

# L'INGANNO CHE PERPETUA LA REGOLA: LA STORIA DI LOT E LE SUE FIGLIE\*

Rosa Parisi

## 1. Premessa

In questo articolo esamineremo il seguente episodio tratto dal libro della Genesi (1), che parla dell'incesto tra Lot e le sue figlie:

Poi Lot salì a So'ar e dimorò sul monte, perché temeva di rimanere a So'ar. Ed abitò in una spelonca lui e le sue figlie. Ora la maggiore disse alla minore - nostro padre è vecchio e non c'è più nessun uomo sulla terra per unirsi a noi, secondo l'uso di tutta la terra. Vieni facciamo bere del vino a nostro padre e poi corichiamoci con lui e così faremo sussistere una discendenza per nostro padre -. Quella notte fecero bere del vino al loro padre e la maggiore venne a coricarsi con suo padre; ma egli non se ne accorse né quando lei si coricò né quando lei si alzò. L'indomani la maggiore disse alla minore - ecco che ieri mi coricai con nostro padre. Facciamo bere del vino anche questa notte e vai tu a coricarti con lui, così faremo sussistere una discendenza a nostro padre-. E anche quella notte fecero bere del vino al loro padre e la minore andò a coricarsi con lui; ma lui non se ne accorse né quando lei si coricò né quando lei si alzò. Così le due figlie di Lot concepirono dal loro padre. La maggiore concepì un figlio e lo chiamò Moab. Costui è il padre dei Moabiti che esistono fino ad oggi. Anche la

---

\* Questo articolo è tratto dalla mia tesi di laurea. Si fa presente che in esso i brani tratti da Autori stranieri sono stati da me tradotti in italiano. Per motivi editoriali non è stato inoltre possibile riportare tutti i segni diacritici.

Voglio ringraziare la prof. Maria Ariotti per avermi seguito durante la tesi e aiutato in questo articolo ed anche il prof. Antonio Loprieno per le indicazioni fornite nella trascrizione dei termini ebraici. Un ringraziamento particolare al prof. Cristiano Grottanelli per la sua gentile disponibilità a leggere l'articolo, per la bibliografia fornitami e in particolare per i suoi preziosi suggerimenti; inoltre vorrei ringraziare il prof. Italo Signorini per aver letto l'articolo ed averlo accolto in questa rivista.

più piccola concepì un figlio e lo chiamò Figlio del mio popolo. Costui è il padre degli Ammoniti che esistono fino ad oggi (Gen. 19, 30-39).

L'interesse degli studiosi della bibbia per questo brano è stato determinato dal riferimento al rapporto sessuale tra Lot e le sue figlie. Tale rapporto è stato collocato nella categoria incesto sulla base di una qualche visione implicita di questo. In questa prospettiva veniva tralasciata la spiegazione del rapporto in quanto tale, per concentrarsi su un altro tipo di problema da essi ritenuto più significativo. In primo luogo si è tentato di risolvere la contraddizione tra il presunto carattere illecito della relazione padre/figlia, moralmente riprovevole e quindi inammissibile, e il fatto che, nonostante questo, nel testo non venga espressa alcuna riprovazione. La ricerca di una spiegazione si è così trasformata piuttosto in ricerca di una giustificazione, di una scusante, di circostanze attenuanti la gravità del fatto.

Questo modo di affrontare il problema è a nostro avviso fuorviante. Il carattere incestuoso del rapporto non può essere dato per scontato, poiché la definizione di incesto è un fatto squisitamente culturale, ma va verificato all'interno delle norme che regolano le relazioni sessuali e il matrimonio nella società israelitica.

In questo articolo ci proponiamo di mettere in evidenza che, considerata in questa prospettiva interna, il rapporto tra Lot e le sue figlie si potrebbe presentare non come un rapporto al di fuori delle norme, ma semplicemente come un caso estremo di adesione a queste. Ci sembra che esso, piuttosto che contraddirle, riafferma con forza i principi fondamentali della struttura sociale israelitica: la patrilinearità, l'endogamia etnica e quella agnatica. Il nostro ragionamento si muoverà su due fronti. In primo luogo, esamineremo le principali interpretazioni che di questo episodio sono state date. Poi passeremo ad analizzare le regole espresse nel Pentateuco riguardante i rapporti sessuali e il matrimonio.

Le indicazioni matrimoniali saranno esaminate per due motivi: a) l'episodio tratta di un'unione il cui obiettivo principale è quello della riproduzione. Questa funzione nella società in questione viene esplicitata in primo luogo all'interno di legami matrimoniali o, in ogni caso, all'interno di un quadro normativo valido anche per il matrimonio, sostanzialmente nel rispetto dell'endogamia agnatica; b) i rapporti sessuali sono consentiti

principalmente nell'ambito di unioni matrimoniali. Le proibizioni del Levitico 18, considerate da tutti gli studiosi proibizioni matrimoniali, sono espresse in termini di interdizioni sessuali: «La nudità di (...) non scoprirai». Si può forse ritenere che sui due tipi di rapporti, sessuali e matrimoniali, agiscono identiche indicazioni. Ed è proprio al loro interno che collocheremo l'episodio di Lot e le sue figlie.

## 2. Le principali interpretazioni dell'episodio

La maggior parte degli studiosi della bibbia considerano il rapporto tra Lot e le sue figlie come un atto estremo, e lo definiscono ora come un «disperato espediente», un'«azione irregolare», ora addirittura un «crimine». Poiché considerano l'atto eccezionale, ne ricercano le spiegazioni in motivi eccezionali, determinati da situazioni eccezionali (2).

La singolarità dell'esperienza consisterebbe in un'emergenza demografica, creatasi in seguito alla distruzione delle città della valle del Siddim. E' alla luce di questo stato di cose che viene letta la frase delle figlie di Lot «non c'è più nessun uomo sulla terra per unirsi a noi». In questa situazione l'atto incestuoso può essere considerato come un'estrema necessità per impedire l'estinzione della discendenza di Lot o dell'intera umanità stessa. E' questa l'interpretazione che ne dà Patai (1959: 25) sostenendo che «benché l'azione fosse irregolare, servì ad un proposito nobile la propagazione della razza». La nobiltà del proposito, secondo l'Autore, spiegherebbe l'assenza nel brano di ogni forma di disapprovazione. Ancora, Skinner (1910: 314) sostiene che «l'umanità si sarebbe estinta e per impedire ciò le due donne adottano il disperato espediente descritto». Anche Westermann (1986: 155) si associa a questo tipo di interpretazione affermando che

la proposta che la figlia maggiore di Lot fa alla minore attesta la condizione disperata in cui si trovano le due donne condannate a morire senza una discendenza (...) perciò si tratta veramente di una situazione disperata e per questo non viene dato un giudizio morale su di essa.

Tutti questi Autori condividono l'opinione che, gravate dalla responsabilità di lasciare estinguere l'umanità, o di garantire invece la continuità attraverso un atto irregolare, criminale o disperato, le due donne scelgono questa seconda via. In altri termini la nobiltà del fine giustificherebbe la turpitudine del mezzo. Nel caso si tratti veramente delle sorti dell'intera umanità e mancando alle due donne qualsiasi alternativa, l'atto delle due figlie di Lot si connoterebbe fundamentalmente come atto morale.

Il motivo dell'emergenza demografica, elemento conduttore di tutte le interpretazioni appena riportate, resta importante nell'argomentazione di Testa (1974), anche se questo studioso ne mette in discussione la portata di catastrofe universale e fa in proposito alcune osservazioni a nostro avviso interessanti. Ad esempio dice che

bisogna considerare se la figlia maggiore pensa soltanto al territorio dove si sono rifugiati, oppure agli uomini della propria tribù periti tutti nella catastrofe (19, 14b); difatti, nel contesto odierno essa che viene dalla città di So'ar, che non è stata distrutta, dovrebbe sapere che dei maschi esistono ancora! (1974: 370).

La presenza della città di So'ar, così come sottolinea lo stesso Testa, costituisce una prova sostanziale della presenza degli uomini nella regione, a cui le donne avrebbero potuto unirsi. Perché dunque scelgono il padre?

Una possibile spiegazione è quella avanzata da Delitzsch (1980: 237), che concorda con Testa sulla portata limitata del disastro demografico e sul fatto che le figlie di Lot fossero consapevoli dell'esistenza di altri uomini. Se le due donne furono spinte verso il «crimine» dell'incesto con il padre, sostiene Delitzsch, non fu perché esse immaginavano che

l'intera razza umana fosse perita nella distruzione della valle del Siddim, ma perché erano preoccupate che nessun uomo volesse unirsi a loro, le sole sopravvissute della regione colpita dalla maledizione di Dio.

In questo caso sembra che l'atto delle figlie di Lot costituisca l'inevitabile risvolto negativo del rifiuto degli uomini sopravvissuti di avere rapporti con loro due.

Nei loro tentativi di trovare spiegazioni e giustificazioni di un'azione che considerano in assoluto «irregolare» e «criminale» nessuno di questi Autori si chiede se tale fosse nella concezione dei soggetti che la compiono. Soltanto Luke (1984) si pone questo problema e offre una lettera dell'episodio che apre la strada ad un'interpretazione in termine di regole sociali. Per Luke (1984: 325):

dal loro punto di vista l'azione delle due donne non si presenta in modo repressibile, ma piuttosto presenta qualcosa di molto eroico e lodevole, in quanto servì a che il sangue esterno non si mescolasse nei loro figli.

Anche egli considera questo rapporto come eccezionale, tale da essere considerato un atto eroico, ma ne vede anche l'aspetto sociale positivo che ha per le donne: la loro alternativa non sembra tanto quella di commettere o non commettere incesto, ma di mescolare il loro sangue con estranei o di mantenerlo puro. Sui matrimoni misti la Bibbia si pronuncia con chiarezza (Gen. 28, 3; Deut. 7, 3) e lo stesso Luke sostanzia la sua interpretazione in particolare sull'intervento di Esdra contro i matrimoni misti (Esd. 10).

Questa interpretazione ci sembra interessante in quanto attribuisce la decisione delle figlie di Lot di unirsi al padre all'esigenza di non violare una regola sociale. D'altro canto, Luke poiché considera eroico l'atto delle donne, sembra ritenere che le due figlie siano consapevoli di commettere incesto, vale a dire di infrangere una regola per rispettarne un'altra. La necessità di non mescolare il proprio sangue con sangue straniero risulterebbe più forte del divieto di incesto.

L'aspetto della consapevolezza delle donne, emersa da quest'ultima interpretazione, ci suggerisce una riflessione. In tutto il Pentateuco fra i *ben isra'el* sono gli uomini e non le donne ad essere i soggetti attivi delle scelte in materia di unione sessuale o matrimoniale (Gen. 24; 29 etc.). Invece nel caso in questione, Lot sembra incapace di gestire in prima persona la situazione. Questo vuoto d'azione da parte di un uomo, lascia aperta alle donne la possibilità di ricoprire un ruolo specificamente maschile. Ci sembra significativo sottolineare che nel Pentateuco vengono riportati altri episodi, oltre a questo di Lot, dove in presenza di

rapporti al limite dell'approvazione sociale l'iniziativa delle donne e la riaffermazione delle regole sociali si combinano assieme.

Ritornando alle interpretazioni dell'episodio sopra riportate, notiamo che nessuna di queste affronta alcune problematiche che a noi sembrerebbero importanti: 1) le norme che regolano le unioni sessuali e matrimoniali presenti nei testi biblici; 2) l'assenza nei testi biblici di divieti riguardanti l'unione tra padre e figlia; 3) la centralità ricoperta dalle donne nello sviluppo degli avvenimenti.

Nel paragrafo che segue, esamineremo la regolamentazione dei rapporti sessuali e matrimoniali nella società israelitica, quale ci viene presentata nel Pentateuco. Tali indicazioni saranno ricostruite tenendo presente gli interventi dei Patriarchi in materia matrimoniale e le proibizioni del Levitico 18. Queste ultime si riferiscono al «divieto della nudità», che viene interpretata nei termini dell'interdizione sessuale. I divieti del Levitico 18 saranno utilizzati soprattutto per ricavare indicazioni sullo statuto normativo del rapporto padre/figlia nella società in questione.

### 3. Le indicazioni matrimoniali

Tutte le indicazioni dei patriarchi contenute nel Pentateuco esplicitano una preferenza matrimoniale endogamica rispetto al gruppo dei parenti del padre. Abramo dice al suo servo:

Andrai al paese del mio *môledet* e prenderai moglie per il mio figlio Isacco (Gen. 24, 4) (3) - e Isacco dice al figlio Giacobbe - Alzati e va in Paddan-Arram, alla casa di Betuel padre di tua madre e prendi di là una donna fra le figlie di Labano, fratello di tua madre (Gen. 28, 2).

Bisogna precisare che, anche in quest'ultimo caso si tratta di parenti agnatici; infatti, a causa del matrimonio precedente il padre della madre è un parente agnatico di Giacobbe, ossia: il figlio del fratello del padre del padre (1T1S1G1G1) (4). In generale l'endogamia matrimoniale di tipo agnatico determina, come è stato mostrato da Murphy e Kasdan (1959) per le società beduine, una convergenza delle linee femminili con quelle

maschili. Questo forse potrebbe chiarire la doppia chiusura del matrimonio di Giacobbe (Gen. 28).

Analoga indicazione riguardante il gruppo dei parenti del padre si riscontra in due brani successivi dei Numeri (Num. 36,8; 11-12).

La regola secondo la quale tra gli israeliti un uomo doveva scegliere come moglie una donna appartenente al gruppo dei parenti agnatici, già evidenziata in lavori precedenti (Patai 1959, Gottwald 1969, Lemche 1989), potrebbe avvicinarsi ad una forma di endogamia preferenziale. I due terzi dei 17 matrimoni presenti nel Pentateuco seguono tale indicazione, che riguarda il gruppo dei parenti nel suo complesso e non gradi di parentela specifici. Nessuna delle indicazioni matrimoniali presente nel Pentateuco si presta, a nostro avviso, ad essere interpretata nei termini di preferenza per una donna che occupa una specifica posizione di parentela, come invece, ha sostenuto Lemaire (1976).

Lemaire basandosi su di un solo caso, quello delle figlie di Selofad (Num. 36), avanza l'ipotesi della presenza nella società israelitica antica del matrimonio con la cugina parallela patrilaterale. Tuttavia, sembrerebbe che anche in questo caso la Bibbia non dia altra indicazione che quella relativa al gruppo agnatico e non a particolari gradi di parentela. Infatti, si legge: «Si sposino a chi più loro aggrada, purché si sposino nella famiglia della tribù del loro padre» (Num. 36, 6-7). La famiglia della tribù del loro padre traduce l'espressione ebraica *mispahat matte' bihem*. Come è noto dall'episodio, ciascuna delle figlie di Selofad scelse di sposare un uomo che ricopriva nei suoi confronti la posizione parentale di *ben dod*, figlio del fratello del padre (1T1S1G2). L'unione con 1T1S1G2 viene presentata non come una prescrizione, bensì come una opzione all'interno di un ambito di matrimoni possibili. Ci sembra dunque che, anche i matrimoni delle figlie di Selofad si potrebbero interpretare nei termini dell'endogamia agnatica preferenziale, e che la loro scelta si colloca semplicemente all'interno della regola espressa dai Patriarchi.

Questa preferenza positiva del matrimonio all'interno del gruppo agnatico è affiancata e rafforzata da un'indicazione matrimoniale di segno negativo, su base etnica, ossia il divieto di sposarsi con le figlie dei Cananei (Gen. 24, 3; 28, 1; Deut. 7, 3). Per quanto riguarda invece eventuali limitazioni all'interno di





Le 15 proibizioni del Levitico 18 sono tutte riferite ad un EGO maschio, e riguardano donne a questi legate da vincoli parentali sia lineari che collaterali, matrilineari e patrilineari. Come si può notare nessuna di queste proibizioni riguarda la figlia di un uomo. Neufeld (1944: 199) ha spiegato questa assenza nei termini di una svista:

In presenza del silenzio sull'argomento, solo un'omissione accidentale rende conto dell'assenza di questa proibizione. Infatti, è impossibile immaginare che una tale unione fosse tollerata.

La posizione di Neufeld in ultima analisi si riduce all'inaccettabilità da parte dello stesso Autore di una tale unione. A noi sembra invece che l'importanza del rapporto padre/figlia rende difficile accogliere l'ipotesi della dimenticanza. Né si può ritenere che tale omissione sia dovuta all'ovvietà del divieto, altrimenti non ci spiegheremmo la necessità di riportare quello che colpisce la propria madre. Il perché nel Levitico 18 la figlia non compaia all'interno dell'elenco delle donne proibite non può essere liquidato in maniera semplicistica, tanto più che a questa assenza normativa si affianca, proprio nell'episodio di Lot, la pratica e la tolleranza dell'unione padre/figlia. La posizione di Neufeld, come quella di altri studiosi che si sono occupati dell'episodio di Lot (cfr. paragrafo 2), potrebbe essere il frutto di un limite culturale che rende loro impossibile concepire che la società israelitica possa tollerare in un qualche modo la relazione padre/figlia. Se tale atteggiamento può essere accettato sul piano emotivo o morale, di fatto urta contro l'esistenza di società nelle quali un uomo, seppure in condizioni particolari, ha il diritto di unirsi alla propria figlia, pensiamo agli Azande. Middleton (1962) riporta casi di matrimoni tra padre e figlia in Egitto durante il periodo faraonico. Pur volendo considerare questi casi come eccezioni, non va dimenticato che in quasi tutte le società il rapporto padre/figlia costituisce il caso di incesto più diffuso e tollerato (Fox 1973). Così presso i Trobriandesi un uomo può coabitare con la propria figlia, nonostante il rapporto sia considerato riprovevole (Leach 1973).

Nella società israelitica l'unione padre/figlia non solo non è esplicitamente proibita, ma potremmo dire che in qualche modo è implicitamente prevista dalle indicazioni matrimoniali condivise

dall'intera società. Infatti, essa potrebbe essere il risultato di altre due pratiche matrimoniali contemplate e praticate nel Pentateuco: il matrimonio con la figlia del fratello (cfr. Nahor e Milca, Gen. 11, 29) e il levirato, matrimonio con la moglie del fratello defunto (cfr. Onan e Tamar, Gen. 38, 8). Ci chiediamo a cosa condurrebbe una situazione in cui una donna, che ha già sposato il fratello del proprio padre, resti vedova e a causa del levirato debba unirsi al fratello del marito defunto. In questo caso, l'indicazione matrimoniale del levirato trasformerebbe il rapporto padre/figlia in un matrimonio addirittura legittimo. Questa potrebbe apparire un'ipotesi astratta e lontana dalla realtà, e di fatto nel Pentateuco e in tutto l'Antico Testamento non si riscontra nessun caso del genere. Ciò che vogliamo sottolineare è comunque che una tale possibilità si mostra come potenzialmente compresa nell'universo delle indicazioni matrimoniali operanti nella società israelitica antica. A questo proposito, ci sembra di notevole interesse quanto riferito da Seligman (1923: 273) circa un caso simile a quello da noi ipotizzato verificatosi in un villaggio palestinese:

La legge rabbinica raccomandava il matrimonio tra zio e nipote.

L'importanza legale del levirato è ancora riconosciuta. Un caso curioso si è verificato recentemente in Palestina. Un uomo che aveva sposato la figlia del fratello è morto. Allora diventò chiaro che legalmente la vedova avrebbe dovuto sposare il suo stesso padre. Naturalmente non lo fece.

E' interessante l'accento posto da Seligman sulla contrapposizione tra il piano della regola «legalmente avrebbe dovuto farlo» e quello della pratica «naturalmente ella non lo fece». In ogni caso per il nostro discorso ci sembra importante che da un punto di vista teorico tale unione era considerata legale.

#### 4. Note conclusive

Se collochiamo l'episodio delle figlie di Lot all'interno delle indicazioni matrimoniali positive e negative operanti nella società israelitica antica, vediamo che esso si potrebbe forse presentare

sotto una nuova luce: non come atto trasgressivo delle norme sociali, ma come applicazione, se pure estrema, di tali norme.

Come abbiamo visto sopra, la situazione in cui si trovano ad agire le figlie di Lot non è quella di un'assoluta mancanza di uomini a cui unirsi, bensì a noi sembrerebbe più quella di una mancanza di uomini con cui unirsi senza violare le indicazioni socialmente condivise in materia di procreazione. Sul piano matrimoniale la norma operante nella società israelitica sembra essere quella dell'endogamia preferenziale di tipo agnatico. Secondo noi si potrebbe forse ipotizzare che le due donne nello scegliere il padre abbiano cercato un uomo che ricadesse all'interno di tale ambito. Lot rappresentava il loro parente agnatico più prossimo. Si potrebbe pensare che proprio in virtù di tale legame parentale l'unione si presentava in qualche modo praticabile, d'altro canto il Levitico non proibisce la figlia. E' proprio in questo senso che l'unione fra Lot e le figlie, più che presentarsi come violazione di una norma sociale, costituisce piuttosto una forma estrema degli stessi.

Nel caso delle figlie di Lot, le due donne con la loro azione rendono operante in modo estremo un'indicazione contenuta in potenza all'interno dell'universo normativo matrimoniale. Tale unione si presenta pur sempre come rapporto marginale, un'estrema possibilità sicuramente non molto apprezzata; in tale senso si potrebbe forse spiegare il ricorso all'inganno del vino nei confronti del padre. Ciò che Neufeld (1944) considera come impossibile, a noi appare invece un possibile che si manifesta nella sua forma estrema.

A questo punto vorremmo fare alcune osservazioni sul terzo nucleo problematico di cui parlavamo all'inizio: la centralità delle donne nello sviluppo degli eventi di Genesi 19.

Le due figlie di Lot vengono presentate come il *deus ex machina* dell'intero episodio, sono queste che organizzano e gestiscono lo svolgimento degli avvenimenti. Tra le due donne sembra stabilirsi un solido rapporto di complicità nell'intento di garantire una discendenza al proprio padre. E', quindi, quest'ultimo a raccogliere i benefici della relazione, mentre le donne si assumono la responsabilità dell'unione. Secondo Westermann (1986) ciò avviene in quanto il figlio costituisce un frutto importante in primo luogo per la stessa donna e di conseguenza, le figlie di Lot, più che preoccuparsi della

discendenza del padre, erano interessate a garantirsi un riconoscimento sociale tramite la procreazione. Nella società israelitica, in cui opera il principio di discendenza patrilineare, avere dei figli dal padre coincideva di fatto con il dare una discendenza al padre. La patrilinearità garantiva l'attribuzione dei figli nati da questo rapporto direttamente a Lot, aspetto questo evidenziato anche da Rolla (1969). Ricordiamo però come Lot nell'episodio venga presentato come la vittima dell'inganno architettato dalle sue stesse figlie. Non possiamo non rilevare la stranezza di un imbroglio che si risolve a vantaggio di chi lo subisce.

Come è ben noto l'uomo nella società israelitica antica, così come viene presentata nel Pentateuco, costituisce la figura centrale nella gestione dei rapporti economici e di potere. Quindi, sarebbe come se questi tendesse ad assumersi responsabilità dirette soprattutto in quelle azioni che presentano un elevato grado di condivisibilità sociale, lasciando invece alle donne l'iniziativa in quei rapporti che si presentano marginali e ai limiti dell'approvazione sociale. In questa prospettiva, l'iniziativa delle figlie di Lot sembrerebbe acquistare spessore nell'orizzonte ampio dei rapporti sociali.

Analoga indicazione sembra emergere da un altro episodio del Pentateuco. Mi riferisco alla storia di Giuda e sua nuora Tamar (Gen. 38). In breve la storia: Er, primogenito di Giuda e marito di Tamar, muore senza aver avuto dei figli. La pratica del levirato impone ad Onan, secondogenito di Giuda, di compiere il dovere di *yaabaam* (6) sposando Tamar. Purtroppo anche Onan muore senza figli, ma infine la discendenza viene garantita attraverso l'unione della donna con lo stesso suocero. Il sottile gioco del travestimento fa sì che Giuda non riconosca nella prostituta la nuora Tamar, così come Lot inebriato dell'alcool non si accorge delle figlie. In tutti e due gli episodi le azioni delle donne non vengono biasimate. In Genesi 38 è lo stesso Giuda a riconoscere la giustizia dell'operato della nuora.

Ancora una volta la responsabilità di un tale rapporto, così come in Genesi 19, viene assunta da una donna, e ancora una volta si ricorre all'espedito dell'inganno. Si potrebbe pensare che in questi episodi le donne acquistano una dimensione liminare tra il lecito e l'illecito. Queste zone di confine sembrano diventare lo scenario per la riproduzione di principi e norme in

condizioni estreme, ed è proprio in queste circostanze che le donne diventano protagoniste. Non a caso le azioni "eccezionali" delle figlie di Lot, così come quella di Tamar, riaffermano regole e principi condivisi dall'intera società: procreare all'interno di uno specifico ambito parentale.

Ritornando al tema del rapporto padre/figlia nella società israelitica si potrebbe dire che: 1) in tale società non sembra essere presente un esplicito divieto riguardante rapporti sessuali padre/figlia (Levitico 18); 2) che tale unione in particolari circostanze poteva anche essere praticata; 3) che in un certo qual modo esisteva una tolleranza verso tale rapporto che, a nostro avviso, potrebbe forse derivare dalla presenza nella società israelitica di una indicazione matrimoniale di endogamia agnatica. Quindi il padre, in quanto parente agnatico più prossimo, poteva diventare un partner estremo per le sue stesse figlie. Quindi l'episodio di Genesi 19, pur rappresentando un caso particolare, va a nostro avviso inquadrato all'interno di indicazioni generali operanti nella società israelitica, in particolare dell'indicazione dell'endogamia agnatica.

In altre parole, quello che Lévi-Strauss (1969: 93) afferma per i Mormoni, in un contesto diverso e riferito a rapporti matrimoniali e non sessuali, che: «per una ragazza è meglio sposare suo padre, se non le riesce di sposare un compagno (...) in possesso della fede», si potrebbe trasformare per gli Israeliti nel seguente modo: «per una ragazza è meglio unirsi al padre se non le riesce di trovare un uomo tra il gruppo dei partner consentiti, vale a dire quello dei parenti del padre».

A questo punto si potrebbe pensare che, l'assenza di biasimo e la luce positiva che riscatta le figlie di Lot proviene dall'aver rispettato principi e regole condivise dall'intera società.

## Note

1. Sui tempi e i modi di redazione del Pentateuco sono state avanzate varie ipotesi. La più antica è quella del redattore unico. Un approccio più scientifico dei testi portò nel XVII sec. all'elaborazione dell'ipotesi documentaria antica (J. Astruc e H. B. Witten). Si riteneva che il Pentateuco fosse composto da due documenti distinti: *Jahwista* (J) ed *Elohista* (E). Questi documenti traevano la loro denominazione dal nome divino in esso contenuto. Successivamente Ilgen parlò di una duplicità del

documento *Elohista* e Graf chiamò il primo di questi *Sacerdotale* (P), in quanto attribuito all'opera dei sacerdoti postesilici. Agli inizi dell'Ottocento De Wette aggiunse a queste tre fonti quella *Deuteromistica* (D). Un contributo importante allo studio e alla sistemazione cronologica di queste fonti fu apportato da K. H. Graf e J. Wellhausen. Ed è proprio al nome di quest'ultimo che viene legata la teoria documentaria moderna.

Recenti ricerche sul Pentateuco concordano sulla presenza all'interno dei testi biblici di generi letterari e di tradizioni dell'area mediorientale. Questo contributo al dibattito sulla formazione dei testi proviene da due importanti scuole di studi, quella tedesca e quella svedese di Uppsala (North e Van Road). Recentemente R. Rendtorff, appartenente alla scuola tedesca, ha cercato di combinare l'ipotesi documentaria con quella delle tradizioni (Ballarini 1969, Cortese 1982, Soggin 1987).

Una visione della Bibbia non frammentata in fonti storiche viene sostenuta da Leach (1983: 85). Questi considera la narrazione biblica come un corpo unico, in cui ogni elemento concatenandosi ad ogni altro concorre a fornire un significato mitologico generale: «Se la Bibbia è una mitologia essa acquista il suo significato come totalità (...) nessun dettaglio della trama è accidentale, ogni elemento è legato ad ogni altro». Non vogliamo entrare nel merito del carattere mitologico da assegnare alla Bibbia, ciò che ci interessa sottolineare è la possibilità di attribuire alla Bibbia un carattere unitario. Infatti il nostro intento è quello di non isolare il brano (Gen. 19, 30-39) dal contesto narrativo generale, ma di considerare la storia di Lot e le sue figlie alla luce delle informazioni emerse dall'intero libro della Genesi e dei quattro successivi (Esodo, Levitico, Numeri e Deuteronomio). Molti studiosi della Bibbia cercano di spiegare le aporie presenti in alcuni episodi ricorrendo a testi presi da altri contesti e tradizioni, a noi sembra interessante ricercare un sistema di spiegazioni a partire dai testi in questione.

L'episodio di Genesi 19 viene attribuito, dagli studiosi che seguono l'impostazione di ricerca delle fonti storiche, quasi interamente alla fonte J (Gunkel 1910, Skinner 1910, Soggin 1987), ad eccezione di quei versi riguardanti il tema della distruzione della città (Gen. 19, 15; 23, 29), che Westermann (1986) attribuisce alla fonte P. Quindi anche all'interno di questa tradizione di studi, la più diffusa tra gli studiosi della Bibbia, ci troveremmo in presenza di una narrazione che viene considerata tutta interna ad un'unica tradizione.

La nostra analisi è stata condotta sulla versione italiana del Pentateuco (Boschi 1983, 1986; Cavalletti 1984; Laconi 1981) e il testo in ebraico edito da Snaith (1968).

2. Genesi 19 da alcuni studiosi, come Hooke (1963), è stato visto come mito di fondazione delle tribù dei Moabiti e degli Ammoniti. Questo, così come altri episodi della Bibbia (quella di Sem, Cam e Jafet, o quella di Giuda e Tamar), è stato interpretato come una storia che serve a fissare i destini dei popoli e a regolare le relazioni tra i *ben isra'el* e le tribù circostanti, che non sempre erano di tipo conflittuale, ma potevano avere anche un carattere amichevole e alcune volte anche di scambio matrimoniale: Tamar era moabita.

3. *Môledet* (pl. *môldôt*) nel Pentateuco compare nel libro della Genesi (Gen. 11,28; 12,1; 24,4; 31,3; 43,7) e in quello dei Numeri (Num. 10,30). Gli studiosi della Bibbia non sono tra loro concordi sull'interpretazione del termine *môledet*. Per Kornfeld (1960) il *môledet* rappresenta sia i parenti in generale che i discendenti diretti. Diversamente Wolf (1952) parla di parenti senza specificare i discendenti. Sul vocabolario ebraico/inglese Baumgarten, il termine ebraico *môledet* viene messo in

relazione con i parenti in genere, i discendenti e con il paese di origine. Resta quindi ancora aperta la questione, quale gruppo parentale venga indicato con il termine *môledet*. Sulla base di alcune indicazioni presenti nel Pentateuco si può forse ritenere che il termine *môledet*, così come è stato messo in evidenza da Kornfeld, si riferisca alla discendenza. In Genesi si legge: «I figli che genererai dopo di loro saranno tuoi» (Gen. 48, 6); nella versione italiana il termine figli traduce quello ebraico *môledet*, che in questo caso si trova in relazione con un principio di filiazione paterna. Se la discendenza paterna sembra un requisito necessario per l'appartenenza al *môledet*, quello della residenza diversamente non sembra essere necessario. Infatti, sempre in Genesi: «E se per caso quella donna non volesse venire con me in questo paese, dovrò forse io condurre tuo figlio dal paese da cui sei uscito? Allora Abramo disse - guardati bene dal condurre là mio figlio, il Signore che mi condusse dalla casa di mio padre e dal mio *môledet*...» (Gen. 24, 5-7). Abramo quindi, pur risiedendo a Canaan continua a considerarsi appartenente al suo *môledet* di origine. Sulla base dei dati del Pentateuco il *môledet* di Abramo appare come un lignaggio profondo, circa quattro generazioni compresa quella del capostipite Terah, ne fanno parte i figli/e di questo (Abramo, Nahor e Harran), i figli/e dei figli (Isacco, Betuel e Lot) e i figli/e dei figli dei figli (Labano e Rebecca).

La struttura sociale ebraica antica sembrerebbe presentare un carattere di successiva inclusività agnatica. Dalla *bayit*, gruppo minimo, al *matte(h)* gruppo massimo, si passa attraverso successivi gradi di inclusività genealogica: il *môledet*, la *mispaaah* e lo *sebet*.

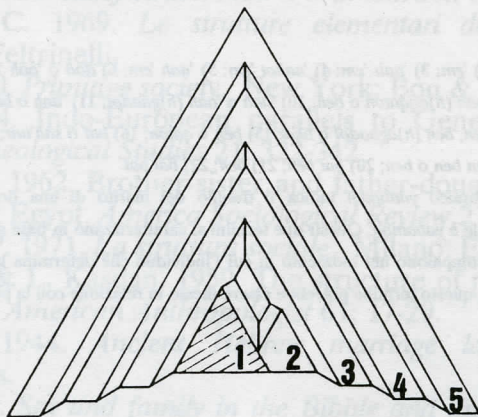


Fig. 2: 1) *môledet*; 2) *bayit*; 3) *mispaaah*; 4) *sebet*; 5) *matte(h)*

4. In questo articolo è stata utilizzata la notazione parentale elaborata da A. M. Cirese.

5. La nomenclatura di parentela ebraica ha un carattere moderatamente descrittivo rispetto ai termini di riferimento. Quasi tutte le relazioni di consanguineità vengono indicate con un termine specifico, che nella maggior parte dei casi risulta formato dalla combinazione dei seguenti termini base: 'aab (1G0), 'em (2G0), ben (1T0), bat (2T0), 'aah (1S0) e 'ahôt (2S0). Questa terminologia se si considerano le donne della prima generazione ascendente, apparterebbe al gruppo definito da Lowie

(1920) biforcuto collaterale. Se invece si considerano le donne della stessa generazione di Ego si potrebbe definire sudanese, in base alla tipologia elaborata da Murdock (1971). Riportiamo la tavola della terminologia ebraica ripresa dalla tesi di laurea.

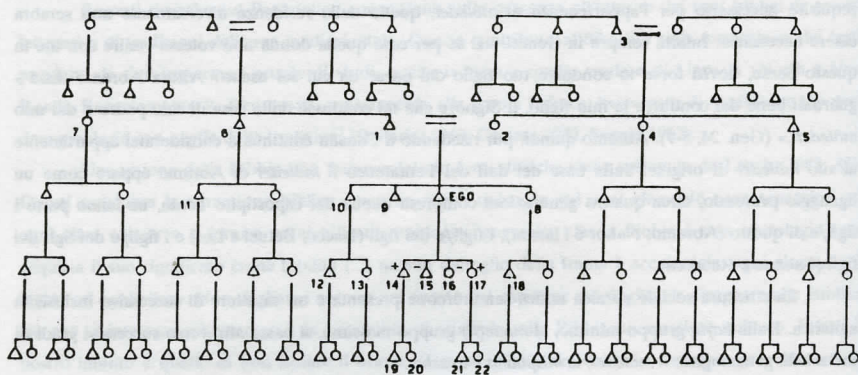


Fig. 3: 1) 'aab; 2) 'em; 3) 'aab 'em; 4) 'aahot 'em; 5) 'aah 'em; 6) dod o 'aah 'aab; 7) doda o 'aahot 'aab; 8) 'aahot; 9) 'ah, 'aah (h)aqqaton o ben; 10) 'aah o 'aah (h)gaadol; 11) 'aah o ben dôd; 12) 'aah o ben 'aah; 13) bat 'aah; 14) ben, ben (h)agaadol o bkor 15) ben o qaton; 16) bat o saa'aar; 17) bat o bkoraa; 18) 'aah o ben 'aahot; 19) ben ben o ben; 20) bat ben; 21) ben; 22) bat bat.

6. Il termine ebraico *yaabaam* indica il fratello del marito di una donna (1S1C2), il suo corrispondente femminile è *yabamaa*. Questi due termini si caratterizzano in base al criterio del decesso, infatti nel Pentateuco compaiono nel momento in cui l'individuo che determina la relazione di affinità muore. A nostro avviso, questo termine potrebbe essere messo in relazione con la pratica del levirato.

## Bibliografia

- Ballarini, T. 1969. *Introduzione alla Bibbia*. Casale Monferrato: Marietti.  
 Boschi, G.B. (a cura di) 1983. *Numeri*. Roma: Paoline.  
 -- -- 1986. *Esodo*. Roma: Paoline.  
 Cavalletti, F. (a cura di) 1984. *Levitico*. Roma: Paoline.  
 Cortese, D.E. (a cura di) 1982. *Levitico*. Casale Monferrato: Paoline.



- Delitzsch, T. 1980. *Commentary on the Pentateuch in ten volumes*. Vol. I, *The Pentateuch*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Fox, R. 1973. *La parentela e il matrimonio*. Roma: Officina.
- Gottwald, A. 1969. *The tribe of Yahweh*. New York: Garden City.
- Gunkel, H. 1910. *Genesis*. Gottingen: Vandenhoeck.
- Hooke, S.H. 1963. *Middle Eastern mythology*. Harmondsworth: Penguin.
- Kornfeld, W. 1960. Parenté. *Supplement au Dictionnaire de la Bible* 6: 2131-2135.
- Laconi, M. (a cura di) 1981. *Deuteronomio*. Roma: Paoline.
- Lemaire, A. 1976. Marriage et structure socio-economique dans l'ancien Israël. *Actes du Colloque Organisé par l'E.R.A. CNRS/EHESS*, pp. 357-389. Paris.
- Leach, E. 1973. *Nuove vie dell'antropologia*. Milano: Il Saggiatore.
- -- 1983. *Structuralist interpretation of biblical myth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lemche, J.S. 1989. *Early Israel*. New York: Garden City.
- Lévi-Strauss, C. 1969. *Le strutture elementari della parentela*. Milano: Feltrinelli.
- Lowie, R. 1920. *Primitive society*. New York: Bon & Liveright.
- Luke, K. 1984. Indo-European parallels to Genesis 19, 30-38. *Indian Theological Studies* 21: 322-342.
- Middleton, R. 1962. Brother-sister and father-daughter marriage in ancient Egypt. *American Sociological Review* 27: 603-611.
- Murdock, G. P. 1971. *La struttura sociale*. Milano: Etas Kompass.
- Murphy, R.F & L. Kasdan. 1959. The structure of parallel cousin marriage. *American Anthropologist* 61: 17-29.
- Neufeld, E. 1944. *Ancient Hebrew marriage laws*. London: Longmans.
- Patai, R. 1959. *Sex and family in the Bible and the Middle East*. New York: Garden City.
- Rolla, A. (a cura di) 1969. *Enciclopedia de la Biblia*. Barcellona.
- Seligman, B.Z. 1923. Studies in the semitic kinship: the relationship system. *Bulletin of the School of Oriental Studies* 3: 51-68.
- Skinner, J. 1910. *A critical and exegetical commentary on Genesis*. Edimburgh: Clark.
- Snaith, N.H. 1968. *Torah*. London: British and Foreign Bible Society.

- Soggin, J. 1987. *Introduzione all'Antico Testamento*. Brescia: Paideia.
- Testa, E. 1974. *Genesi*. Torino: Marietti.
- -- 1983. *Genesi*. Roma: Paoline.
- Westermann, C. 1986. *Genesis*. Vluyn: Neukirchener.
- Wolf, C.U. 1952. Terminology of Israel's tribal organization. *Journal of Biblical Literature* 9: 120-128.

## Sommario

L'articolo esamina brevemente l'incesto tra Lot e le sue figlie (Genesi 19). L'episodio biblico è stato analizzato riconducendolo all'interno della struttura sociale dell'antica società israelitica. In particolare, esaminato alla luce delle indicazioni matrimoniali e sessuali, l'unione delle due donne con il loro padre potrebbe essere letta come l'estrema applicazione di indicazioni contenute all'interno dell'universo normativo matrimoniale.

## Summary

The article briefly examines the incestuous relationship between Lot and his daughters (Genesis 19). This biblical event is analyzed tracing it back to the social structure of ancient Israelitic society. More specifically, it is examined in the light of its matrimonial and sexual roles: the union of the two women with their father could be interpreted as the application, in an extreme way, of the roles that form part of the regulations regarding marriage.