dice che si sono guardate così, un po’ spaventate. “Affascendi seisi?”, che voleva dire sistemando la legna, “Sissi”. Poi non l’hanno visto più, sparito. “Ma”, dice che si sono dette tra di loro, “Non stava male? Aveva anche l’olio santo, guarito tutto in una volta?”. Tornano in paese, si prendono la fascina dalla testa, la mettono per terra, e chiedono subito. Ha nau: “Ma Signor Peppe è guarito?”, “Guarito? E’ spirato adesso adesso”. Te lo immagini? Loro quando hanno sentito così “Ma come è spirato adesso adesso? E’ passato dove eravamo noi, col cavallo, ci ha perfino salutato [...]»<sup>83</sup>.*

Un caso parecido lo recogí en Teulada:

*[...] lo vedevano a cavallo [...] dicevano che cuando era così que era una persona scomunigada [...] che era veduta, diciamo, benestante<sup>84</sup>.*

Otro caso, en gran medida atípico, es en el que el rico terrateniente se muestra no a caballo sino en forma de caballo. Es el caso del rico sin conciencia del que hablaron en Sini y que estaba considerado por todos los del pueblo como un *cundannau a biu*. Una mujer me contó que a veces lo veían alrededor del mediodía en la plaza del pueblo en forma de un gran caballo blanco. Al nombrar los santos, la Virgen desaparecía en una llama. Esto pasaba cuando estaba vivo y después de su muerte. Según mi informante este hombre era conocido y odiado por ser sin conciencia, avaro y aprovechador de los pobres:

*Lui diceva “Vai e chiudi quel muretto, ti do un po’ di grano, un po’ d’olio ma devi fare questo”. Poverino, aveva bisogno e andava...<sup>85</sup>*

Este fragmento se refiere a los casos en que estos ricos instrumentalizaban a los pobres para conseguir sus objetivos ilícitos, como incorporar tierras y robar dejando luego caer la culpa sobre los pobres que ellos mandaban en su lugar.

---

<sup>83</sup> Mi abuela fue a recoger leña para cocer el pan con otras dos amigas. Decía que cerca de ellas vivía un hombre rico propietario, y ellas iban a recoger la leña a este terreno. Este hombre se puso enfermo. Estuvo el sacerdote para ponerle el aceite santo. Pues, ellas estaban recogiendo leña cuando de repente vieron a este hombre a caballo, tenía un caballo blanco, me parece y las saludó “Ave María”, “Gracia Plena” le contestaron y se miraron un poco asustadas. “¿Estáis haciendo haces?”, “Sí sí”. Luego desapareció. “Pero”, se dijeron entre ellas, “No estaba enfermo? Ya le habían puesto el aceite santo. ¿Se recuperó todo de golpe?”. Volvieron al pueblo, se quitaron el haz de la cabeza y preguntaron. Dijo “¿Señor P. se recuperó?” “¿Recuperado? ¡Si acaba de morir!”. ¿Te imaginas? Ellas cuando oyeron eso contestaron: “Pero ¿cómo es posible? Pasó por donde estábamos nosotras, con su caballo, e incluso ¡nos saludó!

<sup>84</sup> Lo veían a caballo. Decían que cuando era así, es porque era una persona excomulgada.

<sup>85</sup> Él decía “Ve y cierra aquel muro, te doy un poco de trigo, un poco de aceite pero tienes que hacer esto”. El pobre tenía necesidad e iba...

Un caso similar me fue contado por Armando:

Armando- (Nel mio paese) *ne è successo un altro caso di un signore morto e questo si era anche ammalato, questo che l'ha visto. Lui se ne andava di notte a un vigneto che aveva e poi ritornava a casa vicino al cimitero vecchio. Poi hanno tolto le ossa e le hanno portate in quello nuovo. Questo tornava dalla campagna e ha sentito un cavallo dietro, si è girato ed era questo signore già morto. Anche lui come lo ha visto...però lui non ha parlato, lo ha sorpassato così. Poi ad un certo punto lui se n'è accorto e non ha più visto il cavallo. Allora si è ricordato che questo era morto. È stato tre o quattro mesi malato. [...] A questo che hanno visto a cavallo si faceva una messa del ritiro, che io non credo manco a questo. C'era un detto, che diceva Se messa di ritiro farai, messa di ritiro avrai. Praticamente se io faccio una messa di ritiro a mio fratello un giorno lo faranno a me. Io non credo a queste cose. A chi missa 'e ritiru faida missa 'e ritiru teidi. Se tu la fai per un altro domani la faranno allo spirito tuo per ritirarsi.*

Yo- Quello visto a cavallo era una persona benestante?

Armando- *Si si*<sup>86</sup>.

Italo Murru, ex policía funcionario en pensión y apasionado recolector de “contus” antiguos publicó en 2011 un texto titulado *Fulgenzio, il diavolo dell'altipiano*, en que describe la figura de personaje medio fruto de fantasía sobre el cual se construyeron varias leyendas. Se dice que Fulgenzio vivió sobre el altiplano de la Giara, que fue un rico condenado y que a veces, en las noches oscuras y de tormentas, vagaba con su caballo negro corriendo y difundiendo terror y susto. De forma inexplicable, con su caballo alcanzaba largas distancias en brevísimo tiempo, llevando los desafortunados que lo veían a pensar que fueran fruto de sus poderes de bilocación. Murru escribe como sus salidas nocturnas lo conducían a menudo a encontrarse alrededor de una gran hoguera con otros condenados como él, tanto hombres como mujeres, originarios de otros pueblos de los alrededores del altiplano.

All'inizio dell'autunno, i proprietari dei boschi esistenti sull'altopiano, autorizzano coloro che ne fanno richiesta, al taglio della legna da ardere. Proprio in quel periodo un allevatore del mio paese, di nome Eugenio, salito al monte per fare legna, fu molto sorpreso nell'udire suoni, canti

---

<sup>86</sup> (En mi pueblo) hubo otro caso de una persona muerta y este se puso enfermo, este que lo vio. Él iba por la noche a la viña y luego volvía a casa pasando cerca del cementerio viejo. Este volviendo del campo oyó un caballo detrás, se giró y (vio) a este señor, que ya había muerto. Pero este no le habló. Solo le pasó por adelante así. Luego, de repente, se dio cuenta y no volvió a ver el caballo. Entonces se acordó de que estaba muerto. Estuvo enfermo unos tres o cuatro meses. A este que vieron a caballo le hicieron una misa de retiro. Yo no creo tampoco en esta cosa. Había un dicho: “Si misa de retiro harás, misa de retiro te harán”, es decir que si la hago yo a un hermano un día me la harán a mí. Yo no creo en estas cosas. / Yo: El que vieron a caballo, ¿era un rico? / Armando: Sí sí.



e urla di gioia, provenire dal centro della foresta. - Chi sono i componenti di questa allegra brigata? - Si domandò Eugenio! Avvicinatosi senza farsi notare al centro di una vasta radura, vide un enorme falò al quale ballavano, tenendosi per mano, sei maschi e sei femmine! Erano coperti da una incerata nera, fradici di pioggia e visibilmente ubriachi! Altri due, sotto enormi ombrelli verdi, suonavano rispettivamente: uno - la fisarmonica: l'altro la chitarra. Erano tutti suoi compaesani, ben conosciuti per la loro discutibile condotta morale, crudeltà d'animo e proverbiale avarizia, al punto che si diceva di loro fossero già all'inferno, prima di morire! Ed all'inferno pareva effettivamente di essere, secondo il racconto di Eugenio. Quell'enorme falò in mezzo alla radura ormai avvolta dalla luce crepuscolare, la pioggia che cadendo su quelle fiamme produceva nuvole di vapore avvolgendo ogni cosa in una atmosfera surreale, soprattutto quei dodici demoni che cantavano e danzavano ebbri di vino, rendevano la scena veramente infernale. Nel bel mezzo delle danze, quando l'eccitazione stava iniziando a degenerare in una vera orgia, giunse, quasi fosse stato richiamato da quella macabra atmosfera, quello che era da tutti ritenuto il demone per eccellenza.

Il "diavolo dell'altipiano", Fulgenzio! Cavalcava il focoso morello ed aveva il fucile a tracolla! La musica cessò immediatamente e si fece un silenzio di tomba! Tutti gli sguardi erano rivolti a lui! (Murru 2011: 11)

Es evidente, por lo menos poniendo este cuento en relación con las informaciones obtenidas en mi investigación, la manera en la que el autor maneja fragmentos de narraciones difundidas en la zona a la hora de construir o reconstruir la imagen de Fulgenzio. En el curso de mis entrevistas me hablaron de propietarios condenados que a menudo eran vistos en el altiplano, incluso con sus caballos. Ya conocía estos fragmentos gracias a las historias sobre una rica propietaria, así como de otra propietaria originaria de un pueblo de al lado, protagonista de narraciones que se refieren a eventos relacionados con tormentas nocturnas y aluviones que se llevaba plantas seculares con su enorme potencia. Dicha potencia de la naturaleza era estrictamente asociada al poder de los condenados, exactamente como en la narración sobre el condenado de Segariu. El tema de las reuniones nocturnas, que representa un tópico y que fundamenta toda creencia en el *Sabba*, era el mismo a los que se dirigía Tía T., junto con otros ricos y condenados como ella, donde bailaban alrededor de una hoguera y levantaban una gran cantidad de polvo tras las emanaciones de su "potencia". Y como los demás, ella también corría con su caballo. Son estos los aspectos en que se manifiesta la superposición de diferentes leyendas que modifican la naturaleza del condenado, transformando esta figura de diurna a nocturna, identificándola con el diablo e implícitamente perteneciente a una congregación de condenados con la que se reunía en ciertas noches.

Como conclusión de este apartado quisiera exponer las informaciones que recogí en el curso de la entrevista con Antonio, de 83 años, ex alcalde de su pueblo en pensión, gran conocedor de todos los sitios de importancia arqueológica de su zona. En realidad, la mayor parte de “las piedras” de la zona fueron descubiertas por él, o como dice él, se dejaron descubrir por él. Volveré a sus entrevistas cuando hable del ritual del *galazzoni* y de la estrecha atingencia entre este y los *nuraghes*. Sin embargo Antonio, por su edad, mostró tener un gran conocimiento sobre el mundo pasado, el que ya no existe, el que fue, el de *sos antigos*, cuando los diablos aún *andanta a peis in terra*.

Después de una larga introducción sobre cómo se vivía antes, describiendo un mundo de propietarios, *sotzus*, *barraccelli*, *pastoris mannus*, *braccaxius mannus* e *braccaxeddus*, *broiexus* e *broiaxeddus*, Antonio llega al tema de las antiguas haciendas, fruto del sudor de los pobres, trabajadores de una tierra que antes de la *Legge delle Chiudende* era en parte comunitaria. Este mundo de “torrobatorius” y asaltos a las casa de los propietarios ya no existe pero si se quedaron las consecuencias. En su manera de ver el mundo, la explotación del “sudor de los pobres” se equivale a una ruptura con el equilibrio de la naturaleza, algo que hoy en día está llegando a extremas consecuencias. Durante nuestra primera conversación le pregunto sobre el tema de la bilocación de los condenados:

Antonio- *Si si si. Ddu naranta innoi puru. Certo che me ne ricordo. Naranta ca ddis fadianta missa de arritiru. Naranta in Giara, a unu dd'ianta fattu missa e arritiru i esti ingui. Lo vedevano a casa loro. Io ci credo per quello che è successo a me, poi gli altri non lo so. [...]*  
*Quanto più calpestiamo la natura, tanto più la natura calpesta noi. Questo dobbiamo capire. Si si si fianta usuraius. Si paga qui. E neanche ce ne accorgiamo*<sup>87</sup>. [...]

### 4. 3 El principio de causa y efecto

Con los fragmentos propuestos en los párrafos precedentes quise presentar la figura del condenado en su homogeneidad, exactamente como entrevista tras entrevista se ha ido definiendo. Sin embargo, antes de seguir con el análisis de la figura del condenado, quisiera evidenciar los cambios encontrados en su descripción cuando me moví de la zona del alta Marmilla hacia más al sur, en la Marmilla propiamente dicha. Las informaciones

---

<sup>87</sup> Sí sí sí. Lo decía aquí también. Claro que me acuerdo. Decían que les hacían la misa de retiro. Lo decían sobre uno al cual le hicieron la misa de retiro y está en Giara. Lo veían en su casa. Yo lo creo por lo que me pasó a mí, pues de los demás no sé. Cuanto más pisoteamos la naturaleza, más ella nos pisotea a nosotros. Esto lo tenemos que entender. Sí sí sí, eran usureros. Se paga aquí, y ni siquiera nos enteramos.

se refieren al pueblo de Sardara, y son de segunda mano, gentilmente puestas a disposición por un erudito local. Según los resultados de sus investigaciones, se pueden notar importantes diferencias respecto a la figura del condenado en vida: parece que la condición del condenado se traslada del rico terrateniente (o que quería ser rico) a sus hijos, que estaban prometidos al diablo. Estos, consecuentemente *intregaus*, poseían una forma de inmortalidad corporal. Según los informes, en su tumba, en lugar de su cuerpo, se encontraban objetos o trozos de madera. Además, se les atribuye la capacidad de transformarse en un animal (asno). El tema de la bilocación no se encuentra, y sus salidas post mortem son debidas a una condición de implícita “no muerte”. Además, el binomio padre-hijo es el mismo que surge de las informaciones de Orrù, en las cuales el hijo no es solo *intregau* post mortem, sino condenado en vida y consecuentemente llevado a bilocarse.

En nuestras conversaciones me habló de una cantidad de casos que en parte conocía y que se mezclan con varias leyendas difundidas en Cerdeña. Muertos en penitencia, almas de condenados que siguen su *carru cocciu*, el mismo que, como veremos, está guiado por las brujas con más o menos evidentes sobreposiciones. Después de una larga digresión sobre *cogas* y otras leyendas, me habla del *Maideu*. Se trataba de improvisaciones que podían ser dirigidas también contra *is meris* (los dueños). Las composiciones contenían insultos y maldiciones, incluso los típicos augurios de mala suerte contra estas personas. Una persona intencionada a cantar el *maideu* se ponía a la puerta del desafortunado y recitaba estas imprecaciones sin correr el riesgo de sufrir consecuencias.

Respecto a los resultados de mi investigación, el núcleo de los datos relativos a la baja Marmilla parece alejarse respecto a la figura del condenado analizada hasta ahora. Parece mostrar caracteres de un fuerte sincretismo, sobre todo en el aspecto del pacto con el diablo para obtener riqueza. De todas formas no se hace mención a la culpa hacia la comunidad y en particular hacia el pobre. El tema central es el pacto con el diablo para obtener riqueza y que, como he podido verificar, parece faltar en la zona en que llevé a cabo mi trabajo de campo.

En el curso de la sistematización de los datos hasta la organización de estos para construir una exposición de los fragmentos, quise presentar la imagen del condenado en vida, utilizando las mismas palabras de mis informantes. Esto no solo por la precisa

intención de dar voz a los que me proporcionaron sus conocimientos, sino también por la importancia que puede tener escuchar los testimonios de una porción de historia explicada por las mismas voces de quienes la vivieron en primera persona.

Son muchas las memorias que mueren por el hecho de no ser transmitidas. Sin embargo, son muchas más las que mueren por el hecho de no ser entendidas, siendo constantemente traducidas, adaptadas, ocultadas y manipuladas con la esperanza de que encajen con perspectivas teóricas a veces inadaptadas. No existe una verdad, así como no existe una única interpretación de un fenómeno. De esto soy perfectamente consciente. Sin embargo, lo que he tratado de hacer en mi trabajo es alcanzar una posible manera de entender ciertas mentalidades que he encontrado características de la zona investigada, gracias a las interpretaciones de los que estaban allí, y que vieron, escucharon, hablaron y respiraron el mismo aire cultural en el que ciertas creencias nacieron, o simplemente se desarrollaron, respondiendo a significaciones colectivas. Creo que es una de las maneras más útiles de ver y escuchar en vivo en qué forma se manifestó la acción social de los grupos frente a las contradicciones que se presentaban en el seno de la sociedad. Su forma de acción o de reacción representa una tipología ciertamente no única pero distintiva de esta pequeña sociedad agro-pastoril, entre las muchas diferentes y peculiares, que pueblan y han poblado todo el mediterráneo.

Uno de los primeros caracteres de las creencias de las que pude testimoniar la existencia, es que se muestran todavía soportadas por un fuerte convencimiento comunitario, por mucho que no parezca encontrarse una explícita voluntad de una transmisión a las generaciones futuras. Efectivamente fue como abrir la puerta de una memoria que de otra forma se habría quedado cerrada. Me han permitido participar de estos acontecimientos porque yo en primera persona decidí excavar en sus memorias. Como ya hemos podido subrayar, nadie entre hijos y nietos, por lo menos los que yo pude contactar en el curso de mi investigación, conocía esta específica creencia. Yo tampoco la conocía antes de empezar mis investigaciones.

Los informantes se refieren a esta creencia como algo que pertenece al pasado, no tan remoto, pero pasado. Asimismo, nunca hablan en primera persona, no obstante fueran hechos que todos conocían. Para todo el curso del trabajo de campo, cuando el tema era el de los condenados, las conversaciones se desarrollaban en el plano de la memoria en que el uso de la tercera persona era constante. Las interpretaciones de mis informantes y colaboradores sobre la creencia en los condenados eran de dos tipos. Por un lado hay informantes que no creían que el fenómeno en sí mismo fuera real, y otros que al revés lo

creían posible sin duda. Sin embargo, las dos diferentes posiciones (una la del “Así la gente contaba” y la otra “Porque esto realmente les pasaba a los condenados”) se reunían en un único plano a la hora de explicar el porqué del estado de bilocación del alma, que solo podía tener como causa primera una profunda amoralidad del sujeto condenado hacia su comunidad. En este sentido, la actitud y la manera de contar es siempre la misma.

El énfasis que ponen en las palabras que utilizan, así como el tiempo dedicado a describir las malas condiciones en que se encontraban y la profunda desaprobación frente a la maldad de estos ricos propietarios lleva a una substancial uniformidad de los relatos. El hecho de creer o no creer, cosa que normalmente marca una diferencia muy significativa, aquí es casi irrelevante. La acusación, fuera verdad o no que el alma salía, era absolutamente justificada, apoyada y compartida. Si no eran reales los hechos contados, sí lo eran las causas de la culpabilidad del condenado. La reacción era general, unánime, contra la transgresión de una regla social, regla que evidentemente constituía parte integrante de los fundamentos de la misma sociedad. De aquí se entiende la gravedad que subyace a la caracterización de este personaje, y que conlleva un sentido de negatividad absoluto efectivamente singular, que lo lleva a destacarse si es comparado con las otras figuras ambivalentes que, como veremos a continuación en el próximo capítulo, pueblan la cosmología sarda, y que lo rodean constituyendo el contexto en que se mueve.

Los informantes ancianos están caracterizados por una concreción desconcertante si pensamos en el tipo de información que proporcionan. Escuchando sus narraciones y testimonios con respecto a estas creencias se percibía claramente una neta diferencia respecto a los normales y típicos cuentos sobre espíritus, contactos con los muertos, visiones de seres fantásticos, etc. En estos casos, por ejemplo, a menudo los informantes muestran una emoción que acompaña el cuento, emoción que se puede percibir fácilmente y que parece mal esconder el deseo de creer en la excepcionalidad de lo que narran y de producir en el interlocutor un sentimiento mixto de miedo y curiosidad. Dicha excepcionalidad de los hechos contados vuelve al narrador caracterizándolo como persona especial, como una suerte de cuenta cuentos envueltos en una niebla de misterio, en primer lugar por la posición que asume en el acto de ser escuchado por un interlocutor. De manera opuesta, cuando los ancianos hablan de los condenados, la narración está envuelta por un pragmatismo que deja poco espacio a aquel aire un poco mágico y un poco aterrador producido por fábulas y leyendas para niños. Ningún deseo de ser escuchados por cuestiones autorreferenciales o de autocomplacencia. Esta conciencia

pragmática que caracteriza la creencia, oculta o pone en segundo plano el hecho de que ellos mismos consideren la bilocación de los ricos terratenientes no real.

Unas de las características más destacadas de mis interlocutores era un marcado sentido crítico frente a las creencias de que me hablaban. En este sentido, la creencia se encuentra en un sistema de pensamiento marcado por un pragmatismo y una practicidad que mal se adapta a la imagen de creyente supersticioso, inmerso en un *conglomerato indigesto* de residuos folklóricos, aceptados sobre la base de supuestas visiones místicas de la realidad o dependientes de miseria psicológica. No me refiero al hecho de que no todos mis informantes creen en la realidad de la bilocación, sino al cuadro racional en que ellos mismo incluyen esta creencia. No es la realidad o menos de los hechos en sí mismos la que caracteriza la creencia para mis informantes, sino la obviedad de su causa.

Es verdad que el mundo de hadas, *cogas*, *mamas*, *hombres-buey* etc, que veremos con más detenimiento en el próximo capítulo, estaba muerto, o estaba desapareciendo para siempre, así como ya no se oía más hablar de ricos terratenientes que vagaban en estado de bilocación. Sin embargo, las culpas de los condenados frente a la comunidad dejaron una profunda huella en sus memorias, así como en la piel de los que tuvieron la mala suerte de conocerlos y de vivir bajo su autoridad. Por esta razón, para el entendimiento de su significado y tiene que ser analizada no como residuo folclórico sino como vehículo de una mentalidad que aún está viva, y que mantiene su lógica a pesar de los evidentes cambios de contexto.

Vamos ahora a esquematizar de forma sumaria al protagonista de las historias que me fueron contadas. En primer lugar, el condenado es siempre un rico terrateniente, un *messaiu mannu*, y no siempre era el más rico del pueblo. El rico terrateniente no era ni noble ni “Señor” en el sentido clásico del término. Podríamos decir que aparentemente no pertenecía a una clase social marcadamente diferente. Ser condenado significaba haber cometido un pecado muy grave contra la comunidad. Esta condena significa que el alma no solo será condenada por la eternidad después de la muerte sino antes también. El alma condenada sale, formando un doble visible y concreto. Asimismo, los espíritus de los condenados que salen en vida salen también post mortem. Pero no todos los que salen post mortem eran condenados en vida. Las historias que hablan de almas de muertos son de un número netamente superior respecto a las sobre los condenados en vida. Veremos una a una estas afirmaciones.

Según las narraciones no parece que la desaprobación fuera contra la riqueza en sí misma. Si consideramos a la riqueza en términos de propiedad de tierras, viñas, olivares, animales, jugos, puestos a fruto gracias al trabajo dependiente de diferentes figuras de trabajadores del pueblo, y tomamos dicha propiedad como base sobre la que se concretaba una diferencia de *status* neta, con un desnivel casi total respecto a la posibilidad de acceso a los medios de producción, ya podemos concluir que esto no es suficiente para que un propietario fuera objeto de acusación. Condenado era únicamente el propietario que había reunido todas estas riquezas sobre la piel de los pobres, aprovechándose de ellos en todas las formas que su poder material le permitía y, no último, el hecho de que se negara a redistribuir a los demás los frutos de sus propiedades, en forma de sueldos dignos, ayudas en los momentos de dificultad y humanidad en las relaciones con sus dependientes. En los relatos hemos podido notar la frecuencia con la cual los ancianos recuerdan a estos ricos como los que habían obtenido la propiedad de las tierras de manera deshonestamente, acumulando riquezas de forma ilícita; los recuerdan como los que “no pagaban”, que “daban una miseria”, o que hacían trabajar sus dependientes doce horas para “un plato de sopa”. Ser avaro es una de las características más distintivas de estos personajes. Asimismo, una de las plagas más dañosas en aquella época eran los préstamos a usura, causa de frecuentes expropiaciones, hasta la reducción definitiva del pobre a mendigo. Todo esto era considerado una forma de amoralidad tan baja que chocaba fuertemente con la moral de la comunidad.

Otro aspecto en que se desvela dicha profunda amoralidad de *is cundannaus a bius* es el de aprovecharse de su status para abusar de sus sirvientas. No necesariamente esto significaba que el condenado había violado a su sirvienta, pero ciertamente era considerado fuertemente amoral el hecho de abandonarla embarazada, no solo negándose a reconocer el hijo, cosa muy improbable, sino echándola fuera de casa y abandonándola a su destino, no muy esperanzador si pensamos en los tiempos en que todo esto pasaba.

En síntesis, podemos concluir que las culpas que causan las salidas del alma y el consecuente estado de bilocación del sujeto condenado son las de:

1. Explotación (explotar al dependiente)
2. Avaricia (no pagar lo que se debe a un pobre)
3. Inhumanidad (no dar de comer a un pobre)
4. Usurpación (obtener la propiedad de una tierra de manera deshonestamente)

5. Usura (prestar al doble)
6. Robo (expropiar de lo necesario al sustentamiento de una familia)
7. Abuso (seducir y abandonar a una servidora en estado)

A lo largo de mi investigación me preguntaba, aparte de las evidencias, en qué consistía esta transgresión y contra quién o cosa realmente se oponía esta reacción unánime de la población. ¿Era una lucha contra la riqueza en las manos de pocos? ¿Contra un acceso diferente y desequilibrado a los medios de producción? ¿Sería cultura de la envidia?

Se trataba evidentemente de la reacción a una transgresión de una norma social, pero la transgresión estaba estrictamente relacionada con la manera en que los sujetos transgresores utilizaban los recursos materiales poseídos, y que los caracterizaba no por ser ricos, sino según una conducta que no dependía de la mayor disponibilidad de riqueza material. El problema no era lo que se poseía sino la manera en que, en primer lugar, se obtenían las posesiones y, en segundo lugar de qué forma se las devolvía a la comunidad. Así que, llegué a un punto de mi investigación en que me pregunté qué significado realmente tenía el término propiedad para la gente de esta sociedad, qué había detrás de este concepto. Además, me pregunté qué relación tenía la noción de propiedad con la de prestigio de la persona entendida como persona “en sociedad”.

Los varios casos contados de ricos propietarios considerados honestos y más justos en la retribución de sus haberes, por lo menos entre los límites aceptados, mostraba muy claramente que la acusación era directa únicamente contra los que ofendían cierta moral. La ofensa de dicha moral no parecía depender del desnivel económico en sí mismo, sino de un diferente concepto de poseso que mantenía su sentido no obstante los cambios políticos y económicos de la zona. ¿Podía ser entonces la negación del poseso colectivo de ciertos bienes, o de parte de ellos, la causa prima de la reacción de la comunidad?

En todo el curso de las entrevistas se percibía, sobre todo en la manera en que la mayoría de los ancianos hacía referencia a las tierras, una forma de desprecio hacia la “propiedad” de la tierra. Hubo varios que hicieron una directa mención del Edicto delle Chiudende, manifestando un sentimiento de desaprobación hacia un conjunto de acontecimientos que habían marcado de manera chocante la historia de la isla, y con esta las mentalidades de la población. Se entendía claramente que no consideraban la propiedad de la tierra de estos ricos terratenientes como algo efectivo, como un hecho,



como algo que ya era real y que se debía aceptar. Parecía como si para ellos fueran expresión de algo que no habría podido mantenerse, y que no era aceptable porque estaba demasiado fuera de la forma “natural” con la que siempre habían considerado el uso de la tierra. En este sentido, todo el estudio de los acontecimientos de los últimos dos siglos y medio, desde la llegada de los Saboya hasta las primeras décadas del siglo XX, ha sido fundamental para entender mejor esta mentalidad. Todo el *excursus* sobre el significado de los usos cívicos como los de los *ademprivia*, ha sido determinante para explicar los fundamentos en los que las relaciones de los hombres con la naturaleza y de los hombres entre ellos se desarrollaban tomando su forma y especificidad.

Además, fue muy interesante observar la manera especial en que me fue expresado el proceso de condena de estos propietarios. Lo que me describieron varias veces era un principio firme y directo de causa y efecto a través del cual se juzgaba la transgresión y se justificaba totalmente la condena. Fue precisamente esta “logicità” del juicio contra de las transgresiones que encontré marcada y definitiva, la que luego puse en relación a hechos característicos de unas regiones adyacentes y más centrales de la isla, en las que, como hemos visto, este principio era causa de un proceso de regulación social mucho más fuerte y que hace pocas décadas fue origen de vendettas y *faide* que diseminaron la zona de la sangre de los transgresores. Sin olvidar las efectivas diferencias entre estas dos regiones, me pareció intuir un principio común, un común divisor entre regiones diferentes. Este sentido común podría efectivamente ayudarnos a entender lo que había detrás de estas creencias y hasta qué punto estas fueran representativas de una mentalidad precisa; observar los diferentes puntos de vista respecto a los conceptos de riqueza, prestigio, moralidad, que a lo mejor eran coherentes con un código social relacionado con un sistema económico pre-capitalista que estructuraba diferentes maneras de entender el sistema social hecho de valores y principios, de los que el sistema económico nunca está separado.

A continuación, en el próximo capítulo, haré la descripción de otras figuras que pueblan el universo anímico sardo (y no solo). Veremos como este es rico en leyendas, e historias sobre seres más que naturales, entidades ambivalentes y ambiguas. En este conjunto de creencias, la figura del condenado se destaca por su peculiaridad en varios aspectos. Son dos las diferencias fundamentales, que añaden plausibilidad a nuestra comprensión de la creencia. En primer lugar el condenado nunca es un personaje ambiguo o ambivalente. En segundo lugar, mientras que, como veremos, el concepto que caracteriza a las otras figuras es el de destino, en nuestro caso es el de “culpa”. Además

esta culpa es tan definitiva que se concibe como algo definitivo, sin posibilidad de redención, operándose sobre la figura del condenado una *damnatio memoriae* total.

Entendido de esta forma, el principio de causa y efecto que no admite excepciones, es comparable, aunque en planos diferentes, con el concepto de *lozicu* del código de las vendettas. El rico propietario explotador, el mismo que, según el principio más general que fundamenta este código, habría sido (como de hecho a menudo pasó) matado, o secuestrado y luego matado, en este caso, definiéndose la contestación en un plano meta-histórico, la condena está hecha en forma diferente, pero no menos neta y definitiva. El condenado, por el hecho de ser definitivamente “perdido”, para la comunidad ya no está “dentro” sino que ya está “fuera”. Este “fuera”, a pesar de estar percibido como terreno y no como un más allá indefinido e impalpable, es la anunciación de una condición eterna y sin rescate. Porque si entendemos la muerte como la condición de dejar de ser perteneciente a la comunidad, o como un dejar de ser considerado presente a sí mismo como persona definida en cuanto miembro de la sociedad, el condenado es, bajo todos los puntos de vista, como si estuviera ya muerto.



## Capítulo 5

### El universo anímico en Cerdeña entre pasado y actualidad

Volando?

*Volari, pesari a vòlidu*, precisa il cancelliere padre Cannas da Seurgus, lì di fronte a una Domíniga sperduta [...]. Padre Cannas si toglie l'occhiale maiorchino e leva il viso dalle carte: *De pòdiri volari*.

[Angioni, Le fiamme di Toledo]

Yo- Si ricorda racconti sulle cogas?

Marco- *Eh però quelle sono leggende!*

[Entrevista septiembre 2011]

Cerdeña es muy rica en leyendas, creencias, anécdotas que tienen como objeto central las almas y los espíritus con toda variedad de caracteres, y que siguen manteniendo su lugar específico en la memoria colectiva hasta constituir parte fundamental de las creencias más actuales. Metamorfosis en serpientes, mosquitos, y aves; hombres que se transforman en buey; otros que salen en espíritu con los muertos; ánimas y *mamas* que habitan la naturaleza de los alrededores de los pueblos, montes, bosques, ríos y grutas; hadas habitantes de *nuraghes* y las *janas*, pequeñas y graciosas o brujas atemorizadoras, peligro constante para quien se acerca a sus *domus* o, al revés, fuente de sabiduría y artes; perros y caballos que desaparecen detrás de una llama; danzas nocturnas, bailes en los altiplanos y procesiones de muertos. De todo esto me hablaron mis informantes, en sus largos discursos en que todas las argumentaciones se desarrollaban sin solución de continuidad, no siendo tan diferente el plan del *post mortem* y del *ante mortem*, sino estrictamente relacionado y perteneciente a un sistema de pensamiento coherente y extremadamente significativo. La gran mayoría de estas creencias y leyendas no parecen tener conexión con la creencia de los condenados. Diferentes las modalidades, las razones o causas primas, diferentes los significados y el mensaje que conllevan. Sin embargo son contemporáneas y conviven en el mismo tejido social tradicional, manifestando en su conjunto una cierta manera de ver el mundo y la vida típica de estas zonas. Ofrecer un cuadro general del universo anímico sardo, poblado por espíritus y seres sobrenaturales, diurnos y nocturnos, malos o neutros, culpables y no culpables, es de primaria

importancia porque es a este universo que pertenece *su cundannau*, a pesar de todas sus peculiaridades y especificidades.

Como veremos en el capítulo 6, son muchas las creencias en que el alma y sus salidas del cuerpo tienen un rol central. Tanto en ámbito mediterráneo como continental y extracontinental, los casos en que nos encontramos aspectos relacionados con dicha creencia son varios. En este sentido ha sido muy interesante buscar informaciones sobre los diferentes aspectos con que esta puede presentarse, en ámbito sardo, como veremos a continuación y en ámbito europeo y extraeuropeo como veremos en el capítulo a seguir. Sin embargo, anticipando un poco las conclusiones de estos dos apartados, a pesar de las indudables semejanzas con creencias cercanas y menos cercanas, la figura del condenado en vida y la creencia sobre sus bilocaciones muestra toda su singularidad.

## **5. 1 Andar con los muertos**

Según cuanto nos informa Virgilio Atzeni (1953), entre la población sarda se concebía el alma como un principio vital que en ciertas circunstancias se podía separar del cuerpo y moverse autónomamente tanto en vida como después de la muerte. Tras su visión del fenómeno, que remonta a Tylor y al evolucionismo decimonónico, consideraba que, tal como en la mentalidad primitiva se asociaba el sueño a la muerte y las visiones de sueño de otras personas a la existencia del alma, así los sardos antiguos habían hecho la misma asociación, desarrollando un complejo sistema de creencias alrededor de este concepto, considerando todo lo que ocurría en el sueño como algo real.

Unos de los casos de los que Atzeni nos informa, es el de los *mortaresos*. Esta creencia, relativamente reciente (los informes se refieren hasta mediados del siglo pasado), se refiere a una categoría de personas, tanto hombres como mujeres, que tienen la capacidad de abandonar sus cuerpos, durante la noche, para acompañar a los espíritus de los muertos en sus peregrinaciones. En Torpé, pueblo situado en el centro-occidental de la isla, se cuenta que los *mortaresos* abandonan sus cuerpos junto a otros dos *mortaresos* y a tres espíritus, es decir, en un total de tres almas de vivos y tres almas de muertos. La finalidad de esta salida es la de “golpear” a los moribundos próximos a la muerte. De esta forma se acabaría el sufrimiento de la agonía y se prepara gradualmente el pasaje desde la vida a la muerte (Atzeni 1953: 12). En otro pueblo, Telti se cuenta de un *mortareso* que podía anunciar la muerte de alguien con gran precisión. Él abandonaba su cuerpo inmóvil, en posiciones raras y no podía ser molestado de ninguna manera

porque esto habría representado un gran peligro para su incolumidad. En Bosa, en la costa centro-occidental, los casos son similares, con el particular de la posición, que tenía que ser supina.

Lo que más llama la atención de estas creencias es el carácter no decisonal de la experiencia. Sería una fuerza mayor, a la que no se puede oponer su propia voluntad. Dicha fuerza mayor está representada por Dios o por el *Ustinu* (destino). Esta experiencia no es entonces voluntaria o imputable a una culpa determinada, sino sufrida por un destino que establece las suertes de los individuos. Asimismo, la experiencia del contacto con los muertos no representa una experiencia positiva. Aparte de la amargura por tener que golpear a un moribundo, que se supone sea conocido (compaesano) y tal vez estimado, las historias hacen referencia también a la violencia de los espíritus de los muertos contra los *mortaresos*, que se despiertan con el cuerpo lleno de moretones y contusiones y con los vestidos rasgados. Y es claro aquí el anillo de conjunción entre el mundo real y el mundo onírico, el nivel material y el nivel espiritual. Todo lo que sufre el alma durante su viaje se refleja en el cuerpo, por el hecho de estar los dos estrictamente unidos.

Sin embargo, hay una categoría de *mortaresos* que tienen la facultad de ser guía de los muertos, y no acompañantes pasivos y sumisos; pueden incluso recibir informaciones y consejos para los vivos. En este caso los *mortaresos* son en la mayoría de los casos mujeres. Dichas mujeres salen en espíritu durante la noche, seguidas por almas de muertos. El objetivo es ir a la casa de quien está destinado a encontrar la muerte, y es aquí que las *donne che vanno con i morti* pueden actuar contra la voluntad de los muertos, voluntad dirigida a que se cumpla el destino de dichas personas. Si las *donne* llegan antes de los espíritus de los muertos a la casa del destinado a morir, y consiguen cortar un trocito de tejido de su vestido, éste automáticamente estará a salvo. La experiencia negativa y fuente de sufrimiento se vuelve en cierta manera positiva, o por lo menos sin el carácter determinístico y definitivo que el *Ustinu* representa entre los elementos de la creencia.

La voluntad de Dios o el *Ustinu*, sin embargo, no son las únicas causas que determinan que ciertos individuos tengan esta suerte. En Scanu Montiferro y San Vero Milis por ejemplo, la causa primera de la condición de *mortareso* es un error o defecto ocurrido durante el ritual del bautismo (Atzeni 1953: 16). Si por ejemplo se utiliza el aceite de la extremaunción, los niños serán un día, en la edad adulta, los que ven los muertos. Como vimos, en el curso de mi investigación tuve la oportunidad de tener una información de este tipo.

Veremos en los próximos capítulos cuanto de estas figuras tienen en común con otras figuras de viajeros en espíritu características de varias zonas de Italia y del Mediterráneo, y que en parte justifica la hipótesis de un sustrato común de creencias en las que la salida del alma fuera del cuerpo tenía una posición relevante.

## 5.2 Un caso singular. El *bòe muliàche*

El tema de la salida del alma y del contacto con el mundo de los muertos se desarrolla también según otras formas, generando todo conjunto de “seres” en que el elemento de la salida del alma asume otras modalidades, hasta desaparecer para dejar espacio al tema de la metamorfosis. Grazia Deledda en su texto *Naufraghi in porto*, nos informa de una leyenda que narra de un bosque en los alrededores de Orleì, en provincia de Nuoro. Ahí vivía un individuo caracterizado por ser un *cher homine*, medio hombre y medio ciervo con cuernos de oro (Atzeni 1953: 9). Según Marchi (1962) este personaje era el *Ercu* o *Erchitu*, un ser condenado a sufrir una metamorfosis, cuyo resultado era un ser medio hombre y medio animal. Las pocas leyendas recogidas, registran este ser como fuese medio hombre y medio ciervo, y este aspecto se ajustaría con la hipótesis según la cual el ciervo representó el animal demonizado más importante entre las sociedades pre-agrícolas sardas, todavía más concentradas en la caza y la recolección (Marchi 1962: 301, [nota 32]). Sin embargo, desde el punto de vista etimológico, no faltarían las incertidumbres, por el hecho de que el término *ercu* no significa *cherbu* (ciervo), y recuerda más fuertemente el término *hircus*, que significa *cabrón*, complicando ulteriormente su conformación y naturaleza.

Otra figura mitológica medio hombre y medio animal es la del *roe rottu*, individuo condenado a una forma especial de penitencia. En determinadas noches esta persona se dirige al cementerio, sin posibilidad de oponerse a esta obligación. Aquí el *roe rottu* se rodea (se da tres vueltas) tres veces sobre una tumba de alguien que murió de muerte violenta, se transforma en un enorme buey atemorizador que, volviendo al pueblo, se dirige hacia la casa de quien está destinado a morir dentro de poco y frente a la cual puerta emite su mugido. Después de haber hecho eso vuelve al cementerio donde vuelve a tomar su aspecto natural. Parecido al *roe rottu* es otro ser legendario es *su traicorzu*, medio caballo y medio buey, que se suele encontrar en las narraciones que hacen referencia al carro de los muertos, del que el *traicorzu* es la guía (Atzeni 1953: 13-14).

Más característico aún, entre los seres *más que humanos* que pueblan las leyendas sardas, es el *bòe muliàche* (Marchi 1962). Esta figura mítica barbaricina pertenece, como las figuras mitológicas precedentes, a un bloque de historias clasificables como antiguas, con caracteres peculiares que denuncian su arcaicidad. Sin embargo parecen seguir permaneciendo en el folclor relativamente reciente. Esta vez también es el destino que todo establece, determinando que un hombre se transforme en buey. Después de su metamorfosis el *bòe muliàche* vaga por bosques y aldeas anunciando muerte y desgracias a los que lo encuentran. Además, el *bòe muliàche* anuncia desgracias rodándose por el suelo emitiendo tres mugitos frente a la puerta de la casa de quien está destinado a morir.

Según los informantes de Marchi, a veces era un demonio, otras un hombre común perteneciente a la comunidad, que en ciertas noches se transformaba, según ciertas versiones, mientras que en otros salía en espíritu bajo forma de buey y dejando su cuerpo como muerto. No siempre, cuando se trata de describir estas figuras legendarias, está claro si en la concepción de la gente se consideraba posible la metamorfosis corporal o se trataba de una salida del alma afuera del cuerpo en forma animal (cfr. Delitala 1975: 35).

Otra versión de la historia, y que Marchi considera más antigua, es aquella en la cual la protagonista de la metamorfosis es una mujer. Bajo la posesión de los espíritus, la *vacca muliàche* cumple una serie de delitos, cuyos verdaderos culpables son los muertos. En este sentido, la ambivalencia que caracteriza el *bòe muliàche*, anunciador de tragedias pero no culpable en primera persona, obligado por una suerte más fuerte que él a la cual se tiene que someter con gran dolor, se encontraba ya en su forma más antigua (Marchi 1962: 306).

### **5.3 Cogas, Janas y otros seres más que naturales**

Otro ser fantástico y sobrenatural, protagonista de cuentos y narraciones *de forredda*, es la *coga*. Este ser es comúnmente considerado el resultado de una metamorfosis, aunque a menudo se concibe más como una salida del alma con consecuente asunción de aspecto animal. Tal como en el caso del *bòe muliàche* y de su *roe rottu*, las narraciones no establecen por unanimidad una tipología específica y el tema de la metamorfosis o desdoblamiento de la persona nunca está especificado claramente. Son varias las veces en que se asimila este ser a la normal bruja, como efecto de sincretismo y superposición de imágenes asimilables en ciertos aspectos.



*Coga* es una mujer, aunque raras veces puede ser también hombre, que por la noche se transforma en mosca para ir en la casa a la que nació recientemente un niño, para nutrirse de su sangre. En particular esto puede pasar en los primeros ocho días de vida del niño, antes del bautismo. Este lapso de tiempo era el más peligroso, considerando la época a la que se refieren los cuentos, en que la mortalidad infantil era muy alta (Atzeni 1953; Delitala 1975; Orrù 1991; Marchi 2006).

Su aspecto varía sensiblemente según los casos. En el curso de mis investigaciones a menudo los informantes me contaron historias que tienen este personaje como protagonista. En particular, en Escovedu tzia Teresa, ama de casa de 91 años, la describió como un ser malvado, con apariencia de mujer pero con pies de oca<sup>88</sup>. Según su versión, era un ser que vivía con sus iguales en los montes, se podía transformar en ave, mosca o serpiente<sup>89</sup>:

*Deu sciu custu contu, ca mi du contà mamma. Sa coga fu sezzia, prangendi e passa cust'ommi a cuaddu e d'a nau itta teniada, d'a nau ca deppia sattai s'erriu, issa, e no ci da faida a sattai s'arriu poitta s'arriu fu cabau. Sà d'a nau a s'ommi chi da ingoliada a cuaddu e issu d'a nau "Sezzada a cuaddu ca ge si ddu pass'eu s'erriu", e issu d'ha sezzida a cuaddu e de ghi fudi a mittad'e s'arriu d'a castiada a peisi. Pottà pei de cocca. E a nau "De aicci se tui, ma de ghi sesi aicci...", d'ha domandara "Nara, itta ci ara a bolli po scacciai sa tentazioni?". Na ca bastada ua borraccia de biu e sa tentazioni fu bell'è scacciada, s'andara de aicci. Issu pottada ua borrhaccidda de sas chi usanta primu e ci d'ettara in conca. E da coga arrutta è a s'erriu e da nau issa "Connottu m'asi!". [...] Cogasa naranta...di naranta cogasa, stregasa. Pottanta is pei de cocca e si furriant'a pilloisi, a musca, u' caboru...Andanta me in monti e me i domusu candu du sus battianta is pippiusu, di ndi piganta s'ollu santu, usanta su tremini brancasa assusu sa notti chi battianta is pippiusu i' antighidadi. Bivianta in su monti. No fianta femmiasa de bidda. Da s'anti sperdiasa cun su fogu, mi narà babbu<sup>90</sup>.*

---

<sup>88</sup> Interesante sería a este propósito una profundización del tema con respecto a las leyendas de la Reina Pedaque, a la que a su vez fue asimilada la Reina de Saba (cfr. Guggino 2006: 109; Canova 2000)

<sup>89</sup> Así como en la leyenda de Melusine, la mujer que se transforma en serpiente. Véase el texto de Jean d'Arras (1982).

<sup>90</sup> Yo sé este cuento, que me contaba mi madre. La coga estaba sentada llorando y pasa este hombre a caballo y le dijo qué le pasaba y ella le dijo que tenía que pasar el río pero que no podía porque el río estaba (lett.) bajado. Dijo al hombre si la podía llevar con su caballo y el hombre le dijo "Siéntese, la ayudaré yo a pasar el río". La sentó en el caballo y cuando ya estaba en medio del río la miró a los pies y vio que tenía pies de oca. Y él dijo (entre sí mismo) "Así eres tu? Pero si es así"... "Dime, ¿qué sería necesario para expulsar la tentación?" Ella dijo que era suficiente una botella de vino y que la tentación ya era expulsada. Él tenía un botellín, de los que se usaban antes, y se lo tiró encima. La *coga* cayó en el río y dijo "Me has reconocido!". [...] Las llamaban *cogas*, brujas. Tenían los pies de oca y se transformaban en aves, moscas o culebra. Iban al monte y a las casas cuando se bautizaban los niños y se llevaban el aceite santo [...] vivían en el monte. No eran mujeres del pueblo. Las exterminaron con el fuego, así me decía mi padre.

Otra variante define la *coga* como un ser con pico, como me contaron en Zeppara, subrayando otra vez su naturaleza medio humana y medio ave. En otra más se la define como una mujer del pueblo, que en ciertas noches se transforma. No siempre es el niño la víctima de su maldad. En Villaurbana me contaron de un hombre que sabía que su madre era una *coga*:

[...] *quest'uomo sapeva che la mamma era una coga. Mentre camminava in campagna con la moglie e il bambino appena nato un ramo di rovo aveva stretto il collo della moglie. Il marito ha tagliato il ramo ed è uscito sangue. La sera la mamma aveva un brutto taglio nel braccio [...]*<sup>91</sup>.

En ciertas historias es más visible la superposición de la imagen de la *strega*, la bruja, según la imagen que de ella salió tras su sistematización y cristalización. Así se cuenta todavía en la misma Villaurbana:

*Si trasformavano! Quelle vecchie andavano sempre in chiesa. Specialmente quando battezzavano un bambino, i preti forse innocenti, non lo so, non pensavano al male, in un piattino mettevano questi batuffoli di cotone con l'olio santo. Queste vecchie andavano, prendevano e se lo mettevano, noi antiche dicevamo "in dogna ligadura de ossu", dove ci sono i movimenti, no? Da tutte le parti. In casa, non lì a... se lo portavano in casa. Poi si trasformavano, [...] succhiavano il sangue, dice che cresceva la loro vita, delle vecchie [...]*<sup>92</sup>.

Otros fragmentos de entrevistas en Albagiara y Usellus, añaden particulares que caracterizan la figura de la *coga* más “alto medieval”:

*Si disformava, non era cristiana ma era disformata [...].*

*Si trasformava in mosca e in gatto. Era la donna che prendeva quest'olio santo, che si spogliavano e si sfregavano quest'olio [...] e poi prendevano il volo [...] e dicevano "Una mezz'ora a andare, una mezz'ora a ritornare, una mezz'ora lì".*

---

<sup>91</sup> Este hombre sabía que su madre era una *coga*. Mientras que caminaba en campaña con su mujer y su hijo, la rama de zarza, apretó el cuello de su mujer. Su marido cortó la rama y de ella salió sangre. A la noche, su madre tenía una herida grave en el brazo.

<sup>92</sup> ¡Se transformaban! Aquellas viejas iban siempre a la iglesia. Especialmente cuando bautizaban a un niño, los párrocos, quizás inocentes, no sé, a lo mejor no pensaban en el mal, dejaban en un platito algodón embebido de aceite santo. Esas viejas iban, se lo llevaban y se lo ponían, nosotras antiguas decíamos “en cada ligamiento de huesos”, donde hay los movimientos ¿no? Por todos lados. En su casa, no ahí, se lo llevaban en su casa. Luego se transformaban. Chupaban la sangre, se decía que aumentaba la vida de las viejas...SISTEMARE

Finalmente, otra característica de la *coga* es el poder de adivinación. Este aspecto está más relacionado con la imagen actual de este personaje. La *coga* ya no es un ser fantástico medio mujer y medio animal, sino una mujer con poderes particulares, una adivina, siempre más asimilable a la bruja común del imaginario colectivo. En estos términos, la *coga* es la que resuelve problemas, cura hechizos y deshace las facturas. Tiene una mirada amaliante e hipnotizadora, o sea, tiene la facultad de *accogliare*, como me informaron en Isili:

*Si diceva ca cudda fu ua coga. Che lei indovinava, per esempio certe cose. Uno gli succedeva qualcosa [...] andavano da questa, cummenti a i...nosu naraus...indovine [...].*

*Sa coga accogiada. Accoghiai vuol dire indromiscare...tra il dormiveglia e ti faceva fare le cose.*

*Ti dominava con lo sguardo.*

*[...] sa linguada, ndi suanta sa lingua a is pippiusu, i bruxiasa...[...] femmiasa normalisi. Du sus stimanta puru, e invece cummenti du basanta du suanta [...] po fai disprexeri a sa mamma.*

En otros casos parece que el término *coga* y el de *bruxia* (la bruja), sean utilizados como sinónimos. En este sentido la *coga* es la clásica mujer malvada, diabólica, capaz de transformarse en gato, corneja u otro animal. Su especialidad eran los maleficios, *is mazzinas*. En unas entrevistas hechas en Quartu Sant'Elena, en provincia de Cagliari, mis informantes contaron varias anécdotas sobre estas mujeres, pero no como historias del pasado, aunque próximo, como en los demás casos, sino como algo muy actual y cotidiano.

*C'era una coga, come dici tu, qui vicino che è ancora in vita. Questi erano morti da un fulmine, suocero e genero erano. Folgorati da un fulmine in campagna li hanno portati direttamente in cimitero, perché non avevano documenti ne niente. Qui (all'altezza del cinto) avevano un buco come erano bruciati perché avevano la fibbia del cinto, era attratto dall'acciaio il fulmine. Questa donna entra nella sala mortuaria del cimitero, si toglie un fazzoletto da tasca e va e inzuppa tutto questo fazzoletto nel sangue bruciato o carbonizzato di questi signori. Cosa ne faceva di questa cosa? [...] Qualche maleficio lo voleva fare.*

Siguiendo con su exposición, pasaron de conjugar los hechos del tiempo pasado al tiempo presente, contándome de una mujer del barrio:

*Un giorno sono passata io, siccome hanno un negozietto, nel negozietto c'erano servizietti da caffè. Io e mia sorella grande siamo passate e le ho detto (a sua sorella) "Signora R. sa bruxia!" e stavamo ridendo. Di notte lei mi ha scambiato per l'altra mia sorella, io ho una sorella che è uguale a me. Io ero con l'altra mia sorella. Quando ho fatto questo di ridere [...] Non l'ha sentito, ma lei sente! Lei se ne accorge. Di notte è andata a casa dell'altra mia sorella che mi assomiglia tanto, perché mi ha confuso con quella! Di notte, a mezzanotte. In carne e ossa. Le ha aperto il rubinetto del bagno e sentiva belare degli agnelli e dei scampanellini, campanelli di agnelli. Li ha sentiti ma non li ha visti. Mia sorella, l'indomani, le ho raccontato la cosa. "Disgraziata, per quello ieri notte è venuta da me! Stava tormentando me!". Io l'assomiglio tanto, infatti lei ha pensato che fossi l'altra mia sorella, è andata a spaventare l'altra mia sorella. [...] La gente sta zitta perché ha paura.*

La misma informante me proporcionó otro caso en que se destacan más los caracteres que se podrían considerar más arcaicos y tradicionales:

*[...] Come quella bruxia che andava a sorvegliare il fidanzato. [...] lei non si fidava. Andava (il fidanzato) a lavorare con le braccianti, c'erano donne, e non si fidava mai. Un giorno si è fatta, [...] una cornacchia...[...] E quando è arrivata al campo dove stavano mietendo il grano, gli operai mischini, pronti per mangiare, lei svolazzava, svolazzava, svolazzava. Lui se l'è immaginato, si è tolto il cappello e lo ha girato al rovescio. Cabada a terra issa. E l'ha sorpresa così che era bruxia.*

Según estas historias la figura de la *bruxia* y la de la *coga* parecen coincidir, así que el término *bruxia* sería simplemente otro nombre con el que se indica la *coga* en diferentes zonas de Cerdeña. Diferenciación que sin embargo no supera la prueba de los hechos, porque en otros casos la *bruxia* parece ser la que se transformaba en animal, mientras que la *coga* se la relacionaba más al poder de la adivinación. El resultado de las historias muestra un ensamble de caracteres mezclados, en que no es siempre fácil distinguir lo tradicional de lo superpuesto en un segundo tiempo. Sus caracteres cambian a veces en un mismo pueblo, oponiéndose el uno al otro. Asimismo, como ya hemos podido notar en el caso del *bóe muliàche*, no parece claro si, según la creencia, fuera el cuerpo que sufría una metamorfosis o fuera el espíritu que se separaba bajo forma animal. Contrariamente a esta constante confusión, a mis preguntas respecto a este punto las respuestas en Quartu S. Elena e Isili han sido más decididas:

Yo- Era el alma que salía?

Inf.: *No, la persona. Volavano loro.*

Inf.: *No, lei.*

Inf.: *Fiad'issa, vera!*

In un solo caso si è parlato di distacco dell'anima, potere ottenuto da un contatto col diavolo: «*E sì, e sì. Se hanno l'anima venduta al diavolo possono farlo. Sdoppiarsi, essere in un posto e nell'altro [...]»*

De todas formas la figura de la mujer que se transforma en mosca o en otro aspecto de la naturaleza parece tener un carácter de arcaicidad que mejor se ajusta a la tipología a la que pertenecen otros seres míticos como el *roe rottu* y su *bòe muliàche*. Sin embargo, si nos concentramos sobre la imagen de la *coga* así como se destaca en los relatos traducidos al tiempo pasado, aquel pasado tradicional, y que según mis informantes era efectivamente “otro mundo”, a lado de la mujer vampiro que se transforma en mosca para matar los niños, aparece también la *coga* conocedora de las hierbas, de su utilizo y de los medicamentos tradicionales.

En varios aspectos la imagen de la *coga* así descrita por mis informantes coincide con la descripción que de éstas hacen varios autores. Como emerge de los estudios de Atzeni, las *cogas* de Villamar, en provincia de Cagliari eran mujeres feas, atemorizantes y con ojos verdes que guiaban el *carro della morte* (Atzeni 1953: 6). Asimismo son vengativas malas y feas. Por ejemplo prometen todo tipo de bienes si se ven descubiertas, pero se vengan sin piedad si se sienten ridiculizadas o simplemente traicionadas. Se sienten atraídas por la sangre de los niños y por el poco de aceite santo que ha quedado en sus frentes después del bautismo. En Cagliari a veces son mujeres hermosas, capaces de lanzar tanto maldiciones como bendiciones según sus caprichos. Constante se muestra el tema de su atracción hacia los niños por su sangre y a menudo por el aceite sobrante después del bautismo necesario para transformarse. Después de su transformación vuelan para reunirse en sitios establecidos donde bailan con otras y otros como ellas. Los caracteres que acercan esta imagen de la *coga* con la de la *bruja* que se dirige al *Sabba* son bastantes claros y evidentes. Además, como la *bruja* común, no tolera que se nombren los Santos o Dios. A veces se prevé la presencia de otras personas llevadas por la *bruja* en sus vuelos. En ciertos casos sus existencias paralelas pueden incluso ser opuestas. Si en unos casos se habla de mujeres malas o charlonas, en otros son mujeres muy amadas, perfectamente integradas en la sociedad del pueblo. Su destino es simplemente

determinado por el hecho de ser las séptimas hijas nacidas después de seis hermanas (Atzeni 1958: 3-5).

Con Marchi (1962: 303) volvemos a la imagen de la *coga* tradicional, llamada *surbile*, que sin querer y por destino sufre una metamorfosis en mosca. Para defender a los niños de sus ataques, el imaginario colectivo establecía el uso ritual de ciertos instrumentos de uso cotidiano. Por ejemplo se ponía el trípode boca arriba bajo la cama o se ponía al revés el sombrero. En el primer caso la *coga* no podía entrar en la habitación y en el segundo se interrumpía su vuelo causando su caída en el suelo desnuda (Atzeni 1958: 5).

Según P.M. Cossu (1925), sacerdote erudito que a mediados del siglo pasado escribió sobre tradiciones populares de la isla y de manera específica de la zona bajo observación, las describe como seres en contacto con entidades infernales de los cuales se derivan sus poderes de metamorfosis (en moscas, gatos u otros animales) y de volar a las casas en donde se encuentren niños recién nacidos. Sin embargo, aquí también, en esta fuente escrita de las creencias tradicionales, se subraya la no-culpabilidad de estos seres fantásticos. Siendo, en su vida cotidiana y diurna, mujeres normales y a menudo estimadas, no son culpables de sus transformaciones siendo no intencionales, y de los hechos cumplidos durante la metamorfosis.

El sentido de culpa y de vergüenza acomuna otra vez la *coga* al *bòe muliàche* y al *roe rottu*. La superposición del tema de los ungüentos para indicar la real intención de transformarse y de hacer daño responde a un momento diferente del desarrollo de la creencia y, como sabemos, responde a diferentes significados sociales. No obstante el fuerte sincretismo, los caracteres que podríamos considerar más arcaicos, o simplemente tradicionales, permanecen inalterados en la mayoría de las historias, como emergió también de las informaciones surgidas de mi trabajo de investigación. Como las demás criaturas mitológicas y maléficas del mundo tradicional sardo, nunca se muestran totalmente negativas. El tema del destino es constante, traducido en una fuerza mayor cuyo poder decisional sobre las voluntades de los sujetos es total. En este sentido estas figuras quedan en una substancial ambigüedad, hasta aspectos de neutralidad que los caracteriza no obstante el significado prietamente nefasto de sus acciones. No aparece en ningún aspecto el tema del pecado, caro al credo católico, como causa del fenómeno. Los conceptos de “pecado” y de “negativo” en general, cuando se encuentran, no están todavía acompañados ni relacionados con la concepción de Mal absoluto, personificado por la

imagen del Demonio fuertemente caracterizada, y que en este sistema de pensamiento parece no encontrar lugar.

Las *cogas* pueden pertenecer a la categoría de los seres fantásticos, es decir, a un mundo separado o, al revés, ser parte del mundo humano, del que se distinguen mediante metamorfosis. Sin embargo no se les atribuye la pertenencia a un mundo paralelo al de los humanos, como en el caso de las *janas*, seres fantásticos cuya imagen a menudo se solapa con la de la *coga*. Las leyendas describen las *janas* como las habitantes de las pequeñas grutas funerarias prehistóricas, denominadas *domus de janas*. Así como las describió Delitala (1975), son entidades que viven en un mundo paralelo pero no opuesto al de los humanos. Son todas mujeres y como las humanas comen, cosen, cocinan. Se las describe como mujeres muy pequeñas, muy hermosas y timoratas. A esta imagen, que es la más difundida, se añade otra diferente, según la cual las *janas* serían mujeres enormes, con senos largos que ellas suelen poner atrás, en la espalda. Se le atribuyen poderes de adivinación y el poder de influir de manera determinante en la vida de los seres humanos. De ellas pueden proceder suerte y riqueza como mala suerte y desgracias (Delitala 1975: 30-31; Losengo 1962).

Según otra creencia, en las *domus de janas* vivían espíritus maléficos, las *janas*, asimiladas a los espíritus de los muertos que estas contenían, intencionados a matar quienquiera se encontrara en los alrededores para nutrirse de su sangre (Lanternari 1984: 111). Este elemento en común con la *coga* es indicativo de la fuerte superposición de estas dos entidades. Efectivamente, en la mayoría de las narraciones, las *janas* viven en un mundo paralelo pero no opuesto, en aquel más allá, llevan una vida similar a la de las mujeres humanas. Entran en contacto con los seres humanos más para proporcionar dones y riqueza que para causar daño. La versión que describe las *janas* como seres demoníacos terroríficos, que esperan escondidas en sus grutas hasta que pase alguien para matarlo y nutrirse de su sangre (según algunas versiones esta sería su única manera de reproducirse), es una variante poco difundida. Muy probablemente esta imagen es consecuencia de una superposición con la figura de la *coga*.

Si las *janas* eran seres cuya existencia era paralela a la de los humanos, las *cogas*, por lo menos en el caso de una de las tres tipologías, eran, como en el caso del *bòe muliàche* llevadas por un destino más fuerte a ser portadoras de muerte. Eran llevadas a hacer el mal por una condición en que el tema de la culpa o violación no encuentra lugar. Diferente parece, en este sentido, la configuración de la figura de la *argia*. Según la creencia la almas de las *argie* eran condenadas, culpables porque le día del Corpus

Domini no ofrecieron la debida señal a Jesus Cristo (Gallini 1995) o a causa de un amor clandestino con relativo hijo ilegítimo (Gallini 1977: 212). En general son ánimas malas que, como todas las demás no han sido recibidas ni al cielo ni al infierno y tienen que seguir vagando en este mundo. La transformación en *argia* es la forma en que se concretizó la condena y por vengarse y trasladar su pena el *argia* puede pinchar alguien procurándole un dolor muy fuerte que se cura con una danza de posesión que dura tres días. Trasladar su pena asume el significado de una introducción del alma del *argia* en el cuerpo de la víctima o ciertos aspectos de su personalidad, de la que era antes la transformación. El reconocimiento de dicha personalidad, con sus gustos y tendencias, es la finalidad de todo el ritual del baile, para la curación del desafortunado (Gallini 1995: 42).

Como en el caso de las *cogas* y del *bòe muliàche*, aquí también encontramos la misma ambigüedad. No está claro si es una metamorfosis o si es el alma del condenado que entra en el cuerpo del *argia*. A este propósito veamos un fragmento de entrevista de Gallini, en que efectivamente el concepto de metamorfosis parece claro:

D. – Conosce una storia dell’argia?

R. - Sì, ma non è una storia, è una cosa vera. Le argie sono anime male. Lei deve sapere che i morti vanno o all’inferno o al purgatorio: bene, ci sono dei morti che per la qualità dei loro peccati non vengono ricevuti nell’altro mondo. Restano perciò sulla terra tramutati in arge: per questo ci sono arge vedove, sposate, nubili, cittadine, preti, ecc. Lei sa che possono peccare tutti.

D. – Mi dica: le anime di questi morti sono dentro le arge?

R. – Non dentro: *le anime sono le arge*.

D. – Allora uccidendo un’argia ucciderebbe un’anima?

R. – Se si uccidono sì, però sono dure, sembra proprio che non vogliano morire.

(Gallini 1995: 25)

El daño provocado a la víctima no es un evento individual, sino colectivo. Es la colectividad que recupera la víctima de su destino, devolviéndola a su vida normal a través de dos fases cruciales, la diagnóstica y la intervención con el ritual. El mal, culturalmente reconocido encuentra su lugar en el tejido conceptual colectivo, y aquí encuentra su solución con consecuente rehabilitación del sujeto en lo cotidiano de su vida normal.

Estas figuras parecen ser, según Marchi, una expresión de cómo se percibía la naturaleza, en su doble función de creadora y destructora. Muchos de los animales humanizados y de estos seres mantienen su ambivalencia. El caso del *bòe muliàche* es



ejemplar en este sentido. El buey es un animal doméstico, “diurno” al que incluso se le atribuye, o se le atribuyó hasta recientemente, cierto carácter sagrado. El yugo, el instrumento de madera que une los dos bueyes del jugo, se le consideraba sagrado, mencionado también en unas leyendas que llevan como protagonista la mujer acabadora<sup>93</sup>. Se decía que no se podía tirar ni quemar, y que cuando un moribundo tardaba a morir, esto podía ser debido al hecho de que en el curso de la vida cometió este sacrilegio. Para aligerar el alma de este pecado se ponía un yugo pequeño, modelo reducido del original, bajo la almohada del enfermo. Gracias a este ritual terapéutico podía encontrar una muerte liberadora. Por otro lado, el mismo buey asume un carácter negativo y demoníaco, representado a través la imagen de su furia nocturna y anunciadora de muerte. Pero incluso en su forma nocturna, negativa y demoníaca persiste el carácter de ambivalencia. Nunca el mal es el Mal en el sentido total del término.

Serían pues, siguiendo las teorías de Marchi (1962), seres cuya potencia sobrenatural no está todavía concebida en términos de poder perteneciente a divinidades abstractas y separadas de la realidad humana. Se los puede considerar como una expresión de una religiosidad agraria, en la que los seres no son divinidades construidas en sus caracteres distintivos y netos, y ni siquiera como pertenecientes a otra realidad, que se le llame cielo, infierno o simplemente más allá. Serían entidades *más que humanas y más que naturales*, pero de este mundo.

Otras potencias de esta misma tipología son las *mamas*. En este caso el carácter dominante es su positividad. La *Mama de su sole*, *mama de sor bentos*, *mama de su sonnu*, son por ejemplo entidades protectoras, capaces de influir positivamente sobre las fuerza de la naturaleza que ellas mismas representan. Además tiene un correspondiente en el mundo animal. Por ejemplo la *mama de su sonnu* es el nido de huevos de insectos; la *mama de su sole* es también la libélula<sup>94</sup>. Asimismo, otras figuras son las *Marias*, los *Zios* y *compares*, como el sueño, el zorro<sup>95</sup> o un insecto feo (Marchi 1962: 289-290 [nota 8]).

---

<sup>93</sup> Según ciertas hipótesis avanzadas recientemente, la acabadora era una mujer que realizaba una forma de eutanasia ritual a los moribundos para interrumpir su sufrimiento. La muerte era provocada a través de un golpe a la nuca o por sofocamiento. En unos casos los informes han sido interpretados como si la acabadora utilizara el yugo para matar al moribundo, poniéndolo debajo del cuello del enfermo acostado en posición horizontal, y golpeando la frente para que se rompiera el cuello. Sin embargo, la gran mayoría de estas hipótesis no han sido consideradas verosímiles y fundamentadas por los datos.

<sup>94</sup> A veces se las utilizaba para causar miedo a los niños. *Mama 'e puzzu* por ejemplo era la mama que habitaba los pozos y que no quería que los niños miraran dentro porque corrían el riesgo de ser arrancados y lanzados dentro.

<sup>95</sup> Es curioso que en la zona de Ogliastro al zorro se le llama Margiani, nombre propio de persona, y no con las formas *su* o *unu margiani*, así como debería ser cuando se trata de un nombre común de animal o de cosa.

Hasta aquí hemos tratado unas de las creencias, leyendas, anécdotas que muestran una cierta contemporaneidad respecto a las narraciones sobre los condenados, aunque con diferencias substanciales respecto a significado de mal, culpa y condena que fundamentan las interpretaciones de las narraciones sobre los segundos pero que faltan casi totalmente en las primeras. Veremos a continuación como en la actualidad los dos conceptos de destino y culpa parecen confundirse hasta perderse, dejando espacio al sentido más personal y subjetivo del fenómeno. Esto se atribuye a la acción del individuo que se hace protagonista de un deseo/decisión hacia una experiencia extra-natural, actuando por su propia iniciativa en el plan de su desarrollo espiritual y de un afinamiento de su poder personal.

#### **5.4 Galazzoni y megalitismo**

Como hemos visto de forma detallada en el precedente capítulo, muy a menudo los que salen en vida por ser condenados, salen también *post mortem*. Las culpas que son consideradas como la causa principal del hecho de no ser aceptada el alma ni en el cielo ni en el infierno, son las mismas. El pecado es considerado como algo totalizante y por esta razón la condena es definitiva y no temporal. Tratándose de una causa tan relacionada con el mal, la experiencia de un contacto con los espíritus de los muertos, así como la asociada con los condenados en vida, está percibida como algo tremendo y extremadamente peligroso. Esto no ocurría, como en el caso de los *mortaresos*, porque la experiencia conllevara mala suerte para alguna persona del pueblo, sino porque constituía un peligro para su propia vida, para la vida de quien tiene una experiencia de este tipo.

Sin embargo hemos encontrado varios casos en que esta experiencia no tiene carácter negativo, sino neutro y, en un número siempre mayor de casos a medida que baja la edad de los informantes, preponderantemente positivo. El carácter individual de la experiencia, experimentada como un efecto de un proceso de desarrollo espiritual, se encuentra también en otros tipos de creencia, en este caso también compartidas por una franja de edad inferior, aunque con algunas excepciones. En esta otra tipología de creencia, como veremos, la experiencia espiritual transita desde un contacto con entidades anímicas contenidas en ciertas “piedras”, hasta la salida del alma del cuerpo obtenida gracias a un ritual en que las construcciones megalíticas típicas de la isla (especialmente los *nuraghes*) juegan un rol fundamental.

En el curso de mi investigación encontré testimonios de este otro tipo de creencias relacionadas con la salida del alma a fuera del cuerpo. Su peculiaridad se destaca en un sistema de pensamiento que toma como referencia el mundo tradicional, el del pasado, de los antiguos, que constituye su fuente contextual, juntándose a otros elementos que como veremos a continuación representan otro sistema de pensamiento más actual y “globalizado”. Los datos se refieren a una creencia que se diferencia marcadamente de la creencia de los condenados en vida, incluso si se compara con las otras que acabo de describir. Además los consideré sugerentes por el carácter que los distingue y por su actualidad. Sin embargo, como ya expliqué anteriormente, por la relevancia de este tipo de ritual y creencia anexa, me di cuenta de que era un tema que necesitaba una profundización a través de un trabajo de campo en que se le pudiera dar una posición central. Describir esta creencia significaba plantear un número significativo de entrevistas en una zona de Cerdeña no confinante con la de mi trabajo y precisamente en la costa oriental de la isla. Fue por esta razón que decidí dejar para una ulterior investigación este tema y dejar en el centro de mis intereses el de los condenados, cuyos caracteres sonen las anípodas respecto a la estructuración de esta a la que nos estamos refiriendo ahora. De todas formas, aunque de forma sintética, quisiera proponer una descripción, por lo menos de sus caracteres esenciales.

En 1983 fueron publicados por el intelectual y escritor Raimondo De Muro seis volúmenes titulados *I racconti della nuragheologia*. Estos textos describen las tradiciones de los antiguos sardos nuragicos y que, según el autor, en buena parte se conservaron hasta un tiempo relativamente reciente. Los textos son estructurados como una transcripción de las memorias de *Antoni Luca*, personaje (posiblemente imaginario) conocido por el autor, en las que se destacan varias tradiciones que remontan a los tiempos pasados hasta la actualidad. Haciendo un análisis de los seis volúmenes de Raimondo de Muro, me centré en particular en los textos I y VI. En estos textos, entre muchas tradiciones está descrita una que se refiere a un ritual en el cual el espíritu puede salir afuera del cuerpo para visitar otros mundos. Al estado de separación del alma se le llama *galazzoni*.

*Andare in galazzoni* es un viaje que el espíritu hace tras ciertos rituales hechos en lugares específicos, hacia los que se indican con los términos “*attrus mundus*” (otros mundos), habitados por *hominis asullus* (hombres azules) y que el autor indica como otros planetas y extraterrestres respectivamente. Estos textos han sido divulgados entre un número cospicuo de personas que retoman las enseñanzas que ahí se encuentran.

Siguiendo su tradición y tomando ciertos temas descritos en los textos como base de una nueva filosofía de vida que se caracteriza en sentido fuertemente identitario e ideológico, se busca en la prehistoria las herramientas para una reconstrucción de las especificidades de la cultura, en sentido a menudo contestativo.

Según cuanto explican los textos, el Galazzoni es un ritual individual. El lugar donde este ritual se puede llevar a cabo es el *nuraghe*.

*In s'antighidadi, candu unu becciu olliada sciri cali logu ddi spettada in s'atru mundu, si fiada accumpangiai de unu parenti in barigau, et innia si fiada donai su corpu a s'enna de s'anima, et subitu intrada in Galazzoni et andada in su logu de sa beridadi, et candu torrada contada toctu su chi iada biu et intendiu*<sup>96</sup>. (Volume VI, 51)

Este es el fragmento que más me dejó dudas respecto a todo el contenido de los textos. ¿Cuál es *s'enna de s'anima*?, ¿Qué es y donde se encuentra? En la boca del estómago, esa sería la respuesta más obvia sobre todo si miramos en los alrededores de la isla y no tan lejos como en Sicilia (cfr. Guggino 2006: 28). El sujeto recibe un golpe, y después de esto entra en un estado de trance catalítico en que el alma se separa del cuerpo. El hecho de recibir un golpe significa claramente que el ritual debería ser acompañado por lo menos por otra persona. Efectivamente, en las elaboraciones de este ritual así como me fue descrito, la realización de este ritual constituye un acto individual y solitario, sin la intervención de otras personas. Cuando la presencia de otra persona esta prevista, cambian totalmente los términos del discurso, y se entra en el tema de los viajes del alma hacia vidas pasadas, abarcando todo el delicado discurso de la PNL etc.

Volviendo al galazzoni, para lo que se refiere al acto de separación del alma del cuerpo y de su viaje, los textos parecen más claros. El cuerpo se queda como muerto y no puede ser tocado ni molestado de alguna manera:

*Candu s'homini esti in galazzoni lassaiddu stai, poitta candu esti in custu stadu no si podi toccai, poittas'anima sua staccada de su corpu esti andada a bisitai s'atru mundu*<sup>97</sup>. (Volume VI, 53)

---

<sup>96</sup> En la antigüedad, cuando un viejo quería saber cual era el lugar que lo esperaba en el otro mundo, se hacía acompañar por un pariente a las afueras, y allí se dejaba dar un golpe en la puerta del alma, y de repente entraba en galazzoni y se iba al lugar de la verdad, y cuando volvía contaba todo lo que había visto y escuchado.

<sup>97</sup> Cuando el hombre está en galazzon déjalo en paz, porque cuando está en este estado no se puede tocar, porque su alma separada de su cuerpo se fue a visitar otros mundos.

Como ya he anticipado, los lugares en que se realizaba (y se realiza) este ritual son los *nuraghes*. Según el autor los constructores de estas torres tomaron como coordinadas ciertas posiciones planetarias, así que las construcciones eran alineadas con los planetas con los que se creaba la conexión durante el ritual. Después de la caída del un meteorite el eje de la tierra se movió y los *nuraghes* se quedaron fuera de la línea de conexión.

*Is Babbai mannus anti nau ka unu mundu est arruttu in sa terra et toctu si esti incubau a sa parti de orienti, sciuscendu su pizzilu de is nuraxis et pro cussu is turris de s'enna de s'anima no funti stau prusu bonus ais fainas in s'oru*<sup>98</sup>. (Volume VI, 59)

*Is nuraxs funti stausu abbandonaus poitta no serbianta prusu po su scopu po su cali dus ianta factus*<sup>99</sup>. (Volume VI, 51)

Sin embargo, los informantes afirman utilizar estos sitios para sus rituales. Según los primeros informes, se trata de un ritual del que no siempre se revelan los caracteres. Uno de mis primeros informantes me contó que cuando decidió intentar el galazzoni se fue a un nuraghe (no me dijo cual) y se acostó desnudo en la base del *nuraghe*. Después de una fase de concentración, me dijo, su espíritu se separó e hizo un viaje. Según la descripción el espíritu siempre queda unido al cuerpo, como si estuviese unido por lo que metafóricamente se le llama cordón umbilical, de manera que el alma no corre el riesgo de no volver al cuerpo. Escuchando otros conocedores de estos textos, entendí que es convicción general tratarlos con la máxima discreción, sobre la base de un profundo respeto hacia una sabiduría considerada preciosa. Un informante afirma haber recibido en sueño los tonos de unos *brebus*, frases sagradas que se recitan también durante estos rituales, y que encontramos también en el ritual del maldejo. En algunos casos los informantes lamentan que los *nuraghes* no sean utilizables. Se comenta que habría que esperar a que el eje de la tierra se alinee de nuevo (como se cree que estuvo en una era pasada y lejana, la de los constructores de los *nuraghes*). En otros casos se confirma la eficacia de estos sitios para ejecutar el ritual.

El autor de los textos afirma describir los caracteres y creencias de los *nuraghecos*, como base de una tradición que se ha mantenido hasta hoy en día. Su personal

---

<sup>98</sup> Los Padres grandes han dicho que un mundo cayó en la tierra y todo se movió hacia la parte de oriente, rombiendo la parte superior de los *nuraghes* y por esta razón las torres de la puerta del alma han dejado de ser adecuadas para esta tarea

<sup>99</sup> Los *nuraghes* han sido abandonados porque no servían más para la finalidad para la cual fueron contruidos.

reelaboración de los elementos “tradicionales” juntos a los más actuales parece operar con la intención de subrayar la centralidad de la isla en las épocas pasadas y su rol en el contacto con los otros mundos (léase planetas). Después de una primera lectura de los textos me pareció notar una utilización de elementos tradicionales que coinciden, por lo menos nominalmente, con tradiciones documentadas en otros estudios. La expresión *andare in galazzoni*, por ejemplo, que aquí se refiere a la salida del alma afuera del cuerpo dirigida a un contacto con otros mundos parece coincidir con la expresión *estar en calazonis* como estado en que tenía lugar un contacto con los muertos (Atzeni 1953: 17-18; cfr. Corrain 1971: 287). En el Synodo del Arzobispado de Caller del 1715, la expresión está utilizada en este sentido:

*También ay algunas personas, assí hombres como mugeres, que en las festividades fingen que el santo o la santa les viene a ver, y para hacer creer a la gente que le tienen dentro el cuerpo, hacen mil visajes de ojos, ò manos, y hablando en nombre de tal santo dan bendiciones, y se inchan notablemente, y hecho esto encienden velas los circunstantes, les ponen los Rosarios encima, y les adivinan lo venidero. Otros que por enfermedad padecen algun accidente, fingen que han sido llevados al Cielo, al Purgatorio ò al Infierno y dicen haver visto varias personas, assí de las que viven, como de las que han muerto con muchos enredos ridiculos, y barbaros sobre de esto, que llaman vulgarmente estar en calazonis <sup>100</sup>.*

Sin embargo, los elementos elegidos por el autor para presentar este ritual lo caracterizan de forma netamente distinta respecto a como se presenta en las Constituciones Synodales, y no creo que sólo por una deformación de la creencia por parte de los ministros eclesiasticos. La personal reelaboración de ciertos conocimientos se manifiesta en las nuevas conexiones entre datos y los nuevos significados que el autor les da, en parte por razones de eficacia literaria y en parte por dar cuerpo a sus personales convicciones. Eficacia obtenida sin duda, si pensamos en los que están tomando sus enseñanzas como base para un nuevo sistema de creencias, cuyos caracteres identitarios y rivendicativos son subrayados constantemente.

Respecto a las modalidades del ritual de *Sos contos de sa nuraghelogia*, efectivamente las Constituciones describen un ritual totalmente diferente, público en primer lugar, estrictamente relacionado con la presencia de los santos y caracterizado, en segundo lugar, por la presencia de dos elementos que en De Muro faltan totalmente, es decir, el tema de la posesión y el del contacto con los muertos. Encontramos el tema del

---

<sup>100</sup> Constituciones Sinodales del Arzobispado de Caller del 1715, De: Don Fray Bernardo de Cariñena y Pensa, Arzobispo de Caller, TITVLO III, De sortilegis. Cap. I (pag. 98-99).

viaje del espíritu, aunque en clave cristiana (el viaje al cielo, purgatorio o infierno), y el de los contactos con los muertos, los que en definitiva llevan el alma en el viaje, factor que en parte recuerda los *mortaresos*.

El ritual del *galazzoni* descrito por De Muro es gran medida opuesto al del las Constituciones Sinodales. *Estar en calazonis* no significa una salida del alma afuera del cuerpo sino una reacción a la entrada de un elemento externo (el santo en este caso) en el cuerpo, provocando el estado de trance y las consecuentes acciones que caracterizan el ritual colectivo. Al revés, Raimondo de Muro habla de un ritual individual en que es el alma del sujeto la que sale y viaja a otros mundos u otros planetas. El *Galazzoni* se conecta así muy claramente con la vasta temática de los viajes al más allá y sólo de forma colateral al tema de los contactos con los extraterrestres, cuya literatura es, como sabemos, muy vasta, varia y ampliamente difundida. Asimismo, como decíamos, he podido notar en el curso de las entrevistas, que los sujetos a menudo equiparan la experiencia de la salida del alma a través del ritual del *Galazzoni* con un viaje que no es necesariamente a otros mundos o dimensiones sino un viaje a través del pasado personal, visitando épocas en que el alma del sujeto vivía otras vidas, de las que él puede tener experiencia, recordar eventos cruciales y, eventualmente, curar ciertos problemas actuales. Si pensamos en el viaje del chamán, es decir, en su viaje en espíritu a través de otros mundos para recuperar u acompañar las almas a lo largo de un *axis mundi*, parece que nos encontramos aquí frente a lo que se podría llamar un *axis vitae*, relacionado según algunos informantes a la práctica de la hipnosis regresiva, es decir, una regresión hacia las experiencias pasadas registradas en el inconsciente, a lo largo de la vida y de las vidas pasadas también.

Como decíamos, los sitios en que se realizaba el ritual del Galazzoni eran, como se entiende de los fragmentos citados de los textos, los nuraghes. Sin embargo, en la visión de los que comparten estas creencias, no sólo los *nuraghes* cumplen con esta función: en unos casos se hace mención de las *domus de janas* y *tombe dei giganti*, aunque en estos casos las noticias se confundan con otro aspecto de las creencias más actuales en las que nos encontramos con creencias de tipo neo-animista relacionadas con los restos arqueológicos de construcciones megalíticas.

En el capítulo precedente dedicado a los condenados en vida hemos utilizado un fragmento de las entrevista a Antonio. Como ya afirmé, Antonio, de 82 años es un caso ejemplar de conocimiento en que lo tradicional se junta con las nuevas tendencias actuales. Ex alcalde del pueblo, es conocido en todo la región del *campidano* por ser un profundo conocedor de las zonas arqueológicas del entorno, sobre todo en los alrededores

de alta Marmilla. Fue gracias a él que se descubrieron varios *menhirs* de la zona, y se hizo una obra de valorización de la zona en que se encuentran las *domus de janas*. Nuestras conversaciones fueron muy largas y repetidas. Generoso en particularidades y detalles con respecto a la tradición, historias, creencias, y su visión del mundo actual y pasado, fue mucho menos abierto en describir rituales y experiencias personales. El punto de partida de sus discursos consistía casi siempre en una profunda crítica a la manera de vivir del hombre actual. El alejamiento del hombre de la naturaleza es tomado como punto de ruptura de un equilibrio que antes era respetado. “Antes” es el término con el cual muy a menudo se indica “aquel antes” testimoniado por las construcciones que los antiguos nos dejaron, y que llevan escrito un mensaje que todavía el hombre no ha podido traducir totalmente, por ceguera y desinterés. Sin embargo este alejamiento es fuente de malestar porque “*chi abbandona soffre più di chi è abbandonato*”. Antonio considera sus especulaciones desarrolladas en el curso de décadas como algo de fundamental importancia, y que desea dejar en herencia a los demás, aunque subraye constantemente su subjetividad y el carácter estrictamente personal de sus experiencias y conocimientos:

Antonio- *Sin quando avrò spirito farò ricerca per tramandare agli altri. Non finiremo mai, quello che ha l'uomo è incalcolabile. Solo non ci rendiamo conto. Sono tutte esperienze personali. Si racconta. Sono solo dei racconti. È difficile spiegare. Quello che ho io non puoi avere tu e viceversa. Però messi insieme...non ci dobbiamo mettere in testa che uno sa più dell'altro. Una volta una ragazza, ci trovavamo vicino a un muro di cinta di un nuraghe e lei ha detto “Credo di averlo fatto io il nuraghe”. Ognuno sa il suo.*

Yo- Lei crede nella reincarnazione?

Antonio- *Si si si. La data di nascita di mia mamma è la data di nascita di mia figlia*

Yo. Crede che lo spirito possa staccarsi dal corpo?

Antonio- *Si si si. A me è successo.*

Yo- Ci sono dei posti donde speciali donde questo succede? Per esempio i nuraghi?

Antonio- *Si, i nuraghi, anche nei nuraghi.*

Yo- Come avviene?

Antonio- *Ci sono delle sensazioni che sembra tutto vero.*

*L'ho scoperto tramite una situazione diciamo di astronomia...comunque, è una cosa che riguarda le pietre. Sono venuti anche dal continente. Siamo andati nei siti. Io dico soltanto, ho trovato, ho avuto la fortuna. Come mai a nessuno qui, con tutto quello che c'è, gli è venuta l'idea di studiare queste cose? Le domus tutti dicono che sono tombe. Ma sono tutte sensazioni. Chi ha tirato fuori il potere sono i preti, la Chiesa. I nuraghi sono punti di forza, dove l'uomo stava bene. Noi siamo sempre in comunicazione con la natura.*



Me habla del nuraghe de Santu Antine a Genoni, como sitio de gran importancia, quizás el punto más importante de la *nuraghologia* de Cerdeña.

Yo- Ha letto “Sos contos de sa nuraghologia”?

Antonio- *Si, certo.*

Yo- Cosa pensa di questi testi?

Antonio- *Mi risulta molto molto. Io dico che tanta parte risponde a verità, altra parte è fantasia. Lui l'allunga, rigira. Devi andare al dunque. Tutte queste cose vanno capite.*

Yo- Raimondo de Muro diceva che l'asse terrestre si è spostato e che i nuraghi non servono più a niente.

Antonio- *Eh eh, altro che no! I nuraghi sono stati manomessi, ed è stato l'uomo. Quelli che parlano. Non è che si è spostato. Se ci stavano bene loro (quelli che lo hanno costruito), ci sto bene anche io.*

Yo- Lui dice che non possiamo più collegarci.

Antonio- *No no, lì non ha ragione.*

Le expongo la experiencia de la separación del alma así como me la contó mi primer informante:

Antonio- *Si si si. Sembra uno stacco ma non è uno stacco.*

Yo- Come avviene questo distacco secondo lei? Raimondo de Muro lo spiega a grandi linee.

Antonio- *È una grossa responsabilità dire come si fa. Perché ci arrivi da sola. Vedi questo che mi hai raccontato. E chi lo dice come si fa? Può valere per lui e non per te. Non c'è un metodo per tutti. Tu devi sentirti quelle. Se non ce l'hai è inutile puoi fare tutto quello che vuoi. Tu non ti conosci. Cerca di sperimentare te stessa. L'uomo non si conosce. È molto molto più grande di quello che sembra. Ma non dobbiamo inorgogirci. L'uomo sta perdendo la morale, non c'è più fiducia, non riusciamo a essere in contatto con noi stessi. Adesso ti porto alle domus.*

*Devi capirle da te le cose, io non ti posso dare niente. O ti racconto solo quello che io, ma non posso dirti quello che senti tu.*

Yo- Pensavo ci fosse un rituale uguale per tutti.

Antonio- *Eh, allora il mondo sarebbe piatto. Se tutti fossimo uguali! Non vediamo neanche la minima parte dell'universo. È come quando vediamo la luna piena e ci dimentichiamo che ci sono anche le stelle.*

Antonio emanaba un sentido de gran honestidad. Ojos limpios y sinceros, cuarenta años de experiencia y conocimiento que desea proporcionar al próximo. Se notaba un cierto orgullo en el hecho de ser “escuchado”, en el hecho de ser “el que habla”, frente a “quien escucha”. Su personal relación con las piedras y las rocas “trabajadas” parece la

base de toda su especulación. En su visión y concepción del mundo parece re-proponerse (planteando la hipótesis de que en algún momento cayó en olvido, cosa que sinceramente no creo) una suerte de *animismo* o mejor, *animatismo*. Al fin de completar su autopresentación y afirmación de sí mismo me dijo: “*Sono le pietre che si fanno trovare, altrimenti sarebbe a noi impossibile trovarle*”. Esto significa que fue elegido por ellas y no al revés, hecho subrayado como aspecto que caracteriza fuertemente su personalidad, frente a la de los demás. A lo largo de nuestras conversaciones Antonio muy a menudo mencionó los extraterrestres. En los alrededores de su pueblo me llevó a visitar una gran plataforma granítica con varios canales que al verlos parecían contruidos con la finalidad de encañar el agua de la lluvia. Esta plataforma termina arriba de la colina, donde se encuentra, separado por pocos metros del fin de la plataforma, un gran menhir, el más grande de la isla. No siempre explícitamente Antonio me deja entender que todo sitio es testimonio de la presencia, en un lejano pasado, de extraterrestres. Las varias “piedras” encontradas en la zona, ricas de particularidades, no son más que huellas de su pasaje en este planeta. Sin embargo, al lado del tema de los extraterrestres y de las varias “pruebas” de sus visitas, vuelve central en las explicaciones de Antonio el carácter subjetivo y personal de su experiencia. La experiencia espiritual relacionada con las piedras se explica con la existencia de una relación entre la persona y la “piedra” en que se actúa en realidad una conexión entre dos entidades anímicas. En el binomio hombres-piedras es considerado en un plan en que serían las segundas las que “deciden” ser vistas para instaurar una relación con la persona “elegida”. Las piedras y los sitios arqueológicos tendrían una cierta personalidad que se manifiesta en esta relación y que manifiesta una precisa voluntad dirigida al sujeto.

En otra entrevista Antonio vuelve a subrayar este concepto. El plan de su discurso se desarrolla sobre un asunto muy preciso. Su saber es suyo y sólo suyo. Mi saber, y lo que será mi saber después, como persona y como antropóloga, será fruto de mi interpretación, de mi reacción frente a la energía de los sitios visitados y frente a los signos dejados en herencia por los antiguos. Las esencias de las rocas (figuras esculpidas, *menir*, *domus de janas*, *nuraghes* etc.) tienen un mensaje diferente, esencialmente subjetivo para cada persona que se acerque a ellas. Y todo esto no cae en contradicción cuando se refiere a las piedras que hacen claramente referencia a los órganos genitales masculinos y femeninos. Las *domus de janas* son, según él, grutas de las mujeres, así que frente, arriba y en los alrededores las reacciones deberían involucrar las mismas partes del cuerpo con relativas emociones, reacciones y sentimientos. En su discurso, está clara

la tendencia se Antonio a no utilizar afirmaciones directas y claras. Más bien está abierto a escuchar las descripciones de mis sensaciones. Como subrayé en el apartado dedicado a mi experiencia etnográfica y a las dudas de tipo epistemológico, la situación que se creaba era la de un paralelismo perfecto. Yo le observaba a él mientras que él me observaba a mí.

La relación con estos sitios es individual, siendo atribuida a estos restos la voluntad de entrar en contacto con los sujetos, haciendo que la experiencia sea personal y susceptible de ser compartida con otras personas sólo a nivel superficial y teórico. A menudo pasa que los informantes subrayen la exigencia de no ser confundidos con los demás, y comentan lo inútil de describir las modalidades con las que realizan estos contactos. Cuando lo hacen reafirman la no repetitividad del ritual por otros sujetos. Más bien dicen que tienen que ser guiados para que encuentren una conexión propia y, consecuentemente, entren en resonancia con los sitios, piedras, restos.

Nos encontramos entonces frente a un individualismo llevado al exceso y frente a una competencia que caracteriza también a los “profanos”, que siguen las enseñanzas de tales personas. Se atribuye una especie de personalidad a estos restos, dotados de la capacidad de elección y del poder (gracias a su innata energía, la de la naturaleza) de mejorar y/o aportar el equilibrio psicofísico a los sujetos elegidos, entendiendo tal fenómeno como un contacto entre almas, fuente de bienestar. En unos casos pueden proporcionar la facultad de “estar dondequiera”, es decir, viajar con el espíritu.

Este tipo de creencia parece compartida por una clase de informantes que no se limitan a mencionar únicamente los *nuraghes* como lugar de culto, sino que nombran también y sobre todo los hallazgos pre-*nuragicos* (por ejemplo las diosas madres o piedras “trabajadas”), y no muestran, sino en raros casos, de conocer ni el término *galazzoni* ni las creencias que a éste se refieren.

Uno de estos es Salvatore, treinta años más joven respecto a Antonio, menos preparado y rico en sabiduría que él, o por lo menos así le gustaba decir, hijo de una mujer sabia, que practicaba la medicina del mal de ojo cuyos secretos heredó de ella. Ya hemos utilizado sus narraciones para reconstruir la figura del condenado y su visión del mundo presenta elementos que, tal como Antonio, lo colocan en una línea intermedia entre dos “épocas” tan diferentes, signadas por visiones del mundo que, a lo mejor sólo superficialmente, aparecen diferentes.

Salvatore subraya marcadamente el tema de las piedras y de sus poderes. Me cuenta que posee un bolsito con unas piedras que en parte heredó y en parte encontró a lo largo

de los años. Son las que utiliza para defenderse, como una suerte de amuletos. En él parece manifestarse una renovación de elementos tradicionales relacionados con las “medicinas” del maldejojo. Afirma de “avere qualcosa”, en el sentido de tener un “poder”. Es este poder que le permite defenderse de la negatividad y de quitarla a quien le fue transmitida con el mal de ojo. Y es un gran poder si le permite aguantar un mal que provocaba a su madre tres días de enfermedad después de cada medicina. A través de la justa predisposición toda negatividad, la que cae sobre las personas y las cosas, puede ser eliminada.

*La chiesa ci ha voluto nascondere tutto. Ma quelli del passato ci hanno lasciato delle cose non per ridere...questo demonio ce l'hanno messo per spaventarci. Ma a volte il demonio siamo noi. Il male siamo noi e molte volte cerchiamo di darlo. Tutti possono, nel piccolo e ne grande. Però uno si può difendere.*

Su personal adaptación de los elementos de la tradición es singular, pero en gran medida refleja una tendencia que parece generalizarse. En su visión de la vida el culto a las piedras tiene un rol central. Por ejemplo, Antonio afirma que el hecho de encontrar piedras “trabajadas” en las varias excursiones en el curso del tiempo no fue casual y confirma que son las piedras las que deciden si dejarse encontrar y por quién. Además afirma que en el binomio hombre-piedra hay animales que juegan un rol determinante como intermediarios. Ciertos rapaces y serpientes son en realidad los guardianes de estos sitios. Me cuenta que en una de sus excursiones encontró una serpiente. Él no huyó como habría sido normal, sino que se quedó parado en el sitio donde se encontraba.

*Sembrava che mi dicesse lui dove si trovava la pietra. Sembrava che mi indicasse il posto. E infatti, lì c'era una pietra. Si vedeva che era lavorata.*

En otra ocasión, vio a unos rapaces volar en círculo:

*In quel punto ho trovato una pietra lavorata, bellissima.*

Durante una excursión en el monte detrás del pueblo, donde se encuentra una piedra que representa la diosa madre me cuenta también de un sacerdote con el cual, aunque tácitamente, comparten las mismas “pasiones” y “atracciones” hacia las piedras:

Salvatore- *A me questa cultura tramandata mi da molta soddisfazione. Fichi secchi, pere fatte essiccare, prugne secche. [...] Io vado in campagna tutti i giorni. Per funghi, asparagi, cardi o per mirto. Come esco trovo qualcosa (se refiere a las piedras). E mi richiama "Guarda che sono qui".*

Yo- È come se fossero vive?

Salvatore- *Secondo me sì. Allora dicono che la pietra ha proprio un'anima, infatti non per altro l'hanno messa dappertutto. Perciò...non lo ...secondo me queste cose sono vive, perché ti chiamano. Nei primi tempi, quando uscivo, dicevo tra me stesso "Mah, app'essi maccu". Poi avevo l'istinto l'indomani, e dovevo andare. Io non ho mai preso niente, ma sono lì e se sono lì è perché le hanno fatte lì. Io ho trovato una cassiopea. Un giorno ero col gruppo, eravamo 62 persone, la maggior parte erano continentali. Li ho portati lì. Tutti sbalorditi. Sai quante persone cercano queste pietre? Specialmente gli archeologi. Ma loro non credono a queste cose. Ero a caccia grossa e sentivo un disturbo. Mi giravo ma niente. Mi torrau a sezzi e sentivo sempre questo disturbo. "Qui c'è qualcosa che mi sta chiamando". Mi sposto di 10 metri e dovevi vedere! Un'altra cassiopea con il doppio cerchio e la via lattea su. Questa ancora non l'ho fatta vedere a nessuno. Prima di tutto questo ci ho trovato almeno 300 simboli. Ogni sito ha una chiave di apertura.*

A la pregunta sobre qué significado tengan estas piedras no responde y cambia de tema pero admite que su precisa intención es la de proteger sus secretos, sobre todo quienes luego van a publicar libros sobre descubrimientos que no hicieron ellos y omitiendo el mérito de quienes encontraron las piedras porque fueron elegidos por ellas. El tema de la llamada y de la atracción es constante. Indica un grado de afinidad, incluso de parentela con las cosas encontradas. No parece llegar al grado de "elección" pero es cierto que los varios *menhir*, tumbas, piedras trabajadas, llaman a los que quieren que los encuentren, es decir, atraen voluntariamente para ser encontrados.

A conclusión de esta exposición quisiera abrir una reflexión sobre un aspecto de las políticas regionales actuales, por su relevancia respecto a las creencias que acabo de describir. Así como se indica en el PSR (Piano di Sviluppo Rurale) sobre la base de las normas de la UE, y de los varios PSL (Piano di Sviluppo Locale), son muchas la iniciativas que, aunque con muchos retrasos debidos a varios motivos, se llevan a cabo para mejorar la economía de la zona, con prevalencia agro-pastoril, hacia una valorización en sus aspectos tradicionales, y hacia un mejoramiento del nivel de la calidad de la vida para su habitantes.

Los sitios arqueológicos *nuragicos*, pre-*nuragicos*, los centros históricos, el arte, la arquitectura religiosa y tradicional son considerados centrales en el programa de

valorización que puede mejorar el estatus actual de la isla, en vista de un turismo cultural dirigido hacia las zonas centrales. Esta política, intensificada sobre todo en la última década está dirigida particularmente a los jóvenes, a través de un incentivo a la presentación de proyectos enfocados en esta perspectiva. En este momento histórico de gran crisis, el fermento cultural se alimenta de un mayor interés por las temáticas relativas a la historia tradicional de la isla. La tendencia a la búsqueda de los orígenes y de las fuentes de un sentir común lleva a muchos a abrirse a discursos no siempre soportados o fundamentados en datos históricos pero que al mismo tiempo movilizan a un número cada vez mayor de personas a prestar más atención a propia historia, real o supuesta, y sobre la reelaboración y actualización de antiguas creencias fuertemente caracterizantes y distintivas.

### **5. 5 Contacto con los muertos. Hacia el tema de la elección**

Según las informaciones recogidas en el curso de las entrevistas, cuando se habla del contacto con las almas de los muertos nos enfrentamos a dos diferentes planes. Por un lado siguen saliendo también después de la muerte los que salían antes, es decir, los condenados. Por otro, genéricamente salen las almas de quien dejó algo sin concluir en la vida terrena, como deudas en la mayoría de los casos. Sin embargo, cuando los informantes eran de edad netamente inferior las historias sobre el encuentro con los espíritus de los muertos cambian de forma radical. No son almas condenadas, y siguen contactando este mundo por motivaciones neutras o positivas, pero nunca negativas.

Los informantes de menos de 55-60 años parecen no hacer la equivalencia entre salida del alma y condena. Y si existe una condena no necesariamente se refiere a los pecados contra la comunidad (explotación, usura, abandono de sirvientes, robos a las familias en dificultad). La condena es más bien un concepto menos denso, no definitivo y debido a errores de menor gravedad que las almas no pudieron resolver antes de su muerte. Me pareció, ente comillas, de observar un cierto carácter de ambivalencia. Aunque no comparable con la que caracteriza ciertas figuras legendarias, esta falta de connotación negativa deja espacio a una ambivalencia con una tendencia hacia la experiencia positiva, algo que marca la vida de una persona, caracterizándola en parte como portadora de una actitud o, si queremos, un *quid* que diferencia el sujeto respecto a los demás. Entraríamos aquí en una casuística en que el tema de la elección es central.

La esperienza personal que me contó Raimondo entra en la casuística con la que nos encontramos con un sentido diferente, en cierta medida opuesto a los que caracterizan los casos que acabamos de presentar. Me cuenta de un hecho ocurrido hace 32 años, más o menos en el 1979 cuando él tenía 22 años y trabajaba en el sector de transportes como conductor de camiones.

*Raimondo- Stavo andando a Nureci. E c'era un uomo su 70-75. Mi ha fatto la mano e mi sono fermato e mi ha chiesto un passaggio. Io sto andando a Nureci. Anche io. Allora salga. Era sorridente quest'uomo. È salito. Adesso non mi ricordo tutti i particolari. Insomma parlavamo del più e del meno. Arrivati a Nureci mi ha detto dove viveva. Io stavo andando proprio in quella direzione lì. È sceso lì e mi sono fermato perché mi ha detto se mi fermavo a casa sua per offrirmi qualcosa. Sono entrato. In quel momento non ho bevuto, ma mi ha regalato una bottiglia di moscadèddu. Mi ha regalato questa bottiglietta. L'ho portata a casa. Dopo ci siamo salutati, e c'era una signora. Quando sono entrato, era una casa vecchia, di quelle antiche. C'era il cancello, e il cortile di circa 6 metri di larghezza e 20 di profondità prima di arrivare alla casa. E c'era una donna, più o meno della stessa età del marito e io ho immaginato che fosse la moglie, no? Era seduta in una sedia bassa e si stava pettinando, con i capelli biondi, era calma e sorridente. Mi guardava ed era sorridente. Era contenta insomma di quest'ospite che ero io. Però mi ha trasmesso delle cose con il sorriso e con i gesti e io ho ricambiato. Io non sono entrato, sono rimasto in sa lolla, nosu naraus su stabi. Comunque questa scena qua è durata 10 minuti. E mi ha dato la bottiglia. Mi ha ringraziato era molto contento. Non se l'aspettava che io gli dessi un passaggio. Comunque me ne sono andato. Un anno dopo sono passato in quella viuzza. Sai, il camion è alto e io dalla cabina vedevo che era tutto cambiato. Anche il cancello era tutto arrugginito. Era tutto consumato. L'interno era tutto abbandonato. Ho chiesto a qualcuno che abitava lì vicino "Ma quei signori che abitavano qui cosa sono morti?" "Eh, de candu funti mottus cussus!". A me mi si è accaponata la pelle. Cussusu funti mottus de di'ora. Ma era realtà, non stavo sognando. Poi ho portato la bottiglia a casa e l'ho tenuta anni, a me non piace molto. L'ho assaggiato era dolce, ma dolce. Sembrava una persona molto povera e semplice. Sembravano anche persone che non avevano molti contatti con gli altri. Poco considerate, diciamo così, mi ha dato quell'impressione*

Yo- Perché erano poveri?

*Raimondo- Sai com'è, anche adesso è così, insomma, le persone che non hanno una cultura sono poco considerate.*

Yo- È possibile che fossero persone ricche?

*Raimondo- Eh, ho pensato anche questo, che fossero state persone ricche che come altre persone che erano ricche e prendono la pensione del povero. La casa era di quelle case antiche che in passato erano state anche belle, mi sembra di ricordare che fosse su due piani e ho pensato che questa casa in antichità era ben tenuta abitata da gente agiata. Ho pensato anche che erano ricchi però di quella gente parsimoniosa*

Yo- Avari?

Raimondo- *Eh avari si. Però se mi aveva regalato questa bottiglia no era avaro.*

Con estas preguntas intento entender, en el universo de conocimiento de Raimondo, a cual categoría pertenecen estas almas. Me parece claro que no se correspondan a la tipología de los condenados y, más aún, que dicha categoría fuera totalmente desconocida a Raimondo. Por mucho que entienda y considere la posibilidad de que los espíritus vaguen en pena por sus pecados o que vuelvan a pedir la ayuda que alivie sus sufrimientos, y siendo estas historias conocidas y muy difundidas, percibió su experiencia como un hecho extra-ordinario totalmente positivo:

Yo- *Che sensazione ti ha dato vederli?*

Raimondo- *Una sensazione bella. Io, non è per vantarmi, io provo piacere più nel dare che nel ricevere. Molte persone al contrario. Questa persona mi ha dato una sensazione di gioia. Lei mi ha dato un sorriso e io le ho reso un sorriso. Anche se erano poveri erano ricchi in spirito perché trasmettevano un qualcosa che non so spiegare. [...] Era felicissimo, e contento che io mi fossi fermato. E poi la contentezza quando siamo arrivati.*

A este punto de nuestra conversación introduzco en tema de *is cundannaus*. Raimondo me contesta hablando de un caso que ya cité en el capítulo anterior y que representa uno de los dos casos en que la bilocación no estaba directamente relacionada con maldad o explotación y la persona protagonista de estos fenómenos era una buena persona. Sin embargo, el discurso cae y cambia de tema volviendo a hablar de las salidas post mortem. Parece que, frente a las historias “tradicionales” de almas de los *cundannaus a bius* y cosas parecidas sonrío como se hace frente a los cuentos utilizados para dar miedo a los niños y que ya no son *contus de forreda* sino cosas de “viejos” y “ingenuos”. Por esta razón abandono el tema y dejo que me explique su perspectiva desde la cual entiende y experimenta estos hechos sobrenaturales.

En nuestra conversación interviene un amigo, Giuliano, 50 años, bombero, católico practicante, enamorado de Dios, Cristo y de todo el mundo místico-sobrenatural que a este está relacionado, añade detalles muy significativos. Introduciendo temas como el purgatorio, almas en pena que piden misas a los místicos, y, como veremos, historias sobre ricos usurpadores vividos en el pasado Giuliano representa una mentalidad que se pone en cierta medida en una línea intermedia entre las creencias de los ancianos y las de los más jóvenes. Giuliano es uno de los contactos que más me ayudó en mi investigación en los pueblos cercanos al mío. Fue gracias a él que conocí al mismo Raimondo y otros



que ya cité y que citaré a continuación. Frente a las afirmaciones sobre los condenados Giuliano distingue entre las experiencias de los santos y las de los demás. La de los santos como el Padre Pio la considera espontánea y fruto de la acción de Dios. Las demás experiencias parecidas son debidas a la magia, a una técnica. No siendo espontánea es consecuentemente negativa y peligrosa, *in primis* para el sujeto mismo que la experimenta.

Del mismo tipo de la experiencia de Raimondo es la que voy a presentar a continuación, y que se refiere a la que un informante de Villaverde, propietario de una carnicería, de 60 años, tuvo cuando era niño. A esta conversación participó su hermana también y Giuliano:

*Sebastiano- Avrò avuto 5-6 anni, le mamme andavano ne vicinato a cucire a via dicendo, mia madre mi aveva lasciato a casa a dormire, ma erano lì a venti metro, ai riunivano e facevano i loro lavoretti. Io quando mi sono svegliato cercavo di aprire la porta ma non ci arrivavo. Ho preso uno scanno po aberri su de susbu, de sa scala de su sobaiu ndesti cabau u' ommi becciu. Issu mi ha nau "ma no timmas". Mi ha preso in braccio, mi ha aperto la porta e poi mi ha detto "non dirlo a nessuno". Poi è andato di nuovo su a su sobaiu. E io sono uscito al vicinato dove c'era mia madre. Poi dopo, io non ho detto niente. Noi eravamo in affitto. Poi dopo tanti anni, 30-40 siamo andati nella casa dove è successo e ho visto il figlio. Aveva la faccia di quest'uomo che ho visto scendere le scale. Aveva un dente qui davanti ma talmente grande! Non so se fosse vivo o morto, ma secondo me era già morto.*

Introduzco el tema de los *cundannaus a bius*. Los tres no parecen conocer historias de este tipo. Explicando las características de estos personajes Raimondo me interrumpe:

*Sebastiano- Ma lui non era un ricco. Credo che lavorasse a Carbonia in miniera. Non era ricco.*

*Yo- Secondo lei che cosa è successo?*

*Sebastiano- Non lo so, non ho avuto paura, sa, vedere un estraneo in casa, da bambini. Me l'ha anticipato lui di non avere paura.*

*Yo- Perché è venuto?*

*Sebastiano- Perché mi ha visto che stavo mettendo la sedia per salire, perché non ci arrivavo. Mi è rimasto sempre impresso. Le uniche cose che mi ha detto sono: "Non aver paura" e "Non dirlo a nessuno". [...] La sorella maggiore di nostra madre, era in casa e si è presentata una donna bionda e vestita di rosso e con la scopa spostava (scopava) soldi. Magari sentendo mia madre raccontando questo allora ho raccontato quello che avevo visto io. Nessuno lo aveva mai visto, solo io. Altrimenti quando l'ho raccontato l'avrebbero detto. È un mistero, almeno per me, non so come spiegarlo. Ero un bambino piccolo.*

Sorella di S- *erano delle persone che non riuscivano a trovare la pace. Però in questo caso era una persona buona. Era una persona brava.*

Las visitas de estos espíritus son consideradas como ayudas en momentos de peligro y son consecuentemente vistas como experiencias positivas.

Sebastiano- *Ho sentito raccontare da chi lo conosceva, era una persona bravissima. Era vecchio vecchio, mi ricordo di questo dente, l'unico, grande grande. Avevo 4-5 anni, era più o meno nel '50. Poi non ho avuto paura di tornare in casa, era come una cosa normalissima. Un bambino doveva spaventarsi, invece no. Anzi, mi ha tranquillizzato. Io penso che ne avesse 70-80 per quel periodo lì. Io ce l'ho ancora presente.*

Giuliano- *io non ho dubbi, era morto. Ha visto un bambino in difficoltà.*

Sorella di S- *prima se ne sentivano di più di queste cose, ora di meno. Come quella persona di Baressa che stava arando, e l'aratro si era incastrato come se ci fosse una pietra. Forzando e forzando nd'ianta arziau u' craddaxiu. E asutta ddi fudi oru. Lui si è spaventato ed è andato a chiamare il padrone e quando sono arrivati hanno trovato carbone.*

Yo- Perché doveva mantenere il segreto?

*Certo, non doveva dirlo con nessuno. E lui l'aveva detto. Cussu fu' po' tui e no dd'asi scippiu riconosci. No fudi de dividi cu' is attrus.*

Tutti si scherza sulla paura quando si sentono rumori

Giuliano- *quando sogno persone defunte, nel sogno sono consapevole. Non ho quasi mai paura, ma non è sempre stato così. Forse è un discorso di maturazione dell'anima o dello spirito. Adesso mi è capitato di vedere diverse persone defunte, mia madre, mio padre, un amico, mio cognato. Una volta ho visto un amico morto di aids, era un fricchettone, l'ho visto, ci siamo guardati, ci siamo fatti un sorriso, ci siamo abbracciati, e mi ha lasciato una sensazione molto bella, di benevolenza. E nel sogno ero cosciente che lui era già defunto. E quando mi sono svegliato ho guardato la fotografia, quella quel ricordino, e ho visto che era l'anniversario.*

Sebastiano, después de esta digresión de Giuliano vuelve al discurso de los condenados y a mis precedentes preguntas. No obstante no recuerde narraciones sobre condenados en estado de bilocación, parece entender perfectamente el porqué de estas condenas que confirman la real condición de pobreza a la que ciertos propietarios condenaban a sus dependientes:

Sebastiano- *Si lavorava dalla mattina alla sera per un pezzettino di pane. Ce n'erano che erano anche umani, ma ce n'erano che era proprio padroni padroni. Erano cattivi con la servitù, li sfruttavano. Non erano cattivi in altro senso. Queste persone eran sfruttate al cento per cento. Loro mangiavano in sala e la servitù da un'altra parte per esempio. In un'altra casa invece, erano molto ricchi, e loro mangiavano tutti assieme, padroni e servitù. Se aveva qualcosa da*

*dire agli operai lo diceva dopo mangiato. Ma ce ne diceva di tutti i colori. Però dopo. In quel periodo la servitù la sfruttavano al massimo tutti quanti ma ce n'era uno che aveva più coscienza degli altri. L'era era quella però alcuni erano diversi. Abusavano un po' della servitù. Uno ha avuto un figlio con la serva. Non lo ha riconosciuto. Hanno cercato di camuffare con un compagno di lavoro. Quello lo facevano per tutelare il proprietario. Però il figlio gli somigliava di più del figlio che aveva avuto dalla moglie stessa.*

Sin embargo, aparte de estos casos de explotación, los tiempos pasados siempre siguen siendo considerados como mejores respecto a la actualidad. El tema de la hermandad, solidaridad, honestidad más difundida en el pasado representan una constante en casi todas las conversaciones, sobre todo en las que tuve con informantes de una cierta edad.

*Sorella di S.- Prima c'era più fratellanza. Adesso no.*

*Giuliano- si vedeva anche nel vicinato. C'era molta più unione. Nel nostro vicinato, tutte famiglie povere, però ci si aiutava, per tutto.*

*Sorella di S.- le porte erano sempre aperte. Poveri si, ma c'era un'unione!*

Otro informante cuyas experiencias e interpretaciones de ciertos fenómenos fueron muy esclarecedores con respecto a los grandes cambios en seno a las creencias sobre el alma y las almas, fue Roberto, de 33 años, empleado y casado. Me habló en principio de su madre, y de las experiencias que tuvo con los espíritus de los muertos. Me adelantó que ella no tenía ninguna intención de participar en nuestra conversación porque tenía miedo a ser ridiculizada y tomada por loca. En el pasado sus experiencias fueron “involuntariamente” difundidas y ella se lo tomó muy mal, así que ni siquiera sabía que él, su hijo me estaba contando todas estas cosas. Después de garantizarle el total anonimato empezó a contar su experiencia con el mundo paranormal:

*Roberto- Mia madre è sempre stata interessata, e io da bambino ero curiosissimo. C'è tutto un mondo pieno di prove. Oggi le testimonianze delle persone sono avvalorate anche da altre cose. Oggi possiamo utilizzare delle strumentazioni che possono dare delle prove in più. Ci sono strumenti che registrano di voci elettroniche, si registrano e tramite programmi particolari scansionano le frequenze dall'infrasuono all'ultrasuono, dal non udibile all'udibile. In quelle bande non udibili trovano segnali che non sono umane perché noi non possiamo emettere suoni di questo tipo. E quelle sono prove ottime. Chiamiamolo fantasma, chiamiamolo anime etc. c'è chi dice che sono influenzate dall'operatore che registra. Per esempio il CICAP, loro sono sovvenzionati dallo stato per negare, uno dei loro massimi esponenti è Piero Angela. Negano*

*qualunque cosa, dal disco volante all'apparizione. Persino Margherita Hac ne è uscita. Non era negazionista quanto loro. Sono pagati per negare, perché sono elementi di disturbo anche per il mondo accademico. [...] cosa posso dirti, allora, partiamo dal presupposto che, non definendomi credente nella Chiesa e nella religione cattolica, sono molto appassionato di religione in generale, della componente spirituale dell'essere umano, quindi della ricerca di qualcosa di trascendentale, qualcosa di superiore. Per quello mi piace studiare e conoscere tutte le religioni. A casa c'è sempre stata quest'aria di interesse per queste cose qui. Mia madre, mia zia, spiritismo, tarocchi, tutto ciò che è spirituale, esoterico. [...] Allora, premesso che quel quartiere dove sono nato, leggende popolari del paese, raccontano che fosse sempre stata interessata da queste cose, perché ci viveva Dott. Serra. Lui faceva sedute spiritiche. Leggenda vuole che alcune presenze abbiano continuato a infestare il posto. Io facilmente suggestionabile a quell'età, mi succedeva di essere in cameretta con la porta semiaperta e mi era capitato di vedere più che altro ombre, però antropomorfe, che passavano davanti alla porta, oggi li chiamano "uomini ombra". [...] Hai mai letto il libro di John Kill, tratta di vari incontri con creature di vario tipo, parla dell'ignoto e paranormale. Ti è mai capitato di sentirti paralizzata nel letto? Io fino a ieri.*

*Amico di R- S'ammuttadora*

*R- Non ho paura, mi è successo molte volte, solo che è una cosa molto fastidiosa, puoi muovere solo la lingua e gli occhi.*

*Amico- Anche con la mente, io mi faccio il segno della croce e così ne esco*

*Roberto- Io lotto per uscire da questa cavolo di paralisi e poi di colpo, mi sveglio.*

*Yo- Sei cosciente di essere addormentato? Ti vedi mentre dormi?*

*Roberto- No, esperienze extracorporee non ne ho mai avute. [...] comunque queste solo le poche esperienze che ho avuto da sveglio. Io ne parlavo con mia madre poi un giorno, avrò avuto 14-15 anni, mi ha raccontato le sue esperienze. Ma le sue esperienze sono proprio di vedere, vedere persone defute, che non hanno interagito con lei, ma hanno fatto quello che facevano quando erano in vita, passavano in quel posto o entrare nella stanza. Lei due me ne ha raccontato, ma non mi ha dato il permesso di raccontarne neanche una. Se sapesse che te lo sto raccontando questo mi disereda! Una volta le sono passate a fianco, lei l'ha percepita alle spalle, si è girata e c'era. La persona non ha fatto caso a lei, ha continuato a percorrere il cortile ed è entrata in una stanza. Era una donna vestita a lutto, nero, piedi non ne aveva e camminava a un tanto così da terra. E lei ha detto "Ma chi è custa femmia, in domu de nonnu me meigamma, nonnu è croccau e itta ci faidi?". L'ha seguita, è entrata nella stanza per vedere chi era e lì non c'era nessuno. Grande spavento. Poi ha ricollegato che piedi non ne ha visto. È scappata a casa e l'ha detto a nonna e nonna l'ha mandata dal prete. "E sai, 12-13 anni, età dello sviluppo, fatti 70 Ave Maria e passa tutto". Non so quanto tempo dopo nel cortile di casa, c'erano i bambini che giocavano. E vede questa donna che rincorreva i bambini con fare minaccioso. Li rincorreva. E anche lì spaventata lo racconta a nonna. E lei le ha chiesto di descrivere questa donna. E lei la conosceva benissimo. Ed era una donna che non sopportava i bambini, quando urlavano. Faceva così anche da viva. A lei sembrava una persona in carne e ossa. Non era in forma eterea. Poi non c'era più e lei sapeva che era morta. In quel momento non ci pensi.*

Yo- Secondo tua nonna, perché queste anime rimanevano in giro?

Roberto- *Mia nonna non ha mai dato una spiegazione, perché anche lei aveva lo stesso “dono” di mia madre. Anche lei aveva una certa sensibilità per queste cose. Io non so se io ho ereditato queste cose, forse una certa sensibilità. Mia madre mi ha raccontato delle cose. Lei dice che con me ne può parlare e si sfoga, perché tanto sono come lei. Io non ho mai visto morti. Solo in sogno. Ero cosciente che queste persone erano morte e che sono venute a parlare. Allora, io ho perso un amico in un incidente stradale. Immagina la famiglia, nessuno si dava pace. Il tempo stava passando, e loro non sono riusciti ancora adesso a nove anni di distanza a farsene una ragione, ancora meno dopo pochi mesi. E io ho sognato che ero nel corridoio di casa mia e l’ho visto venirmi incontro. E la sensazione era che era lì, sapevo che era morto ma era lì. E lui mi ha detto “Ascolta, faglielo capire tu a Olga che io sto bene adesso”. Basta. Tutto qua, solo queste parole. Io ho perso un amico da militare. Siamo partiti assieme e fatto il corso assieme. Lui è morto in un incidente, durante il servizio, era libero. Io l’ho sognato 4 volte e ogni volta che lo sogno solo una volta mi ha parlato. Lui era una persona molto vanitosa, gli piaceva farsi bello per uscire, ci metteva un’ora a pettinarsi, voleva una bomboletta di lacca ogni giorno. Una volta dopo pochi mesi che era morto, ho sognato che eravamo in caserma ad Oristano e l’ho incontrato ero cosciente che fosse morto, mi ha abbracciato fortissimo e col sorriso se n’è andato. Come dire, adesso tutto a posto, sto bene e ok. Poi un’altra volta l’ho visto ed era triste. E io gli ho chiesto come mai, non stavi bene? Sono invidioso di voi, perché potete farvi belli per uscire. Lui non aveva più il corpo quindi gli mancava, diciamo così.*

Amico di R- *è rimasto attaccato ancora a questa cosa terrena*

*Poi un’altra volta vicino alla data del mio matrimonio che era due giorni dopo il suo compleanno. Sembrava che fosse venuto a farmi gli auguri per il mio matrimonio.*

*Un’ultima cosa che ci tengo a dire su mia nonna. Mia nonna è morta nel 97. Lei la sogno, a me piace dire che si manifesta in sogno. Lei la vedo in occasioni particolari, o quando le cose vanno molto male, sono incasinato perso o quando le cose vanno bene. La cosa più bella è stata quando mi sono sposato. Era nato pochi mesi prima l’ultimo bambino di mia sorella. Ho sognato mia nonna con il bambino in braccio, è venuta, non mi ha toccato né niente e mi ha detto “Auguri deddu”. Basta. Mi sono svegliato, mi sono fatto una cadr’e prantu*

Amico di R- *una caratteristica di queste persone che hanno una coscienza superiore e che dicono poche cose, l’essenziale.*

Como hemos podido notar se destaca una total diferencia entre las experiencias atribuidas a su madre y a las que vivió él en primera persona. Su madre vivía y sigue viviendo estas experiencias como algo que le procura sustos, miedo, inquietud, porque la presencia es percibida como aterrorizante, negativa e inquietante. Roberto considera estas visiones como un don que muy probablemente heredó de su madre y de su abuela. Para él las experiencias de contacto con las almas de los muertos son positivas, representan la prueba de una relación de afecto y amor que no se interrumpió con la muerte y un aspecto

que, traducido con el término “don” caracteriza su personalidad en sentido positivo, como un aspecto “más” respecto a los demás. Introduciendo el tema de las almas condenadas que salen del cuerpo *ante mortem* describo los condenados en vida:

Roberto- *Ah si si, la bilocazione! Ah, ho capito, erano condannati già da vivi. Ma era una maledizione?*

Yo- *Si, secondo le testimonianze era una condanna che veniva da Dio.*

Roberto- *Ah, non era una sorta di magia nera! Allora casi di bilocazione se ne sono documentati moltissimi, ma non l'avevo mai sentito associato a persone cattive, arcigne. Io conosco testimonianze di viaggi astrali, ma il corpo rimane inerte.*

Yo- *No, in questo caso no.*

Roberto- *Oggi magari la vedrebbero diversamente. Quindi era una condanna divina in vita. Allora prima erano conosciute queste cose. Quando la gente era più semplice. C'era più innocenza. Complice la Chiesa...Nel viaggio astrale l'anima si stacca e esce e può andare dove vuole, però quello che dici tu sono due presenze distinte che compiono azioni nello stesso tempo. Ci sono testimonianze del giorno d'oggi.*

Amico di R- *ci sono bilocazioni che secondo me non sono autentiche, perché vengono fatte attraverso degli esercizi, altre sono spontanee e vengono da Dio. Solo per fare del bene. Adesso vorrei raccontare questa storia. Allora due ragazzi sposati. È una cosa successa due o tre anni fa. Stavano rientrando dal mare. Sono arrivati al cimitero di Villaurbana. Hanno visto uscire una persona dal cimitero questi si sono preoccupati e hanno rallentato. Si sono preoccupati perché potevano passare delle macchine e investirlo. C'erano ancora i cipressi, li hanno tagliati da poco. Questo signore qua ha attraversato la strada e gli sono andati dietro piano piano. Quest'uomo ha camminato sul ponte che arriva sino al paese. Erano preoccupati che non lo investissero. Tant'è che hanno chiamato anche i carabinieri. Lui camminava piano e gli faceva il gesto così, e li guardava. Ha percorso tutto il tragitto. I carabinieri non sono arrivati subito. Questo quando ha girato è entrato nella siepe ed è sparito. Poi se lo sono rivisto tornando indietro verso il cimitero. L'hanno seguito ancora perché stavano aspettando che arrivassero i carabinieri, e arrivati sino al cimitero, lui si è fermato ed è andato dietro l'albero. Si affacciava e hanno visto che aveva una macchia qui, in faccia, come una voglia. E poi lo hanno visto entrando in cimitero passando attraverso il cancello. Oh, questi sono ragazzi equilibratissimi. C'era la sorella di lei con il ragazzo che li stavano aspettando, e poi sono arrivati i carabinieri. Il fatto è che loro dovevano percorrere la strada che unisce Villaurbana e Usellus. Nel frattempo hanno saputo dai carabinieri che c'era uno sciagurato, in macchina imbriagu perdiu currendi cummenti a u' maccu cabaendindi de innoi dove loro dovevano passare. Quindi la funzione era per evitare l'incidente. Questo qui ha avuto l'incidente, adesso non so come è andata a finire. Quando loro si sono fermati e volevano aiutare questo signore, in quel tempo lì quella macchina stava scendendo lì. La nonna gli ha detto di andare subito di andare in cimitero per individuare chi era. E lei ha avuto un po' paura. Io non l'ho vissuta direttamente, magari loro te la*

*racconterebbero meglio. Lei quando ci pensa abarrada fulminara. È sparito. È passato attraverso il cancello.*

*Roberto- queste sono esperienze serene, non è che... adesso le menti sono più aperte, e non si vedono come cose solo negative. Magari perché se ti capita un'esperienza del genere sei cosciente di avere una sensibilità particolare, quindi ritieni di avere una cosa in più. Non per la persona che vedi. Poi dipende. Magari, prima erano tutte anime in pena. Che interagissero o meno con chi li vedeva, erano anime in pena. Oggi invece la concezione è cambiata. Oggi si parla di presenze residuali, si parla di spiriti che comunicano, oppure manifestazioni per altri motivi. Altri di persone che sono morte di morte violenta e che non riescono a lasciare quel posto lì. Oggi ci sono distinzioni perché l'argomento è stato studiato, magari non ufficialmente ma da chi ha quella passione (intende dire non scientificamente). Quello che ti ho raccontato prima oggi le chiamerebbero manifestazioni residuali, capito? Regrazioni ambientali delle abitudini di queste persone, che anche dopo morte si ripetono.*

*Yo- Cosa intendi?*

*Roberto- Come se nell'ambiente fosse registrato in qualche modo la presenza di questa persona. Ma realmente non è lo spirito di quella persona.*

*Yo- Come immagini registrate nell'ambiente?*

*Roberto- Esatto.*

*Moglie di R- come la battaglia nella guerra civile in America*

*Roberto- Ci sono stati migliaia di morti. Siccome la situazione era molto drammatica, l'ambiente ha registrato le sensazioni che persone sensibili riescono a sentire le i rumori delle battaglie, le urla, a volte addirittura vedere. E quindi se io ci torno lo vedo uguale come se stessi guardando la stessa scena dello stesso film. È come la classica dama bianca che scende dalle scale. Non è che poi un giorno fa quello poi un giorno ne fa un altro. La dama bianca scende sempre dalle scale a quella stessa ora.*

*Moglie di R- a Torino ci sono molti racconti del genere*

*Roberto- Sì, la capitale dell'esoterismo in Italia.*

*Yo- Io sapevo che era la capitale del satanismo*

*Roberto- Sì, anche. Nel 1800 l'esoterismo è da lì che è partito. È uno dei vertici del triangolo esoterico d'Europa. Torino, Londra e non ricondo l'altra. Lo spiritismo lì è nato, nell'Inghilterra vittoriana, nel periodo della Blavatski e della teosofia etc etc*

*Moglie di R- era uno spiritismo alla trallalera diciamo*

*Yo- cosa pensate dello sciamanesimo?*

*Moglie di R- Come le cerimonie che facevano i nativi americani, con le pietre arroventate dentro la tenda, per raggiungere il mondo degli spiriti. Facevano il contrario.*

Con esto la mujer de Roberto quiere subrayar la diferencia entre las dos culturas. Se refiere al hecho de que mientras entre los nativos norteamericanos los rituales chamánicos estaban dirigidos a un encuentro con los espíritus, es decir, a llamarlos y hacer que se mostraran, aquí eran los espíritus que buscaban un contacto con el mundo

de los vivos. Intento profundizar con otras preguntas sobre el tema de la condena pero nadie del grupo oyó nunca hablar de *cundannaus a bius* ni de sus bilocaciones. Nunca escucharon historias sobre estos ricos propietarios contadas por sus propios padres. Efectivamente yo tampoco, y mi padre era de uno de estos pueblos. Parece que se haya operado una *damnatio memoriae* hacia estos malditos por Dios y por la comunidad, hasta evitar transmitir a las generaciones sucesivas ni el más mínimo recuerdo, cómplice en parte de un constante proceso de ridiculización de ciertos aspectos del mundo tradicional desde la época del boom económico de los años '60. Volviendo a nuestra entrevista, y para mayor prueba de lo que acabo de decir les explico que para los ancianos la condena en vida era la prueba del hecho de que habrían vagado también después de la muerte:

Moglie di R- *si ma che punizione era per loro alla fine? Anzi era un regalo!*

Empieza una conversación de grupo sobre los sensitivos, algunos de los cuales fueron contactados por el mismo Mussolini. Hablando de Gustavo Roll y de sus bilocaciones, Giuliano, que como ya he subrayado se pone en una posición intermedia entre dos tipos de mentalidad (tradicional y actual) que en gran medida son opuestas, interviene con su opinión y añadiendo narraciones. Él pasa de un plan a otro sin solución de continuidad:

*Giuliano- era un mago. [...] e Sant'Ignazio. L'avevano chiamato per risolvere un problema. Lui non voleva andare ma fu costretto. Con lui c'era un novizio. Doveva andare a Laconi, da Cagliari. Sono andati a piedi, e rientrati in giornata, cosa impossibile. Invece, anche il novizio ha testimoniato che sono andati a Oristano. Quindi era un miracolo. Sant'Ignazio del 1700. (E poi) c'era un altro che volava. Quando vedeva la Madonna, era di Decimopuzzu, si pesada a bobai. [...] C'era un ricco proprietario, avvocato, aveva grandi proprietà. Questo signore qua qualcuno ne parla bene, qualcuno. Io so quello che è successo con la mia famiglia. Non è una cosa molto bella. Lui era fascista, mio nonno era una persona di carattere, con qualche altro era di quelli sinistrosi, cuntadinusu, umili però stavano discretamente, avevano bestiame etc. Siccome lui non riusciva a tenerli in pugno, il sistema fascista sai com'è, quelli là avevano carattere, lui ha fatto una bella mossa. Ha messo una bomba in un muro di sua proprietà, di fronte a un terreno che confinava con quello di mio nonno. Cussu ha pustu una bomba e ha fattu accusai a mio nonno. È stato arrestato e ha fatto 4 mesi. Voleva metterlo in cattiva luce e ci è riuscito. Però dopo è stato assolto in formula piena. Lui voleva avere il pugno la gente, lui era un podestà, sai la prepotenza di quegli anni? Si è fatto 4 mesi e aveva tutti i figli piccoli. E allora hanno dovuto vendere le pecore...insomma, non è una persona che ha fatto un gran bene, ma anche ad altre famiglie che si sono trovate coinvolte in questa cosa qua. Poi quando hanno fatto*



*il processo sono stati assolti però anche loro corrompevano tanto e a lui non gli hanno fatto niente. Perché lui era al potere.*

Giuliano recuerda muy bien los casos de explotación y de abuso que ocurrieron en la sociedad del pasado, de un pasado del que la época fascista ocupa una porción de tiempo muy larga. Sin embargo las creencias de los ancianos y las maneras en que ellos contestaban contra los abusos (condenas, bilocaciones etc) les son, a él y aún más a los demás participantes de la conversación (todos de 10-15 años más jóvenes) totalmente desconocidas. Entramos aquí en una casuística totalmente diferente, en otro mundo, como dirían mis informantes ancianos. Es evidente que el sentido de la experiencia “paranormal” así como los valores y significados que transmite son totalmente diferentes.

## **5. 6 Comparaciones intercontextuales. Primeras conclusiones**

Si miramos a todas las figuras que poblaban el complejo de las creencias sardas, es evidente la substancial parentela que las acomuna (Gallini 1977a: 215). Quiriendo hacer un análisis comparativo de todos estos personajes, sobre la base de los conceptos fundamentales que tienen en común, la salida del alma y la de destino, se puede notar su substancial homogeneidad, a pesar de las incertidumbres entre salida del alma y metamorfosis. Los *mortaresos* y la *donne che vanno coi morti* salen en espíritu para un encuentro con otras almas, la de los muertos, para ir golpeado a los que son destinados a morir. La misma suerte es la que toca al *bòe muliàche* y al *roe rottu*, condenados a salir y/o transformarse para anunciar muerte.

Es evidente en estas figuras la ausencia de un sentido de culpabilidad. Es el *Ustinu* que los elige, llevándolos a ser sujetos pasivos de un poder superior que todo rige y controla. El concepto de destino es la base de su carácter de ambigüedad, visible sobretudo en figuras como el *bòe muliàche* y la *coga*. La *coga*, por ejemplo, como se presume que fue anteriormente al proceso de sincretismo que la asimila a la *bruxa*, era un ser fundamentalmente ambiguo, ni malo ni bueno, llevado por una condición sufrida a ser portador de muerte para los niños, y, aunque en caso aislados, para adultos también. Si los *mortaresos* y las mujeres que van con los muertos “salen” en la fase “onírica”, la salida/metamorfosis del *bòe muliàche* y del *roe rottu* están estrictamente relacionadas con la tierra, pero no en un sentido genérico, sino con la tierra como espacio que esconde, tiene y detiene las almas de los muertos. En el caso del *roe rottu*, por ejemplo, la persona

es llevada por el destino al cementerio en ciertas noches, y a dar tres revolcones sobre la tierra que cubre un muerto de muerte violenta para transformarse. El bóe muliche también se rodea por el suelo, pero esta vez frente a la casa de quien está destinado a morir.

El acto de rodearse por el suelo representa también una forma ritual-terapéutica, la *imbrusciadura*, finalizada a curar el *azzicchidu*, entendido como una maldición, y que consiste en rodearse sobre la tumba de alguien que murió *ante tempus* y de muerte violenta (Gallini 1977, 19): Además, el caso en que el acto de rodearse sea la manera en que un individuo pueda transformarse en *roe rottu*, llama a la atención por la muy difundida simbología de las tres vueltas o giros, así como recuerda *les tres tombs* en Catalunya, ritual según el cual se hacía dar tres vueltas a los caballos alrededor de la iglesia mientras que el sacerdote les bendecía. Como subraya Roma Riu (1989) este ritual se entiende como una clave que cierra y abre el acceso al inframundo para el tránsito de las almas, y que se les hace hacer a los caballos, animales psicopompos y trasportadores de las almas por excelencia (Propp 1976).

Es la tierra, la misma que encubre tanto las almas como el dolor de sus muertes violentas y prematuras, la que tiene el poder de anular la maldición que se abate sobre del desafortunado. La tierra indica simbólicamente el mundo de los muertos, a los que se asocia el significado de destino. El destino a sufrir una metamorfosis se origina en el mundo del mas allá. El mal llega a través de su reino, y a él tiene que ser devuelto y a través de él tiene que ser curado. Es significativo, en este sentido, el hecho de que para defenderse de las *cogas* fuera a veces previsto el acto de hundir un cuchillo en el suelo (Delitala 1975: 21).

La tierra, representa simbólicamente el mundo separado. En ella se esconden las fuerzas oscuras, junto a las fuerzas de la naturaleza que amenazan continuamente la sociedad. Todos los seres sobrenaturales pertenecientes a la cosmología sarda, están de alguna forma relacionados con ella. Tumbas, tierra, cuevas, *nuraghi*, agua, montes y campos, se consideran lugares que están “afuera” del normal mundo cotidiano, y por eso peligrosos. Y como tales se acercan al mundo de lo social a través de aquellos con los que tienen más afinidad, por un cierto carácter común de liminalidad y marginalidad: los niños, los pobres y las mujeres. El sentimiento de precariedad típico de una sociedad que hasta unas décadas atrás se basaba en una economía agro-pastoril, sujeta a las leyes de la naturaleza y marcada por un fuerte fatalismo, se refleja en estos seres fantásticos “más que naturales”.

Los contornos y la fisionomía de estos seres nunca son claros ni definitivos. Sus caracteres se mezclan hasta confundirse. Sin embargo, cabe subrayar un importante aspecto que subyace a estos sistemas de creencias relativas a los seres fantásticos en Cerdeña. Las apariciones a los seres humanos son a menudo vinculadas con los estados particulares en las que una persona se puede encontrar, tales como los estados de debilidad o colapso, físicos o mentales y de impureza ritual. Estos estados atraen estas entidades así como atraen a otra tipología de seres, siempre pertenecientes al “otro” mundo, como demonios y fantasmas (Orrù 1991, 142-143).

Sin embargo, son figuras ambiguas y como todas las otras figuras mitológicas y demoníacas del folclore de Cerdeña, nunca son connotadas de manera totalmente negativa. El concepto de mal tal como se le concibe en el credo católico cristiano, parece no encontrarse en estos leyendas. Ninguna de estas figuras mitológicas es totalmente positiva o totalmente negativa, así que aquel Mal Absoluto representado por el Demonio no encuentra lugar en este sistema de pensamiento (Gallini 1977a).

Como hemos podido observar, *cogas*, *janas*, *bòe muliàche*, etc. guardan siempre un carácter ambivalente. El Mal es más bien un sentido de miedo y peligro, representado por ejemplo por el sueño, la oscuridad, las aguas profundas (los pozos). No obstante, los nombres con que se indica la fuente de estos miedos son evidentemente pertenecientes al vocabulario católico (*sa tentazioni*, *is tiaus*, etc) difícilmente representan la misma entidad. Falta la componente ética que los caracterizaría en el sentido de la religión oficial, y se refieren más bien a todo lo que se encuentra en las “afueras”, no solo de lo cotidiano y conocido (*su connottu*) sino, en general, fuera del centro habitado (Gallini 1977a, 207).

Todas estas leyendas, tomadas en su conjunto, viven solo en la memoria de los ancianos, y se las percibe, sobre todo a la hora de contarlas a los demás, como algo irreal en la mayoría de los casos, perteneciente a un mundo que ya no existe y que son, como en parte eran antes también, *contus de forredda*. A pesar de que esta fue mi sensación en la gran mayoría de las entrevistas, por otro lado es indudable que, aunque en forma de cuento, han seguido manteniendo un cierto espacio en el conjunto de la cultura popular. Delitala, antropóloga experta en tradiciones populares sardas, subraya la casi total ausencia de documentaciones que precede el 1800 y el carácter fragmentario de los datos documentados. Sin embargo, los estudios llevados a cabo muestran un sistema de creencias que, no obstante o gracias a, un fuerte sincretismo, tarda en desaparecer.

“Occorre notare che i miti e le credenze cui ci riferiamo sono ancora numerosi e vivi nel mondo popolare sardo e spesso, ben lungi dal ricoprire un ruolo di pura sopravvivenza di un remoto passato, caratterizzano le concezioni di vita di una società solo esteriormente rinnovatasi e condizionano il comportamento del gruppo” (Delitala 1975: 3).

Efectivamente, la actitud de mis interlocutores cuando se pasa al discurso de los condenados y de sus “peregrinaciones”, es muy diferente. No obstante este aspecto de su visión del mundo muestra elementos que evidentemente se conectan con el mundo de las creencias tradicionales relacionadas con el sobrenatural y con la religión popular, el aspecto concreto de sus discursos está siempre subrayado. La diferencia de actitud de los informantes frente a estas narraciones y frente a otro tipo de cuentos *de forredda* es neto y distinto. La imagen del *cundannau a biu* se destaca en toda su centralidad. En un mundo de *cogas* que se transforman en moscas, *janas* que viven en sus pequeñas *domus*, animales-espíritus, hombres-buey u hombre-caballo, los condenados se muestran en toda su “materialidad”. Mientras que los otros seres vuelan bajo metamorfosis a matar a niños, o corren desesperados golpeados por el destino, por las noches entre cementerios y campañas, o luchan con muertos en otros mundos dejando sus cuerpos en su cama, ellos, los *cundannaus a bius*, los podemos casi imaginar andando por la tierra diurna, en el mundo del cotidiano, a paso tranquilo y visibles en dos sitios diferentes al mismo tiempo.

Además, si pensamos al concepto de destino, mala suerte, hasta el concepto más general de naturaleza terrorífica (con la cual todo, en substancia, está en relación), no encontramos nada de esto cuando nos enfrentamos a la figura del condenado. Si la percepción de mundo de la naturaleza es positivo (cuando da) y negativo (cuando quita), estamos igualmente en un plan en que vida y muerte (suerte y mala suerte, abundancia y carestía) se encuentran en un equilibrio en que, en cierto sentido se respeta un principio de reciprocidad (vida a cambio de muerte y así al infinito). Que todo esto esté luego traducido en la relación con el mundo de los muertos de los que todo depende, es algo que se encuentra en otras sociedades, tanto mediterráneas como continentales (cfr. Lanternari 1959; Ginzburg 1989; Buttitta 2006).

Con los *cundannaus a bius* nos trasladamos del mundo ambivalente de la naturaleza al mundo “terrorífico” de la violación social. Asimismo, incluyendo las culpas que los caracterizan en un más generalizado sistema de normas sociales, las que forman parte de *su connottu*, la figura del *condenado a biu* se destaca en su especificidad. Explotar el pobre y su familia, no dándole lo necesario a vivir o quitándole con abusos de poder corresponde al *non plus ultra* de la ofensa a la dignidad de una persona. Todas

las demás culpas, incluyendo en estas los homicidios, adulterios y robos entre otros, a pesar de la gravedad (que de todas formas depende siempre de las circunstancias), mantienen un margen en que entra o puede entrar el principio de la redención. Para los ricos propietarios explotadores la condena era absoluta, tan sentida por su gravedad que ya eran como muertos y como ellos vagaban en espíritu, ante y post mortem.

El carácter totalizante y pregnante del concepto de culpa se pierde otras vez cuando pasamos a las creencias más actales, tanto las que se refieren a encuentros con espíritus de los muertos, entendiendo con esto la versión onírica de las experiencias como las que se refieren a una experiencia personal de separación del alma del cuerpo. Efectivamente, historias como las en que se ven espíritus que piden limosnas o que piden que se le haga un favor eran presentes en las narraciones de los ancianos también, y en parte, cuando no se trataba de *cundannaus*, se les daba un sentido neutro, ni negativo ni positivo. En los relatos más recientes, parece encontrarse de forma readaptada el tema de la elección o de la expresión de un alto nivel de desarrollo espiritual. Este último tema en particular es lo que más parece caracterizar, en primer lugar, la creencia en el *galazzoni*, y otras en que el “contacto” o visión, implica no solo una cierta “actitud” sino también una personal “aptitud”. En este sentido, parece renovarse un cierto individualismo que no rechaza las relaciones externas (con otros que tienen o que buscan la misma experiencia) a pesar de subrayar constantemente su propia singularidad e individualidad.

Como vimos, unos de los pecados más graves de los ricos propietarios era la avaricia y la práctica de la usura. Sin olvidar el elemento central del pecado contra el trabajador, tema en que es evidentemente reconocible la bíblica monición a pagar el justo salario al obrero, cuya no observancia “llega a los oídos del Señor” (St: 5, 4), el tema de la avaricia, igualmente caro al credo católico, es una constante en muchos cuentos y leyendas de almas condenadas. Propongo aquí un fragmento de leyenda seleccionada por Lombardi Satriani (1971) en que el tema de la avaricia es central:

“Ne tempi antichi, viveva una Marchesa ricca molto molto e teneva beni, bestiame e ogni sorta di cosa e ogni anno faceva raccolta grande di frumento. Un anno era una’annata bella bella e la marchesa è andata all’aia dove era il grano spagliato e la paglia fatta a mucchio e su è seduta su una sedia grande per guardare i servi che dovevano misurare il grano e lo ponevano in saccaria e con i carri ed i buoi lo portavano alla casa del marchese. E allora alcuni poveri dei paesi vicini sono andati all’aia della marchesa per domandarle un pugno di grano. La marchesa quando li ha visti si è inquietata e li ha cacciati con cattiva maniera, dicendo che ne aveva fatto poco e quando Dio gliene avrebbe dato molto ne avrebbe fatto di elemosine. E allora, come di una specie di miracolo, la marchesa si è cambiata in una pietra grande, e la paglia in due monticelli

di terra che si trovano ancora. Quello di grano è della campagna di Cabras, quello di paglia è della campagna di Riola e di San Vito” (Lombardi Satriani 1971: 418).

Esta versión es muy significativo por el hecho de ser una de las miles variantes de una misma leyenda, difundidas en toda la isla, en que se encuentra también el tema de la transformación en piedra, no solo de la persona avara, sino también del grano en tierra (cfr. Angioni 1982). Además, el tema de la avaricia es constante en otras historias, como es el caso de los en que aparece la figura del demonio como “dueño” de las almas que cometen este pecado (Cabiddu 1965: 231).

Igulamente recurrente es el pecado de usura. Por ejemplo en Barbagia era difundida la creencia según la cual las almas que invadían las *spiridadas* eran almas que había practicado la usura. Así leemos en Calvisi:

“Gli Spiriti, spiegó Sadurru, cambiavano spesso di numero e di grado. Erano le anime penanti di quelli che in vita avevano praticato l’usura; erano donne che avevano soppresso creature innocenti, o traditori di compari, e perfino persone illustri, già potenti nel mondo. Tutti avevano vici diverse, e cantavano o recitavano, poesie parlando lingue sconosciute. Questa volta parlò uno strano «Barone», castellano di un «feudo di Montalbo». I servi che non potevano più sopportare la crudeltà lo assassinarono durante una battuta di caccia al cervo” (Calvisi 1966: 26).

El usurero ocupa un puesto privilegiado en los *exempla* medievales. Sobre este argumento escribió Le Goff en *La Bolsa y la vida* (1989):

“Otro usurero muy rico, debatiéndose en la agonía, comenzó a afligirse, a sufrir, a implorar a su alma que no lo abandonara pues él la había satisfecho; y le prometió oro y plata y las delicias de este mundo si se resolvía a permanecer con él. Pero que no le pidiera ni una moneda, ni la menor limosna para los pobres. Viendo por fin que no podía retenerla, el usurero montó en cólera e indignado le dijo: “Te preparé una buena residencia con abundantes riquezas, pero tú te has vuelto loca y tan desgraciada que no quieres reposar en esa buena residencia. Vete! Te abandono a todos los demonios que están en el infierno”. Poco después entregó su alma entre las manos de los demonios y fue enterrado en el infierno” (Le Goff 1989: 18-19).

Le Goff, en su análisis de la usura utiliza los aportes teóricos de Polanyi. A este respecto serían dos los principios utilizados para entender el porque de la calificación de la usura en términos de pecado: el principio de reciprocidad y la de análisis institucional. Con el primero se entiende comprender el sentido de la usura en un sistema de

reciprocidad (aunque más complejo respecto al de las Trobriand) que rige los “intercambios económicos en una sociedad fundada en las ‘redes de relaciones’ cristianas y feudales” (Le Goff 1989: 28), y con el segundo Le Goff apela a una operación de contextualización de las diferentes economías, debido al hecho de que “los hechos económicos estaban en su origen *encajados, ancastrados* en situaciones que en sí mismas no eran de naturaleza económica” y para entenderlos en su esencia sería necesario penetrar “en el laberinto de relaciones sociales en las que la economía está encastrada” (Polanyi y Arensberg 1974: 237, cit en Le Goff 1989: 29). Además, continúa Le Goff, este análisis institucional debería ser acompañado por un análisis cultural psicológico, es decir, observando la figura del usurero en su globalidad en un sistema de prácticas y valores compartidos. En este sistema de relaciones la usura era condenada por la iglesia hasta la institución del Purgatorio en el siglo XIII, lugar intermedio entre infierno y paraíso y lugar de redención para los pecadores. En una entrevista del 27 septiembre del 2005 para La Repubblica, Le Goff explica en pocas palabras lo que significó este evento:

“Per gli uomini del Medioevo però l'esistenza del Purgatorio accresceva le speranze di salvezza, dato che non tutto era definitivamente stabilito al momento della morte. Perfino per gli usurai, che fino ad allora erano irrimediabilmente condannati all'Inferno, inizia a profilarsi un aldilà meno cupo. Naturalmente vivere con tale speranza modifica radicalmente la prospettiva della vita quotidiana. [...] L'antica opposizione tra ricchi e poveri, potenti e deboli, inizia a modificarsi con l'emergere di una fascia intermedia. Nella gerarchia sociale, tra signori e sudditi, si profila la categoria dei borghesi”.

En esta manera se anula el dualismo en la idea de una más allá cristiano bipolar, introduciendo el concepto de intermediario, hecho relacionado también, siempre según Le Goff, con el retroceder del maniqueísmo entre los siglos XII y XIII (Le Goff 2005). Ahora bien, nada de todo esto parece encontrarse en las narraciones sobre los condeandos. Para el explotador, avaro, usurero y aprovechador la condena era unánime, definitiva, eterna y sin Purgatorio al horizonte.

Volviendo al análisis comparativo, se puede notar en los varios fragmentos de entrevista, como en las descripciones del personaje entran elementos con los cuales parece producirse una sobreposición sincrónica de diferentes figuras legendarias. Vemos este aspecto de los cuentos cuando hablamos de la rica propietaria que por la noche sale con su caballo junto con otros condenados de otros pueblos, o la del rico sin conciencia

que al mediodía se transforma en caballo blanco apareciendo a todos en la plaza central, disolviéndose en una llama cuando se nombra la Virgen. Este caso particular del caballo que vaga durante el día ha sido documentado en otras zonas de Cerdeña también, según la variante de que encontrar a un caballo blanco por las mañanas significaba para el desafortunado un mal auspicio (Marcialis 1899: 20; Alziator 1957: 155, 242). En estas versiones parece puedan reconocerse aspectos que si por un lado recuerdan la imagen típica de la bruja que en ciertas noches vuela hacia una reunión nocturno, por otro nos lleva directamente a la imagen del caballero maldito condenado a vagar por las noches. El cuento de Fulgenzio, el condenado que corre por las noches con su caballo “infernial”, es ejemplar en este sentido. Sin embargo, la figura de Fulgenzio es, según la descripción que de él hace Murru, ambivalente.

A este propósito, a conclusión de este primer espacio comparativo, quisiera subrayar la semejanza de la figura del condenado que vaga a caballo (*post mortem*), con la del legendario Conte Arnau, señor de Mataplana, una de las figuras más importantes de la tradición mítica catalana. Los casos comparables son efectivamente de número inferior respecto a los casos típicos recogidos en la zona de mi investigación y que describen un personaje como el *cundannau*, muy semejante pero diferente al mismo tiempo y de manera substancial. Sin embargo, los elementos que unen las dos figuras son muy evidentes. Como subraya Roma Riu (2013) el paralelismo entre las dos figuras para lo que se refiere a las causas primas de la condena a la damnación eterna, es evidente. La demonización del su persona hecha por parte de los poderes eclesiástico y político tiene causas diferentes respecto a las culpas fundamentales que les fueron atribuidas desde el punto de vista de la población que vivía directa o indirectamente a sus dependencias. Dichas culpas eran las que se pueden sintetizar en expresiones como *mal pagador*, culpable de *mesures mal rasades* y *soldades mal pagade* (Roma Riu 2013).

Su manera de actuar con sus dependientes era caracterizada por una profunda maldad, avaricia y deshonestidad, hasta merecer una condena eterna que, sin embargo, no impide que su imagen mantenga una cierta ambivalencia. Efectivamente, la demonización total hecha por los poderes eclesiástico y político y relacionada con su sus costumbres sexuales evidentemente “fuera de la gracia de Dios” difiere de la utilización que de su acusación hizo la población, hecha en clave prietamente contestataria en contra de un mal uso del poder contra la población. En este sentido parece indudable la existencia de un sustrato de interpretaciones con el cual se adapta el tema de la condena a la



expresión de un conflicto debido a abusos y explotaciones del rico contra el pobre (Roma Riu 2013).

El Comte recuerda Fulgenzio antes de todo por su estatus social de rico señor y no simplemente rico propietario, el que en sardo sería un *messaiu mannu*. La diferencia entre estos dos *status* sociales, como vimos, es fundamental para entender los caracteres del tejido social de las comunidades sardas en que se ha difundido la creencia en las bilocaciones de los propietarios malos. Como el condenado de Baressa, el Comte corre con su caballo desapareciendo tras sus llamas. El Comte por la noche, el condenado de Baressa al mediodía. El Comte Arnau vaga solo *post mortem*, así como vagan *post mortem* otros ricos condenados. El condenado *a biu* se caracteriza, él solo, por el *bessiri* antes de la muerte y prevalentemente durante el día. En fin, el Comte mantiene cierta ambivalencia, el *cundannau* no. Ningún remordimiento, ni siquiera *post mortem* atenúa su condena y su maldad. En ninguna forma se les añaden ciertos caracteres de héroe nacional con su fuerte sentido identitario. La *damnatio memoriae* a su cargo es total.

Sin embargo, por lo menos exteriormente, las diferencias se limitan a estas, porque parece que las causas de su condena a vagar, *ante mortem* para los *cundannaus a bius*, y *post mortem* para el Comte y otros señores como él, son las mismas. Así podemos leer en *L'anima errant del Comte Arnau* de Serra i Pagès del 1926:

¿Quines podien ser, donchs, les causes de fer penar l'inima del Comte l'Arnau? Segons els nombrosos interrogatoris que tinch fets, durant una trentena d'anys, a les persones més velles y més ben enterades del Ripolles y terres colindants, compreses entre Planoles y Sant Quirse de Besora per un costat y entre Alpens y Vallfogona per l'altre, pot ser degut a:

- I. - Per no pagar als treballadors o faltarlos als tractes, treyantlos part del jornal convingut.
- II. - Per hisendes y béns mal adquirits.
- III. - Pels crims que se li atribuexen.
- IV.- Fer les malvestats comeses en diferents convents de monges.
- V. - Per haver fet pacte ab el dimoni.
- Y VI. - Per actes irreligiosos o renyits ab la moral.

Y subraya:

I: - El motiu de condeinnació inés generalment cregut es per no pagar als trehalladors o enganyantlos faltailt a lo pactat (Serra i Pagès 1926: 11-12)

Entre el ensemble de culpas cometidas más común es la de no pagar al trabajador. En el caso del *cundannau*, las otras culpas que causan su condena a salir en espíritu están todas relacionadas a esta central, así como todas son en última instancia dependientes del aspecto crucial que marca las relaciones de poder de la zona, es decir, el acceso a la tierra. Este aspecto negativo caracteriza la figura del condenado de forma totalizante, sin dejar, como ya subrayé, espacio a revisitaciones y atenuaciones de su condena que sí encontramos en la leyenda del Comte Arnau. Es lo que me pareció percibir entre las palabras del texto de una canción, en que el Compte, ya muerto vuelve a visitar su viuda. Es justamente en ciertas recomendaciones que, contradiciendo las acciones que el afirma de haber cumplido como causa de su condena, monstra otra cara de su ambigua personalidad. Y es significativo que su humanidad se muestre justamente a propósito de las culpas que en nuestro caso quedan sin posibilidad de perdón, es decir, la relacionada a *mesure mal rasades* y a *los soldades mal pagades*. Sin embargo, aparte estas ambivalencias, recurrentes en las figuras míticas así como en las mitológicas, es indudable que la figura del Comte, no obstante la maldad de sus acciones mantiene el carácter de héroe nacional, protagonista de eventos cruciales de la historia de Catalunya retomados y reutilizados por el Romanticismo decimonónico (Prat i Caròs 1980. Véase este artículo también para el interesante paralelismo con el Príncipe Drácula).

A conclusión de este paréntesis comparativa importante por la evidente semejanza, quisiera subrayar otro aspecto curioso que emerge haciendo un paralelismo entre mundo tradicional sardo y catalán. Me refiero precisamente al término *galazzoni*, “calazonis” según la versión del obispo de Cariñena i Pensa. El término Galatzò, con la cual se indica uno de las propiedades del Comte Mal, personaje cuya historia es paralela a la del Comte Arnau (Valriu y Vibot 2013), tiene efectivamente la misma raíz de la palabra *galazzoni* que, como vimos, en *Sos contos de nuragheologia* de Raimondo de Muro, indican un estado ritual cumplido en los *nuraghes* en que el alma sale del cuerpo. La singularidad de la coincidencia muy probablemente tiene un significado y origen precisos cuya profundización merece el espacio de otra investigación, como en otras zonas de Cerdeña en que presumiblemente estas leyendas se han difundido más, no solo bajo un fuerte sincretismo sino tras readaptaciones locales según líneas propias y específicas.



## Capítulo 6

### Desarrollo de un concepto: alma y bi-locación

Ché col peggiore spirto di Romagna  
trovai di voi un tal, che per sua opra  
in anima in Cocito già si bagna,  
ed in corpo par vivo ancor di sopra.<sup>101</sup>

[Dante Alighieri, *Divina Commedia*  
Inferno; XXXIII, 154-157.]

Bis duo sunt homini, manes, caro, spiritus, umbra: Quatuor  
ista loci bis duo suscipiunt. Terra tegit carnem, tumulum  
circumvolat umbra, Orcus habet manes, spiritus astra petit.

[Tylor E. B., *Primitive Culture*]

Los principios de la especulación filosófica alrededor del concepto de alma, de su significado y su consistencia, se pierden en las noches de los tiempos. Parece, bajo una primera simplificación del discurso, destacarse una continua oscilación entre dualidad y no-dualidad entre alma y cuerpo, con sus caracteres específicos y muy a menudo contradictorios. Asimismo, para lo que se refiere al alma en el sentido espiritual de término, se oscila entre individualismo y pertenencia al Uno hasta una composición triádica de la persona, atribuyendo a una de las tres componentes la capacidad de separarse del cuerpo sin que esto signifique la muerte.

En unos casos, este aspecto incluye e sobreentiende diferentes tipologías de *causas primas* del fenómeno: desde el concepto de *destino* que a menudo implica una/as divinidad/es caprichosas y poco participe de la vida del ser humano hasta observar el de “acción activa y voluntaria” del sujeto, concepto que posiblemente toma un sentido más afine a lo de “merito” o “elección”, o concebido en términos de “milagro” por la religión Católica. Además, como vimos en la tradición sarda y como veremos en algunas sociedades mediterráneas y continentales, raras veces se relaciona la salida del alma a conceptos de culpa, concerniente una fuerte componente moral que a su vez se refleja en una imagen de dios justiciero, vengativo, defensor (y garante) del equilibrio comunitario.

---

<sup>101</sup> Que junto al peor espíritu de la Romania / hallé uno de vosotros, que por sus obras / su alma en el Cocito ya se baña, // y en cuerpo arriba como vivo aún anda.

Más bien se relacionan al poder individual del sujeto protagonista del fenómeno, así como el hecho de hacer daño a los demás por maldad y/o defensa. Como veremos, en ciertas creencias mediterráneas y continentales la salida del alma afuera del cuerpo se la concibe más que como poder como aflicción, enfermedad y/o deber, a la que raras veces se puede oponer su propia voluntad porque así lo establece el destino. Asimismo, en las más actuales creencias volvemos a encontrar el concepto de poder individual no relacionado al destino, en que no encontramos alguna forma de culpabilidad ni de mérito-santidad.

En el curso del siguiente capítulo observaré el concepto de alma desde el punto de vista filosófico y teológico, para destacar las líneas esenciales de su desarrollo para luego concentrarme en las creencias estrictamente relacionadas con ella, con sus poderes, sus viajes. Será una mirada general a unos casos que se destacan por su ejemplaridad, en que me centraré en unas creencias tanto mediterráneas y continentales como extraeuropeas, en las que la separación del alma del cuerpo es un elemento constante. A pesar de que las varias creencias describan esta separación según finalidades y modalidades diferentes, su presencia es casi universal, indicando la persistencia de una actitud que parece pertenecer al ser humano en su totalidad. Además, los estudios sobre el alma y su rol especial en ciertos conjuntos de creencias han ido retomando en las últimas décadas una cierta importancia alimentando diversas investigaciones. La nueva atención hacia formas de neochamanismo y neanimismo, fruto del proceso de globalización, está llevando a la formulación de nuevas perspectivas a través de las cuales poder analizar los contextos sociales, centrándose en un fenómeno persistente y constantemente revitalizado.

## **6. 1 Fragmentos de filosofías**

Observando el desarrollo de las concepciones filosóficas relativas al alma, y que remontan a los antiguos textos sacros indios, se destaca una cierta alternancia entre la no-individualidad del alma, su derivación de un origen a la que vuelve perdiéndose en su totalidad, hasta un reconocimiento de su específica individualidad y unicidad en seno al Uno universal. En las *Upanishad* más antiguas por ejemplo este concepto está confirmado varias veces. El alma procede del Uno, el *Atma*, y a él retorna, volviendo a fundirse en él perdiendo su individualidad ilusoria que lo caracterizaba durante la vida terrena. En este sentido se considera el alma como una *individuación* del *Brahman*, que al emanar de sí mismo realiza una *ensomatosis*, creando las diferentes almas que animan a los diferentes cuerpos (Tresmontant 1974). Por otro lado, leyendo la *Bhagavad-Gita* esta perspectiva

cambia radicalmente. El alma es eterna e individual, Única y siempre la misma, vida tras vida, manteniendo dicha individualidad subjetiva también cuando vuelve al Uno. El ser humano es así concebido como una composición de cuerpo, ánima individual y Anima suprema.

Así leemos en la Bhagavad-gita<sup>102</sup>, capítulo XIII, verso 23:

Ma nel corpo è presente un altro Essere, un beneficiario trascendentale; è il Signore, il proprietario supremo, il supervisore e il consenziente, conosciuto come Anima Suprema.

Sin embargo el concepto de tripartición del individuo se muestra más claro en el siguiente verso 28:

Chi vede l'Anima Suprema che accompagna l'anima individuale in tutti i corpi, e comprende che l'anima e l'Anima suprema situate nel corpo distruttibile non sono mai distrutte, vede veramente.

En lo que se refiere al destino del alma después de la muerte y al tema de la inmortalidad del alma, significativa es la historia de *Arjuna*, amigo íntimo de Krsna. Encontrándose en la necesidad última de luchar contra sus familiares, llega al campo de batalla con dudas y miedos hasta renunciar a sus propósitos de lucha porque no puede matar a sus parientes y maestros. Sri Krsna le asegura que no es en su poder hacer daño al alma de sus familiares, porque esta es inmortal y eterna. Solo puede poner fin a la vida corporal.

Así leemos en el verso 12 del capítulo II:

Mai ci fu un tempo in cui non esistevamo, Io, tu e tutti questi re, e in futuro mai nessuno di noi cesserà di esistere

En los versos que siguen se aclara este concepto:

Sappi che non può essere distrutto ciò che pervade il corpo. Nessuno può distruggere l'anima eterna (Verso 17)

L'anima individuale è indivisibile e insolubile; non può essere seccata né bruciata. È immortale, onnipresente, inalterabile, inamovibile ed eternamente la stessa (Verso 24)  
Tutti gli esseri creati sono in origine non manifestati, si manifestano nello stadio intermedio, e una volta dissolti tornano a essere non manifestati. A che serve dunque lamentarsi? (Verso 28)

---

<sup>102</sup> *La Baghavad-gita così com'è*, A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāta, BBT Italia, 2008, Tavarnelle Val di Pesa (FI)

O discendente di Bharata, colui che dimora nel corpo non può mai essere ucciso. Non devi quindi piangere per nessun essere vivente (verso 30)

Según estos fragmentos el sentido del término alma parece neto y distinto. Veremos a continuación como la oscilación entre alma individual y alma no individual se encuentra en nuestra filosofía, aunque procediendo de especulaciones independientes. La filosofía indiana, no obstante su lejanía y diversidad de contexto, tuvo mucha influencia en nuestra filosofía occidental. A partir del siglo II d. C. sus principios penetraron en nuestro tejido cultural y literario a través de Plotino y Orígenes, entrelazándose con los que fundamentan los principios de la cultura filosofía occidental.

Alrededor el VII siglo a.C, en el mundo griego se difundió una concepción naturalista de la realidad, presumiblemente en contra de las formas de pensamiento fundadas en una visión mítica del mundo y de la vida. El Hilozoísmo, la escuela iónica, cuyos exponentes principales son Anaximandro, Anaxímenes y Tales, identificaban el alma con la corporeidad viviente, y se la concibe en términos naturales y materiales. Toda naturaleza está animada, y este principio *animante* es parte constituyente del conjunto real, sin que se contemple necesariamente su origen externa a la materia misma.

La concepción del alma como entidad separada y con características propias respecto al cuerpo se relaciona al concepto de *metempsicosi*, y encuentra una larga difusión en el mundo griego a partir del VII-VI siglo a.C. Podríamos decir que las dos tendencias características de esta época son fundamentalmente dos: los cultos colectivos dedicados al dios Dioniso y los cultos apolíneos, dedicados al dios *Apolo Hiperbóreo*. En este segundo caso, a diferencia del primero, los cultos y los rituales que acompañan la vida de los adeptos no son colectivos (como en el caso de las Bacantes), sino individuales bajo las enseñanzas de los iluminados.

El orfismo así como los misterios dionisiacos estaba inspirado por el mito egipcio de Isis e Osiris y son expresión de los sentimientos de ansia de redención típicos de las nuevas sensibilidades que caracterizaban Grecia de los siglos VII-VI, época en la que las religiones de las sociedades pastoriles autóctonas recibieron influjo de las otras culturas mediterráneas (Geymonat 1982). En el Orfismo, del nombre del tracio *Orfeo*, difundido en la Grecia del VI siglo a. C, el alma es de otra substancia, opuesta dialécticamente al cuerpo. El alma tiene carácter individual respecto al cuerpo y sobrevive a él en cuanto es inmortalidad. Según el mito, Zeus e Perséfone generaron a Dionisos Zagreo. Hera pide a los Titanes (enemigos de Zeus) di atacar a Dionisos. Ellos lo matan y lo descuartizan en

varios pedazos; Zeus come su corazón y así nasce un nuevo Dionisos. Después Zeus mata a los titanes y de las cenizas se forma el género humano caracterizado por una dualidad, es decir están compuestos por una parte divina que procede por Dionisos y otra conteniente el principio del mal, procedente de los Titanes (cfr. Tresmontant 1974: 16). La reencarnación es la manera en que se realiza la purificación del alma de los pecados originarios y la liberación de la partícula divina *individuatesi* en el cuerpo (Geymonat 1982).

Los cultos apolíneos tienen características diferentes respecto al orfismo y a los cultos dionisiacos. El culto al dios Hiperbóreo no tiene carácter colectivo, no es presente la posesión, más bien está constituido por una substancial componente extática. Interesante nos parece a este respecto introducir la figura de un personaje que en la antigua Grecia ocupaba un lugar fundamental, entre otros procedentes de diferentes sistemas de pensamiento: el *iatromante* (Couliano 1986: 19-38). Este místico apolíneo, solitario, y muy controvertido, está caracterizado por tener diferentes poderes. El mismo nombre lo indica: en cuanto *iatroi* es médico, y en cuanto *manteis* tiene el don de la adivinación. Puede trasladar su cuerpo a largas distancias y su alma puede separarse del cuerpo para hacer viajes con el dios o hacia el dios a través de los cielos (tres o siete dependiendo de las corrientes de pensamiento). En cuanto viajero libre de obstáculos tiene también el poder de la anamnesis, es don de la memoria de sus vidas pasadas. Este místico tiene además la facultad de estar en dos sitios diferentes al mismo tiempo (indicada de forma más general con el término ubicuidad) estado que se ajusta perfectamente con la *bis locatio* objeto de nuestra atención. Los casos de bilocación más destacados son el de Pitágoras y de Aristeia de Proconneso.

En unos fragmentos de las leyendas se dice que Aristeia, en el momento de su muerte, en Proconneso, se encontraba en estado de bilocación en Sicilia, enseñando a sus alumnos y consecuentemente visible a todos. Su alma podía abandonar su cuerpo en forma de ave, cuervo según la versión de Plinio (Couliano 1986, 29; Dodds 1997, 139). De la misma forma, sobre Pitágoras se encuentran anécdotas parecidos. Nacido en Samo alrededor del 570 y fallecido en Metaponto en el 495, sobre su personaje se formaron muchas leyendas. Se le consideró casi como a un dios, y se le atribuía también el poder de ubicuidad, más específicamente, el de la *bis locatio*. Dichas leyendas cuentan los casos en que Pitágoras se encontraba en Crotone mientras que se le veía en Metaponto, así como en Turi y contemporáneamente en Metaponto, o en Metaponto y en el mismo tiempo en Tauromene (Couliano 1986, 25; Dodds 1997, 142).



Con respecto a la concepción pitagórica del alma, Geymonat (1972) en su exposición subraya dos diferentes enfoques. Por un lado esta era mortal, entendida como la “armonía del cuerpo” y, por esta razón, su existencia era estrictamente relacionada al cuerpo-instrumento musical de lo que ella representaba el sonido. Por otro lado, la teoría de la *metempsychosi*, es decir, de la transmigración de las almas, implica una concepción totalmente opuesta a la que precede. Estrictamente relacionado al concepto de transmigración está lo de inmortalidad ínsito en el mismo. En realidad los pitagóricos admitían la existencia de dos diferentes tipologías de alma: la psíquica, ligada al cuerpo, cuyo destino es indisolublemente relacionado al de él, y otra, separable del cuerpo, y sobreviviente a él en cuanto consta de substancia inmortal, la *anima dèmone*. A través de Archita, su discípulo, su doctrina llegó hasta Platón (Geymonat 1982, 14-15).

En su análisis de la figura del *iatromante* Couliano incluye a otras figuras como Empédocle, Epiménide, Hermotimo. Para lo que se refiere a su concepción del alma, Empédocle, filósofo del V siglo, afirmaba ser esta eterna. No era creada en un dado momento en el tiempo y no tenía fin. En este sentido, la finalidad última de la especulación del hombre es entender su naturaleza divina (Tresmontant 1974, 19). Alrededor de su persona, como a menudo ocurría para personajes de este tipo, se difundieron varia leyendas que se refieren a sus poderes. Cuando caía en estado cataléptico, su alma se separaba del cuerpo para viajar hacia el cielo llamada por la divinidad. De la misma manera Epimenide y Ermotimo, en estado de catalepsia, dejaban sus cuerpos para realizar una *translatio ad deos*, experiencia de la cual recordaban todos sus aspectos. Ermotimo era un *medium* y esto se destaca principalmente por dos razones: su alma dejaba el cuerpo en un estado intermedio entre la vida y la muerte y cuando su mujer entregó su cuerpo catalítico para quemarlo lo encontraron desnudo. Couliano (1986) subraya esta última información porque el elemento de la desnudez es característica de los *medium*, diferenciándola de los adeptos de los cultos colectivos dionisiacos de posesión. Y es por esta razón que concluye con caracterizar estos personajes por su pertenencia a la tipología “pitagórica”.

Concluyendo nuestro breve *excursus* sobre el desarrollo del concepto del alma en época presocrática, es significativa la teoría respecto a la composición de la realidad y de la materia según los atomistas. Contra la teoría de Parménides según el cual el Ser es uno, inmóvil, eterno y único, en sentido de no-múltiple, los atomistas, cuyo mayor exponente es Demócrito, oponen una especulación que considera la realidad compuesta por múltiples elementos, los átomos. Estos, en el caos de sus movimientos, y sin necesidad

de un principio regulador que los preceda, componen la realidad según el principio de semejanza y similitud entre átomos. Aristóteles en el *De anima* (I, 404 a) nos informa que para ellos el alma está compuesta por una misma tipología de átomo, de forma redonda diferenciándose de los demás átomos que pueden tener otra forma. Sería esta la razón para que los átomos-alma, redondos, más ligeros y frágiles, son más aptos a entrar en la materia con las consecuencias que esto puede significar para la existencia-formación de los cuerpos. Después de la muerte, es decir, tras la corrupción del cuerpo los átomos-alma vuelven a circular en el espacio. Se nota en este sentido, la fuerza del condicionamiento dualístico, que en pleno materialismo declarado, persiste de formas diferentes.

Con Sócrates el concepto de dualismo tomará una connotación más definida y estructurada, que formará la base de toda filosofía platónica. El alma se identifica con la racionalidad dirigida a reconocer lo que es el bien universal frente al cuerpo, origen de opiniones y error, es decir, del mal. Esto introduce un aspecto introspectivo de la búsqueda del bien, situado en sí mismos y no en el exterior natural. En este sentido se propone una distinción neta entre los dos conceptos, y la dualidad alma-cuerpo se destaca con toda su claridad. El alma es inmortal, divina y no creada, así como decía Empédocles, y totalmente distinta del cuerpo. Vive en él para un cierto tiempo y luego vuelve a su verdadero origen, después de abandonar el cuerpo tras la muerte, a su descomposición, prueba última de su naturaleza corruptible. Sin embargo, como subraya Tresmontant (1974), esta neta oposición entre mundo sensible y mundo divino e inteligible parece ser menos categórica en el *Timeo* y en las *Leyes*, donde se individua en el alma un puente entre el mundo de las ideas y la materia. Este concepto se encuentra expuesto también en el *Menone*. Antes de entrar en un cuerpo el alma estaba en el mundo de las ideas, que luego olvida aunque no de manera definitiva (Sini 1979). Es el alma que infunde inteligencia al universo material, constituyendo en este sentido un anillo de conjunción entre dos esferas anteriormente opuestas.

En el *Fedro* Platón expone su teoría sobre la conformación del alma. Este se puede describir como una biga alada llevada por dos caballos, uno blanco y otro negro y conducida por un auriga. Este último simboliza el alma racional, el caballo blanco es símbolo del alma irascible, que tiende al mundo de las ideas y al otro, el negro, se corresponde el alma concupiscible atraída por los placeres materiales (Sini 1979). En cuanto a las diferentes partes que compone el ser humano y a cual, entre estas puede separarse del cuerpo, encontramos en la *Republica* la narración del mito de *Er*. *Er* representa un caso de *iatromante* involuntario. Normalmente, como subraya Couliano, el

*iatromante* decide de emprender el viaje con su espíritu. La separación de su alma del cuerpo es un acto voluntario. En este caso no (Couliano 1986).

Con Plotino ya nos encontramos en el siglo II d.C. y la tradición que procedía de las filosofías órficas y pitagóricas, pasando por Platón sigue viva con toda su autoridad. Plotino sigue la filosofía de su maestro en varios aspectos. El alma realiza un descenso, la *ensomatosis* en el cuerpo. Consecuencias de este proceso es la individuación a la que, al final de la vida, sigue una *epistrofe*, es decir la vuelta al Uno (Tresmontant 1974). Además sostenía que el hombre está compuesto por tres entidades distintas y separables, o sea, cuerpo, alma y espíritu. Esta teoría fue aceptada también por San Tomás antes de rechazarla para abrazar totalmente la teoría de la *forma* aristotélica (Cruz Cruz 2006). De la misma manera Descartes apoya esta concepción dualista en la distinción entre *res cogitans* y *res extensa*, ánima y cuerpo, netamente separados. Es interesante en nuestro discurso el hecho de que Descartes considere que el cuerpo pueda subsistir sin la acción del alma, es decir que como una perfecta *machina*, puede seguir sus movimientos sin la presencia del alma.

La línea de pensamiento que a partir de Aristóteles contradice el dualismo platónico toma como punto de partida la supuesta dicotomía entre alma y cuerpo. La manera en que Aristóteles realiza su revolución radical con respecto a dicho dualismo, es el tema de su obra *De anima*<sup>103</sup>. En síntesis, la identificación del alma con el cuerpo se actúa a través de una oposición entre cuerpo y materia. El alma es el elemento que *informa* la materia. La materia informada es el cuerpo, así que queda sin sentido hacer una distinción entre alma y cuerpo, siendo el cuerpo sin alma no más cuerpo sino cadáver. De esta manera tenemos la *materia* y un *principio de información* que le proporciona una *forma*, creando una *substancia*. Es sobreentendida aquí la diferencia entre cuerpo y cadáver. Este no es el cuerpo, sino mera materia no informada. Como subraya Tresmontant, un cierto residuo de dualidad queda en el concepto de *nous*, el único elemento externo a la composición alma-materia informada. En este sentido no se puede hablar de materialismo. El intelecto externo, de sustancia divina e inmortal se muestra como un anillo de conjunción entre tierra y cielo así como el alma platónica mantiene una unión con el mundo de las ideas. Estos aspectos de la filosofía aristotélica fueron retomados por San Tomás de Aquino, en su oscilación entre el dualismo platónico y el dualismo entre *nous* y *substancia* (es decir, materia más alma) de su maestro (Cruz Cruz 2006). En realidad, la filosofía de

---

<sup>103</sup> *Dell' anima*, traducción de Renato Laurenti, en *Aristotele*, Vol. I, Milano, Arnoldo Mondadori, 2008: 425-517.

Aristóteles, opuesta a la de Platón, sobre todo en lo que se refiere a nuestro tema central, quedó sin sucesores de gran resonancia para muchos siglos, oscurecida por la indudable hegemonía de la filosofía platónica, más homogénea y totalizante, hasta su reelaboración por parte de San Tomás de Aquino en el siglo XIII (cfr Tresmontant 1974; Sini 1979; Geymonat 1972). Después de ese siglo el aristotelismo, con su teoría de la materia informada por el alma y la diferencia entre esta y el *nous*, principio del intelecto que precede y supera la existencia del cuerpo, volverá a desaparecer hasta ser retomado en campo biológico en el siglo XX (Tresmontant 1974, 46).

## 6. 2 Pensamiento teológico

El desarrollo de la filosofía occidental, a pesar de su estricta dependencia de la cultura griega y latina, no sería comprensible en su totalidad sin tomar en cuenta su relación con la filosofía hebrea. Como subraya Tresmontant, la doctrina del alma hebrea irá constituyendo las bases de la doctrina del alma cristiana así como la vemos expresada en el Nuevo Testamento (Tresmontant 1974, 53). Sin embargo, aunque admitiendo un efectivo entrelazamiento de tradiciones que fundamentan nuestra cultura, cabe subrayar las substanciales diferencias que esta filosofía mantuvo respecto a la filosofía griega. En particular, serían dos las diferencias substanciales. En primer lugar, la filosofía hebrea no considera el “alma” co-substancial de la divinidad de la que procede, porque ha sido creada por ella. Asimismo, como la filosofía aristotélica, no admite la dualidad alma-cuerpo, sino la de alma y “polvo”. El principio vital (*nefesh*) no se opone a cuerpo, sino a cadáver, materia destinada a descomponerse.

Cuando la filosofía helénica entró en contacto con la hebrea, en el III siglo antes de nuestra era, esto no significó una aceptación del dualismo alma-cuerpo, sino un substancial mantenimiento de los principios hebreos, hasta los más ortodoxos, que establecían por un lado la inconsistencia de la idea de un cuerpo sin alma, y en segundo lugar la negación de su preexistencia a la existencia humana y de su esencia divina, es decir, de su inmortalidad. A lo largo de los siglos, la filosofía patrística, representada por San Justino, San Ireneo de Lyon, los dos del siglo II y Tertuliano entre II y III siglo, rechaza firmemente todos los principios órficos y pitagóricos en relación al concepto de alma. Esta línea filosófica ortodoxa culmina en el pensamiento de San Agustín (354-430), que se opuso a la filosofía platónica, mientras que se acercaba a ella cuando formula su teoría sobre el destino después de la muerte. Su pensamiento influenciará

profundamente todo desarrollo de la filosofía cristiana (Tresmontant 1974; Sini 1979). Esta postura se mantuvo hasta Santo Tomás de Aquino (1225-1274) sostenedor de la filosofía aristotélica en contra del dualismo platónico alma cuerpo, considerando este último como materia informada, pero admitiendo una existencia del alma separada de la materia, algo que abre las puertas al concepto de inmortalidad del alma.

En el Concilio de Vienne del 1312-13 se decretó los caracteres de la persona que irán a fundamentar la concepción de la persona como *in-dividuo*. El Concilio de Vienne afirma la substancial unidad de alma y cuerpo, participando los dos a la constitución de la forma (Scola-Marengo-Lopez 2006: 153-154):

Inoltre, sempre con l'approvazione del Santo Concilio, ritroviamo come erronea e contraria alla verità della fede cattolica, ogni dottrina o tesi che asserisce temerariamente, o revoca in dubbio, che la sostanza dell'anima razionale o intellettiva non sia veramente e per sé la forma del corpo umano; e definiamo -perché sia nota a tutti la verità della pura fede e sia sbarrata la via ad ogni errore - che chiunque, in seguito, oserà asserire, difendere o ritenere pertinacemente che l'anima razionale, cioè intellettiva, non sia forma del corpo umano per sé ed essenzialmente, debba ritenersi come eretico. (DS 902)

Quisquis deinceps, defendere seu tenere pertinaciter preassumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus sit censendus (DS 902)

A pesar de la indudable importancia que la filosofía aristotélica tuvo en el curso del desarrollo del pensamiento teológico, la filosofía platónica permaneció a lo largo de los siglos, influenciando diferentes formas de pensamiento humanísticas y renacentistas. Con Marsilio Ficino y Niccoló Cusano, hasta Giordano Bruno, el neoplatonismo expande sus principios a lo largo de la edad media hasta la edad moderna, con Descartes, permeando con sus principios no sólo la especulación filosófica y científica, sino la esfera de la magia, alquimia y de la astrología. Si el aristotelismo encontró terreno fértil en el pensamiento teológico, por su evidente similitud con la filosofía hebrea que como vimos, no prevé una existencia del alma antes de su creación y niega la reencarnación, la filosofía platónica tuvo una difusión mucho más extensa y duradera, manteniendo sus raíces en gran parte en el terreno fértil de los sistemas de creencias populares que permanecieron paralelamente a la cultura “alta” impuesta por la iglesia.

### **6. 3 Viajes en espíritu**

El viaje en espíritu, entendido en sus tres tipologías como una separación del alma del cuerpo, como metamorfosis o, finalmente, como viaje “mental”, se encuentra

difundido en toda Europa a lo largo de toda la edad media. Sabemos que la imagen del *Sabba*, tal como lo conocemos, se formó en el 1400 (Ginzburg 1989). Los varios elementos que lo caracterizan, como el vuelo hacia lugares de encuentro, la abjura de la fe cristiana, orgías, antropofagia, sumisión al diablo, para decir los más comunes, fueron introducidos en esta época. Fue central en este sentido la publicación del *Malleus Maleficarum* escrita por dos monjes dominicos, Heinrich Institor Kramer y Jakobus Sprenger en el 1486. La cifra de las víctimas de la caza de brujas entre el XV y el XVII siglo es cuantificable en unas quinientas mil personas, acusadas por participar a estos encuentros o de hacer daño a otras personas. Una parte considerable de estas fueron quemadas solo por el hecho de confesar (bajo tortura física y psicológica) que habían volado hacia los lugares de encuentro (Harris 1998).

Para lo que se refiere a las creencias que fundamentan este fenómeno, es de observar que hubo un corte neto entre dos maneras distintas de concebir la realidad o, al menos, ciertos fenómenos, que oponen dos de los textos fundamentales para el conocimiento de toda creencia en la brujería europea, el *Canon Episcopi*<sup>104</sup> del 906 d.C y el ya citado *Malleus Maleficarum* del 1486. Si en el primero se consideraba pecado creer que ciertos “vuelos” imputados a las “brujas” (en realidad todavía este nombre no era utilizado) eran reales y no imaginarios, en el segundo el pecado central y de extrema gravedad era exactamente el contrario, es decir, no creerlo posible (Harris 1998; Caro Baroja 1966). Así por ejemplo podemos leer en el *Canon Episcopi*:

*Illum etiam non omittendum, quod quaedam sceleratae mulieres restro post satanam conversae, daemonum illusionibus et phantasmatis seductae, credunt se et profitentur nocturnis horis cum Diana paganorum dea et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias, et multa terrarum spatia intempestae noctis silentio pertransire, ejusque jussionibus velut dominae obedire, et certis noctibus ad ejus servitium evocari. Sed utinam hae solae esse credit, et credendo a recta fide deviat; et in errorem paganorum revolvitur, cum aliquid divinitatis aut numinis extra unum Deum esse arbitratur. Quapropter sacerdotes per ecclesias sibi commissas populo cum omni instancia praedicare debent ut noverint haec omnimodis falsa esse, et non a divino sed a maligno spiritu talia phantasmata mentibus infidelium irrogari.*

El texto dice que todo lo que estas mujeres creen y afirman, el vuelo in primis, es pura ilusión, algo que ocurre solo en la mente y que está provocado por el espíritu maligno. Creer estas experiencias reales y concretas es un pecado muy grave no solo para

---

<sup>104</sup> El *Canon Episcopi* es un texto que fue erróneamente atribuido al concilio de Ancira del 314. En realidad, según los historiadores es un texto de Reginone di Prüm, insertado en los *Libri de Synodalibus causi set disciplinis ecclesiasticis* del 906. En el XI siglo entró a formar parte de los *Decreta* di Burcardo de Worms y luego, en 1147 fue insertado en el *Decretum Gratiani*.

las mismas creyentes sino también para las personas que se dejaron eventualmente convencer de la veracidad de estas experiencias:

*Siquidem ipse Satanas, qui transfiguratur se in algelum lucis, cum mentem cujuscunque mulierculae ceperit, et hac sibi per infidelitatem et incredulitatem subjugaverit, illico transformast se in diversarum personarum species atque similitudines, et mentem, quam captivam tenet, in somnis deludens, modo laeta, modo tristia, modo cognitas, modo incognitas personas ostendens, per devia quaeque deducit; et cum solus spiritus hoc patitur, infidelis mens haec, non in animo, sed in corpore, evenire opinatur. Quis enim non in somnis et nocturnis visionibus extra seipsum educitur, et multa videt dormiendo quae numquam viderat vigiland? Quis vero tam stultus et hebes sit qui haec omnia, quae in solo spirito fiunt, etiam in corpore accidere arbitretur; [...] Quisquis ergo aliquid credit posse fieri, aut aliquam creaturam in melius aut deterius immutari aut transformari in aliam speciem vel similitudinem, nisi ab ipso Creatore, qui omnia fecit, et per quem omnia facta sunt, procul dubio inidelis est (CCCLXIV, Burchardo, lib. X, e. 1)*

El *Malleus Maleficarum* impone indicaciones netamente distintas. Antes de este texto, precedido por la Bula *Summis desiderantis affectibus* de Inocencio VIII de 1484, no existía el reato de brujería, y para oponerse a la falsedad de las creencias de este tipo se utilizaba el término “herejía”. Ahora no solo las creencias relativas al vuelo, a las reuniones, la abjura de la fe cristiana, los actos sexuales con el diablo etc., se transforman en algo que se creía real y que efectivamente ocurrió, sino que fue declarado pecado no creer en estas cosas. Consecuentemente, para el bien de la Iglesia madre, todos los que eran acusados de brujería eran susceptibles de ser perseguidos por la ley de la Inquisición y torturados hasta confesar los pecados ya establecidos a priori por el código. Como sabemos, la mayoría de los condenados admitieron, después de repetidas torturas, todo de lo que los inquisidores les acusaban, contribuyendo así a construir una imagen estereotipada de la *bruja* (y del brujo), del *Sabba* y de los rituales varios a este conexos. Distinguir las creencias de los inquisidores respecto a lo que en realidad creían los acusados de brujería (muchos eran condenados por la simple razón de no creer en estas cosas) fue siempre más difícil y arduo. Analizar estas visiones fue objeto de estudio de varios historiadores que han intentado descifrar las reales convicciones y mentalidades de los imputados entre las deposiciones de los procesos (Ginzburg 1989; Murray 1921; Caro Baroja 1966).

¿Cómo se definen sus creencias con respecto, por ejemplo, al tema del vuelo? Tal como está representado en la mayoría de los casos, no se dejó espacio a la visión que la gente realmente tenía respecto a esta creencia y a sus modalidades. Según los acusados ¿era el cuerpo real y concreto que volaba o salía el espíritu? ¿Qué pensaba la gente? Como hemos podido notar, son varios los casos en que este aspecto no está claro. El tema de la

salida del alma se entrelaza con el de la metamorfosis, del cuerpo o de la misma alma que sale tomando otro aspecto, incluso la de animal, para hacer sus viajes.

Las narraciones que ven la bruja o el brujo como protagonista se difundieron en toda Europa. La “strega” es una de las figuras más conocidas y estereotipadas entre el mundo de las creencias populares occidentales. Su imagen con la escoba, sus capacidades de volar, y varios elementos que la definen, como los ungüentos mágicos, entre otros, la caracterizaron hasta tal punto que fue a menudo muy difícil evitar que se sobrepusiera a otras figuras que la precedían, y que en la mayoría de las veces tenían caracteres diferentes, cuando no netamente opuestos. Tanto en Italia, como en España, Alemania o Inglaterra las historias se repiten a lo largo de los siglos.

Las políticas de la Iglesia moderna y contemporánea ha intentado completar el trabajo no conseguido por la Inquisición, a través de una política de superposición. Mediante un proceso de demonización de las antiguas deidades antiguas, se intentó inserir la figura del mal entendido como aquel Mal absoluto personificado con la imagen del Demonio. De este proceso de adoctrinamiento tenemos un ejemplo, aunque con menos éxito respecto a otras zonas, en Cerdeña (Gallini 1977a; Atzori-Satta 1980). La política de la Iglesia, sobre todo a partir de la época de la Contrarreforma, ha sido constante y concentrada a un establecimiento de sus preceptos. Y así en adelante, hasta un pasado no muy remoto, introduciendo el tema de las múltiples caras del demonio, el engañador de las mentes débiles (o histéricas), que parece abarcar todas estas creencias, se han intentado eliminar convicciones compartidas según la cual estos poderes (pensamos en el vuelo y en la separación del alma del cuerpo, por ejemplo) los pueden tener los seres humanos sin la intervención de la figura del Maligno. Una vuelta al *Canon Episcopi*, si queremos.

Sin embargo, en muchas sociedades, la política de la Iglesia tuvo un impacto muy superficial, contra todas las apariencias. Muchos términos y conceptos, se superponían a los precedentes sin suponer una alteración significativa, como hemos observado en varios aspectos de la cultura sarda, y especialmente sobre la ambigüedad de la figura del demonio y de las otras figuras que a él se le asimilaban.

#### **6. 4 La bilocación. Brujería, mística, paranormal**

En el complejo sistema de pensamiento característico de la cultura medieval, encuentra lugar el tema específico de la bilocación, que está presente también en las historias de brujas más clásicos. Tanto en Italia como en España y Cataluña hay leyendas



que narran casos en que mientras la bruja estaba haciendo maldades en ciertos lugares, también estaba durmiendo en la cama y su cuerpo era visible en otros lugares. Sin embargo, hay casos en que la bilocación no se refiere a dos estados distintos y diferentes, uno en que se actúa y otro en que el cuerpo está inerte, dormido y como muerto. Más específicamente, me refiero a la condición en que las dos componentes de este “doble” actúan al mismo tiempo y son visibles, concretas. Esta tipología de narraciones se encuentra difundida en todas las culturas europeas (Pócs 1999), y hace referencia a la capacidad del alma de separarse del cuerpo y de actuar como un doble, como un *second body*, tanto en la vida como después de la muerte:

“The ability of the mora witches to appear in two places simultaneously (since the physical double is an exact copy of the original) belong here: “She was kept captive in Várad and yet she was sweeping about in front of her own house in broad daylight”. And another person was seen to have split: “She gave herself into two parts, in that way she seemed to approach” (Pócs 1999: 38).

Así aparece, por ejemplo, en el caso documentado por Caro Baroja (1966), donde la referencia al estado de bilocación es muy claro y se indica la existencia de dos cuerpos que actúan separada y simultáneamente:

“[...] si seppe che una sera una strega si trovava in un paese con molte altre donne, e a quella stessa ora fu vista in un posto dove era presente gente del suo signore, distante una lega e messa di li” (Caro Baroja 1966: 171-172).

Si tomamos el tema de la bilocación en su versión místico-religiosa, podemos observar su amplia difusión y su conformación en caracteres específicos. Han sido muchos los santos y santas, religiosos y religiosas conocidos por tener el don, entre otros, de la ubicuidad o más precisamente, de la bilocación. A lo largo de la historia la religión católica ha tenido que aceptar casos evidentemente desconcertantes, no siendo posible, debido a las circunstancias (se trataba de religiosos), utilizar los métodos de superposición utilizados contra las creencias más “populares”. Frente a estos hechos la iglesia puso en marcha un proceso de absorción de dichos fenómenos, atribuyendo la excepcionalidad del fenómeno a la acción de Dios, y solo de Él, traduciendo así la bilocación en un milagro concedido a ciertos místicos particularmente devotos y en “olor de santidad”.

Los casos son muy numerosos y se extienden por todo el continente europeo a lo largo de toda la edad moderna hasta un pasado muy reciente. Padre Pio da Pietralcina habla por sí mismo por la amplia difusión que tuvo su historia. Su vida es rica de eventos extraordinarios y prodigiosos, como las estigmitas, los numerosos milagros de curación de enfermos y su poder de ubicuidad, tanto como bilocación en el sentido estricto del término, cuanto en sus numerosas apariciones en sueño (cfr. Allegri 1993; 1998). Veremos aquí solo un cierto número, eligiendo los casos más conocidos y significativos para una clara exposición del fenómeno.

Uno de los primeros casos es el de María de Agreda. Nacida en 1602 en Agreda, fue protagonista de unos quinientos casos de bilocación en México, empezados en 1622. Los hechos, los que ella misma llamó luego *exterioridades*, se refieren a su obra de evangelización entre las poblaciones indígenas mexicanas. Estos, después de sus visitas, se abrieron a la religión cristiana, afirmando haber sido instruidos sobre la buena novela por una mujer muy hermosa, vestida de azul, y que luego reconocieron en la imagen de María (Cabibbo 2003). Otros casos de bilocación entre las religiosas de la España del '600 fueron Luisa de la Ascensión, Jacinta de Navarra y Marina de Los Ángeles. Las tres son conocidas por sus bilocaciones hacia lugares en que estaba teniendo lugar una batalla. Otros casos son el de María de San José, Juana Rodríguez e Inés de Jesús que viajaron en estado de bilocación a Japón y a las indias respectivamente (Cabibbo 2003, 106: nota 16).

En el siglo XVIII tienen lugar las experiencias extraordinarias de otro místico, Alfonso María de' Liguori, protagonista él también de casos de bilocación. Los casos fueron principalmente cuatro. El primero después del 1743 en Ciorani, el segundo en Amalfi en el año 1756, el tercero en Pagani entre el 1759 y el 1760 y por último, un cuarto en Arienzo en el 1774. El primer caso se refiere al testimonio de otro sacerdote que afirmó haber visto don Alfonso confesando una mujer cuando al mismo tiempo se encontraba en Nocera. En Amalfi fue visto predicar en la iglesia mientras que al mismo tiempo confesaba en su casa. En el tercer caso se cuenta que mientras se encontraba en Nápoles, una mujer de Nocera fue a la iglesia a pedir limosna. Cuando le dijeron que don Alfonso estaba de viaje cayó en un estado de desesperación y fue en aquel momento que vio al místico, que le dio la limosna tanto deseada. El cuarto caso de bilocación es probablemente el más conocido y se refiere a cuando don Alfonso se quedó como dormido en su silla durante dos días mientras se encontraba al mismo tiempo

acompañando al Papa Clemente en sus últimos momentos de vida (Gregorio, 1970, 93-97).

El poder de la bilocación fue atribuido también a San Nicolás, obispo de Myra, el mítico repartidor de regalos, nacido en Patara (Turquía) en el año 270. Era conocido como el *vencedor del pueblo* (Poza Yague 2011, 83). Entre sus milagros, se encuentra uno que lo consagra patrón de las tempestades, y por ello es invocado por los marineros. Cuando aún estaba vivo, durante una tempestad, una embarcación estaba perdida, y los marineros lo vieron aparecer en la nave mientras que a la vez, llegados a Myra, lo encontraron en la iglesia comenzando a dar misa (Méchin 1978, 29). Otros casos ejemplares son S. Antonio de Padua, que vivió entre los siglos XII y XIII, por haber hecho un viaje que normalmente habría durado meses en una sola noche, o San José Copertino, del siglo XVII, presente en convento y al mismo tiempo al lado de su madre moribunda.

Un caso muy significativo y emblemático es el de Natuzza Evolo de Paravati. Fallecida en 2009 a los 85 años, es el caso más reciente de mística prodigiosa, por lo menos en Italia. Los relatos sobre sus “milagros” han sido numerosos, y van de las visiones de la Virgen o de Jesús, pronósticos exactos sobre enfermedades, contacto con los espíritus de los muertos y, no por último menos importante, el poder de la bilocación. A continuación propongo dos fragmentos del texto de Regolo (2012) en que son transcritas las historias sobre sus estados de bilocación, de los cuales parece que ella fuera siempre consciente. El primer fragmento se refiere a cuando Natuzza viaja en bilocación a visitar el padre en Argentina, donde él se mudó antes de que Natuzza naciera y donde, verosímilmente había creado una nueva familia.

Presentatasi in “spirito” da quel papà che conosceva solo per le poche fotografie rimaste alla madre, gli disse

“Non mi riconoscete? Sono Natuzza, vostra figlia”.

“Allora se ti vedo qui significa che sei morta?” balbettò sconcertato l’uomo.

E lei “No, sono viva e sto bene. Mi ha portata l’angelo custode, non so come” (Regolo 2012, *s.i.p*)

Toda su familia era consciente de sus poderes de bilocación. Así, por ejemplo, cuenta su hija, Anna Maria:

Una volta papà mi disse tutto contento: “Oggi finalmente la mamma è stata con me tutta la giornata”. Era infatti un venerdì, il giorno in cui mia madre non riceveva. Poi, vidi mio padre con aria perplessa e aggiunse:” Però, senti che è successo: sono sceso di sotto nella cappellina

dove c'erano le signore che pulivano e appena mi hanno visto mi hanno detto: 'Mastro Pasquale, oggi Natuzza gliel'abbiamo rubata tutto il giorno'. Insomma, sostenevano che era stata tutto il tempo lì a pulire con loro l'altare della Madonnina. Invece era con me in cucina". Mio padre non disse niente a nessuno, lo raccontò solo a noi figli. La mamma era stata in bilocazione a casa, contemporaneamente sopra e sotto, ma era imposible stabilire quale delle due fosse stata la presencia principal e quale invece quella "trasposta" (Regolo 2012, *s.i.p*)

Otro caso "familiar" es el que le ocurrió con su hijo, cuando un día, llegando a casa la vio con sus ojos bajar a la habitación donde recibía las visitas. Sin embargo, cuando entró en la cocina la vio allí también, ocupada cocinando. Se dirigió de prisa a la habitación donde la había visto bajar y ella estaba allí, al mismo tiempo, atendiendo a sus enfermos.

Todos estos casos, son evidentemente comparables con muchas de las creencias que hemos observado y que seguiremos observando. Sin embargo, a parte los casos mencionados a propósito de las religiones griegas (orfismo) y ciertos aspectos de la brujería alto medieval, estos son los que más pueden ser comparados con los casos de los condenados en vida, por ser el fenómeno previsto igual aunque diametralmente opuesto.

Otros casos comparables por su efectiva coincidencia de elementos y modalidades son los casos recogidos por Ernesto Bozzano en su texto *Dei fenomeni di bilocazione* del 1934. Bozzano distingue cuatro casuísticas diferentes. Si en las primeras tres la experiencia de bilocación está descrita desde el punto de vista del sujeto que la vive, el cuarto describe el fenómeno no como meramente personal y subjetivo (el sujeto se ve o se siente o sueña) sino como una experiencia que incluye la presencia de otras personas que afirman haber visto el doble. El carácter específico de estas creencias es el hecho de que estos fenómenos son interpretados como un evidente signo de que la persona está destinada a morir, exactamente como en ciertas leyendas difundidas también en Cerdeña. Si por ejemplo se veía el alma de un vivo en la procesión de los muertos (las que durante las noches se dirigían a la iglesia del pueblo), quería decir que estaba destinado a morir. Este aspecto, como hemos podido observar, no se encuentra en ninguno de los casos de bilocación o pseudo-bilocación analizados, ni siquiera en el caso de los condenados que siguen vivos a pesar de la condena definitiva, un poco a la manera de Dante, y cuya bilocación, como hemos visto, asume un sentido totalmente diferente.

El sentido nefasto de esta experiencia parece haber perdido su relevancia tanto en los casos de bilocación de los Santos, como en otras figuras de viajeros en espíritu que veremos a continuación y más aún en las creencias más actuales, donde las experiencias extracorpóreas son definitivamente positivas y sinónimo de desarrollo espiritual.

#### 6.4.1 Los Benandanti

Volviendo a hacer un paso atrás en sentido cronológico, observamos ahora la salida del alma afuera del cuerpo en algunas creencias así como fueron documentadas por Ginzburg (1974; 1989). Entre las actas de los procesos de la Inquisición en Friuli Venezia Giulia en Italia entre el 1575 y el 1580, se encuentran los testimonios de dos personajes muy peculiares, Paolo Gasparutto y Battista Moduco de Cividale, en que definieron a sí mismos como *benandanti*. Según sus relatos, ser *benandante* significa un específico estatus, por el cual el espíritu está destinado a salir por la noche en espíritu, sobretodo el jueves, *massime il giovedì* en las *quattro tempora*<sup>105</sup>. Luchan contra otros “brujos”, es decir, *gl'homini et donne che fano il male*, utilizando estos últimos cañas de sorgo y los bienandantes cañas de hinojo.

Así confiesa Moduco al inquisidor fra' Felice da Montefalco:

Io sonno benandante perché vo con li altri a combattere quattro volte l'anno, cioè le quattro tempora, di notte, invisibilmente con lo spirito et resta il corpo; et noi andiamo in favor di Christo et li stregoni del diavolo, combattendo l'un con l'altro, noi con le mazze di finocchio et loro con le canne di sorgo [...] nel combattere che facciamo una volta combattiamo il formento con tutti i grasami, un'altra volta li minuti, alle volte li vini: et così in quattro volte si combatte tutti li frutti della terra, et quello che vien vento da benandanti quell'anno è abbondanza.

Las modalidades de la separación son descritas de manera clara. El alma se separa, el cuerpo queda. El viaje y todo lo que consecuentemente ocurre durante el fenómeno, está realizado en espíritu.

Non se fa altro, se non che il spirito si parte dal corpo et va via

[...] l'andare in corso ch'io ho fatto non l'ho fatto in persona, ma in spirito, lassando il corpo a casa (Ginzburg 1974: 10-11)

---

<sup>105</sup> Las *quattro tempora* caen aproximadamente después de las Cenizas, después de la Pentecoste, de la exaltación de la Santa Cruz y del día de Lanta Lucia, el 13 dediciembre, respectivamente.

El fenómeno descrito hace referencia a una separación del alma del cuerpo que se queda como muerto, inerte, inmóvil. Dicha separación se vive por parte de los sujetos como algo real. No se hace mención alguna de sustancias ingeridas, ni puestas en la piel como ungüentos (lugar común típico en las acusaciones de brujería). El cuerpo queda en posición supina, y no puede ser ni tocado ni revolcado. Según los informes esto significaría un grave problema para la vuelta del alma, hasta correr el riesgo de seguir vagando hasta la fin del tiempo de vida ya destinado al sujeto protagonista del fenómeno.

[...] questa donna mentre viveva suo marito più volte di notte la chiamava, et con li comedi la urtava, et lei era come morta, perché diceva che il spirito se ne era andato al suo viaggio et così il corpo restava come morto; et ritornato che era il spirito, diceva al suo marito che quando la trovava più in quel modo non li dovesse dare imbarazzo, perché sentiva gran pena e tormento: et così il marito la tolse in pratica et la lasciava in pace (1974: 55-56).

Así Polissena de San Maccario, de Lucca, según las acusaciones de su suegra:

[...] quando io sto in quella forma che stavo ieri sera non mi date noia, perché mi fate più male che bene (1974: 56).

[...] se per sorte fossimo voltati bocconi perderemo lo spirito et il corpo resterai morto (1974: 11).

«[...] et se per caso mentre noi siamo fuori uno andasse con il lume, et riguardasse il corpo sempre, non ritornarebbe mai dentro fino che non restassimo di guardare per quella notte; et se quel corpo, apparendo come morto, fusse posto sotto terra, il spirito andrebbe vagabondo fino a quel hora che quel corpo doveva morire (1974: 13).

Caterina la Guercia así confiesa en su proceso, refiriéndose a su marido, bienandante:

[...] io lo scalzava, et posto egli in letto rimaneva...fermo, ne bisognava toccarlo sin tanto che ritornava dalla processione, perché il spirito solamente andava fuori, et quantunque io lo chiamava lui non rispondeva (1974: 60).

Según los relatos, la edad en que un individuo empieza su experiencia de *benandante* es la madurez, a los 21, como es el caso de Moduco, o a los 28, como es el caso de Gaspatutto. Además, una característica común a los bienandantes es la de nacer con la

*camisiola*, es decir la membrana amniótica. Gasparutto respecto a este particular dice que su madre,

[...] mi dette una camisola con la qual io era nato, dicendomi che l'haveva fatta batezzare insieme con me, et che li haveva fatto dir sopra nove messe, et benedirla con alcune orationi et evangelii; et mi disse che io era nato benandante, et che quando io fussi grande sarei andato fuori di notte, et che io la tenesse et portasse adosso, che sarei andato con li benandanti a combattere con li strigoni (1974: 24)

Los que han nacido de esta forma, cuando llegan a la edad madura, reciben la llamada, a la que no pueden oponerse, en primer lugar porque se les hace presente que lo que van a hacer desde aquel momento es para el “bien” de la comunidad:

il capitano de benandanti me chiamava che io dovesse andare a combattere per le biave. Et io gli risposi: “Voglio venire per amor delle biave [...] il mio spirito gli rispose (1974: 13).

Según el análisis de estas creencias, Ginzburg (1989) propuso una revisión de todas las deposiciones, basada en lo que realmente los acusados de brujería afirmaban, antes de que las deposiciones fueran distorsionadas bajo las preguntas tendenciosas de los inquisidores. Lo que surgió de este trabajo de interpretación fue la hipótesis de que los acusados eran portadores de una forma de religión agraria pre-cristiana de fertilidad. Haciendo un largo trabajo comparativo, el autor analiza varias creencias que presumiblemente tienen el mismo sustrato a lo largo de toda Europa y Eurasia. Es interesante, por ejemplo el caso recogido en Lituania en el 1692. El caso se refiere a un hombre, Thiess era su nombre, que afirmaba ser un lobo mannaro y que tres veces al año iba al otro mundo (el infierno, según los relatos) para luchar contra brujos y diablos y llevar los brotes y evitar, de esta manera, la carestía. Otros casos parecidos son los *kresnik* en Istria, *krsnik* en Croacia, *mogut* en Croacia septentrional, *negromanat* en Dalmatia, *zduhac* en Bosnia, Herzegovina y Montenegro. Todas estas figuras tienen en común la función de luchar contra fuerzas adversas que causaban carestías, garantizando el bienestar de la comunidad. Ahora bien, concluye Ginzburg, todas estas figuras, relacionadas con una religión precedente, mantuvieron una connotación positiva hasta la cristalización de la imagen del Sabba demoniaco impuesto por la Iglesia. Un proceso similar es observable en todo el continente, incluso en el área mediterránea, como veremos a continuación.

## 6. 4. 2 Dos casos mediterráneos

En el contexto mediterráneo, son muchas las creencias relativas a almas, espíritus y otras entidades relacionadas con la creencia en la salida del alma. Los casos que veremos han sido documentados en dos islas del Mediterráneo occidental, en Córcega y en Sicilia. En Corcega por ejemplo, existe (o ha existido hasta tiempos recientes) la figura de los *mazzeri*, estudiada por Dorothy Carrington. Los *mazzeri* pertenecen a una categoría de individuos tocados por un destino muy especial. Tienen el poder de salir en espíritu en el curso de la noche dejando el cuerpo dormido. Vagan en los bosques y ríos, hasta que no encuentran un animal que tienen que matar. Después de cumplir con esta obligación reconocen en la cara del animal muerto la de la persona que está destinada a morir, dentro de poco tiempo, normalmente entre los tres meses hasta un año. La razón por la que los *mazzeri* tienen esta capacidad está atribuido a imperfecciones y defectos en el bautismo. La iniciación ocurre por llamada de un otro *mazzeri* al que en neófita debe su primera experiencia extracorpórea y onírica. Los *mazzeri* pueden ser tanto hombres como mujeres (Carrington 1957, cit. por Ginzburg 1989).

Uno de los aspectos más destacados de estos personajes, y que, como como vimos es una constante en ciertas creencias sardas, es la no intencionalidad de sus acciones. Tal como los *benandanti*, ellos deben responder a la llamada, pero como el *bòe muliàche* y los *mortaresos* son anunciadores de muerte. Las consecuencias de sus experiencias es muy clara, y además, el hecho de indicar la muerte próxima es fuente de gran dolor. En este sentido los *mazzeri* son descritos como individuos no culpables, golpeados por un destino inexorable, y que viven esta experiencia con gran dolor y sentido de culpa.

Como decíamos, el *mazzeri* viaja en espíritu durante la fase onírica, ve a un animal y lo mata. Después ve la cara de un individuo conocido y de esto entiende que lo espera una muerte próxima. Según la concepción de los portadores de esta creencia lo que ocurre en la fase onírica es una especie de suspensión de la existencia del sujeto destinado a morir. El *culpatores* (el que golpea, o sea el *mazzeri*) con el acto de golpear divide el alma del golpeado de su cuerpo. Es decir, con el golpe se actúa una fractura entre alma y cuerpo, que sigue vivo pero para un periodo limitado de tiempo. Sin embargo se admiten casos en que el *mazzeri* se opone a la determinación del destino e intenta golpear sin provocar la muerte del animal así que el hecho onírico se traslada al plan real materializándose solo en una enfermedad no mortal. Este margen de decisión caracteriza, como vimos, las mujeres que van con los muertos de Cerdeña, las únicas según los relatos, que tienen esta posibilidad.



Sin embargo hay otro aspecto que modifica el rol del *mazzeri* en la comunidad. Los *mazzeri* no salen en espíritu sólo para anunciar muerte, sino también para luchar contra otros *mazzeri* de otros pueblos cercanos. Aquí se desvela el verdadero poder de este viajero onírico, que es el de proporcionar buena suerte a su propio pueblo. De hecho, ganar la lucha contra otro *mazzeri* significa garantizar un menor número de muertos para el año siguiente. La noche en que se dice que estas luchas tengan lugar es la del 31 de julio y el 1 de agosto, en la que por todo el pueblo se encienden fuegos frente a todas las casas y a la iglesia. Es muy significativo, además, el hecho que el arma utilizada por los *mazzeri* es de asfódelo, considerada desde la antigüedad como característica del mundo de los muertos.

Otra categoría de viajeros nocturnos es la de las *donni di fora*, característica de la tradición siciliana, cuya figura ha sido objeto de análisis en las investigaciones de la antropóloga Elsa Guggino. Las más actuales creencias sobre espíritus y relacionadas con ciertas prácticas mágicas de curación, se desarrollan sobre la base de un sistema de creencias tradicionales que prevé la presencia de ciertas entidades, como por ejemplo la de los *patruneddi*. Estos seres son almas de muertos *ante tempus* y de muerte violenta, que siguen viviendo en sus antiguos hogares, y son considerados capaces de hacer daño a quien no muestra el debido respeto hacia ellos. Los *patruneddi* son en su mayoría mujeres, por lo general muy hermosas, rubias con rizos dorados, vestidas con ropas suntuosas, blancas a veces, azul o ciclamen. Suelen bailar y tocar diversos instrumentos como la guitarra o el arpa. Se las ve después de la medianoche todos los jueves, nunca en los días de la semana impares. En la mayoría de los casos son consideradas protectoras de las casas, pero como se dijo antes, también son capaces de actuar con maldad contra aquellos que violan sus normas. Aman a los niños y suelen jugar con ellos y embellecerlos con los *trizzi di donna* (trenzas). Según una de las informantes, estas trenzas también pueden ser la señal de la visita de un espíritu, enviado por la gente que quiere hacer daño. No pueden ser disueltas, excepto que por un hechicero (Guggino 1993: 25).

A los *patruneddi* también se les llama *donni*, así como *donni* se les llama a otras entidades no identificables con ellos, pero básicamente similares. *Donni*, *donni di casa*, *donni di locu*, *donni di notti*, *donni di fora*, *Beddi Signuri*, no son habitantes de las casas sino visitantes nocturnas. En este caso, el día no está claramente establecido, aunque a veces se indica el jueves. En cualquier caso, nunca aparecen en días impares, siendo estos

días reservados para las presencias malignas (brujas). Ellas también son amantes de los niños, suelen moverlos, tomarlos y hacerle los *trizzi di donna*. Según los informes no se les tiene miedo. En algunos casos hacen trenzas a los caballos, en la cola o en la crin. Son signos de buen augurio y no pueden ser disueltas ni cortadas, bajo pena de una mala suerte segura. Según un testigo llevan vestidos largos y blancos, con una corona en la cabeza y un cántaro, a veces cestas de fruta o dulces, símbolos de la abundancia. Salen por la noche en espíritu, para viajar a lugares hermosos o casas donde bailan y cantan. Se distinguen por tener patas de gato o de caballo. Pueden enseñar a los seres humanos cómo defenderse del mal y cómo curarse, y son consideradas como portadoras de bienestar, a pesar de su naturaleza ambigua que las lleva ser malas y rencorosas si no reciben la atención que desean. Se muestran a menudo en forma animal, como sapos, serpientes, gatos, lagartos y gallos.

Pitrè (1889) así define las *donni di fora*:

“Geni benefici o malefici, disposti e fermamente decisi a giovare o a nuocere, ad arricchire o a impoverire, a far belli o a render brutti, esse non hanno altro movente se non il capriccio, la bizzarria e una certa lor maniera di vedere e giudicare le cose. Sono donne, hanno del matronale per aitanza di persona, per opulenza di forme, per copia e lucidezza di chiome e per una tal quale maestà di andatura, di pose, di voce che è una bellezza per se stessa; [...] nella notte d’ogni giovedì lasciano a casa il corpo, e con lo spirito vanno vagando nelle case altrui apportando buona o triste ventura. Non tutti i giorni della settimana è loro concesso di uscire; ma vanno attorno al giovedì notte” (Pitrè 1889: 153-154).

Cuando proporcionan dones, lo hacen imponiendo el secreto a las personas elegidas. A menudo se habla de tesoros (*truvaturi*) que ellas desvelan a las personas que encuentran su benevolencia, siempre que se respete el secreto ritual. De lo contrario el tesoro se transforma en algunos casos en conchas de caracoles. Incluso el hecho de rechazar una invitación a bailar podría desatar su ira, causando al desafortunado varias desgracias:

Nulla si può fare senza il compiacimento delle Donne di fora (Pitrè 1889: 173).

Incluso hoy en día hay mujeres que afirman ser *donni di fora*. Entre los magos están los *maari*, sujetos que tienen especiales poderes sobrenaturales, y no hacen ningún secreto de su capacidad de salir con el espíritu y de utilizar el sueño para actuar. Al tratar a alguien, visitan al paciente por la noche para determinar las causas del mal, y para encontrar el remedio. Durante esta operación, el cuerpo está en la cama, aunque no se

trata de una separación completa, sufriendo el cuerpo constantemente las consecuencias de lo que ocurre al espíritu. En este sentido, según los informes, lo que actúa es el doble (Guggino 1978: 126).

Una informante de la autora afirma salir con su espíritu todas las veces que lo desea. A las preguntas acerca de quién sale en estos viajes, dice que es su ego. Su concepto del ego no está claro y parece confundirse con el de los seres que la poseen. El ego se presenta como la encarnación de personalidades diferentes, poniendo de manifiesto la condición de su "persona" como *donna di fora*, en contacto con otras *donni* con las que sale, a veces, por la noche, para realizar sus viajes (Guggino 2006: 77).

Otra *maga* expresa más o menos los mismos conceptos, pero dando una explicación más clara y lineal. Hay dos tipos de alma, la personal y la espiritual: la primera está estrechamente vinculada a la carne y deja el cuerpo sólo con la muerte, la segunda puede separarse del cuerpo y vagar. El alma espiritual se define esencialmente como esencia múltiple. Estos dos "Yo" no están en conexión entre ellos, pero se combinan para formar la persona en su totalidad como conjunto de alma espiritual, alma personal y cuerpo. Las tres entidades son distintas pero estrictamente relacionadas. Sede del alma espiritual es el estómago, de donde sigue un camino de ascenso desde abajo hacia arriba, para salir y viajar. El alma espiritual es definida como el ser o los seres que están dentro, con los cuales la persona, parece fundirse. Este alma, a veces llamado el "yo", a veces "ellos" a veces "nosotros", es el espíritu guía.

Según otro mago el espíritu personal es su ego, el jefe de su mando, el Padre celestial que siempre está dentro. Constituye su fuerza y su defensa, mientras que el ser espiritual es la guía, de la que el mago extrae conocimiento y capacidad de acción, es decir, el alma inteligente. No es un otro yo, sino que forma parte del mismo ensamble junto con el cuerpo, que también está dotado de espiritualidad (Guggino 1993, 167). Asimismo, según la experiencia de otro "operador mágico" el alma es aire, aire que está en el cerebro. A causa de un maleficio, está aplastado por el peso de las almas del diablo, y parece coincidir con las facultades intelectivas que padecen bajo la posesión. En otros casos, vuelve a ser considerada como soplo o como algo que se implica en el acto de la respiración (Guggino 1993, 163).

## 6.5 El *chamán*

Como vimos hasta ahora el concepto de alma con sus poderes, incluso el de separarse del cuerpo, ocupa una parte consistente de las creencias y del imaginario colectivo. Hemos observado también como las creencias sobre las facultades del alma se acompañan a otras que hacen referencia a los contactos con los muertos, tanto en el caso en que esto significa un viaje en la fase onírica hacia el más allá como al revés. Hemos visto también un tercer caso, en que el viaje del alma no significa ninguna de las dos cosas, y la separación del alma del cuerpo es entendido en sentido horizontal, ni arriba y ni abajo sino aquí. Incluso en Cerdeña también encontramos esta relación. Hemos podido también observar que una cierta conexión entre el mundo de los muertos y la suerte de los vivos revela una concepción del más allá como un espacio en que a menudo se luchan las batallas que determinan la suerte de los vivos. Para una buena cosecha como en el caso de los *benandanti*, para un menor número de muertos como es el caso de los *mazzeri*, o para recibir dones como en el caso de las *donni di fora*. En este sentido, todos estos personajes de las diferentes tradiciones asumen un significado concreto en relación al rol específico que juegan en la comunidad.

Moviendo nuestra atención a las culturas más lejanas respecto a nuestro continente y entorno mediterráneo encontramos formas de creencias en parte diferentes, pero con una base substancialmente similar. Asimismo, ciertos sistemas de pensamiento prevén figuras que median entre los dos niveles, actuando como puente de unión e intercambio. Observando el caso del *chamán*, no sólo en ámbito estrictamente siberiano y asiático sino el chamanismo más generalizado como práctica que acomuna varias sociedades a pesar de las diferencias de contexto, nos encontraremos con varios sistemas mítico-rituales en que ciertos personajes se hacen mediadores entre el mundo del más allá y el de los vivos. Los sistemas de creencias que los caracteriza, tal vez semejantes unos con otros, son siempre portadores de mentalidades peculiares y específicas, tras una actitud común a manejar y traducir el mundo de la vida en sistemas de pensamiento con capacidad de organización y sistematización colectiva. Las culturas desarrollan, en este conjunto de especificidades, sistemas de entendimiento del concepto de persona diferentes, hasta incluir en el mismo una entidad anímica, tal como en cierta medida la entendemos en este contexto, es decir un alma, entidad espiritual que co-constituye la persona junto al cuerpo. Es muy difundida la concepción de la persona como formada por más almas o espíritus, algunos innatos, parte del ser humano desde el nacimiento, otros añadidos, por así decirlo, en el curso de la vida y/o bajo específicas circunstancias. Los ejemplos que se podrían

dar son muchos, como vimos también en los casos que han sido centrales en los análisis antropológicos. Sin embargo, en conclusión de este breve espacio comparativo, quisiera concentrar la atención sobre la figura del chamán que, así como la del santo, comparte, a pesar de las evidentes diferencias, con la figura del condenado un número de caracteres ciertamente superiores respecto a los viajeros nocturnos que hemos visto hasta ahora.

Según Mircea Eliade (1975), el chamanismo puede ser definido como un conjunto de saberes técnico-rituales cuya finalidad es la de entrar en un estado específico de éxtasis, entendido como una alteración de la conciencia, es decir, con la que comúnmente se indica con experiencia de *trance*. El chamanismo, entendido en este sentido ha sido circunscrito a una determinada zona de Asia central y septentrional, centro de irradiación a partir del cual se ha difundido en los varios continentes (Eliade 1975, cfr. Couliano 1994). Eliade, en particular, propuso la teoría según la cual el chamanismo era distinto netamente de los fenómenos de posesión y de brujería, operando una fuerte delimitación de la difusión del chamanismo, del cual se excluía, por ejemplo, el continente africano (cfr. Morris 2006).

Por otro lado, Couliano afirma ser el chamanismo un sistema de métodos extático difundido en todos los continentes y a todos los niveles culturales. El término chamán deriva del término *shaman* que en idioma *tungus* significa brujo, *stregone*, y corresponde a lo que en turco es llamado *kam* o entre los mongoles *beki*. Este sistema técnico ritual era ampliamente difundido y permaneció no obstante la conversión a las grandes religiones, sobreviviendo incluso a las persecuciones stalinistas (Couliano 1994, 40).

Un sujeto puede convertirse en chamán principalmente en dos maneras: por elección o porque ha heredado los poderes de otro chamán. Además, para que el futuro chamán pueda apropiarse sigue un ritual de iniciación que, aunque varíe dependiendo de las culturas a las que pertenece, en gran medida reproduce el tema de la muerte ritual y de un segundo nacimiento. A menudo el tema de la elección es una elaboración de una enfermedad entendida como una visita de los espíritus al enfermo. En este sentido, el chamán es siempre un enfermo que ha recuperado a si mismo volviéndose como el que domina los espíritus que anteriormente le han dominado a él (Eliade 1975).

En general, podemos describir la figura del chamán según un conjunto de elementos que lo caracterizan, que son el contacto con los espíritus, el vuelo mágico, el dominio del fuego. Principalmente, en razón del tema específico observado, el chamán es el acompañador de las almas por excelencia. Su vuelo mágico consiste en el acto voluntario de abandonar su cuerpo para viajar entre las regiones cósmicas. Como psicopompo, su

forma ritual está dirigida principalmente a acompañar las almas de los muertos a encontrarlas cuando están perdidas y devolverlas a sus cuerpos enfermos para que se recuperen. Sus viajes pueden ser entendidos tanto en forma horizontal (cuando viaja para comunicar con otros chamanes) o vertical, a lo largo de un *axis mundi*, hacia el cielo o hacia el inframundo. Según la situación, nos encontramos entonces con dos almas viajantes, la del enfermo y la del chamán que, en virtud de su personal poder, viaja en espíritu para encontrarla y devolverla a la vida de este mundo (Eliade 1975; 1976; cfr. Harner 1998; Goodman 1998)

Como vimos en De Martino (2000) los chamanes *tungusi*, según los estudios de Shirokogoroff (1935) eran capaces de entrar en un estado de fuerte concentración y de comunicarse con otros chamanes. El momento más indicado para esta operación es la noche y en este proceso los chamanes afirman expedir sus almas. Se describe la experiencia como algo ordinario, usual y, a prueba de la familiaridad que tienen con el fenómeno, como una herramienta útil en los casos en que no tengan tiempo de moverse físicamente (De Martino 2000). Además, de forma más explícita, su salida puede en ciertos casos implicar un estado de bilocación (Dodds 1997: 138).

A partir de estas nociones básicas de la figura del chamán, es evidente que el sistema de pensamiento que lo justifica presupone un cierto concepto de persona que define por lo menos dos entidades (en la práctica de cada cultura pueden ser más) una de las cuales es el cuerpo, entendido como materialidad viviente que contiene una esencia, el alma, separable y capaz de tener una existencia independiente. Además, aparte de la “separabilidad” del alma del cuerpo, esta parece estar caracterizada como una entidad que según las circunstancias es lábil, es decir, sujeta a sufrir la influencia externa en maneras a veces totalizantes. Una condición similar es la que se indica con el término *olon*, que entre los *tungusi* significa un estado de pérdida de la presencia debido a un susto o a una fuerte emoción. Los sujetos en estado *olon* empiezan a moverse como el objeto que ha provocado tal emoción, perdiendo su presencia. Esta falta de la presencia crea ansiedad y sufrimiento que encuentra solución justamente gracias a la intervención del chamán. A este respecto es interesante también la costumbre de un *turik* de llevar una piedra a forma de gancho para que no permitiera la pérdida del alma. Según su análisis del fenómeno De Martino pone el acento sobre el rol del chamán de devolver al equilibrio la vida de la comunidad a la cual el enfermo pertenece, resolviendo el que él llama el “dramma mágico” según modalidades culturalmente reconocidas con las que lo que se realiza sería un devolver la víctima “a la historia” (De Martino 2000).

Respecto al tema de la separabilidad del alma del cuerpo, como forma específica del viaje chamánico, es interesante el estudio de Mihály Hoppal (2007) sobre el chamanismo húngaro. En Hungría el chamanismo se estudió por métodos etnológicos y a través de historias, canciones, lenguaje y por las fuentes históricas y comparativas. Un tema muy central es el árbol que llega al cielo, y otro, el dualismo del alma. Según los informes, la gente tiene generalmente dos almas, como en muchas culturas del norte de Eurasia y entre los Inuit y los pueblos Urálicos. Una de las dos está unida al cuerpo y lo mantiene en sus funciones. La otra es libre y puede dejar el cuerpo, incluso durante la vida. En este concepto existen grandes variaciones culturales. Entre los Inuit, esta dualidad de almas explicaría el viaje chamánico, mientras que el cuerpo está guardado por el animal-guía (Hoppal 2007).

A pesar de los diferentes aspectos en que lo encontramos en las varias culturas, el chamanismo es un fenómeno social que observado en su contexto es muy útil para el estudio de las mentalidades, es decir, de los sistemas de pensamiento a través de los cuales las sociedades intervienen en la vida social de forma activa. Según los estudios de Piers Vitebsky (1995), el chamanismo es un fenómeno camaleónico y elusivo y siempre se encuentra con el reto de adaptarse a los cambios sociales. Vitebski ha estudiado los Sakhas (antes llamados yakutos por los rusos) de Siberia. Considera un común denominador del chamanismo como una cosmología estratificada, en la que sitúa el vuelo del alma a otros niveles, utilizando este vuelo para combatir, dominar y controlar los espíritus que habitan estas esferas y actuar sobre el destino de los seres humanos.

En este sentido, el chamanismo debe ser entendido como un sistema de conocimiento y de acción, que es local, holístico, ya que abarca todo el universo, y a menudo es disidente. Este mismo aspecto ha sido subrayado por Brian Morris (2006), que ve el chamanismo como forma general de interacción y comunicación con el mundo de los espíritus. El chamán es el anillo de conjunción entre el mundo cotidiano y ordinario de los vivos y el otro mundo, el de los espíritus, de los cuales depende la vida de los vivos, y del cual procede no sólo el bien sino también el mal. El “médium” es el que crea un “puente” de unión entre estos dos niveles, garantizando el bienestar de la comunidad. En este sentido, lo que es importante no es tanto el viaje del chamán en sí mismo sino la capacidad adquirida de manejar, controlar y dirigir el diálogo entre los dos mundos, operando como mediador y garantizador del equilibrio de la comunidad. El chamanismo como mentalidad y sistema de pensamiento muestra una capacidad de adaptarse a nuevos contextos (incluso el urbano), asumiendo significados a menudo políticos. Enfocado de

esta forma, es un fenómeno que tiene que ser estudiado según las líneas de un análisis social, contrariamente a cuanto afirmaron los posmodernos más centrados en su dimensión estética (Morris 2006).

## 6. 6 Comparaciones

Como vimos a lo largo de todo este capítulo, paralelamente al desarrollo del concepto de alma en el ámbito filosófico y teológico, la salida del alma ha seguido fundamentando un gran número de creencias. Por ejemplo, respecto al desarrollo de este concepto, podríamos preguntarnos (sin la pretensión de llegar a una respuesta) sobre cuál sería el que fundamenta la creencia del condenado, protagonista de una creencia tan diferente respecto a otras muy semejantes que hemos visto a lo largo de nuestra exposición.

¿Qué es el alma según los portadores de esta creencia? ¿Qué características tiene y de que sustancias se compone? ¿Es aquella sustancia inmaterial “muy vaga, con formas indecisas y flotantes, extendidas por todo el organismo”, la que aún no ha formado junto con el cuerpo una unidad, y por lo tanto sujeta a las influencias externas, con sujeción a perderse para luego encontrar rescate y ser devuelto a la existencia a través de las prácticas mágicas? ¿Serían entonces dichas creencias una consecuencia de una concepción de la persona que mantiene el concepto de alma similar al que precede el concepto de persona cristiano, es decir, de una manera según la cual no se la debe considerar como algo que representa un hecho, definido y concreto? ¿El alma sería entonces, como afirmaba De Martino lábil, *condenda* y sujeta a translaciones, a posesiones o influencias por fuerzas externas al individuo?

En primer lugar, como vimos en la exposición del caso etnográfico, el alma parece tener sustancia concreta. El doble es visible y actúa como el original en diferentes lugares. Habla, camina, se mueve, trabaja. Las narraciones son netamente diferentes respecto a las varias historias de espíritus que se mueven casi sin tocar tierra, de material inconsistente, sin pies (como hemos visto), que aparecen y de repente desaparecen como si fueran bruma. En este sentido se podría concluir que esta creencia no parece fundamentada por una idea de alma “flotante” e “inmaterial”, como imagen impalpable del original, relacionada a menudo con el mundo onírico. El alma doble pertenece al “mundo real” y diurno, y es al mismo tiempo de sustancia espiritual y material.



Todos los informantes se definen como católicos, más o menos practicantes y más o menos conocedores de los dogmas y preceptos básicos de la religión cristiana. Sabemos que, de acuerdo con estos preceptos impuestos por la Iglesia a lo largo de su historia, la persona se presenta como una coexistencia de dos formas diferentes, cuerpo y alma, como una unidad indisoluble excepto por la muerte. De esta unidad viene el concepto occidental y cristiano de persona, el in-dividuo, es decir, el conjunto de una dualidad indivisible de "sustancia y forma, cuerpo y alma, conciencia y acto" (Mauss 1979: 329). Sin embargo, en este contexto en que la religión católica parece ser la única declarada, el alma es considerada como una componente de la persona que puede ser separada del cuerpo, sin que esto signifique la muerte. La persona, en este sentido, es divisible. Esta creencia, así como muchas otras, no parece percibida por los informantes como una contradicción respecto a su declarada fe cristiana.

Asimismo, analizando las entrevistas, los informantes no hacen ninguna distinción entre los términos "alma" y "espíritu". Los dos términos parecen ser confundidos y utilizados indistintamente. Utilizan estos dos términos como sinónimos, como si se refirieran a dos sustancias que de hecho son una.

*Commenti a unu chi bessidi [...] su corpu me in domu e s'anima inni<sup>106</sup>.*

*Chi fudi in domu oi nai ca fud'ispiritu<sup>107</sup>.*

Como vimos, se pueden hacer muchos ejemplos de culturas y tradiciones lejanas y cercanas donde el concepto de persona incluye una co-presencia de tres partes, una de las cuales puede temporalmente separarse del cuerpo. La Biblia misma utiliza indistintamente los términos alma y espíritu mientras que en unos pasos parece afirmar una formación triádica de la persona, en que alma y espíritu representan dos conceptos distintos. En las epístolas de San Pablo (1 Ts: 5, 23; 1 Co: 14, 15), por ejemplo, se usan estos términos de manera distinta, actuando una división tripartida del hombre, compuesto de tres partes, alma, espíritu y cuerpo, y no dos, como luego fue establecido definitivamente.

Con el condenado nos encontramos frente a un sistema de creencias que establece que el alma (o el espíritu) puede separarse del cuerpo, formando un doble visible y tangible, capaz de hacer sus "viajes" no sólo en la fase onírica, como en otras creencias

---

<sup>106</sup> Así como uno que sale [...] el cuerpo en casa y su alma ahí.

<sup>107</sup> Si se encontraba en casa quiere decir que era espíritu

difundidas en el norte de Cerdeña y en muchas otras partes del mundo. El doble puede "salir" en cualquier momento del día o de la noche, así que, por consiguiente, dos formas aparentemente idénticas, una de las cuales es el doble de la otra, realizan acciones diferentes a la vez:

*S'anima me inni, e s'attru me in domu [...]»<sup>108</sup>.*

*Fu su spiritu chi bessidi, ma bessida in persona [...]»<sup>109</sup>.*

Si el alma-espíritu sale, ¿qué es lo que se queda en el cuerpo?, ¿qué es lo que, quedándose en el cuerpo, permite que este siga circulando y realizando sus actividades?

Como vimos, la posibilidad de la bilocación está aceptada por la Iglesia sólo en casos excepcionales en que Dios concede el milagro de la bilocación a determinadas personas caracterizadas por su santidad, como en el caso del Padre Pío, por ejemplo, famoso por su don de la ubicuidad. Haciendo una comparación con nuestro caso, veremos que antes de todo, esta posibilidad se admite para una categoría de personas con cualidades totalmente opuestas. Por lo tanto, este fenómeno parece ser aceptado, dentro de (y paralelamente a) la religión cristiana, como hecho que como "milagro" representa un acontecimiento extraordinario. En este caso la excepcionalidad se individúa en una culpa grave e inaceptable por la comunidad, y que, siguiendo el paralelismo, puede ser entendida como una prueba de contacto directo con el mal, tal como el milagro es una prueba de contacto con Dios. Pecador y santo, en los extremos opuestos de los límites establecidos por la moral, comparten efectivamente el mismo "poder", a pesar de su diferente propósito. Un "poder" que es consecuencia de la extraordinaria maldad/bondad de los protagonistas. Sin embargo, si la bondad del santo se entiende en función de Dios, del Bien supremo, la maldad del condenado no parece tener atinencia con el Demonio cristiano. Más bien, las dos figuras son equiparables por sus opuestas condiciones que implican la superación de ciertos límites de "normalidad". Superados dichos límites, tanto en sentido negativo como positivo, la persona es trasladada a un más allá que no es trascendente, no es "mundo otro", como en el caso de otras entidades o individuos dotados de poderes especiales.

Los condenados en estado de bilocación son también diurnos y habitantes del mundo de aquí, porque por definición a ellos el mundo del "más allá" les ha sido y

---

<sup>108</sup> El alma ahí y el otro en casa

<sup>109</sup> Era el espíritu que sale, pero salía como persona [...].

siempre les será negado. Este aspecto negativo es el que diferencia definitivamente la figura del condenado respecto a todas las otras, por lo menos las que hemos podido observar hasta aquí. Si pensamos por ejemplo en el *benandante* y el *mazzeri*, la diferencia es neta. El destino por un lado y la culpa por otro. El *benandante* sale en espíritu para luchar contra brujos y salvaguardar el bienestar de la comunidad. El *mazzeri* sale para golpear los que tienen que morir o para luchar contra otros *mazzeri* para un menor número de muertos al año. Sus viajes, como vimos también en el caso de los *mortaresos* y de las mujeres que van con los muertos, son oníricos. Por otro lado, la finalidad de la salida del alma del *mazzeri* lo acomuna al *bòe muliàche*, anunciador de muerte como el primero. Las *donni*, respecto a estas figuras son evidentemente singulares, porque no sólo no son anunciadoras de muerte, sino todo lo contrario, son figuras benéficas, a pesar de su carácter caprichoso y vengativo cuando no se sienten “respetadas”.

Si pasamos a observar el caso del chamán, la diferencia actual se hace más amplia. El chamán es un salvador de almas, es amado y respetado por la comunidad. Vive para que el bienestar común sea garantizado, así como los *benandanti* y en parte los *mazzeri corsos*. En muchas sociedades su figura puede ser entendida como ambigua, considerándolo capaz de actuar tanto para el bien como para el mal. El condenado, por otro lado, está maldito por la sociedad, por todas las motivaciones que vimos a lo largo de nuestra exposición. En el curso de mi investigación nunca encontré casos en que se admitiera una cierta bipolaridad de estos personajes. Solo en un caso, el de la mujer rica y avara que nombro en el primer capítulo a propósito de un caso personal, a la que se atribuían, muy significativamente, poderes y acciones normalmente imputadas a las brujas. De aquí su ambivalencia. En todos los otros casos, el condenado es siempre una figura totalmente negativa.

El espacio dedicado a todas estas diferentes creencias no ha sido pensado en forma de estéril comparación. Lo que quería poner de relieve es la gran difusión de estas visiones y concepciones del alma a lo largo del tiempo y del espacio, como expresión de uno de los aspectos más comunes de las culturas humanas. Observar todos estos casos me ha permitido definir con más claridad los caracteres de la bilocación de los condenados. Sin embargo, para el entendimiento del sentido que pueden asumir concretamente cada uno, es únicamente el contexto específico que puede, en definitiva, proporcionar una comprensión más completa de cada manifestación. Así pues, frente a la amplia difusión de esta tipología de creencias, es posible avanzar la hipótesis de un cierto chamanismo arcaico, globalmente difundido, en que el alma era considerada como una entidad

específica dotada de capacidades que, según las circunstancias que la vida proporcionaba, podía conformarse a los conceptos del bien o, de manera opuesta, a el del mal de la sociedad.



## Conclusiones

Volviendo a mirar mi diario de campo encontré varios fragmentos en que me planteaba dudas y problemas, expresión de mis primeros momentos de desorientación, constante en toda la primeras etapas. Fueron preocupaciones frente a los resultados de la investigación, relacionadas con las intuiciones que surgían del campo gracias a las aportaciones de mis informantes. La relación que a menudo se estableció con ellos me llevó a cuestionarme el rol que esta interacción tiene en la formación del conocimiento, cómo esto inevitablemente afecta tanto nuestras historias como las de ellos.

Este tema, que fue importante para la antropología posmoderna, es fundamental para caracterizar las etnografías como fruto de un método que no sólo incluye la interacción dialógica como etapa del proceso, sino que la considera como factor constituyente del proceso mismo de conocimiento y que fundamenta la disciplina antropológica. Dicho proceso se caracteriza como aparente oposición frente al mito de la objetividad, cuya efectiva consistencia a nivel conceptual ha perdido en gran medida su sentido frente a la constatación de su carácter esencialmente cultural. Enfocarme en el método etnográfico y en el planteamiento de un conjunto de entrevista, fue la herramienta más eficaz para salir del malestar y la confusión inicial. Pude de esta manera llegar a reconstruir la figura del condenado y definir las líneas fundamentales de las creencias de las que era protagonista. Esto fue mi principal objetivo.

Sobre la base de las afirmaciones de mis informantes me fue posible individuar los caracteres de una cierta mentalidad que mantenía sus bases conceptuales a pesar de los cambios de contexto histórico. Por esta razón mi objetivo fue analizar herramientas teóricas que me ayudasen a entender este fenómeno, observándolo en su precisa forma conceptual coherente y racional, como vehículo de significados que los portadores de esta creencias seguían compartiendo, a pesar de los cambios políticos y económicos que han caracterizado la época en la que se remontan las narraciones. Un “otro mundo” como ellos mismo repetían continuamente.

Lo que se destacaba en las narraciones era un particular sentido de dignidad que se adaptaba mal a la imagen de persona supersticiosa, embebida de irracionalidad y pasiva frente a la realidad que le quitaba sus derechos. Sus palabras se cargaban a menudo de una fuerte carga contestataria, que me llevó a cuestionarme sobre los reales significados que esta creencia tenía o había tenido en sus vidas y en la de toda la comunidad que compartía esta visión del mundo.

La disciplina antropológica se enfocó, como vimos, en varios aspectos de la creencia en lo sobrenatural y se desarrolló al principio como antropología de la religión. Los padres de la disciplina se enfrentaron al estudio de la religión según las líneas del evolucionismo, con todos los límites que efectivamente esto significó. Sin embargo, algunos aspectos de sus posturas teóricas fueron en parte revalorizadas por los neo-intelectualistas que veían en estas teorías el implícito reconocimiento de una cierta racionalidad en la formulación de las ideas que formaban el pensamiento religioso o mágico. Las dificultades se encuentran más bien en las bases filosóficas que fundamentaban el concepto de racionalidad. Por otro lado, la perspectiva simbólica, se centraba más en el la racionalidad expresiva de los fenómenos mágico religiosos, es decir en su carácter metafórico de una realidad social en que ellos jugaban un rol esencial en su mantenimiento y en su equilibrio.

La función de soporte psicológico frente a los momentos cruciales de la vida fue central en el análisis de Malinowski, así como la observación de Evans-Pritchard sobre la importancia de la coherencia en que cada creencia asume su precisa lógica interna. En ámbito italiano, De Martino en un plano diferente pero en busca de un mismo sentido de coherencia, propuso un cuestionamiento del concepto mismo de realidad, avanzando la idea según la cual la pérdida del alma se debía a que las sociedades partían de un diferente sentido de la persona, no concebida como unidad sino como entidad *condenda* y todavía no formada como in-dividuo.

Su análisis sobre la crisis de la presencia fue útil para el entendimiento de ciertos aspectos de la creencia en los condenados, sobre todo en lo que respecta a su sentido como consecuencia de una culpa, en el que se establece un principio de causa y efecto que manifestaba la bilocación. Aspecto que en parte puede ser entendido como pérdida de la presencia en cuanto miembro de la sociedad. Aparte de presentarse en su total racionalidad no contradictoria respecto a su función social, está en relación con un preciso intento de contestación hacia quien se oponía a la moral de la comunidad.

Sin embargo, la carga contestataria, que indudablemente era su componente esencial, dejaba abierto el problema: la realidad del sentido de esta contestación. Así una problematización central fue saber ¿En qué sentido se podía considerar esta sociedad como subalterna o pasiva? Y según la mentalidad que agrupaba la mayoría de mis interlocutores ¿Quién era subalterno de quién? ¿Qué sentido tenía efectivamente el concepto de “propiedad” de la tierra y de los medios de producción? ¿A qué se refería

exactamente la culpa de la que se acusaba y condenaba de forma total y sin redención a quien no respetaba la moral compartida?

Observando los hechos histórico-políticos e histórico-económicos que caracterizaron la historia de Cerdeña a partir del siglo XVIII y principalmente en el curso del siglo XIX, pude en parte contestar a estas preguntas, sobre todo respecto a la relación con la tierra y a las relaciones sociales que dependían de esta relación. Según nos dicen los historiadores, la política reformista de los Saboya fue dirigida desde el principio hacia la actuación de un proceso de modernización de las instituciones económicas de la isla, en sentido anti-feudal, imponiendo un sistema desde fuera que mal se adaptaba a las reales condiciones económicas y sociales de la isla y que chocaba con todo el sistema de pensamiento que las comunidades compartían. Antes del Edicto delle chiudende la propiedad privada de la tierra era casi inexistente y la mayoría de las tierras eran de propiedad de los feudatarios o comunal. Parte de estas estaban de hecho utilizadas por la población según los usos consuetudinarios. Con el Edicto, se operaba la eliminación de los derechos de usos comunitarios de las tierras, profundamente arraigados en el tejido social, dando la posibilidad a los privados de cerrar las tierras abiertas a los usos cívicos, transformando el poseso en propiedad a todos los efectos.

De hecho la aplicación de la ley facilitó la formación de una nueva clase de terratenientes, que remarcaron sus estatus de propietarios gracias a la incorporación ilícitas y abusiva de las tierras en contra de los campesinos y pequeños propietarios que no tenían los medios para defenderse. Las rebeliones fueron inmediatas y muy cruentas, y retrasaron la aplicación total de la ley hasta finales del siglo XIX. Las rebeliones tuvieron lugar en toda la isla, sin embargo, las zonas que más sufrieron las consecuencias de la ley fueron las más dependientes del pastoreo, y en que los usos colectivos de las tierras constituían no sólo los fundamentos sobre los cuales se basaba la economía sino que garantizaba un cierto equilibrio entre campesinos y pastores. Fue en esta zona que las rebeliones fueron más decididas.

Poner en relación la creencia del condenado en vida con estos hechos político económicos me ha permitido entender el contexto específico en que estas creencias encontraron una sistematización, asumiendo los caracteres de contestación contra los abusos de esta nueva clase de propietarios y contra las acciones que se consideraron ofensa a la dignidad y a la moral compartida. Además, la observación en las zonas centrales de la isla de unas formas de regulación social que Pigliaru ha identificado en el código de la venganza, me ha proporcionado un cuadro más amplio en que situar la figura



del condenado, permitiéndome de entender de forma quizás más completa el sistema de contestación que estaba detrás del juicio y de la condena del terrateniente explotador, avaro, usurero y deshonesto. Como vimos, varias veces los informantes hicieron referencia, aparte de las culpas relativas a no pagar el dependiente, explotarlo, abusar de las sirvientas etc., a la usurpación de propiedades de los pobres dependientes o simplemente endeudados con ellos, así como la incorporación abusiva de tierras, remarcando la amoralidad de su conducta, y manifestando una mentalidad en que la propiedad parecía asumir un significado diferente.

Efectivamente, cuando mis informantes hablaban de las tierras, de las propiedades y de las riquezas de los condenados, parecían ponerlas en un segundo plan respecto al valor, honorabilidad y prestigio de la persona, que no dependía de las propiedades sino de la capacidad de “redistribuir” sus haberes, según un principio que equilibraba el poseso de los medios de producción entre los límites impuestos por la moral colectiva. Estos aspectos se hicieron más claros relacionando la condena del rico explotador no sólo con las reglas de reciprocidad y ayuda ampliamente difundidas en la isla, sino con la precisa racionalidad que fundamentaba el sistema de regulación social de la vendetta así como fue documentado en las zonas más centrales de la isla. En particular, como vimos, el principio de “lozicu” parecía hacer luz sobre el principio de causa y efecto que caracterizaba la condena del rico terrateniente considerado culpable, porque no todos lo eran, como varias veces mis informantes subrayaron.

Si el hecho de ser rico no era pecado así como no lo era el acto de robar según el código barbaricino, el abuso de las dos cosas contra los derechos y la dignidad de los estructuralmente más débiles, comportaba una pena definitiva. El sentido totalizante de la condena se mostraba directamente proporcional respecto a la gravedad de una transgresión que iba contra al sistema social que lo formulaba. En este sistema, la persona estaba definida como miembro de la colectividad según unos principio que no eran instrumentales sino que constituían su pertenencia a la misma sociedad y que lo caracteriza como persona. En este sentido, las dos condenas, una concretada en la vendetta directa y definitiva, el homicidio, y la otra en el plan “sobrenatural” de una *damnatio memoriae* eterna y sin redención, parecían responder al mismo principio.

Asimismo, la figura del condenado se destacaba respecto a muchas otras figuras que poblaban el mundo “más que natural” de la isla. Como vimos la creencia en la salida del alma se encuentra tanto en Cerdeña como en otros lugares mediterráneos y continentales. Sin embargo es precisamente el concepto de culpa que diferencia el

condenado con todas estas figuras. La mayoría de los casos, las salidas del alma son relacionadas con las fases oníricas, o con casos de metamorfosis dirigidos al contacto con los espíritus de los muertos. Es el destino que cae sobre ciertas personas llevándolas a ser instrumentos o anunciadores de muerte. Así pues la figura del condenado se diferencia de todas las figuras de viajeros y garantes del bienestar de la comunidad, como los *benandanti* o los chamanes. La excepcionalidad de su estado de bilocación lo acerca a la figura del santo, a pesar de su caracterización diametralmente opuesta, como expresión de un juicio definitivo en el primer caso, o de un milagro de Dios, en el segundo.

En unos casos mis informantes afirmaron ser Dios el del que procedía la condena. Sin embargo, en la mayoría de los casos se utilizaba la tercera persona plural, como la más común “por esto lo habían condenado”, atribuyendo implícitamente la condena a un tribunal popular que regulaba el respecto de las normas. Parece entonces responder a una significación diferente respecto a las figuras mencionadas. Indica la persistencia de una forma de regulación social dirigida al mantenimiento de un cierto equilibrio. En este sentido, comparado con otros viajeros en espíritu, el *cundannau a biu* muestra toda su singularidad, así como singulares son las modalidades en que la creencia organiza sus peregrinaciones estableciendo una cierta tipología de culpabilidad.

Es cierto que peculiaridad no significa unicidad, pero sabe tanto a casa, imaginado así, con su vestimenta simple, porque nunca alguien pensara que se quería destacar de los demás, a caballo o andando, llevado por su deseo de controlar y gestionar sus riquezas; usurero, avaro y aprovechador con los trabajadores, sin corazón y sin conciencia, concentrado en ganar, acumular, especular y mandar a sus dependientes; con las familias todas, incluso la suya, con su mujer, sus hijos, sus hijas y las hijas de los demás. Quiriendo verlo en su ambivalencia, la misma que la comunidad le había negado, parece pueda ser entendido como ser hijo de una época histórica que creó sus premisas, víctima quizás él también, además que por sí mismo, por aquella entidad política que se impuso desde fuera y que creó monstruos en el tentativo de dominar una población desconocida y extraña. Una política muy poco adapta a sus reales condiciones económicas y sociales, e que se reveló insuficiente y mediocre, como todo lo que llagaba de otro lado del mar y, consecuentemente, desde demasiado lejos.

Ciertamente los acontecimientos político-económicos de los últimos tres siglos son significativos para entender el contexto básico, así que estos personajes se entienden como una re-acción contra un sistema extraño e impuesto desde fuera. Pero ¿quién sabe? A lo mejor siempre existió un *cundannau a biu*, y su espíritu ya vagaba antes de su llegada

y sólo empeoró ulteriormente su condición, llevado por las circunstancias a ser ladrón y usurpador más de lo que, quizás, ya era antes.

Sea como fuera su figura representa de forma concreta las que eran las mentalidades de las sociedades en que se ha encontrado y que elaboraron su condena como instrumento de reacción. Su representatividad de las reglas sociales que fundamentaban la vida en sociedad es su principal fuente de interés. Los contornos de la creencia en su bilocación se entienden como la modalidad en que una colectividad defiende sus principios culturales, reaccionando a las trasgresiones manipulando las herramientas que la cultura proporciona, de forma que no son de entender como simples residuos folklóricos, sin sentido (por lo menos no consciente) y tomados como extravagancia supersticiosa, como a menudo, lamentablemente sigue pasando.

Quizás deberíamos centrarnos más en el contexto específico y relacionar ciertas creencias irracionales con el sistema que lo rodea sin ver en estos necesariamente dicotomías y subalteridades que mal se adaptan al contexto, y en gran medida en contra de los mismos sentidos e interpretaciones que los portadores de estas creencias proporcionan en su visión crítica. La contestación constituye la forma concreta de su acción y reacción contra una violación social. Vista desde este punto de vista toma un sentido preciso y relacionado con la estructura interna de la sociedad, que se puede perder de vista si se observa en oposición a las culturas hegemónicas externas al contexto. De esta manera, la creencia en la bilocación de los *cundannaus a bius* se presenta en toda su coherencia como expresión de un sistema de pensamiento complejo y específico. No es miseria psicológica, es visión de mundo. No es superstición, es perspectiva. No es la ingenuidad de la falsa ciencia, es análisis intelectual compartido de la realidad en el seno de las relaciones sociales.

En conclusión no podría dejar de subrayar los límites que indudablemente acompañaron mi trabajo, desde el punto de vista teórico, metodológico y organizativo. Son muchos los aspectos que habría podido profundizar más, principalmente en los análisis socio-económico y política de las zonas, o en aspectos como los cambios en los contornos del fenómeno que manifiestan una significación totalmente diferente. Asimismo, habría sido interesante hacer un ciclo de entrevistas en las zonas más centrales, a profundización del tema con la esperanza de encontrar datos que ayuden a entender más esta creencia, en las palabras de los que siguen teniendo memoria de los tiempos pasados. Será sin duda el objetivo de mi próxima investigación.

Por otro lado, sigue siendo importante profundizar más en el análisis del contexto en que se está difundiendo la creencia del *galazzoni*, ejemplo sobre cómo la creencia de la salida del alma se forja como un vehículo del sistema de pensamiento, que abarca una franja de edad inferior respecto a la de mis principales informantes. La relevancia de este tema merece todo el espacio de una investigación delimitada, a la que ya, en parte, continúo dedicándome. La decisión de limitar el tema de mi investigación a la del condenado fue debida a razones de tiempo, y no por tener una importancia menor.

Me disculpo si aparecen algunos errores técnicos en este trabajo. Tuve dificultades a la hora de redactar el texto en español. Tampoco fue fácil traducir las entrevistas, realizadas en la mayoría de los casos en sardo, o en italiano, cuando algunos de mis informantes se esforzaron por explicarme cosas que, en ciertas formas lingüísticas estrictas, yo no podía entender. A ellos también van mis disculpas, por los posibles errores de traducción de sus palabras, en las que he intentado respetar fielmente no sólo los conceptos que me expresaron sino las formas exactas que utilizaron para sus exposiciones.



## Bibliografía

Agar, Michael

1992 “Hacia un lenguaje etnográfico”, en Carlos Reynoso (coord.), *El surgimiento de la antropología postmoderna*. Barcelona, Gedisa.

Allegri, Renzo

1993 *I miracoli di Padre Pio*. Milano, Mondadori.

1998 *Padre Pio. Un santo tra noi*. Milano, Mondadori.

Alziator, Francesco

1957 *Il folklore sardo*. Bologna, Edizioni “La Zattera”.

Anatra, Bruno

1984 “Dall’unificazione aragonese ai Savoia”, en *La Sardegna medioevale e moderna*. Torino, UTET: 191-655.

Angioni, Giulio

1976 *Sa laurera: il lavoro contadino in Sardegna*. Cagliari, Edes.

1980 “Il ricco, il povero, il signore e il mercante. Brevi considerazioni sulla visione tradizionale della società locale presso i contadini della Sardegna meridionale”, *La ricerca folklorica: contributi allo studio della cultura delle classi popolari*, Anno 1980, n. 1: 116-123.

1982 *Rapporti di produzione e cultura subalterna. Contadini in Sardegna*. Sassari, Edes.

2006 *Le fiamme di Toledo*. Palermo, Sellerio.

Aresu, Lina

2003 *Samuele Stochino. Storia di un bandito chiamato “Tigre d’Ogliastra”*. La Biblioteca dell’identità de l’UNIONE SARDA n. 5, Cagliari, Società editrice l’Unione Sarda S.p.a.

Arlacchi, Pino

2007 *Perché non c’è la mafia in Sardegna. Le radici di una anarchia ordinata*. Cagliari, AM&D Edizioni.

Atzeni, Sergio

1991 *Il figlio di Bakunin*. Sellerio, Palermo.

Atzeni, Virgilio

1953 *Spunti di medicina primitivi. Gli spiriti dei trapassati apportatori di salute, di malattia, di morte*. Tesi di perfezionamento di Storia della medicina, Roma, Tipografia Guerra e Belli.

1958 Le streghe di Sardegna. Is cogas, en *Pagine di storia della medicina* (Roma), A. II – N. 3, maggio-giugno.

Atzori, Mario (y Maria Margherita Satta)

1980 *Credenze e riti magici in Sardegna. Dalla religione alla magia*. Sassari, Chiarella editore.

- Augé, Marc  
1998 *Hacia una antropología de los mundos contemporaneos*. Barcelona, Gedisa.
- Barnes, Barry  
1973 “Comparare sistemi di credenze” en Fabio Dei y Alessandro Simonicca, *Simbolo e teoria nell’antropologia religiosa*. Lecce, Argo, 1998: 243-261.
- Baroja, José Caro  
1966 *Las brujas y su mundo*. Madrid, Alianza.
- Bauman Z.,  
2001 *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Roma-Bari, Laterza.
- Beattie, John  
1965 “Rituale e mutamento sociale”, en Fabio Dei y Alessandro Simonicca (coord.), *Simbolo e teoria nell’antropologia religiosa*. Lecce, Argo, 1998: 111-133.
- Beccu, Enea  
2000 *Tra cronaca e storia le vicende del patrimonio boschivo della Sardegna*. Sassari, Carlo Delfino editore.
- Bianco, Chiara  
1994 *Dall’evento al documento: orientamenti etnografici*. Roma, CISU.
- Bottiglioni, Gino  
1942 *Leggende e tradizioni di Sardegna*. Roma, Meltemi, 1977.
- Bozzano, Ernesto  
1934 *Dei fenomeni di bilocazione*. Città della Pieve, Tipografia “Dante” (edición e-book a cura de Giancarlo Santi)
- Braudel, Fernand  
1970 *Il mondo attuale*. Torino, Einaudi.
- Brigaglia, Manlio  
1974 “La Sardegna nel ventennio fascista”, en Alberto Boscolo, Manlio Brigaglia, Lorenzo Del Piano, *La Sardegna contemporanea*. Cagliari, Della Torre, 1995.
- Brigaglia, Manlio (Attilio Martino y Gian Giacomo Ortu)  
2006 *Storia della Sardegna 2. Dal settecento a oggi*. Roma, Gius. Laterza & Figli Spa.
- Buttitta, Antonio  
1996 “La festa dei morti”, en Antonio Buttitta, *Dei segni e dei miti, Una introduzione all’antropologia simbolica*. Palermo, Sellerio.
- Buttitta, Ignazio  
2006 *I morti e il grano*. Roma, Meltemi.
- Cabibbo, Sara  
2003 “Una profetessa alla corte di Spagna. Il caso di Maria d’Agreda fra Sei e Settecento”, en *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, n. 1: 87-109.

- Cabiddu, Gino  
1965 *Usi, costumi, riti e tradizioni popolari della Trexenta*. Cagliari, Editrice Sarda Fratelli Fossaro.
- Calvisi, Raimondo  
1966 *Storie e testimonianze di vita barbaricina*. Cagliari, Editrice Sarda F.lli Fossataro.
- Canova, Giovanni  
2000 *Ta'labi. Storia di Bilqis regina di Saba*. Venezia, Marsilio.
- Caocci, Alberto  
1984 *La Sardegna*. Milano, U. Mursia editore.
- Cardoso de Oliveira, Luís Roberto  
2003 "Pesquisas EM vs pesquisas COM seres humanos", *Série Antropologia* 336, Brasília, Universidade de Brasília.
- Cardoso de Oliveira, Roberto  
1996 "O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever", *Revista de Antropologia*, vol. 39, n. 1: 13-37.
- Carlino, Paula  
2003 *La experiencia de escribir una tesis: contextos que la vuelven más difícil*, Trabajo presentado en el II Congreso Internacional Cátedra UNESCO Lectura y Escritura, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso 5-9 de mayo del 2003.
- Casali, Elide  
1985 "Sacra agricoltura e cristiana mezzadria. Controriforma e cultura contadina in Romagna", *Estudis d'història agrària*, n. 5: 53-76.
- Castaneda, Carlos  
1974 *L'Isola del Tonal. Una porta aperta sul mistero del potere magico*. Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1998.  
1978 *Il secondo anello del potere. Una nuova tappa dello straordinario viaggio nel mondo del potere magico*. Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1995.
- Casula, Francesco Cesare  
1992 *La storia di Sardegna*. Sassari, Carlo Delfino Editore.
- Christian, William  
1972 *Religiosidad popular*. Madrid, Tecnos.
- Cirese, Alberto Maria  
1971 *Cultura egemonica e culture subalterne: rassegna di studi sul mondo popolare e tradizionale*. Palermo, Palumbo Editore, 1973.  
1976 "Le Osservazioni sul folklore e l'edizione critica dei Quaderni gramsciani", in *Intellettuali, folklore, istinto di classe*, Torino, Einaudi.  
1977 "Gramsci e il folklore come concezione tradizionale del mondo delle classi subalterne", *Problemi*, n. 49 mayo-agosto: 155-167.  
1997 *Dislivelli di cultura e altri discorsi inattuali*. Roma, Meltemi editore srl.



- Clemente, Guido  
1977 *Guida alla storia romana*. Milano, Oscar Mondadori, 1996.
- Clastres, Pierre  
1980 *Investigaciones en atropología política*. México D.F., Gedisa Editorial, 1987.  
2010 *La sociedad contra el estado*. Barcelona, Virus editorial, 1978.
- Clemente, Pietro (y Fabio Mugnaini)  
2001 *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*. Roma, Carocci.
- Clifford, James  
1998 *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva postmoderna*. Barcelona, Gedisa editorial, 1995.
- Clifford, James (y George. E. Marcus)  
1986 *Retóricas de la antropología*. Madrid, Ediciones Júcar, 1991.
- Cocco, Cristina  
2007 *L'uscita dell'anima dal corpo. Una ricerca in Sardegna*. Tesis de licenciatura. Relator: Giulio Angioni, Università degli Studi di Cagliari.  
2010 "Un objeto de investigación que se convierte en objeto de unión", *Perifèria*, n. 13 -diciembre.  
2011 "Èssers fantàstics, metamòrfosi i viatges de l'esperit", *Caramella*, n.26- diciembre.  
2012 "El món animal a Sardenya. Fragmentos de percepciones", *Caramella*, n. 27- julio.
- Conteddu, Giovanni  
1933 *Adempri e cussorgie in relazione all'ordinamento generale della proprietà fondiaria della Sardegna*. Roma, Società Editrice Demanii e Bonifiche.
- Cooperativa teatro "Fueddu e gestu"  
1994 *Fiabe e racconti popolari di Siddi*, "Memorie e teatro"; progetto per il recupero della cultura orale in collaborazione con gli anziani del comune di Siddi; Comune di Siddi, Assessorato ai servizi sociali, Reg. Autonoma della Sardegna, Assessorato alla sanità e ai servizi sociali, Scuole elementari di Siddi, Attività di animazione socio-culturale diretta dalla Cooperativa teatro "Fueddu e gestu" teatro animazione.
- Cooperativa teatro "Fueddu e gestu"  
1994 *Fiabe racconti popolari di Ussaramanna*, Comune di Ussaramanna, Assessorato ai servizi sociali, Reg. Autonoma della Sardegna, Assessorato alla sanità e ai servizi solciali, Gruppo di animazione socio-culturale di Ussaramanna.
- Corbetta P.,  
1999 *Metodo e tecnica della ricerca sociale*. Bologna, Il Mulino.
- Corrain, Cleto (y Pierluigi Zampini)  
1971 *Documenti etnografici e folkloristici nei sinodi diocesani italiani*. Bologna, Forni editore.

- Cossu, Pietro Maria  
1925 *Note e appunti di folklore sardo*. Bagnocavallo, Società tipografica editrice.
- Couliano, Ioan P.,  
1984 *Esperienze dell'estasi dall'ellenismo al medioevo*. Bari, Laterza & Figli, 1986  
1991 *I viaggi dell'anima. Sogni, visioni, estasi*. Milano, Oscar Mondadori, 1994.
- Crapanzano, Vincent  
1995 *Tuhami. Ritratto di un uomo del Marocco*. Roma, Meltemi.
- Cruz Cruz, Juan  
2006 *¿Inmortalidad del alma o inmortalidad del hombre? Introducción a la antropología de Tomás de Aquino*. Barañáin (Navarra), Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA).
- Da Matta, Roberto  
1978 "O ofício de etnólogo, ou como Ter "Anthropological Blues"", en Nunes, E.O. (coord.), *A aventura Sociologica*, Rio de Janeiro, Zahar Editores: 23-35.
- Darton, Robert  
1987 *La gran matanza de los gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México D.F., Fondo de cultura económica: 81-108.
- Day, John  
1984 "La Sardegna e i suoi dominatori dal secolo XI al secolo XIV", en John Day, Bruno Anatra y Lucetta Scaraffia, *La Sardegna medievale e moderna*, Torino, UTET: 3-186.  
1990 "La sardegna come laboratorio coloniale", *Quaderni Bolotanesi*, V. 16, n 16: 143-148.
- De Heusch, Luc  
1973 "Posesión y chamanismo", en *Estructura y praxis*, México DF, Siglo XXI: 254-278.
- Dei, Fabio  
1995 "Esiste un'antropologia postmoderna?", *Il mondo* 3, n. 2-3, Agosto-Dicembre: 224-229.
- Dei, Fabio (y Alessandro Simonicca)  
1990 *Ragione e forme di vita*. Milano, Franco Angeli Libri s.r.l.  
1998 *Simbolo e teoria nell'antropologia religiosa*. Argo, Lecce.
- De Muro, Raimondo  
1983 *I racconti della nuraghelogia*, voll. I-VI, Roma, Zephyr editrice.
- Díaz Polanco, Héctor  
1975 "Análisis de los movimientos campesinos", *Nueva Antropología*, vol. I, núm. 2, octubre: 44-83.
- Di Nola, Alfonso  
1976 *Gli aspetti mágico-religiosi di una cultura subalterna italiana*. Torino, Boringhieri.
- Delgado Ruiz, Manuel  
2000 "Antropología y postmodernidad.", *Trama y fondo: revista de cultura* 9: 4.

- D'Arras, Jean  
1982 *Melusine*. Madrid, Ed. Siruela.
- Delitala, Enrica  
1975 "Materiali per lo studio degli esseri fantastici del mondo tradizionale sardo", en *Studi Sardi* – Vol. XXIII – Anno 1974, Sassari, Galizzi.
- De Martino, Ernesto  
1948 *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Torino, Bollari Boringhieri editore, 2000.  
1959 *Sud e magia*. Milano, Feltrinelli, 1960.  
1961 *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*. Milano, Il Saggiatore.
- De Rosa, Gabriele  
1982 *Storia contemporanea*. Milano, Minerva Italica.
- Douglas, Mary  
1970 "Los dos cuerpos", en *Símbolos naturales*, Madrid, Alianza, 1978: 89-107.  
1979 "Brujería: el estado actual de la cuestión", en *Ciencia y brujería*, Llobera (coord.), Barcelona, Anagrama, 1988: 31-72.
- Dodds, E. R.  
1951 *Los griegos y lo irracional*. Madrid, Alianza Universidad, 1997.
- Duch, Lluís  
1997 *Antropología de la religión*. Barcelona, Herder, 2001.
- Dumezil, George  
1999 *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*. Barcelona, Herder S.A.
- Durkheim, Emile  
1912 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza editorial, 1993.
- Eliade, Mircea  
1951 *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*. Roma, Edizioni mediterranee, 1975.  
1959 *Miti, sogni e misteri*. Milano, Rusconi libri S.p.A, 1976.
- Enna, Giovanni  
2005 Usi civici e imposta fondiaria in Sardegna nel secolo XIX, en *Sardegna Antica. Culture mediterranee*, n.28, 2/2005: 19-20.
- Evans-Pritchard, Edward Evan  
1937 *Stregoneria oracoli e magia tra gli Azande*. Milano, Editrice, 1976.  
1965 *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid, Siglo XXI, 1991.
- Fabietti, Ugo  
2001 *Storia dell'antropologia culturale*, Bologna, Zanichelli.  
2003 *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Roma, Laterza.

- Fabietti, Ugo (y Vincenzo Matera)  
1999 *Etnografia. Scritture e rappresentazioni dell'antropologia*. Roma, Carocci.
- Fabietti, Ugo (Roberto Malighetti y Vincenzo Matera)  
2002 *Dal tribale al globale. Introduzione all'antropologia*. Milano, Mondadori.
- Fabietti, Ugo (Francesco Remotti e Carlo Montaleone)  
1996 "L'antropologia culturale: dalle certezze ottocentesche alle sfide del mondo contemporaneo", en Ludovico Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*. Garzanti, Vol. 4, Cap. 7: 294-305.
- Feixa, Carles  
2008 "Más allá de Eboli: Gramsci, De Martino y el debate sobre la cultura subalterna en Italia", en Carles Feixa, *El folklore progresivo y otros ensayos*, Universitat Autònoma de Barcelona, Museu d'Art Contemporani de Barcelona, Bellaterra: 13-66.
- Feyeraben, Paul  
1978 *La ciencia en una sociedad libre*. Madrid, Siglo XXI, 1982.
- Frazer, James  
1922 *Il ramo d'oro*, Torino, Editore Boringhieri S.p.A, 1973.
- Gadamer, Hans George  
199 *Verdad y método*. Vol. 1, Salamanca, Ediciones Sigueme, 1993.
- Gallini, Clara  
1962 Un rito terapeutico sardo: s'imbrusciadura, en *Atti del Convegno di studi religiosi sardi*, Cagliari 14-26 Maggio, Padova, CEDAM Editrice: 249-265.  
1971 *Il consumo del sacro. Feste lunghe in Sardegna*. Nuoro. Ilisso Edizioni, 2003.  
1977 *Tradizioni sarde e miti d'oggi: dinamiche culturali e scontri di classe*. Cagliari, EDES.  
1977a "Demoniaco o non demoniaco in Sardegna?", in *Sardegna in prospettiva euromediterranea: le nuove nazioni esemplificate con una cultura insulare*, Istituto Dantesto Europeo, Firenze, L. S. Olschki: 206-224.  
1995 *La ballerina variopinta: una festa di guarigione in Sardegna*. Napoli, Liguori.
- Garau, Agostino  
1987 *Tradizioni popolari della zona del Monte Arci*. Oristano, Editrice S'Alvure.
- Geertz, Clifford  
1973 "La religione come sistema culturale", en *Interpretazione delle culture*. Bologna, Il Mulino, 1988: 111-159.  
1999 *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*. Bologna, Il Mulino.
- Gelabert, Antoni  
1971 *Històries de les bruixes d'Altafulla*, Tarragona. Centre d'Estudis d'Altafulla.

- Gellner, Ernest  
1973 “Pensiero selvaggio, pensiero moderno”, en Fabio Dei y Alessandro Simonicca (coord.), *Simbolo e teoria nell’antropologia religiosa*. Lecce, Argo 1998: 220-242.
- Geymonat, Ludovico  
1982 *Storia del pensiero filosofico*. Vol. I, II, III, Milano, Garzanti.
- Giddens, Anthony  
1991 *Capitalismo e teoria sociale*. Milano, Il Saggiatore.  
2000 *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*. Bologna, Il Mulino.
- Ginzburg, Carl  
1966 *I benandanti: stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*. Torino, Einaudi, 1974.  
1989 *La storia notturna. Una decifrazione del Sabba*. Torino, Einaudi.
- Giobellina Brumana, Fernando  
1984 “El cuerpo sagrado. Acerca de los análisis de fenómenos de posesión religiosa”, *ReiS* 34/86: 161-193.
- Gluckman, Max  
1944 “La lógica de la ciencia y de la brujería africanas”, en *Ciencia y brujería*. Barcelona, Editorial Anagrama.  
1975 “Datos etnográficos en la antropología inglesa”, en Llobera JR. (coord.), *La antropología como ciencia*. Barcelona, Anagrama: 141-152.  
1978 *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. Madrid, Akal editor.
- Godelier, Maurice  
1970 *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas*. Barcelona, Editorial Laia  
1974 *Economía, feticismo y religión en las sociedades primitivas*. Madrid, Siglo XXI.  
1966 *Racionalidad e irracionalidad en economía*. Madrid, Siglo XXI editores, 1974.
- Gonzalez Echevarria, Aurora  
2003 *Crítica de la singularidad cultural*. Rubí (Barcelona), Anthropos Editorial-Iztapalada (Mexico), Universidad Autónoma Metropolitana.  
2006 “Epistemología y métodos en Antropología: integración de métodos científicos y hermenéuticos y crítica epistemológica”, *Revista de Antropología*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima. Cuarta Época, año IV, n. 4, diciembre 2006: 11-40.
- Gonzalez Faraco, Juan Carlos (y Anita Gramigna)  
2009 “El antropólogo como aprendiz. A propósito de Carlos Castaneda y Las enseñanzas de don Juan cuarenta años después”, en *Gazeta de Antropología*, 25 (1), artículo 28.
- Goodman, Felicitas D.  
1998 “Posiciones del trance chamánico”, en Michael Harner (*et aliis*), *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*. Barcelona, Editorial Kairós.
- Gramsci, Antonio  
1966 *La questione meridionale*. Franco de felice e Valetino Parlato (coord.), Roma, Edotori riuniti.

- 1973 *Quaderni del carcere*. Roma, Editori Riuniti.
- Gregorio, Oreste  
1970 “La bilocazione nella vita di Sant’Alfonso”, *SHCSR* 18 (1970/I): 93-106.
- Griaule, Marcel  
1948 *Dios de agua*. Barcelona, Editorial Alfa Fulla, 1987.
- Guarracino, Scipione  
1982 *Storia dell’Età Medievale*. Milano, Mondadori, 1987.
- Guggino, Elsa  
1978 *La magia in Sicilia*. Palermo, Sellerio.  
1986 *Un pezzo di terra di cielo*. Palermo, Sellerio.  
1993 *Il corpo è fatto di sillabe*. Palermo, Sellerio.  
2006 *Fate, sibille e altre strane donne*. Palermo, Sellerio.
- Habermas, Jurgen  
1975 *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*. Roma-Bari, Laterza.
- Harner, Michael (et aliis)  
1988 *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*. Barcelona, Editorial Kairós, 1998.
- Harris, Marvin  
1968 *El desarrollo de la teoría antropológica. Historias de la teoría de la cultura*. Madrid, Siglo XXI de España editores, 1996.  
1974 *Vacas, cerdos, guerras y brujas: los enigmas de la cultura*. Madrid, Alianza editorial 1998.  
1979 *Materialismo culturale: la lotta per una scienza della cultura*. Milano, Feltrinelli, 1984.  
1980 *Antropologia culturale*. Bologna, Zanichelli, Bologna, 1990.
- Harvey, Graham  
2005 *Animism*. London, Hurst and Co.
- Hempel, Carl G.  
1979 *Filosofía de la ciencia natural*. Madrid, Alianza: Cap. 2-3.
- Hoppal, Mihály  
2007 “Shamanism and the Belief System of Ancient Hungarians”, en *Shamans and Traditions*, vol.13, Budapest, Akademiai Kiadó: 77-81.
- Horton, Robin  
1967 “Il pensiero religioso tradizionale e la scieza moderna”, en Fabio Dei y Alessandro Simonica (coord.), *Simbolo e teoria nell’antropologia religiosa*. Lecce, Argo, 1998: 134-221.
- Hughes, H. Stuart  
1967 *Coscienza e società. Storia delle idee in Europa dal 1890 al 1930*. Torino, Giulio Einaudi editore.

- Jarvie, Ian C.  
1976 “I limiti dell’interpretazione simbolica”, en Fabio Dei y Alessandro Simonicca (coord.), *Simbolo e teoria nell’antropologia religiosa*. Lecce, Argo, 1998: 329-348.
- Jarvie, Ian C. (y Joseph Agassi)  
1967 “Il problema della razionalità della magia”, en Fabio Dei y Alessandro Simonicca (coord.), *Ragione e forme di vita, Razionalità e relativismo in antropologia*. Milano, Franco Angeli Libri srl, 1990.
- Jenkins, Timothy  
1994, “Fieldwork and the Perception of Everyday Life”, *Man*, New series, vol. 29, n. 2: 433-455.
- Joll, James  
1968 *Los anarquistas*. Barcelona, Grijalbo.
- Kuhn, Thomas S.,  
1962 *La estructura de las revoluciones científicas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1971.
- Lai, Franco  
2002 “Imprenditori e contesto culturale. L’invidia come veicolo dell’attività imprenditoriale nella ricerca antropológica”, en Valeria Siniscalchi, *Frammenti di economie. Ricerche di antropologia economica in Italia*. Cosenza, Luigi Pellegrini Editore: 279-305.
- Lakatos, Irme  
1983 “La falsación y los programas de investigación científica”, en *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid, Alianza editorial.
- Lanternari, Vittorio  
1959 *La grande festa*. Milano, Il Saggiatore.  
1984 *Preistoria e folklore. Tradizioni etnografiche religiose della Sardegna*. Sassari, Asfodelo.  
1997 *Antropologia religiosa. Etnologia, storia, folklore*. Bari, Edizioni Dedalo srl.
- Laplantine, François  
1974 *Las voces de la imaginación colectiva: mesianismo, posesión y utopía*. Barcelona, Granica, 1977: 125-146.  
1987 *Aprender Antropologia*. São Paulo, Editora Brasiliense S.A., 2003.  
1999 *Identità e Métissage. Umani al di là delle apparenze*, Milano, Elèuthera, 2004.
- Laplantine François (y Nouss Alexis),  
1997 *Il pensiero meticcio*. Milano, Elèuthera, 2006.
- Leach, Edmund  
1966 “Nato da vergine”, en Fabio Dei y Alessandro Simonicca (coord.), *Simbolo e teoria nell’antropologia religiosa*. Lecce, Argo, 1998: 304-328.
- Leenhard, Maurice  
1947 *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*. Barcelona, Paidós, 1997.

- Le Goff, Jaques  
 1986 *A bolsa e a vida*, São Paulo, Editora Brasiliense S.A., 1989.  
 2005 “La nascita del purgatorio”, *La Repubblica*, 27 settembre 2005.
- Lei-Spano, Giovanni Maria  
 1922 *La questione sarda*. Manlio Brigaglia (coord.), Nuoro, Ilisso, 2000.
- Le Lannou, Maurice  
 1941 *Pastori e contadini di Sardegna*. Cagliari, Edizioni della Torre 1992.
- Levy-Bruhl, Lucien  
 1927 *El alma primitiva*. Barcelona, Ediciones Península, 1985.
- Levi-Strauss, Claude  
 1955 *Tristes tropicos*. Barcelona, Paidós, 1992.  
 1958 *Antropología estructural*. Barcelona, Paidós, 1987.  
 1962 *El pensamiento salvaje*. Santafé de Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Lewis, Ioan M.  
 1986 *Possessione, stregoneria, sciamanismo*. Napoli, Liguori, 1993.
- Lewis, Oscar  
 1953 “Controles y experimentos en el trabajo de campo”, en Llobera JR. (coord.), *La antropología como ciencia*. Barcelona, Anagrama, 1975: 97-127.
- Lobina, Benvenuto  
 2004 *Po cantu Biddanoa*. Nuoro, Ilisso Edizioni.
- Loi, Salvatore  
 1998 *Cultura popolare in Sardegna tra '500 e '600*. Cagliari, AM&D Edizioni.  
 2003 *Inquisizione, magia e stregoneria in Sardegna*. Cagliari, AM&D Edizioni.
- Loi Corvetto, Ines (y Annalisa Nesi)  
 1993 *La Sardegna e la Corsica*. Torino, UTET.
- Lombardi-Satriani, Luigi Maria  
 1968 *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*. Milano, Rizzoli 1985.  
 1971 *Santi, streghe e diavoli. Il patrimonio delle tradizioni popolari nella società meridionale e in Sardegna*. Firenze, Sansoni Editore.
- Lussu, Emilio,  
 1968 *Il cinghiale del diavolo. Caccia e magia*. Nuoro, Ilisso, 2004.
- Maffesoli, Michel  
 1988 *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individuo*. Roma, Armando.
- Malinowski, Branislav  
 1922 *Argonauti del Pacifico Occidentale*. Roma, Newton Compton, 1973.  
 1939 “Confesiones de ignorancia y fracasos”, en Llobera JR. (coord.), *La antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama, 1975: 129-139  
 1948 *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Glencoe-Illinois, The free press.



- Marchi, Raffaello  
1962 “Il bòe muliàche della Barbagia”, en *Atti del Convegno di Studi Religiosi Sardi*, Cagliari 24-26 Maggio, Padova, CEDAM: 285-313.  
2006 *La sibilla barbaricina*. Nuoro, ISRE.
- Marcialis, Efisio  
1899 *Pregiudizi sugli animali della Sardegna*, Cagliari, Tipografia de “L’Unione Sarda”.
- Marroccu, Luciano  
1980 “Su meri e su sotzu”, *La ricerca folklorica: contributi allo studio della cultura delle classi popolari*, Anno 1980, n. 1: 123-149.
- Mastino, Attilio  
2005 *Storia della Sardegna antica*. Nuoro, Il Maestrale.
- Mateo Dieste, José Luis  
2010 *Salud y ritual en marruecos: concepciones del cuerpo y prácticas de curación*. Barcelona, Ediciones Bellaterra.
- Mattone, Antonello  
1980 “La Sardegna e il mare”, *La ricerca folklorica: contributi allo studio della cultura delle classi popolari*, Anno 1980, n. 1: 19-42.
- Mattone, Antonello (y Carla Ferrante)  
2004 “Le comunità rurali nella Sardegna medievale (secoli XI-XV)”, *Diritto @ Storia*, n.3, maggio 2004.
- Mauss, Marcel  
1965 *Teoria generale della magia e altri saggi*, Intr. de Claude Levi Strauss, Trad. di Franco Zannino, Torino, Einaudi.  
1979 “Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del “yo””, en *Sociología y Antropología*. Madrid, Editorial Tecnos: 309-332.
- Maxia, Carlo  
2002 “La società pastorale a cumpàngius in Sardegna: una “cooperazione individualista”, en Valeria Siniscalchi, *Frammenti di economie. Ricerche di antropologia economica in Italia*, Cosenza, Luigi pellegrini Editore: 77- 124.
- Méchin, Colette  
1978 *Saint Nicolas. Fêtes et traditions populaires d’hier et d’aujourd’hui*, Paris, Berger-Levrault.
- Meloni, Benedetto  
1996 *Ricerche locali. Comunità, economia, codici e regolazione sociale*, CUEC Editrice, Cagliari.  
2003 “Codice della vendetta, come codice di regolazione comunitario. Comparazione tra passato e presente”, Intr. a Antonio Pigliaru, *Il codice della vendetta Barbaricina*. Milano, Giuffrè Edizioni, 1975, edición La Biblioteca dell’identità de L’Unione Sarda, n. 19, Cagliari, Società Editrice L’Unione Sarda S.p.a., 2003.

- Miceli, Silvia  
1990 *Orizzonti incrociati. Il problema epistemologico in antropologia*. Palermo, Sellerio.
- Miscali, Monica  
2006 “I servi e la terra. Il lavoro servile nella Sardegna dell’Ottocento”, *SIDeS*, «Popolazione e Storia», 2/2006, pp. 127-144
- Mordenti, R  
1996 “Quaderni dal carcere» di Antonio Gramsci”, en *Letteratura Italiana Einaudi- Le opere*, Vol. IV.II, Torino, Einaudi.
- Morris, Brian  
1987 *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona, Paidós, 1995.  
2006 *Religion and Anthropology: a critical introduction*. New York, Cambridge University Press.
- Murray, Margareth A.  
1974 *Le streghe dell’Europa Occidentale*. Roma, Tattilo.
- Murru, Italo  
2011 *Fulgenzio. Angelo e demonio*. Dolianova, Edizioni Grafica del Parteolla.
- Musiu, Raffaella  
2004 *Gli esseri fantastici della tradizione sarda. Inchiesta a Segariu*. Tesis de licenciatura, Università degli studi di Cagliari, Anno accademico 2003-2004.
- Orrù, Luisa  
1991 “Immaginario e ciclo riproduttivo in Sardegna: voglie, mostri e streghe”, en *Metamorfosi, mostri, labirinti: atti del seminario di Cagliari, 22-24 Gennaio 1991*, Cerina G., Domenichelli M., Tucci P., Viridis M. (coord.), Roma, Bulzoni editore.
- Orrù, Raimondo (y Maria Ornella Muscas)  
2014 *La vita in Sardegna. Nascita, matrimonio, morte. Apparizioni degli spiriti nella tradizione popolare sarda, tra lo scientifico ed il fantastico*. Dolianova (CA), Grafica del Parteolla.
- Ortu, Gian Giacomo  
2006 “La sardegna Sabauda: tra riforme e rivoluzione”, en Brigaglia, Mastino, Ortu (coord.), *Storia della Sardegna dal ‘700 ad oggi*. Bari, GLF Editori Laterza.
- Ortu, Leopoldo  
2005 *La questione sarda tra Ottocento e Novecento. Aspetti e problemi*. Cagliari, CUEC.
- Pavanello, Mariano  
1992 *Sistemi umani. Profilo di antropologia economica e di ecologia culturale*. Roma, Centro informazione stampa universitaria.
- Peirano, Mariza G.S.  
1998 “When anthropology is at home”, *Annual Review of Anthropology*, n. 27: 105-128.

- Pigliaru, Antonio  
1959 *Il codice della vendetta barbaricina*, Milano, Giuffrè Edizioni, 1975, in La Biblioteca dell'identità de L'Unione Sarda, n. 19, Cagliari, Società Editrice L'Unione Sarda S.p.a., 2003.
- Pistis, Maria Teresa  
2009 *Storia dell'anarchismo in Sardegna*. Guasila (CA), Edizioni de su Arkivu bibliotecu "T. Serra".
- Pinna, Tommasino  
1989 *Gregorio Magno e la Sardegna*. Presentazione di Clara Gallini, Sassari, 2D Editrice Mediterranea.  
2000 *L'inquisizione a caccia di streghe*. Sassari, Editrice Edes.
- Pitrè, Giuseppe  
1889 *Usi e costumi. Credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, vol. IV, Palermo, L. Pedone Lauriel.
- Pócs, Éva  
1997 *Between the living and the dead*. Budapest, Central European University Press, 1999.
- Polanyi, Karl  
1944 *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*. Torino, Biblioteca Einaudi, 2000.
- Popper, Karl  
1935 "Panorama de algunos problemas fundamentales", in *La lógica de la investigación científica*. Madrid, Tecnos, 1967.
- Poza Yague, Marta  
2011 "San Nicolás de Myra o San Nicolás de Bari", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. III, n° 6: 83-90.
- Propp, Vladimir Ja.  
1949 *Le radici storiche dei racconti di magia*. Roma, Grandi Tascabili Economici Newton, 1976.
- Rabonow, Paul  
1977 *Reflections on fieldwork in Morocco*. Berkeley, University of California Press.
- Radcliffe-Brown A.R.,  
1925 "El hermano de la madre en Africa del sur", in *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona, Península, 1974.  
1958 *Il metodo nell'antropologia sociale*. Roma, Officina, 1973.
- Regione Autonoma della Sardegna - Assessorato dell'agricoltura e riforma agropastorale, *Programma di Sviluppo Rurale 2007-2013*, Reg. (CE) n. 1698/2005.

Regione Autonoma della Sardegna - Assessorato dell'agricoltura e riforma agropastorale, *Programma di Sviluppo Locale 2007-2013 M.A.S.S.A.I.U., del GAL alta Marmilla e Marmilla*, Reg. (CE) n. 1698/2005.

Regolo, Luciano

2012 *Natuzza Evolo. Il miracolo di una vita*. Milano, Mondadori.

Roma Riu, Josefina

1989 "Sant Antoni Abat i la Setmana dels Barbut", *Calendari de Festes de Catalunya, Andorra i La Franja*, Barcelona, Alta Fulla: 120-121.

1995 La entrada del Comte Arnau en la mitología catalana, *L'Avenç*, n. 193, junio: 54-61.

2013 "El llarg camí del Mal Caador. El Comte Arnau i el Barón de l'Espés revisitats", *Comunicació al Congrés-Homenatge a Josep M. Pujol*, Tarragona, 20 de junio 2013.

Rossi, Cristina

2003 *Antropologia culturale. Appunti di metodo per la ricerca nei «mondi contemporanei»*. Milano, Guerini Studio.

San Román, Teresa

1996 "De la intuición a la contrastación. El trabajo de campo en antropología y en la formación de los nuevos antropólogos", en González Echevarría A. (coord.), Simposio VIII Epistemología y método, *Actas del VII Congreso de Antropología Social*, Zaragoza: 167-178.

2000 "El mundo que compartimos, nuevas alternativas", *Revista de Antropología social*, n° 9, Madrid: 193-197.

Scaraffia, Lucetta

1984 "La Sardegna sabauda", en *La Sardegna medioevale e moderna*. Torino, UTET: 667-825.

Schopenhauer, Arthur

2012 *Saggio sulla visione degli spiriti*. Roma, Grandi Tascabili Economici Newton.

Scola, Angelo (Gilfredo Marengo y Javier Prades)

2006 *La persona umana. Antropologia teologica*. Milano, Jaca Book.

Serra i Pagès, Rossend

1926 "L'ànima errant del Comte l'Arnau", *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, Vol. 12, n. 85, enero a marzo 1925: 6-28.

Signorini, Italo (y Alessandro Lupo)

1989 *I tre cardini della vita. Anime corpo e infermità tra i Nahua della Sierra de Puebla*, Roma, Sellerio.

Simonica, Alessandro

2009 "Il ritorno della stregoneria", en *Comparativamente*, Clemente-Grottanelli (coord.) Firenze, SEID: 189-222

Sini, Carlo

1979 *I filosofi e le opere*, Milano, Casa editrice G. Principato S.p.A.

- Siniscalchi, Valeria  
2002 *Frammenti di economie. Ricerche di antropologia economica in Italia*. Cosenza, Luigi Pellegrini editore.
- Solinas, Luigi  
2005 *Inquisizione sarda nel '600 e '700. Denuncie al Santo Ufficio*. Dolianova (CA), Grafica del Parteolla.
- Solmi, Arrigo  
1904 *Ademprivia. Studii sulla proprietà fondiaria in Sardegna*. Pisa, Archivio Giuridico "Filippo Serafini".
- Sotgiu, Girolamo  
1974 *Alle origini della questione sarda. Note di storia sarda del Risorgimento*. Cagliari, Editrice Sarda Fossataro.  
1990 *Storia della Sardegna dalla grande guerra al fascismo*. Bari, Laterza & Figli Spa.
- Todde, Giuseppe  
1892 "Ademprivio", en *Enciclopedia Giuridica Italiana*, vol. I, parte II, Milano, Vallardi.
- Tylor, Edward Burnett  
1871 *Cultura primitiva*, Madrid, Editorial Ayuso, 1981.  
1889 "On a Method of Investigating the Development of Institutions. Applied to Law of Marriage and Descend", en Graburn, *Readings in Kinship and Social Structures*, New York, Harper & Row, 1971: 19-31.
- Taylor, Steve J. (y Robert Bogdan)  
1986 *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona, Ediciones Paidós.
- Tresmontant, Claude  
1971 *El problema del alma*. Barcelona. Editorial Herder S. A., 1974.
- Turner, Victor  
1967 *La selva de los símbolos*. Madrid, Siglo XXI, 1980  
1969 *El proceso ritual: estructura y antiestructura*. Madrid, Taurus, 1988
- Valriu, Caterina (y Tomàs Vibot)  
2013 *El Comte Mal: entre la història y la llegenda*. Pollença, El Gall.
- Van Ginkel, Rob  
1998 "The repatriation of anthropology: some observations on endo-ethnography", *Anthropology & Medicine*, vol. 5, n.3.
- Velho, Gilberto  
1978 "Observando o familiar", en Edson Nunes Oliveira. (coord.), *A aventura Sociologica*, Rio de Janeiro, Zahar Editores: 36-46.
- Vitebsky, Pierre  
1995 *El chamán. Rituaes, visiones y curaciones desde el Amazonas hasta Siberia*. Madrid, Editorial Debate.

Wagner, Max Leopold

1921 *La lingua sarda. Storia spirito e forma*. Nuoro, Iisso, 1997.

Weingrod, Alex

1972 “Il Banditismo in Sardegna”, *American Anthropologist*, Vol. 74 – 4: 848-849.

Wittgenstein, Ludwig

1967 *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*. Einaudi editore, Torino.

1969 *Da certeza*. Lisboa, Edições 70.

Winch, Peter

1964 “Understanding a primitive society”, *American Philosophical Quarterly*, 1: 307-24,

Traducción italiana: “Comprendere una società primitiva”, en *Ragione e Forme di Vita*.

*Razionalità e relativismo in antropologia*, Fabio Dei y Alessandro Simonica (coord.),

Milano, Franco Angeli: 124-160.