

Da Babele a Chichicastenango: un universo di relazioni

«Non ho certo grandi lumi,
ma ce ne vogliono pochi per le grandi questioni»

Paul Valéry, *Piccola lettera sul mito*

Ab origine

«All'inizio era la Favola», scriveva Paul Valéry, spiegando che con ciò intendeva dire che «ogni antichità, ogni principio delle cose è solo un'invenzione favolosa che obbedisce a leggi semplici»¹. Era il 1928, erano passati dodici anni dalla *Relatività generale* di Einstein, quasi settanta da *L'origine delle specie* di Charles Darwin, all'incirca tre secoli dalle opere di Galileo e addirittura quattro dalle intuizioni di Copernico. Ma l'opera che più di altre affascinò Valéry fu «*Eureka: a prose poem*» di Edgar Allan Poe, rielaborazione di una conferenza sulla cosmogonia che lo scrittore statunitense tenne a New York il 3 febbraio 1848.

In quel testo Poe raccontava dell'universo e della sua origine, con una prosa che mischiava magistralmente leggi della fisica, evocazioni mistiche e considerazioni letterarie. Non certo un saggio

¹ P. Valéry, «Piccola lettera sui miti», in *All'inizio era la favola*, Guerini e associati, Milano, 1988, p. 55.

dal rigore scientifico, quindi, ma un'opera che, partendo dalle tre grandi scoperte scientifiche dell'epoca (l'attrazione universale di Isaac Newton, le leggi sul moto dei pianeti di Johannes Kepler e l'ipotesi nebulari di Pierre-Simon de Laplace) sviluppava un'ipotesi cosmogonica che attingeva tanto al mito quanto alla scienza. Alla favola, appunto, come alla *verità*².

Quando Valery scrisse quelle righe, la scienza lo aveva ormai dimostrato e lo stava spiegando accuratamente: all'inizio ci fu il big bang, la nascita dell'universo, dello spazio-tempo e dei suoi incredibili equilibri. Poi si creò, sul nostro pianeta, quella eccezionale alchimia di elementi che ha prodotto la vita, e poi la lunga evoluzione delle specie, fino all'uomo, via via fino a noi, fino ad oggi.

Altre *verità*, in contrasto con quelle scientifiche, venivano narrate da tempo immemore in testi considerati sacri. Come è scritto, ad esempio, nel libro della Genesi, fu Dio che in principio creò il cielo e la terra, dicendo «Sia la luce», e la luce fu. E poi generò il giorno e la notte, i mari e la terra asciutta, i vegetali e gli animali. Prima i pesci e gli uccelli, poi gli animali terrestri, fino agli uomini, prima il maschio e poi da lui la femmina, pensati e voluti a sua immagine e somiglianza per dominare su tutti gli altri.

Si può credere alla scienza o alle religioni, e quindi ritenere che l'una o l'altra ci dicano delle *verità*, ma allora che cosa c'entrano le favole? Che cosa intendeva dire Paul Valery? I suoi non erano che deliri di un poeta o piuttosto acute riflessioni di un filosofo, capaci di rivelarci in poche righe una delle caratteristiche più profonde dell'antropologia?

Il mito e la parola, che ne è essenza e causa, sono per il poeta francese i mezzi e le forme con cui trova applicazione ed efficacia una legge assoluta: «ovunque, in ogni luogo, in ogni periodo della civiltà, in ogni fede, all'interno di qualsiasi disciplina e in tutti i rapporti [...] senza eccezione né rimedio» ciò che è vero è sostenuto da un antenato, una causa, un autore, un'origine o una fine falsi. In altre parole, nello schema di Valery il vero genera il falso «da cui pretende d'essere a sua volta generato»³.

² Cfr. M. Vignolo Gargini, *All'inizio era la favola. Il mito negli scritti di Paul Valery ed Edgar Allan Poe*, in www.viviani2005.interfree.it/favola.pdf, p. 3.

³ P. Valery, *op. cit.*, p. 52.

Anche volendo accantonare la scomoda categoria della verità, potremmo dire che il reale tende sempre e ovunque a basarsi sull'immaginario, a creare cioè quell'immaginario che viene posto a fondamento del reale stesso, attraverso l'artificio della narrazione. Divenendo mito e rito (che sono in fondo due modi di chiamare e vivere la stessa cosa: «un rito è un mito espresso in azioni, un mito è un rito espresso in parole»⁴), quella narrazione viene liberata dalla contingenza del tempo logico in cui si susseguono gli eventi (il *kronos* degli antichi greci) per essere assegnata ad un tempo non misurabile, anzi *al* tempo (*kairos*) propizio e fatale affinché quei fatti potessero accadere e dal quale essi ci parlano, continuano a parlarci.

Ed è proprio grazie al fatto che quegli eventi sono consegnati ad un tempo speciale che essi stessi diventano speciali, come speciale diventa la parola che li narra. In quel momento, e grazie a quel momento per tutti i tempi a venire, quella parola e quella cosa narrata si fondono (così come in *kairos* si fondono tempo e azione), si definiscono reciprocamente nella loro specialità, divenendo fondanti.

Come scrive Marco Vignolo Gargini,

in definitiva, la favola, il mito, sono degli anelli mancanti, i primi che ci vengono a mancare, e sui quali vagheggiamo e intessiamo una trama per percorrere la strada che giunge a noi, quindi non un'*arché* qualsiasi, bensì l'*arché* che ci ha causati, prodotti, l'lo nelle sue tappe che discese per dare sostanza a tutta la nostra storia, la millantata verità della certezza di sé⁵.

In questo senso anche l'universo sarebbe un mito, una favola, esattamente come il paradiso terrestre o qualsiasi altra pretesa, e magari ben argomentata, verità sull'origine di ciò che siamo e di quel che viviamo. Si può obiettare che la scienza è giunta alle odierne teorie sull'universo e sulla sua origine, attraverso secoli di applicazione di metodi rigorosi, mettendo costantemente in discussione i propri risultati. Esattamente l'opposto dell'incante-

⁴ R. Escobar, *Paura e libertà*, Morlacchi Editore, Perugia, 2009, p. 48.

⁵ M. Vignolo Gargini, *op. cit.*, p. 5.

simo con cui la religione tiene al riparo le proprie verità dal logoramento del tempo e dalle insidie della scienza e della ragione, trasformando in sacro ciò che ritiene vero, rendendolo così intangibile, immutabile⁶.

Eppure, secondo Valery, nemmeno l'idea di universo è estranea al campo della favola, del mito, anche se scientificamente provato. È «un prodotto del linguaggio», che diviene a sua volta un soggetto, una rappresentazione della totalità, un essere «unico, tutto, finito, come l'Essere di Parmenide, la cui matrice è favola, mito, eternità, sospensione del tempo»⁷. Un mito valido e legittimante, quindi, come tutti i miti. Finché qualche nuova o diversa intuizione, qualche nuova o diversa dimostrazione cambi i connotati – il luogo, il tempo o il modo – di quell'origine, assegnandola cioè a un *kairos* diverso, per chissà quanto altro tempo. Saranno le ricerche sulla velocità dei neutrini, o le verifiche sull'esistenza dell'ipotetico bosone di Higgs – la particella che avrebbe la capacità di produrre massa e la prerogativa di fornirla a tutte le altre che costituiscono la materia, per questo identificata come la *particella di Dio* – a porre le basi per una nuova narrazione sull'origine del cosmo? In attesa di risposte, per ora non possiamo che restare ancorati a quella che ci hanno spiegato funzionare bene.

Non è però di quell'universo – il cosmo o, tornando alla Genesi, il firmamento – che intende occuparsi questo libro, anche se di cosmogonia torneremo a parlare presto. Questo libro si occupa di alcuni aspetti di un altro universo (ma è poi davvero un altro?), quello delle relazioni tra le differenze di cui l'uomo è portatore, produttore e prodotto al tempo stesso, nella sua vita associata.

Alla *legge di Valery*, se così la possiamo chiamare, non fanno eccezione nemmeno le questioni riguardanti questo universo che, anzi, come cercherò di mostrare, ne costituiscono un limpido esempio.

Proviamo, allora, a partire anche noi dalle Favole. Lo facciamo prendendo in esame e confrontando due miti che, a latitudini e longitudini diverse, hanno contribuito e continuano a plasmare il

⁶ Cfr D.C. Dennett, *Rompere l'incantesimo. La religione come fenomeno naturale*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2007.

⁷ M. Vignolo Gargini, *op. cit.*, p. 4.

pensiero e l'agire delle civiltà umane che li hanno prodotti; e che, in particolare, influenzano e rappresentano la cultura politica e giuridica di quelle civiltà attorno alle questioni che compongono, o scompongono, ciò che la filosofia e la sociologia chiamano multiculturalismo.

L'idea da cui si intende partire è che i diversi modi di concepire il rapporto tra diritti e identità, il loro riconoscimento e la loro violazione in chiave di uguaglianza e diversità, unità e differenza, trovino rappresentazione e spiegazione, oltre che nella contingenza storica in cui vengono osservati, in alcuni miti fondanti la storia collettiva delle diverse civiltà.

«Cosa sarebbe, dunque, di noi, senza l'aiuto di ciò che non esiste?»⁸ si chiede il nostro poeta francese. Quesito che è possibile leggere, ai nostri fini, anche così: cosa sarebbe dunque, *del* noi, senza l'aiuto di ciò che non esiste?

Come ci ricorda, infatti, Roberto Escobar, riprendendo Gehlen e Kertzer, «credere insieme con altri agli stessi simboli e miti, praticare insieme con altri gli stessi riti [...], significa appartenere allo stesso mondo, allo stesso ordine culturale. Prima ancora, significa poter appartenere a un mondo, poter avere una bandiera e un inno, poter essere un uomo»⁹. Dare vita cioè a quei Noi senza cui nessuno di noi, singolarmente, sarebbe quello che è. Ma su questo torneremo più avanti.

La torre e la città

Iniziamo questo nostro piccolo e assolutamente parziale viaggio nei miti, partendo da ciò che è a noi più vicino, dalle civiltà cresciute all'ombra delle cosiddette religioni *del Libro*, ovvero quella ebraica, quella cristiana e quella musulmana, le grandi religioni monoteiste. Consapevoli delle innumerevoli differenziazioni con

⁸ P. Valery, *op. cit.*, p. 55.

⁹ R. Escobar, *Paura e libertà*, cit., p. 48. Il riferimento ad Arnold Gehlen è ai suoi *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano, 1983, e *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, il Saggiatore, Milano, 1994; quello a David Kertzer è al suo *Riti e simboli del potere*, Laterza, Bari, 1989.

cui quelle civiltà si sono evolute nella storia (e senza quindi alcuna pretesa di attribuire loro, con facili determinismi, rigide e semplificate «visioni del mondo» che non le rappresenterebbero adeguatamente), proviamo a rintracciare in un mito riportato proprio nel libro che ne narra la comune origine, un certo modo di interpretare le relazioni tra unità e molteplicità dell'esperienza umana, tra uniformità e differenza culturale.

È il racconto sulla vicenda di quella che conosciamo come Torre di Babele. È il mito che narra dell'origine delle nazioni, dei popoli e delle loro tante lingue differenti. Sociologicamente potremmo dire delle identità collettive e delle diversità culturali. Vediamo come ci viene raccontato nel libro della Genesi:

Or tutta la terra parlava la stessa lingua e usava le stesse parole. E avvenne che, mentre si spostavano verso sud, essi trovarono una pianura nella regione di Scinar, e vi si stabilirono. E si dissero l'un l'altro: «Orsù, facciamo dei mattoni e cuociamoli col fuoco!». E usarono mattoni invece di pietre e bitume invece di malta. E dissero: «Venite, costruiamoci una città e una torre la cui cima giunga fino al cielo, e facciamoci un nome, per non essere dispersi sulla faccia di tutta la terra». Ma l'Eterno discese per vedere la città e la torre che i figli degli uomini stavano costruendo. E l'Eterno disse: «Ecco, essi sono un solo popolo e hanno tutti la medesima lingua; e questo è quanto essi hanno cominciato a fare; ora nulla impedirà loro di condurre a termine ciò che intendono fare. Orsù, scendiamo laggiù e confondiamo la loro lingua, affinché l'uno non comprenda più il parlare dell'altro». Così l'Eterno li dispersero di là sulla faccia di tutta la terra, ed essi cessarono di costruire la città. Perciò a questa fu dato il nome di Babele, perché l'Eterno colà confuse la lingua di tutta la terra, e di là l'Eterno li dispersero sulla faccia di tutta la terra.

Genesi, 11, 1-9

La stessa vicenda viene narrata anche nel libro dei Giubilei, con maggiore dovizia di particolari e con un epilogo leggermente diverso:

E la costruirono per quaranta anni e, per tre anni, stettero a costruir mattoni ognuno della fronte di tre, dello interno di dieci e della altezza di tre. Ed essa si innalzò per 5433 cubiti, due spanne e quindici me'eraf. E ci disse il Signore, nostro Dio: «Ecco, erano un sol popolo. Hanno cominciato a lavorare ed ora nessuno di loro la finirà. Venite! Scendia-

mo e confondiamo le loro lingue: l'uno non comprenderà la parola dell'altro e sian dispersi fra i paesi e i popoli e non vi sia più, così, fra di loro, un solo modo di intendersi, fino al giorno del giudizio». E il Signore discese, e noi con Lui, per vedere la città e la torre che i figli degli uomini avevano costruito. Ed (Egli) confuse tutte le parole dei loro linguaggi e l'uno non intese più le parole dell'altro e interruppero, allora, la costruzione della città e della torre. E, perciò, tutta la terra di Senaor fu chiamata Babele poiché colà il Signore disgregò tutti i linguaggi dei figli degli uomini e di là furono dispersi in tutti i loro paesi, ognuno secondo il proprio linguaggio e la propria nazione. E il Signore mandò un gran vento sulla torre e la abbatté a terra ed ecco, (là), quella torre, fra la terra di Assur e di Babilonia, nella terra di Sinaar e si chiama Deqat.

Giubilei, 10, 18-26

La prima cosa che balza all'occhio è l'inquietante anagramma numerico che sembra legare i versetti della Genesi che parlano della Torre di Babele e la data dell'abbattimento (sempre dal cielo, e sempre in nome e per conto di un Eterno, forse pure, in definitiva, lo stesso) delle torri del WTO a Manhattan (11-1-9/11-9-1). Non c'è traccia nelle rivendicazioni seguite a quell'attentato, né nei tanti messaggi di Bin Laden e dei suoi seguaci di Al Qaeda, di un richiamo specifico a questo legame. Rubrichiamo pertanto la cosa come una mera curiosità, lasciando approfondimenti e interpretazioni ai cultori dell'esoterismo o delle terzine di Nostradamus e ai retroscen-complottisti di ogni ordine e grado. Quello che qui interessa è capire cosa ci dice questo racconto, questo mito, sul modo di intendere e valutare i concetti di unità e differenza nelle civiltà che lo posero a fondamento della loro genesi.

Veniamo ai fatti. L'archeologia ci dice che a Babilonia (nuova ironia della storia, nelle terre che oggi chiamiamo Iraq, ed esattamente presso quella che oggi è la città di Al Hillah, a 80 km da Baghdad, dove il 20 marzo 2003 si scaricò il devastante potenziale bellico della missione militare denominata appunto «Antica Babilonia»), ai tempi dell'imperatore Nabucodonosor I, sorgeva un edificio adibito a tempio caratteristico del periodo mesopotamico, lo Ziqqurat. L'edificio, un'imponente torre a base quadrata, iniziato a costruire nel XII secolo a.c., rimase incompiuto per un lungo periodo, fino al VII secolo a.c. quando fu terminato da Na-

bucodonosor II. Nella prima metà del IV secolo a.c., sotto l'impero persiano di Serse I, la città di Babilonia fu colpita e il grande Ziqqurat fu in parte abbattuto. Nonostante ciò, lo storico greco Erodoto, in visita a Babilonia nel 460 a.c., la descrive ancora come molto imponente, con otto torri una sull'altra e con un tempio alla sommità.

Dal punto di vista religioso, il racconto di Babele (dal verbo ebraico *bâlal*, confondere, ma anche dall'espressione accadica *Babilu*, Porta del dio) gode di svariate interpretazioni, che qui per esigenza di semplificazione riconduciamo ai due filoni principali. Da un lato si dice che l'intervento divino sia volto a fermare (interrompere o distruggere che sia) l'opera degli uomini che avrebbero voluto innalzarsi fino a Lui e vada, quindi, interpretato come un castigo sprezzante nei loro confronti, verso il loro orgoglio e la loro superbia. Altri sottolineano invece, come l'esito di quell'intervento sia esattamente coincidente con il progetto di Dio più volte espresso nel Libro: gli uomini dovevano diffondersi e popolare tutta la terra, dominarla e portare ovunque la sua Parola. Non una punizione quindi, ma «l'affermazione drammatica di una mira creatrice», un invito a riprendere la strada corretta, o addirittura – secondo interpretazioni filologiche più radicali e filo-semite – un premio a coloro che hanno inteso farsi un nome, una fama» (in ebraico *Shem*) e che venivano in quel modo chiamati a disperdersi per portare quel nome e quella fama nel mondo. Non sarebbe un caso, secondo questa interpretazione, che i versetti successivi della Genesi siano quelli dedicati alla genealogia di Sem, e quindi di Abramo, del popolo eletto, destinato poi a ricongiungersi nella Terra promessa.

Una lettura filosofica del mito di Babele che accoglie l'interpretazione del realizzarsi del progetto divino è quella offerta da Marie Balmory che suggerisce di comprendere l'intervento di Iahvé come un'azione salutare, volta a sottrarre l'umanità all'uniformità sterile dell'*ebad* (uno, singolo e intero), aprendolo alla dimensione dell'alterità¹⁰. Stando invece alla prima interpretazione, quella del castigo, offerta con diverse sfaccettature dalla mag-

¹⁰ Cfr. P. Zumthor, *Babele. Dell'incompiutezza*, Il Mulino, Bologna, 1998, p. 43. Il riferimento è a M. Balmory, *Le Sacrifice interdit*, Grasset, Parigi, 1986.

gioranza dei commentatori, viene in effetti da chiedersi: ma perché mai il divino dovrebbe distogliere gli uomini da un progetto volto al loro ricongiungimento (*religio*) con Dio? Certo, tutto dipende da chi, come, dove, quando e perché architetta un'impresa di tale portata. Non tutti possono farlo, magari non proprio loro, che erano i discendenti di Caino e del suo peccato; magari non si sarebbe dovuto tentare il progetto proprio in quella terra: *Sinaar* (o *Scinar*) significa «che rigetta», forse era considerata terra di peccato; i materiali utilizzati poi: mattoni cotti e bitume, simboli di contaminazione e sporcizia, al posto di pietre vive e calce, materiali puri, prodotti della creazione e non dell'attività umana («... e se mi fai un altare di pietra, non lo costruire di pietre tagliate; perché, se tu alzassi su di esse lo scalpello, tu le contamineresti», Esodo 20:25).

Insomma era tutto sbagliato, non sarebbero mai riusciti a raggiungere l'obbiettivo. O era tutto terribilmente giusto, ottimamente architettato e potenzialmente trionfante («questo è quanto essi hanno cominciato a fare; ora nulla impedirà loro di condurre a termine ciò che intendono fare»)? Appunto, cosa intendevano fare, ricongiungersi a Dio o sfidarlo, porsi in concorrenza con Lui? O cos'altro?

Uno dei maggiori studiosi del mito di Babele, Paul Zumthor, analizza il testo a partire dagli antichi racconti tradizionali delle popolazioni nomadi mediorientali, raccolti e fusi poi nella trascrizione biblica; ne passa in rassegna le glosse, le diverse e spesso contraddittorie interpretazioni a cui un testo così duttile, immediato e oscuro (come lo devono essere i miti) apre le porte; ne ripercorre lo stratificarsi di significati e le dinamiche di formazione dell'immaginario collettivo originato dal racconto. Nei vari passaggi, dalla Bibbia al Talmud, dai commentatori medievali alle raffigurazioni offerte dall'arte pittorica, dalla narrativa e dalle scienze nelle diverse epoche, quello di Babele ha assunto le vesti e la portata, insieme, del racconto epico e dell'enigma sempre attivo. Il che, in fondo, non è che un'altra bella ed efficace definizione di ciò che chiamiamo mito e, ci dice Zumthor, di ciò che chiamiamo Storia¹¹.

¹¹ Cfr. Zumthor, *op. cit.*, p. 113.

Non in tutte le epoche questo mito ha goduto della medesima fortuna: «molto affievolito nell'epoca in cui si collazionava il canone della Bibbia, ma vigoroso nel giudaismo postbiblico; attenuato nell'alto Medio Evo, ma risorgente con forza dal XIII al XVI secolo; quasi cancellato ai tempi dei classicismi europei, a metà in risveglio tra i romantici per riprendere (apparentemente) vita verso il 1950»¹². Ebbene sì, come avviene per tutti i miti, anche a quello di Babele alcuni periodi sono più favorevoli di altri. E in particolare sembra proprio che quelli in cui «l'avventura della nostra società suscita in noi tale o tal'altra domanda diffusa corrispondono maggiormente a questa o quella delle intuizioni che, in termini lapidari, il racconto originario ha fissato a suo tempo»¹³.

Torniamo allora alle interpretazioni. È vero, sottolinea Zumthor, il testo non parla mai di colpa, non c'è parola che ci dica di una collera divina, ma è altrettanto vero che tutto lascia intendere che i babelici abbiano «tentato di elevarsi al di sopra della loro condizione di creature». Quegli uomini volevano «farsi un nome», e il nome, ci dice lo scrittore svizzero, «è una parola applicata ad un essere o una cosa e che da allora in poi è sua, costitutiva della sua essenza, perché gli conferisce un potere»¹⁴. Farsi un nome è «rivendicare apertamente il proprio diritto all'esistenza» o, potremmo dire, il diritto *sulla* propria esistenza, dimostrando autonomia, rivendicando autodeterminazione, libertà. Ecco allora forse cosa intendevano fare, quegli uomini: volevano liberarsi dal domino di Dio. *Immunizzarsi*, direbbe Roberto Esposito, cioè sciogliere la *communitas* che li vincolava a Dio a seguito del dono (*munus*)¹⁵ fatto loro con l'atto supremo e originario della creazione. Se così fosse, non si tratterebbe di una colpa qualsiasi, ma della colpa per antonomasia.

E a tanta superbia, tracotanza, volontà di prevaricazione del creato nei confronti del creatore, in sintesi a quella *hýbris* dell'uma-

¹² *Ivi*, p. 114.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ivi*, p. 47.

¹⁵ Cfr. R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino, 1998 e R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino, 2002.

no, non può che conseguire la *némesis* del divino, lo sdegno e la vendetta del creatore. Tra le più conosciute raffigurazioni della Torre vi sono indubbiamente quelle dei dipinti di Pieter Bruegel il vecchio, pittore fiammingo del Cinquecento, che la dipinge con richiami espliciti all'architettura romana, quasi fosse un Colosseo mesopotamico, immagine che richiamava ai cristiani suoi contemporanei proprio l'idea di *hýbris* e la volontà di persecuzione della fede.

Zumthor, però, va oltre le interpretazioni ricorrenti di questo mito e considera la Torre di Babele come simbolo dell'incompiutezza, elemento ontologico della *natura* umana. Incompiutezza che significa perenne divenire, costante trasformazione, condanna a ricominciare. Non a caso i racconti popolari antichi su cui si basa il testo della Genesi erano prodotti di una cultura nomade e narravano del viaggio dell'uomo, delle sue sfide e delle sue condanne. «L'insuccesso è una delle costanti della sua storia», scrive Zumthor, «un elemento della sua esistenza temporale; tuttavia essa non termina con lui. Dopo l'Eden, dopo il diluvio e il ripopolamento della terra, Babele fonda (nella successione del racconto biblico) una dialettica nuova in termini di impresa e incompiutezza»¹⁶. E quindi, in fondo, anche quell'incompiutezza non è altro che l'ennesimo rifiuto che la *storia* finisca, che giunga al termine, condannando l'uomo ad una sottomissione immutabile. In questo senso l'incompiutezza di Babele non sarebbe rottura, bensì apertura, continua tensione tra l'esigenza di un edificio in cui riconoscerci, di un'istituzione e una storia che ci rassicuri, ci guidi e ci limiti, e la necessità di sfidare quell'istituzione, di immaginare sempre nuovi percorsi di liberazione.

È ancora Zumthor ad offrirci un'ulteriore chiave di lettura del mito. Le attenzioni dei commentatori e l'immaginario collettivo, ci dice, si sono sempre concentrati sull'elemento simbolico della Torre, quasi dimenticando che il testo recita: «Venite, costruiamoci una città e una torre ...». La città sembra sparita dalle interpretazioni e dai commenti del racconto, offuscata dall'ombra della Torre e dai simbolismi che essa evoca. Eppure, forse, l'elemento più importante è proprio la città. Iahvé, infatti, secondo Zumthor,

¹⁶ *Ivi*, p. 198.

«assistendo alla costruzione simultanea di una città e di una torre, si irrita veramente solo contro la prima»¹⁷. La città in effetti simboleggia molto più che la torre il disegno dell'uomo di «farsi un nome», di scoprire (o meglio *svelare*) se stesso: liberarsi cioè dal velo della sottomissione ed entrare in possesso della propria forza, della propria grandezza, utilizzando al meglio le proprie capacità.

Non è tanto la civiltà urbana in quanto tale ad essere maledetta dalle scritture. È ciò che essa può rappresentare quando prende le sembianze di Babilonia, figlia di un desiderio che è sì insito nella *natura* umana così come Dio stesso l'avrebbe pensata (tesa ad innalzarsi e orientata al dominio), ma al quale gli uomini cercano di corrispondere liberandosi da un'altra caratteristica instillatagli dal loro creatore, la disponibilità alla sottomissione. Babilonia è questo: è volontà dell'uomo di dominare senza essere dominato. Per questo Dio interviene, interrompe, confonde, disperde. In questo senso «la dispersione geografica e la pluralità delle lingue appaiono come il doppio effetto di un'unica causa»¹⁸.

Del fatto che sia quell'idea di città, quella città-simbolo chiamata Babilonia, ad essere al centro delle attenzioni divine, se ne ha riprova nelle pagine che chiudono la Bibbia, quelle dell'Apocalisse. Il racconto che ha inizio nella Genesi si chiude, per i cristiani, nell'ultimo libro del Nuovo Testamento, dove Dio mostra tutta l'avversione che nutre per Babilonia, qui trasferitasi, storicamente parlando, a Roma, colpevole di aver scatenato in quel tempo una feroce persecuzione nei confronti della Chiesa. Roma/Babilonia diviene così «covo di demoni», dove «tutte le nazioni hanno bevuto del vino della sua sfrenata prostituzione». Inizio e fine del racconto (del) sacro si sviluppano così in modo speculare: si apre con l'Eden, la cacciata dal giardino e dalla grazia divina, poi il diluvio e la città, Babele/Babilonia, e l'intervento di Dio che ne interrompe la costruzione; si chiude con la stessa (idea di) città che stavolta viene brutalmente distrutta dalla collera, ora sì esplicita, di Dio, per fare spazio alla discesa della «Gerusalemme celeste». Non si torna al giardino, ma si viene accolti in una città nella grazia divina, anzi «la dimora di Dio con gli uomini»:

¹⁷ *Ivi*, p. 36.

¹⁸ *Ivi*, p. 37.