

Il secondo millennio a.C. nella memoria epica di Giuda e Israele

Giorgio Buccellati

Professor Emeritus of the Ancient Near East and of History,

University of California (Los Angeles);

Co-director, Mozan/Urkesh Archaeological Project

Immaginiamo l'inimmaginabile – che la Bibbia si sia persa nella notte del tempo, così come i testi cuneiformi della Mesopotamia. E che, come per quei testi, anche la Bibbia venga riscoperta a poco a poco in qualche scavo. Al momento in cui tornano alla luce i brani della Genesi che parlano dei patriarchi e ci mettiamo in cerca di confronti per poterli inquadrare criticamente in un contesto storico plausibile, cosa colpirebbe subito l'occhio?

L'esposizione che segue mira, in un certo senso, a dare una risposta a questa domanda. È un modo per additare il distacco con cui si può cercare di avvicinarsi a un problema che è carico di sottintesi e pregiudiziali. Questi derivano proprio dal fatto che il testo di base, la Genesi, è inserito in una tradizione manoscritta continua e piena di chiavi interpretative che progettano valenze al tempo stesso che attingono alla sostanza. Una *epochè* totale non è né possibile né, in fondo, auspicabile. Ma calibrare il proprio rapporto con la tradizione stessa è una misura attuabile di oggettività, e avvicinarsi ai dati partendo dall'esperienza "archeologica" in senso primario aiuta ad avvicinarsi a tale ideale. Tale senso primario dell'archeologia è proprio, a mio modo di vedere, il confronto con una tradizione "interrotta", cioè non più tramandata all'interno di una cultura vivente che presuppone quella antica, e sepolta invece nell'involucro della propria rovina.

L'impostazione è di tipo saggistico. Intendo offrire una proposta e sviluppare brevemente l'argomento che la sostiene, lasciando ad altra sede la presentazione della complessa base documentaria (filologica, archeologica e geografica) su cui si appoggia¹.

¹ Per indicazioni preliminari in questo senso, mi permetto di far riferimento alle seguenti mie pubblicazioni: *The Amorites of the Ur III Period*, (Ricerche 1), Napoli 1966; *Archaeological Survey of the Palmyrene*

Mi astengo anche da un confronto con la ricca bibliografia sul soggetto, salvo per due osservazioni. (1) La tendenza di gran lunga prevalente al momento è in netto contrasto con la proposta qui sviluppata. Per certi versi, la mia tesi si collega se mai a posizioni che vengono oggi considerate largamente superate. Quello che a mio parere, e ciononostante, rende nuova e valida la mia tesi è l'ottica generale da cui procede il mio argomento, che parte da un confronto con le fonti siro-mesopotamiche e sfocia solo di risultanza su quelle bibliche.

(2) In questo, il metodo non è affatto dissimile da quello che sottostà a uno dei più sofisticati studi di storiografia orientale antica che siano comparsi di recente, il volume dell'amico Liverani sulla storia antica di Israele² – e ciò nonostante la mia ricerca arrivi a conclusioni in parte diametralmente opposte. Sulla scia di gran parte dell'esegesi contemporanea, Liverani propone, come contesto storico per la tradizione biblica della Genesi, il mondo babilonese in cui i deportati da Giuda vennero a trovarsi dopo l'esilio. L'analisi è calzante e convincente. Resta però, a mio modo di vedere, parziale e perciò stesso sostanzialmente insufficiente. Io trovo altrettanto calzante e convincente un'analisi che situa la stessa tradizione in un con-

and the Jebel Bishri, in *Archaeology* 20 (1967) 305-306 (con Marilyn Kelly-Buccellati); *The "Urban Revolution" in a Socio-Political Perspective*, in *Mesopotamia* 12 (1977) 19-39; *The Origin of Writing and the Beginning of History*, in G. BUCCELLATI – C. SPERONI, *The Shape of the Past. Studies F. D. Murphy*, Los Angeles 1981, 3-13; *The Kingdom and Period of Khana*, in *BASOR* 270 (1988) 43-61; *From Khana to Laqe: The End of Syro-Mesopotamia*, in Ö. TUNCA, *De la Babylonie à la Syrie, en passant par Mari (Mélanges Kupper)*, Liège 1990, 229-253; "River Bank", "High Country" and "Pasture Land": *The Growth of Nomadism on the Middle Euphrates and the Khabur*, in S. EICHLER – M. WÄFLER – D. WARBUTON (edd.), *Tell al-Hamidiyah 2*, Göttingen 1990, 87-117; *The Rural Landscape of the ancient Zôr: The Terqa Evidence*, in B. GEYER (ed.), *Techniques et pratiques hydro-agricoles traditionnelles en domaine irrigué. Approche pluridisciplinaire des modes de culture avant la motorisation en Syrie*, (Bibliothèque Archéologique et Historique 86) Paris 1990, t. I, 155-169; *Salt at the Dawn of History: The Case of the Bevelled Rim Bowls*, in P. MATTHIAE – M. VAN LOON – H. WEISS (edd.), *Resurrecting the Past. A Joint Tribute to Adnan Bounni*, (Publications de l'Institut historique-archéologique néerlandais de Stamboul 67) Leiden 1990, 17-40; *A Note on the muškênum as a Homesteader*, in R. J. RATNER et al. (edd.), *Let Your Colleagues Praise You: Studies in Memory of Stanley Gevirtz*, in *Maarav* 7 (1991) 91-100; *Ebla and the Amorites*, in *Eblaïtica* (1992), vol. 3, Winona Lake, 85-106; *Gli Amorrei e l'"addomesticamento" della steppa*, in O. ROUAULT – M. G. MASETTI-ROUAULT (edd.), *L'Eufate e il tempo. Le civiltà del medio Eufate e della Gezira siriana*, Milano 1993, 67-69; *Eblaïte and Amorite*, in E. EICHLER – G. HILTY – H. LOEFFLER – H. STEGER – L. ZGUSTA (edd.), *Namensforschung. Ein internationales Handbuch zur Onomastik / Name Studies. An International Handbook of Onomastics / Les noms propres. Manuel international d'onomastiques*, Berlin-New York 1995, 856-860; *Amorite*, in J. TURNER (ed.), *The Dictionary of Art*, vol. 1, London-New York 1996, 795; *Amorites*, in *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, vol. 1, New York-Oxford 1997, 107-111. Ripropongo qui, ritenendone anche lo stile discorsivo, la prima conferenza e seminario che ebbi l'occasione di fare nell'ambito di una serie presentata assieme a mia moglie, Marilyn Kelly-Buccellati, presso la Facoltà di Teologia di Lugano nell'aprile 2002, e intitolata *Sui Fiumi di Babilonia. La Siro-Mesopotamia come matrice culturale dell'Antico Testamento*.

² M. LIVERANI, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Bari 2003.

testo ben più antico, quello della prima parte del secondo millennio a.C. Con una chiave di lettura del tutto analoga, vorrei qui indicare come aspetti della tradizione che non si spiegano in chiave post-esilica si possano invece spiegare sullo sfondo di eventi storici e di situazioni istituzionali che ci sono noti, "oltre la Bibbia", dal mondo siro-mesopotamico del primo scorcio del secondo millennio. E cercherò di mostrare come possa spiegarsi la sopravvivenza, in quella frangia piccola e tardiva che conosciamo come Israele e Giuda, di una tale "memoria epica" di eventi e istituzioni più di mille anni anteriori e a una distanza di più di mille chilometri.

Per arrivare al nostro scopo, dobbiamo inquadrare il tutto nell'ambito delle profonde trasformazioni sociali e psicologiche che ebbero luogo con l'avvento della civiltà urbana, iniziata e ben documentata all'inizio in Mesopotamia e da cui si stacca il mondo della Bibbia. Sono due quadri che si contraddistinguono molto nettamente. La Bibbia è chiaramente tarda da un punto di vista Mesopotamico, e ciò viene esplicitamente sottolineato dalla tradizione stessa. La figura di Abramo assume a simbolo del distacco da una cultura storica ben sviluppata e di gran lunga anteriore. Il momento di origine della nuova cultura non viene dunque situato, come in Mesopotamia, in un contesto mitologico, dove genesi del popolo e genesi del mondo sono assorbite nell'ambito di un'unica proiezione mitologica. Nella Bibbia, la genesi del popolo è presentata in un contesto storico, cioè derivante da condizioni che si percepiscono come stabilite da gran tempo, e non in un contesto mitologico, dove tutto avviene all'origine del cosmo. Dobbiamo quindi rifarci, per ben comprendere gli sviluppi successivi, proprio a questo contesto storico originario.

1. Lo sfondo storico: eventi e istituzioni di Mesopotamia

1.1. L'origine della città

Guardando alla storia politica non solo come sequenza ordinata di eventi, ma come uno sviluppo di istituzioni politiche che trasformano in maniera radicale i gruppi umani, cercheremo di capire l'impatto che tale sviluppo ebbe sulla percezione dei rapporti degli esseri umani fra di loro, e poi con la natura. Il momento basilare di questa trasformazione viene riconosciuto generalmente da tutti gli storici in quell'evento che si chiama la *rivoluzione urbana*, l'inizio della città, e in cui si vede lo stacco fra preistoria e storia. Riflettiamo per un momento sul significato di questa trasformazione: cosa significa "storia" in contrasto con la preistoria, e che cosa significa la "città" rispetto alla non città? È facile pensare a dei cliché: la storia è la scrittura, il che vuol dire che cominciamo ad acquisire dei dettagli di gran

lunga più ampi di quanti non se ne avesse prima, quindi la storia è più specifica della preistoria; e la città ci presenta degli insediamenti di gran lunga più grandi, dei conglomerati fisici di case e dei tipi di architettura monumentale che non hanno riscontro nei periodi anteriori. Si può arrivare a concludere che c'è una maggiore complessità nel sistema sociale e se ne possono delineare degli aspetti molto specifici in chiave di stratificazione sociale e di sistemi amministrativi. Però questo è un po' come spiegare una malattia dicendo che uno ha la febbre: vengono indicati i sintomi, senza arrivare alle cause più profonde. Uno dei motivi di particolare interesse nel cercare di approfondire questo punto di vista è che siamo oggi in una fase molto simile a quella che c'era all'inizio della storia. Stiamo passando in un periodo post-storico perché le trasformazioni sono altrettanto radicali nel nostro mondo come in quel lontano periodo in cui si passò, per l'appunto, dalla preistoria alla storia. È sempre difficile parlare di queste cose con la mancanza di prospettiva che consegue dal fatto che viviamo noi stessi questi avvenimenti, ma, in fondo uno degli insegnamenti della storia è proprio quello di aiutarci a guadagnare un tale senso di prospettiva rispetto alla nostra situazione, e per converso di affinare la nostra sensibilità per le situazioni antiche.

Vorrei proporre qui due chiavi di lettura, due modi di guardare a queste trasformazioni storiche della civiltà urbana, per trarne poi delle conclusioni che riguardano, in maniera più pertinente di quanto possa dappprima sembrare, il nostro argomento centrale, e cioè le tradizioni patriarcali della Genesi. I due punti principali che ci aiutano a capire quello che è successo verso il 3200-3000 a.C., quando succede la grande trasformazione che conosciamo come rivoluzione urbana, sono quelli che io vorrei chiamare la funzionalizzazione e la frammentazione.

In primo luogo, la *funzionalizzazione*. Nel mondo preistorico la solidarietà di gruppo si basava esclusivamente su contatti faccia a faccia tra i membri del gruppo stesso. Ognuno si conosceva personalmente. Questa barriera del rapporto faccia a faccia viene superata quando inizia la città, verso il 3200-3000 a.C. Lo possiamo dedurre incontrovertibilmente dalle dimensioni degli insediamenti che crescono a dismisura in quel periodo. È per questo motivo che le dimensioni di un sito sono importanti: non solo perché è grande, ma perché la densità della popolazione è tale che non permette più ad ogni individuo del gruppo di riconoscere ogni altro individuo personalmente. La somma diventa molto maggiore che non il totale dei singoli individui; c'è qualcosa di nuovo che si introduce, c'è una solidarietà che trascende il rapporto personale tra gli individui. Questa massa critica viene di solito posta dai sociologi tra i 3000 e i 5000 individui, che è proprio quello che si pensa succeda in quel periodo, a giudicare dalla densità degli insediamenti come li ritroviamo negli

scavi. Quello che succede è che a questo punto si riconosce all'individuo un nuovo statuto di rilevanza sociale in base alla sua funzionalità: un vasaio è noto come vasaio e non come il tal dei tali, e lo stesso per ogni altra funzione che si svolge in un gruppo umano. La qualifica impersonale che deriva dalla funzione prende il posto della qualifica personale che deriva dalla conoscenza faccia a faccia. Basta pensare ad un fatto che è l'estrema conseguenza di questo sviluppo, e cioè l'introduzione della schiavitù: in chiave industriale (e cioè in contrasto con lo sfruttamento spicciolo di singoli individui), la schiavitù inizia con la rivoluzione urbana e può venir definita come l'estrema funzionalizzazione dell'uomo e della donna. Un essere umano diventa solamente un meccanismo senza faccia elidendo ogni possibilità di rapporto faccia a faccia. Questo è il primo modo di guardare alla rivoluzione urbana in quanto trasformazione profonda nella forma mentale degli esseri umani, cioè nel modo con cui possono entrare in rapporto gli uni con gli altri.

Ma ciò comporta anche una profonda trasformazione del modo con cui d'ora in poi gli esseri umani percepiscono non solo i rapporti fra di loro, ma i loro rapporti con la natura – ed è questo che vorrei chiamare la *frammentazione*. Fin dall'inizio della esistenza degli esseri umani l'*homo faber* comincia a produrre attrezzi, e in effetti il modo con cui distinguiamo nella preistoria più antica un essere umano da un animale è proprio la capacità di produrre attrezzi. Ma così facendo, comincia un progressivo distanziarsi dalla natura, perché un coltello taglia meglio che non i denti, e una trappola si mette in funzione anche quando chi ha fatto e messo in opera la trappola non è presente. Così succede che si estendono in chiave extrasomatica le capacità dei muscoli e delle altre capacità umane in maniera inaspettata. Il risultato, altrettanto inaspettato, è che si crea tutta una serie di gradini intermedi che interrompono sempre di più i rapporti diretti tra un essere umano e la natura, anche da un punto di vista concettuale: per esempio capire che un seme, piantato nella terra, produce un certo tipo di pianta mesi dopo e che richiede un certo tipo di coltura, vuol dire arrivare a una frammentazione di momenti che vengono concepiti solo nella mente, perché non si vedono mai lo stesso seme e la stessa pianta. Si possono "vedere" il seme e la pianta che ne deriva soltanto in base a un rapporto concettuale, frammentato nel senso che i segmenti di una lunga sequenza di momenti non contigui vengono ricostituiti in unità dalla mente umana. Questo quindi crea due modi molto particolari di parlare della natura e della realtà. In primo luogo una nuova forma mentale per cui i frammenti vengono come ipostatizzati: il seme può essere visto non tanto come seme, ma come pianta. In secondo luogo si sviluppa, e ciò è di fondamentale importanza, una capacità del tutto nuova di controllo: chi sa controllare i frammenti, controlla tutta l'operazione. Siccome non è

facile, o almeno non è immediatamente intuitivo, capire la reciproca relazione dei segmenti e la causalità che la sottende, è perciò altrettanto difficile che attuare il controllo che ne regola l'ordinato susseguirsi dei momenti.

La tabella qui allegata ci dà una specie di sommario che può aiutare a capire il concetto e a vedere su che tipo di documentazione si basa. Le tre colonne corrispondono a tre momenti storici indicati dalle date: il 100.000 a.C. è un momento a cui si attribuisce l'inizio del linguaggio articolato; il 6000 a.C. è il momento in cui la preistoria raggiunge il suo punto apicale e ci porta all'inizio della storia che è propriamente verso il 3000. Le prime due righe parlano del rapporto sociale e politico: l'interazione e il comando.

Nella prima cella, in alto a sinistra, abbiamo due individui che sono in rapporto oculare. La coscienza di questa interazione permane oltre il rapporto faccia a faccia che si è stabilito all'inizio: due persone si conoscono personalmente, ma continuano a ricordare il loro reciproco conoscersi anche quando non sono più di fronte l'uno all'altro, anche e soprattutto dopo la morte di uno dei due. Ciò aiuta a spiegare l'importanza del culto degli antenati. È la coscienza di questa interazione che permane. In questa linea evolutiva mi sembra di poter vedere l'inizio di quella che chiamo una nicchia funzionale che ho rappresentato schematicamente con il rettangolo nero in cui c'è la figura umana. Una nicchia funzionale è, per esempio, una bottega dove le cose vengono prodotte e distribuite, sia che si conosca personalmente o meno l'operaio che le fa. Nella terza fase si sviluppa una rete molto complessa di queste funzioni, una specie di ombrello che ricopre tutta la società per cui ogni individuo si riconosce membro del gruppo perché ha questo rapporto con tutta una serie di nicchie funzionali: il vasaio, l'esorcista, lo scriba, il re, eccetera. È così che la nicchia diventa ipostatizzata proprio perché ha una validità sua propria a prescindere dalla persona che la occupa.

Lo stesso avviene per il comando: il capo prima è noto personalmente a ogni membro del gruppo, ma poi la funzione viene ipostatizzata e si sviluppa una nicchia funzionale che diventa quasi avulsa dalla persona stessa. Via facendo, si sviluppa una gerarchia differenziata che prevede tutta una serie di gradini, dal re agli schiavi. Gli ultimi membri di questa catena non hanno nessuna conoscenza delle persone che occupano i membri superiori: non solo uno schiavo, ma anche membri liberi della nostra società non conoscevano personalmente il re, se non da lontano e in situazioni particolari. Questa gerarchia è sinonima con la frammentazione che permette un esercizio quasi indiscusso del potere.

La terza riga ci parla della industrializzazione. Se può sembrare strano parlare di città per insediamenti che sono relativamente piccoli e certo non assomigliano

<p>100000 a.C. rapporti faccia a faccia</p>	<p>↑</p> <p>l'interazione personale precede la consapevolezza della funzione</p> <p>la coscienza dell'interazione dura oltre l'incontro momentaneo</p>	<p>6000 a.C. funzione come alternativa alla persona</p>	<p>sviluppo di una nicchia funzionale (per es., una bottega)</p>	<p>3000 a.C. reti complesse di funzioni</p>	<p>interazione tra esseri umani è mediata tramite un sistema complesso che racchiude tutti come sotto un ombrello</p>
<p>il capo è noto personalmente a ogni membro del gruppo</p> <p>la posizione di preminenza viene riconosciuta al di là delle circostanze (ed è associata con tratti personali)</p>	<p>gli individui sviluppano un rapporto con la posizione di comando che il capo ci sia o no</p>	<p>sviluppo di una gerarchia funzionale come sistema di ranghi</p>	<p>industrializzazione i momenti di produzione non sono noti personalmente all'utente</p>	<p>sviluppo di una gerarchia funzionale come sistema di ranghi</p>	<p>sviluppo di una gerarchia funzionale come sistema di ranghi</p>
<p>il produttore di un attrezzo è noto personalmente all'utente</p> <p>l'attrezzo è un'estensione extrasomatica della forza muscolare (e l'impatto può estendersi oltre il momento di manifattura)</p>	<p>l'attrezzo è accessibile tramite una nicchia funzionale (per es., la bottega di un vasaio)</p>	<p>produzione</p> <p>fonderia</p> <p>miniera</p>	<p>l'intero codice linguistico è trasferito a un mezzo espressivo permanente come la scrittura e la "scrittatura" implica dipendenza da una funzione terziaria)</p>	<p>produzione</p> <p>fonderia</p> <p>miniera</p>	<p>produzione</p> <p>fonderia</p> <p>miniera</p>
<p>linguaggio articolato che richiede un contatto auricolare</p> <p>linguaggio come codice permanente</p>	<p>trasposizione extrasomatica di alcuni elementi del codice ma senza una sintesi permanente</p>	<p>l'intero codice linguistico è trasferito a un mezzo espressivo permanente come la scrittura e la "scrittatura" implica dipendenza da una funzione terziaria)</p>	<p>l'intero codice linguistico è trasferito a un mezzo espressivo permanente come la scrittura e la "scrittatura" implica dipendenza da una funzione terziaria)</p>	<p>l'intero codice linguistico è trasferito a un mezzo espressivo permanente come la scrittura e la "scrittatura" implica dipendenza da una funzione terziaria)</p>	<p>l'intero codice linguistico è trasferito a un mezzo espressivo permanente come la scrittura e la "scrittatura" implica dipendenza da una funzione terziaria)</p>

interazione

comando

manifattura

comunicazione

Tavola: raffigurazione schematica delle tappe principali nello sviluppo della funzione

alle grandi metropoli dei nostri tempi, può anche sembrare strano parlare di industrializzazione per un tipo di manifattura in fondo assai semplice. Ma l'essenza del processo industriale sta proprio nella frammentazione dei mezzi di produzione. Per esempio, nella lavorazione dei metalli si inizia con la miniere da cui vengono i metalli, si passa alle fonderie dove vengono prodotti i lingotti che poi vengono spediti, poi alle botteghe dove vengono prodotti gli oggetti, e infine al mercato che li vende all'utente. Questa lunga serie di passi che sono dispersi non solo in quanto a specifiche capacità tecniche, ma anche cronologicamente e spazialmente (le miniere, per esempio, sono molto lontane dagli utenti ultimi), costituisce una sequenza di gradini intermedi che non sono noti percettivamente tutti insieme agli utenti: chi riceve una lancia di bronzo non conosce le miniere, le fonderie né tutti i passi intermedi. È questa l'essenza dell'industrializzazione, e cioè lo sviluppo di una catena di produzione dove nessun singolo elemento della catena controlla l'intero processo alla base. Gli unici che controllano veramente il processo sono quelli alla cima della piramide e della gerarchia, pur senza una conoscenza personale degli individui o delle situazioni che si trovano ai vari gradini. Qualunque individuo dei ranghi inferiori può essere sostituito senza grandi problemi a meno che non ci siano delle tecniche particolari. Solo a questo punto si sviluppa nella storia dell'umanità il concetto di investimento, perché soltanto adesso, pur senza la moneta (che inizia più tardi), si afferma una tale coscienza dei valori numerici attribuibili a beni la cui produzione richiede un lasso di tempo relativamente lungo, e a cui si collega la possibilità di valutare questo lasso di tempo e di sfruttarlo. Analogamente è soltanto in questo punto (la rivoluzione industriale urbana) che sorge il concetto di interesse perché solo ora si sviluppa la consapevolezza del fatto che la disponibilità dei beni, al momento giusto, è di per se stessa un bene retribuibile. Gli interessi (altissimi in Mesopotamia, fino al 30%) sono un prodotto chiaro di questa frammentazione: i beni diventano cose ipostatizzate, non hanno più un rapporto immediatamente intuitivo e percettuale con gli individui, ma sono filtrati da tutta una serie di nicchie funzionali che cambiano radicalmente l'atteggiamento degli esseri umani verso la natura.

L'ultimo aspetto è quello della comunicazione. Si inizia con il linguaggio articolato che chiede un contatto auricolare tra due individui e poi si sviluppa un codice permanente (la lingua come complesso grammaticale). Questo codice permanente acquista nell'ultima fase della preistoria un valore extrasomatico, cioè gli elementi che prima venivano soltanto espressi con il linguaggio articolato e potevano essere mantenuti in memoria, vengono ora trasferiti in un oggetto concreto che è la tavoletta cuneiforme. La scrittura ipostatizza i frammenti, perché nel momento stesso in

cui proietta la memoria, la frammenta in una serie di componenti che non corrispondono necessariamente alle sequenze naturali: i vari aspetti che si riuniscono in un unico atto percettivo vengono ridistribuiti in rappresentazioni grafiche che possono poi venir manipolate in modi autonomi e artificiali quali non si trovano nella natura. Per esempio, una lista di 67.060 pecore, come si trova per esempio in un testo di Ebla (e in maniera analoga in molti altri testi del III millennio), rappresenta un insieme puramente intellettuale e grafico: non ci sono 67.060 pecore radunate tutte insieme in un unico gregge. Questo modo di frammentare e di ricostituire la realtà in un modo che in questo caso serve alla contabilità del palazzo reale è una enorme novità, che cambia il modo di vedere la realtà. La frammentazione dello spazio, del tempo e della memoria che viene operata nello scrivere e che si ricompone in unità nel leggere, dà agli esseri umani una capacità di controllo del tutto inimmaginabile nella preistoria. Possiamo apprezzare qui il rapporto con uno degli aspetti della nostra società moderna, e cioè l'analisi elettronica dei dati, perché la frammentazione è infinitesimale e la sintesi è altrettanto potente quanto infinitesimale è l'analisi. C'è una rapidità estrema e una grande autonomia del processo di restituzione tanto che con il computer proiettiamo non solo dati, ma anche la capacità di manipolare i dati con i programmi. Si tratta quindi di un modo di vedere la realtà che sta intaccando il nostro modo di rapportarci con la natura. Tra l'altro i vari fenomeni di alienazione che associamo alla nostra società contemporanea si vedono molto chiaramente già nel III millennio a.C. subito dopo la nascita della scrittura e della città. È una dinamica irreversibile: una volta iniziato, questo processo non viene più abbandonato.

Da tutto ciò emerge così un nuovo criterio di valore, che è l'efficienza. Nella produzione, nel mantenere le solidarietà di gruppo, nello sviluppo di nuove prospettive verso la natura, l'efficienza diventa la chiave dei rapporti e della valutazione delle cose. Ne deriva poi anche una progressiva aggregazione di altri elementi come motore di questa logica. Se è possibile, per esempio, aumentare il territorio di una città-stato annettendo un'altra città-stato, non c'è motivo per cui non se ne possa aggregare una terza, una quarta, tutto il mondo - purché valga sempre il principio di una sempre maggiore efficienza funzionale. L'aggregazione senza limite è nella logica stessa di quella nuova entità politica, lo stato, che iniziò con l'avvento della città. È la funzionalizzazione della persona che permette ai grandi nuovi gruppi sociali di sopravvivere, ma con il conseguente abbandono dei valori personali e la correlativa scoperta del nuovo valore della funzione, della frammentazione, dell'efficienza. Una volta istituita, questa formula si rivelò essere irreversibile, e ha in effetti dominato lo sviluppo della storia successiva fino ai nostri tempi, incanalando

tutte le energie dei gruppi sociali e permettendone uno sviluppo demografico praticamente illimitato.

Dei conflitti che dovettero emergerne abbiamo solo poche tracce, per esempio nei miti mesopotamici che identificano nel "rumore" uno dei fattori negativi che conseguono all'evoluzione delle prime grosse compagini sociali, e che proiettano nel mondo divino fenomeni di rivolta da parte di gruppi anonimi di dei che risentono il peso del lavoro imposto in maniera massiccia e depersonalizzata.

Anche indicativo della necessità di controbilanciare gli effetti negativi della funzionalizzazione vista sempre più come fine a se stessa è lo sforzo parallelo di introdurre, come rovescio della medaglia, una *personalizzazione della funzione*, quasi a redimerne in chiave ideologica le dimensioni più oppressive. Ed ecco che i re tendono a proporre se stessi come pastori, come giudici giusti, come capifamiglia, come padri dei loro popoli. Questa immagine populista di un rapporto personale venne proposta non solo in testi ad ampia portata retorica come il prologo e l'epilogo del codice di Hammurabi, ma anche in documenti molto pratici come lettere che parlano della tasse o della distribuzione di beni fondiari, dove il re si presenta come persona in carne e ossa che si prende direttamente cura dei suoi soggetti. Anche il modo di trasmissione del potere è tutto in chiave dinastica, che imita la famiglia e si basa su rapporti familiari proposti in maniera istituzionalizzata. Ma si trattava pur sempre di surrogati.

1.2. L'origine della tribù

È su questo sfondo e in esplicito contrasto con questa situazione che io propongo di capire l'origine e lo sviluppo di una struttura istituzionale, la tribù, che viene per contro interpretata, di solito, come derivante da più remote origini preistoriche. Si presume in genere che la tribù derivi dal nomadismo preistorico, a seguito di un'espansione demografica e strutturale di piccole bande preesistenti. Il procedimento sarebbe analogo a quello per cui dai villaggi si arrivò alle città.

Io propongo invece di considerare la tribù come un fenomeno tardo che si produsse a valle della rivoluzione urbana e come struttura alternativa allo stato territoriale. Si tratterebbe quindi di una nuova organizzazione che sorse verso la fine del III millennio, in risposta e in contrasto allo stato territoriale, come una nuova formula strutturale per esprimere e sostenere la solidarietà di gruppo. In breve, io penso che l'origine della tribù vera e propria doveva essere vista come un movimento di allontanamento delle popolazioni contadine da certe zone della Mesopotamia verso la steppa siriana, dove riuscirono a sfruttare una nuova nicchia ecologica in un modo che non era mai stato possibile prima e dove perciò affondarono

delle nuove radici anche per quanto riguardava la loro struttura politica. La tribù emerge come un gruppo di gente omogenea, in parte perché consiste all'inizio di relativamente pochi individui, e che concepisce la propria storia, la propria realtà in chiave familiare: quindi la genealogia, per esempio, diviene il modo di concepire la storia; i capi sono dei "patriarchi", cioè degli individui che derivano il potere da una ascendenza concepita in senso fisiologico e sentita come tale dai membri del gruppo. Questo sviluppo ebbe luogo tra il 2300 e il 1800 a.C.: è in quel periodo, a mio modo di vedere, che la tribù si affermò come una nuova forma di aggregazione politica in contrasto allo stato territoriale di tipo prettamente mesopotamico. Ma anche la tribù è di tipo altrettanto prettamente mesopotamico, perché inizia come rigetto, da parte delle classi contadine, della stessa città a cui in origine appartengono. Si tratta di una rivoluzione altrettanto significativa come quella rivoluzione urbana che aveva dato inizio, secoli prima, alla città come nuova compagine politica territoriale. E, come quella, è ben pensabile che dovesse suscitare delle percezioni altrettanto forti di auto-coscienza per il fenomeno politico che ne risultò, e una cristallizzazione altrettanto chiara della memoria degli eventi che avevano caratterizzato la nuova formazione. Vedremo più sotto come siano ricostruibili delle tracce almeno di questa ideologia. Ma per ora dobbiamo descrivere brevemente quello che conosciamo di questi eventi e istituzioni in base alle fonti scritte, alla documentazione archeologica e alla realtà geografica.

Conoscere la situazione del paesaggio è indispensabile per una buona comprensione degli sviluppi storici. La parola Mesopotamia significa "fra i fiumi", ma a ben guardare questo termine (greco, ma derivante da antecedenti aramaici) è assai inesatto per descrivere il contesto geografico in cui si inserisce la nostra storia. Infatti la "mesopotamia" intesa come terra fra i due fiumi non è la "Mesopotamia" intesa come l'area di sviluppo dei fenomeni socio-politici che ci interessano. La zona fra i due fiumi è uno spazio desertico, dunque poco desiderabile. Ben desiderabili sono invece le sponde dei due fiumi, che rendono possibile l'irrigazione di zone sempre più estese più si scende verso la parte meridionale di quello che è oggi l'Irak. E il termine antico (o, per così dire, propriamente "mesopotamico") per Mesopotamia è per l'appunto "il paese delle quattro sponde", cioè le due sponde del Tigri le due sponde dell'Eufrate. La zona meridionale, in quello che è oggi l'Irak del sud, è totalmente arida, cioè con precipitazioni del tutto insufficienti per mantenere qualunque tipo di coltivazione agricola; si basa perciò totalmente sull'irrigazione, che attinge ai fiumi attraverso un fitto sistema di canalizzazione, e che, data la natura alluvionale e perciò totalmente piana della pianura, arriva a coprire estensioni quasi illimitate. Ciò spiega l'importanza del concetto di "sponda" del fiume, dato che è da qui che ini-

ziano, ovviamente, tutti i canali. Nella zona settentrionale (lungo la montagna) le precipitazioni sono invece sufficienti per permettere un'agricoltura senza irrigazione; qui la vegetazione è disponibile anche per gli animali (capre, pecore e asini). Per quanto riguarda la parte centrale, due fattori concorrono a renderla la meno desiderabile di tutte. Da un lato, l'irrigazione è limitata in quanto i due grandi fiumi sono qui incassati in una valle relativamente stretta (tra i due e i dieci chilometri), che permette quindi di irrigare delle superfici assai limitate, e dall'altro le precipitazioni sono quasi altrettanto limitate come al sud (con un clima cosiddetto "semi-arido"). Al di là dello stretto corridoio di terre irrigue, e a una quota tra i sessanta e i cento metri sopra il livello delle sponde del fiume (perciò inaccessibile alla canalizzazione) si trova la steppa, dove le poche precipitazioni consentono lo sviluppo di una minima vegetazione.

Secondo la mia interpretazione, l'origine del nomadismo tribale sta proprio nel fatto che la popolazione rurale della valle fluviale, in uno sforzo di superare queste limitazioni insite nel loro ambiente, si spinse verso la steppa, dove la minima vegetazione disponibile era allora (come è oggi) sufficiente come pascolo per i loro greggi di ovini e caprini. L'invenzione, per così dire, che rese possibile questo sviluppo, fu la scoperta di acqua a profondità del tutto accessibili, spesso meno di dieci metri, per cui era facilmente possibile, senza grandi mezzi meccanici, scavare dei pozzi che davano accesso a questa nuova risorsa. L'acqua è per lo più salmastra, e quindi inadatta sia per l'uomo che per la coltivazione, ma è ideale per gli animali. Era dunque possibile anche per pochi individui far spaziare i loro greggi in quel pascolo praticamente illimitato che è costituito dalla steppa. L'acqua potabile necessaria per la sopravvivenza dei pochi pastori coinvolti in questo movimento (non più di due o tre per un gregge di circa 200 capi di bestiame) poteva venire facilmente trasportata dai fiumi o trovata all'interno della steppa nelle poche oasi dove ci sono sorgenti di acqua fresca. Fu in questo modo che nuovi vasti spazi vennero per così dire "conquistati" e "addomesticati" in funzione di una nuova utilizzazione economica, e cioè come pascolo per greggi che potevano moltiplicarsi a dismisura.

Da ciò derivarono inaspettate conseguenze di tipo sociale e politico. I gruppi di pastori che seguivano i loro greggi nella steppa si resero ben presto conto che, una volta distanziatisi dalle sponde dei fiumi direttamente controllate dal governo centrale, potevano facilmente eludere i controlli amministrativi, politici e fiscali del governo stesso, e potevano dunque contrapporsi con un'autonomia e indipendenza mai prima sperimentate. Il sistema di funzionalizzazione, che aveva reso possibile lo sviluppo della città e dello stato territoriale, si arrestava al limite della steppa, perché non poteva arrivare ad estendervi il proprio controllo. Svincolati così da

un controllo diretto del governo centrale, i pastori restavano ciononostante strettamente collegati con l'ambito territoriale da cui provenivano, in parte perché le loro radici rurali si affondavano in quell'ambiente (restavano pur sempre legati a famiglie, beni e terreni che si trovavano in quell'orbita), e in parte perché i loro prodotti (carne, formaggi e lana) non potevano trovare sfogo che nel più grande mercato delle aree urbane di cui pure facevano parte loro stessi all'origine.

Trovatisi quindi in controllo del tutto autonomo della steppa come nuova risorsa economica, ma trovatisi al tempo stesso senza più né la dipendenza dallo stato territoriale, né i supporti che tale stato provvedeva, i pastori svilupparono nuovi meccanismi aggregativi a livello sociale e sempre più anche politico, arrivando così alla creazione della tribù – un organismo basato non sulla contiguità territoriale dei suoi membri, ma su una solidarietà basata su rapporti personali, che riflettevano soprattutto i legami di tipo familiare. La tribù consegue dunque, secondo la mia proposta e per quanto riguarda almeno la fine del terzo e l'inizio del secondo millennio in Siro-Mesopotamia, a un processo di nomadizzazione e di distanziamento dalla città, un processo che inizia come risposta a necessità economiche e che sfocia in un nuovo assetto sociale e politico. La consapevolezza della loro unità si esprime in un termine che si riferisce per l'appunto al gruppo come entità complessiva e unitaria, il termine *Amurru* che noi rendiamo in italiano con "Amorrei".

2. Alle origini della memoria

Benché non fosse di per sé un movimento mirato a riformare l'aspetto di depersonalizzazione conseguente al processo di funzionalizzazione della grande civiltà urbana, lo sviluppo della nomadizzazione tribale portò comunque a tale risultato. La conquista della steppa e la conseguente formazione delle istituzioni tribali era tale da creare una contrapposizione esplicita con le strutture urbane, e non solo in chiave socio-politica. Possiamo capire meglio questa contrapposizione in base a quello che abbiamo visto in merito al processo di progressiva funzionalizzazione che coincideva con l'origine e lo sviluppo della città. La tribù si proponeva come alternativa alla città in quanto i rapporti tra i membri del gruppo, anche se numerosi e in sostanza non più agibili faccia a faccia, restavano però sempre nell'ambito di una realtà personale o almeno personalizzata, molto più di quanto non fosse possibile nell'ambito del mondo urbano. Era quindi come una conquista di valori, e non solo di modalità economiche e socio-politiche.

Le origini urbane di questo movimento condizionavano però, inevitabilmente, ogni sviluppo ulteriore. I pastori della steppa erano al tempo stesso i contadini che avevano dei campi sulle sponde dei fiumi: come tali dipendevano dalle strutture urbane, anche se erano sostanzialmente delle popolazioni di tipo rurale. Per descrivere questa situazione ho introdotto il termine "para-urbano", con il quale mi riferisco al fatto che le popolazioni rurali presupponevano in maniera essenziale la presenza e disponibilità delle istituzioni urbane anche se queste erano fisicamente lontane dall'ambito rurale. Per esempio, il diritto di proprietà dei campi era garantito da documenti scritti che emanavano dalle scuole scribali della città; la risoluzione di conflitti era assicurata da tradizioni legali che trovavano la loro validità nell'avvallo dell'autorità del re; il rapporto con il mondo degli dei era regolato da istituzioni religiose che erano nelle mani dei grossi centri templari delle città, e dai quali dipendeva anche la pratica a livello dei villaggi. Nella situazione di nomadismo tribale che si era venuta sviluppando, tutti questi legami si affievoliscono e in parte, anzi, dovevano anche venir sostituiti da alternative adatte alla nuova situazione nella steppa. Per esempio, né vi erano terreni la cui proprietà dovesse essere garantita da documenti scritti, né per altro vi erano scribi che potessero produrre, anche volendolo, tali documenti.

Dovette quindi svilupparsi una tradizione orale, alternativa a quella documentata nei testi scritti della civiltà urbana. In questa tradizione orale trovava posto sia una rivalutazione delle tradizioni urbane alle quali la nuova realtà tribale veniva contrapponendosi, sia l'espressione di una nuova auto-consapevolezza per i grandi avvenimenti e conseguenti fenomeni istituzionali di cui queste popolazioni erano state protagoniste e cause. È facile capire perché la documentazione siro-mesopotamica non preservi traccia di questa tradizione. Essa era dominata da un'ottica negativa riguardo agli Amorrei, e quando questi si ripresentarono alle soglie delle città siro-mesopotamiche come conquistatori era soprattutto per ritornarvi in chiave urbana, e non come eredi di un movimento di origine rurale. Quello che di epico poteva esserci nella conquista della steppa era così destinato ad essere completamente dimenticato.

È in questa prospettiva che si inserisce quella rilettura delle tradizioni patriarcali della Bibbia che vorrei qui proporre. Molti passi della Genesi sembrano inserirsi bene in un'ottica di questo tipo, e cioè come frammenti di una memoria epica degli eventi descritti più sopra. Essi propongono una rivalutazione della città in chiave di un fenomeno di distanziamento e di progressiva differenziazione. E, attraverso vie che vedremo brevemente nella sezione seguente, possono spiegarsi come sopravvivenze autentiche anche se remote, e in origine autonome anche se inserite

in una più ampia struttura redazionale. Vediamo, a solo titolo di esempio, come alcuni aspetti ed episodi della Genesi possano inquadrarsi in questa ottica, in quanto non possono spiegarsi come invenzioni tardive, ma invece come frammenti sopravvissuti di tale più antica memoria.

Abramo parte da Ur e procede secondo un arco che gli fa toccare altri centri urbani (Harran) e poi le zone occidentali della steppa fino a scendere in Palestina. Le linee generali di questa traiettoria sono caratteristiche dei movimenti amorrei (la zona di origine non è così a sud come Ur, ma l'ambito della traiettoria marca i limiti estremi dell'arco entro il quale si muovevano i nuovi gruppi tribali). L'insistenza sull'origine urbana è significativa, particolarmente in due rispetti. In primo luogo, la narrazione degli eventi si presenta non come mito ma come storia. Questa storia viene percepita come qualcosa che ha un inizio in un momento specifico, e, per di più, un momento specifico tardo, che presuppone lunghi sviluppi antecedenti. Non si cerca di dare importanza all'esodo di Abramo e suo padre da Ur investendolo di un'aura di importanza derivante da un suo inquadramento in tempi remoti. Né vi sono sviluppi e commenti redazionali che mirino a spiegare il perché di questo modo più modesto di presentare le proprie origini. In secondo luogo, l'orizzonte urbano rimane centrale nel tempo stesso che si vuol proporre una contrapposizione: i protagonisti delle storie patriarcali non emergono dalla steppa come nomadi ignari delle tradizioni urbane, ma come esuli, per così dire, che a tali tradizioni si riaganciano facilmente e ai cui margini si muovono continuamente. Questi aspetti sono difficilmente attribuibili a una invenzione databile in periodo esilico e post-esilico, quando uno sforzo letterario di "crearsi" un proprio passato avrebbe portato più facilmente alla stesura di una narrativa più aulica e meno francamente derivativa dalla città. La Genesi sa più dell'Iliade che dell'Eneide.

È importante notare come buona parte dei nomi che si trovano nelle tradizioni patriarcali siano di stampo amorreo, altrimenti ignoto nell'onomastica più tarda. Si tratta sia di nomi propri interi, come quello da cui viene la forma italiana "Giacobbe", oppure di strutture nominali, come "figlio della destra" ("Beniamino" nella versione italiana), che si riferisce originariamente ai nomadi originari della sponda destra dell'Eufrate. Sono, questi, dei veri e propri fossili linguistici, che emergono nel testo biblico in maniera altrimenti inspiegabile e conservano una chiara traccia di realtà formalmente distinte e riconoscibili come appartenenti agli inizi del secondo millennio, e solo a quello. Questi nomi erano caratteristici di una realtà socio-linguistica unica, quella della Siro-Mesopotamia nella prima parte del secondo millennio. L'amorreo rappresenta, a mio modo di vedere, il dialetto delle zone rurali, in parte perciò con tratti più arcaici del dialetto urbano vero e proprio,

e cioè l'accadico. Tale dialetto era destinato a scomparire con il prevalere totale della civiltà urbana, di modo che dell'amorreo non si hanno più tracce dopo il 1600 a.C. Anche in chiave linguistica, dunque, gli Amorrei si presentano come derivanti da un contesto genericamente urbano (o "para-urbano", come ho accennato più sopra), ma sufficientemente diverso da mettere in evidenza una contrapposizione di fondo. La centralità di questa onomastica nelle tradizioni patriarcali non può in alcun modo venir spiegata in base a una ricezione esilica delle fasi più antiche della storia mesopotamica, perché tali fasi, almeno per quanto riguarda gli Amorrei, restavano ignote alle scuole scribali del periodo tardo babilonese.

Nell'ambito della grande cultura urbana della Mesopotamia, manca un'ideologia nomade, cioè un pensiero che ne idealizzi in chiave positiva gli eventi e il modo di vivere. E ciò è perché il pensiero urbano ci è mutuato da scuole scribali che erano ben lungi dal poter apprezzare qualunque aspetto della vita tribale. Non vediamo dunque che caratterizzazioni negative, stereotipe ma perciò stesso indicative di atteggiamenti induriti e ricorrenti; i nomadi sono descritti come gente che non coltiva il grano (ovviamente, perché sono pastori), che non abita nelle città (abitano di fatto in tende), che non piega le ginocchia davanti agli dei (non hanno templi, organizzazioni sacerdotali, riti e culti complessi), non seppellisce i propri morti nelle tombe (non hanno strutture funerarie). Anche per questo verso è difficile vedere come poter attribuire a influenza babilonese l'ispirazione originaria dei racconti della Genesi: se puramente inventati da classi sacerdotali e scribali scriventi durante l'esilio sotto l'influsso dell'ideologia mesopotamica, è ben difficile capire come potessero assumere quello specifico carattere epico che li caratterizza e che è totalmente assente nella grande letteratura corrente in Babilonia al tempo dell'esilio. Perché di epica si tratta: non un'epica letterata alla ricerca di una gloria idealizzata e dipinta di colori rosei e irreali, ma un'epica robusta e quasi rozza, ricca di vita vissuta e fiera anche dove la gloria si ritrova in situazioni bizzarre e in personaggi irsutati. La Genesi non è l'invenzione liscia ed elegante di un Virgilio residente a Babilonia e mirante a creare un passato fantastico e letterario.

Consideriamo un episodio particolare, quello che riguarda la torre di Babele. Nei suoi dettagli e nella ispirazione centrale, questa narrativa si spiega molto meglio attraverso la dinamica del distacco dalla civiltà territoriale mesopotamica (come lo conosciamo per gli Amorrei degli inizi del secondo millennio), che non attraverso una ricezione scribale della letteratura locale durante l'esilio. La costruzione della torre di Babele è descritta come un atto sacrilego che comporta, come punizione, la mescolanza delle lingue. Per un mesopotamico questo non ha nessun senso: prima di tutto, questo non è un atto sacrilego perché la costruzione delle *ziggurat* (il nome

locale dei grossi terrazzamenti su cui venivano posti dei piccoli templi intesi come case degli dei) non esprime affatto l'intenzione di voler scalare il cielo, ma piuttosto l'intenzione di avvicinare la divinità al mondo umano. In secondo luogo, quello che viene descritto come punizione è ben lungi dall'essere tale. Il fatto di parlare molte lingue era, per un mercante mesopotamico, una gran benedizione, perché implicava l'esistenza di sempre maggiori sbocchi commerciali. E vi erano modi ben precisi di far fronte a tale multilinguismo, in particolare interpreti e dizionari. Entrambi sono solidamente radicati nella tradizione mesopotamica, e in effetti i dizionari rappresentano una delle categorie più vive e presenti nelle scuole scribali. Ma si consideri ora il caso di un contadino che era abituato ad avere delle proprietà nella valle dell'Eufrate ma che, al tempo stesso, si andava allontanando da questa valle e dalla cultura para-urbana che le era propria e si trovava sempre di più isolato nella stepa. Incontrarsi qui con qualcuno che parla una lingua incomprensibile diventa, sì, un grosso problema: lo straniero è più straniero che mai. E nei nuovi vasti orizzonti aperti non si vede mai stagliata nel cielo quella "torre" che è il simbolo più spiccato della città come punto di riferimento fisso per tutte le attività più complesse. L'episodio della Genesi è emblematico di tale situazione. Resta la memoria della "torre", che viene però percepita ora come qualcosa di contro natura, perché assente nel mondo attuale del contadino sempre più nomadizzante. Resta la memoria del multilinguismo, ma anche questo viene ora percepito nell'ottica dell'isolamento. Abbiamo dunque una rivalutazione, per non dire una rilettura, di una situazione urbana attraverso il filtro di una situazione ben diversa: i dettagli, ben noti quando si risiedeva nell'ambito para-urbano della valle fluviale, si confondono e vengono reinterpretati in una luce nuova.

3. Trasmissione della memoria

Ma come poteva la memoria di tali eventi e istituzioni tramandarsi senza il supporto di scuole scribali capaci di fissarla in testi scritti? E come avrebbe potuto confluire in una ben diversa e più remota attività scribale, quella dei regni di Giuda e Israele agli inizi del primo millennio? La nozione di tradizione orale risponde in maniera adeguata alla prima domanda, e la mancanza di testimonianze in merito nei testi mesopotamici non sorprende, dato il divario sostanziale tra la cultura urbana e quella tribale. Situazioni analoghe in altre culture sono numerose e ben note.

La seconda domanda, invece, richiede maggiore attenzione. Gli Amorrei sarebbero originati, secondo la mia proposta, dalla valle dell'Eufrate e si sarebbero spar-

si nella steppa a est e ovest del fiume, nell'arco di alcuni secoli a cavallo tra il terzo e il secondo millennio. La Genesi sarebbe stata messa per iscritto al più presto al più presto un millennio e più dopo, nella parte più sud-occidentale dell'arco in cui si iscrivevano i movimenti amorrei. Pur dando per ammessa la possibilità di una tradizione orale di memorie epiche amorree, per quali canali è concepibile che venissero trasmesse così a lungo nel tempo, al di là dell'esistenza stessa degli Amorrei come gruppo etnico, e che potessero venir mutate da una cultura a sua volta urbana e di stampo ben diverso da quello originale mesopotamico?

Per rispondere a questa domanda dobbiamo rivedere alcuni momenti fondamentali della storia mesopotamica. L'unificazione della Mesopotamia era avvenuta per la prima volta con Sargon di Akkad e poi con suo nipote Naram-Sin, nel ventitreesimo secolo, quando si sviluppò per la prima volta la consapevolezza di un'unità territoriale lungo le grandi direttrici nord-sud dei due fiumi e delle loro "sponde". All'inizio, un effettivo controllo politico unificato su tutta l'area rimase un fenomeno relativamente raro, ma anche quando mancava rimase pur sempre operante una fondamentale unità culturale in tutta la zona siro-mesopotamica, almeno fino alla metà del secondo millennio. A quel punto, due eventi concomitanti cambiarono radicalmente la realtà territoriale e la percezione che poteva conseguirne. Da un lato, la zona centrale dei due fiumi, e soprattutto dell'Eufrate, subì un vasto fenomeno di de-urbanizzazione, per cui le poche grandi città dello stretto corridoio fluviale in pratica scomparvero per un periodo di circa mille anni. Dall'altro, questa interruzione del tessuto urbano favorì una radicale demarcazione e differenziazione tra nord e sud, che si concretizzò, a partire dalla seconda metà del secondo millennio, nella formazione di due nuove grandi regioni politiche, la Babilonia al sud e l'Assiria al nord.

Questa nuova configurazione geo-politica ebbe una profonda incidenza sui movimenti degli Amorrei. La loro nomadizzazione era iniziata a partire proprio da quelle zone urbane del centro che erano ora venute a scomparire, in particolare Mari. E, per secoli, prima della de-urbanizzazione del medio corso dei due fiumi, il nomadismo amorreo era sempre rimasto condizionato da rapporti intensi con la realtà urbana, pur con la distanziamento che ho descritto più sopra. Il nome accadico, come pure amorreo, per "nomade" è indicativo a questo riguardo: essi sono i "figli della regione a destra (del fiume)" e "della regione a sinistra", con una terminologia che è mutuata da quella della realtà urbana, dove il termine per cittadino è "figlio della città" e quello per contadino è "figlio del distretto di irrigazione (di una determinata zona agricola)". (È interessante notare la forma originale del termine per "figli della regione a destra (del fiume)", che è *ban? Yamina* in amorreo e *mar?*

Yamina in accadico. Il nome "Beniamino" della tradizione patriarcale della Genesi è chiaramente un calco, e una sopravvivenza, della forma amorrea del termine.) Una volta scomparsa Mari e con essa tutto il resto della realtà urbana della regione centrale, gli Amorrei rimasero privi di quella base da cui provenivano e a cui rimanevano pur sempre profondamente legati. In sostanza, vennero a mancare sia la sponda destra che quella sinistra, ovviamente non come realtà geografica ma come realtà geo-politica. Questo vacuo ebbe come conseguenza un radicale cambio di orientamento nelle prospettive amorree. Mentre prima della metà del secondo millennio i loro orizzonti vertevano verso l'est (con Mari e l'Eufrate), dopo quella data si volsero invece verso ovest (la valle dell'Oronte e il Mediterraneo).

La conseguenza ultima (seguendo sempre la mia ricostruzione degli eventi) fu la costituzione di una struttura politica del tutto nuova, e cioè del primo vero e proprio regno della steppa, con lo sviluppo di un nuovo tipo di città nella più grande oasi al centro della steppa, Tadmor (poi nota come Palmira). Ovviamente significativo è il nome di questo nuovo regno: Amurru, cioè il nome del grande raggruppamento tribale dei secoli antecedenti da cui viene il nostro termine di "Amorrei". Questo regno si sviluppò territorialmente in senso orizzontale, arrivando fino al Mediterraneo, e ci è noto in molti dettagli che riguardano non la nuova capitale (Tadmor), bensì i conflitti con gli stati occidentali tra la valle dell'Oronte e il Mediterraneo e i rapporti con le due grandi potenze degli Ittiti al nord e gli Egiziani al sud. Amurru assurse infatti al ruolo di stato cuscinetto fra i due, rimanendo sostanzialmente nella sfera ittita, con un ruolo parallelo a quello di Carchemish che divenne lo stato cuscinetto fra Ittiti e Mittani prima, l'Assiria poi.

Sono questi i fenomeni che io suggerisco possono spiegare, almeno in parte, la trasmissione della memoria epica amorrea dalle origini verso gli inizi del secondo millennio fino al loro sfociare in forma scritta nella Genesi. Il regno di Amurru era molto più vicino, geograficamente come pure cronologicamente (la fine di Amurru è da porsi verso il 1200 a.C.), alla Palestina del periodo monarchico, di quanto non lo fossero Mari e gli antichi Amorrei. Sono ben consapevole del fatto che non vi è alcuna documentazione di una sopravvivenza di tradizioni epiche alla corte dei re di Amurru (a parte, in un certo senso, l'uso stesso del nome "Amurru"), né intendo proporre che vi fosse una connessione diretta fra quella corte e quella dei re di Giuda (e Israele). Suggestisco solo una inquadratura plausibile per spiegare dei fenomeni che restano altrimenti inspiegati, e seguo ciò facendo una metodologia che non è diversa da quella con cui si ricostruisce un ambito tardo babilonese come *humus* per l'origine di quelle stesse tradizioni.

4. Trasformazione della memoria

Né intendo tanto meno dire che il testo della Genesi segua un testo originante nel regno di Amurru. Soprattutto perché il testo biblico come tale ha chiaramente subito tutta una serie di redazioni, durante le quali vi sono stati ovviamente adattamenti e alterazioni in funzione di molteplici intenti, come quello di spiegare la rilevanza attuale di fenomeni così remoti, o quello di inserirne i frammenti in una narrativa coerente. Che tale trasformazione della memoria sia proseguita fino ai periodi più tardi, e che se ne vedano ampie tracce nel testo come l'abbiamo oggi, non pone alcun problema. Emblematica, per esempio, è la scelta di Ur come città di origine. Era una delle città più ricche di storia antica, ma ancora un grosso centro metropolitano negli ultimi secoli avanti Cristo. Era, quindi, ancora allora, una delle città più "mesopotamiche". La qualifica "dei Caldei" è una semplice indicazione geografica, quasi una nota a piè di pagina, un po' come quando noi diciamo che Ur è oggi-giorno in Irak, un termine non certo applicabile alla Mesopotamia antica.

Ma si dà caso al tempo stesso che Ur fosse un punto di riferimento essenziale per gli Amorrei del primo secondo millennio: come capitale di un regno che controllava la massima parte di quello che è oggi, per l'appunto, l'Irak, Ur era, possiamo dire, la città per antonomasia. Fu sotto l'impeto dei re di Ur, per esempio, che le più grandi *ziggurat* vennero costruite, proprio alla fine del terzo millennio, non solo a Ur ma anche in una serie di altre città della Mesopotamia del sud, e questo grosso programma di lavori pubblici può bene essere visto come il fenomeno che più colpiva la percezione degli Amorrei in visita alle grandi metropoli. E tra i molti Amorrei di cui conosciamo il nome e qualche attività, vi è un tale Nablanum che è citato spesso nei testi del regno di Ur come una specie di capo tribù proveniente dall'alta steppa siriana (non lontano da Harran, la città data come punto di riferimento settentrionale per il circuito patriarcale della Genesi) e frequentemente in visita a Nippur, un'altra grossa città dove il primo re della dinastia di Ur costruì una delle più grandi *ziggurat* dell'epoca.

Sia ben chiaro che non intendo dire che Nablanum sia l'antecedente storico di Abramo o che ci fosse una tradizione letteraria continua di cui la Genesi sarebbe l'erede. In particolare, la dimensione religiosa della figura di Abramo, e la sua rilevanza per la storia del monoteismo, è ben più difficilmente collocabile in un contesto amorreo, e una discussione lungo queste linee richiede un forte atteggiamento critico e la capacità di riconoscere importanti sfumature interpretative. Propongo solo una serie di considerazioni che offrono una inquadratura storica almeno altrettanto plausibile come quella corrente che collega la narrativa della Genesi esclusi-

vamente alle percezioni che i Giudei in esilio si sarebbero formati della Mesopotamia e nella cui ottica avrebbero ricostruito il loro più remoto passato.

Questo contesto esilico serve solo, a mio modo di vedere, a spiegare la trasformazione finale di quella memoria epica che ho qui cercato di mettere in luce. Una invenzione di sana pianta mi sembra molto più difficile da far combaciare con la realtà storica. Come ho menzionato più sopra, né vi era una vera e propria ideologia nomade in Mesopotamia, né vi erano tracce di quella che avrebbe potuto essere una tale ideologia nei tempi remoti degli inizi del secondo millennio. In altre parole, nessuna memoria epica amorrea era sopravvissuta fino ai tempi dell'esilio. La Mesopotamia non è quindi la fonte dei moltissimi particolari che si ricollegano, nella Genesi, a tali dati di fatto e a una tale possibile memoria. E che i letterati giudei in esilio, sacerdoti o scribi che fossero, scegliessero di inventare una narrativa assai poco gloriosa se vista in un'ottica urbana, e per di più che in questo loro inventare dovessero per caso imbattersi in una serie di fenomeni e istituzioni che di fatto esistevano più di mille prima, deve ben sembrare assai stravagante.

È molto più ragionevole, a me sembra, vedere il momento dell'esilio come quello in cui avviene un ripensamento di autentiche tradizioni antiche che si erano venute tramandando per via prima orale e poi scritta, e che ora acquistavano una rilevanza del tutto particolare. Questa inquadratura è quella che ci viene offerta nel salmo 137. *Super Flumina Babylonis* è il testo lapidario della volgata che avevamo usato come titolo per la serie di conferenze data a Lugano (si veda sopra alla nota 1). Il salmista descrive la situazione nel cui ambito sarebbe avvenuta, secondo la mia proposta, la trasformazione della memoria: «Sui fiumi di Babilonia, là sedevamo piangendo al ricordo di Sion». Quello che è particolare di questo salmo è la puntualità storica degli eventi e dei dettagli che di solito non si trovano così chiaramente nei salmi. Il salmista continua infatti a descrivere non solo uno stato d'animo, ma anche un situazione molto concreta: «Ai salici di quella terra appendemmo le nostre cetre. Là ci chiedevano parole di canto coloro che ci avevano deportato, canzoni di gioia, i nostri oppressori: "Cantateci i canti di Sion!"». Come cantare i canti del Signore in terra straniera? Se ti dimentico, Gerusalemme, si paralizzi la mia destra; mi si attacchi la lingua al palato, se lascio cadere il tuo ricordo...». Non siamo a caso sollecitati, noi italofofi, dalle risonanze del *Va' pensiero* che segue quasi alla lettera il testo biblico, soprattutto nella versione della volgata. Il richiamo accorato è così articolato nell'aria verdiana: «arpa d'or dei fatidici vati, perché muta dal salice pendi? Le memorie nel petto raccendi, ci favella del tempo che fu». È la stessa vignetta storica del salmo.

Ci sono soprattutto due aspetti messi in risalto nel salmo che ci interessano qui: la memoria, e il contrasto di questa memoria con la realtà presente della Babilonia. La memoria assume un valore tanto maggiore quanto più remota ne è l'origine. È una memoria di cose proprie, così proprie che non si possono condividere con gli oppressori. L'interesse quasi etnografico che i babilonesi mostrano per questa memoria viene respinto prima con tristezza («come cantare i canti del Signore in terra straniera») e poi con una furia tragica di cui non vi è forse pari nella Bibbia: «Figlia di Babilonia, beato chi afferrerà i tuoi piccoli e li sbatterà contro la pietra».

Non è certo questa l'atmosfera che ci viene presentata da chi considera l'esilio il momento formativo in cui sarebbe avvenuta l'invenzione artificiale di una memoria solo letteraria. Tale invenzione sarebbe sorta sotto l'influenza della grande cultura mesopotamica da cui i Giudei in esilio sarebbero rimasti abbarbagliati, e a cui si sarebbero sentiti attratti e ispirati a copiarla. Cosa direbbe l'autore del salmo 137 a leggere tali argomenti?

L'esilio è invece il momento in cui la memoria anche dei più piccoli frammenti del proprio passato diventa immensamente più rilevante, e il bisogno di non mai dimenticarla sempre più pressante: «si paralizzino la mia destra; mi si attacchi la lingua al palato, se lascio cadere il tuo ricordo...». Vista nell'ambito della grande durata, così come l'ho tracciata nella prima parte di questo articolo, la rilevanza della memoria diventa ancor più attuale anche per chi è meno toccato dai valori religiosi della *Genesi*. La memoria epica così come è codificata nell'ultima recensione della *Genesi* ci riporta infatti a uno dei momenti determinanti della storia mondiale, e ci illumina su situazioni che ci toccano oggi estremamente da vicino. La rivoluzione urbana aveva dato origine a un sistema di funzionalizzazione e frammentazione che aveva alterato radicalmente non solo l'assetto sociale dei primi gruppi umani, ma aveva anche influito profondamente sulla loro percezione di se stessi e della natura. Seguendo istanze inizialmente forse solo economiche (la necessità di trovare nuovi pascoli per i greggi provenienti dagli insediamenti negli stretti corridoi fluviali) le classi rurali specialmente del medio Eufrate si ritrovarono in una situazione che permetteva lo sviluppo di una nuova compagine sociale e politica, in alternativa alla città, e cioè la tribù. L'impatto di tali eventi e istituzioni sulla coscienza di chi ne era l'iniziatore e il portatore non poteva non essere rilevante, senonché questa consapevolezza non poteva tradursi in documenti scritti, ed era quindi destinata a evaporarsi una volta scomparsa la cultura che vi aveva dato origine. Per vie almeno in parte chiare anche a così grande distanza di tempo, si dette il caso che la memoria in cui era iscritta questa consapevolezza potesse venir mutuata, ai margini estremi nel tempo e nello spazio, da una classe letterata in Giuda e Israele che vi

lesse un tragitto atto a descrivere il proprio passato. Accettati prima come singoli episodi, e poi a poco a poco inseriti in una visione più ampia che assumeva sempre più una forte rilevanza religiosa, questi frammenti trovarono la loro collocazione in un insieme storiograficamente unitario, che noi conosciamo come la Genesi.

Così, ironicamente, ci troviamo anche noi, i moderni studiosi della Mesopotamia, nella situazione di quei babilonesi che mostravano un interesse nella cultura degli esuli dal regno di Giuda, a quanto ci dice il salmo 137. Praticamente l'intera storia della Mesopotamia si svolse senza riferimento alcuno alla Bibbia, mentre per converso la cultura biblica dipese sempre profondamente dalla grande cultura mesopotamica (tant'è che fino agli inizi degli scavi in Vicino Oriente, la massima parte di quello che conoscevamo sulla Mesopotamia ci veniva dalla Bibbia). L'interesse etnografico a cui fa riferimento il salmo è quindi, se non anacronistico, almeno molto raro. Ma ci troviamo, oggi, nella posizione di chiedere anche noi alla tradizione biblica di condividere con noi la propria memoria, e di illuminarci, per quanto ci riguarda, su un momento così vitale della storia mesopotamica e mondiale. Il turbini che caratterizza il nostro mondo attuale è il chiaro erede della rivoluzione urbana che ebbe luogo in Mesopotamia 5000 anni or sono. Come per tanti altri versi, anche in questo caso il testo biblico ci presenta delle alternative, raccolte con interesse crescente e tramandateci con laboriosa fatica, una memoria epica di eventi più attuali che mai.

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

Quadrimestrale in lingua italiana, francese e tedesca

3

Anno IX
Novembre 2004



RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

Quadrimestrale in lingua italiana, francese e tedesca

Editoriale

Articoli

Giorgio Buccellati

*Il secondo millennio a.C. nella memoria epica
di Giuda e Israele*

Bernardo Estrada

*La storicità dei vangeli. Rassegna storica a 40 anni
dalla Dei Verbum e dalla Sancta Mater Ecclesia*

Roland Meynet

Le passage de la mer (Ex 14). Analyse rhétorique

Contributi

Felice Montagnini,

Matrimonio cristiano e mistero

Mauro Orsatti

Storicità e vangeli dell'infanzia

Karin Heller, «*Ils t'appelleront "Ville du Seigneur",
"Sion du Saint d'Israël"*»

Dibattiti

Giorgio Paximadi

Antico Testamento e dialogo interreligioso

Valerio Lazzeri

I fondamenti della "lectio divina"

Recensioni

Donatella Scaiola

Una cosa ha detto Dio (di Giorgio Paximadi)

Mario Liverani

Oltre la Bibbia (di Giorgio Paximadi e Mauro Orsatti)



RTLu 3/2004

Editoriale 517

Articoli:

Giorgio Buccellati, *Il secondo millennio a.C. nella memoria epica di Giuda e Israele* 521

Bernardo Estrada, *La storicità dei vangeli. Rassegna storica a 40 anni dalla Dei Verbum e dalla Sancta Mater Ecclesia* 545

Roland Meynet, *Le passage de la mer (Ex 14). Analyse rhétorique* 569

Contributi:

Felice Montagnini, *Matrimonio cristiano e mistero* 591

Mauro Orsatti, *Storicità e vangeli dell'infanzia* 603

Karin Heller, «*Ils t'appelleront "Ville du Seigneur", "Sion du Saint d'Israël"*» 623

Dibattiti:

Giorgio Paximadi, *Antico Testamento e dialogo interreligioso* 649

Valerio Lazzeri, *I fondamenti della "lectio divina"* 659

Recensioni:

Donatella Scaiola, *Una cosa ha detto Dio* (di Giorgio Paximadi) 675

Mario Liverani, *Oltre la Bibbia* (di Giorgio Paximadi e Mauro Orsatti) 681