

**PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DELLA SARDEGNA
CAGLIARI**

**DALLA PAGINA BIBLICA DI CAINO E ABELE
AL CONTESTO ANTROPOLOGICO SARDO**

Dissertazione per il titolo di Licenza in Teologia Morale

**Relatore
Antonio Pinna**

**Candidato
Roberto Caria**

Anno Accademico 2000-2001

Abbreviazioni e sigle

Indichiamo soltanto quelle abbreviazioni di cui facciamo un uso particolare:

Ibid. Rimando alla medesima opera e pagina della nota immediatamente precedente

Idem Rimando alla medesima opera citata nella nota immediatamente precedente

ID. Medesimo autore dell'opera citata immediatamente prima

I rimandi bibliografici, dopo la prima citazione completa, saranno segnalati nella forma breve, con il solo cognome dell'autore, la prima o le prime parole del titolo dell'opera (in corsivo) o dell'articolo (in tondo), e infine la paginazione.

Per i libri biblici si seguono le abbreviazioni della *Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 1977³.

Introduzione

Violenza, sulle donne, sui minori, coniugale, politica, economica, del pensiero, negli stadi, in musica, in religione, qualcuno parla addirittura di una violenza dell'universo¹: basta scorrere un indice telematico alla voce "violenza" per intuire subito che si tratta non di qualcosa di accidentale o accessorio, ma di qualcosa di pervasivo, di una realtà che ci riguarda da vicino, a partire da noi stessi e dal nostro modo di vivere e pensare.

La violenza non è un oggetto che può essere studiato a distanza come un argomento sociologico o antropologico; questo implicherebbe una preconcepita impostazione morale e ideologica. Non è possibile un "sapere" sulla violenza, ma è piuttosto essa che "ci tiene"². Per questo "la nozione di violenza non si accontenta della neutralità: essa provoca la presa di posizione"³. Paradossalmente, un discorso sulla violenza potrebbe raggiungere uno scopo contrario a quello che si propone, una sorta di "eterogenesi dei fini" come la definirebbe Vico, dal momento che il sapere sulla violenza è un qualcosa col quale gli uomini non sono mai riusciti a convivere; anzi, spesso "lungi dal portare la pace, questo sapere che è sempre proiettato sull'altro, percepito come minaccia proveniente dall'altro, alimenta ed esaspera il conflitto"⁴.

La violenza mostra un costante legame col sacro, anzi, ha affermato René Girard, essa stessa "costituisce il vero

cuore e l'anima segreta del sacro"; e quest'ultimo è tutto quello che domina l'uomo con tanto maggiore sicurezza quanto più l'uomo si crede capace di dominarlo"⁵.

Secondo la definizione classica, la violenza è un'azione contraria all'ordine o disposizione naturale. In questo senso venivano distinti da Aristotele i moti naturali da quelli artificiali o violenti. Moralmente, la violenza ha il significato di imposizione o coartazione; giuridicamente, indica un impiego illegittimo della forza; politicamente, la guerra fra stati o all'interno di uno stato stesso, la rottura della legalità costituzionale in occasione di repressioni o di insurrezioni.

Nella violenza bisogna riconoscere anche la forza vitale che è all'origine di essa: il termine che la designa deriva da una radice indo-europea che sta ad indicare la vita: il greco βίζομαι viene da βός, il latino *vis* da *vivo*.

Eraclito ha affermato che "la violenza è padre e re di tutte le cose"⁶, riferendosi, secondo l'interpretazione heideggeriana, al conflitto originario "che emerge prima di ogni cosa divina e umana (...). È la lotta che fa sì che l'ente si ponga come distinto nel contrasto. È nell'esplicitarsi vicendevole del contrasto che si produce il mondo"⁷.

La Bibbia, inoltre, "descrive senza illusioni lo stato violento in cui si trova l'umanità: le forze vitali e le potenze di morte si mantengono in un equilibrio provvisorio, il cui ordine apparente è spesso una caricatura"⁸.

Attraverso questo lavoro, cercheremo di interpretare quale messaggio la Bibbia ci trasmette sull'origine della

1. Cfr. C. DI GIORGIO, "La violenza dell'universo fotografata ai raggi X", in *Repubblica*, 09/02/2000, p. 47: dice che la scienza ci descrive "un universo tempestoso, addirittura violento, dove le galassie si scontrano, le stelle esplodono disseminando nello spazio materia e gas in espansione e i resti delle supernove risorgono per creare nuovi corpi celesti".

2. Cfr. D. HOLLENBACH, *Violence*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, tome XVI, Paris 1994, col. 880.

3. *Ibid.*

4. R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 2000, p. 121.

5. *Id.*, pp. 53-54.

6. Si tratta del *Frammento 53*, cit. in M. HEIDEGGER, *Introduzione alla Metafisica*, Mursia, Milano 1988, p. 72.

7. *Id.*, pp. 72-73.

8. X. LEON-DUFOUR, *Dizionario di Teologia Biblica*, Marietti, Genova 1999, col. 1374.

violenza, a partire dal racconto del fratricidio commesso da Caino di Gen 4,1-16.

Nella prima parte, per avere un quadro generale, seppure non esaustivo, presenteremo alcune letture che nel corso della storia sono state fatte della pericope genesiaca, dai Padri della Chiesa alla teologia contemporanea, passando per il mondo medievale e moderno.

In considerazione anche della particolare valenza sociale del nostro argomento, abbiamo scelto di non fare una lettura esegetica diretta e autonoma della pagina biblica, ma di vederla ogni volta attraverso una lettura situata storicamente, nel tempo e nello spazio. Oltre ai motivi di ordine esegetico riguardanti i concetti di "inculturazione" e di "storia degli effetti",¹ un tale approccio mediato culturalmente ci sembrava meglio preparare il passaggio alla seconda parte del nostro lavoro, dove ci proponiamo di calare il discorso alla realtà locale sarda, per sondare quale messaggio può giungerle a partire dal racconto biblico e quale progresso di interpretazione questo contesto può favorire, alla luce della realtà antropologica generale.

Fra le letture esegetiche, tuttavia, abbiamo pensato di affrontarne una in modo più disteso e approfondito, e abbiamo scelto per questo la lettura di Paul Beauchamp. Tenderemo dunque di rileggere il primo fratricidio alla luce di ciò che egli chiama un perverso rapporto con l'"animalità" e che influenza non solo la vita individuale, ma la società stessa con le sue istituzioni.

Nella seconda parte, descriveremo in un primo momento, con l'apporto dei principali studiosi che si sono interessati all'argomento, le caratteristiche che la violenza riveste nel contesto tradizionale della cultura sarda, mentre in un secondo momento proveremo ad individuare alcune prospettive per un dominio saggio e prudente della violenza, che noi riteniamo non possa fare a meno di un rinnovato rapporto con Dio (religione) e con l'altro (persona e istituzione: etica).

Nell'esaminare la bibliografia disponibile circa il tema di questa nostra seconda parte, abbiamo verificato, come sospettavamo, che gli aspetti simmetrici di inculturazione del messaggio biblico e di evangelizzazione della cultura, relativamente alla società sarda in genere, non sono in realtà molto frequentati. Anche l'approccio della morale

sociale, in genere, non si sofferma particolarmente sulla convergenza di questi aspetti, privilegiando forse il momento dell'annuncio rispetto a quello dell'analisi e dell'inculturazione. Non è ora il momento di approfondire il senso e i motivi di un tale "povero" dialogo tra scienze umane, in particolare antropologiche, e scienze teologiche, in particolare dogmatiche ed esegetiche. Sarà qui sufficiente averne fatto cenno, solo per dire che ci rendiamo conto di immetterci su una strada che, se non si può dire del tutto nuova, certo appare bisognosa di ristrutturazioni e ampliamenti. Di ciò, è ovvio, e non lo diciamo per una *excusatio non petita*, il nostro lavoro conserverà traccia nella misura in cui, più che arrivare a segnalare le tappe raggiunte, si limiterà a indicare una traccia di ulteriori approfondimenti.

Colui che ha sete – dice S. Efrem riferendosi all'uomo che legge le Sacre Scritture – è lieto di bere, ma non deve rattristarsi perché non riesce a prosciugare la fonte (cf SC 121,53). Noi non pretendiamo prosciugare la fonte sempre viva del racconto di Genesi preso in considerazione, ma cerchiamo di dissetarci un poco di quest'acqua donata anche a noi, anche ai sardi, abitanti di un'isola che ha certo le sue particolari caratteristiche culturali, ma che, proprio perché al centro di un *mare nostrum* che divide e unisce, è anche da tempi antichi in dialogo con quelle culture del Vicino Oriente che per prime hanno conosciuto i frutti della reciproca fecondazione di una fede inculturata e di una cultura evangelizzata.

1. Cfr. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, pp. 49-50 per l'approccio attraverso la storia degli effetti (*Wirkungsgeschichte*) e pp. 108-110 per il concetto di inculturazione. Soprattutto di quest'ultimo parleremo più diffusamente nell'introduzione alla seconda parte del nostro lavoro.

Prima Parte

DALLA PAGINA BIBLICA DI CAINO E ABELE

1 ALCUNE INTERPRETAZIONI DI GEN 4, 1-16 NELLA STORIA

Nel primo capitolo esamineremo alcune interpretazioni significative, per i periodi storici in cui sono state elaborate, del racconto di Gen 4,1-16. Dopo un Padre della Chiesa Latina, S. Ambrogio, passeremo al periodo medievale con Ruperto di Deutz, quindi all'epoca moderna, premettendo un breve accenno a Lutero e ai nuovi metodi nati nel XX secolo. A una prima lettura classica di Schökel, faremo seguire altre due letture di tipo esegetico psicanalitico, dovute a Eugen Drewermann e Daniel Sibony. L'interpretazione dello studioso tedesco, proprio a partire dal racconto genesiaco, ci aiuterà a entrare nelle dinamiche interiori che muovono l'uomo alla violenza, mentre lo psicanalista francese, di origine ebraica, ci aiuterà a leggere tra le righe del racconto genesiaco la dinamica del desiderio nel suo svilupparsi e nel suo fallire l'obiettivo centrale da raggiungere: la maturità delle relazioni interpersonali. L'accenno al rapporto che Eva stabilisce col primogenito Caino, fondato su un dominio-conquista che tende a spodestare Dio e Adamo dal loro rispettivo ruolo, ci introdurrà alla lettura del contesto familiare sardo, all'interno del più generale contesto sociale, che sarà oggetto della seconda parte del nostro lavoro.

1.1. Una lettura patristica: Ambrogio di Milano

Scegliamo di esporre l'interpretazione di Ambrogio di Milano sull'episodio di Caino e Abele¹ non perché la più completa ed esaustiva nel panorama della patristica, ma per il carattere esemplificativo che l'opera assume all'interno non solo della produzione ambrosiana, ma di quel IV secolo così importante nella storia della Chiesa e della letteratura cristiana². Le riflessioni del vescovo di Milano, che sottolineano la centralità del mondo interiore della persona (molto contribuisce a questo il ricorso alla drammatizzazione e l'inserimento del racconto in un qua-

1. Per l'interpretazione ambrosiana, seguiamo i seguenti testi di riferimento: AMBROGIO, *Caino e Abele* (Opera Omnia 2/I), Città Nuova, Milano-Roma 1978, pp. 167-305 (l'opera, che secondo alcuni è nata come opera scritta, consta di due libri che proseguono il discorso iniziato dall'autore nel *De Paradiso*, dove sono commentati i cap. 2,8-3,19); ID., *Il mistero dell'Incarnazione del Signore* (Opera Omnia 16), Città Nuova, Milano-Roma 1979, pp. 345-420. ID., *Esortazione alla verginità* (Opera Omnia 14/II), Città Nuova, Milano-Roma 1989, pp. 210-98.

dro cosmico), ci sembrano una buona introduzione al discorso che seguirà sulle origini antropologiche della violenza, grazie alla lettura che Beauchamp fa del racconto genesiaco e le riflessioni di Girard sul legame tra la violenza e il sacro.

Il contesto storico e religioso in cui S. Ambrogio si trovò ad operare era caratterizzato dal forte contrasto tra cattolici e ariani, che era maturato dopo il Concilio di Nicea del 325.

Nato a Treviri³ nel 337 (o 339 secondo alcuni), Ambrogio muore nell'aprile del 397 a Milano, di ritorno da Pavia dove si era recato per eleggersi il nuovo vescovo.

Ambrogio è erede e interprete di un clima culturale sviluppatosi prima di lui, che aveva da tempo abbandonato le prospettive gnoseologiche e fisiche, per concentrare tutta l'attenzione sulla morale; si assiste ad un "processo di introversione"⁴, che porta a trasferire la linea che separa il bene dal male dalla esteriorità delle cose all'interiorità dell'uomo. Sul piano letterario, tale processo è all'origine dell'allegoria, attraverso la quale le passioni che si confrontano all'interno dell'uomo vengono personificate.

1.1.1. Particolarità di S. Ambrogio nel *De Cain et Abel*

Il *De Cain et Abel* ha un valore significativo all'interno delle riflessioni sul bene e sul male, in particolare sulla *syncretis* tra *voluptas* e *virtus*, personificazioni del piacere e della virtù, tipiche di quella fase dell'epoca patristica. Questa forma di prosopopea che descrive il confronto tra vizio e virtù, è anche il segno della continuità esistente tra la cultura pagana e quella cristiana.

Al centro del discorso ambrosiano, vi è l'uomo e il suo travagliato mondo interiore, che si trova a combattere tra le attrazioni del bene e le tentazioni del male, tra Satana e Cristo, che diventano i protagonisti della scena narrata in Gen 4. Come testimonia Agostino, per affrontare il nuovo ministero episcopale, Ambrogio si dedicò ad un assiduo e costante studio della Sacra Scrittura, dei Padri Greci e di scrittori ebrei e pagani come Filone e Plotino. Oltre questi

2. Nel corso del IV secolo, dall'ultima grande persecuzione di Diocleziano, fino alla conversione di Costantino e la cristianizzazione dell'Impero da parte di Teodosio, "i cristiani assumono ed esprimono con maggiore lucidità una *weltanschauung* ormai definita, venutasi formando gradualmente, fin dall'epoca apostolica" (P. SINISCALCO, "Immagini del bene e del male in Ambrogio", in *Paradoxos Politeia, Studi patristici in onore di G. Lazzati*, Vita e Pensiero, Milano 1979, p. 472).

studi, furono anche le travagliate vicende politiche e sociali che influenzarono il suo pensiero teologico e morale.

Le opere di Ambrogio si distinguono secondo la finalità: la predicazione (infatti la maggior parte degli scritti ambrosiani hanno la loro origine in omelie rielaborate e completate dallo stesso) e l'insegnamento (trattati). Gli argomenti di questi scritti, se si eccettua il commento sistematico al Vangelo di Luca, sono ripresi dall'Antico Testamento¹.

Il metodo esegetico adottato da Ambrogio si inserisce nel solco tracciato da Filone prima e proseguito da Origene poi. Tale metodo, chiaramente formulato da Origene, riconosceva un triplice senso alla Scrittura: letterale, morale e allegorico-mistico, che corrisponde alla triplice categoria di persone che da questi saranno edificati: *incipientes, progredientes e perfecti*².

In genere si è ritenuto che Ambrogio fosse totalmente dipendente nella sua esegesi da quella di Filone, ma ultimamente è stata abbandonata questa tesi troppo rigida, mostrando anche l'originalità e la specificità del metodo ambrosiano³. Inoltre, in vari passi emerge la tradizione letteraria e retorica antica, che egli mutua da varie e numerose fonti latine e greche, pagane e cristiane in modo molto personale; questo rivela la grande cultura letteraria e biblica del vescovo di Milano.

3. Appartenente con molta probabilità alla *gens Aurelia*, sulle orme del padre fu avviato allo studio della retorica e alla avvocatura, che inizialmente esercitò presso la prefettura di Sirmio a partire dal 368. Due anni più tardi, viene nominato *consularis Liguriaie et Aemiliae* e risiede a Milano. Qui si ha la svolta della sua vita: morto il vescovo ariano Aussenzio, erano sorti fortissimi contrasti tra cattolici e ariani per l'elezione del successore. Ambrogio, intervenuto a sedare gli animi nella veste di *consularis*, si sentì acclamare vescovo da entrambe le comunità in lotta. Egli, che stava percorrendo il cammino del catecumenato, fu battezzato e pochi giorni dopo consacrato vescovo. Con decisione, ma anche con altrettanta prudenza, il nuovo vescovo si dedica a risolvere il problema ariano che divideva la sua comunità, e trascina in questo impegno l'imperatore Graziano, che aveva richiesto al vescovo di essere istruito nella fede cattolica. Quest'ultimo fa in modo che la basilica, in mano agli ariani, sia restituita ai cattolici. Ma da questo momento, e con i successori di Graziano, Valentiniano II ed Eugenio, inizia per Ambrogio un periodo di continui incontri e scontri, caratterizzati dalla ricerca di chiarire e delimitare le reciproche sfere di influenza. Per un approfondimento biografico e bibliografico su AMBROGIO, cfr. J. QUASTEN, *Patrologia*, vol. III, Marietti, Casale Monferrato 1978, pp. 135-143.

4. SINISCALCO, *Immagini*, p. 468.

Il *De Cain et Abel* fu composto durante il primo decennio del suo episcopato, probabilmente nel 380, e commenta Gen 4,1-15, l'episodio di Caino e Abele. Alcuni la considerano un'opera nata direttamente come scritta, per altri si tratterebbe di una raccolta di omelie, rielaborate per la pubblicazione. Dallo stesso Ambrogio, sappiamo che era consuetudine in quel tempo presso la chiesa di Milano, leggere nei primi quattro giorni della Quaresima passi della Scrittura tratti dalla Genesi e dai Proverbi⁴.

La novità principale che egli ha prodotto nell'interpretazione del brano di Genesi, sta nel superamento della sola interpretazione psicologica già fornita da Filone, per passare a quella ecclesiologica che avrà poi tanto seguito presso i Padri Latini. Caino è figura del popolo giudaico, che perseguitò il suo Signore e Salvatore, mentre in Abele si riconosce il popolo cristiano che non si allontana dal vero Dio.

1.1.2. Colpevole e vittima

Le premesse della colpa di Caino sono già contenute in Gen 3, dove è narrata la caduta di Adamo ed Eva; il loro peccato non solo non si è fermato su coloro che lo avevano commesso, ma ha trovato un erede ancora più malvagio⁵. Caino risulta essere in tal modo pienamente solidale con Adamo, anzi il suo peggiore erede: in Ambrogio emerge così una costante del pensiero patristico, secondo il quale la colpa di Adamo viene trasmessa in modo diretto, come forza corrottrice che inclina al male a partire dal primo uomo. Il vescovo milanese, da parte

1. Cfr. QUASTEN, *Patrologia*, p. 143.

2. ORIGENE presenta il nucleo centrale dei principi esegetici nel IV libro dei *Principi*: "il metodo che ci pare conveniente per la comprensione delle Scritture e per la ricerca del loro senso, a nostro avviso è quello che ci insegna la Scrittura stessa, mostrandoci ciò che è necessario pensare a tale riguardo (...). Il lettore semplice sarà edificato da quello che può essere detto il corpo della Scrittura; coloro che invece sono sulla via del progresso e il cui sguardo si allarga, saranno edificati dall'anima della Scrittura; ma coloro che sono perfetti, (...) sono edificati dalla legge spirituale che contiene l'ombra dei beni futuri come dallo Spirito. Come l'uomo è composto di corpo, anima e spirito, così è anche la Sacra Scrittura data dalla generosità di Dio per la salvezza del genere umano" (ORIGENE, *I Principi*, IV, 2, 4, UTET, Torino 1977, pp. 230-31).

3. Cfr. in particolare i due volumi di H. SAVON, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, Paris 1977.

4. AMBROGIO, *Il mistero dell'Incarnazione*, p. 373.

5. Cfr. AMBROGIO, *Caino e Abele*, p. 177.

sua, in genere ha sempre distinto nelle sue opere i peccati personali (*propria*) da quelli ereditati (*haereditaria*)¹.

L'interpretazione morale è quella preferita da Ambrogio e in genere da molti Padri². Il tema che dà unità alla pericope biblica è lo scontro fra l'amore di sé e l'amore di Dio. Il male, allora, si colloca dentro la persona stessa, dove si scontrano *voluptas* e *virtus*, uno scontro che letterariamente Ambrogio rende attraverso la figura letteraria dell'apostrofe, che personificando le due tendenze interiori, le fa parlare fino ad assumere i connotati del confronto/scontro fra Gesù e Satana di Mt 4,9. In tal modo, egli si inserisce nell'usuale lettura dei Padri, che demonizzano Caino, fratricida per invidia, gelosia e impazienza, e vedono Abele come figura di Gesù Cristo, vittima innocente, che ha offerto con purezza di cuore.

Caino è il tipo di colui che "attribuisce all'intelletto dell'uomo la capacità di scoprire ogni cosa", vale a dire "ascrive tutto alla propria mente come se essa fosse l'origine e quasi l'artefice di ogni pensiero, di ogni atto del sentire, di ogni impulso"³. Abele, invece, riconosce Dio come creatore e autore di tutto, e questo gli attira il favore divino che invece scatena l'ira del fratello.

Il peccato di Caino sarebbe duplice: prima di tutto recò il suo dono a Dio "dopo un certo tempo" (Gen 4,3a), poi offrì dei frutti, non le primizie dei frutti; infatti, "un sacrificio ha valore quando è fatto con puntualità e gratitudine"⁴. Caino col suo ritardo mostra la dimenticanza dei doni ricevuti da Dio, e non offrendo le primizie si mostra presuntuoso e quasi unico artefice delle proprie conquiste⁵, insomma si tratta di "un segno di orgogliosa sufficienza"⁶. Perciò, egli si rattrista perché, avendo compreso

che la sua offerta era insincera, "capi che il suo sacrificio non era gradito a Dio"⁷.

Attraverso metafore, Ambrogio esprime l'agguato graduale e avvolgente che il maligno tende a Caino: è Satana, infatti, quell'animale che sta accovacciato davanti alla porta, che Caino deve controllare per impedirgli di entrare. Dunque Caino, e con lui ogni uomo, si trova al centro del contrasto tra Satana e Cristo; il primo cerca di attirarlo attraverso le sue debolezze, mentre il secondo gli indica la via e i mezzi per superare la prova.

Nel *De Cain et Abel*, lo scontro trova il suo punto focale nell'individuo; e Caino cade, perché Adamo aveva già smarrito la strada. Mentre una prospettiva più ampia che dal livello individuale passa al piano collettivo la troviamo nella *Expositio euangelii secundum Lucam*, dove da un ambito etico relativo al singolo individuo si passa ad un ambito universale, all'interno della storia della salvezza; la vicenda di uno è esplicitata e compresa all'interno di un discorso universale.

Ora la colpa di Caino, Ambrogio la colloca nell'atto dell'offerta, attribuendogli una doppio peccato: aver offerto in ritardo e non le primizie, bensì i frutti della sua attività agricola; il sacrificio che Dio gradisce è, invece, quello immediato e generoso da parte dell'uomo.

Questa scelta di Ambrogio nell'interpretazione di Gen 4,1-15 è motivata anche dal clima culturale che si respirava nei primi secoli della nostra era. In quel periodo, infatti, si assiste ad "un processo di introversione: la linea che separa il bene dal male è trasposta dall'esteriorità delle cose o dei principi all'interiorità dell'anima, che diviene teatro in cui si scontrano due tendenze, due inclinazioni opposte"⁸.

Per Ambrogio, tutto nel racconto assume un significato simbolico, in particolare la scelta del luogo dove compiere il delitto: la scelta dei campi, è la scelta di un luogo infecondo, dove mancano i frutti deliziosi presenti nel giardino. Questo perché i fratricidi non raccolgono frutti dai loro misfatti, rifuggono la fecondità.

Proprio questa interiorizzazione della prova, induce all'utilizzo, sul piano letterario, dell'allegoria, che meglio si addice a descrivere i conflitti interiori. È quanto prima di lui aveva fatto Filone nel *De sacrificiis Abelis et Caini*, e faranno dopo di lui nel corso dei secoli i diversi autori, cristiani e pagani, che tratteranno del confronto tra vizio e virtù.

1. Cfr. *ibid.*, la nota n. 3.

2. Ambrogio dipende molto dall'opera di FILONE di Alessandria nella interpretazione del racconto di Caino e Abele, ma sappiamo che gran parte dell'esegesi cristiana ha avuto inizio seguendo le orme di questo grande ebreo della diaspora, contemporaneo di Gesù, che ha applicato alla Settanta i metodi della retorica e della filosofia greca del tempo. Per Filone, i due fratelli sono un'allegoria dell'anima umana, simbolizzano la condizione esistenziale dell'uomo: "Abele è l'anima collocata in profondità, la parte malinconica che non sa parlare, opposta a Caino, il dominio del mondo attraverso la parola" (L. BASSET, "Abel notre frère, vanité e miroir", in *Le Monde de la Bible*, n. 105, 1997, p. 17).

3. AMBROGIO, *Caino e Abele*, p. 181.

4. *Id.*, p. 219.

5. Cfr. *id.*, pp. 219-221. Vedremo come queste riflessioni ambrosiane riemergeranno nelle letture psicanalitiche, relative non solo al peccato di Caino, ma anche alla colpa di Adamo ed Eva.

6. *Id.*, p. 239.

7. *Id.*, p. 277. In tal modo, come è tipico di tutta la tradizione patristica e medievale, Dio viene "salvato" da ogni parzialità nell'attribuire il suo favore ad Abele.

8. SINISCALCO, *Immagini*, p. 468.

In un altro passo, egli lascia intendere che Caino e Abele sono figura rispettivamente degli eretici e degli ortodossi¹. Dunque, ciò che è importante all'interno del racconto non è tanto il prodotto offerto dai due fratelli, quanto la disposizione interiore di colui che offre². Per questo il dono delle primizie, non significa prima di tutto il dono di qualcosa che viene dalla terra, ma della prima cosa che Dio gradisce: la devozione, la santità; infatti, “non tutti i primogeniti sono santi, ma tutto ciò che è santo è anche primogenito”³.

Agostino, in particolare, fedele discepolo di Ambrogio, sulla scia del maestro leggerà in Caino e Abele l'origine delle due stirpi che si distinguono nel genere: quella di coloro che vivono secondo l'uomo (Caino) e quella di coloro che vivono secondo Dio (Abele), cui corrispondono in senso mistico due città, la città degli uomini e la città di Dio.

1.1.3. Collegamento con i contesti di origine

Per Ambrogio, e così per tutta l'epoca patristica e il periodo medievale, la violenza di Caino è frutto del peccato raccontato in Gen 3; là sta la sua origine remota. In base al suo metodo esegetico, Ambrogio vede la storia di Caino e Abele ripetersi in altre situazioni familiari raccontate nel libro di Genesi. Come Eva, anche Rebecca diventa colei che ha partorito due figli che rappresentano due tendenze della natura umana: Esaù, anche lui primogenito, la figura del male, e Giacobbe, figura del bene. Il primo, il cui nome richiama la stoltezza secondo Ambrogio, rappresenta l'aspetto irrazionale dell'uomo, dal momento che rinuncia con molta leggerezza alla primogenitura, immagine della virtù; Giacobbe, invece, è immagine della parte sapiente dell'uomo, che riconosce la virtù e la persegue ad ogni costo⁴. Ma i due fratelli richiamano soprattutto lo scontro tra le due forze che combattono dentro l'uomo, le “due donne divise da inimicizia e discordia, che riempiono la casa della nostra anima di dispute provocate dalla gelosia”⁵: piacere e virtù.

1. Cfr. AMBROGIO, *Il mistero dell'Incarnazione*, pp. 373-79.

2. “Il secondo frutto fu migliore del primo: l'uno è puro, l'altro impuro; l'uno si addice a Dio e viene tutto dal Signore, l'altro è possesso mondano e terreno; inoltre, nel primo si annuncia la Redenzione del mondo, nell'altro la sua rovina. Nell'uno il sacrificio di Cristo, nell'altro il fratricidio del diavolo” (AMBROGIO, *Esortazione*, pp. 227-28).

3. AMBROGIO, *Caino e Abele*, p. 257.

4. Cfr. *id.*, pp. 193-95.

5. *Id.*, p. 197.

Per vivere secondo la virtù si esige la fede, si richiede l'impegno e la testimonianza delle opere, come ha insegnato Cristo. Queste virtù furono l'eredità che il patriarca Abramo ha lasciato al figlio legittimo Isacco, non all'altro figlio Ismaele che egli ebbe dalla sua schiava Agar, che in latino significa “straniera” (dunque non concittadina della sapienza). Abramo lascia questa eredità alla sua discendenza legittima, fino a Cristo. Diversamente da Caino, egli non solo è lesto nel rispondere alla richiesta di Dio, ma è pronto ad offrire il “frutto” migliore che possiede: il figlio Isacco⁶, e subito dopo è pronto a sacrificare un vitello. Dimostra, così, di avere sempre nel cuore il ricordo dei favori divini e di riconoscere i doni di Dio.

Nell'interpretazione ambrosiana, Caino e Abele rappresentano quindi dei “tipi” che si ripresentano negli altri racconti di fratelli presenti in Genesi; e tutti richiamano quello scontro che avviene nell'interiorità dell'uomo, presente nella vita stessa di Cristo, fra virtù e piacere.

1.2. Una lettura medievale: Ruperto di Deutz

L'esegesi medievale è fortemente debitrice ai Padri greci e latini, dai quali eredita l'armatura metodologica, ma sviluppa in seguito tutta una serie di caratteristiche, di procedure tecniche di interpretazione del testo di una precisione ammirabile, volte a mostrare soprattutto la densità e attualità della Sacra Scrittura. Dai Padri, il medioevo eredita l'opposizione tra un senso letterale (storico) e uno spirituale, che rivela un significato più profondo del testo a partire dall'allegoria⁷.

L'essenziale per i medievali consiste nella opposizione tra lettera e spirito, che porta a sovrapporre al senso immediato del racconto un significato più profondo, un “sovra-racconto” diretto a svelare le caratteristiche delle figure, approfondirne gli aspetti psicologici e morali, oltre l'escatologia. In questa dialettica tra senso letterale e spirituale, il primo non viene mai accantonato, anzi proprio a partire dal XII e XIII secolo vengono sviluppate tutta una serie di procedure che rivelano l'attenzione data al testo in sé, in un certo senso anticipando anche quanto l'analisi strutturale farà alcuni secoli più tardi⁸.

6. Cfr. *id.*, pp. 221-223. Abramo si mostra in tal modo “sostenuto nella fede da due virtù: sicuro del potere di Dio e fiducioso della sua bontà” (*id.*, p. 223).

7. L'allegoria è definita classicamente come “il modo attraverso il quale è significata una cosa differente da quella che viene detta” (G. DAHAN, “Cain et Abel. Genèse 4”, in *Cahiers Evangile*, Supplément, n. 105, p. 59). Viene definitivamente classificata secondo i tre sensi tipologico, tropologico, anagogico, giustapposti al senso letterale, nel XIII secolo (cfr. *id.*, pp. 59-60).

I commentatori medievali, seguendo la via tracciata dai Padri, portano l'interpretazione allegorica all'apice delle sue potenzialità e leggono nel racconto di Caino e Abele la storia di due opposti valori, presenti tanto nella vita sociale ed ecclesiale, quanto nella vita interiore dell'uomo. Il racconto, inoltre, vuole spiegare l'intrusione nella vita sociale della violenza e della morte.

In questo contesto esegetico si colloca la figura di Ruperto, seguace di S. Bruno di Segni, che fu abate di Deutz, presso Colonia, tra il 1120 e il 1135, anno della sua morte.

1.2.1. Particolarità di Ruperto

Grande estimatore dell'opera di S. Girolamo, egli svolse al suo tempo un'azione decisa tesa alla preparazione di una esegesi nuova, più scientifica e più sobria. Ruperto inaugura nel XII secolo la tendenza mistica o allegorica in esegesi che caratterizzerà l'esegesi successiva. Egli comunque non perde di vista la lettera del testo, anche se predilige le grandi visioni di teologia della storia proprio a partire dalla tendenza all'allegoria. Anzi, ritiene che per rivalutare la lettera del testo, sia necessario scoprirne le ragioni mistiche, il messaggio profondo che il testo racchiude¹.

L'autore medievale ha esposto la sua interpretazione nell'opera *De Sancta Trinitate et operibus eius*², strutturata in tre grandi sezioni dedicate all'opera del Padre (tre libri), all'opera del Figlio (trenta libri che attraversano tutto l'Antico Testamento), e infine nove libri dedicati all'opera dello Spirito Santo. Lo schema dogmatico della tripartizione, come è evidente, non irrigidisce la struttura dell'esposizione, ma serve solo a inquadrare un commento sulla storia della salvezza costruito a partire dall'analisi dei libri santi³. All'interpretazione del libro della Genesi ha dedicato la parte più cospicua del trattato, i primi nove capitoli⁴.

Per Ruperto, i sette giorni della creazione corrispondono alle sette età del mondo e ai sette doni dello Spirito

8. Cfr. *id.*, p. 60.

1. Cfr. H. DE LUBAC, *Esegesi Medievale*, vol. I, Ed. Paoline, Roma 1972, pp. 391-425. L'autore traccia una esaustiva sintesi della figura e dell'opera del monaco medievale, sottolineando la sua tendenza a "cercare lo spirito" del testo, perché "le piume d'argento della colomba non gli bastano; egli vuole contemplare i riflessi d'oro che esse nascondono, penetrare fino alla bellezza intima dell'allegoria" (p. 396).

2. Seguiamo il testo del MIGNÉ: PL 167, 325-344.

3. Cfr. RUPERTO DI DEUTZ, *Les oeuvres du Saint-Esprit*, vol. I, SC 131, Ed. Du Cerf, Paris 1967, p. 46

4. PL 167, 199-566.

Santo: questi espedienti sono tipici del suo modo di argomentare per esplicitare il senso della storia. E la storia si presenta come un unico piano divino caratterizzato da tre grandi realtà: Cristo, l'uomo, il peccato.

1.2.2. Colpevole e vittima

Seguendo la tradizione dei Padri, egli vede in Abele una figura di Cristo: il suo sacrificio gradito a Dio, anticipa quello del Figlio di Dio sulla croce⁵. Per questo Abele è il primo nella generazione dei giusti, mentre Caino il primo in quella degli empi. Ora, anche se il loro sacrificio per quanto riguarda l'opera culturale e l'osservanza religiosa era di uguale valore, Dio gradisce quello di Abele che aveva offerto prima il proprio cuore, poi ciò che possedeva, mentre Caino aveva offerto le proprie cose trattando per sé se stesso⁶. Il primo delitto di Caino, per Ruperto, è il fatto che egli si sia irritato per la scelta di Dio: Caino imita l'invidia del diavolo, che è geloso della giustizia altrui⁷.

Il difficile e intricato v. 7, egli lo interpreta a partire dalla visione morale: l'animale che sta accovacciato alla porta è il peccato. Prima di commetterlo, finché è nel desiderio, Caino è ancora in grado di controllarlo e dominarlo; ma se cede al desiderio, ne diventa vittima perché "chiunque fa il peccato, è schiavo del peccato" (Gv 8, 34)⁸. Ma Caino chiama fuori suo fratello e lo uccide, così come Gesù Cristo sarà tradito da un discepolo⁹ e, condotto fuori della porta della città, verrà crocifisso. La "voce" di quel sangue, che parla del Cristo così come ne parlano per iscritto le profezie e i Vangeli, giunge a Dio; e Abele "fra tutte le anime di coloro che sono stati uccisi per la parola della testimonianza di Dio, è il primo a emettere questa voce, con cui in cielo condanna la malvagità e adultera

5. Ruperto è il primo in Occidente a considerare l'Incarnazione non solo in funzione della riparazione del peccato, ma anche come completamento della creazione, come realizzazione della piena comunione tra Dio e l'uomo (cfr. SC 131, pp. 33-40).

6. PL 167, 326. Abele offrì delle primizie del suo gregge e il grasso, perché questo è il sacrificio istituito dal sommo sacerdote Gesù Cristo, Agnello di Dio primogenito di tutti gli agnelli che appartengono agli ovili del cielo.

7. PL 167, 327. Sarà soprattutto la tradizione giudaica a vedere in Caino la sorte del geloso; già il nome in ebraico significa non solo "l'acquistato", ma anche "il geloso" e "l'impuro" (cfr. C. CHALIER, "Le partage de l'existence", in *Le Monde de la Bible*, n. 105, 4/1997, p. 29). Interpretazione ancora attuale: GIOVANNI PAOLO II vede in Caino scatenarsi "la gelosia e l'ira" verso Abele (cfr. *Evangelium Vitae*, in EV/14, EDB, Bologna 1997, pp. 1223-25).

8. PL 167, 328.

generazione di Caino, e in terra edifica la santa Chiesa, generazione eletta¹. Infatti, la terra che ha bevuto il sangue di Abele è, per Ruperto, la Chiesa, terra buona e fruttifera.

Dal momento che Caino non ha offerto se stesso a Dio, ecco che il suo sacrificio è costituito di “frutti inanimati”, mentre Abele, che era pastore di greggi, ha offerto i primogeniti del suo gregge (quindi qualcosa di vivente), anticipando e prefigurando il sacrificio dell’Agnello, primogenito di tutti gli agnelli destinati al sacrificio, il figlio di Dio, Cristo Gesù².

In un altro passo, lo scrittore medievale sottolinea che il peccato di Caino è un “sette volte peccato”³ (per questo Dio dirà: “chiunque ucciderà Caino subirà la vendetta sette volte!”), Gen 4, 15a): innanzitutto non divide rettamente i frutti per il sacrificio, poi ha invidiato il fratello, non ha accolto la correzione divina, ha imbrogliato Abele, lo ha ucciso, ha poi mentito a Dio che gli chiedeva conto del fratello, infine ha disperato del perdono di Dio. Dunque nessuno potrà toccare Caino, né vendicarlo per nessuno dei peccati che ha commessi⁴. Caino, allontanato dal paradiso e segnato da Dio perché nessuno lo colpisse, si unirà a sua moglie e costruirà una nuova città: “si noti come sia l’omicidio la prima causa della costruzione delle città sulla terra”⁵. La sua situazione di profugo e di errabondo è una chiara prefigurazione della sorte che spetterà al popolo giudaico che, come Caino, si renderà colpevole di fratricidio sacrificando il figlio di Dio⁶.

9. Il discepolo per Ruperto rappresenta il popolo dei Giudei, fratello di Gesù secondo la carne (PL 167, 329-330). La lettura antiggiudaica di questo racconto si è sviluppata già in seno ai Padri, soprattutto con Giacomo di Saroug, Giovanni Crisostomo e soprattutto Cirillo di Alessandria (abbiamo visto che anche AMBROGIO non sfugge alla questione, anche se con toni più pacati: cfr. *Caino e Abele*, p. 185). Il nostro autore medievale si inserisce in una tradizione consolidata!

1. PL 167, 331.

2. Cfr. PL 167, 329.

3. Cfr. PL 167, 332.

4. Riteniamo che questa interpretazione che salva Caino davanti a Dio e davanti agli uomini, sia stata notevolmente trascurata nel corso della storia, nella sua applicazione al popolo giudaico che, come il fratricida, non poteva essere punito per nessuno dei peccati commessi. E il sette indica l’universalità della colpa.

5. PL 167, 336. Riprendendo i temi centrali della grande opera agostiniana (*De civitate Dei*), egli vede “platonicamente” la politica e la vita sociale come una “degenerazione” della prima comunità paradisiaca.

6. PL 167, 331.

Se sono i cainiti (figli del “geloso”) a edificare le città sulla terra, questo significa che ogni sistema sociale e politico ha alla radice un limite e una stortura. Ma chi vendicherà Caino, subirà la stessa sorte sette volte.

1.2.3. Collegamento con i contesti di origine

Non sono numerosi i richiami che Ruperto fa al seguito del libro della Genesi. La sua attenzione è rivolta soprattutto a evidenziare i passi che prefigurano e anticipano quanto avverrà in Cristo, dunque preferisce richiamare continuamente i Vangeli e i Salmi.

Egli sottolinea la continuità con la storia patriarcale, soprattutto al momento della sorte di Caino: destinato a vagare per la terra come profugo, segno che non avrà una stabile dimora (anche il “paese di Nod” richiama l’epiteto *nad*, che significa “errante”), egli non costruirà una città stabile; sarà suo figlio Enoch, dal quale prenderà il nome la città (Gen 4,17), a costruirla. Ma la civiltà fondata da Caino è destinata al fallimento, non darà frutti buoni, ma solo spine e travagli; questa umanità corrotta, sarà destinata al diluvio, dal quale con Noè sorgerà una nuova generazione, che grazie ai patriarchi e, in seguito, ai profeti costruirà le vere città gradite a Dio.

Tra i discendenti di Caino, Lamech è colui che porta all’eccesso insanabile il meccanismo della violenza, tanto che lui stesso, e non più Dio, riconosce: “ho ucciso un uomo per una mia scalfittura e un ragazzo per un mio livido” (Gen 4,23b). Ora, Lamech sarà vendicato non solo sette volte come Caino, ma addirittura settanta volte sette⁷; tra la due serie di numeri, Ruperto nota una differenza radicale: mentre il sette non è composto e risulta indivisibile, settantasette è composto, dunque maggiormente divisibile. Dunque la colpa di Lamech dovrebbe essere maggiormente perdonabile per il fatto che diversamente da Caino, egli ha riconosciuto e confessato il suo peccato, dunque ne ha accolto anche la penitenza⁸.

Il discorso su Lamech serve a Ruperto anche per evidenziare come le prime città terrene sono originate da omicidi. La fondazione della prima città, che Caino chiama Enoch (“dedicazione” secondo l’interpretazione dell’autore medievale) in onore di suo figlio, sarà imitata da molti che penseranno di poter realizzare la piena felicità sulla terra⁹. Raggiunto l’apice della violenza con

7. Tale dovrà essere la misura del perdono, secondo le parole di Gesù rivolte a Pietro in Mt 18,22 (cfr. PL 167, 334).

8. Cfr. PL 167, 333-335. Non è improbabile che qui il discorso di Ruperto sia propriamente pastorale, quindi finalizzato alla esortazione alla pratica del sacramento della riconciliazione.

Lamech, che comunque sarà vendicato settantasette volte, l'umanità avrà un nuovo inizio con suo figlio Noè, dopo il diluvio. Ma anche dopo il diluvio, afferma Ruperto, la generazione di Caino riprenderà a fondare città e a moltiplicarsi attraverso matrimoni con donne straniere, nonostante la richiesta di Abramo, ormai vecchio, di non prendere mogli tra i cananei (Gen 24,3-4) per il figlio Isacco. Le mogli straniere rappresentano gli idoli dei popoli confinanti (anche Salomone a un certo punto della sua vita sposerà molte donne straniere), segno che la generazione di Caino continuerà non solo a costruire città, ma a cadere nella idolatria, vera conseguenza del primo fratricidio¹.

1.3. Alcune interpretazioni contemporanee

Nel corso nella tradizione patristica e medievale, ci si è concentrati prevalentemente sul discorso morale e sul conflitto interiore di Caino; così pure nell'età moderna, anche nell'interpretazione dei Riformatori (Lutero e Calvino principalmente) è prevalsa la visione negativa di Caino prima ancora del giudizio di Dio. Una visione fondata sull'affermazione della Lettera agli Ebrei: "Per la fede Abele offrì a Dio un sacrificio di maggior valore che quello di Caino" (11,4).

In particolare, Lutero ha sottolineato che il racconto di Gen 4,1-16 ha in Abele l'eroe positivo, mentre Caino rappresenta l'ipocrita per eccellenza. Egli legge i due personaggi come figure esemplari delle "due chiese": quella vera, e quella dei malvagi². Il favore che Dio mostra nei confronti di Abele è ben spiegato da alcuni passi neotestamentari: Abele è il giusto (Mt 23,35) e l'uomo di fede (Eb

11,4). Mentre Caino rappresenta il furbo e l'ipocrita per eccellenza, tradito dal suo orgoglio iniziale, che lo ha condotto alla gelosia e quindi al fratricidio.

Questo dimostra come Dio può cambiare il corso delle cose; Adamo ed Eva, avevano riposto tutte le loro speranze in Caino, che vedono come il primogenito, un re "venuto da Dio", mentre Abele è considerato senza consistenza (da qui il nome), uno dal quale non ci si può attendere nulla³. Quindi Gen 4,4 sarebbe un testo illuminante riguardo la giustificazione per la fede, vero fondamento della proposta morale di Lutero.

Di fatto, da Gen 4,5⁴ apparirebbe che l'ingiustizia parta da Dio che, senza alcun motivo previo, giudica Abele e la sua offerta più gradita. Dunque il testo non dice che l'atteggiamento di Caino fosse quello di un egoista, narcisista, infedele o ipocrita. Per cui, appare riduttiva l'affermazione che il non gradimento di Dio è solo apparente, mentre il vero motivo scatenante la violenza di Caino è la incompatibilità tra la cultura agricola e quella della pastorizia. Dal testo emerge solo la libera decisione di Dio che non ha di per sé alcun motivo oggettivo per gradire l'uno e rifiutare l'altro. Può essere che per motivi apologetici o per una velata teodicea si è in genere evitata una interpretazione che si concentrasse maggiormente sulla libera scelta di Dio, che precede la esagerata e malvagia reazione di Caino.

Da Lutero al secolo XX la lettura del brano non subisce ulteriori esplicitazioni, fino al momento in cui si affacciano nuovi metodi di approccio al testo biblico: dal metodo storico-critico, sviluppatosi in particolare nel XIX e pienamente accolto nell'alveo dell'esegesi cattolica con l'enciclica di *Divino afflante Spiritu* di Pio XII (1943), ai nuovi metodi sincronici di analisi letteraria, sviluppatosi soprattutto nella seconda metà del XX secolo⁵.

A partire dagli esegeti contemporanei si affaccia una differente lettura del brano. In genere, si sottolinea maggiormente la piena libertà di Dio, libero di gradire l'offerta del più giovane più dell'offerta del primogenito, con il supporto di testi come Es 33,19 ("Farò grazia a chi

9. Cfr. PL 167, 336. Nella genealogia di Gen 5,12-28, Enoch è presentato come figlio di Jared, della discendenza di Caino. All'autore biblico interessava probabilmente dire che Enoch era comunque un discendente di Caino (a cui dedicò la prima città!), e fu l'unico ad avere una vita completa (anni 365 anni), perché "camminò con Dio e non fu più perché Dio l'aveva preso" (Gen 5, 24).

1. Cfr. PL 167, 338. Il discorso sull'idolatria come frutto e conseguenza del primo fratricidio, tornerà nelle riflessioni di Beauchamp, al capitolo II.

2. "Un manicheismo storiografico al quale Lutero aderisce volentieri!" (B. ROUSSEL, "Cain et Abel", in *Cahiers Évangile*, Supplément, n. 105, p. 78). L'interpretazione di Lutero, costante nella sua predicazione che va dal 1520 al 1540, risulta originale per il ricorso alla intertestualità: Gen 4,1-16 è spiegato a partire da Gen 3,15 da una parte, e da Eb 11,4 dall'altra; questo gli permette una "esegesi fusionale", per cui la lettura del testo biblico diviene occasione per il racconto della sua vita, della sua esperienza esposta dal suo insegnamento: è lui Abele, giustificato per la fede (*id.*, p. 84).

3. Cfr. M. LUTHER, *Werke*, Ed. de Weimar, T. 42, p. 182, cit. in ROUSSEL, "Cain et Abel", p. 79.

4. "I Padri hanno accordato poca importanza a quelle che possono essere dette anomalie del testo, che hanno suscitato invece molti commentari midrashici nella tradizione giudaica" (D. CERBELAUD, "Les interprétations des Pères de l'Église", in *Le Monde de la Bible*, n. 105, 1997, p. 43).

5. Per una essenziale esposizione del metodo storico-critico cfr. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione*, pp. 30-36; altrettanto, per i nuovi metodi di analisi letteraria cfr. pp. 36-44.

vorrò far grazia, e avrò misericordia di chi vorrò aver misericordia”) o Mt 20,15 (“... o il tuo occhio è invidioso perché io sono buono?”). A titolo esemplificativo, prendiamo in considerazione la lettura di L. A. Schökel.

1.3.1. L. A. Schökel: L'invidia della differenza tra fratelli

Luis Alonso Schökel¹ offre una lettura dell'intero libro della Genesi attraverso il motivo centrale che lo percorre: le relazioni di fraternità². Infatti, accanto alla storia dei Patriarchi, che la tradizione ha letto nel primo libro della Bibbia, si sviluppa anche una storia (o storie) di fratelli, e Caino e Abele in particolare sono i prototipi. Di solito si pensa istintivamente al rapporto fraterno come una pacifica armonia, ma il racconto di *fratelli nemici* è un tema mitico essenziale, che spesso si risolve col fratricidio: oltre il nostro racconto, pensiamo a Giacobbe ed Esaù, Eteocle e Polinice nella tragedia greca, Romolo e Remo, Riccardo Cuor di Leone e Giovanni Senzaterza³.

Nel suo libro, Schökel dedica un paragrafo speciale all'interpretazione della condotta di Dio, per la quale autori antichi e moderni hanno speso innumerevoli sforzi nel tentativo di giustificarla.

Il racconto, secondo Schökel, ruota attorno alla domanda centrale: “Dov'è tuo fratello?”; si giunge al culmine nella differente accoglienza di Dio che “guarda l'offerta di Abele”, mentre “non guarda l'offerta di Caino”; poiché l'ebraico non ha il comparativo, qui si dice che Dio preferisce all'offerta di Caino, il primo figlio che Eva “ha acquistato/generato” da (con) Dio, quella di Abele, il “soffio” (*hebel*)⁴. La fraternità ha così introdotto una triplice differenziazione scaglionata: di cultura, di culto e di accoglienza divina⁵. Con questa preferenza, Dio introduce la terza differenziazione della fraternità, dopo la cultura (pastore Abele, contadino Caino) e il culto: il favore divino, non strumentalizzabile.

1. Seguiremo in modo particolare: L. A. SCHÖKEL, *Dov'è tuo fratello?*, Paideia, Brescia 1987.

2. Già FILONE, comunque, aveva intuito che la fraternità di Caino e Abele, figure allegoriche dell'anima, risultano incomprensibili se non le si collega alle tappe successive segnate dai racconti di Abramo, Isacco, Giacobbe e Giuseppe (Cfr. BASSET, *Abel*, p. 17).

3. Cfr. GIRARD, *La violenza*, pp. 92-101. Per l'antropologo francese, il tema dei fratelli nemici è un “simbolo della crisi sacrificale”, conseguenza del dissolvimento delle differenze. La crisi sacrificale è il frutto della perdita di significato del sacrificio, che sostituisce una vittima animale agli esseri umani che “meriterebbero” la stessa sorte, ed ha come conseguenza la caduta nella violenza.

Caino, però, non accetta questa differenziazione che nasce dalla fraternità naturale e dalla volontà libera di Dio che accetta maggiormente il minore, senza dare spiegazioni di merito e senza possibilità di chiederne conto. Da questo rifiuto nascono tutti i mali di Caino, che non riesce a controllare il peccato che vive inattivo nella coscienza, presentato in 4,7 con le sembianze di un animale feroce che sta accovacciato sulla soglia, con intenzioni aggressive, nell'attesa di essere provocato. Allora, “fuori del paradiso, il primo uomo della seconda generazione riceve un insegnamento valido per tutta l'umanità. Chi deve dominare? La passione disordinata o il senso umano della fraternità?”⁶.

L'invidia, allora, è il primo peccato che conduce al fratricidio; la non accettazione del proprio posto e della propria situazione di fratello. Un peccato non dominato, che diventa signore nella vita di Caino. Un peccato che sottomette a sé l'uomo che gli dà spazio, ma che può essere dominato perché con Cristo, dirà S. Paolo, non siamo più sotto il regime del peccato e della legge, ma sotto quello della grazia (Rm 6,14).

L'intervento di Dio, a questo punto del racconto, è quello del giudice che interviene a risolvere il caso di una morte innocente. La domanda che pone a Caino, “Dov'è tuo fratello?”, è parallela e simile a quella posta ad Adamo dopo il primo peccato: “Dove sei?”. La risposta negativa di Caino è aggravata dalla sua rinuncia ad essere il custode del fratello; non aveva compreso che l'uomo chiamato a coltivare e custodire il giardino dell'Eden, era chiamato a custodire anche e soprattutto il fratello. Ora, quella terra bagnata dal sangue di Abele si rivolta, non produrrà più i suoi frutti e Caino sarà costretto a vivere da nomade⁷. Ma Dio opera con clemenza e la pena di morte

4. Nel testo è riportata solo l'etimologia del nome di Caino. Il nome Abele, fa probabilmente riferimento a qualcosa di inconsistente, alla debolezza, al vento; è la parola preferita dal Qoélet che parla della vita umana come “vanità di vanità”, “Abele di Abeli”. Anzi per il sapiente, l'uomo dell'assemblea (o l'assemblea stessa), “הַכֹּל הֵאֱבֵל”, “tutto è Abele” (Qo 1,2). Interessante notare che per Qoélet tra l'uomo e l'animale non c'è alcuna differenza dal punto di vista biologico: “non esiste superiorità dell'uomo rispetto alle bestie, perché tutto è vanità (abele). Tutti sono diretti alla medesima dimora: tutto è venuto dalla polvere e tutto ritorna nella polvere” (3,20-21). La differenza sta per l'uomo nella capacità di “godere delle proprie opere, perché questa è la sua sorte” (3,22), la capacità di godere del suo poter realizzare all'interno del creato il suo essere a immagine di Dio.

5. Cfr. SCHÖKEL, *Dov'è*, p. 40.

6. *Id.*, p. 45.

7. Cfr. *id.*, pp. 50-52.

che, secondo Es 21,12, spetterebbe ad ogni assassino, viene commutata in esilio dalla terra feconda (e Israele sa cosa vuol dire esilio!). L'omicida-fratricida comprende ora la sua colpa e le conseguenze nefaste di questa: alla maledizione della terra, si aggiunge la perdita della benevolenza paterna di Dio. Se non vendicherà lui l'assassinio, lo farà un altro uomo. Ma Dio garantisce Caino e la sua vita; nessuno potrà ucciderlo, perché la sua condanna sarebbe moltiplicata per sette.

Già qui troviamo un accenno a quanto il Nuovo Testamento dirà di Gesù: Dio rinuncia alla vendetta (che apparirebbe legittima), perché il rimedio alla morte violenta non è l'aggiunta di altre morti, che produce solo una spirale infinita di conseguenze. Schökel lo sottolinea, affermando che Dio riserva a sé il diritto alla vita; ma l'uomo non riuscirà ad accettare questo fatto. Con Caino, l'umanità è fraticida e la frattura emergerà anche a livello comunitario con l'episodio della Torre di Babele.

“Il suo peccato è un peccato ‘originale’ o di origini. La sua figura letteraria è un esempio che ammonisce gravemente”¹.

1.3.2. E. Drewermann: dal rifiuto di Dio all'angoscia

L'interpretazione di Drewermann² ci introduce ulteriormente nell'interiorità dell'uomo, grazie al ricorso alla psicanalisi.

Tra gli approcci alla Scrittura attraverso le scienze umane, la psicologia e la psicanalisi hanno portato un particolare arricchimento per la comprensione del linguaggio simbolico. Un linguaggio che non ha solo lo scopo di essere descritto, ma compreso a fondo nella sua funzione di rivelazione e interpellazione, perché da lì la realtà di Dio entra in rapporto con l'umano. In questo modo i testi della Bibbia possono essere compresi meglio in quanto esperienze di vita e regole di comportamento.

Completando e sviluppando quanto la critica storica dei testi sacri inizia, la psicanalisi e la psicologia “aprono la strada a una comprensione pluridimensionale della Scrittura e aiutano a decifrare il linguaggio umano della Rivelazione”³.

1. *Id.*, p. 53.

2. Prenderemo in considerazione in modo particolare: E. DREWERMANN, *Psicanalisi e teologia morale*, Queriniana, Brescia 1996; *Id.*, *Guerra e cristianesimo. La spirale dell'angoscia*, Raetia, Bolzano 1999.

3. Cfr. il documento della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione*, pp. 55-56.

La psicanalisi è una scoperta del XX secolo⁴, e il suo metodo applicato all'interpretazione delle Sacre Scritture ha notevolmente arricchito il panorama di possibilità di comprensione che la Parola rivelata richiede. Infatti, se è vero che lo studio dell'antropologia aiuta a comprendere meglio la Bibbia, le scoperte di Freud sono quelle che nel XX secolo hanno fatto compiere dei passi decisivi in questa direzione.

Una riduttiva interpretazione ha ritenuto la pulsione sessuale come il centro unico di interesse dell'opera freudiana; ora il racconto mitico adottato dalla psicanalisi come “unità di misura” del disordine nell'uomo è quello di Edipo. Egli è inseparabilmente incestuoso e omicida di suo padre e le due trasgressioni non sono altro che espressione del duplice livello della violenza che vive in lui: violenza omicida e violenza-trasgressione nei confronti di ogni regola.

Altre interpretazioni dell'opera freudiana, come quella di Lacan⁵, hanno sottolineato come l'asse principale della sua teoria consista nel ruolo che gioca nella vita umana la parola. Attraverso la parola, l'uomo racconta i suoi sogni e scopre la verità di ciò che parla in lui. E la parola è il “luogo” di divisione tra il corpo e lo spirito, nel quale ogni esperienza umana si rivela. Un discorso che risveglia nella mente del lettore della Bibbia il valore e il senso che dalla Genesi al Prologo giovanneo ha la nozione di Parola: un Dio che si rivela come Logos e parla attraverso l'uomo che parla.

Per evitare quella pericolosa scissione di un discorso su Dio che prescinde da un discorso previo sull'uomo, Drewermann ritiene opportuna una riconciliazione tra la teologia e la psicologia del profondo. Egli infatti ritiene che un peccato delle origini del cristianesimo sia stata l'estraneità della teologia nei confronti dell'inconscio

4. Per una breve panoramica cfr. la voce *Psychanalyse*, in E. ROUDINESCO ET M. PLOU, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Fayard, Paris 1997, pp. 821-24. In sostanza, senza alcuna pretesa di eccessiva semplificazione, la psicanalisi ritiene possibile ricondurre l'irrazionale al razionale (l'inconscio come un “universo” dotato di significato), e facendo questo porta ad un allargamento del concetto di razionalità. Nato dall'incontro dialettico tra la tradizione psicologica del primo Ottocento e il positivismo della seconda metà del secolo, la nuova disciplina fondata da Freud riconosce l'eziologia psichica dei disturbi comportamentali (interpretati in genere secondo un'origine psicosessuale).

5. J. LACAN (1899-1981), considerato il solo grande maestro della psicoanalisi in Francia, è l'unico ad aver dato all'opera freudiana una armatura filosofica, facendola uscire dal rischio di un ancoraggio puramente biologico (cfr. la voce “Lacan Jacques”, in ROUDINESCO ET PLOU, *Dictionnaire*, pp. 591-99).

della psiche umana¹, già a partire dal II secolo quando i padri apologeti demonizzarono il mondo dei miti, delle fiabe e dei sogni non riconoscendo l'origine comune dei simboli religiosi dagli strati più remoti della psiche umana.

Un punto fondamentale in cui la psicanalisi incontra il cristianesimo, è l'interpretazione di Gen 3,1-7, dove è presentato il racconto del peccato originale: la causa dei travimenti del cuore umano sta soprattutto nell'angoscia sperimentata dall'uomo come essenziale a se stesso a motivo della sua libertà².

Drewermann intende la vita umana come un caso patologico che può trovare guarigione solo mediante la fede in Dio³. La sua interpretazione, in chiave psicanalitica si sofferma solo sull'interiorità del soggetto, del racconto di Caino e Abele intende mostrare come ogni morale oggettiva fallisca necessariamente se essa non diventa una "funzione della religione", perché "solo il rapporto con Dio decide che tipo di uomo tu sei, e l'etica è solo qualcosa di derivato"⁴.

In realtà dai profeti dell'Antico Testamento a Socrate, per arrivare fino agli illuministi e a Kant, si è ritenuto sempre che fra etica e religione non vi fosse alcun contrasto, anzi l'etica appariva come l'autentica verità della religione, che quindi poteva sopravvivere anche quando ogni credenza fosse sradicata dalla società e dalla persona (vedi appunto Kant e l'Illuminismo). Ora, i primi capitoli della Genesi, rappresentano l'uomo e la creazione immerse in un male inevitabile, dal quale è possibile uscire solo attraverso un vero incontro con Dio. Dai primi capitoli di Genesi si deduce che "la semplice creaturalità poteva apparire all'uomo solo come una tremenda maledizione, come un carico insopportabile, con la conseguenza che egli era condannato ad andare in rovina in tutti i campi pulsionali a motivo della esigenze infinite che in essi si vedeva poste"⁵. Ecco che allora l'uomo cede alla angoscia nella sua aspirazione al cibo (Gen 1,3-7), al potere (Gen 4,1-16.23-24) e all'amore (Gen 6,1-4).

Secondo Drewermann, dunque, il testo genesiaco afferma l'impossibilità per l'uomo di essere semplicemente buono senza Dio, volontà e ragione assoluta, distinta dalla natura, che fonda il diritto della creatura di riconoscere la propria dignità e unicità.

Il gesto di Caino, in questa visione, è tipico di colui che non si sente accettato in modo assoluto da Dio, e allora si pone dinanzi al fratello solo con atteggiamento antagonista, in una lotta assassina alla ricerca di un riconoscimento che vede mortalmente minacciato. Infatti, "di fronte alla propria non accettazione l'altro appare in linea di principio come un possibile nemico mortale, che mi ruba la considerazione di cui ho bisogno per vivere"⁶.

Dio fa sentire la sua voce nel racconto e invita Caino a dominare il male (l'animale di 4,7) che si agita dentro di lui, ma non può evitare che il male stesso abbia il sopravvento nell'uomo che si è allontanato da Lui⁷. E quando l'animale domina, il dialogo si interrompe e allora "mentre erano in campagna, Caino alzò la mano contro il fratello Abele e lo uccise" (4,8). Sembra addirittura che Caino abbia cercato fino a quel momento di obbedire a Dio, ma è troppo tardi; i suoi sforzi sembrano quasi peggiorare le cose. Per questo la morale e la buona volontà, nell'uomo che si sente rifiutato da Dio, sono molto ambigue e diventano facilmente strumenti di distruzione. Nella visione psicanalitica, la violenza è "una forza della notte", che "tramuta la limpidezza della differenza nelle tenebre di una opposizione che mira a eliminare"⁸. Escludendo ogni differenza e ogni diversità, il violento cerca la sua unità interiore frantumata dal distacco dalla sua origine. Così, crede di ristabilire l'ordine immaginario annullando il dono della differenza, che è la presenza dell'altro, per cui "divenendo autosufficiente davanti ai propri occhi, egli si autodistrugge"⁹ attraverso gli oggetti della sua immaginazione. In questa logica, la violenza si sviluppa coerentemente fino alla elaborazione di un discorso totalitario, di una idea "toti-potente" (*toute puissance*), che annulla lo spirito e riduce il corpo umano a quello di un animale. Allora, rifiutando la propria origine come dono dello spirito, la relazione a due diventa mortifera per Caino, fino alla esclusione del Terzo Originario¹⁰ (lo spirito) e al rifiuto della parola e della comunicazione; dentro questa alienazione, Caino compirà il suo gesto.

Sulla scia di Kierkegaard, cui Drewermann è fortemente debitore nella sua visione antropologica, la fede è il giusto rapporto con se stessi che scaturisce dal giusto rapporto con Dio, mentre l'atteggiamento contrario è la

1. Cfr. DREWERMANN, *Psicanalisi*, pp. 8-9.

2. L'autore dedica un intero capitolo al tema dell'angoscia (II, pp. 78-95) e uno al rapporto tra peccato e nevrosi (III, pp. 96-132) dove tenta una sintesi tra dogmatica e psicanalisi.

3. Cfr. *id.*, p. 108.

4. *Id.*, p. 81.

5. *Id.*, p. 80.

6. *Id.*, p. 81.

7. La differenza tra l'interpretazione classica e Drewermann, si colloca nella concezione di "origine", che per quest'ultimo non ha un significato temporale, bensì personale: originario è ciò che sta nel profondo del cuore umano.

8. HOLLENBACH, *Violence*, col. 885.

9. *Id.*, col. 886.

10. Cfr. *id.*, coll. 887-890.

disperazione, che è l'errato rapporto con se stessi basato su un rapporto sbagliato con Dio. Caino agisce da disperato, e la causa di ciò non è nulla di esterno a se stesso, ma una tragedia che egli vive dentro di sé. E la causa di questa disperazione è in parte anche della natura umana: per Drewermann, l'angoscia come nevrosi è strettamente collegata alla dottrina sul peccato originale. Essa è essenziale all'uomo a motivo stesso della sua libertà.

“Che cosa dovrebbe angosciarci se non la dinamica devastante della nostra angoscia?”. La dinamica che ha portato l'uomo a introiettare costrizioni derivanti da circostanze esteriori (questa è la morale secondo Freud) è giunta a un capolinea: per Drewermann questa logica deve essere abbandonata, perché è il momento opportuno per fare oggi ciò che la ragione impone, senza aspettare che circostanze esteriori costringano col tempo ad assumere un po' di ragionevolezza.

La sua profezia, che nasce da un'analisi troppo ottimistica della realtà attuale, sulla prossimità di un tempo in cui “saremo moralmente incapaci di fare la guerra”¹, si fonda su un principio: la guerra è una caratteristica del genere umano come tale, perché “l'uomo è bellicoso”²; ma proprio perché l'umanità è giunta alla fine del vicolo cieco, il fatto storico della guerra si trasforma in un problema psicologico e antropologico. “Chi vuole evitare la guerra non deve limitarsi allo studio di determinate circostanze storiche e sociali, costui deve studiare l'uomo”³; perché solo dopo che abbiamo cercato e compreso i motivi psichici che spingono l'uomo alla guerra, possiamo porci con verità la domanda su come la guerra e la violenza possano essere evitate.

La storia di questo secolo, con le guerre lucidamente guidate dal freddo calcolo razionale e altamente tecnicizzate, ha dimostrato come dal punto di vista psicologico la guerra sia un sintomo che richiama la follia umana, è una patologia della ragione umana: quest'ultima rimane “sot-

tomessa al diktat di angosce che essa incrementa da millenni mentre appare impegnata nella loro eliminazione”⁴.

La soluzione, allora, non appartiene più al campo della sola razionalità tecnica, ma necessita dell'apporto fondamentale dell'etica e della religione, che da sempre hanno cercato di risolvere il problema della guerra; la speranza sta nell'unione della ragione tecnica con la ragione morale, che conduce a rifiutare le conquiste violente e il terrore internazionale causato dalle continue minacce di guerra⁵.

1.3.3. D. Sibony: il desiderio buono non purificato

La lettura di D. Sibony⁶ parte dall'approccio psicanalitico; egli legge la violenza come frutto di un atteggiamento razzista, che parte dal rifiuto della propria identità. Anche il primo omicidio raccontato nella Bibbia è di stampo razzista; alla sua origine, infatti, sta un desiderio di vita e di accettazione, quindi buono e legittimo, da parte di Caino, ma un desiderio che deve passare attraverso il riconoscimento della diversità e che non può avanzare nessun diritto di primogenitura.

Secondo lo psicanalista francese Daniel Sibony, la violenza non è un istinto originario dell'uomo, essa non sta dentro l'origine, ma dentro le relazioni che si stabiliscono all'origine; è l'effetto di un rapporto, nasce dentro una relazione con l'altro, che è l'Altro astratto, l'altro uomo, l'altro personale⁷. In fondo, la violenza è il frutto di

4. *Id.*, p. 67.

5. *Id.*, p. 66. “Ma – afferma l'autore – finora siamo infinitamente lontani dall'avverarsi di una prospettiva del genere”.

6. Ci rifaremo in particolare a: D. SIBONY, *L'autre incastable. Psychanalyse-écritures*, Seuil, Paris 1978, in particolare il primo capitolo che include due testi, il primo "Premier meurtre" (pp. 23-39), sull'episodio di Caino e Abele, che riprende una conferenza pronunciata a Bruges nel luglio del 1975 e intitolata ugualmente "Premier meurtre", e il secondo "Suites scripturantes" (pp. 40-54), che prosegue la riflessione sul medesimo episodio e sull'episodio del famoso giudizio di Salomone (cfr. 1Re 3,16-28), che salva la vita di un bambino conteso da due prostitute, proprio con la sua decisione di esporlo alla morte e di darlo poi alla donna che si è dimostrata sensibile alla sua definitiva scomparsa; il medesimo testo su Caino e Abele, con il medesimo titolo "Premier meurtre", ma con qualche variante, è incluso anche in *Id.*, *Le "racisme" ou la haine identitaire*, C. Bourgeois Editeur, 1997, pp. 390-408; una riflessione più sistematica sulla violenza è invece affrontata dal medesimo autore in *Id.*, *Violence. Traversées*, Seuil, Parigi 1998, mentre i rapporti tra violenza e religione sono esaminati in *Id.*, *Les trois monothéismes. Juifs, Chrétiens, Musulmans entre leurs sources et leurs destins*, Seuil, Paris 1992.

1. DREWERMANN, *Guerra e cristianesimo. La spirale dell'angoscia*, Raetia, Bolzano, p. 15.

2. *Id.*, p. 42. E il fratricida è colui che ha portato avanti la storia. Infatti, “Nel corso dei secoli e dei millenni abbiamo assistito tante volte al conflitto tra Caino e Abele; il vincitore che in seguito ha indirizzato il corso degli eventi storici, è stato sempre il fratricida” (*ibid.*).

3. *Ibid.* Secondo DREWERMANN, infatti, le principali cause della guerra vanno cercate in determinati sistemi economici o socio-politici. La stessa moralità, unita al raziocinio, non sono mai servite per evitare le guerre, ma solo per giustificare e perfezionare le strategie militari; infatti, “la trasformazione delle forze morali, potenzialmente contrarie alla guerra, in fattori che la favoriscono, rappresenta uno dei motori più importanti della storia della guerra” (*id.*, p. 40).

una relazione, anzi di ogni relazione, dove è in gioco un processo di identità.

Diversamente dal solito nei racconti biblici, in Gen 4 è la madre Eva a dare il nome al primo figlio; un nome che esprime il desiderio stesso della madre nei confronti del figlio: Caino è allora "l'acquistato" da Dio, una conquista che la madre ottiene quasi scavalcando la figura paterna, che nella scena risulta totalmente assente. Eva continua a generare, ma non un figlio né un uomo, bensì un fratello di Caino, al quale essa non impone il nome¹ e senza alcun desiderio di stabilire una differenza rispetto al primogenito. Ma il dramma è già inscritto nella nascita e nel nome stesso di Abele ("soffio", "nebbia"), il dramma del doppio, del primo-secondo, quindi di una successione che impone una differenziazione.

Il racconto prosegue, lasciando intuire che Abele "ruba" o "copia" l'idea di Caino di portare offerte a Dio; in più, dal momento che "ciascuno offre ciò che accetta di perdere"², è significativo che Abele accetti di "perdere" i primogeniti del suo gregge, mentre Caino offre dei frutti della terra³. L'accoglienza riservata da Dio all'offerta del secondo, è l'inizio del desiderio deviato di Caino, che non si sente accolto come si aspettava e reagisce chinando il capo, come segno di disapprovazione e disprezzo.

Ma la sua reazione impone delle domande e Dio gli rivolge la parola, lo prende in considerazione senza abbandonarlo alla solitudine della sua rabbia. Lo invita a controllare la direzione del suo desiderio, quasi a "prendere bene la mira" per centrare il bersaglio giusto senza sbagliare traiettoria. Dunque, Dio offre a Caino un'altra

possibilità: rendersi padrone del suo desiderio, di orientarlo nel verso giusto. Fin dall'inizio, perché egli ha presentato la sua offerta con una sorta di aggressione che nascondeva già una richiesta ambigua: accettazione o rifiuto. Ma Dio si rivolge a Caino alla radice del suo stesso desiderio, per aprire il suo orizzonte oltre il circolo chiuso in cui sua madre lo ha narcisisticamente blindato. Per uscire da tale circolo, egli non trova via migliore che l'eliminazione del corpo dell'altro, quasi per scardinare una porta che lo teneva rinchiuso all'interno⁴. Così il gesto di Caino rivela non solo la gelosia verso l'altro che è gradito a Dio, ma la paura di essere scoperto nel suo non-amore verso il fratello e verso Dio; eliminando Abele, egli tenta di cancellare anche il suo modo di rapportarsi all'Altro, il suo non accontentarsi di ciò che possiede (tutto l'amore materno, Dio che gli rivolge la parola), e l'omicidio assume le connotazioni del suicidio. Il testo non riporta le parole che Caino avrebbe rivolto al fratello; segno che la violenza prende il posto della parola che non trova la sua "messa in scena", lo spazio di dirsi. Se l'anima è bloccata, è il corpo che domina in una spirale di angoscia⁵.

Sarebbe troppo grande il dolore per un eventuale "no" da parte di Dio, dal quale egli si sente posseduto così come dalla madre che lo ha "acquistato" da Dio; per questo non va oltre la domanda ("E se non sono gradito a Dio?") e non potrebbe aver sviluppato un desiderio più grande, lui che sta tutto dentro il desiderio-godimento della madre. Dunque, l'atto dell'offerta di Caino è già bacato da un desiderio non purificato: il desiderio di essere l'unico gradito da Dio, misto all'odio verso chi attenta alla sua prerogativa di primogenito "avuto" da/con Dio. Il successo di Abele, rivela che Dio "non ama i sacrifici per se stessi, ma quelli che non obbligano a sacrificare anche il desiderio; preferisce i doni che nutrono il desiderio di donare"⁶. In un certo senso, sia Caino che Abele sono innocenti: il primo, per il fatto che il suo desiderio deviato è il frutto di una madre che lo ha rinchiuso tutto nel suo desiderio di possesso e di godimento; il secondo, perché vittima silenziosa di un fratello rivale. Ma il suo silenzio in vita, si tramuterà in discorso d'accusa dopo la

7. Cfr. SIBONY, *Violence*, pp. 41-42. L'autore afferma la sua idea principale che "la violenza è frutto del tra-due-corpi" (id., p. 36). Risulta molto difficile tradurre il concetto "entre-deux-corps", che si riferisce alla relazione tra il corpo sensibile e il corpo-memoria; una relazione che è interna alla persona, ma riguarda anche il rapporto con l'altro.

1. Cfr. SIBONY, *Le "racisme"*, pp. 391-92.

2. *Id.*, p. 392. Nell'atto dell'offerta, infatti, ciascuno si domanda se ciò che egli desidera dall'Altro corrisponda a ciò che egli vuole per l'Altro: è l'embrione del desiderio.

3. A conferma che "nel testo biblico non esiste una vittima assolutamente innocente (...), per cui Abele non è innocente (...): sacrifica l'immagine di Caino, il primogenito" (SIBONY, *Le "racisme"*, p. 403). È interessante al riguardo un midrash del libro della Genesi, che descrive una iniziale violenza da parte di Abele (invade con le greggi il terreno del fratello); in seguito a ciò, Caino "si alzò contro suo fratello", ma Abele riesce a sopraffarlo e nel momento in cui sta per colpirlo si ferma, colto da timore davanti alle suppliche di Caino; ma quest'ultimo non lo risparmia, mentre Abele si era voltato di spalle (Cfr. R. PACIFICI, *Midrashim*, Fabbri, Milano 1997³, pp. 32-33).

4. Cfr. SIBONY, *Le "racisme"*, p. 395.

5. Cfr. SIBONY, *Violence*, pp. 108-09. "Curiosamente – afferma l'autore – la Bibbia comincia con l'omicidio del fratello, quando questo diviene portatore di una strana domanda: Perché lui e non io? (...) Il fratello diventa oggetto fobico" (id., p. 109).

6. *Id.*, p. 399. Con tale lettura, Sibony ci pare recuperi le interpretazioni patristiche e medievali che sottolineavano l'atteggiamento deviato di Caino che si accostava a fare la sua offerta a Dio.

morte; l'innocente ucciso rende l'aria malata e cupa, presagio di successivi crimini.

Tra Caino e la madre Eva, si compie una sorta di relazione duale mortifera, che esclude il Terzo Originario (Dio) e si fonda sul rifiuto della parola scambiata e donata¹. Caino afferma di non avere alcuna relazione con Abele ("Sono forse il custode di mio fratello?", Gen 4,9b), segno che l'omicidio era stato già compiuto dentro di sé da parte sua. Il gesto estremo è l'apice di un desiderio che non si è sviluppato, e ha sbagliato bersaglio. Ma entrambi, ci insegnano che è più fruttuoso accettare un confronto che può far perdere a ciascuno le reciproche convinzioni, ma fa guadagnare qualcosa. Una reciproca apertura, permette di utilizzare verso altri fini le energie che si trovano bloccate nelle contorsioni del desiderio.

2 LA LETTURA DI PAUL BEAUCHAMP

Dopo aver affrontato la lettura del racconto di Caino e Abele secondo il metodo allegorico dei padri e dei maestri medievali, e alcune letture secondo i nuovi metodi sviluppatasi nel XX secolo a partire dalle scienze umane e per colmare le lacune del metodo storico-critico, ci soffermiamo su un esegeta contemporaneo, Paul Beauchamp².

Dopo un essenziale presentazione del metodo di lettura del testo biblico da lui utilizzato, entreremo nel vivo della interpretazione del racconto genesiaco, dentro il quale l'esegeta francese scopre un filo rosso, dato dal rapporto di Caino con l'animale che giace accovacciato alla porta del suo cuore. L'animale, simbolo della molteplicità delle cose e delle dimensioni dell'uomo che Caino è chiamato a unificare per realizzarsi a immagine di Dio, assume le connotazioni divine, spodestando addirittura il vero Dio, quando l'uomo gli concede spazio fino a cedergli il dominio.

Non trascuriamo l'aspetto sociale, ma ne cerchiamo il fondamento nel cuore dell'uomo e degli uomini, i quali devono e dovranno prendere decisioni in campo politico-sociale e religioso³.

Consapevoli che viviamo un tempo in cui nelle discussioni sul peccato, intra ed extra ecclesiali, si cerca spesso

1. Cfr. HOLLENBACH, *Violence*, col. 887.

2. Prenderemo in considerazione soprattutto: P. BEAUCHAMP ET D. VASSE, *La Violence dans la Bible*, in *Cahiers Évangile*, n.76, Editions du Cerf, Paris, 1991; ID., *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Desclée de Brouwer, Paris, 1969; ID., *Leggere la sacra scrittura oggi*, Massimo, Milano 1990; ID., *Le récit, la lettre et le corps*, Ed. Du Cerf, Paris, 1983; ID., *L'uno e l'altro Testamento*, Paideia, Brescia 1985.

una spiegazione a partire unicamente da presupposti psichici e sociali, noi tentiamo con l'aiuto di Beauchamp di mostrare come il testo biblico faccia un discorso più concreto e forse più vicino a noi di quanto le discussioni sul peccato possono far apparire⁴, un discorso che ci introduce a leggere e interpretare la violenza nel contesto della cultura sarda.

Premessa sul metodo

Il compito del lettore, qualsiasi parte del Pentateuco prenda in considerazione, è quello di tener presente sempre tutto il testo, illuminando le singole parti attraverso la luce dell'insieme; questo rende giustizia allo stato attuale e "canonico" del testo che unifica tutto il materiale che dalla creazione del mondo giunge alla migrazione delle tribù israelitiche nel territorio di Canaan⁵.

È vero che, anche dopo i duri attacchi inferti negli anni Settanta all'ipotesi documentaria, la maggior parte degli studiosi hanno continuato a distinguere nella "storia delle origini" (Gen 1 – 11), la mano di due redattori: sacerdotale e javhista⁶, tuttavia Beauchamp trascende queste distinzioni e, evitando di dividere e frammentare il racconto biblico dei primi capitoli della Genesi, il suo approccio ci permette di accostarci alle tradizioni letterarie che formano il racconto attuale di Genesi e di leggerle come una unica riflessione narrativa sulla violenza⁷.

3. Cfr. G. MATTAL, "Cristiani e nonviolenza: tra compromesso e profezia", in *Rassegna di Teologia*, 3/1981, pp. 180-195. L'autore ricerca le motivazioni che hanno portato la Chiesa, soprattutto nell'epoca post-costantiniana, a rovesciare la logica evangelica del discorso della montagna, dove l'appello profetico alla nonviolenza è strettamente unito all'appello alla fedeltà coniugale. Mentre il secondo è stato accolto nella prospettiva della morale sociale, la nonviolenza è stata confinata "entro l'angusto perimetro della morale privatistica, senza alcuna influenza rilevante nella vita pubblica e nell'ethos politico" (*id.*, p. 188).

4. Cfr. la voce *Violenza* in N. LOHFINK, *Le nostre grandi parole*, Paideia, Brescia 1986, pp. 239-257. Anche la tendenza a leggere la violenza come un "istinto" (una "pulsione di morte" secondo Freud), significa porre la violenza fuori dell'uomo, facendone un dio che agisce al di là delle responsabilità umane; ma "si tratta ancora una volta di non guardare in faccia la violenza, di trovare una scappatoia (...), una soluzione sacrificale di ricambio" (GIRARD, *La violenza*, p. 204).

5. Sulle ipotesi attuali circa la composizione del Pentateuco, cfr. J. L. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*, Edizioni Dehoniane, Roma 1998; soprattutto il cap. X, "Il Pentateuco e l'Israele postesilico", pp. 245-58.

Beauchamp si inserisce nel mondo dell'esegesi scientifica rifacendosi con libertà ai contributi che, originati dallo strutturalismo e dalle analisi del linguista De Saussure, hanno portato all'applicazione dell'analisi semiotica e narrativa alla Bibbia¹. Un metodo che egli espone e propone in maniera particolare nella sua opera *Leggere la Scrittura oggi*.

Nel dibattito che ha caratterizzato il ventesimo secolo tra l'ermeneutica "romantica" o "storica" e quella "strutturalista"², egli si inserisce sottolineando il rischio, insito nella prospettiva storico-critica, di ridurre tutto alla storia come unica dimensione significante. L'ermeneutica strutturalista, supportata dall'analisi linguistica, alla quale egli si richiama, considera questa riduzione un limite intollerabile, perché si ferma alla prima funzione del linguaggio, quella indicativa, ignorando le altre funzioni, allocutiva e performativa. Ma il rischio principale egli lo intravede nel possibile misconoscimento dell'unità del libro biblico, come conseguenza dell'attenzione prestata alla *arché* (inizio), ignorando totalmente il *telos* (la fine/il fine). Con Beauchamp ha trovato una esemplare realizzazione il percorso intrapreso dall'ermeneutica strutturalista grazie alla quale "l'interesse della ricerca sul testo, che precedentemente sembrava esaurirsi nella ricerca sulla sua genesi, (...) si è spostato logicamente sul fine, aprendo inoltre la ricerca sulle potenzialità del testo con il conseguente coinvolgimento del lettore, in funzione di 'condeterminante' del senso del testo"³.

"L'Antico Testamento porta in sé chiaramente la conversione dall'antico al nuovo"⁴. E il nuovo non è altro che il pieno disvelamento dell'antico, o meglio, dell'origine, per cui il nuovo ci precede. Il nuovo dunque ricerca la conciliazione tra universale e particolare mostrando l'origine di entrambi, e lo fa tramite il racconto che, attraverso

6. Comunque, entrambe parlano esplicitamente della violenza nei loro racconti: il supposto autore javhista parla della morte di Abele e dell'evoluzione della violenza fino a Lamech, a Babele e a Nimrod, mentre il più recente redattore sacerdotale presenta il diluvio come la risposta di Dio alla violenza umana.

7. Così si esprime un noto studioso su Beauchamp (cfr. A. WÉNIN, "De la violence à l'Alliance", in *Revue d'éthique et de théologie morale*, Supplément, n. 213, 2000, Ed. Du Cerf, Paris, p. 107).

1. Cfr. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione*, pp. 36-44, dove i nuovi metodi di analisi letteraria sono distinti in analisi retorica, narrativa e semiotica.

2. L'argomento è esposto con chiarezza di sintesi nell'articolo di G. COLOMBO, "Intorno all'esegesi scientifica", in AA.VV., *L'esegesi cristiana oggi*, Piemme, Casale Monferrato 2000³, pp. 169-214.

3. *Id.*, pp. 194-195.

le sue trasformazioni, svela e vela allo stesso tempo⁵. Le trasformazioni non sono altro che la rivelazione di ciò che l'origine nascondeva, per cui esse stesse sono all'origine; all'origine vi è dunque una struttura polare, "le principe de l'ensemble"⁶ (il principio dell'insieme), una dualità che costituisce la forma più semplice di pluralità.

Per capire e cogliere il messaggio biblico, dunque, non basta il piccone degli archeologi e la scienza dei dotti, occorre esercitarsi alla mentalità degli uomini della Bibbia e entrare nella psicologia delle letterature antiche per imparare come ragiona la Bibbia⁷.

2.1. La simbolica animale nella Bibbia

"La differenza tra l'uomo e l'animale come la chiave per riflettere sulla violenza: questa può condurci lontano"⁸. È la linea interpretativa seguita da Beauchamp, secondo il quale è molto stretto il legame tra il serpente ascoltato dalla prima donna e la bestia che sta accovacciata presso il figlio Caino. Quindi se è vero che con l'episodio di Caino e Abele ha origine il racconto della violenza nella Bibbia (da cui poi ogni violenza sociale si svilupperà), il segreto dell'inizio della violenza si trova proprio nel rapporto che Eva stabilì col serpente. I racconti di Gen 2-4, attribuiti da alcuni all'autore javhista, che privilegia il tema dell'Elezione⁹, si strutturano attorno al peccato di gelosia che segna l'uomo fin dalle origini.

Quel mimetismo descritto da René Girard come il frutto del desiderio imitativo¹⁰ che rischia di accendere la

4. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro*, p. 315. Egli afferma ancora: "L'alleanza antica si conferma quando diventa nuova (...) perché la fine di ogni cosa rivela e svela ciò che lo ha preceduto. L'alleanza antica e la nuova appartengono entrambe ad una alleanza eterna, segnate dalla polarità tra universale e particolare" (p. 301).

5. BEAUCHAMP sviluppa in maniera approfondita questo argomento in *Le récit*, al capitolo IX "Transformation du récit, transformation de l'Alliance", pp. 199-232.

6. *Id.*, p. 201. Tale principio permette all'autore di affermare che la Sapienza, culmine della rivelazione biblica per Israele e frutto del suo rapporto con l'universale che sono gli altri popoli, stava già alle origini secondo quanto è detto in Pr 8, 22-31. Infatti, "ciò che noi chiamiamo vita non è affatto una cosa univoca, a significato unico. Ciò che noi chiamiamo vita è piuttosto dominato da una coppia di impulsi fondamentali ed opposti; il primo, una volontà di esistere, di affermarsi, di svilupparsi, di elevarsi; il secondo, una volontà di togliersi di mezzo, di perire" (R. GUARDINI, *Il ritratto della malinconia*, Morcelliana, Brescia 1995, p. 56).

7. Cfr. BEAUCHAMP, *Leggere*, pp. 66-67.

8. P. BEAUCHAMP ET D. VASSE, *La violence*, p. 7.

9. BEAUCHAMP, *Le récit*, p. 205.

scintilla della rivalità fino al possibile sviluppo caotico della violenza, per Beauchamp conduce facilmente alla gelosia, tremendo morbo dell'anima umana, che vuole avere ed essere tutto, ma non vuole nessuno simile a sé¹. Ma si tratta di una gelosia che mira ad annullare le differenze nel momento in cui entrambi desiderano lo stesso oggetto (l'approvazione di Dio): un obiettivo che non può essere realizzato senza innescare un vortice di violenza che coinvolge tutti e si risolve solo col sacrificio di uno che accetti il ruolo di capro espiatorio, per placare la possibile deriva della violenza².

Il racconto di Caino e Abele cerca di rispondere all'angosciante domanda sul perché delle relazioni violente sia a livello familiare (fraternità di sangue), sia a livello sociale (fraternità che lega ogni uomo), proiettando l'esperienza storica dell'autore e della comunità che sta dietro di lui alle origini, così che tutti leggendo possano riconoscersi e prendano i necessari provvedimenti.

2.1.1. Gen 1: l'immagine di Dio attraverso il "dominio"

L'uomo, creato a immagine di Dio e situato tra gli astri e gli animali, è chiamato a dominare la terra solo indirettamente, a condizione che prima domini sugli animali. Essi sono i partners principali dell'uomo nel racconto dei sette giorni e nel paradiso terrestre.

Degli animali, così come dei vegetali, l'inizio della Genesi dice che ricevono l'ordine di riprodursi "secondo la propria specie", una espressione che compare dieci volte solo in Gen 1. All'uomo e alla donna, Dio dice:

10. Secondo Girard, il desiderio condiziona tutto l'essere e l'agire della persona. Il desiderio fa nascere l'imitazione, che non deve essere interpretata negativamente, perché si tratta di un processo normale che è alla base dell'apprendimento e della creatività umana. Il desiderio è dunque in sé stesso buono, ma anche pericoloso, perché il modello può facilmente diventare un rivale, un nemico a cui sottrarre l'oggetto desiderato (cfr. il cap. VI "Dal desiderio mimetico al doppio mostruoso", in GIRARD, *La violenza*, pp. 201-234).

1. BEAUCHAMP, *Le récit*, p. 206. Anche il libro della *Sapienza*, che costituisce un commentario a Gen 2-3, vede la gelosia come la principale caratteristica del diavolo (2,24).

2. Possiamo fin d'ora affermare che è su questa linea che Abele anticipa e prefigura il sacrificio di Cristo: non tanto come il giusto sofferente e perseguitato, ma per aver accolto il ruolo di vittima sacrificale; d'ora innanzi, quel sacrificio dovrà essere ritualizzato per contenere la violenza nei limiti dovuti. Vedremo come in Gesù tale aspetto diventa un vertice di rivelazione, dal momento che quel Dio considerato "violento" e vendicativo, si manifesta come colui che spezza l'irreversibile espandersi della violenza.

"Siate fecondi, moltiplicatevi", senza aggiungere "Secondo la vostra specie". Da questo ragionamento appare chiaro che per la Genesi "l'animale illumina la natura dell'uomo per contrasto: l'animale è molteplice e l'uomo è uno"³.

Ora però, l'animalità che compare nella creazione non è solo esterna all'uomo, dal momento che l'affermazione "maschio e femmina li creò" (Gen 1,27) riguarda sia gli uomini che gli animali, un tratto non indifferente che li accomuna. Se questo passo vuole suggerire che anche nell'umanità sono presenti dei tratti di animalità, allora il primo dominio l'uomo deve esercitarlo prima di tutto nei confronti della sua animalità interiore. In questo senso "divenire un essere umano significa imparare a uscire dalla propria animalità senza eliminarla né schiacciarla, orientando le forze interiori in modo da permettere alla vita di svilupparsi"⁴. "Il potere dell'uomo - infatti - risiede nella sua dolcezza. L'uomo sfigurato versa il sangue; uccide"⁵. Idolatria, sangue versato e lussuria sono sovente collegati nei testi biblici, frutto di quella menzogna che costruisce una contro-immagine di Dio prima dentro l'uomo, poi esternamente a lui.

Dal momento che Dio è uno, ciò che costituisce l'uomo a sua immagine è l'unità di ciò che è umano, perché l'uomo non è una specie in più rispetto a quelle animali, ma le trascende. La sua unità, che non risiede in sé stesso o nell'essere maschio e femmina (caratteristica anche degli animali), è un *telos*, una missione affidatagli da Dio: "Riempite la terra: soggiogatela e dominate⁶ sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra" (Gen 1,28). L'uomo non si nutre che di vegetali (Gen 1,29), i frutti della terra donati da Dio a lui e agli animali. "Essere a immagine di Dio consiste quindi nella capacità e nell'esercizio di un dominio di dolcezza, e se gli animali non si divorano tra loro potrebbero così divenire a immagine dell'uomo"⁷. Tale missione dell'uomo, in apparenza secondaria, contiene in realtà un significato profondo: il rapporto tra gli uomini e gli animali è il segno di una verità "politica": l'umanità è una, come una famiglia, quando è a immagine di Dio, e

3. BEAUCHAMP, *Leggere*, p. 68.

4. *Id.*, p. 109. Abbiamo tradotto "s'epanouir" con svilupparsi, ma rende meglio l'idea il significato primo del verbo che è "sbocciare", "fiorire".

5. BEAUCHAMP, *La Legge*, p. 69.

6. Sarebbe interessante approfondire lo sviluppo del verbo "dominare", solitamente usato in un contesto di violenza, che in Gen 1 si riferisce addirittura al modo di realizzare l'immagine di Dio.

7. BEAUCHAMP, *Le récit*, p. 214.

questo modo di essere si accompagna a un altro modo di essere del mondo intero. Senza l'uomo, gli animali si divorerebbero a vicenda; compito di Adamo è quello di essere padre di un'umanità una e al tempo stesso unificatore delle diversità dei viventi¹.

2.1.2. Gen 2-3: il dominio dell'animale, capovolgimento dell'immagine

Nel racconto di Gen 3, è particolare la presentazione del primo uomo: egli non sa nulla, non sa quale sia la sua provenienza, ma capisce solo che l'animale non è simile a lui; non sa nemmeno da dove viene la donna, capisce solo che egli porta nel suo corpo le tracce della sua provenienza.

C'è un "non sapere" alle origini, che l'uomo dovrà riempire attraverso la simbolizzazione culturale²; una non conoscenza che viene raccontata e raccontare significa "nascere"³.

Per Adamo ed Eva, la grande illusione è pensare che ascoltando i consigli dell'animale più della legge divina, essi possano realizzare la loro vocazione ad essere immagine di Dio⁴. Il desiderio di Eva si sposta verso il figlio, così come la brama di Adamo sarebbe stata rivolta verso di lei; così dopo la nascita di Caino può affermare di aver "acquistato un uomo da Dio" (4,1b)⁵. Quindi non dice "ho partorito", ma "ho ottenuto/acquistato"; un uomo, non un figlio, come se sostituisse il suo uomo questo semi-Dio (dal momento che lo ha avuto "da/con" Dio⁶).

"Un marito soppiantato, un figlio conquistato, l'ambizione di sostituire a Dio: la bramosia è nuovamente all'opera e si trasmette al frutto della conoscenza

1. Cfr. ID., *Leggere*, pp. 70-71.

2. Attraverso la simbolizzazione culturale i beni desiderati sono il senso e lo spirito; desiderare questo significa già dare una risposta assoluta alla questione assoluta della vita e della morte (Cfr. BEAUCHAMP, *Le récit*, pp. 169-70).

3. Cfr. *id.*, p. 170. Per questo motivo possiamo anche affermare che "ogni racconto è di nascita" (*id.*, p. 175).

4. WÉNIN, *De la violence*, p. 114.

5. Versetto che si è prestato a molte discussioni nella storia dell'esegesi. Il verbo *qana* (acquistare, produrre) è stranamente usato in riferimento alla nascita di un figlio. Per alcuni, il nome stesso di Caino deriverebbe da questo verbo, dunque il suo nome significherebbe "L'acquistato" (ma VON RAD, collegandolo a 2Sam 21,16, lo interpreta come "Lancia": cfr. *Genesi*, p.119. L'autore afferma che "ogni parola di questa breve frase fa difficoltà", *ibid.*).

6. Per VON RAD l'espressione אֱתֵּן לְיָדָיו הַחַיִּים di Gen 4,1 rimane molto oscura e quasi del tutto inspiegabile (cfr. *Genesi. La storia delle origini*, Paideia, Brescia 1969, p. 123).

("l'uomo conobbe sua moglie Eva", 4,1a)⁷. Caino porta a compimento in campo sociale ciò che i progenitori avevano iniziato nel rapporto con Dio.

In entrambi i casi di Eva e di Caino, si presenta al personaggio biblico l'alternativa: ascoltare l'animale o dominarlo. Ma il fratricidio di Abele segna l'inizio della violenza vera e propria: un inizio che ha delle conseguenze nefaste e si conclude col racconto del diluvio, che porta "la fine di ogni carne (uomo)" (6,13). Sembra proprio inscritto nel DNA della violenza, secondo Beauchamp, che essa si moltiplichi e proliferi fino alle conseguenze più nefaste e globali: la fine del mondo.

2.1.3. Gen 4: Costruire l'unità-differente per realizzare l'immagine a tutti i livelli

Dal racconto di Gen 3 emerge che l'idea di immagine lega l'uomo a Dio e agli animali: egli può regnare sul molteplice (gli animali) se diventa immagine dell'Uno (Dio). Dominando il regno animale, l'uomo riceve così da Dio il compito di realizzare l'unità tra gli esseri viventi. L'uomo è situato a un crocevia tra l'animale e Dio, e realizza se stesso nell'essere padre pacifico nei confronti degli animali che non deve né ignorare, né disprezzare.

Ora in Gen 4 - 6⁸, nota Beauchamp, non esiste il racconto di un peccato iniziale commesso direttamente contro Dio, ma viene presentata una situazione tragica e fosca, perché tutta la terra era corrotta e piena di violenza. Si tratta dell'estrema conseguenza: l'uomo che non controlla l'animale, ne diverrà succube fino ad imitarli nel loro divorarsi a vicenda. La logica della violenza in questo caso è quella di ripetere continuamente quei gesti che, frutto dell'immaginario, tendono a far dominare quest'ultimo sul reale. La menzogna del violento si riveste anche di derisione, per cui Caino a Dio che gli chiede

7. WÉNIN, *De la violence*, p. 115.

8. Ma in generale in quei racconti che la teoria documentaria ha attribuito all'autore sacerdotale, il quale "ci conduce a un'altra versione del primo peccato, diversa da quella dei capitoli 1 e 3 (racconto del paradiso). Questo peccato è la violenza" (BEAUCHAMP, *Leggere*, p. 72). חַיִּים (violenza) è un termine carico di significato, ben noto agli israeliti grazie agli oracoli profetici, col quale essi intendevano "l'arbitraria oppressione e la violenza spietata contro i propri simili da parte dei detentori del potere". In questo racconto, allora, si definisce che cos'è il peccato per tutti gli uomini con il linguaggio dei profeti, secondo i quali "il peccato dell'uomo consiste nell'ingiustizia, che gli uomini possono procurarsi a vicenda" (LOHFINK, *Le nostre*, pp. 246-47). La LXX in genere traduce la parola ebraica con termini affini ad ἀδικία (ingiustizia), che racchiude in sé l'idea di trasgressione di una norma.

conto di Abele risponde: “Non lo so. Sono forse il guardiano di mio fratello?” (4,9b). Con tali parole, Caino si mostra senza riguardo non solo verso il fratello, ma anche verso ciò che dice, verso l’argomento in questione. Il suo sottile alibi si gioca anche su questo rifiuto di accordare una qualche importanza alla parola (sua e di Dio), per cui vale l’equazione “la mia parola non è nulla, dunque il mio atto non è nulla di più”¹. Si tratta dell’autodistruzione di Caino (da cui Dio comunque lo salverà, preservandolo non solo dalla sua morte interiore, ma dalla possibile vendetta sociale che la logica contagiosa della violenza avrebbe causato).

La derisione è così violenza ultima che distrugge la specificità dell’uomo che si distingue nella creazione perché parla, egli è secondo la nota affermazione lacaniana, un “parlante-essere”.

È quanto sembrano suggerire le affermazioni di Gen 6,11-12: “La terra era corrotta davanti a Dio e piena di violenza (...), ogni uomo aveva pervertito la sua condotta sulla terra”. Invece di condurli e dominarli, l’uomo ha preso gli animali come modelli di comportamento: ci vorrà un diluvio con la relativa distruzione di “ogni carne”, per riportare la terra alle origini, tramite la figura di Noè che non si fa né imitatore, né pastore degli animali, ma loro guida e dominatore.

La Scrittura ci fa intendere che il seme gettato dall’uccisione di Abele ha prodotto i suoi frutti più grandi ai tempi di Noè: “per questo la Bibbia ha sempre inteso il racconto del diluvio come una descrizione anticipata degli ultimi tempi del mondo intero, di tutta la storia, come sono narrati nelle apocalissi”².

Ristabilito il rapporto con l’animalità grazie a Noè, l’uomo potrà nuovamente crescere e moltiplicarsi, senza spargere il sangue umano (9,1-7). Ma da quel momento l’uomo domina sulle bestie con la forza e il terrore, e comincia a nutrirsi della loro carne (escluso il sangue). L’uomo diventa un padrone, ma non più a immagine di Dio che governa con la parola, la ragione e l’amore; egli domina sull’animale col terrore e il timore. In un certo senso, uccidendo l’animale per nutrirsi, l’uomo se ne serve da specchio: “vede il proprio comportamento di uomo che uccide l’uomo e che regna sull’uomo con una legge di ferro”³.

Qui le riflessioni dell’esegeta francese esplicitano e in un certo senso confermano le affermazioni di René Girard riguardo la funzione mimetica del sacrificio. Secondo l’antropologo francese, “il sacrificio (rituale) impedisce lo

svilupparsi dei germi della violenza. Aiuta gli uomini a tenere a bada la vendetta”⁴. La metafora del diluvio, per Girard, descrivendo la trasformazione del mondo solido in “poltiglia liquida”, racconta le conseguenze della indifferenziazione violenta che si è attuata nell’umanità a causa della crisi sacrificale, vale a dire lo smarrimento della funzione del sacrificio, che è di preservare la società dallo sviluppo incontrollato della violenza⁵.

La legge che Dio dona ha il duplice obiettivo di frenare la violenza e di preservarla; è inscritto in questi veretti un messaggio che richiama i rapporti sociali, soprattutto tra le nazioni: essi sono regolati da leggi che cercano di contenere la violenza. Le nazioni sono diverse le une dalle altre così come lo sono tra loro le specie animali, e tra loro le più forti si nutrono delle più deboli come nel regno animale.

Dopo il diluvio, l’uomo prenderà coscienza di una sorta di compromesso che deve instaurare con la propria animalità: può dominarla con una legge di ferro, con la forza e “per effetto di questa contromisura simbolica, l’uomo non distruggerà irrimediabilmente i tratti dell’immagine di Dio che sussiste in lui”⁶. Una sorta di editto di tolleranza nei confronti della violenza, che non vietandola adotta un atteggiamento che in qualche modo la limiti e la orienti.

Al capitolo 10 della Genesi, i successori di Adamo-Caino-Noè, costruiranno delle nazioni che separeranno con frontiere, finalizzate ad arginare (l’immagine sembra proprio quella della diga) la violenza. Dio è già intervenuto ammonendo che “chi sparge il sangue dell’uomo dall’uomo il suo sangue sarà sparso” (9,6). Dominare l’animalità, sarà il mezzo necessario per ristabilire anche l’unità delle nazioni: dall’arca escono uomini e animali in pace, e questa pace è il frutto dei tempi nuovi dopo la violenza del diluvio. Ma è necessaria una legge provvisoria, in attesa di una definitiva, per cui l’uomo comincia a uccidere l’animale per nutrirsi e le nazioni cercano di frenare con i confini la loro voracità. In attesa di uno che non uccida più gli animali e non vendichi Abele, ma ne prenda il posto (addirittura prenda il posto dell’animale da sacrificare, il posto dell’agnello), c’è bisogno di una legge divina⁷.

Girard ricorda come in fondo, nel mondo primitivo, sempre l’uomo ha cercato di addomesticare la violenza, di incanalare allo scopo di usarla contro ogni forma di violenza intollerabile. E nulla più del richiamo alla trascen-

1. *Id.*, p. 29.

2. BEAUCHAMP, *Leggere*, p. 72.

3. *Id.*, p. 73.

4. GIRARD, *La violenza*, p. 35.

5. Cfr. *id.*, p. 80 (tutto il capitolo II è dedicato all’argomento: *La crisi sacrificale*, pp. 63-101).

6. BEAUCHAMP, *Leggere*, p. 74.

denza e al mistero di Dio ha funzionato come “sedativo” sociale nel tentativo di placare ogni possibile sviluppo vorticoso della violenza¹.

“Chi ha cominciato?”. La domanda mitica per eccellenza, che attraversa poi tutto il mondo della tragedia greca alla continua ricerca di un capro espiatorio per risolvere la crisi sacrificale², sottostà al racconto di Genesi che abbiamo preso in considerazione.

Secondo Beauchamp, se è giusto, quando ci si pone la domanda sulla possibile fine richiamare le origini, è altrettanto doveroso riconoscere che all’inizio non c’era la violenza. La violenza non è, quindi, anteriore alla cultura, ma è un fatto di cultura: “è cultura essa stessa, cultura di morte, ma cultura”³.

2.2. Da Gen 1 a Es 20: l’idolatria come dominio mancato

La nozione di “immagine” appartiene al campo semantico dell’idolatria; l’uomo non è un idolo, ma quest’ultimo si presenta come immagine di Dio⁴. Il rapporto che l’inizio della Genesi intravede tra il tema dell’animalità e l’immagine di Dio, è confermato e approfondito nel corso dell’Antico Testamento dal fatto che la forma principale di idolatria è l’adorazione di una immagine animale, contro la proibizione di Es 20,4: “non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù nel cielo né di ciò che è quaggiù sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto la terra”.

La motivazione di tale legge è ben espressa in Dt 4,15: “poiché non vedeste alcuna figura, quando il Signore vi parlò sull’Oreb dal fuoco”. Il popolo è invitato a non lasciarsi corrompere e a non mettere a repentaglio la propria vita costruendosi idoli che riproducono figure

7. “Il nuovo regime, alimentare e socio-politico, è comunque (si tratta della prima volta nella Bibbia) qualificato come *alleanza*. (...) Questa alleanza è istituita da Dio tra se stesso, gli uomini e gli animali” (BEAUCHAMP ET VASSE, *La violence*, p. 9).

1. “Solo una trascendenza qualunque (...) può *ingannare* durevolmente la violenza” (GIRARD, *La violenza*, p. 43. Corsivo dell’autore). Ancora “è al sacrificio che le moltitudini devono la loro tranquillità” (*id.*, p. 77).

2. Cfr. GIRARD, *La violenza*, pp. 114-116; il discorso è approfondito nel capitolo III “Edipo e la vittima espiatoria”, pp. 102-129.

3. BEAUCHAMP, *Le récit*, p. 180. “Se la malattia non è l’inizio – continua l’autore – essa è comunque una malattia dell’inizio” (*id.*, p. 181).

4. Es 20 richiama esplicitamente Gen 1 per ciò che riguarda la creazione e lo shabbat: stessi temi, stesso vocabolario, stesso linguaggio (cfr. BEAUCHAMP, *La Legge*, pp. 57-60).

maschili e femminili, animali e astri (vv. 16-19). Adorando una figura animale, l’uomo capovolge la struttura della creazione, dal momento che non è più lui a “parlare” all’animale per dargli il nome e dominarlo come alle origini, ma questo domina e parla a lui. Ora invece, una caratteristica fondante la diversità è data dal fatto che l’uomo è un essere parlante (o un “parlante-essere” come potrebbe essere tradotta la già menzionata espressione lacanianiana “parlêtre”).

L’uomo delle origini realizza il suo essere immagine di Dio parlando e dominando con dolcezza l’animale che è muto, è un non-parlante. La violenza, che è una realtà dello spirito, dunque non appartiene all’animale in sé, si instaura nel momento in cui l’uomo interviene, proiettando la sua violenza nell’animale⁵. Quest’ultimo, come già detto, rappresenta nella molteplicità delle specie che lo rappresentano, gli aspetti dell’uomo che devono essere unificati nel suo dominio di dolcezza; una accettazione delle differenze nell’unificazione, non una sopraffazione delle differenze nella violenza e non nel prevalere di una differenza con l’idolatria. Altrimenti, la dissociazione tra queste componenti dell’uomo lo portano a vivere una parte di sé, un aspetto dell’animalità che invece è chiamato a unificare.

In tal modo, l’idolatria rappresenta il frutto della dimenticanza di ciò che Adamo aveva detto in riferimento alle bestie e agli uccelli: non c’era un aiuto che gli fosse simile (Gen 2,20). La rimozione di questo “non”, è per Beauchamp l’essenza dell’idolatria, che porta l’uomo a dimenticare Dio che chiama a fare unità, per concentrarsi su aspetti particolari (la forza, la sessualità, l’intelligenza, la velocità e tutte le caratteristiche rappresentate da ciascun animale). Tale fissazione è legata alla esclusione di tutti gli altri aspetti fatta con violenza; così si passa ai fatti, attraverso l’adorazione dell’intelligenza, della forza e di tutte le altre qualità.

Nel libro dell’Esodo, si racconta l’episodio del vitello d’oro davanti al quale il popolo esclama: “Ecco il tuo Dio, o Israele!” (32,4)⁶. Violenza inaudita da parte dell’uomo, che attribuisce a ciò che dovrebbe stare sotto di lui, l’animale, l’adorazione e l’attenzione riservata a Colui che sta al di sopra di lui e il cui nome non può nemmeno essere pronunciato: Dio.

Il legame tra idolatria e violenza emerge soprattutto nel rapporto o nell’uso che Israele fa dei sacrifici cruenti, dai quali una linea della tradizione profetica ha preso le distanze, identificando l’idolatra con colui che compie simili sacrifici. I profeti, denunciano i sacrifici offerti a Baal e agli altri idoli come una delle colpe più gravi per

5. BEAUCHAMP ET VASSE, *La violence*, p. 11.

gli israeliti; ma la soluzione non sta nel compiere i medesimi sacrifici in onore di Jhwh, bensì nel “voglio la misericordia, non i sacrifici” (Os 6,6)¹. Dio vuole essere ascoltato (perché lui parla, contrariamente al mutismo degli idoli), vuole un “sacrificio di azione di grazie” (Sal 50,14) che conduca l'uomo al ricordo della creazione, delle origini della vita. In tal modo, Dio si presenta come l'anti-idolo, che a differenza di questi non ha un insaziabile bisogno dei beni dell'uomo, nemmeno del suo essere. Questa bramosia è tipica dell'idolo, che tende ad assorbire tutte le cose e tutto l'uomo, in un vortice impetuoso che produce intorno a sé solo morte e desolazione.

Dio, il liberatore, non ha bisogno né di vittime animali, né di vittime umane, ma ha espresso il suo desiderio: compiere la giustizia, amare con tenerezza, camminare diligentemente con lui (cfr. Mi 6,2-8). Quanto è definito nel Decalogo, che è legge di libertà perché racchiude ciò che Dio desidera per l'uomo creato a sua immagine e chiamato a realizzarsi senza dipendere da nessun idolo e senza dover sacrificare agli idoli le cose migliori della creazione (primogeniti, animali, olocausti vari).

Non è un caso che la legge sia preceduta da un “sei amato”, fondamento essenziale della legge, ed è seguita da un “amerai”, suo superamento e compimento. Infatti, “chiunque astrae la legge da questo fondamento e da questo termine, amerà il contrario della vita, fondando la vita sulla legge invece di fondare la legge sulla vita ricevuta”². L'esegeta francese si rifà alle riflessioni della psicanalisi e

6. In Es 32, l'agiografo trasferisce probabilmente quella situazione idolatrica che il popolo sta vivendo sotto Geroboamo, primo re del Nord che, alla morte di Salomone, si era staccato dal resto di Giuda, all'epoca dell'uscita dalla schiavitù d'Egitto e della peregrinazione nel deserto. Geroboamo fece preparare due vitelli d'oro e li collocò alle estremità del suo regno (a Dan e a Betel), dicendo al popolo: “Ecco, Israele, il tuo dio che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto” (1 Re 12,28). La storia deuteronomistica leggerà in tale “colpa di Geroboamo” (la LXX usa il singolare, rispetto al TM che ha il plurale “peccati”, a sottolineare che in questo si coagulano tutti i peccati del sovrano) la causa di tutti mali del regno del Nord.

1. Può essere interpretato in questo senso il fatto che la LXX traduca con due termini diversi le offerte (...) dei due fratelli, quindi come una polemica contro i sacrifici da parte di alcune correnti della tradizione biblica (cfr. D. CERBELAUD, “Premières relectures juives et chrétiennes du texte biblique”, in *Cahiers Évangile*, Supplément, n.105, 1998, p. 8).

2. BEAUCHAMP, *La Legge*, p. 117. Quando la legge viene pervertita in questo modo, afferma l'autore, diventa una rete asfissiante e mortifera, che si ricongiunge all'idolo come alla sua peggiore trasformazione. “Tutto il Vangelo si fonda su questo punto d'impatto” (*ibid.*).

afferma che dal rifiuto di Dio attuato nel profondo del cuore umano, nasce di riflesso la violenza idolatrica. Per cui “dire che l'uomo è a immagine di Dio nell'atto del comandare agli animali, significa tracciare con una drammatica precisione la sua posizione su una pericolosa linea di confine, difficile da rispettare, tra la divinità e l'animalità”³. Una linea di confine che risulta difficile da rispettare anche “da parte” di Dio, che utilizza la minaccia della violenza come strumento di protezione e proibizione della violenza. Dio, come l'uomo, come le società, nei racconti biblici usa la violenza come deterrente, sconfinando oltre i limiti imposti dalla legge del taglione, dal momento che “chiunque ucciderà Caino, subirà la vendetta sette volte” (Gen 4,15)⁴.

E così Dio accetta di attraversare con l'uomo le peripezie di una visione deformata della realtà, in attesa che spunti un nuovo germoglio dalle radici di Iesse; saranno i tempi in cui il lupo e l'agnello potranno dimorare insieme, la pantera e il capretto giacere accanto e il vitello e il leoncello pascolare insieme, guidati da un fanciullo (simbolo della dolcezza ristabilita).

Allora, nemmeno l'aspide e i serpenti velenosi faranno più paura, ma il bambino potrà giocare e trastullarsi tranquillamente (Is 11,1-9). Sarà quella società alternativa a tutte le altre, che collocata sopra un monte sovrasterà tutti i monti e tutti i popoli vi accorreranno, per apprendere come trasformare le spade in vomeri e le lame in falci (vedi la splendida descrizione di Mi 4); un modello di società che avrà nella non-violenza uno dei suoi elementi essenziali, secondo quanto Gesù ha insegnato (Mt 5-7) e vissuto sulla propria pelle.

3. *Ibid.* Riguardo al rapporto sempre aperto con l'animalità, non possiamo trascurare il fatto che vi è anche una “intima connessione tra la nostra costruzione sociale della realtà e l'immagine che abbiamo di Dio” (N. LOHFINK, “Il Dio violento dell'A.T. e la ricerca di una società non violenta”, in *CivCatt*, n.135, 2/1984, p. 35). Dunque porci la domanda su Dio, significa prima di tutto interrogarsi sul modo col quale l'hanno immaginato e vissuto gli uomini così come sono descritti nella Bibbia. Una simile consapevolezza, dovrebbe far rifuggire atteggiamenti marcioniti che tendono a separare il dio malvagio e violento dell'Antico Testamento, dal Dio buono di Gesù Cristo. Sia perché resta anche nel Nuovo Testamento, soprattutto in alcune invettive di Gesù incentrate sul motivo della geenna, la figura di un Dio che fa uso anche della violenza, non per amore di questa, ma per fini ben precisi. Sia perché lo scopo positivo della giustizia nelle società arcaiche (ma nulla o quasi è cambiato nelle società moderne) era perseguibile attraverso la *vindicatio*, la rivendicazione della giusta causa dell'innocente (con cui Dio si schiera).

Ma un modello che non cala dall'alto e non può essere solo il prodotto della fede, ma sarà il frutto di una società che avrà capito e accettato che dal proprio modo di organizzarsi e strutturarsi, dipenderà anche la visione di Dio che maturerà tra i suoi componenti¹.

2.3. Il settimo giorno: "ultima" realizzazione dell'immagine di Dio

Quasi tutti sono pronti a confezionare antidoti contro la violenza, spesso non facendo altro che fomentarla. Beauchamp sceglie la via che impegna tutti, e lui in prima persona, a tornare continuamente alla parola biblica: dal momento che ognuno si porta dentro il rischio di negare ogni valore alla parola, alla relazione, all'alterità, attraverso la parola di Dio, creatrice e fondatrice, può iniziare la strada della dolcezza, lasciando vincere il buio della morte e della violenza dalla forza dello spirito, datore di vita. Infatti "la violenza dello spirito attraversa e guarisce la violenza della vitalità idolatrica", così che "alla violenza come eccesso, si oppone l'eccesso dello Spirito"².

Questo passaggio dalla morte alla vita, dalle tenebre alla luce parte dall'amore: "*Chi dice di essere nella luce e odia suo fratello, è ancora nelle tenebre. Chi ama suo fratello, dimora nella luce e non v'è in lui occasione d'inciampo. Ma chi odia suo fratello è nelle tenebre, cammina nelle tenebre e non sa dove va, perché le tenebre hanno accecato i suoi occhi*"³.

Non è casuale che subito dopo, San Giovanni menzioni Caino come colui che ha rinunciato al messaggio che Dio ha donato fin dal principio (1 Gv 3,12), la buona notizia dell'amore fraterno che sa rinunciare alle opere del

menzognero, del diavolo (διαβλεῖν, separare) che cerca di dividere l'uomo dal suo principio, dall'altro e dalla sua verità.

A questo fine Dio ha creato il settimo giorno, presentato come completamento dell'immagine di Dio che ha mostrato la sua onnipotenza come "un dominio che si domina"⁴ per fare spazio all'alterità. Una potenza che si mostra come dolcezza.

La vera immagine di Dio l'uomo la realizza compiutamente nello *shabbat*⁵, vero antidoto contro ogni idolatria, soprattutto quella del lavoro, in cui anche il padrone deve cessare da ogni attività per liberarsi dalla schiavitù del proprio essere padrone. Lo schiavo, oggetto di dominio nei testi deuteronomici così come nei primi capitoli di Genesi lo erano gli animali, deve essere alleviato dal peso del lavoro e del padrone; per evitare una duplice schiavitù, la sua e quella del padrone, e riconoscere il dono della libertà promessa da Dio. In questo senso anche l'asino e il bue, come lo schiavo e il figlio, devono beneficiare dello *shabbat*: perché chi domina si liberi dalla schiavitù del dominio che può sfociare nella idolatria.

La festa allora diventa occasione periodica di controllo sulle possibili manifestazioni incontrollate di violenza, grazie al momento rituale che è orientato verso l'ordine e la pace; il rito, infatti, non cerca il disordine, ma "il solo tipo di violenza che cerchi di riprodurre è quello che scaccia la violenza"⁶.

Conclusioni

Alla luce del racconto di Caino e Abele, la violenza, che, come già detto anche nel capitolo 1 di questo lavoro, si

4. Un certo imbarazzo nei confronti dell'Antico Testamento non è scomparso del tutto. Purtroppo anche le parole della DEI VERBUM ai nn. 3 e 15 "non sono di particolare aiuto e rimangono un po' formali (...) vi troviamo solo l'avvertenza generale che i libri dell'AT ci danno una conoscenza di Dio rispondente alla condizione del genere umano prima dei tempi della salvezza instaurata da Cristo (...) quindi contengono cose imperfette e rispondenti al loro periodo storico" (LOHFINK, *Il Dio violento*, pp. 35-36).

1. Cfr. *id.*, pp. 34-35.

2. *Id.*, p. 34. L'eccesso dello spirito di cui parla Beauchamp, riprendendo un concetto che ritorna spesso nelle analisi della Vasse, è riferito alla Legge del Decalogo: essa può essere brandita come un arma, mutandosi da strumento di vita a luogo di separazione e di violenza tra padri e figli (nel momento in cui tutti, i padri che donano la legge e i figli che la ricevono, non si riconoscono sottomessi alla stessa Legge).

3. 1 Gv 2,9-11. Pare importante ricordare che per l'evangelista all'origine era la Parola, la Parola era la vita e la vita era la luce (cfr. Gv 1,1-18).

4. WÉNIN, *De la violence*, p. 109.

5. Il settimo giorno non è un comandamento, né una parola divina, perché la Scrittura dice semplicemente che Dio si "riposò"; dunque esso "non ha altro contenuto se non l'aggiungere all'immagine divina un tratto ultimo e decisivo (...) imprime sull'uomo il sigillo finale dell'immagine di Dio" (BEAUCHAMP, *La Legge*, p. 63). Unitamente alle tradizioni israelitiche riguardanti lo *shabbat*, ci sembrano interessanti le riflessioni che GIRARD fa riguardo al significato antropologico della festa nel capitolo dedicato alla figura di Dioniso quale emerge dalle *Baccanti* di Euripide (Cfr. *La violenza*, pp. 170-200). La festa costituisce una commemorazione della crisi sacrificale, che abbiamo già visto porta all'annullamento delle differenze in un clima di violenza reciproca. Dunque la festa ha la medesima funzione degli altri riti sacrificali, riproducendo l'origine che è percepita come la fonte della fecondità e della vitalità. Basandosi su una "interpretazione del gioco della violenza (...) la crisi diventa materia di festeggiamenti" (*id.*, p. 172).

6. GIRARD, *La violenza*, p. 188.

manifesta come una forza della “notte”¹, ha il suo “ritornello” inconscio nel principio “nessuna differenza”, “nessun Altro”; il violento ha come suo obiettivo nascosto ridurre tutto a se stesso, negando il corpo umano come luogo del soggetto, come destinatario di un dialogo che apre all’incontro con l’altro.

Scambiando l’io ideale con l’io reale, il violento tenta di fuggire la vita dello spirito raddoppiando la sua “identità”, rifugiandosi nell’immagine di sé che tende ad annullare la diversità.

Ma parallelo a questo cammino, l’atteggiamento violento conduce anche ad esaltare e idealizzare a tal punto l’altro, da farne un “idolo” (con “ideale”, viene dalla medesima radice greca che richiama la “apparenza”). Siamo nel campo dell’idolatria che “si collega necessariamente alla proiezione della nostra immagine sull’altro”², ultima conseguenza di un narcisismo cieco che può anche mascherarsi di amore e solidarietà. Chiunque negherà che anche qui si tratta di violenza, anzi il non ammetterla in questo caso equivale alla menzogna che è il cuore della violenza, che mira a mentire su se stessa³. La menzogna finisce con l’annullare il soggetto, l’altro, riducendolo ad una apparenza; per cui l’omicida è prima di tutto uno che ha “ucciso” la verità, idolatrando la morte come una soluzione della non accettazione della differenza. Anche la colpa di fondo che sottostà al decalogo, secondo Beauchamp, è l’idolatria per eccellenza, l’idolatria della morte, che tende ad annullare tutto, in particolare il dono che Dio ha fatto alle origini.

Il violento non accetta la logica dell’“et”, ma vede davanti a sé solo possibili “aut”: non Dio e l’uomo, ma o Dio o l’uomo; non l’uomo e la donna, ma o l’uomo o la donna. Cercando l’immagine che si è fatto di sé, rinuncia alla verità dell’A/altro che parla. Dissolvendo le differenze (Schökel) e rinunciando alla sua vocazione a fare unità in se stesso e nel creato, l’uomo si sottomette al dominio dell’idolo muto, dell’animalità-molteplicità che non comunica (Beauchamp). Per questo, possiamo dire che il gesto di Caino si compie all’interno di una relazione alienata, caratterizzata dal rifiuto della parola e della comunicazione (Drewermann).

Le letture esegetiche e teologiche, affrontate in questa prima parte del lavoro, erano, ciascuna a suo modo, tutte situate in precisi contesti teologici, storici e culturali. Nella seconda parte, seguendo anche in modo più esplicito il medesimo procedimento di incarnazione, affronte-

remo prima di tutto l’analisi del nostro contesto culturale sardo, e infine, in un secondo momento conclusivo, ritorneremo alla pagina biblica, per scoprire come essa possa diventare di nuovo qui e ora messaggio rivitalizzante di evangelizzazione, nel momento stesso in cui lo si accoglie come seme capace di inculturazione.

1. Così in genere è definita dalla psicanalisi (cfr. HOLLNBACH, *Violence*, col. 882).

2. BEAUCHAMP ET VASSE, *La violence*, p. 26.

3. Cfr. *id.*, p. 27.

Seconda parte

DALLA PAGINA BIBLICA DI CAINO E ABELE AL CONTESTO ANTROPOLOGICO SARDO

3 LA VIOLENZA E LA SARDEGNA

Premessa

Come lettura della realtà culturale sarda alla luce della pagina biblica presa in considerazione, vogliamo riflettere in questo capitolo sul contesto sociologico sardo, con una attenzione anche al dato antropologico, quale emerge dagli studi dei principali autori sardi della seconda metà del XX secolo. In tal modo cerchiamo, in maniera forse troppo audace, ma nella consapevolezza dei limiti che un simile lavoro riserva, prima di tutto di seguire il cammino che ci conduce "a Dio", dal momento che i libri della Bibbia, scritti per ispirazione dello Spirito Santo, hanno Dio per autore e come tali sono stati consegnati alla Chiesa¹. Ma poiché gli agiografi che hanno messo mano a scrivere i segni compiuti da Gesù perché i destinatari credessero (Gv 20,30), sono veri autori nel pieno possesso delle loro facoltà e capacità², allora i lettori, a qualsiasi cultura appartengano, hanno qualcosa da comprendere e da dire su Dio a partire dalla loro cultura, diversa da quella degli autori ispirati.

In sintesi, il nostro passaggio dalla lettura di Gen 4,1-16 al contesto culturale sardo nasce dal presupposto che "un libro non può nulla. Tutto dipende da chi lo apre e dal suo modo di leggerlo"³.

Dopo le riflessioni presentate nel capitolo precedente sulla pagina biblica, ora partiamo dal contesto socio-antropologico sardo, in particolare dalle due emergenze culturali tradizionalmente connotate dalla violenza: il Codice di vendetta barbaricino e il sequestro di persona.

I due fenomeni sono solitamente visti in stretta relazione tra loro, anzi sarebbero il frutto della medesima cultura che tende a una sorta di egualitarismo sociale, per

fare in modo che lo scambio, di sangue ed economico, sia ben bilanciato ed equilibrato.

Al di là del fenomeno dei sequestri, che resta oggi uno dei nodi centrali irrisolti della questione barbaricina come questione di politica criminale, ci pare interessante notare il ruolo che la vendetta conserva nella cultura sarda e in quella barbaricina in particolare, di cui esprime l'essenza del suo ordinamento giuridico. Noi scegliamo di parlare del codice barbaricino considerandolo in un certo senso espressione dell'intera cultura sarda, almeno della cultura originaria che ha conservato al suo interno i tratti meno "contaminati" dalle influenze esterne di secoli di dominazioni⁴.

3.1. La violenza in Sardegna

Il discorso sulla vendetta barbaricina ci guiderà alla comprensione di alcuni fattori culturali che sono all'origine dei rapporti sociali nel contesto sardo. Gli studi di Pigliaru, ci introducono alla interpretazione del codice barbaricino come espressione del diritto consuetudinario, basato su differenti, ma non meno valide, fonti normative rispetto al diritto positivo. Uno studio interdisciplinare, condotto da due ricercatori dell'Istituto di Psicologia dell'Università di Roma, Ferracuti e Lazzari, in collaborazione con Wolfgang dell'Università della Pennsylvania, affronta il discorso sulla violenza in Sardegna da differenti approcci scientifici e individua nei fattori legati alla cultura le origini del fenomeno. Attraverso la lettura del

4. Ci riallacciamo alla teoria che a partire dal VI secolo a. C., col dominio cartaginese, l'aspetto unitario e omogeneo della cultura sardo-nuragica è andato sfaldandosi nei successivi secoli e millenni di dominazioni, iniziate sotto Roma nel 238 a. C. In questo periodo la popolazione subì una sorta di ostracismo dalle zone costiere e si raccolse soprattutto nelle zone interne (cfr. M. BRIGAGLIA (a cura di), *Storia della Sardegna*, Ed. Della Torre, Cagliari 1998, p.72). Lo stesso processo che si è consumato a livello sociale, si sarebbe realizzato anche per la lingua a partire dal passaggio dalla dominazione cartaginese a quella romana; insomma "tutte le volte che i sardi sono stati sul punto di trovarsi uniti in una vera *koinè* linguistica, una nuova lingua si è imposta dall'esterno" (M. PIRA, *La rivolta dell'oggetto. Antropologia della Sardegna*, Giuffrè, Milano 1978, p. 112).

1. Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Dei Verbum. Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*, n. 11, in *EV/1*, EDB, Bologna 1993, pp. 923-24.

2. *Id.*, p. 923.

3. BEAUCHAMP, *Leggere*, p. 12.

contesto sardo di Pira, entriamo nel discorso antropologico per scoprire in cosa consiste la “rivolta” di una identità culturale (quella sarda) finora analizzata come oggetto, che reclama la sua soggettività.

Dopo una rilettura dell’opera di Pigliaru e di Pira, che evidenzia limiti e importanti scoperte dei rispettivi studi, fatta da Delogu, attraverso Bandinu esploriamo le profondità della visione del mondo caratteristica del sardo, segnata da ciò che dal punto di vista antropoanalitico egli chiama “fantasma della parità”.

3.1.1. La vendetta barbaricina nello studio di Antonio Pigliaru

Antonio Pigliaru (1923-1969) si è interessato al fenomeno del banditismo e del codice barbaricino nell’arco della sua breve esistenza di studioso di problemi giuridici, soprattutto nel periodo che va dal 1955 fino alla sua morte prematura, nel 1969¹.

La sua formazione intellettuale è di tipo filosofico-giuridico²; allievo di Giuseppe Capograssi e attento al clima culturale del suo tempo (in particolare si sente debitore alle riflessioni gramsciane che nel dopoguerra raggiungono il pubblico) e alle nuove impostazioni metodologiche di Franco Cagnetta nella sua inchiesta su Orgosolo³, egli si pone come sintesi e sistemazione teorica di tutti i fermenti politico-sociali che animavano il dibattito nazionale sul Meridione.

1. Dello studioso ci riferiremo soprattutto alle seguenti opere: A. PIGLIARU, *Il banditismo in Sardegna. La vendetta barbaricina*, Il Maestrale, Nuoro 2000; ID., *Il rispetto dell’uomo*, Ed. Iniziative Culturali, Sassari 1980; ID., “Il problema della cultura in Sardegna”, in AA.VV., *Antonio Pigliaru: politica e cultura*, ed. Gallizzi, Sassari 1971, pp. 11-40; ID., “Quaderno segreto: il 1962”, in AA.VV., *Antonio Pigliaru*, pp. 82-111.

2. Anche se nei suoi studi sono continui i riferimenti alle *filosofie della prassi* e in particolare alle riflessioni di GRAMSCI, egli si colloca filosoficamente sulla linea dell’*attualismo* di GIOVANNI GENTILE, che risolve la realtà nell’*atto di pensiero* e sposta, all’interno del soggetto che pensa, il nucleo della dialettica del reale. La vera e unica realtà è il pensiero in atto, o il soggetto attuale del pensiero (da qui il termine *attualismo*). L’oggetto del pensiero pensante non ha realtà fuori dell’*atto del pensiero* che è un atto creatore ed infinito dal momento che, al di fuori di sé, non esiste nulla che possa in alcun modo limitarlo. L’onnicomprendività dell’atto racchiude in sé la totalità della realtà: fuori dell’atto del pensiero non sussistono né la natura né Dio e neppure il passato e l’avvenire, il male e il bene, l’errore e la verità: tutto il positivo e tutto il negativo vengono racchiusi nell’atto e nel divenire dell’atto inteso come totalità. Pigliaru ne accetta però soprattutto la dimensione storicista e il posto attribuito alla “esperienza”.

Questi anni hanno visto maturare le sue riflessioni fino alla pubblicazione di un classico per chiunque voglia fare i conti con le tradizioni giuridiche non codificate della Barbagia: *Il banditismo in Sardegna*, che assieme all’altro grande studio *La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*, rappresenta una svolta nella demologia giuridica⁴.

L’opera rappresenta un ineludibile punto di riferimento scientifico per i teorici del diritto e per tutti coloro che vogliono affrontare con rigore scientifico gli aspetti cruciali della criminalità in Sardegna. Ma tutto il suo sforzo teorico illumina la sua etica e la sua personalità; infatti “l’impegno di fedeltà alla sua terra e l’impegno a se medesimo (...) Pigliaru l’ha testimoniato con la sua tormentata vicenda culturale e umana”⁵. Con i suoi editoriali per la rivista *Ichnusa*⁶ a partire dal 1956, fino alla sua relazione al convegno su Gramsci del 1967, passando per tutti gli scritti sul banditismo sardo, egli ha criticato e contestato il rischio di chiusura in un orizzonte paesano, in un acritico regionalismo che restringe tutto alla cultura da villaggio. La questione di fondo, infatti, rimane “il bisogno di sprovvincializzare una cultura, ma di sprovvincializzarla non attraverso una semplice negazione di contenuto, piuttosto attraverso un decisivo superamento delle forze tradizionali o di alcune di esse (...): da un lato il regionalismo chiuso e dall’altro quello del regionalismo di maniera”⁷.

L’impegno di fedeltà globale alla propria terra e l’impegno a se medesimo sono potenziati in Pigliaru dal suo profondo rapporto col cristianesimo. Cristo può essere riconosciuto solo come lui stesso si è presentato:

3. Cfr. F. CAGNETTA, *Banditi a Orgosolo*, Guaraldi, Rimini-Firenze, 1976. La principali e più esaustive introduzioni alle questioni del banditismo sardo sono: M. BRIGAGLIA, *Sardegna perché banditi*, Leader, Milano 1971; P. MARONGIU, *Teoria e storia del banditismo sociale in Sardegna*, Ed. Della Torre, Cagliari 1981. Quest’ultimo, in modo particolare, ha offerto una panoramica esaustiva delle interpretazioni date del banditismo sardo, riconoscendo che “quasi tutti i più rigorosi e interessanti contributi hanno sottolineato la connotazione sociale del fenomeno” (p. 7).

4. LOMBARDI SATRIANI colloca Pigliaru, accanto a Gramsci e De Martino, tra gli studiosi che con le loro ricerche hanno contribuito al rinnovamento della problematica demologica (cfr. L. M. LOMBARDI SATRIANI, “Introduzione”, in PIGLIARU, *Il banditismo*, pp. 36-37).

5. *Id.*, p. 18.

6. Rivista pubblicata a Sassari tra il 1949 e il 1964, che ebbe in Pigliaru il principale animatore, oltre che uno dei fondatori.

7. PIGLIARU, *Il problema*, p. 34.

“amore attivo per il prossimo, libertà, carità (...) sempre dalla parte dello sfruttato, del perseguitato, di chi è offeso, in catene, e soffre per le cose che mancano al suo compimento di uomo, al compimento della sua libertà. (...) Per chi non ha altro che la propria fame, la propria sete, la propria disperazione e intanto vive (se vive) di una speranza e di un’attesa che sono per ciò stesso valori e virtù necessariamente e sicuramente cristiani, cioè capaci di essere risolti in cristianesimo”¹.

Egli affronta con decisione e originalità la questione normativa che sta al centro del problema criminale, vale a dire lo scontro tra due sistemi normativi contrastanti all’interno della società barbaricina, scontro che funge da elemento strutturale di socio-genesi del banditismo. Infatti, è proprio la pratica della vendetta una delle cause determinanti del fenomeno del banditismo sardo. In particolare, egli ha intuito sulla scia di Gramsci, che i codici di comportamento diversi da quelli statali egemoni non andavano studiati come elementi pittoreschi, ma come realizzazioni giuridiche di precise e determinate concezioni del mondo.

La tesi di fondo che egli espone consiste nel riconoscimento della giuridicità delle norme che regolano i rapporti nella società barbaricina: “la società barbaricina ha un suo ordinamento giuridico”, perché “l’ordinamento giuridico c’è anche dove non ci sia Stato, ma in qualche forma ci sia una vita associata”². In tutti i suoi studi, ma soprattutto in questo lavoro di sintesi, Pigliaru ha ricercato in maniera accurata quale tipo di rapporto vi poteva essere tra un ordinamento consuetudinario come quello barbaricino, non scritto ma cristallizzato in una prassi, e un ordinamento scientifico come quello statale, scritto e operante a un livello culturale superiore.

Egli ritiene che un errore di fondo della concezione moderna dello Stato, sta nell’aver confuso l’unità dell’ordinamento giuridico con l’unicità della sua fonte normativa, per cui, rifacendosi agli studi di diritto costituzionale del Romano, afferma che l’ordinamento giuridico dello stato attuale non può riconoscere gli ordinamenti differenti dal suo e contrari (i primi perché non sono giuridici, i secondi perché antiggiuridici). Questo produce il carattere aberrante della dottrina dell’esclusività. Un momento in cui lo Stato potrebbe accogliere in sé quella sana pluralità degli ordinamenti (conseguenza della pluralità delle fonti normative), sarebbe l’accoglienza della norma consuetudinaria³.

Rifacendosi in particolare agli studi di Bobbio sulla consuetudine⁴, egli sviluppa le sue tesi volte a dimostrare come anche la consuetudine costituisca un fatto normativo, e come questo valga anche in riferimento al codice barbaricino.

Grazie al ricorso agli studi comparativi, egli ha sfatato il mito dell’unicità del codice barbaricino, dal momento che tutte le società pastorali che hanno vissuto condizioni di isolamento hanno sviluppato al loro interno sistemi normativi con regola basata sulla vendetta. E come Durkheim ha dimostrato, la vendetta costituisce il sorgere del diritto penale nelle società elementari⁵.

La filosofia popolare del mondo barbaricino è caratterizzata da un senso tragico della vita, una concezione naturalistica segnata da un profondo pessimismo; per cui a quella *insecuritas* esistenziale che lo circonda, il pastore barbaricino risponde cercando di realizzare un *regnum hominis* fondato su certezze. Egli cerca di rendere umano il suo mondo, e il codice di vendetta, che si fonda sul concetto di uomo forte (“*su balente*”), non prepotente, ma uomo che sa farsi rispettare come membro di una comunità di persone rispettabili, “rappresenta un modo iniziale di pensarsi umanamente (...), una affrancamento dalla natura, uno sforzo dell’uomo per uscire dallo stato ferino e dallo stato di solitudine”⁶. Proprio perché l’uomo barbaricino considera la natura e il destino come implacabili nemici, come fonte di quella *insecuritas* pericolosa, egli organizza un sistema che vendichi l’offesa, perché quest’ultima minaccia la stabilità sociale rigettando l’uomo nel mondo dell’incertezza.

In questo sistema consuetudinario (e per Pigliaru consuetudine e legge sono la stessa cosa⁷) la vendetta deve essere adeguata, proporzionata e progressiva, così da

3. Il problema sta nel fatto che “la consuetudine diventa positivamente rilevante per l’ordinamento giuridico che la riceve, l’ospita, l’assorbe nel momento concreto in cui l’ordinamento la pone come sua propria norma, la riconosce come una sua norma” (LOMBARDI SATRIANI, Introduzione, p. 77).

4. Cfr. N. BOBBIO, *La consuetudine come fatto normativo*, Ed. Cedam, Padova 1952. Pigliaru sviluppa il suo discorso sulla consuetudine in maniera approfondita alle pagg. 91-112.

5. Anche la cosiddetta “legge del taglione” (autorizzata in Dt 19,21) “lungi dal rivelare una mentalità barbarica e vendicativa (...) rappresenta un tentativo di applicare un principio di moderazione alla sfrenata vendetta allora in voga e che trova riscontro nei folli propositi vendicativi di Lamech” (MATTAI, Cristiani, p. 181).

6. Cfr. lo studio A. PIGLIARU, “La salvezza dell’azione nell’etica barbaricina”, in PIGLIARU, *Il banditismo*, pp. 226-227.

7. Cfr. lo studio complementare “Consuetudini e Legge”, in PIGLIARU, *Il banditismo*, pp. 186-208.

1. ID., Quaderno segreto, p. 100.

2. LOMBARDI SATRIANI, Introduzione, pp. 64-65.

porre i rapporti sociali e giuridici su un piano di totale certezza. Ma questo non significa che il codice debba “concludere”, nel senso di sistemare su un piano assoluto i rapporti interni alla comunità: si tratta ancora di un codice di guerra, che non può e non vuole concludere nel senso della pace, ma lascia aperte altre vie per una diversa conclusione¹. Soprattutto quando il conflitto porta ad una esasperazione del circolo mortale delle vendette, rischiando di mettere in crisi quella pace sociale che il codice della vendetta mira a garantire, si ha il ricorso alla transazione, a *sas paches*; un intervento della comunità volto alla salvaguardia di se medesima e del suo ordine interno, quando questo è minacciato dall’abuso che il singolo fa del suo dovere di vendicarsi².

Con tali affermazioni, l’autore vuole sottolineare come la posizione di responsabilità attribuita al singolo rappresenti un elemento di modernità nel codice barbaricino, anzi un elemento che ha anticipato in un certo senso la modernità, dal momento che già la *Carta de Logu* (codice di leggi emanato da Eleonora d’Arborea nel 1392, esteso a tutta l’isola nel 1421) cercava di porre un freno alle consuetudini locali, e la vendetta in maniera particolare, per rivendicare al pubblico potere il diritto di punire i colpevoli.

A nostro parere, a partire dalle riflessioni del Pigliaru, la strada che può portare a una possibile gestione della violenza che il codice contempla, deve essere storica. Se il codice rappresenta un primordiale tentativo di umanizzare i rapporti sociali, codificando la vendetta secondo norme precise e universali, e se il diritto è azione, quindi storia³, la storia può elaborare nuovi modi e nuove strade di soluzione dei conflitti, con l’apporto di tutti. Egli ritiene fondamentale uno sviluppo delle condizioni socio-economiche che affranchi il pastore barbaricino dalla con-

1. Una via di cui si serve tale ordinamento tende a mettere in crisi tutte le ragioni della vendetta: è la via della pacificazione diretta, la via *de sas paches* (delle paci), “un’iniziativa (...) attraverso la quale la comunità tenta di pervenire con un nuovo protocollo di intervento per quella composizione del conflitto” (A. PIGLIARU, “La vendetta come logica dell’azione”, in ID., *Il banditismo*, p. 182).

2. Secondo Pigliaru, la vendetta è un dovere che la comunità attribuisce al singolo che rappresenta “una vittoria sull’automatismo e sul meccanicismo immediati della legge del taglione” (*id.*, p. 175); attribuire al singolo questa responsabilità, significa già “la scoperta dell’uomo come soggetto, dell’uomo come individuo, come *persona*” (*id.*, p. 170, corsivo dell’autore).

3. Una intuizione essenziale di Pigliaru riguarda il codice come “unità sistemica in movimento” (G. SANNIO, “Questione barbaricina e sequestro”, in *Società Sarda*, Ed. Castello, Cagliari, 2/1998, p. 108).

dizione in cui vive. Il cambiamento delle strutture produttive, può produrre un benefico cambiamento delle condizioni pedagogiche e culturali.

Senza dimenticare che tutto ha origine in un evento fondatore (R. Girard) che è costituito dalla unanimità violenta, il nuovo rituale che la cultura sarda può costruire per evitare ogni possibile *escalation* della violenza deve essere adeguato ai tempi e alla storia, senza pensare di risolvere tutto, come è tipico di quel mondo moderno e contemporaneo diffidente verso il passato, con un colpo di spugna delle “origini”.

E le origini, per il codice, sono quelle di una comunità che ha cercato di organizzare la sua vita e il suo mondo in modo preciso, stabile ed equo, elaborando norme consuetudinarie valide per tutti, sacralizzando⁴ la figura dell’uomo virtuoso che sa difendersi in maniera proporzionata nell’offesa ricevuta, ma che è consapevole che la casa è tutto, che non si può dimenticare il padre e la madre, che bisogna restituire l’onore a chi lo merita e che “prima ‘e tottu s’amore e poi su restu”⁵ (l’amore viene prima di tutto e poi il resto).

3.1.2. L’analisi di psicologi e antropologi alla fine degli anni Sessanta

Un gruppo di ricercatori ha affrontato da diversi punti di vista il discorso “violenza in Sardegna” alla fine degli anni Sessanta e tale studio scientifico interdisciplinare è confluito in un numero monografico della rivista *Quaderni di psicologia*⁶, pubblicata dall’Istituto di Psicologia e dalla Facoltà di Medicina dell’Università di Roma.

L’approccio criminologico interdisciplinare (sociologia, psicologia, psicopatologia e diritto), portato avanti in modo particolare da criminologi apprezzati in campo internazionale come Marvin Wolfgang e Franco Ferracuti, ha permesso di superare i limiti e i pericolosi semplicismi di un accostamento monodisciplinare o la mera somma dei singoli contributi.

L’idea di fondo, parte dal considerare la violenza in Sardegna come il frutto di una sottocultura rurale, rappresentata principalmente da figure delinquenti cresciute in un contesto quasi staccato dal sistema normativo e dai valori giuridici sia italiani che sardi⁷. I delinquenti sardi sono generalmente privi di psicopatologie, ricorrono alla violenza non all’interno delle loro famiglie, ma nel loro

4. Cosa curiosa è il fatto che S. Francesco fosse considerato il santo dei banditi, vale a dire il santo degli uomini forti (cfr. A. PIGLIARU, “La vendetta come dovere giuridico”, in ID., *Il banditismo*, p. 245).

5. Cfr. PIGLIARU, *La salvezza*, pp. 221-222.

ambiente circostante; le loro famiglie sostengono e comprendono questo uso della violenza per porre rimedio ai problemi e non ricorrono mai a una soluzione di un conflitto tramite un tribunale civile o penale¹.

Attraverso questo studio interdisciplinare si manifesta una certa volontà di uscire dalle secche in cui la scuola positivista aveva arenato le sue ricerche sulla violenza in Sardegna; si comincia ad abbandonare la tesi che la Sardegna sia una “zona delinquente”² per ragioni di razza (deduzione originata dallo studio della conformazione cranica), per cui ogni territorio avrebbe una sua forma particolare di criminalità a motivo delle grandi differenze antropologiche, frutto di sovrapposizioni di dominazioni diverse, che corrono da una zona all'altra.

Ma tale ricerca, portata avanti dalla scuola più marcatamente evolucionista, non imputando il banditismo e la violenza alla razza e alla natura, lo attribuisce alla cultura, dal momento che i soggetti violenti esaminati “giustificavano il loro atteggiamento con ragioni chiaramente legate a fattori culturali”³. Una teoria che non fa altro che spiegare il banditismo col banditismo, con la permanenza di fattori culturali di epoche remote; residui “da eliminare ancora e sempre con la repressione armata e con gli apparati ideologici di stato”⁴. La teoria della subcultura della violenza, che costituisce comunque uno strumento utile a spiegare anche diversi aspetti del sequestro di persona, non è sufficiente per interpretare la complessità e la dinamica del fenomeno violenza⁵.

I caratteri di tale subcultura sarebbero maturati, secondo lo studio di Luca Pinna, dalle condizioni economiche dell'isola, in maniera particolare quelle successive

6. AA.VV., “La violenza in Sardegna”, in *Quaderni di psicologia*, M. Bulzoni ed., Roma 5/1970. Sono contenuti gli studi condotti su progetto di ricerca del Centro per gli Studi di Criminologia e di Diritto Penale dell'Università della Pennsylvania e dell'Istituto di Psicologia della facoltà di Medicina dell'Università degli Studi di Roma, in collaborazione anche con altre Università al fine di allargare il contenuto dell'indagine. I principali ricercatori sono stati Franco Ferracuti e Renato Lazzeri, dell'Istituto di Psicologia di Roma, e Marwin E. Wolfgang, dell'Università della Pennsylvania. Gli studi contenuti all'interno del volume sono sei: L. PINNA, “La Sardegna in una prospettiva storica e sociologica”, pp. 15-32; R. CAMBA, G. PUGGIONI, N. RUDAS, “Aspetti e motivi della criminalità rurale sarda”, pp. 33-64; G. DI GENNARO, “Considerazioni giuridiche sulle sentenze di omicidi sardi”, pp. 65-72; M. FONTANESI, “Analisi delle diagnosi psichiatriche di condannati violenti e non violenti”, pp. 73-90; F. FERRACUTI, R. LAZZARI, M. E. WOLFGANG, “Uno studio della ipotesi della sottocultura della violenza”, pp. 91-152; R. CAMBA, G. PUGGIONI, G. PUDDU, “Bibliografia sulla criminalità sarda”, pp. 153-171.

all'editto delle chiudende (1820) e all'abolizione del feudalesimo (iniziata nel 1838). Tali provvedimenti in materia economica avrebbero dovuto garantire il nascere della proprietà privata e il conseguente sviluppo dell'agricoltura, ma non fecero altro che impoverire quest'ultima. Conseguenze che rafforzarono la diffidenza della cultura pastorale verso l'autorità costituita e portarono le comunità a elaborare un proprio codice che regolasse i rapporti umani che non fossero di sola subordinazione⁶.

In realtà, secondo lo studioso, si era già verificato un processo di “graduale ingresso nella dimensione della estraneità”⁷ nella cultura sarda: dapprima verso il dominatore, poi all'interno delle varie zone dell'isola. Da sociologo, egli individua le cause dell'attuale situazione del banditismo e dei reati ad esso legati (sequestro di persona e vendetta), nelle condizioni economiche del territorio e nelle conseguenze a livello culturale che queste hanno avuto e hanno tuttora che è in atto una trasformazione profonda del mondo pastorale sardo. Un cambiamento che si basa su un rifiuto dei metodi tradizionali, senza però riuscire ad intravedere chiaramente le possibili strade per il futuro⁸.

L'analisi criminogena condotta da Camba, Puggioni e Rudas, evidenzia che mentre nel XIX secolo fino alla metà del XX si registrava in Sardegna una criminalità con elementari livelli di sviluppo, nel decennio 1957-66 essa mostra una maggiore differenziazione e differenti rapporti tra i vari reati; alla forte flessione degli omicidi, fa riscontro la comparsa di nuovi reati come il sequestro di persona a scopo estorsivo⁹. Ciò che emerge da questa analisi sono le evidenti differenze tra una criminalità sarda tradizionale e nuova; in modo significativo, gli studiosi hanno rilevato una tendenza del secolo XX allo sviluppo della criminalità tra i giovani e i minori (mentre nell'Ottocento

7. Cfr. W. E. WOLFGANG, “Introduzione”, in AA.VV., *Quaderni di Psicologia*, 5/1970, pp. 11-12. L'autore ribadisce continuamente che “la violenza, in Sardegna, non è organizzata in forma permanente, né è mai stata legata ad una ideologia politica” (*id.*, p. 11), ma è il frutto di una sottocultura della violenza, che non ha nulla di endogeno o di fondato sulla cultura ufficiale.

1. *Id.*, p. 12.

2. Cfr. le tesi espone dal criminologo siciliano ALFREDO NICEFORO (1876-1960), nel suo *La delinquenza in Sardegna*, ristampa anastatica Della Torre, Sassari 1977. L'opera è del 1897, in pieno periodo positivista, teoria filosofica secondo la quale “gli uomini traggono dalla propria razza una disposizione più o meno pronunziata alla tale o alla tal'altra passione, al tale o tal'altro vizio” (*id.*, p. 36). L'autore vi espone la tesi principale secondo la quale la delinquenza dei sardi è legata ad una naturale e incancellabile inferiorità della razza.

3. WOLFGANG, Introduzione, p. 11.

erano interessate solo le fasce medie di età). Le motivazioni sono identificate soprattutto nell'isolamento delle aree interne dell'isola, mentre "l'indagine non ha confermato una corrispondenza tra indigenza e criminalità¹. Inoltre, il fatto che il fenomeno criminalità sia legato in prevalenza ad atti di singoli individui, evidenzia una limitato sviluppo di strutture di criminalità organizzata². Dunque anche il sequestro di persona non rientrerebbe in una struttura culturale legata allo sviluppo della cultura abigeataria, ma sarebbe frutto di isolati gruppi criminali.

In sostanza, al termine degli anni Sessanta, i nuovi aspetti della criminalità sarda non riflettevano cambiamenti culturali fondamentali, ma vengono letti come segni di una nuova fase di sviluppo della vecchia economia isolana, la pastorizia, che registrava segni di dinamicità e di possibile sviluppo. Per cui le soluzioni possibili ai fenomeni di violenza devono camminare sulla linea dell'accrescimento del settore della pastorizia, quindi "facilitare il suo sviluppo senza creare tensioni all'interno del mondo pastorale"³.

3.1.3. La violenza subita contro la propria identità: lettura di Michelangelo Pira

Antropologo e giornalista molto apprezzato, Michelangelo Pira è stato uno dei più vivaci e incisivi animatori del dibattito culturale nella Sardegna degli ultimi trent'anni⁴. La sua passione intellettuale si è sempre coniugata con l'impegno politico, fin dalle sue giovanili esperienze alla direzione della rivista ufficiale del Partito Sardo d'Azione, il "Solco", per giungere alla sua opera mag-

4. PIRA, *La rivolta*, p. 101. Così come risulta insufficiente, per quanto costituisca un classico negli studi sul banditismo sardo, la teoria di Le Lannou che individua le cause del banditismo nelle condizioni di isolamento delle popolazioni periferiche agricole e di quelle centrali pastorali. Egli sottolinea come anche l'aspetto morfologico fa dell'isola un continente separato, distaccato e ripiegato su se stesso (cfr. M. LE LANNOU, *Pâtres et paysans de la Sardaigne*, Tours 1941; tr. it. *Pastori e contadini di Sardegna*, Della Torre, Cagliari 1979). Un altro studioso francese unisce alla opposizione pastore-contadino di Le Lannou, quella tra montagna e pianura; contrapposizione che egli alla base delle civiltà mediterranee in genere (cfr. F. BRAUDEL, *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris 1949; tr. it. *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Einaudi, Torino 1986).

5. Cfr. P. MARONGIU, "Le forme del sequestro", in *Società Sarda*, 2/98, pp. 61-62. Infatti tale teoria, secondo il criminologo cagliaritano, non presta la debita attenzione alla natura logico-strumentale e utilitaristica di gran parte del comportamento criminale.

giore, *La rivolta dell'oggetto* (1978), ormai punto di riferimento inevitabile per chiunque voglia intraprendere un serio studio dell'antropologia sarda. Il libro è il punto d'arrivo della sua attenzione alla realtà sarda, iniziata negli anni Cinquanta a Cagliari, da studente universitario prima e da membro dell'Ufficio resoconti del Consiglio regionale poi⁵.

Egli si sente coinvolto in quella che chiama la "rivolta dell'oggetto", iniziata a partire dagli anni Cinquanta con le riflessioni di Cagnetta e Pigliaru⁶, per cui la cultura sarda deve prendere la parola per ridefinirsi autonomamente come cultura *tout court*, evitando le riduzioni consumistiche del folklore.

L'oggetto che si rivolta è la Sardegna, che da passivo oggetto antropologico studiato e osservato, vuole diventare soggetto attivo e protagonista della propria storia. Questo progetto, volto alla costruzione di una nuova identità sulla linea di quella originaria perduta, che inizialmente era solo esistenziale e personale, si è sviluppato nel tempo (soprattutto nell'ultimo trentennio di storia sarda) sul piano collettivo e politico. Non è più soltanto un qualcosa che riguarda gli intellettuali, ma anche il popolo comincia a prenderne coscienza.

Si tratta di "un progetto con molti rischi: perché nel programma di recupero del passato si corre il pericolo di immaginare un Eden pastorale che non è mai esistito (...) e perché ciò può indurre a fughe in avanti, verso utopie

6. In realtà, vedremo come PIGLIARU dimostrerà che il codice è una elaborazione culturale propria della Sardegna (anche se comune a molte culture agli inizi) non per reazione alle varie forme di dominazione, ma come sviluppo antropologico verso una responsabilizzazione dell'individuo dentro un codice che era e rimane comunitario, dunque nuovo rispetto alla tradizionale Legge del taglione.

7. PINNA, *La Sardegna*, p. 26.

8. *Id.*, p. 32.

9. Cfr. R. CAMBA, G. PUGGIONI, N. RUDAS, *Aspetti*, pp. 33-44.

1. *Id.*, p. 41.

2. Infatti "nelle regioni a caratterizzazione pastorale non vi è una tendenza della criminalità ad organizzarsi" (*id.*, p. 42).

3. *Id.*, p. 44.

4. Prendiamo in considerazione in modo particolare: M. PIRA, *La rivolta dell'oggetto. Antropologia della Sardegna*, Giuffrè, Milano 1978.

5. Molto importante fu per lui la collaborazione con l'emittente radiofonica Radio Sardegna (di cui a malincuore accettò il cambiamento del nome in Radio Cagliari); i momenti principali della sua presenza alla radio sono le conversazioni del ciclo *Sardegna tra due lingue*, il *Controgiornale* e il radiodramma dedicato a *Paska Devaddis*.

micro-nazionalistiche nel cuore stesso di un'Europa sempre più unificata ed unificante¹.

Il concetto di cultura egli lo analizza e lo chiarifica nel capitolo iniziale dell'opera: sulla scia delle riflessioni di Cirese, Rossi, Landi e Umberto Eco ritiene che la cultura sia il frutto cumulativo del lavoro sia intellettuale che materiale, del rapporto degli uomini tra loro e col mondo e del rapporto tra i codici di comunicazione e di scambio che l'uomo si è dato attraverso l'uso concreto delle proprie estensioni fisiche e naturali acquisite².

In Sardegna si è consumato, secondo Pira, un incontro/scontro tra diverse fonti normative, interne ed esterne al contesto isolano, che si sono contese la gestione dei media (che sulla scia di McLuhan egli intende come messaggi che dirigono le masse). Questa dialettica, che negli ultimi trent'anni ha portato a una notevole modifica delle caratteristiche tipiche della struttura culturale sarda, ha impedito alle classi dominanti di riconoscerne la vera identità culturale.

Il maggior cambiamento si è realizzato nei confronti della famiglia e della comunità paesana (*sa idda*), che nonostante i loro limiti rispecchiavano comunque una comune visione delle cose; le nuove fonti normative (Stato, Regione, potentati economici e altri) non riflettono più la volontà e i desideri della collettività pur disponendo di media efficaci. Lo scontro si è verificato anche tra codici³, vale a dire tra i modi concreti coi quali le diverse società utilizzano le proprie estensioni naturali (fisiche, linguistiche) e quelle acquisite (mezzi tecnici).

6. Attraverso le opere dei due autori inizia la demistificazione della tesi classica secondo la quale il banditismo era la cultura dominante dell'isola, la sua specificità per la quale il dominio piemontese doveva chiedere alla classe dominante sarda il tradimento di questa cultura. I due autori mostreranno come in realtà vi è stato in Sardegna uno scontro tra codici e ordinamenti non compatibili e armonizzabili.

1. BRIGAGLIA (a cura di), *Storia della Sardegna*, p. 318. Secondo l'autore, i punti focali di questo progetto sono due in questo momento: la lingua e lo Statuto regionale, due codici diversi (linguistico e politico) che nell'incontro-scontro con i rispettivi codici nazionali possono rafforzare e garantire quella specificità della Sardegna.

2. PIRA, *La rivolta*, pp. 12-13 (ma è utile consultare tutto il capitolo I: *Il concetto di cultura*, pp. 1-30).

3. Il termine è utilizzato dall'autore nella sua ampia accezione secondo quanto formalizzato dalla semiotica (Umberto Eco) o semiologia (Ferdinand De Saussure) o linguistica (Roland Barthes) con riferimento ai codici non solo linguistici, ma anche giuridici, estetici, prossemici, culinari etc. (cfr. *id.*, p. 99. Tutto il capitolo IV tratta della conflittualità dei codici).

In Sardegna tale conflittualità tra fonti normative interne ed esterne si è evoluta fino ad un ritiro delle prime in spazi sempre più angusti, ma senza per questo esaurire le loro possibilità. Il disegno di assimilazione iniziato col Piemonte e proseguito con lo stato unitario italiano non si è mai compiutamente realizzato. L'esempio forse più evidente della dicotomia tra esterno e interno sta nel rapporto tra la lingua italiana e quella sarda, in cui è riconoscibile una reciproca interferenza normativa⁴.

Tutto ciò è conseguenza del fatto che il contatto tra cultura esterna e cultura interna all'isola non si è verificato sulla linea del giusto e fondamentale rapporto tra etnie, ma fra una microetnia e una macroetnia; e quest'ultima impegnata ad assorbire la prima nella propria visione del mondo imposta attraverso i nuovi media diffusi in maniera capillare⁵. La conflittualità e la distanza presente tra i due codici linguistici (sardo e italiano), appartiene anche al campo giuridico e alle fonti normative. Una conflittualità esplosa negli anni Sessanta, quando anche la Regione Sardegna dovette avviare un progetto di sviluppo economico in linea con quello nazionale⁶; la vecchia cultura pastorale e contadina è stata in un certo senso aggredita da tutte le parti e con ogni mezzo, causando una vera crisi di identità culturale e sociale.

Generalmente incapaci di comprendere a fondo le caratteristiche della cultura isolana, le istituzioni non hanno fatto altro, secondo l'antropologo bittese, che cercare di assorbire e di assimilare i tratti essenziali di tale cultura, a loro parere segnata strutturalmente dalla violenza, dal banditismo e dalla vendetta. Spesso si è proceduto ad una vera e propria cancellazione dell'economia, della cultura e della società pastorale in nome di una lotta contro le strutture del banditismo. Egli nota che per esem-

4. Della causa del bilinguismo Pira fu strenuo difensore e spesso inascoltato profeta tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio del Settanta. Di lui è memorabile il noto articolo "Bilinguismo e cultura in Sardegna", in *Ichnusa*, n. 35/1960, pp. 19-36.

5. Secondo Pira la Seconda Guerra mondiale e il successivo periodo hanno inciso profondamente nella concezione del mondo e della storia dei sardi. Si è realizzata, e ancora è in corso, una caduta della società e della cultura sarda. "Quanta gente – si domanda – in questi ultimi trent'anni ha dovuto rinunciare alla sua identità vera (presunta tale, evidentemente) per accettarne una, se non proprio da burla, certo imposta in codici diversi dai propri?" (*La rivolta*, p. 272).

6. Da un punto di vista economico, la società sarda è passata da un sistema avente la sua unità produttiva principale nella famiglia, a basso profitto e identificante, a un'economia ad alto investimento di capitale e ad alto profitto, ma alienante e disgregante, oltre che poco ecologica (cfr. PIRA, *La rivolta*, pp. 274-277).

pio la soluzione economica cercata, la creazione di una zona industriale nel centro dell'isola, è stata funzionale allo sviluppo capitalistico nazionale e internazionale; il banditismo veniva così "assunto come pretesto per giustificare la condanna di una società nel suo complesso in nome di un'altra società"¹.

In sostanza, Pira ritiene che i moduli economico-produttivi della società barbaricina debbano cambiare, ma è fermamente convinto della necessità del permanere dell'educazione tradizionale, della lingua e della cultura sarda. Pur ritenendo che il codice di vendetta sia da abbandonare nell'attuale contesto storico, egli sostiene che l'educazione tradizionale impartita dalla "scuola impropria barbaricina"² debba rimanere e tramandarsi nel tempo.

L'incapacità di comprendere il fenomeno del banditismo e della violenza in generale a partire dalla sua matrice culturale, ha caratterizzato di solito l'analisi del contesto sardo. È quanto invece ha realizzato Antonio Pigliaru attraverso i suoi studi e la sua stessa vita: alle sue ricerche Pira si sente profondamente debitore.

3.2. Una riflessione critica sull'opera di Pira e di Pigliaru

L'opera dei due intellettuali barbaricini è stata giudicata la più influente e importante del panorama culturale sardo degli ultimi quarant'anni, oltre che un'attività carica di progettualità politica e sociale³.

1. PIRA, *La rivolta*, p. 325. Infatti "il vero scandalo non era il banditismo ma la resistenza della società pastorale a modelli di vita e a modi e rapporti di produzione che dovevano affermarsi" (*ibid.*). "Ma l'azienda pastorale ha saputo opporsi unitariamente allo sviluppo capitalistico" (*id.*, p. 328). La visione economica della società pastorale era incentrata sull'egualitarismo distributivo, che tollerava al suo interno la pratica dell'abigeato come mezzo di sussistenza.

2. Così egli chiama l'educazione teorico-pratica impartita oralmente all'interno della cultura barbaricina (cfr. la I parte del capitolo 8, dal titolo: "Scuola impropria e scuola ufficiale", in: PIRA, *La rivolta*, pp. 377-404). La proposta di Pira ha suscitato reazioni contrastanti all'interno del panorama culturale e politico sardo degli ultimi vent'anni. Per alcuni, "si tratta di un progetto politico estremamente ambizioso e complesso, che sconvolgerebbe dalle fondamenta le politiche e le regole del nostro vivere odierno" (M. COLUMBU, "Sardos malos a crèschere. Una rivolta difficile", in AA.VV., *La ragione dell'utopia*, Giuffrè, Milano 1984, pp. 209-10). Per altri, la *Rivolta dell'oggetto* costituisce "un libro-progetto che postula la rivolta alla reificazione subita dai sardi e una loro re-istituzione come soggetti storici" (P. MARONGIU, *Teoria*, p. 81).

Essi hanno accolto la lezione che viene da vari filosofi del XX secolo, sull'intellettuale impegnato a dare il proprio contributo al contesto storico-sociale di appartenenza. Pur partendo da simili premesse culturali, giungono a conclusioni diverse, così come è evidente la differenza di livello del loro argomentare: più rigoroso e controllato Pigliaru, più emotivo e magmatico Pira.

La diversità nelle conclusioni sta soprattutto nel fatto che mentre il primo tende a prospettare un tipo di società radicalmente "altra" rispetto a quella tradizionale barbaricina⁴, in sostanza una società democratico-totalitaria sulla scia delle suggestioni dei suoi maestri Gramsci e Gentile, il secondo invece muove dall'esigenza di riconciliare la tradizione col presente storico e pensa ad una società democratica che consenta al giovane sardo di seguire una formazione finalizzata alla sua totale immersione nella cultura tradizionale⁵.

Pigliaru sostiene che la comunità barbaricina deve in un certo modo cambiare pelle, nel senso che dovrebbe reinventare se stessa a partire da nuove strutture produttive; Pira vede in atto un profondo inaridimento delle radici della cultura barbaricina, a causa del rapporto con la società contemporanea. Fuori da tale incontro, la comunità locale sarebbe in grado di camminare verso una trasformazione più democratica della società. Dunque mentre il primo ipotizza un futuro totalmente nuovo, il secondo proietta nel futuro la società tradizionale barbaricina.

Dai loro studi, in particolare dai saggi di Pigliaru alla cui scuola si è formato anche Pira, emerge con chiarezza che il massimo valore etico della cultura barbaricina è la memoria collettiva; il primo imperativo morale è "non dimenticare", una forza da cui sembra impossibile liberarsi e dalla quale ci si sente dominati⁶. Dentro questo tipo

3. Cfr. A. DELOGU, "Cultura barbaricina e banditismo in Antonio Pigliaru e Michelangelo Pira", in M. PINNA (a cura di), *L'Europa delle diversità. Identità e culture alle soglie del terzo millennio*, Francoangeli, Milano 1993, pp. 193-195. Seguiremo questo articolo per una panoramica sintetica sull'opera dei due intellettuali sardi.

4. Infatti, egli "non si pone il problema del rapporto tra cultura tradizionale e nuova società. Pensa ad una società fondata su valori diversi da quelli tradizionali" (*id.*, p. 203).

5. Secondo Delogu, in definitiva Pira giunge a conclusioni più rigide di quelle di Pigliaru, perché la scuola impropria barbaricina, in cui il giovane dovrebbe apprendere i contenuti della tradizione, ripropone un modello totalitario di società. "Pira crede che si debba coniugare cultura barbaricina e cultura della classe operaia per giungere ad una società realmente democratica (...) ma ha una visione semplicistica della complessità della società contemporanea" (*id.*, p. 208).

di società, l'individuo risulta solo un momento del sistema, quasi vittima di un sistema etico che privilegia la morale della convinzione rispetto alla morale della responsabilità, secondo la distinzione di Max Weber, "una morale che condiziona pesantemente il comportamento dell'individuo, che non è motivato da un meditato giudizio né da un atto di libera volontà né da una chiara coscienza delle conseguenze delle proprie azioni"¹. Dall'opera di Pigliaru, in sostanza, si fa chiara la contrapposizione presente nella cultura barbaricina fra la libertà di scelta dell'individuo e la pressione che la comunità esercita sul singolo: egli, però, afferma che le due cose sono perfettamente componibili dentro tale società, anche perché il codice di vendetta, come abbiamo notato in precedenza, non risulta vincolante per coloro che decidessero di stare fuori fin dall'inizio da tale sistema normativo². Inoltre, il codice stesso ha avuto la funzione, secondo lo studioso barbaricino, di far emergere l'individuo e la sua responsabilità là dove si correva il rischio che la sola legge del taglione diventasse l'unico strumento normativo.

Anche Pira riconosce che l'identità dell'uomo nella società barbaricina è stabilita dalla comunità, e per questo egli ritiene la scuola impropria barbaricina, vale a dire la pedagogia imitativa basata sulla cultura orale attraverso la quale si trasmettono i valori, importante e fondamentale nel contesto locale.

I due studiosi sardi, secondo Delogu, difettano nel non porre in un rapporto di equilibrio memoria e oblio, comunità e individuo, specificità e universalità, tradizione e innovazione³.

Da quanto detto, emergono alcune linee di riflessione che ci portano alle radici del discorso sulla violenza. Nel capitolo successivo cercheremo di individuare gli aspetti legati alla animalità che la cultura sarda potrebbe "dominare" per vivere in modo nuovo la logica della violenza. Già qui possiamo riconoscere che il recupero di una giusta dialettica tra libertà e moralità individuale e esigenze e valori della collettività, costituisce una via importante

verso la crescita culturale. In sintesi, l'uomo barbaricino, inserito in un sistema etico che ne condiziona tutti gli aspetti della vita, deve recuperare lo spazio di libertà del *redi in te ipsum* agostiniano, vale a dire uno spazio per la coscienza personale come momento di riflessione critica e scelta motivata⁴.

3.3. Il "fantasma della parità" secondo Bachisio Bandinu

Secondo Bandinu, antropologo e studioso della cultura e società sarda⁵, la violenza in Sardegna nasce sempre da un desiderio che mira a equilibrare i rapporti; "quando *curret sambene* (scorre il sangue) è difficile frenare la violenza istintuale e misconoscere la richiesta sociale di una corrispondenza, secondo il codice non scritto della vendetta barbaricina"⁶.

Abbiamo, in linea con una lettura sincronica alla quale Beauchamp ci ha introdotto, prestato attenzione non solo alle cause esterne della violenza (quindi alle motivazioni storico-sociali o economiche), ma anche alle sue origini antropologiche radicate nell'interiorità della persona e nell'immaginario di una comunità. Già Pira aveva affermato che la cultura barbaricina mira alla realizzazione di un netto egualitarismo e di una fonte normativa comunitaria che lo consegna⁷.

Dal punto di vista antropoanalitico, secondo Bandinu la cultura sarda ha elaborato una visione delle relazioni che mira a "far quadrare i conti", a realizzare una parità che garantisca l'equilibrio della comunità. "*Semus paris*" (siamo pari) è l'affermazione ricorrente quando viene chiuso il ciclo della vendetta, che seppellisce la memoria, dando inizio a un nuovo corso del tempo⁸.

Nella strutturazione del codice barbaricino, secondo Bandinu, la cultura sarda ha elaborato una particolare concezione del tempo, per cui "la tradizione contemplava la circolarità della vendetta nell'alternanza del dare e dell'avere, del fare e del subire"⁹. Ultimamente, si è modi-

4. *Id.*, pp. 208-09.

5. Tra le sue opere, ci riferiamo soprattutto a: B. BANDINU, "La camera oscura della faida", in P. FOLLESA (a cura di), *Sardegna al di là del mito: le radici della violenza*, Istituto di Psicanalisi, Cagliari 1991, pp. 49-67. *Id.*, *Lettera a un giovane sardo*, Ed. della torre, Cagliari, 1997.

6. BANDINU, *La camera*, p. 49.

7. PIRA, *La rivolta*, pp. 331-332.

8. BANDINU, *La camera*, p. 49. "Il tempo della faida – afferma Bandinu – è un tempo inventato, amministrato e rinforzato da alcuni fantasmi fondamentali antropoanalitici dell'inconscio e della cultura barbaricina" (*id.*, p. 51).

9. *Ibid.*

6. Nella cultura barbaricina si capovolgerebbe la famosa frase del Macchiavelli, "li uomini sdimenticano più facilmente la morte del padre che la perdita del patrimonio".

1. DELOGU, *Cultura*, p. 195. Per cui, "il tribunale cui l'uomo barbaricino risponde, non è quello della propria coscienza ma quello della comunità" (*id.*, p. 199).

2. Non è d'accordo Delogu, che riconosce in questo aspetto una profonda contraddizione dell'opera pigliariana. Egli ritiene impossibile conciliare una comunità "oppressiva" (ma Pigliaru non la considera tale) con la libertà individuale.

3. DELOGU, *Cultura*, p. 210.

ficato questo modo di concepire il tempo, c'è sempre più fretta di chiudere i conti e il ritmo frenetico della società consumistica favorisce la nuova percezione del tempo che ora interviene come elemento distruttore, rinforzando la pulsione aggressiva¹. Anche lo spazio era ben delimitato: il paese, la casa, l'ovile, il territorio circostante, tutto quanto identificava le relazioni familiari e comunitarie. Il noi-famiglia era il centro di relazioni fondamentali: alla paura dell'annientamento doveva rispondere con una difesa che non poteva scendere a compromessi e produceva aggressività e ferocia. Davanti all'offesa subita scattavano i meccanismi psichici legati al godimento-sofferenza (sofferenza per il lutto e per l'offesa, godimento per la possibilità di gestire il tempo della vendetta).

La faida legata al codice di vendetta, manifesta un assetto personale e familiare impostato sulla difesa del valore "parità", senza il quale la comunità rischierebbe la distruzione e il caos; tale assetto è strutturato dalla libido narcisistica e aggressiva, oltre che dalla paura di castrazione e dal fantasma di sparizione². Nella faida si manifesta il fantasma della famiglia-mamma, che ripropone un legame seduttivo e possessivo che caratterizza la cultura sarda; una caratteristica che la lettura di Sibony³ ci ha mostrato presente nella relazione tra Eva e Caino, e dalla quale derivano molte conseguenze nefaste per il primogenito che Eva riteneva "acquistato" da Dio. Dunque da un non purificato rapporto con la figura materna, che Bandinu interpreta come "figura parentale combinata"⁴, nascerebbe quella violenza legata alla paura di sparire, di non essere accettati, di non essere "pari".

Ma la tradizione ha elaborato anche meccanismi che evitassero il ripetersi eccessivo e irrefrenabile delle faide attraverso il ricorso alle "paci", che diventavano vere e proprie cerimonie pubbliche⁵. In tal modo, veniva riconfermato un significativo fondamentale della cultura barbaricina, che è il fantasma della parità, vero e proprio dogma dell'equilibrio che deve regnare tra i membri della comunità. "In definitiva la faida viene risolta quando si riesce a passare dal versante della reciprocità contrastiva della sim-

bolizzazione privata alla reciprocità simmetrica delle simbolizzazioni pubbliche"⁶.

Il tutto è collocabile, secondo Bandinu, all'interno di una visione tragica della vita da parte della cultura barbaricina (così anche Pigliaru), e "la visione tragica è un'interpretazione del mondo che dipende dallo smarrimento"⁷. Smarrimento per un qualcosa che in passato è stato negato e che nel presente si attua in nuove forme di esclusione e negazione.

Conclusioni

La ricerca dell'Istituto di Psicologia alla fine degli anni Sessanta e in particolare gli studi di Pira e Pigliaru, ci hanno condotto alla scoperta delle radici antropologiche, culturali e storiche del fenomeno violenza nel contesto sardo. Seguendo l'analisi di Antonio Delogu, abbiamo riconosciuto nell'opera dei due studiosi barbaricini oltre alle proposte cariche di progettualità politica, anche il tentativo di una profonda lettura ermeneutica della società sarda contemporanea, finalizzata a delineare una nuova forma di società e di Stato adatta alla Sardegna anche all'interno della più ampia comunità europea.

Abbiamo anche cercato di evidenziare che i meccanismi della violenza non mutano nel tempo a misura della evoluzione sociale, ma cambia il modo attraverso il quale il singolo e la comunità rispondono a quella "lotta/violenza" che è "padre e re di tutte le cose" (Eraclito) e tale diversità è intimamente legata al modo di vedere e concepire Dio, l'altro (singolo e comunità), l'animale.

Per quanto concerne la cultura sarda, abbiamo evidenziato con l'aiuto di Pigliaru come l'elaborazione del codice di vendetta barbaricino sia il frutto di una cultura che ha organizzato la gestione della violenza liberandola dalle secche della mera legge del taglione e dall'uso privatistico di essa, per introdurre una legge non scritta ma funzionale all'equilibrio sociale e alla proporzionalità dello "scambio" del sangue. Con Bandinu siamo scesi fino alle radici antropologiche del vissuto della comunità sarda, identificando nel "fantasma della parità" la particolare concezione del mondo del sardo, all'interno della quale si possono sviluppare i meccanismi della violenza.

Da quanto detto, è emerso che la via per impostare in modo nuovo o comunque in maniera positiva il rapporto con la violenza, passa non solo attraverso i percorsi sociali e politici, ma anche e soprattutto attraverso un percorso culturale e pedagogico. Quindi, anche attraverso un

1. Cfr. *id.*, pp. 50-51. "La faida non riesce più a darsi il tempo giusto" (p. 50).

2. Cfr. *id.*, p. 52.

3. Cfr. il § 1.3.4. di questo lavoro.

4. Cfr. BANDINU, *La camera*, p. 53.

5. *Id.*, p. 61. "Le grandi feste delle paci venivano operate da soggetti estranei alla faida e ad esse partecipavano autorità, probiviri, parentele e possibilmente tutta la comunità paesana" (*ibid.*).

6. *Ibid.*

7. *Id.*, p. 62.

percorso religioso che non prendendo le distanze dalla cultura locale, ne sappia valorizzare appieno le potenzialità, le caratteristiche della visione del mondo elaborata al suo interno, per purificarla e renderla sempre più attiva nello scrivere una sua originale pagina di incarnazione.

Nel prossimo capitolo, tenderemo di indicare qualche via di “incarnazione”, dopo una sintetica presentazione del rapporto che dovrebbe instaurarsi tra la Sacra Scrittura e le culture.

4 TRACCE PER UN DIALOGO DI INCULTURAZIONE E DI EVANGELIZZAZIONE

Nessuna società, nessuna cultura, nessuna istituzione così come nessun essere umano può dirsi esente dalla logica della violenza, ma può solo raccontare quali meccanismi e dinamiche ha adottato per orientarla, quali capri espiatori, per dirla con Girard, ha immolato sugli altari delle proprie crisi sacrificali.

Nell’opera stessa della Chiesa nella storia riconosciamo atteggiamenti di intelligente prudenza nell’opera pastorale, con la difesa della libertà della fede, e insieme espliciti inviti alla coercizione e alla violenza: per stare nel nostro ambito, questo duplice atteggiamento ha caratterizzato il pontificato di Gregorio Magno (590-604) nei confronti dei sardi e delle permanenti tracce di culti pagani nell’isola¹. In generale, si attribuisce alla scolarizzazione di massa e alla presenza capillare della Chiesa una attenuazione e anche qualche modifica alla rigidità del codice barbaricino².

In questo capitolo conclusivo proviamo ad indicare quali meccanismi e scelte concrete si possono attuare per elaborare e gestire la violenza presente nella cultura sarda, che nel precedente capitolo abbiamo indagato e illustrato.

1. Contro queste persistenze il pontefice ricorse non solo ad aumenti negli affitti dei possedimenti ecclesiastici, ma anche a dure pene corporali finalizzate a riportare la “sanità della mente”. Cfr. l’*Epistola IV*, 27 in D. ARGOLAS (a cura di), *Gregorio Magno. Lettere ai sardi*, Grafica Nuorese, Nuoro 1990, p. 76.

2. Cfr. intervista a Mario Massaiu in S. BUSSU, *Facciamo credito alla speranza. La Chiesa sarda e le sfide del 2000*, CUEC, Cagliari 1998, pp. 155-57. Secondo il giornalista nuorese, “l’influenza esercitata dalla cultura e tradizione cattolica è molto significativa all’interno delle istituzioni scolastiche sarde” (*id.*, p. 156). Per il futuro, comunque, egli sogna “una Chiesa sarda più libera da certi legami del potere e quindi più attenta al mondo dei giovani e dei lavoratori” (*id.*, p. 157).

4.1. Bibbia e cultura: un rapporto intrinseco ineludibile

“Alle origini era la cultura”. Dunque, ogni inizio, nel senso di ciò che costituisce il fondamento, è cultura, se è vero che “Il Verbo eterno si è reso visibile, si è rivelato attraverso le lingue e le culture degli uomini. Per cui nel profondo di ogni cultura è Dio che parla”³. Le culture sono relative, ma non nel senso che sono da relativizzare rispetto all’assoluto, ma perché conservano una relazione insostituibile con questo⁴. Ma le culture sono segnate in se stesse da un carico di ambiguità: portano contemporaneamente ciò che può prevenire e bloccare la violenza, e anche ciò che può accrescerla e aggravarla.

La Bibbia è il “libro dei contrasti”⁵: è un libro molteplice, ma è anche un libro unico; libro di un popolo (la Chiesa) e universale, per tutti gli uomini; libro che rivela, ma tuttavia oscuro; che annuncia una verità, ma si presta a interpretazioni diverse.

Una delle conseguenze dell’universalità dei testi sacri è quella che la chiesa ha definito fin dalle origini “inculturazione”, processo attraverso il quale la Scrittura giunge ad esprimersi grazie alle caratteristiche di una cultura; non solo nel linguaggio, ma dentro la totalità di un modo particolare di essere nel mondo⁶. Lo sforzo di inculturazione mira a radicare il messaggio biblico nei terreni più diversi, facendo in modo che tra Bibbia e cultura locale si realizzi una reciproca fecondazione⁷. Il fondamento teologico sta nella “convinzione che la Parola di Dio trascende le culture nelle quali è stata espressa e ha la capacità di propagarsi nelle altre culture, in modo da raggiungere tutte le persone umane nel contesto culturale in cui vivono”⁸.

Il racconto che la Bibbia racchiude, ha lo scopo di unire ciò che le particolarità culturali separano, anzi spesso la riconciliazione è possibile solo grazie al racconto.

3. BEAUCHAMP, *Le récit*, p. 200. L’autore tratta in maniera approfondita l’argomento nei capp. VI “Acculturation, Inculturation, Bible”, pp. 139-152, e VI, “Qu’est-ce que Culture?”, pp. 153-180.

4. Cfr. *id.*, p. 158.

5. Cfr. al proposito quanto si dice in BEAUCHAMP, *Leggere*, pp. 9-11; è l’argomento della Prima Parte, dal titolo: *La Bibbia, Parola di Dio e Parola dell’uomo*, pp. 9-64.

6. BEAUCHAMP, *Le récit*, p. 139.

7. Cfr. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L’interpretazione*, pp. 108-110.

8. *Id.*, p. 108.

Inoltre, come sarebbe possibile parlare di incontro e confronto fra le culture senza parlare di violenza e di perdono?¹

L'inculturazione potrebbe definirsi come la risposta originale di una determinata cultura all'annuncio del Vangelo, un processo mediante il quale "la vita e il messaggio cristiano si inseriscono in una cultura particolare, si incarnano, per così dire, in una comunità culturale, in una società determinata e vi affondano così bene le radici da produrre nuove ricchezze, forme inedite di pensiero, di azione, di celebrazione"². Possiamo parlare allora di una reciproca fecondazione tra Scrittura Sacra e cultura.

Il termine inculturazione è un neologismo teologico che da alcuni decenni è entrato a far parte del linguaggio ufficiale della Chiesa, ma non si tratta di una realtà nuova. Infatti, fin dalle origini la chiesa ha cercato di adattare il *kérygma* (l'annuncio del Vangelo) alle diverse situazioni culturali. Quindi è il Vangelo (non la Chiesa) che è l'oggetto dell'inculturazione; questa, in effetti, "è una vicenda che si realizza tra il Vangelo e la cultura che lo riceve. La parabola del seminatore (Mc 4,26-29) ci mostra che l'inculturazione, nel senso proprio che intendiamo dare a questo termine, è un'azione misteriosa tra il seme (il Vangelo) e la terra (la cultura)"³.

L'ordine e la pace riposano sulle differenze culturali, perché "non sono le differenze ma la loro perdita a provocare la rivalità pazza, la lotta a oltranza tra gli uomini di una stessa famiglia o di una stessa società"⁴. Là dove viene a mancare la differenza culturale, appare la minaccia della violenza.

La cultura sarda è fondamentalmente una cultura orale, che ha affidato al canto e alle rime delle ottave e delle quartine la letteratura che era necessario conoscere. Questo non solo perché "il canto era per la cultura orale la sola possibilità di riscaldare un medium freddo come la parola e di dare ai messaggi verbali l'alta definizione propria dei messaggi scritti, senza imbrattare carte"⁵, ma anche per il fatto che della scrittura la cultura sarda ha acquisito una certa diffidenza, perché in genere essa rap-

presentava l'applicazione di fonti normative esterne. L'impegno verbale era privilegiato rispetto a quello scritto; la carta da bollo⁶ era di solito il modo di vendicarsi del signore che, come ha sottolineato Pigliaru, in Barbagia erano già esentati dal dovere della vendetta.

Con tali, e altre caratteristiche che ora non analizziamo, la cultura sarda si è sviluppata nella storia e si prepara ad affrontarne gli ulteriori sviluppi, in un tempo in cui la rapidità e frequenza degli scambi con culture-altre, richiede una presa di coscienza più approfondita della propria identità⁷.

4.2. Quale "animale" la cultura sarda deve "dominare"

Posto che le due forme principali attraverso le quali la cultura sarda manifesta a livello sociale la violenza in essa vissuta e contenuta, sono la vendetta e il sequestro di persona, possiamo leggerle, sulla linea di quanto detto ai capitoli 1 e 2, come conseguenza di un perverso rapporto con "l'animalità" e come manifestazione sociale di quel "fantasma della parità" che si agita nell'animo del popolo sardo.

Con Beauchamp, abbiamo notato come la violenza fraticida di Caino sia frutto di un rapporto stravolto che egli instaura con l'animalità: chiamato a realizzarsi come immagine di Dio, facendo unità in se stesso, nel creato e nella società così come Dio è uno in contrapposizione alla animalità simbolo della molteplicità, egli ha frantumato tale possibilità, facendosi dominare dall'animale accovacciato alla porta della sua interiorità.

Abbiamo notato che il racconto di Genesi richiama una "violenza fondatrice" nell'episodio di Caino e Abele, un fratricidio che si rivela elemento iniziatore delle società umane e delle relazioni reciproche; da un rapporto perverso con Dio, con l'altro e con l'animale, nasce

6. "Sa pinna ispara' menzus de su fusile" diceva il famoso bandito Berrina (cfr. PIRA, *La rivolta*, p. 42).

7. In un convegno che si è svolto a Sassari il 16-17 ottobre 1991, i cui atti sono raccolti in M. PINNA (a cura di), *L'Europa delle diversità. Identità e culture alle soglie del terzo millennio*, Francoangeli, Milano 1993, si è affrontato il tema della qualità della presenza sarda nello scenario dell'Europa che andava organizzandosi in modo unitario. I diversi approcci disciplinari hanno evidenziato che la costruzione di un simile progetto richiede la presenza imprescindibile delle "diversità" culturali, costituite dalle minoranze etnico-linguistiche, dai bisogni economici delle realtà periferiche, dalle nuove dinamiche di lavoro e di produzione. Insomma, un rispetto delle diversità che richiede una nuova intelligenza e una nuova disponibilità pedagogica, etica e politica che rivalorizzi i valori della solidarietà e della tolleranza.

1. BEAUCHAMP, *Leggere*, pp. 10-11.

2. J. SCHEUER, "L'inculturation. Présentation du thème", in *Lumen Vitae*, vol. 39, 3/1984, p. 253.

3. A. PEELMAN, *L'inculturazione. La Chiesa e le culture*, Queriniana, Brescia 1993, p. 116.

4. GIRARD, *La violenza*, p. 77. A questo aspira il mondo moderno, secondo l'autore: cerca l'uguaglianza, vedendo nelle differenze, anche se queste non riguardano la condizione economica o sociale, altrettanti ostacoli alla vera armonia tra gli uomini (*ibid.*).

5. PIRA, *La rivolta*, p. 38.

quella crisi sacrificale di cui parla Girard, in cui le differenze tendono ad essere annullate e invertite, creando una pericolosa situazione in cui il doppio mostruoso domina¹.

Dunque, perché l'esistenza sociale sia possibile, è necessario che la violenza si risolva in un ordine culturale, grazie alla identificazione di una vittima espiatoria che consente al circolo vizioso della violenza reciproca e distruttrice, di essere sostituito dal circolo vizioso della violenza rituale, che edifica e protegge la comunità²; una violenza ritualizzata nel sacrificio, che non solo diventa necessaria, ma anche sacra. Il pensiero moderno ignora questi aspetti, misconoscendo l'unanimità della violenza che è all'origine della società. Una origine che tale pensiero colloca in un contratto sociale radicato nella fondamentale bontà della ragione umana. Ma non riconoscendo il "gioco" sacro della vittima espiatoria, esso diventa incapace di comprendere l'essenza del religioso e di attribuirgli la sua vera funzione.

Quale atteggiamento nei confronti di tale "animalità" la cultura sarda deve elaborare: prevenzione o repressione? O quanto dell'una e quanto dell'altra?³

Non è sicuramente una soluzione costruire un riserva per i violenti, i criminali e i sequestratori come ancora qualcuno prospetta⁴. Né forse è sufficiente una semplice crescita delle condizioni economiche, come gli studiosi di area marxista che sono tentati di ridurre a questa il numero delle soluzioni, dal momento si è constatato che l'aumento del benessere ha prodotto un aumento anche del tasso criminale.

Così una "rivolta dell'oggetto" ridotta a mera rivendicazione politica e linguistica, può rischiare di esaurire il discorso in un riconoscimento sociale di identità, magari emotivamente coinvolgente all'inizio, ma lentamente esaurito di interesse dallo scorrere della storia⁵.

Una strada preventiva e propositiva passa, secondo noi, attraverso un percorso etico-religioso, in senso lato,

1. Secondo Girard, il fenomeno del doppio si crea all'apice della crisi sacrificale, quando ogni differenza è stata annullata, il rivale desidera le stesse cose dell'avversario fino a scambiarsi i reciproci ruoli (nelle Baccanti, Dioniso è uomo, dio e animale allo stesso tempo, così come Edipo è figlio, sposo, padre e fratello dei medesimi esseri umani), facendo diventare la violenza unico desiderio di tutti.

2. GIRARD, *La violenza*, p. 203.

3. Cfr. G. F. ANEDDA, "Prevenire o reprimere", in *Società Sarda*, 2/1998, p. 91.

4. "I sequestri si combattono non solo con le misure che si ripetono da anni (...), ma isolando i criminali dal contesto sociale" (F. MACIS, "L'albero e la foresta", in *Società Sarda*, 2/1998, p. 77).

secondo quanto le riflessioni del capitolo 2 ci hanno presentato. Il recupero del fondamento originario, che sta alle origini dell'uomo nella sua apertura al rapporto con Dio, col mondo, con l'altro, e alle origini del vivere comune nella società (l'unanimità fondatrice).

Da questa nuova valutazione del religioso e dell'etica sociale, con la sua identità peculiare orientata a leggere la realtà sociale e fornire sue prospettive di legittimazione o di rifiuto⁶, potrà scaturirne un fruttuoso atteggiamento nei confronti della violenza e del suo controllo sociale. Volendo applicare simile lettura al contesto sardo quale è emerso dalla lettura dei principali studiosi del fenomeno violenza in Sardegna, possiamo evidenziare alcuni aspetti connotati di "animalità"⁷ che la cultura sarda potrebbe, così come era invitato a fare Caino, dominare per evitare l'esplosione incontrollata e devastante della violenza.

4.2.1. Il "dominio" di un rapporto parziale o squilibrato tra individuo e comunità

Abbiamo notato, seguendo le riflessioni di Delogu, come nelle proposte di Pira e Pigliaru manchi una indicazione che ponga in un rapporto di equilibrio individuo e comunità: entrambi sono sbilanciati verso la comunità, considerata quasi l'unica possibilità per la formazione dell'identità morale della persona. Dalle analisi di Pigliaru sul codice barbaricino, è emerso il grado limitato della iniziativa individuale e della libertà personale all'interno di esso. Manca, o è notevolmente ridotto, lo spazio di riservatezza.

5. E. J. HOBBSAWN, storico marxista, parla di "identità pelle" e "identità maglietta" (distinzione facilmente intuibile), per distinguere due diversi modi contemporanei di rivendicare la propria cultura e la propria visione del mondo (Cfr. *L'invenzione della tradizione*, Einaudi 1994, pp. 54-56).

6. Cfr. le riflessioni sulla prospettiva etica di fronte alla violenza sociale in: M. VIDAL, *L'atteggiamento morale*. 3. *Morale sociale*, Cittadella, Assisi 1981, pp. 549-555.

7. Ci riferiamo alla "animalità" come presentata da Beauchamp (cfr. cap. II), connotata dalla "molteplicità" che l'uomo è chiamato a riportare ad unità.

È interessante osservare la presenza e il ruolo che l'animale riveste nella cultura sarda, reale e fantastica (in riferimento alla dimensione onirica). Secondo Pira, la cultura sarda, almeno fino al periodo precedente la rivoluzione tecnologica della seconda metà del secolo XX, si misurava innanzitutto sul modo in cui l'uomo si relazionava agli animali, in particolare quelli domestici. Chi li maltrattava e chi al momento di ucciderli li faceva soffrire oltre misura, era uno senza "umanità" (senza umanità, intesa proprio nel senso di "cultura").

Dunque, una strada possibile è quella che consenta all'individuo all'interno della comunità barbaricina di formarsi tramite l'autoriflessione, tramite la sua libertà di giudizio. Questo può emergere anche grazie al riconoscersi appartenenti a "più comunità contemporaneamente"; infatti, "perché dovremmo privare, esaltando acriticamente la cultura della comunità barbaricina, chi in barbagia vive tuttora la difficile condizione esistenziale del pastore, del diritto a sentirsi partecipe di una molteplicità di comunità, di vivere in un più vasto orizzonte?"¹.

Il rapporto con la comunità di appartenenza è fondamentale e costitutivo per il modo d'essere dell'individuo in quanto soggetto che ha una cultura, una lingua, un insieme di principi e di valori morali, una visione del mondo. "Ogni individuo si riconosce in una storia comune che è la storia della sua comunità. I legami di appartenenza alla comunità costituiscono le fedeltà e la lealtà che sono parte sostanziale della vita morale degli individui"². Ma il rischio è che la vita privata e sociale dei singoli sia ridotta alle pure esigenze della comunità, quando questa esige dall'individuo solo obbedienza passiva e acritica all'insieme dei suoi valori.

Diventa importante, allora, che la comunità non limiti o condizioni esageratamente la libertà del singolo a costruirsi il proprio destino; che la fedeltà alla comunità non annienti la fedeltà alla propria coscienza. Quindi, l'etica comunitaria che l'individuo assimila fin da piccolo, deve essere inserita sempre più nel più ampio contesto dell'etica planetaria, che riconosce valori comuni a tutta l'umanità³.

4.2.2. Il "dominio" attraverso la libertà morale dell'individuo

Già il codice della vendetta, nel primo articolo, contempla la possibilità che uno rinunci al dovere della vendetta "per un superiore motivo morale"⁴.

Pigliaru ha dimostrato come il codice non ha la pretesa di "concludere" il discorso sulla giustizia sociale, ma rappresenta una sorta di istituzione provvisoria. Il codice in questa sua inconcludenza, è e rimane un "codice di

guerra", una legge della giungla, che regola l'ostilità ma non si pone il problema di eliminarla. "Se l'etica barbaricina cerca e trova 'salvezza nell'azione', il regnum hominis costruito dalla società barbaricina, in quanto fondato anche sul principio dell'azione vendicativa, appare, proprio per questa sua propensione originaria alla degenerazione e alla inadeguatezza, troppo precario anche senza le complicazioni del conflitto tra codici eterogenei e reciprocamente estranei ma che pure sono compresenti ed efficaci"⁵.

In *Disamistade*⁶, l'ultimo film sul banditismo sardo, il regista Gianfranco Cabiddu presenta l'iniziazione al crimine di un giovane che ha studiato fuori dall'isola e desidera liberarsi dall'antico codice della vendetta, dopo che viene ucciso il padre. Egli accetta l'antico costume, ma ricerca una via alternativa per viverlo, cerca di dimostrare la "balentia" attraverso la sua cultura. In questo modo il regista ha tentato di dipingere la figura di un personaggio "di rottura", che cerca di reinterpretare in maniera nuova il codice di comportamento barbaricino, fuori dagli antichi schemi.

"La non-violenza è rinuncia al rapporto di forza per affidarsi sempre e solo al rapporto umano. Alla sua base c'è una fede fondamentale e strutturale nell'uomo e nelle possibilità umane: perché l'umanità sovrasta e subordina nell'uomo l'animalità"⁷. La maturazione di una visione della vita che, pur partendo da presupposti storici legati ad esperienze tragiche, apra ad un nuovo modo di pensare ciò che in passato è stato negato o escluso. Per fare questo, occorre intervenire sui meccanismi psichici più profondi, al livello personale e collettivo⁸; sarebbe necessaria una "riorganizzazione dell'affettività ambientale"⁹, intesa

4. A. PIGLIARU, "Il codice della vendetta barbaricina. Principi generali", in ID., *La vendetta*, p. 139. L'affermazione, come fa notare l'autore in nota, ha una accezione semplice e schietta, significa essere coerenti con un diverso principio etico che però il pastore deve aver già manifestato nella propria vita. Vale a dire che la rinuncia alla vendetta, per chi avesse mostrato in modo diverso la propria virilità, la "balentia", non solo è riconosciuta, ma la scelta della non violenza è considerata moralmente (quindi umanamente) superiore al motivo della vendetta (cfr. *id.*, nota di p. 140).

5. G. ANGIONI (a cura di), *Sardegna. Storia, miti e tradizioni*, Editalia, Roma 1998, p. 166. Secondo l'Angioni, l'insegnamento principale che si ricava dagli studi di Pigliaru riguarda il dovere di "modernizzare" il codice, mutando un genere di vita "che ha prodotto uomini capaci di virtù che risultano ancora spesso tragici difetti, in un mondo (...) aperto alle pacatezze e alle risorse di un umanesimo che non ha bisogno di sentirsi sempre e solamente all'erta contro tutto e contro tutti, come è stato finora il destino del pastore sardo" (*ibid.*).

1. DELOGU, *Cultura*, p. 212. Sarebbe questa una stringente esigenza delle moderne società democratiche, aperte e pluraliste.

2. A. DELOGU, "Note su etica comunitaria e etica planetaria", in *Quaderni sardi di filosofia, letteratura e scienze umane*, n. 4-5/1997, Ed. Dattena, Cagliari, p. 84.

3. Cfr. *id.*, pp. 87-88. "Ma all'etica dell'umanità – precisa l'autore – si giunge partendo dall'etica della comunità di appartenenza" (*id.*, p. 87).

come insieme di relazioni che strutturano la società sarda, finalizzata a eliminare quei caratteri secondari che alimentano atteggiamenti antisociali (come può essere la figura del "balente" nella maniera oggi intesa).

Tutto ciò dovrebbe portare a una comunità che integra e favorisce al suo interno la crescita della libertà morale dell'individuo. La violenza della ferita narcisistica, che si scatena soprattutto in occasione dell'offesa ricevuta e che alimenta le faide, può venire indebolita soddisfacendo le rivendicazioni in termini di affetto e di relazioni sociali costruttive¹.

4.2.3. Il "dominio" di un frammentato sviluppo economico sociale

In campo economico anche dopo l'affermarsi della ideologia borghese, che in Sardegna coincide col periodo della legge delle Chiudende e il lento declino del sistema feudale (prima metà del XIX secolo)², persiste un residuale rifiuto dei privilegi e della stratificazione derivanti dalla diseguale distribuzione della disponibilità dei mezzi di produzione e dei beni materiali e culturali. Tale permanenza ha causato il sorgere, sul finire del XIX secolo, di forme di rivolta individuale che hanno condotto al banditismo e a rivolte politiche finalizzate a ristabilire *su Connotu* (ciò che si è sempre conosciuto, in questo caso il ripristino dell'accesso egualitario ai beni demaniali)³.

All'interno di questa visione delle cose, nella cultura barbaricina in particolare, si contemplava il furto di bestiame⁴, se compiuto lontano dal territorio dell'universo di appartenenza, come mezzo per ristabilire una certa parità economica, saltata per una disgrazia o altri motivi contingenti. Dunque, il sequestro di persona⁵ sarebbe uno sviluppo dell'abigeato, nel momento in cui qualcuno ha tratto eccessivi benefici dalla pratica stessa dell'abigeato. Ma nella cultura barbaricina "il sequestro di persona è abigeato che varca la soglia dell'illecito in quanto turba

6. Il film, girato nel 1988, attraverso la figura di Sebastiano, rompe i tradizionali schemi della filmografia sul banditismo sardo, introdotti da Vittorio De Seta con *Banditi a Orgosolo* del 1961 e proseguiti con *Le due leggi* di Aldo Mulargia, *Pelle di bandito* di Piero Livi, *Sequestro di persona* di Gianfranco Mingozzi, e *Barbagia* di Carlo Lizzani (dal libro di Giuseppe Fiori *La società del malessere*). Il protagonista tenta una strada alternativa alla rigida applicazione del codice di vendetta, forse personifica una moderna figura che sta emergendo nella società isolana.

7. T. GOFFI – G. PIANA (edd.), *Corso di Morale*, vol. III, Queriniana, Brescia 1991, p. 96.

8. Cfr. BANDINU, *La camera*, p. 64.

9. *Id.*, p. 65.

gli equilibri in atto. Perciò il rapitore è riprovato quanto l'ostaggio"⁶.

Le due anime che costituiscono in sostanza la cultura sarda sono quelle che già i romani, che occuparono gran parte dell'isola a partire dal 227 a. C. fino al 456-66, quando vi giunsero i Vandali, avevano distinto in Romània (il mondo isolano romanizzato) e Barbària (da cui Barbagia, che riguardava le zone interne scarsamente influenzate dalla presenza romana). Due mondi dentro la stessa isola, due economie (agricola la prima, pastorale la seconda), che cominciarono ad incontrarsi anche grazie alla diffusione del cristianesimo, che operò come "importante fattore di mutamento e di relativa fusione tra questi due mondi"⁷.

Abbiamo già accennato all'importanza che nella storia dello sviluppo economico dell'isola ha avuto la legge delle Chiudende del 1820 e la contemporanea lotta per l'abolizione o, almeno l'allentamento, del regime feudale che impediva una vera evoluzione dell'economia locale.

Abbiamo anche notato come alcuni attribuiscono ai fenomeni e ai conseguenti rapporti di natura economica, la genesi della violenza organizzata, del banditismo sociale e dei sequestri di persona a scopo estorsivo. Noi, pur tenendo in debita considerazione questo aspetto fondamentale del vivere sociale, lo consideriamo uno dei possibili retroterra che ha permesso lo sviluppo di questo tipo di violenza.

Teniamo in debito conto che la crisi di un sistema interno fondato su una visione egualitarista, in cui pur vigendo le relazioni tra padroni e servi⁸, non potevano da qui svilupparsi ceti sociali o caste, né stratificazione

1. *Ibid.* L'autore conclude con una domanda che può essere il punto di partenza per ogni sardo che voglia dare una nuova logica al suo essere nel mondo: "Non posso passare la vita a difendermi, ma d'altro cosa c'è?". Una nuova logica che realizzerebbe ciò che inscritto nel codice stesso; infatti, "anche rispetto a se stessa la società barbaricina almeno implicitamente aspirava a potersi liberare dalle ferree leggi di quel codice sanguinario che aspirava e aspira a uscire da quel circolo vizioso capace solo di regolare la guerra, per potersi dare finalmente norme che regolino la pace, senza sentirsi sempre all'erta contro il mondo intero, cose, uomini e animali" (ANGIONI, *Sardegna*, p. 166).

2. La legge delle Chiudende (1820), che segnò il passaggio del demanio pubblico a proprietà privata, trasformò il possesso in proprietà per fini di politica economica e interesse fiscale; gli usi, come il diritto di pascolo, furono eliminati e si stabilì che sui terreni comunali non potesse più accampare diritti il feudatario, ma lo Stato.

3. Cfr. M. PIRA, *La rivolta dell'oggetto. Antropologia della Sardegna*, Giuffrè, Milano 1978, pp. 331-333.

basate sulla diversa distribuzione delle ricchezze, caratteristica delle società borghesi che si sono affermate nel tempo. Ma nonostante i limiti dell'ideologia borghese, che è penetrata nell'isola e di cui la suddetta legge del 1820 ne è un chiaro segno, nella cultura sarda "esiste e resiste un residuale rifiuto dei privilegi e delle stratificazioni"¹.

Potrebbe essere questo un valore che, seppure in un mutato contesto economico-sociale, può contribuire a contenere e orientare la violenza che può avere nella ingiustizia in campo economico un possibile terreno di maturazione e diffusione.

4.2.4. Il "dominio" di un diffidente rapporto con la "diversità"

"Oggi per un giovane sardo la scommessa decisiva è quella di saper comunicare produttivamente tra locale e globale: aprirsi al nuovo senza perdere se stesso"². Nelle parole di un antropologo sardo contemporaneo, di cui abbiamo già parlato al capitolo 3, c'è l'invito a pensare in termini nuovi il rapporto con la diversità costituita dalle altre culture, in un mutato contesto sociale, politico ed economico. È necessario e urgente approfondire l'identità intesa come ricerca e coscienza critica, nella consapevolezza della differenza, vissuta come confronto e scambio reciproco³.

La mentalità moderna esalta le differenze e le diversità, negando in maniera neppure tanto velata ogni principio in base al quale sia possibile ricomporre una identità comune dell'essere umani. La mentalità tradizionale, invece, "ci ricorda un'origine comune che non è da ricercare nella bestia ma nella figura divina dell'Uomo Universale"⁴. Una mentalità che la cultura sarda ha saputo accogliere in tempi in cui il Mediterraneo era il cuore degli scambi commerciali, culturali e religiosi, e ha saputo conservare a lungo non solo attraverso usanze, ma con quei tratti simbolici e intellettuali tipici dell'antichità. La piccola civiltà sarda, periferica e geograficamente isolata, ma non staccata dagli influssi delle tradizioni primordiali,

4. "L'abigeato era approvato quando e nei casi in cui non creava disuguaglianze, ma anzi manteneva l'equilibrio all'interno del 'noi pastori'" (*id.*, p. 363). "Furat chie furat in domo o chi venit dae su mare" ("ruba chi ruba in casa o chi viene dal mare"), quindi fuori dalla casa e dal paese "il furto non fa offesa e anzi non fa furto perché rientra nel sistema di incertezza della vita in campagna" (A. PIGLIARU, "La salvezza dell'azione nell'etica barbaricina", in: *ID.*, *Il banditismo in Sardegna. La vendetta barbaricina*, Il Maestrale, Nuoro 2000, p. 224)

può dare il suo valido contributo all'impegno verso la riscoperta dell'identità comune⁵, che passa attraverso l'accoglienza di ogni identità-altra.

Conclusioni

All'inizio di questo lavoro, attraverso la lettura di S. Ambrogio e di Ruperto di Deutz abbiamo cercato di indagare che cosa nei primi periodi della storia della Chiesa è stato detto sulla pagina di Caino e Abele, vista come messaggio sull'origine della violenza nella comunità umana.

Passando brevemente attraverso l'epoca moderna, siamo arrivati alle letture contemporanee, soffermandoci dapprima sulle letture esegetiche classiche di tipo storico-critico, fra cui abbiamo approfondito quella di Schökel, e poi sulle letture di nuovo tipo, fra cui abbiamo scelto quelle psicanalitiche di Drewermann e Sibony. Abbiamo così "teso l'orecchio" per ascoltare cosa si muove nel cuore umano quando scattano i meccanismi della violenza. Il primo ci ha portato a indagare il necessario rapporto con Dio, per un equilibrato rapporto con gli altri e con le cose, il secondo ci mostrato come il desiderio legittimo di approvazione da parte di Caino può fallire il "bersaglio" se non è continuamente purificato.

Le riflessioni esegetiche di Beauchamp, sullo sfondo dell'antropologia religiosa di Girard, ci hanno guidato a scoprire una violenza che accomuna alle origini gli uomini e le loro istituzioni, nella richiesta unanime del

5. Il sociologo Giulio Bolacchi sostiene la teoria secondo la quale il sequestro di persona ha la sua matrice nella cultura endogena sarda, saldamente ancorata al valore sociale dell'egualitarismo distributivo. Tale valore condiviso da tutti (sequestratori e sequestrati) contempla il ruolo sanzionatorio (non definito in modo esplicito), esercitato da alcuni (i sequestratori) con la tacita connivenza di tutti (i sardi) (Cfr. G. BOLACCHI, *Il sequestro come fatto sociale*, Ed. Dattena, Cagliari 1998). Oltre le risposte che sono state avanzate all'ardita teoria del Bolacchi, già negli anni Sessanta, Pigliaru aveva riconosciuto che gli atti di banditismo con sequestro di persona, soprattutto dopo la Seconda Guerra, hanno una componente suggerita dalla civiltà consumistica e dall'enfasi che essa ripone nell'economia monetaria (Cfr. A. PIGLIARU, *Fondamento etico e motivi storici dell'inasprimento in atto del banditismo sardo al 1968*, I problemi di Ulisse, Sassari 1969, p. 64).

Non si può dunque affermare una continuità logica e naturale tra l'abigeato e il sequestro di persona, anche perché il giudizio stesso sull'abigeato conosceva un polo di approvazione e un polo di censura.

6. PIRA, *La rivolta*, p. 365.

7. AA.VV., *La Sardegna e la storia*, Celt Editrice, Cagliari 1988, p. 15.

sacrificio di un capro espiatorio. Il rapporto proposto dalla benedizione biblica tra l'uomo e l'animalità, interpretato in chiave simbolica, ci ha aiutato a comprendere le basi di un "ordine" politico alternativo. In una società di uomini che si realizzano "a immagine di Dio", non è prevista una sopravvivenza per sopraffazione. Tuttavia, qualora la realtà obblighi l'uomo e Dio a fare i conti con le divorazioni non dominate (Gen 4: Caino e Lamech) e con il male che l'uomo "forma fin da piccolo" (Gen 8-9: il diluvio), i segni di una nuova "misura divina" si rendono disponibili da una parte per "salvare" Caino da una giustizia violenta (Gen 4,15) e dall'altra per "ricordare" anche a Dio la sua nuova alleanza (Gen 9,12), che rinuncia ormai definitivamente a "distruggere ogni carne" (Gen 9,15) e si presenta capace di attraversare tutti i contrasti: "seme e messe, freddo e caldo, estate e inverno, giorno e notte", finché durerà la terra (Gen 8,22).

In realtà, nella seconda parte della nostra tesi, non abbiamo fatto altro che porci la domanda di come tradurre, all'interno della cultura tradizionale sarda, il segno che interrompe la vendetta su Caino e il segno di quell'antico "arco nella nuvola" che ricorda anche a Dio l'"alleanza-dominio" che supera ogni violenza.

La domanda, ci rendiamo conto, non ha avuto che un inizio di risposta. Abbiamo constatato la necessità di approfondire sia gli aspetti antropologici sia gli aspetti teologici, e soprattutto il dialogo tra le due linee di studio, per una consapevole inculturazione del messaggio biblico nel nostro contesto sardo.

Che il nostro lavoro rappresenti solo un primo passo appare anche dal fatto che ci siamo fermati a una pagina dell'Antico Testamento, senza mai prendere in considerazione nessun riferimento al Nuovo Testamento. Ciò è dipeso, ovviamente, da motivi di metodo, e resta certa-

mente tra le possibilità di ripresa e di sviluppo. Tuttavia, dovendo passare ad approfondire il nostro soggetto con il Nuovo Testamento, avremmo le basi sufficienti, a partire dal presente lavoro, per affermare una profonda continuità di messaggio. Il Dio creatore che salva Caino e che rinuncia a ripetere mimeticamente la violenza dell'anticreazione del diluvio non ci appare diverso dal Dio redentore che dichiara beati i miti e i non violenti.

Nella storia di Gesù noi abbiamo la buona notizia di un innocente ingiustamente accusato che spezza l'armonia dei vincitori e rende inutile la fuga verso un responsabile esterno della violenza; la buona notizia "di un Dio che disattiva il potere ingannevole della violenza"¹, mostrandosi lui stesso non violento, anzi vittima².

In fondo, ciò che Gesù dice e fa è di "smettere di dividere il mondo in due, come deve essere e come non è, illudendoci magari, come i puri farisei, di essere noi dalla parte giusta"³. Occorre superare la categoria umana e sociale di nemicità, perché il Dio cristiano "fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni e fa piovere sul campo dei giusti e degli ingiusti (Mt 5,45), dunque abbatte ogni stecato tra amici e nemici, giusti ed empi, dimostrando "di essere del tutto contrario alla dinamica della nemicità e di conseguenza alla violenza che essa esprime e comporta"⁴.

La novità del cristianesimo, consiste nel rovesciare le logiche del mito e del sacrificio che tendono a individuare un capro espiatorio sul quale concentrare la violenza in maniera unanime. Gesù non ha fatto altro che mostrare la sua capacità di resistere a qualunque contagio mimetico; egli ha cercato di svelare ai suoi contemporanei, in mezzo a una tremenda crisi religiosa e politica che poteva richiedere nuovamente da un momento all'altro un nuovo capro espiatorio, il messaggio antisacrificale contenuto nell'Antico Testamento. Tale messaggio avrebbe dovuto smascherare il meccanismo che fonda la violenza collettiva, per richiamare alla presenza del male dentro ogni uomo. Ma egli non viene ascoltato e proprio questo

8. PIRA riporta un curioso aneddoto che riguarda Emilio Lussu, il quale da giovane ricevette un severo rimprovero da parte del padre per aver trattato un servo col tono da "padroncino" (*La rivolta*, p. 306). Questo perché, sottolinea lo stesso Pira, in quel tempo i padroni erano i gelosi custodi della tradizione locale, dunque derivavano la loro autorità non dal fatto di possedere beni e mezzi di produzione in più degli altri, ma dal fatto di avere autorità personale acquisita con un notevole bagaglio di esperienze personali, di coraggio, indipendenza e saggezza (*id.*, p. 306).

1. PIRA, *La rivolta*, p. 332.

2. B. BANDINU, *Lettera a un giovane sardo*, Ed. Della Torre, Cagliari 1997, p. 6.

3. Cfr. *ibid.*

4. M. BUA, "Identità delle diversità: modernità o tradizione?", in PINNA (a cura di), *L'Europa*, p. 177.

5. Cfr. *id.*, pp. 179-80.

1. L. SAMONÀ, "Cristianesimo e violenza. Dialogando con René Girard", in *Filosofia e Teologia*, 2/1999, p. 256.

2. "La forza del cristianesimo non sta in una contrapposizione astratta, e quindi ancora violenta, alla nostra violenza, ma nella sua capacità di utilizzare dall'interno i nostri simboli sacrificali, rovesciandoli completamente di significato" (G. FORNARI, "La vittima e il corpo. La prova dell'esistenza di Dio nel pensiero di René Girard", in *Filosofia e Teologia*, 2/1999, p. 268).

3. A. PINNA, "Imparare dalla pioggia: la scuola biblica della non violenza", *Fraternità*, 2/1999, Oristano, p. 12.

4. G. BARBAGLIO, "La violenza. Testimonianza delle Scritture ebraiche e cristiane", in *Filosofia e Teologia*, 2/1999, p. 247.

rifiuto, di cui era consapevole¹, fa in modo che il meccanismo della violenza si ripeta anche nei suoi confronti; nessuno intorno a lui è in grado di resistere al contagio della violenza, nemmeno i suoi discepoli e i due crocifissi al suo fianco. Secondo Girard la divinità di Cristo si manifesta proprio in questa situazione: la sua capacità di rivelare e annunciare prima e poi di resistere a un potere che nell'uomo si è sempre rivelato "onnipotente", mostra la sua origine che supera la natura umana².

Solo un uomo appartenente alla comunità che non si trae fuori dalla dinamica unanime della violenza, ma

1. Per cui "le previsioni di Gesù sulla sua morte non riflettono una visione di tipo deterministico o tragico, né tantomeno una sanguinaria volontà espiatoria da parte del Padre, ma una valutazione letteralmente 'scientifica' di quanto sta avvenendo" (FORNARI, *La vittima*, p. 262).

occupa la posizione della vittima, può rivelare la contagiosa logica della violenza. Ma per fare questo deve essere egli stesso "trascendente" rispetto alle relazioni violente. In sintesi, è la divinità di Gesù la novità della storia, perché dove prima il divino era tutt'uno con la violenza, ora Dio si mostra come colui che smaschera e rovescia questa logica.

Per questo Abele, morto, parla ancora (Eb 11,4) e in Gesù trova nuovo significato il suo "sacrificio".

2. Cfr. R. GIRARD, *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983, pp. 274-280.

Bibliografia

FONTI (in ordine di sezione nella tesi)

S. Ambrogio

AMBROGIO, *Caino e Abele* (Opera Omnia 2/I), Città Nuova, Roma 1992, pp. 167-305.

ID., *Il mistero dell'Incarnazione del Signore* (Opera Omnia 16), Città Nuova, Milano-Roma 1979.

ID., *Esortazione alla verginità* (Opera Omnia 14/II), Città Nuova, Milano-Roma 1989, pp. 227-28.

Ruperto di Deutz

RUPERTO DI DEUTZ, *De Sancta Trinitate et operibus eius*, PL 167,325-344.

ID., *Les oeuvres du Saint-Esprit*, vol. I, Ed. Du Cerf, Paris 1967.

Louis Alonso Schökel

SCHÖKEL L. A., *Dov'è tuo fratello?*, Paideia, Brescia 1987.

Eugen Drewermann

DREWERMANN E., *Psicanalisi e Teologia morale*, BTC 70, Queriniana, Brescia 1996.

ID., *Guerra e cristianesimo. La spirale dell'angoscia*, Raetia, Bolzano 1999.

Daniel Sibony

SIBONY D., *L'autre incastrable. Psychanalyse-écritures*, Seuil, Paris 1978.

ID., *Les trois monothéismes. Juifs, Chrétiens, Musulmans entre leurs sources et leurs destins*, Seuil, Paris 1992.

ID., *Le "racisme" ou la haine identitaire*, C. Bourgeois Editeur, 1997.

ID., *Violence. Traversées*, Seuil, Parigi 1998

Paul Beauchamp

BEAUCHAMP P. et VASSE D., *La Violence dans la Bible*, in *Cahiers Evangile*, n.76, Editions du Cerf, Paris, 1991.

BEAUCHAMP P., *Création et séparation. Etude exegetique du chapitre premier de la Genèse*, Desclée de Brouwer, Paris, 1969.

ID., *Leggere la sacra scrittura oggi*, Massimo, Milano 1990.

ID., *Le récit, la lettre et le corps*, Ed. Du Cerf, Paris, 1983.

ID., *L'uno e l'altro Testamento*, Paideia, Brescia 1985.

Magistero

CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Dei Verbum. Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione*, in *EV/1*, EDB, Bologna 1993, pp. 906-45.

GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium Vitae*, in *EV/14*, EDB, Bologna 1997, pp. 1215-95.

PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993.

STUDI E ALTRE OPERE

- ARGIOLAS D. (a cura di), *Gregorio Magno. Lettere ai sardi*, Grafica Nuorese, Nuoro 1990, p. 76.
- BARBAGLIO G., *Dio violento? Lettura delle Scritture ebraiche e cristiane*, Cittadella, Assisi 1991.
- BOBBIO N., *La consuetudine come fatto normativo*, Ed. Cedam, Padova 1952.
- BROWN R. E. – FITZMAYER L. A. – MURPHY R. E., *Nuovo Grande Commentario Biblico*, Queriniana, Brescia 1997².
- DE LUBAC H., *Esegesi Medievale*, vol. I, Ed. Paoline, Roma 1972.
- GIRARD R., *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980.
- ID., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1982.
- ID., *Le bouc émissaire*, Grasset, Paris 1982.
- GOFFI T. – PIANA G. (edd.), *Corso di Morale*, vol. III, Queriniana, Brescia 1991.
- GUARDINI R., *Il ritratto della malinconia*, Morcelliana, Brescia 1995.
- HAMMAN A. G. (a cura di), *Etudes Patristiques*, Beauchesne, Paris 1991.
- HEIDEGGER M., *Introduzione alla Metafisica*, Mursia, Milano 1988.
- HOBSBAWN E. J., *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1994.
- HOLLENBACH D., *Violence*, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, tomo XVI, Paris 1994, coll. 879-917.
- LOHFINK N., *Il Dio della Bibbia e la violenza*, Morcelliana, Brescia 1985.
- ID., *Le nostre grandi parole*, Paideia, Brescia 1986.
- LEON-DUFOUR X., *Dizionario di Teologia Biblica*, Marietti, Genova 1999.
- MOLTMANN J., *Nella storia del Dio trinitario*, BTC 74, Queriniana, Brescia 1993.
- NERI U. (a cura di), *Genesi*, EDB, Bologna 1995.
- ORIGENE, *I Principi*, IV, 2, 4, UTET, Torino 1977.
- PACIFICI R., *Midrashim*, Fabbri, Milano 1997³.
- PEELMAN A., *L'inculturazione. La Chiesa e le culture*, Queriniana, Brescia 1993.
- QUASTEN J., *Patrologia*, vol. III, Marietti, Casale Monferrato 1978.
- ROUDINESCO E. et PLOU M., *Dictionnaire de la psychanalyse*, Fayard, Paris 1997.
- SAVON H., *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, Paris 1977.
- SKA J. L., *Introduzione alla lettura del Pentateuco*, Edizioni Dehoniane, Roma 1998.
- VIDAL M., *L'atteggiamento morale. 3. Morale sociale*, Cittadella, Assisi 1981.
- VON RAD G., *Genesi. La storia delle origini*, Paideia, Brescia 1969.
- WESTERMANN K., *Genesi*, Piemme, Milano 1978.

RIVISTE E ARTICOLI

- BARBAGLIO G., "La violenza. Testimonianza delle Scritture ebraiche e cristiane", in *Filosofia e Teologia*, 2/1999, pp. 240-54.
- BASSET L., "Abel notre frère, vanité e miroir", in *Le Monde de la Bible*, n. 105, Paris 1997, pp. 16-19.
- BOESCH GAJANO S., "Santità e violenza", in: AA.VV., *La violenza*, in *PSV*, 37/1998, pp. 285-295.
- CERBELAUD D., "Les interprétations des Pères de l'Église", in *Le Monde de la Bible*, n. 105, 1997, pp. 43-45.
- ID., "Premières relectures juives et chrétiennes du texte biblique", in *Chaiers Evangile*, Supplément, n.105, 1998, pp. 5-38.
- CHALIER C., "Le partage de l'existence", in *Le Monde de la Bible*, n. 105, 4/1997, pp. 29-31.
- COLOMBO G., "Intorno all'esegesi scientifica", in AA.VV., *L'esegesi cristiana oggi*, Piemme, Casale Monferrato 2000³, pp.169-214.
- DAHAN G., "Cain et Abel. Genèse 4", in *Cahiers Evangile*, Supplément, n. 105, Ed. Du cerf, Paris 1998, pp. 59-76.
- DI GIORGIO C., "La violenza dell'universo fotografata ai raggi X", in *Repubblica*, 09/02/2000, pp. 47-48.
- FORNARI G., "La vittima e il corpo. La prova dell'esistenza di Dio nel pensiero di René Girard", in *Filosofia e Teologia*, 2/1999, pp. 260-70.
- LOHFINK N., "Il Dio violento dell'A.T. e la ricerca di una società non violenta", in *CivCatt*, n. 135, 2/1984, pp. 30-48.
- MATTAI G., "Cristiani e non violenza: tra compromesso e profezia", in *Rassegna di Teologia*, 3/1981, pp. 180-195.
- ROUSSEL B., "Cain et Abel", in *Cahiers Évangile*, Supplément, n. 105, pp. 77-85.

- SAMONÀ L., "Cristianesimo e violenza. Dialogando con Renè Girard", in *Filosofia e Teologia*, 2/1999, pp. 243-259.
- SCHEUER J., "L'inculturation. Présentation du thème", in *Lumen Vitae*, vol. 39, 3/1984, pp. 23-56.
- SINISCALCO P., "Immagini del bene e del male in Ambrogio", in AA.VV., *Paradoxos Politeia*. Studi patristici in onore di G. Lazzati, Vita e Pensiero, Milano 1979, pp. 458-474.
- WÉNIN A., "De la violence à l'Alliance", in *Revue d'éthique et de théologie morale*, Supplément, n.213/2000, Ed. Du Cerf, Paris, pp. 105-123.
- STUDI E ARTICOLI SULLA SARDEGNA**
- AA.VV., *La Sardegna e la storia*, Celt Editrice, Cagliari 1988.
- AA.VV., *La violenza in Sardegna*, Quaderni di psicologia, n. 5, Roma 1970.
- ANEDDA G. F., "Prevenire o reprimere", in *Società Sarda*, Ed. Castello, Cagliari, 2/1998, pp. 90-96.
- G. ANGIONI (a cura di), *Sardegna. Storia, miti e tradizioni*, Editalia, Roma 1998.
- BANDINU B., "La camera oscura della faida", in FOLLESA P. (a cura di), *Sardegna al di là del mito: le radici della violenza*, pubblicazione dell'Istituto di psicoanalisi, Cagliari 1991.
- ID., *Lettera a un giovane sardo*, Ed. Della Torre, Cagliari 1997.
- BOLACCHI G., *Il sequestro come fatto sociale*, Ed. Dattena, Cagliari 1998.
- BRAUDEL F., *La Mediterranee et le Monde Méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris 1949; tr. it. *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Einaudi, Torino 1986.
- BRIGAGLIA M., *Sardegna perché banditi*, Leader, Milano 1971.
- BUA M., "Identità delle diversità: modernità o tradizione?" in PINNA M. (a cura di), *L'Europa delle diversità. Identità e culture alle soglie del terzo millennio*, Francoangeli, Milano 1993, pp. 163-181.
- BUSSU S., *Facciamo credito alla speranza. La Chiesa sarda e le sfide del 2000*, CUEC, Cagliari 1998.
- CAGNETTA F., *Banditi a Orgosolo*, Guaraldi, Rimini-Firenze 1976.
- CAMBA R., PUGGIONI G., RUDAS N., "Aspetti e motivi della criminalità rurale sarda", in *Quaderni di Psicologia*, 5/1970, pp. 33-64.
- COLUMBU M., "Sardos malos a crèschere. Una rivolta difficile", in AA.VV., *La ragione dell'utopia*, Giuffrè, Milano 1984, pp. 206-32.
- DELOGU A., "Cultura barbaricina e banditismo in Antonio Pigliaru e Michelangelo Pira", in PINNA M. (a cura di), *L'Europa delle diversità. Identità e culture alle soglie del terzo millennio*, Francoangeli, Milano 1993, pp.193-215.
- DELOGU A., "Note su etica comunitaria e etica planetaria", in *Quaderni sardi di filosofia, letteratura e scienze umane*, n. 4-5/1997, Ed. Dattena, Cagliari, pp. 80-98.
- LE LANNOU M., *Pâtres et paysans de la Sardaigne*, Tours 1941; tr. it. *Pastori e contadini di Sardegna*, Della Torre, Cagliari 1979.
- MACIS F., "L'albero e la foresta", in *Società Sarda*, 2/1998, pp. 74-78.
- MARONGIU P., *Teoria e storia del banditismo sociale in Sardegna*, Ed. Della Torre, Cagliari 1981.
- ID., "Le forme del sequestro", in *Società Sarda*, n. 8, 2/98, Edizioni Castello Cagliari, pp. 57-63.
- NICEFORO A., *La delinquenza in Sardegna*, ristampa anastatica Della Torre, Sassari 1977.
- PIGLIARU A., *Il banditismo in Sardegna. La vendetta barbaricina*, Il Maestrale, Nuoro 2000.
- ID., "Il problema della cultura in Sardegna", in AA.VV., *Antonio Pigliaru: politica e cultura*, ed. Gallizzi, Sassari 1971, pp. 28-44.
- ID., "Quaderno segreto: il 1962", in AA.VV., *Antonio Pigliaru: politica e cultura*, ed. Gallizzi, Sassari 1971, pp. 95-110.
- ID., *Fondamento etico e motivi storici dell'inasprimento in atto del banditismo sardo al 1968*, I problemi di Ulisse, Sassari 1969, pp. 55-74.
- PINNA A., "Imparare dalla pioggia: la scuola biblica della non violenza", *Fraternità*, 2/1999, Oristano, pp. 10-15.
- PINNA L., "La Sardegna nella sua prospettiva storica e sociologica", in *Quaderni di Psicologia*, 5/1970, pp. 15-32.
- PIRA M., *La rivolta dell'oggetto. Antropologia della Sardegna*, Giuffrè, Milano 1978.
- ID., "Bilinguismo e cultura in Sardegna", in *Ichnusa*, n. 35/1960, pp. 19-36.
- SANNIO G., "Questione barbaricina e sequestro", in *Società Sarda*, 2/1998, pp. 106-111.
- WOLFGANG W. E., "Introduzione", in AA.VV., *Quaderni di Psicologia*, 5/1970, pp. 9-14.