

## Il volto nascosto di Dio

Dall'analisi di Roland Barthes della lotta di Giacobbe  
(*Genesi* 32, 23-33) al libro di Ester

Stefano Traini

Università di Teramo  
straini@unite.it

### Abstract

Nel 1972 Roland Barthes pubblica una breve analisi del testo di *Genesi* 32 chiamato tradizionalmente *Lotta di Giacobbe con l'Angelo*. Siamo nel periodo in cui si testano i primi strumenti dell'analisi strutturale e Barthes utilizza anche il modello attanziale di Greimas. L'episodio della lotta di Giacobbe è interessante anche perché il patriarca lotta contro un Dio che cela la sua identità, si nasconde sotto le sembianze di un uomo, o di un angelo. A partire da questo spunto, in questo saggio ho provato a continuare idealmente l'analisi di Barthes esaminando il libro di Ester, tutto costruito attorno all'idea di occultamento dell'identità: Dio non compare mai, ma governa le trame del mondo; Ester si nasconde con sapiente accortezza, così come il suo tutore Mordekhài, e insieme sconfiggono gli avversari che vorrebbero annientare i giudei che vivono nel regno di Ahashveròsh. L'identità nascosta e poi svelata con sapienza strategica sembra – nei testi biblici – una prerogativa dei vincenti.

### Parole chiave

Barthes, Identità, Volto, Semiotica del testo, Semiotica biblica

### Abstract

In 1972 Roland Barthes published a brief analysis of the text of *Genesis* 32, traditionally called *Jacob Wrestles with the Angel*. In that period, the first structural analysis tools were being tested and among them Barthes used also Greimas' actantial model. The episode of Jacob's struggle is interesting because the patriarch fights against a God who conceals his identity, hiding himself under the guise of a man, or an angel. Starting from this point, in the article I have tried to ideally continue Barthes' analysis, examining the Book of Esther, all built around the idea of the concealment of identity: God never appears, but he governs the plots of the world; with wise foresight, Esther hides, as well as her guardian Mordekhài, and together they defeat their opponents, who would like to eliminate the Jews living in the kingdom of Ahashveròsh. The hidden identity, later revealed with strategic wisdom, seems – in the biblical texts – a prerogative of the winners.

### Keywords

Barthes, Identity, Face, Semiotics of Text, Semiotics and Bible

“Nascondi il tuo volto: li assale il terrore”

Salmo 104,29

## 1. La lotta di Giacobbe: con Dio?

Per i cento e uno anni di Roland Barthes ho riletto alcune sue analisi semiotiche e mi sono soffermato in modo particolare sull'analisi di un passo biblico che l'autore ha pubblicato nel 1972 nel volume *Analyse structurale et exégèse biblique*.<sup>1</sup> Mi interessava il modo di procedere di Barthes, che agli inizi degli anni Settanta testava gli strumenti dell'analisi strutturale e ci teneva a sottolineare che non si trattava di una scienza, né di una disciplina, ma di un programma di ricerca nel quadro della semiologia nascente. Barthes prova ad analizzare il testo di *Genesi 32* chiamato tradizionalmente *Lotta di Giacobbe con l'Angelo* e la lettura di questa analisi – anzi, l'analisi dell'analisi – mi ha spinto a fare delle ipotesi di ricerca che vorrei cominciare a esporre in questo articolo.

Il racconto è noto e piuttosto oscuro. Giacobbe è accampato con i suoi sulla riva del torrente Iabbok. Durante la notte si alza, prende le due mogli, le due schiave e i suoi undici figli e passa con loro (o fa loro passare) il torrente. Poi inizia a lottare con un uomo e la lotta dura fino allo spuntare dell'aurora. L'uomo, nel tentativo di batterlo, colpisce Giacobbe all'articolazione del femore e gliela sloga. “Lasciami andare perché è spuntata l'aurora”, dice l'uomo, ma Giacobbe gli risponde: “Non ti lascerò, se non mi avrai benedetto”. L'uomo dice a Giacobbe che da ora in poi cambierà nome e si chiamerà Israele. Giacobbe vorrebbe sapere il nome dell'uomo con cui ha lottato ma l'uomo non gli dice il suo nome: in compenso gli dà la benedizione. Infine Giacobbe chiama quel luogo Penuèl perché, dice, “ho visto Dio faccia a faccia, eppure la mia vita è rimasta salva”.

Barthes suddivide l'episodio in sequenze. La prima è denominata *Il passaggio*. Dalla lettura del testo non risulta chiaro se Giacobbe fa passare il suo clan senza passare egli stesso, combattendo quindi sulla riva destra dello Iabbok prima di passare, in situazione di retroguardia, o se Giacobbe stesso passa il guado e dunque combatte sulla riva sinistra del torrente, dopo essere definitivamente passato. Questa ambiguità non è priva di conseguenze: Barthes fa notare che se Giacobbe combatte *prima* di attraversare il torrente siamo spinti verso una lettura folclorica, nel senso che la lotta diventa una prova da superare; se invece Giacobbe combatte *dopo* l'attraversamento, allora l'episodio acquisisce un senso prevalentemente religioso: il soggetto si

---

<sup>1</sup> Vi si trovano, oltre all'analisi di cui stiamo parlando, altri interventi di François Bovon, Jean Starobinski, Robert Martin-Achard, F.-J. Leenhardt.

marca attraverso la sua solitudine di fronte a Dio. Forse – conclude Barthes – nel racconto è rimasta traccia di due tradizioni: una più «arcaica» (passaggio come prova) e una più «realista» (si menzionano i luoghi del viaggio di Giacobbe senza associarvi valori mitici). In ogni caso per l'analista testuale questa «frizione» è senz'altro degna di nota.

La seconda sequenza è denominata *La lotta*. Di questa sequenza Barthes mette subito in risalto la struttura paradossale: il colpo eccezionale che l'uomo misterioso sferra a Giacobbe per vincere, quello che potremmo definire il «colpo basso» – e Barthes cita la «manchette» dei combattimenti di catch! –, qui non risulta decisivo. Chi lo ha sferrato non è vincitore. Il più debole viene *marcato* (all'anca), ma batte il più forte. Giacobbe aveva già sconfitto il fratello maggiore Esaù, e Barthes avanza una possibile lettura metaforica di questo episodio: Dio qui è il sostituto del fratello maggiore, che ancora una volta si fa vincere dal minore. In ogni caso Giacobbe viene marcato, e secondo Barthes questa marcatura (lo zoppicamento, che ricorda il difetto di Edipo) può essere vista come l'instaurazione simbolica di una nuova lingua: «Dio è un logoteta, Giacobbe è un «morfema» della nuova lingua». (Barthes 1972: 174)

La terza sequenza è chiamata da Barthes *Le nominazioni o le mutazioni*. Bisogna considerare che i nomi assegnati nella Bibbia sono arbitrari ma insieme sono *giusti*, sono «attaccati» all'essenza dell'oggetto che designano, hanno un potere esplicativo.<sup>2</sup> Pertanto il cambiamento del nome comporta come conseguenza il cambiamento dell'identità. Giacobbe diventa *Israele*, che probabilmente significa *Che Dio si mostri forte*.<sup>3</sup> Viene rimarcata insomma la forza che il patriarca ha dimostrato nella lotta. Ma Barthes fa notare che tutto l'episodio funziona in effetti come «creazione di una traccia multipla»: il corpo di Giacobbe viene marcato, Giacobbe viene rinominato, anche il luogo assume un nome nuovo, e dal punto di vista alimentare viene creato un tabù:

Per questo gli Israeliti, fino ad oggi, non mangiano il nervo sciatico, che è sopra l'articolazione del femore, perché quell'uomo aveva colpito l'articolazione del femore di Giacobbe nel nervo sciatico. (*Genesi* 32,33)

A seguire Barthes prova a utilizzare lo schema attanziale di Greimas e le funzioni di Propp. In termini attanziali Giacobbe è il Soggetto e l'Oggetto è il passaggio del torrente Iabbok, luogo sorvegliato e proibito. Il Destinante è Dio e curiosamente Barthes fa notare che Dio è anche Opponente, perché sorveglia il passaggio e cerca di ostacolare il Soggetto.<sup>4</sup> Uno schema

---

<sup>2</sup> Cfr. Volli (2012), il quale insiste molto su questo passo del *Genesi*: «Allora Y-H-V-H Elo-Aim formò dal suolo ogni sorta di bestie selvatiche e tutti i volatili del cielo e li condusse all'uomo per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l'uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome». (*Genesi*, 2,19, nella traduzione riportata da Volli). Letteralmente: *asher likrà lo ... hu shemò*: «come lo chiamerò, quello sarà il suo nome» (Volli 2012: 51).

<sup>3</sup> Nota della Bibbia TOB al versetto di *Genesi* (32,29).

<sup>4</sup> Sul ruolo di Dio come Destinante cfr. Volli (2012: 66).

paradossale, quindi, in linea con il paradosso di un Dio perdente: “Come vediamo, la formula attanziale del nostro testo è lungi dall’essere pacificatoria: essa è strutturalmente molto audace – il che corrisponde perfettamente allo «scandalo» rappresentato dalla sconfitta di Dio”. (Barthes 1972: 176) Funziona bene anche l’applicazione (sebbene parziale) dello schema proppiano, e in effetti la storia di Giacobbe è una storia che ha molti tratti fiabeschi: il patriarca parte dal Nord, da Làbano, e decide di tornare nella sua terra; combatte contro un antagonista; viene marcato all’anca; consegue una vittoria decisiva; arriva a Canaan. Barthes ritrova le funzioni di Propp ma confessa di non essere interessato tanto al modello folclorico del testo, quanto agli attriti, alle rotture, alle discontinuità: sono le “frizioni” e le giustapposizioni paradossali a rendere questo episodio ricco e interessante dal punto di vista semiologico.

L’aspetto forse più singolare dell’episodio biblico analizzato è proprio il ruolo narrativo di Dio: Destinante innanzitutto, ma poi anche Opponente dall’identità nascosta che lotta con Giacobbe perdendo. *Osea* dice che Giacobbe lottò con un angelo inviato o sostituto di Dio: “nel grembo materno soppiantò il fratello e da adulto lottò con Dio, lottò con l’angelo e vinse”. (12,5) Ma è il passo stesso del *Genesi* a chiarire che Giacobbe ha lottato con Dio, e del resto alla fine il patriarca chiama quel luogo Penuèl, che significa “faccia di Dio”. In quel luogo Giacobbe – si dice – ha visto Dio “faccia a faccia” (*Genesi* 32,31). Come sottolinea Ugo Volli, “gli angeli della tradizione biblica sono espressioni della volontà divina assai poco sostanziali, che fanno quel che devono e poi spariscono senza lasciar traccia”. (2012: 18) Anche nel famoso episodio del rovetto ardente è un angelo ad apparire a Mosè, ma in seguito Mosè parlerà con Dio, non con l’angelo. Secondo Volli *angelo* andrebbe tradotto al meglio come “apparizione”, in un senso che per noi – che abbiamo una concezione degli angeli in quanto creature sostanziali – è difficile da afferrare.

Dio si nasconde quindi, e non dice il suo nome: un aspetto su cui Barthes non si sofferma troppo ma che invece ha interessanti rimandi intertestuali nella Bibbia ebraica. Nel *Deuteronomio* (31,17) Dio evoca la sua capacità di nascondere il volto, un motivo che viene ripreso sia dal Primo Isaia (8,17) che dal Secondo (54,8), e in generale nella *Torah* sono frequenti le “eclissi” di Dio, quelle che nel linguaggio talmudico vengono chiamate *estèr paním*, cioè i nascondimenti del volto divino o gli allontanamenti dalla scena della storia.<sup>5</sup>

Ma c’è un libro della Bibbia ebraica che è dedicato proprio al tema dell’identità nascosta: il *Libro di Ester*, che vorrei prendere in esame per mostrarne i collegamenti semiologicamente interessanti con l’episodio dello Iabbok e per continuare idealmente l’analisi di Barthes attraverso il filo conduttore del nascondimento di Dio.

---

<sup>5</sup> Cfr. Volli (2012: 47). Secondo Volli proprio questi nascondimenti rendono centrale il problema della nomina di Dio.

## 2. Identità nascoste e lotte di potere nel libro di Ester

### 2.1. Una sanguinosa lotta di potere: passioni e strategie

Siamo ai tempi del re di Persia Ahashveròsh.<sup>6</sup> Nella cittadella di Susa Ahashveròsh dà un banchetto e invita i capi dell'esercito, i nobili e i governatori. Sette giorni dopo il re dà un altro banchetto per il popolo. Durante il banchetto il re ordina agli eunuchi di corte di portare la regina Vashti per mostrare al popolo la sua bellezza. La regina si rifiuta e il re, adirato, interroga i sapienti: uno di questi, Mehumukhàn, fa notare al re che quello che ha fatto la regina sarà noto a tutte le donne e le indurrà a disprezzare i propri mariti; il consigliere suggerisce quindi al re di emanare un editto per neutralizzare la regina e per trovarne un'altra migliore di lei. In tutte le province inizia la ricerca di una fanciulla vergine che possa andare bene per il re. A questo punto viene presentato Mordekhài, un ebreo Beniaminita deportato che vive nella cittadella di Susa. Mordekhài aveva allevato Hadassa,<sup>7</sup> cioè Ester, figlia di un suo zio che era rimasta orfana. Ester, che è molto bella e attira le simpatie delle persone, entra nell'harem della reggia e viene preparata insieme ad altre fanciulle per l'incontro con il re. Ester non dice nulla della sua stirpe né del suo popolo, perché Mordekhài le ha detto di fare così. Il re la sceglie, e Ester diventa la nuova regina.

Frattanto, in quei giorni, Mordekhài scopre un complotto contro la vita del re. Grazie al suo intervento, i due eunuchi che avevano tramato contro il sovrano – Bigtàn e Tèresh – vengono fermati e impiccati: il fatto viene registrato nel libro delle cronache. A seguire viene presentato Hamàn, figlio di Hammdatà l'Agaghita, il dignitario più importante nella corte di Ahashveròsh, "al di sopra di tutti i capi". Hamàn è rispettato e temuto ma non da Mordekhài, che non si inginocchia e non si prostra dinanzi a lui. Hamàn non sopporta questa mancanza di rispetto e decide di distruggere tutto il popolo di Mordekhài, i Giudei che vivono nel regno di Ahashveròsh. Viene quindi gettato il *pur*, cioè la sorte,<sup>8</sup> per la scelta del giorno e del mese dell'esecuzione del popolo ebraico. La sorte cade sul tredici del mese di Adàr (febbraio-marzo). Hamàn cerca di convincere il re della necessità di distruggere il popolo ebraico e il re Ahashveròsh dà ad Hamàn i poteri per sterminare i Giudei. Mordekhài, disperato, chiede a Ester di intercedere presso il re in favore del suo popolo. Ester è titubante perché sa che non si può andare liberamente dal re senza essere convocati, pena il rischio di essere messi a morte. Tuttavia Mordekhài insiste con un piglio molto deciso.

Ester va dunque dal re, il quale le chiede cosa desidera. Ester non avanza subito la sua richiesta ma invita il re insieme ad Hamàn a un banchetto che

---

<sup>6</sup> Come indica la Bibbia TOB, Ahashveròsh è la trascrizione latina del termine ebraico che corrisponde al nome persiano di Serse. Può trattarsi sia di Serse I (486-465 a.C.), sia di Artaserse (suo successore, 465-423 a.C.) come indicato nella versione greca.

<sup>7</sup> Hadàs è mirto, nome ebraico della ragazza.

<sup>8</sup> Viene gettato una specie di dado: si tratta di un sistema di tiraggio a sorte che si trova anche nei libri *Levitico* e *Numeri* per la divisione della terra promessa tra le stirpi d'Israele.

preparerà per loro il giorno seguente. Hamàn è contento per l'invito esclusivo della regina ma continua a non sopportare l'atteggiamento di Mordekhài, cosicché fa preparare un palo per la sua impiccagione. Ma quella notte il re non può prendere sonno, si fa portare il libro delle cronache e legge la vicenda di Mordekhài che aveva sventato un complotto contro di lui. Il giorno seguente Hamàn si reca dal re con l'intenzione di chiedergli l'impiccagione di Mordekhài, ma il re, che ha letto le cronache, gli chiede che cosa si debba fare a un uomo che il re vuole onorare. Pensando di essere lui l'uomo che il re vuole onorare, Hamàn risponde: «“Per l'uomo che il re vuole onorare, si prenda la veste regale che suole indossare il re e il cavallo che suole cavalcare il re e sulla sua testa sia posta una corona regale; si consegnino la veste e il cavallo a uno dei più nobili principi del re, si rivesta di quella veste l'uomo che il re vuole onorare, gli si faccia percorrere a cavallo le vie della città e si gridi davanti a lui: ‘Così si fa all'uomo che il re vuole onorare’”». (*Ester* 6,6-9) Il re gli chiede dunque di onorare in quel modo Mordekhài e Hamàn è costretto a umiliarsi, portando il suo rivale a cavallo in giro per la città per onorarlo come vuole il re.

Al banchetto organizzato da Ester, la regina confida al re che Hamàn ha ordinato lo sterminio del suo popolo. Stupito e in preda alla collera, il re Ahashveròsh ordina che Hamàn venga impiccato sul palo che aveva preparato per Mordekhài. Nello stesso giorno il re dà a Ester la casa di Hamàn e a Mordekhài l'anello del potere che aveva affidato al suo più importante dignitario. Il re revoca il suo editto e nel giorno stabilito per la strage degli ebrei (il tredici del mese di Adar), sono invece gli ebrei a sterminare i propri nemici con il permesso del re Ahashveròsh. Infine Mordekhài istituisce la festa di *Purim*, per ricordare i giorni in cui Hamàn aveva tramato contro gli ebrei per distruggerli e aveva gettato il *pur*, cioè la sorte, per farli perire: ma grazie a Ester la trama scellerata di Hamàn si era ritorta contro di lui e i suoi figli.

Il racconto di Ester è affascinante dal punto di vista narratologico e contenutistico. Vi si narra una sottile e cinica lotta di potere che vede scontrarsi due grandi personalità: da un lato Hamàn, il più importante dei dignitari di corte; dall'altro Mordekhài, il funzionario ebreo tutore di Ester. La contrapposizione dei due personaggi è già nella loro stirpe e nei loro nomi. Hamàn è figlio di Hamdata l'Agaghita: Agag era il re degli Amaleciti e nella Torah Amalèk indica tribù abitanti nel Negheb che si sono opposte fin dall'inizio alla penetrazione israelitica (*Numeri* 13,29; 24,20). In *Esodo*, dopo una vittoria di Giosuè contro Amalèk, Mosè dice: «“Vi sarà guerra per il Signore contro Amalèk, di generazione in generazione”». (*Esodo* 17,16) Le ritroviamo nemiche di Saul e di Davide: Agag l'Amalecita è nemico di Saul, da lui risparmiato mentre avrebbe dovuto giustiziarlo, e a causa di questa disobbedienza Saul viene rigettato dal Signore (1*Samuele* 15). Davide sconfigge gli Amaleciti che avevano fatto razzia nel Negheb e a Siklag, facendo prigionieri uomini, donne e bambini (1*Samuele* 30). Le liste di *Genesi* (36,12; 36,16) collegano gli Amaleciti alla discendenza di Esaù. Di Mordekhài sappiamo che è figlio di Iair, figlio di Shimì, figlio di Kish, un

Beniamita che era stato deportato a Gerusalemme dal re di Babilonia Nabucodònosor (*Ester* 2,5-6). Kish è il padre di Saul (*1Samuele* 9,1) e Shimì un suo discendente che oltraggia e maledice Davide (*2Samuele* 16,5-14): dunque Mordekhài appartiene a una linea della stirpe reale rigettata da Dio (*1Samuele* 15).

La contrapposizione tra i due diventa evidente nel mancato inchino. Di Hamàn il libro ci dice che il re Ahashveròsh lo innalza e lo pone in una posizione di primissimo piano, «al di sopra di tutti i principi che erano con lui»; e si specifica: «Tutti i ministri del re, che stavano alla porta del re, si inginocchiavano e si prostravano davanti ad Hamàn, perché così aveva ordinato il re a suo riguardo». (*Ester* 3,2) Tuttavia Mordekhài non si inginocchia e non si prostra: è questa presa di posizione, questo *atteggiamento somatico* con pesanti risvolti simbolici a scatenare l'ira di Hamàn, il quale di fronte a questo mancato riconoscimento decide addirittura di sterminare il popolo di Mordekhài, i Giudei che si trovano nel regno di Ahashveròsh. È possibile che Mordekhài si rifiuti di inginocchiarsi perché quale discendente di Saul non può prostrarsi davanti a un discendente di Agag, così come è possibile che pensi di doversi inginocchiare solo di fronte a Dio, come dice lo stesso Mordekhài nella preghiera presente nella versione greca del libro:

Tu conosci tutto; tu sai, Signore, che non per orgoglio, non per superbia né per vanagloria ho fatto questo gesto, di non prostrarmi davanti al superbo Hamàn, perché avrei anche baciato la pianta dei suoi piedi per la salvezza di Israele. Ma ho fatto questo per non porre la gloria di un uomo al di sopra della gloria di Dio; non mi prostrerò mai davanti a nessuno se non davanti a te, che sei il mio Signore, e non farò così per superbia. (*Ester*, testo greco, C 5-7)

Tuttavia mi pare evidente che su un piano più squisitamente politico con il mancato inchino Mordekhài intenda non riconoscere il potere di Hamàn. Mordekhài, tenendo la schiena dritta, toglie lucidità ad Hamàn, che diventa «pieno d'ira». Assistiamo così alla *deriva patemica* di Hamàn, che innanzitutto decide di annientare tutti i Giudei che vivono nel regno, cominciando a manifestare un chiaro delirio di onnipotenza. A seguire riesce a manipolare il re, convincendolo che è necessario sterminare questo popolo disperso e segregato, le cui leggi sono diverse da quelle di ogni altro popolo. Hamàn promette ad Ahashveròsh che verserà diecimila kikkàr d'argento agli amministratori del re, perché siano versati nel tesoro reale (*Ester* 3,9).<sup>9</sup> Il re si toglie l'anello, che è il simbolo e lo strumento del potere, e lo dà ad Hamàn, conferendogli in questo modo i pieni poteri. Di fronte all'invito al banchetto della regina Ester, Hamàn è contento perché si tratta di un invito esclusivo, segno di riconoscimento del suo potere, tuttavia questo non gli fa dimenticare l'insubordinazione di Mordekhài: «Hamàn quel giorno uscì lieto e con il cuore contento, ma quando alla porta del re vide Mordekhài che non

---

<sup>9</sup> Hamàn conta probabilmente sulla confisca dei beni degli ebrei e cerca di lusingare l'avidità del re.

si alzava né si muoveva per lui, fu preso d'ira contro di lui». (5,9) In questo caso Hamàn si trattiene, arriva a casa e parla ai suoi amici e alla moglie Zeres della magnificenza delle sue ricchezze, del potere che ha raggiunto alla corte di Ahashveròsh, del banchetto a cui la regina Ester lo ha invitato al fianco del re, ma confessa che tutto questo non gli basta perché non sopporta che Mordekhài non si muova al suo passaggio. L'ira lo acceca, non gli consente di analizzare con lucidità la situazione, e questo appare in tutta evidenza quando va dal re a chiedergli l'impiccagione di Mordekhài, avendo già egli fatto preparare il palo. Gli eventi stanno prendendo un altro corso, Mordekhài è in ascesa, ma Hamàn non è in grado di comprendere la situazione, di interpretare i segni, di decodificare le mosse. Come in una partita a scacchi ormai compromessa, Hamàn non può fare più nulla per invertire il corso degli eventi. A questo punto sono i suoi consiglieri e la moglie e spiegargli chiaramente la situazione: «Se Mordekhài, di fronte al quale tu hai cominciato a decadere, è della stirpe dei Giudei, tu non potrai nulla contro di lui, anzi soccomberai del tutto davanti a lui». (6,13) E infatti soccomberà definitivamente al banchetto della regina Ester, dove farà un ultimo, disperato tentativo di supplicare la regina chiedendole il perdono, peraltro proprio *lasciandosi cadere* sul divano dove lei si trova, quindi con quella torsione del corpo, con quell'atto di prostrazione che Mordekhài gli aveva sempre negato: Hamàn si inginocchia, si piega, si lascia cadere di fronte a Ester, che qui rappresenta lo stesso popolo di Mordekhài che egli intendeva sterminare, ed è quest'atto di umiliazione a segnare il rovesciamento definitivo, simbolico e concreto, che vede Mordekhài prendere le posizioni di Hamàn. Hamàn non è in grado di leggere gli eventi, di vedere il disegno. L'ira come passione che impedisce il fare razionale caratterizza anche il re, che in effetti appare molto volubile: Ahashveròsh si irrita quando la regina Vashti non interviene al banchetto (1,12) e verso la fine si incollerisce quando Ester gli rivela la verità su Hamàn (7,7). Anche lui legge con difficoltà gli eventi e comprende solo in ritardo il piano di Hamàn contro il popolo Giudeo. Inoltre il re è assai manipolabile: di fronte al rifiuto di Vashti si fa convincere che è meglio sostituirla con una migliore di lei; si fa convincere da Hamàn che sia conveniente annientare tutti i Giudei del regno; del resto consente ai Giudei di vendicarsi, legittimando una carneficina che anziché fermare la spirale di odio invocherà certamente una nuova rivalsa.

Mordekhài, invece, è fermo, lucido, determinato, razionale. Quando viene a sapere che il re cerca una nuova moglie, Mordekhài inizia la sua strategia: fa entrare la nipote Ester nella reggia, sotto la sorveglianza dell'eunuco Hegài; si assicura che Ester non riveli la sua stirpe; tutti i giorni passeggia davanti al cortile dell'harem per controllarla. Con grande abilità sventa un complotto ai danni del re, ma senza particolare enfasi. Come abbiamo visto non si inginocchia davanti al più potente dignitario del re, non si prostra, non riconosce la sua superiorità, mantiene la sua posizione. Sembra vacillare solo quando il re, sotto la spinta di Hamàn, emana l'editto per lo sterminio dei Giudei del regno: «Quando Mordekhài seppe quello che era accaduto, si

stracciò le vesti, si coprì di sacco e di cenere e uscì in mezzo alla città, emettendo alte e amare grida». (4,1) Ma subito dopo chiede a Ester di intercedere presso il re e di fronte alla sua titubanza le manda un messaggio molto forte:

«Non pensare di salvarti tu sola, fra tutti i Giudei, per il fatto che ti trovi nella reggia. Perché se tu in questo momento taci, aiuto e liberazione sorgeranno per i Giudei da un altro luogo; ma tu perirai insieme con la casa di tuo padre. Chi sa che tu non sia stata elevata a regina proprio per una circostanza come questa». (*Ester* 4,13-14)

Mordekhài esercita qui il suo potere: ricorda a Ester la sua appartenenza a una famiglia e a un popolo; le ricorda in fondo che se ha raggiunto quella posizione è anche per merito suo e per l'appartenenza alla sua stirpe; invoca la sua riconoscenza con toni minacciosi, da vero uomo di potere. Mordekhài non ha scelta, il suo popolo è a rischio e l'unica via possibile è che Ester si assuma i suoi rischi e le sue responsabilità.

La strategia di Mordekhài – e di Ester – si basa *sull'occultamento e sullo svelamento progressivo della propria identità*. Del resto secondo la tradizione rabbinica il senso di Ester sarebbe «la nascosta» (radice *str*).<sup>10</sup> Nel Talmud ci si chiede, con un anacronismo paradossale, dove si può trovare Ester nella Torah (Talmud babilonese; Haghigàh 5, b). La risposta è che si può trovare in un verso in cui Dio dice: «In quel giorno, la mia ira si accenderà contro di lui (il suo popolo): io li abbandonerò, nasconderò loro il volto». (*Deuteronomio* 31,17) I maestri del Talmud scorgono quindi un collegamento tra la storia di Ester e il tema del Dio nascosto. *Isaia* dice: «Io ho fiducia nel Signore, che ha nascosto il suo volto nella casa di Giacobbe». (8,17) Nel *Secondo Isaia* si legge: «In un impeto di collera ti ho nascosto per un poco il mio volto;» (*Isaia* 54,8) In tutto il libro di Ester si riprende questa idea di occultamento e di svelamento dell'identità e Mordekhài ne fa la sua cifra stilistica: non si presenta, non si fa vedere, lavora in seconda linea, manovra nelle retrovie. Con perfetto tempismo favorisce l'entrata di Ester nell'harem e la controlla a distanza, passeggiando nel cortile. Sventa il complotto ai danni del re con il tramite di Ester, senza entrare in contatto con il re e senza dare particolare risalto all'avvenimento. Agisce sul re in favore del suo popolo ma sempre attraverso Ester, come un giocatore di scacchi che muove i suoi pezzi senza farsi vedere. Operando in questo modo, nascondendo il suo volto, Mordekhài sfida Hamàn, acquista sempre più potere e arriva a rovesciare una situazione assai critica. Mordekhài si presenta al re solo alla fine e il re gli consegna l'anello del potere.

Anche Ester «la nascosta», del resto, adotta una strategia analoga: non svela la sua discendenza; è assai discreta nel suo avvicinamento al re; quando Mordekhài le chiede di intercedere presso il sovrano, lei gli ricorda che ci sono norme rigide che lei stessa deve seguire: «Tutti i ministri del re e

---

<sup>10</sup> Va registrata anche un'altra possibile derivazione etimologica, quella da *Istar*, dea babilonese dell'amore e della guerra.

il popolo delle sue province sanno che se qualcuno, uomo o donna, entra dal re nell'atrio interno, senza essere stato chiamato, in forza di una legge uguale per tutti, deve essere messo a morte, a meno che il re non stenda verso di lui il suo scettro d'oro, nel qual caso avrà salva la vita. Quanto a me, sono già trenta giorni che non sono stata chiamata per andare dal re"». (4,11) Ester è molto attenta a mantenere le distanze giuste, e quando va dal re non entra subito nel merito della questione, ma lo invita a un banchetto che preparerà il giorno seguente. Ma da quando svela al re la sua identità e il suo legame di parentela con Mordekhài, la sua sicurezza cresce con grande rapidità: chiede al re la revoca delle misure anti giudaiche e con Mordekhài progetta una vendetta assai feroce nei confronti dei nemici. Hamàn, per contro, è del tutto visibile fin dall'inizio: è noto a tutti; è il più potente; quando gira per la città la gente si prostra dinanzi a lui; è a contatto diretto con il re e lo conoscono molto bene anche i suoi consiglieri. Quello che emerge è che la strategia vincente è quella dell'occultamento e dello svelamento graduale e strategico dell'identità e della personalità, uno svelamento che consente di potenziare la propria azione rendendola incisiva. E l'azione più incisiva è proprio quella di Dio, l'operatore nascosto che regola i destini dei personaggi e del mondo. Un Dio che si eclissa al punto che nell'intero libro non viene mai nominato.<sup>11</sup>

## 2.2 Attanti, modalità e valori profondi

Come Barthes aveva tentato un'analisi attanziale della lotta di Giacobbe con l'angelo, così possiamo tentare una descrizione attanziale del racconto di Ester, aggiungendovi delle note sul Percorso Narrativo Canonico e sulla dimensione spaziale del discorso. In termini attanziali Mordekhài è il Soggetto, e il suo Oggetto è ambivalente: vuole proteggere il popolo Giudeo, certamente, e in questo caso Dio è il Destinante occulto del racconto; ma vuole anche raggiungere una posizione di maggior potere alla corte del re. A fronte di questo "asse della ricerca", la regina Ester è un Adiuvente mentre il re nella prima fase è un Opponente (quando legittima Hamàn e avalla l'editto anti giudaico), nella seconda un Adiuvente (quando condanna Hamàn e revoca l'editto). Hamàn, più che un Opponente, sembra essere un Anti-Soggetto: mira al potere, come Mordekhài, ma l'intenzione di uccidere il rivale e di sterminare i Giudei lo porta alla rovina. Lo scontro tra Soggetto e Anti-Soggetto si gioca prevalentemente nella fase della Competenza del Percorso Narrativo Canonico: Mordekhài favorisce l'entrata di Ester nell'harem (modalità del *sapere*), riesce a sventare un complotto ai danni del re (modalità del *dovere* e del *sapere*), convince Ester a intercedere presso il re in favore del suo popolo (modalità del *potere*). Queste azioni gli consentono di arrivare alla Performanza: la revoca dell'editto anti giudaico, la conquista del potere, la vendetta nei confronti dei nemici. La fase della

---

<sup>11</sup> Viene nominato, invece, diverse volte nella versione greca dei LXX. Nell'incontro con il re Ahashveròsh, Ester dice di aver visto il Signore con le sembianze di un angelo, con un volto ammirevole e pieno d'incanto.

Competenza di Hamàn, per contro, è fallimentare: il dignitario non riesce a esercitare con efficacia il proprio *potere*, non attiva in modo efficace il proprio *sapere*, e quindi non arriva con successo alla Performanza. Possiamo dire che il Soggetto (Mordekhài) ha un ben delineato il suo Programma Narrativo di base (conquista del potere), che viene articolato in diversi Programmi Narrativi d'uso, cioè programmi parziali che consentono la realizzazione del programma principale: l'entrata di Ester nella reggia, il complotto sventato, l'intercessione di Ester in favore del popolo Giudeo, ecc. ecc.

Anche l'analisi della *localizzazione spaziale* conferma un posizionamento tattico degli attori, dapprima marginale e in seguito sempre più centrale.<sup>12</sup> Se lo spazio utopico della Performanza è rappresentato dalla reggia, e più precisamente dalle stanze del re che sono le stanze del potere, Mordekhài agisce in spazi paratopici marginali, sempre oltre i confini della reggia: siede alla porta del re quando passa Hamàn, controlla Ester a distanza quando è nel cortile dell'harem, non è mai a contatto diretto con il re (né vicino a lui, come invece capita sempre ad Hamàn), agisce sul re per il tramite di Ester, parla con Ester (che è già nella reggia) attraverso l'eunuco Hatàkh, incontrandolo nella piazza della città che è davanti alla porta del re. La spazialità di Mordekhài è liminare, marginale, esterna, e però la programmazione spaziale, che permette di situare spazialmente – gli uni in rapporto agli altri – i diversi programmi narrativi, è una programmazione di avvicinamento, nel senso che la narrazione porta Mordekhài sempre più vicino allo spazio utopico della reggia, fino a quando arriva a contatto con il re che gli dà l'anello del potere (Performanza). Cosicché lo svelamento graduale della sua identità coincide con un progressivo avvicinamento allo *spazio del potere*.

Ma se questa è l'ossatura narrativa di superficie, quali sono i valori semantici più profondi che reggono il testo nel suo insieme? Un'ipotesi possibile è che sia l'opposizione "caso" vs "disegno divino". Al centro del racconto vi è infatti il *pur*, cioè la sorte, per la scelta del giorno e del mese dell'esecuzione del popolo ebraico, da cui la festa di *Purim*. A gettare il *pur* è Hamàn, come abbiamo visto un discendente di Amalèk. In *Esodo* (17,8-15), Mosè manda Giosuè a combattere contro Amalèk. Mosè si mette in piedi sulla collina, con in mano il bastone: quando alza le mani prevale Israele, quando le abbassa prevale Amalèk. Allora Aronne e Cur, che sono con lui, fanno sedere Mosè su una pietra e gli sostengono le braccia fino al tramonto del sole, in modo che Giosuè possa sconfiggere definitivamente Amalèk. Il gesto di Mosè, che verrà ripreso da Giosuè (*Giosuè* 8,18-26) e da Eliseo (*2Re* 13,14-19), indica che c'è un intervento divino e quindi che Dio ha un ruolo attivo nelle vicende del mondo. Amalèk sostiene una visione opposta: il mondo è regolato dal caso, tutto ciò che avviene è il risultato di una serie di coincidenze, ed ecco perché Amalèk non ha timore di Dio (*Deuteronomio* 25,18). Hamàn, abbiamo visto, non coglie la concatenazione dei segni e degli

---

<sup>12</sup> Cfr. Greimas e Courtés (1979); Greimas (1976).

eventi, come se fosse sopraffatto dalla loro casualità. Mordekhài, invece, è portatore del principio inverso e quando parla ad Ester per convincerla a intercedere presso il re, le ricorda che dietro agli eventi c'è un disegno divino, lo stesso disegno che probabilmente l'ha portata a diventare regina (4,13-14). Se c'è Dio, la casualità non ha spazio: siamo noi eventualmente che non siamo in grado di capirne la logica. C'è un senso nelle cose che ci accadono e Dio, anche se nascosto, agisce attraverso i suoi testimoni. E quindi, così come Mosè aveva battuto Amalèk confidando nell'azione nascosta di Dio, Mordekhài può battere Hamàn confidando nello stesso intervento divino. La visione del "disegno divino" ha la meglio sulla visione della "casualità" e bisogna considerare che entrambe hanno una ricaduta in campo etico: se c'è un Dio e c'è un ordine divino allora c'è una moralità che permette di orientare i comportamenti umani; se non c'è un Dio la moralità è soggettiva, e quindi non c'è un parametro etico che faccia da guida.

Se è vero che gli atteggiamenti passionali dipendono dal modo in cui vengono assunti (assiologizzati) i valori profondi,<sup>13</sup> l'atteggiamento fermo e razionale di Mordekhài dipende dalla sua adesione all'idea di un "progetto divino", con tutte le conseguenze che abbiamo visto negli sviluppi narrativi e discorsivi. L'atteggiamento scomposto di Hamàn, invece, dipende dalla sua adesione al valore del "caso", e al rigetto addirittura genealogico del valore opposto. Ma come tutti i racconti densi e complessi, anche la Meghillat Ester vive non solo di contrapposizioni nette, ma anche di sfumature e di contraddizioni: il nome Mordekhài ha una radice, "mèred", che significa ribellione; il carattere indomito ha una conferma genealogica: Mordekhài è un discendente di Beniamino, ultimo figlio di Giacobbe/Israele la cui stirpe combatte contro le altre undici stirpi di Israele; peraltro abbiamo visto che appartiene a una linea della stirpe reale rigettata da Dio (1 *Samuele* 15). Del resto quando ricerca sicurezza e protezione per il suo popolo, appare chiaro il rapporto che Mordekhài instaura con il suo Dio-Destinante, per quanto quest'ultimo non compaia mai nel testo; ma quando cerca il potere personale nella corte di Ahashveròsh sembra più evidente che Mordekhài sia il Destinante di se stesso, con un piano assai lucido che arriva fino all'annientamento definitivo dei suoi avversari.

L'episodio della *Lotta di Giacobbe* colpisce perché Dio agisce come Destinante (e come Opponente) nascondendo il suo volto. Lo stesso accade nel racconto di Ester, dove Dio non compare mai ma governa la trama degli eventi e i destini delle persone. Del resto ci sono in entrambi i casi buone ragioni per un intervento divino in forma di punizione: Giacobbe ha ingannato Esaù, mentre Ester e Mordekhài partecipano all'immoralità della corte straniera anziché andare in patria per rifondare il Tempio. "Nascondi il tuo volto: li assale il terrore", recita il Salmo (104,29). Nei testi biblici sembra strategicamente efficace nascondere la propria identità e operare in incognito. Le procedure con le quali Dio e altri personaggi della Bibbia nascondono la propria identità sono semioticamente interessanti perché

---

<sup>13</sup> Greimas e Fontanille (1991).

funzionali per lo sviluppo dei valori profondi e il raggiungimento degli obiettivi. Dio si nasconde, ma da questa posizione governa le trame e i destini. Ester e Mordekhài nascondono (o non esibiscono) la propria identità, e così facendo orientano il corso degli eventi a loro favore. Nella lotta di Giacobbe Barthes si era soffermato sul ruolo di un Dio Destinante che è anche Opponente e che nasconde la sua identità. Un tema che mi è sembrato interessante riprendere a proposito del libro di Ester e che può essere ulteriormente sviluppato con un ampliamento del corpus.

## Bibliografia

Barthes, Roland

1972 “La lutte avec l’ange : analyse textuelle de Genèse 32.23-33, in R. Barthes, F. Bovon *et alii* 1972; ora in Barthes 1985, pp. 315-328 (trad. it. pp. 165-179).

1985 *L’aventure sémiologique*, Paris, Seuil (trad. it. *L’avventura semiologica*, Torino, Einaudi, 1991).

Barthes, R.; Bovon, F.; Leenhardt, F.-J.; Martin-Achard, R.; Starobinski, J.

1972 *Analyse structurale et exégèse biblique*, Ginevra, Labor et Fides.

Greimas, Algirdas J.

1976 *Maupassant. La sémiotique du texte: exercices pratiques*, Paris, Seuil, (trad. it. *Maupassant. La semiotica del testo: esercizi pratici*, Torino, Centro Scientifico Editore, 1995).

Greimas, Algirdas J. e Courtés, Joseph

1979 *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, Paris (trad. it. con integrazioni: *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, a cura di Paolo Fabbri, Bruno Mondadori, Milano, 2007).

Greimas, Algirdas J. e Fontanille, Jacques

1991 *Sémiotique des passions. Des états des choses aux états d’âmes*, Paris, Seuil (trad. it. *Semiotica delle passioni. Dagli stati di cose agli stati d’animo*, Milano, Bompiani, 1996).

Volli, Ugo

2012 *Domande alla Torah. Semiotica e filosofia della Bibbia ebraica*, Palermo, L’Epos.