

Dai *ḥabiru* al popolo eletto.

Storia di un paradigma*

Lucio Milano

1. Questo convegno si occupa di “popoli eletti”, ma nel mio contributo si tratterà poco o nulla di popoli e forse ancor meno di “elezione”. Mi occuperò invece di paradigmi storiografici che hanno a che fare con ambedue questi concetti. Mi è stato chiesto di affrontare l’argomento partendo dal rapporto che lega i *ḥabiru*, variamente attestati nelle fonti epigrafiche del Vicino Oriente preclassico, con la storia del “popolo eletto” per eccellenza, quello degli Ebrei (*‘ivrim*). Credo che sotto questo profilo la mia trattazione sarà deludente, mentre forse più utili risulteranno alcune riflessioni che riconducono la problematica dell’elezione d’Israele nell’ambito d’uno scenario più vasto, che riguarda passaggi cruciali della storia del Vicino Oriente, dove Israele è solo uno dei protagonisti.

A questo proposito, e quasi a premessa di quanto dirò in seguito, devo soffermarmi brevemente su quello che possiamo considerare come il passaggio fondante o programmatico dell’elezione divina d’Israele nel libro del Deuteronomio, con l’introduzione della Legge mosaica. L’osservanza dei comandi, delle leggi e delle norme (*ha’edot ve haḥuqqim ve hammišpatim*) consegnati da Mosè a Israele è premessa della sua consacrazione: Israele eviterà qualsiasi commistione con ciascuno dei Sette grandi popoli (*goyim rabim*) che troverà sulla sua strada: gli Ittiti, i Gergesei, gli Amorrei, i Perizziti, gli Hevei, i Cananei e i Gebusei; e in particolare eviterà di stringere con essi patti di alleanza (in ebraico, *berît*):

[...] Ma voi vi comporterete così con loro: demolirete i loro altari, spezzerete le loro stele, abatterete le loro Asherah, brucerete nel fuoco i loro idoli. Tu infatti sei un popolo consacrato [*‘am qadoš ‘attā*] al Signore tuo Dio; il Signore tuo Dio ti ha scelto per essere il suo popolo esclusivo [*‘am s’gulla, che in genere è tradotto “privilegiato” o “prediletto”*] fra tutti i popoli che sono sulla terra.¹

Non si può fare a meno di notare che il verbo per “scegliere” (*baḥar*) è lo stesso che in accadico è regolarmente usato — oltre che per la scelta di beni o cose — so-

* Per motivi di salute l’Autore non ha potuto sviluppare in termini più ampi, come avrebbe desiderato, il suo intervento, che riproponiamo quindi secondo il testo presentato al Convegno [N. d. R.]

¹ Deuteronomio 7, 5-6.

prattutto per indicare la scelta di persone che devono formare un contingente selezionato: uomini armati o individui che devono compiere una qualche missione (il verbo accadico è *bēru*). Il re assiro Esarhaddon, per esempio, “sceglie” tra i fuggiaschi Urartei per rimandarli verso la loro terra. La “scelta” è dunque la scelta del capo; e il popolo che è oggetto della scelta è un popolo che, più che “privilegiato”, è una sua “proprietà” — questo è infatti il significato di *s^gulla* in ebraico (*sugullu*, in accadico, è “gregge di buoi”).

Il rapporto tra Dio e popolo, a ben vedere, è lo stesso di quello tra il dio Assur e l'Assiria, o di quello tra il sovrano assiro e il suo popolo. Anche il divieto di stringere accordi con i popoli vicini è funzionale a questa logica verticale: *berît* è il patto in senso tecnico, che è prerogativa di un sovrano (qui, di un dio), proprio come l'*adê*, il “trattato”, nel mondo assiro. Tutto ciò per dire che il brano di Deuteronomio 7:1-6 non può essere capito se non contestualizzandolo nel mondo culturale in cui è stato prodotto, quello della Mesopotamia tra VII e VI secolo. Il problema della contestualizzazione è molto importante e molti degli equivoci nati a proposito dei *habiru/ebrei* derivano appunto da una lettura autoreferenziale del testo biblico.

2. Veniamo dunque ai *habiru*. Se essi qui ci interessano è perché il termine *habiru*, attribuito a persone e attestato in un gran numero di fonti vicino-orientali ed egiziane del II millennio a.C., è stato accostato, fin quasi dall'inizio della decifrazione di questi testi, al termine “ebreo” (in ebraico *ivri*): ne è derivato che la caratterizzazione dei *habiru* è stata applicata agli Ebrei, i quali, nel corso degli studi, sono diventati dei *habiru* loro malgrado. La storia di questo paradigma, che ha conosciuto fasi diverse, di strenua affermazione o di altrettanto strenua negazione dell'identificazione, è interessante di per sé stessa, anche a prescindere dal fatto che il termine “ebreo” sia o no etimologicamente compatibile o addirittura identico a *habiru* (ricordo che, in ebraico, *ivri* è generalmente riferito alla radice *avār* “attraversare, passare oltre”).

La questione dei *habiru* nasce con la scoperta dell'archivio di el Amarna, la capitale del Medio Egitto fatta costruire dal faraone Amenophi IV/Ekhnaton nel quinto anno del suo regno, attorno al 1350 a.C. La capitale ebbe vita brevissima – circa una quindicina d'anni – e venne abbandonata alla morte del faraone. Gli archivi riguardano essenzialmente lettere di carattere diplomatico scambiate tra Amenophi IV, i principali sovrani asiatici dell'epoca e un gran numero di “piccoli re” (in accadico, *šarnū šihri*) che governavano regni o potentati di modeste dimensioni in Siria, in Palestina e in Transgiordania. Solo poche lettere riguardano il suo predecessore, Amenophi III, e il suo successore, Tutankhamon. Sebbene le rovine di el Amarna fossero note fin dal Settecento e gli scavi avviati fin dai primi dell'Ottocento, il ritrovamento delle tavolette cuneiformi dell'archivio non avvenne durante le attività archeologiche, ma fu del tutto fortuito. La pubblicazione delle lettere, che formano la parte più consistente dell'archivio, fu rapidissima: scoperte nel 1887 e acquistate da diversi musei, le lettere ebbero edizioni preliminari già tra il 1889 e il 1894. La prima edizione commentata, con traslitterazioni e traduzioni, è del 1896, a cura di H. Winckler; la

successiva edizione di J. A. Knudtzon, del 1907, è poi restata poi per quasi un secolo l'opera di riferimento.

Nel gruppo delle lettere dei "piccoli re" il termine *ḥabiru* ricorre molto frequentemente, sia in forma sillabica (nel gruppo delle lettere da Gerusalemme), sia in forma logografica, per indicare persone che vivono al di fuori delle strutture cittadine e che costituiscono una minaccia per gli staterelli locali e, indirettamente, per il faraone egiziano di cui erano vassalli. Vedremo più avanti i caratteri specifici attribuiti ai *ḥabiru*, ma va notato intanto che la loro identificazione, seppure non unanime, con gli Ebrei e la storia della conquista di Cana'an, fu proposta in articoli apparsi subito dopo i primi tentativi di interpretazione dei testi, fin dal 1890. Più in generale, l'ambientazione palestinese di grossa parte dell'epistolario suggerì raffronti con il racconto biblico dell'Esodo e con la storia delle tribù di Israele.

3. Questi esordi dell'interesse per le fonti extra bibliche riguardanti Israele non hanno naturalmente alcun rapporto con la preoccupazione, a cui abbiamo accennato all'inizio, di contestualizzare le fonti veterotestamentarie nell'ambito della cultura contemporanea: l'intento era fundamentalmente quello di spiegare il racconto biblico attraverso chiavi interpretative desumibili dalla grande quantità di testi cuneiformi divenuti via via accessibili attraverso le acquisizioni dei musei europei. Assieme alla questione dei *ḥabiru* si aprono infatti in quegli stessi anni altre prospettive comparative, che riguardano la storia del diluvio, la nascita di Mosè, la torre di Babele ed altri temi biblici che si dimostrano ben attestati anche nelle fonti cuneiformi.

Siamo sullo scorcio del 1900 e gli anni hanno qui una grande importanza. Mai come in questo periodo il problema della critica biblica, che nei decenni precedenti era stato confinato al mondo degli studiosi, con il monumentale lavoro della scuola filologica tedesca — mai come in questo periodo, dicevo, la questione dell'attendibilità storica della Bibbia, delle origini d'Israele e dell'originalità del suo pensiero o dei suoi valori diventa un argomento di dibattito pubblico. Influiscono, su questo, da una parte l'arrivo nei musei europei di monumentali reperti archeologici ritrovati nel corso degli scavi di antiche città mesopotamiche, come Babilonia, Ninive o Khorsabad, che attirano masse di visitatori e focalizzano l'attenzione su civiltà prossime e non meno radiose di quella di Israele; d'altra parte la decifrazione di testi e opere letterarie che emanano da un mondo vicino a quello di Israele, come per esempio il poema babilonese della Creazione.

Nel gennaio del 1902, alla presenza del *Kaiser* Guglielmo II, uno dei più autorevoli assiriologi e semitisti tedeschi, Friedrich Delitzsch, tiene una conferenza pubblica presso la Deutsche Orient-Gesellschaft dal titolo "Babel und Bibel", Babilonia e la Bibbia. Si fa fatica a pensare che un tale argomento potesse uscire dalle mura di un'accademia: e invece così fu. Le tesi di Delitzsch, luterano di educazione, sollevarono grande scalpore e una seconda conferenza tenuta l'anno seguente, su invito e in presenza della coppia imperiale, aprì una controversia internazionale (la si

chiamò *der Babel-Bibel Streit*), con accesi interventi sulla stampa, da parte di biblisti e dei più vari commentatori.

Senza entrare nel dettaglio, diremo che le teorie professate da Delitzsch erano pesantemente influenzate da antisemitismo e nazionalismo, con derive più o meno dichiaratamente anti-cristiane. Per lui, la recente partecipazione tedesca agli scavi di Babilonia era essenzialmente – come disse – “un onore per la Germania e per la scienza tedesca”, più che per la scienza in generale. I profeti d’Israele non avevano alcuno spessore morale e le culture assira e babilonese erano superiori perché frutto di un’eredità sumerica, non semitica. Il Codice di Hammurabi, scoperto un anno prima della conferenza di Delitzsch, dimostrava il tentativo di cancellare la distinzione tra genti locali e stranieri, includendo tutte le tribù sotto il dominio del sovrano, mentre il codice morale degli Israeliti implicava la separazione dallo straniero. In una terza conferenza, Delitzsch accentuò il suo atteggiamento antiggiudaico, sostenendo persino che Samaria e la Galilea, una volta ridotte a province assire, fossero diventate praticamente babilonesi per la presenza di una numerosa popolazione babilonese residente; e che sia nei Babilonesi, sia negli Assiri corresse in realtà sangue ariano per la loro precoce mescolanza con genti non semitiche.

Le tesi di Delitzsch divennero ancora più radicali in successivi interventi, l’ultimo dei quali fu la pubblicazione dell’opera *Die grosse Täuschung (Il grande inganno)*, nel 1922. Inutile ricordare che esse si situavano in un clima di montante antisemitismo in Germania, che del resto non era stato estraneo neppure a Julius Wellhausen, a cui si deve, negli ultimi decenni dell’Ottocento, il primo monumentale studio sulla stratigrafia redazionale del testo biblico. Non ci troviamo di fronte a personaggi di piccolo calibro: sia Delitzsch, sia Wellhausen sono figure di giganti dell’orientalistica, nei rispettivi campi dell’assiriologia e della semitistica.

4. Se ho voluto ricordare queste vicende, che segnano al tempo stesso delle tendenze storiografiche, politiche e culturali, non è perché esse abbiano un’immediata connessione con la questione dei *habiru/Ebrei*; ma perché evidenziano, sul piano della ricerca, un fatto significativo e in un certo senso non sorprendente: cioè una focalizzazione d’interesse, tra la fine del XIX e gli inizi del XX secolo, per il posto che nella Bibbia ebraica occupano gli Ebrei. Non è un paradosso: al centro non è tanto l’esegesi testuale o il valore della Bibbia come testo rivelato, ma è la problematica storica che si lega all’apparizione degli Ebrei come “nazione”, alle origini d’Israele, alla sua etnogenesi, tra l’età dei Patriarchi e quella delle tribù e della conquista, fino alla monarchia. È insomma la centralità del Pentateuco, rispetto ai libri storici o profetici, che deve dar conto di quello che in genere è chiamato il periodo formativo di Israele. In quest’ottica, la neonata archeologia biblica fa naturalmente da traino, perché è chiamata a supporto della veridicità del racconto biblico; mentre, in assenza di fonti scritte dall’area palestinese per un’età così antica, ci si affida alla linguistica per cercare il luogo di origine dei Semiti e, tra questi, degli Ebrei. La pubblicazione degli archivi di el Amarna fornisce a questo punto agli studiosi un ma-

teriale inatteso e di straordinaria ricchezza: una grande parte delle lettere scambiate con il faraone – che, ricordiamo, sono scritte in accadico – proviene dalla regione siro-palestinese e per di più si riferisce a un periodo che dovrebbe coincidere, secondo l'opinione allora corrente, con l'epoca della conquista; inoltre, in quelle stesse lettere, compaiono a più riprese gruppi di individui definiti con il termine *ḥabiru*, che viene presto accostato all'ebraico 'ivri, "ebreo", appunto. All'identificazione dei *ḥabiru* con gli Ebrei il passo è breve, tanto più che questi *ḥabiru* sono talvolta implicati in scorrerie ed attacchi a città nemiche, come accade per le tribù d'Israele quando sconfiggono i nemici cananei.

Il "popolo" era stato così trovato, anche a dispetto di qualche incongruenza cronologica e geografica: perché, solo per citare qualche esempio, nelle lettere era inaspettatamente attestata la città di Gerusalemme; perché i *ḥabiru* risultavano diffusi ben oltre i confini della Palestina; e perché le lettere di el Amarna antedatavano di più di 100 anni la fondazione di città egiziane menzionate nell'Esodo (le città di Pitom e Ramses). Tuttavia, l'idea che i *ḥabiru* fossero gli Ebrei della conquista ha continuato ad essere accreditata per decenni: la si trova ancora nella *Cambridge Ancient History*, pubblicata nel 1950. Intanto però le fonti sui *ḥabiru* si erano moltiplicate e la vulgata sull'identificazione *ḥabiru*/Ebrei non riscuoteva più grandi consensi, soprattutto nell'ambiente degli assiriologi. Gli archivi cuneiformi di Mari (una città sul Medio Eufrate), quelli di Nuzi (presso l'odierna Kirkuk) e di Alalakh (Tell Atçana, nella Siria settentrionale) dimostrano che i *ḥabiru* sono attestati molti secoli prima degli archivi di el Amarna – intorno al 1750 a. C. a Mari e intorno al 1500 a.C. a Nuzi e ad Alalakh. La resa logografica della parola *ḥabiru* denuncia d'altra parte una storia complessa: la scrittura sumerografica *lú sa-gaz/sag-gaz* (per il sumerico *sagaz* "ladro") viene impiegata fino al 2000 circa a. C. per esprimere la parola accadica *ḥabbatu*, "razziatore, saccheggiatore, girovago", e solo in seguito, dal 1500 circa a.C., per indicare i *ḥabiru*.

5. Un congresso internazionale di assiriologi viene dedicato al "problema dei *Ḥabiru*" (*Le problème des Habiru*) e i relativi atti pubblicati nel 1954 da Jean Bottéro: dai diversi dossier relativi a ciascun archivio esaminato (incluso quello relativo ad Ugarit, presso Latakia, che è contemporaneo a quello di el Amarna) si ricava che i nomi di persona dei *ḥabiru* non hanno una caratterizzazione specifica, ma si conformano, sia linguisticamente, sia tipologicamente, all'onomastica locale. Così, in questi anni, i *ḥabiru* scompaiono del tutto dal novero dei "popoli" o delle "nazioni". Resta invece, come plausibile, l'identificazione di *ḥabiru* con 'ivri, nonostante qualche difficoltà posta dalla trascrizione ugaritica ed egiziana del termine (ugaritico 'aprm; egiziano 'apr.w). Sul piano dell'interpretazione si fa strada invece un'altra ipotesi: che *ḥabiru* indichi non un elemento etnico, ma una condizione sociale.

Nei testi di Mari il termine ha un uso esclusivamente denotativo: indica colui che emigra da un luogo ad un altro. Ma in quelli di Alalakh e Nuzi si riferisce prevalentemente a categorie sociali particolari, come debitori insolventi o fuoriusciti politici,

cioè categorie di persone che vivono ai margini della società, spesso da sbandati: un tipo di caratterizzazione che si rivela del tutto congrua alla realtà socio-economica della tarda età del Bronzo, che è un'età di crisi, di instabilità politica e di mobilità sociale. Una famosa iscrizione del re di Alalakh, Idrimi, che è una sorta di autobiografia romanzata, parla per es. della sua fuga dalla città, a seguito di rovesci politici, e di una sosta di sette anni tra i *ḥabiru*, in attesa di una riconquista del trono:

[...] Presi i miei cavalli, il mio carro, il mio auriga e mi diressi nel deserto, entrando nel territorio dei [nomadi] Sutei. Là pernottai nel carro coperto. Il giorno dopo ripartii e arrivai nella terra di Canaan, dove c'è la città di Ammiya. Ad Ammiya c'era gente di Aleppo, di Mukish, Ni' e Amau: come mi videro, che ero il figlio del loro signore, si unirono a me, e così aumentai il totale dei miei compagni. Per sette anni rimasi in mezzo ai Habiru, liberando uccelli ed esaminando viscere [sacrificiali], finché nel settimo anno il dio Hadad si volse verso di me [...]

Questi *ḥabiru* di cui parla Idrimi potrebbero essere anch'essi fuorusciti che hanno occupato zone liminari, tra piccoli stati cittadini della regione nord-palestinese, e che, per sopravvivere, praticano la pastorizia e un regime di vita seminomadico: ma in nessun modo essi possono essere confusi con i nomadi veri e propri, di cui le fonti ci parlano in termini ben diversi e che, a seconda dei casi, vengono definiti *Šhasu* (nelle fonti egiziane) o *Sutei* (nelle fonti amarniane e medio-assire). In una lettera del re di Damasco Biriawaza al faraone, il primo rassicura il secondo in questi termini:

[...] Ecco io, assieme alle mie truppe e ai miei carri, assieme ai miei fratelli, assieme ai miei *ḥabiru*, e assieme ai miei Sutei [andrò] alla testa delle truppe [egiziane] fino a dove dirà il mio signore.²

L'associazione tra *ḥabiru* e Sutei ha segno diametralmente opposto in un'altra lettera amarniana, scritta significativamente da un re di un piccolo centro di frontiera, ai margini della valle dell'Oronte:

[...] Salvami dai forti nemici: dalle mani dei *ḥabiru*, dei briganti, dei Sutei, salvami o grande Re, mio signore! Guarda, io ti ho scritto, e tu, grande re mio signore, salvami, o andrà perduta [la terra] per il grande Re mio signore.³

Evidentemente, sul senso letterale, prevale nelle due fonti una retorica cumulativa, per cui due termini neutri, come *ḥabiru* (forse qui "mercenari") e Sutei (nomadi) possono funzionare in modo positivo o negativo, a seconda della circostanza.

² M. LIVERANI, *Le lettere di el-Amarna*, I-II, Paideia 1998-1999, p. 210.

³ Ivi, p. 271.

Che gruppi di sbandati potessero formare, in alcune situazioni, una sorta di “compagnie di ventura”, al servizio di questo o quel sovrano è oggi dimostrato molto bene dal testo del Prisma del re Tunip-Teshshup di Tikunani, un documento acquistato sul mercato antiquario, che è stato pubblicato non molti anni or sono. Sul prisma sono elencati contingenti di *ḫabiru* al servizio del re (438 persone in tutto), la maggior parte dei quali portano nomi hurriti, con la presenza tra essi anche di nomi cassiti, cioè di persone provenienti dalla Babilonia. Il documento risale al 1550 circa a.C. e fa parte di un piccolo archivio attribuibile a questo re, che era a capo di un potentato hurrita situato nella regione dell’alto Tigri, tra Siria e Turchia, alleato degli Ittiti e in competizione con altri potentati limitrofi.

6. A partire dalla nozione di *ḫabiru* come mercenari, i successivi sviluppi semantici del termine si indirizzano progressivamente verso usi derogatori. Nell’epistolario di el Amarna i *ḫabiru* figurano ancora come gente al soldo di qualcuno (per es., in una lettera di Rib-Adda di Biblo si legge: “Ho dovuto dare 13 sicli e un paio di vestiti come soldo per il *ḫabiru* che ha recapitato la lettera a Sumura”);⁴ spesso figurano come fuorusciti o rifugiati, ma, specie in questo caso, la connotazione è decisamente negativa: si tratta di gente ostile e pericolosa che, nel turbolento clima di conflittualità evocato dai vassalli siro-palestinesi, rappresenta l’avversario. E questo avversario può persino smaterializzarsi, sicché *ḫabiru* diventa una qualificazione, un modo per dire semplicemente “nemico”. Così, per esempio, il re di Gerusalemme al Faraone:

[...] Perché mai io dovrei commettere tradimento contro il Re mio signore? Com’è vero che il mio signore vive, io dico al commissario del Re mio signore: ‘Perché amate i nemici [*ḫabiru*] e odiate i reggenti?’ [...]⁵

Oppure, il re di Gezer allo stesso Faraone:

[...] Sappia il Re mio signore che mio fratello minore mi si è inimicato, è entrato in Muhha-
zu [*e*] si è affidato ai nemici [*ḫabiru*]. Ecco, adesso c’è ostilità contro di me [...]⁶

Un tipico impiego tecnico di *ḫabiru* per indicare dei “rifugiati” si trova in una lettera dove il re Mayarzana di Hazi denuncia al Faraone saccheggi compiuti ai suoi danni da un tal Aman-hatpi di Tushulti. C’è una lunga lista di tutte le città assalite dai *ḫabiru*, che, dopo la razzia, si rifugiano presso lo stesso Aman-hatpi. La situazione è riassunta così:

⁴ Ivi, p. 173.

⁵ Ivi, p. 40.

⁶ Ivi, p. 53.

[...] Guarda: i *ḫabiru* hanno assalito Hazi, città del Re mio signore; ma noi abbiamo fatto battaglia contro i *ḫabiru* e li abbiamo sconfitti. Quaranta *ḫabiru* [superstiti] sono andati presso Aman-hatpi; e [costui] ha accolto quelli che erano usciti e li ha raccolti in città. [Così facendo] Aman-hatpi è [egli stesso] un *ḫabiru* [...]⁷

Mario Liverani, che molto si è occupato dei *Habiru*, ha studiato tra l'altro due espressioni che, nell'accadico delle lettere di el Amarna, costituiscono chiaramente un calco dall'egiziano. Entrambe fanno uso del verbo "fare" in una forma media: "farsi *ḫabiru*" (*nēpešu ana ḫabiri*), cioè "diventare *ḫabiru*" e "farsi del re" (*nēpešu ana šarri*): l'azione, cioè, di chi passa al nemico sfidando l'autorità regia, e, all'opposto, l'azione di chi rinuncia a un atteggiamento ostile, tornando sotto l'autorità del re. Si tratta, come argomenta Liverani, di due azioni classificatorie e non di azioni fisiche. Le attestazioni si concentrano soprattutto nel *dossier* delle lettere del re di Biblo e sono di questo tenore:

[...] Se entro quest'anno non usciranno le truppe [egiziane], tutte le terre diventeranno *ḫabiru* [= passeranno al nemico]⁸

[...] [Non è più come in pas]sato tutte le terre [del re], tutti gli anni le truppe [egiziane] uscivano per ispezionare le terre; mentre adesso la terra del Re e [persino] Sumura, vostra guarnigione, è diventata *ḫabiru* [= è passata al nemico], e tu resti inerte [...]⁹

7. I risultati dell'analisi fraseologica e il ventaglio di traduzioni proposte per *ḫabiru*, che ho qui riassunto molto rapidamente, sono sufficienti a dimostrare come ci troviamo di fronte ad un termine dal significato fluido, sia in un'ottica sincronica che diacronica. È forse questa una delle principali ragioni della sua diffusione e persistenza. Ed è questo, direi, il punto di arrivo degli studi degli ultimi due decenni, che deve molto al rinnovato interesse per la corrispondenza amarniana e alle sue più recenti traduzioni. Tramontata l'idea di gruppo etnico, si è affermata quella di un'interpretazione in chiave sociale, complicata dalle interferenze tra diverse aree linguistiche e da slittamenti semantici talvolta indipendenti nelle diverse zone e nei diversi periodi. Dobbiamo chiederci a questo punto: che cosa c'è in questo quadro che avvicina i *ḫabiru* agli Ebrei, a parte il nome?

Lo scenario entro cui si muovono i *ḫabiru* dei testi di el Amarna — quasi sempre associati ad orizzonti cittadini — non ha nulla a che fare con quello che caratterizza la Palestina dell'inizio dell'età del Ferro, con i primi stanziamenti di genti israelitiche

⁷ Ivi, p. 228.

⁸ Ivi, p. 137.

⁹ Ivi, p. 151.

sugli altipiani centrali e nelle valli settentrionali della Galilea. Tantomeno esiste un rapporto tra *ḥabiru*, siano essi dei fuorusciti, dei rifugiati o degli sbandati, con la fase della conquista, che non è mai esistita, come gli archeologi della scuola di Tel Aviv hanno ben documentato. La stessa tesi di G. E. Mendenhall a proposito di rivolte contadine, che avrebbero segnato il crollo delle organizzazioni di palazzo e l'origine di aggregazioni gentilizie in Palestina, ha perso oggi molto del suo fascino. Che cosa resta dunque del rapporto tra *ḥabiru* ed Ebrei? Resta secondo me un aspetto molto importante, che è il modello letterario: un modello fondato sul paradigma del fuoruscito o del rifugiato che, da un punto di vista "altro", diventa nemico, fino ad attirare su di sé disprezzo e riprovazione. Questo aspetto emerge in maniera molto evidente se si guarda alle attestazioni (piuttosto rare) del termine "ebreo" (*'ivri*) nel testo biblico, che è per lo più impiegato da "non ebrei", in *primis* gli Egiziani (nelle storie di Mosè) e i Filistei.

Una delle più note e significative si trova in I Samuele 14, 1-11, nel racconto dell'attacco di Gionata, figlio di Saul, ad un appostamento dei Filistei, dove la parola "ebrei" (non "Israeliti") è usata, appunto, come sinonimo di "banditi":

Un giorno Gionata, figlio di Saul, disse al suo scudiero: 'Su, vieni, portiamoci fino all'appostamento dei Filistei che sta qui di fronte'. Ma non disse nulla a suo padre. [...] Gionata disse allo scudiero: 'Su, vieni, passiamo all'appostamento di questi non circoncisi; forse il Signore ci aiuterà, perché non è difficile per il Signore salvare con molti o con pochi' [...] Così i due si lasciarono scorgere dall'appostamento filisteo e i Filistei dissero: 'Ecco gli ebrei che escono dalle caverne dove si erano nascosti' [...]

Per i Filistei, dunque, gli Israeliti sono "ebrei" (si può confrontare il passo con quello di I Samuele, 4:5-11), nello stesso senso spregiativo che viene talvolta applicato al termine *ḥabiru*. La controprova è nel prosieguo del racconto quando, in forma narrativa — dunque non sono i Filistei a parlare — si dice che gli Ebrei che si trovavano nelle file dei Filistei "si voltarono, per mettersi con Israele, che era là con Saul e Gionata". La fattispecie del rifugiato, espulso dalla sua terra e accolto dai vicini, corrisponde qui al paradigma sul quale ci siamo lungamente intrattenuti prima.

È del resto la storia dello stesso David, quando si rifugia presso il filisteo Akhis, re di Gat (I Samuele, 27), organizzando una vera e propria banda che compiva razzie nella regione a sud di Giuda. Quando si profila la guerra contro Saul (I Samuele, 29:2-5), l'esercito filisteo si concentra ad Afek. David e i suoi uomini marciano nella retroguardia, ma i capi filistei se ne accorgono e domandano ad Akhis: "Che cosa fanno questi Ebrei?" (*me 'ivrim ḥa-elle*); dopodiché intimano ad Akhis di rimandare indietro David nel timore che, durante il combattimento, possa diventare loro "nemico":

[...] Rimanda quest'uomo: torni al luogo che gli hai assegnato. Non venga con noi in guerra, perché non diventi nostro nemico [*la parola è "šāṭān"*] durante il combattimento.

Così il senso di *šivrim* viene in certo senso esplicitato: si tratta di potenziali “nemici” dei Filistei, come nel modello amarniano dei *habiru*. Si noti tra l’altro che David, “nemico” per i capi filistei, è invece, per Akhis “angelo del Signore” (ivi, 9).

Il motivo letterario dell’uomo costretto ad allontanarsi dalla sua terra e a fare una vita da bandito è d’altra parte ben noto (un sottotipo di questo motivo l’abbiamo del resto analizzato nell’autobiografia di Idrimi): si pensi ancora alla storia di Iftakh, figlio di Galaad (raccontata in Giudici, 11) che, come figlio illegittimo, viene escluso dall’eredità paterna e cacciato dai fratelli. Iftakh va ad abitare in un altro paese e lì si unisce a degli “sfaccendati” (*anašim reyqim*) facendo scorriere, finché i fratelli non lo vanno a cercare, per farlo loro capo nella guerra contro gli Ammoniti.

È significativo che la maggior parte delle attestazioni di *šivrim* nella Bibbia ebraica si concentrino nel Pentateuco, in particolare nei libri della Genesi, dell’Esodo e del Deuteronomio. Sono, come sappiamo, libri di redazione tarda, o molto rimaneggiati in epoca tarda: qui il termine “ebreo” viene utilizzato prevalentemente nel senso di straniero, migrante, talvolta di schiavo (*ševed šivri*). Così è per esempio nelle storie su Giuseppe, che sono ambientate in Egitto. Uno “schiavo ebreo” compare nella storia di Giuseppe e Potifar.¹⁰ Nel banchetto offerto da Giuseppe ai fratelli, egiziani ed ebrei sono serviti a parte perché “gli Egiziani non possono prender cibo con gli Ebrei: ciò sarebbe per loro un abominio”. Lo stesso Giuseppe dice di essere stato portato via ingiustamente dalla terra degli Ebrei.¹¹

8. In questi passi la qualificazione di “ebreo” non è negativa, è semplicemente un mezzo letterario per far parlare gli Egiziani di un gruppo di stranieri, impiegando per questo un vocabolo non eccessivamente connotato. Si pone ovviamente, da un punto di vista metodologico, il problema della contestualizzazione culturale di quest’uso, come ho avvertito all’inizio del mio discorso: *šivri*, erede del semitico *habiru*, deve esser sembrato ai Giudei di Babilonia o a quelli reduci dall’esilio babilonese un termine appropriato allo scopo: un termine di accezione fluida e di tradizione millenaria, che in area palestinese continuava a circolare per il carattere in un certo senso strutturale dei fenomeni che rifletteva – fuoriuscitismo, migrazioni, conflittualità endemica e fragilità del tessuto sociale.

¹⁰ *Genesi*, 39, 12-18: “[...] Essa [= la moglie di Potifar] lo afferrò [= Giuseppe] per la veste dicendo: ‘Unisciti a me!’ Ma egli le lasciò tra le mani la veste, fuggì e uscì. Allora essa, vedendo ch’egli le aveva lasciato tra le mani la veste ed era fuggito fuori, chiamò i suoi domestici e disse loro: ‘Guardate, ci ha introdotto in casa un ebreo per scherzare con noi! Mi si è accostato per unirsi a me, ma io ho gridato a gran voce. Egli, appena ha sentito che alzavo la voce e chiamavo, ha lasciato la veste accanto a me, è fuggito ed è uscito’. Ed essa pose accanto a sé la veste di lui finché il padrone venne a casa. Allora gli disse le stesse cose: ‘Quel servo ebreo, che tu ci hai condotto in casa, mi si è accostato per scherzare con me. Ma appena io ho gridato e ho chiamato, ha abbandonato la veste presso di me ed è fuggito fuori’ [...]” cfr. anche *Deuteronomio* 15, 12 e l’anno sabbatico in *Geremia* 34, 9.

¹¹ *Genesi* 43, 32; 40, 15.