

ALICE ACCARDI E MIRNA COLA

GUERRA E PARTNERSHIP.

UNA RIFLESSIONE SULL' AMBIVALENZA DI *HOSTIS*

Il nostro contributo vuole essere uno spunto di riflessione sulla natura dei rapporti che si instaurano fra gruppi in lotta fra loro. Con la consapevolezza di non poter essere esaustive, in questa sede intendiamo indagare soltanto un aspetto della complessa problematica relativa al termine *hostis*, ossia alla nozione di parità ad esso strettamente collegata. La nostra non può che intendersi come una prima e sommaria proposta d'interpretazione, il nucleo di una possibile ricerca futura¹.

È noto che il termine *hostis* in origine non aveva il significato di 'nemico' ma quello di 'straniero'. Le testimonianze più esplicite del significato originario di *hostis* sono quelle di Varrone (*Hostis... Tum eo verbo dicebant peregrinum qui suis legibus uteretur; nunc dicunt eum quem tum dicebant perduellem*, L. 5. 3) e di Festo (*ab antiquis hostes appellabantur quod erant pari iure cum populo Romano, atque hostire ponebatur pro aequare*, 416 L.). *Hostis* era, dunque, più specificamente lo straniero cui si riconoscevano leggi proprie e diritti uguali a quelli del popolo romano. Dopo gli studi di Benveniste che mettono in luce il senso primitivo del termine a proposito dell'istituzione dell'ospitalità², molti studiosi si sono concentrati sul problema più vistoso cui *hostis* rimanda, ossia il passaggio semantico da 'straniero' a 'nemico'. In particolare Maurizio Bettini e Alberto Borghini individuano il modello antropologico della guerra come scambio degenerato, descritto da Lévi-Strauss in *Le strutture elementari della parentela*, come soggiacente alla nozione ambigua di *hostis*. Se, come afferma Lévi-Strauss, «gli scambi sono guerre pacificamente risolte, le guerre sono il risultato di transazioni sfortunate»³, *hostis* sarebbe lo straniero con cui avere rapporti sia pacifici sia conflittuali⁴. Florence Dupont si distacca dall'interpretazione di Bettini - Borghini e, sulla scorta delle ricerche che Pierre Clastres ha svolto sulla guerra in alcune società tradizionali del Brasile, chiamate 'società per la guerra'⁵, afferma che *hostis* è lo straniero 'simile' che la guerra rende 'altro'⁶. Lungi dal voler sovrapporre le specificità del mondo romano alle caratteristiche

¹ Questa nota nasce da alcune considerazioni emerse nel corso di un ciclo di lezioni tenute dal Professor Bettini presso l'Università di Berkeley (CA) durante il semestre autunnale del 2009.

² BENVENISTE 1969, vol. I, pp. 68 ss.

³ LÉVI-STRAUSS 1967, p. 119.

⁴ BETTINI - BORGHINI 1983, pp. 305 ss.

⁵ CLASTRES 1980, cap. 11: *Archéologie de la violence: la guerre dans les sociétés primitives*, pp. 171 ss.

⁶ DUPONT 1992.

peculiari di altre società, il nostro contributo si limita a considerare la valenza teorica della tesi della studiosa francese. Da questa prospettiva le interpretazioni di Bettini - Borghini da un lato e di Dupont dall'altro non sono, a nostro avviso, necessariamente incompatibili. *Hostis* poteva essere lo straniero 'simile e pari' con cui si allacciavano relazioni pacifiche di scambio e allo stesso tempo essere reso 'altro' o 'diverso' dalla guerra.

Piuttosto che analizzare ulteriormente le possibili motivazioni dell'evoluzione semantica di *hostis* che da straniero passa a significare nemico, in questo contributo ci soffermeremo sul problema della parità del nemico.

Festo ci dice che *hostis* era *pari iure cum populo romano* e che *hostire* significava *aequare*⁷. Il concetto di uguaglianza e parità sembra, dunque, fondamentale nella caratterizzazione dell'*hostis*. Bettini e Borghini a tal proposito affermano che «è proprio la 'parità' in quanto tale che – nozione ambigua – può sfociare così come nell'amicizia, anche nella rivalità e nello scontro»⁸. Gli autori poi spiegano bene come anche nel caso del termine *simultas* ('ostilità', 'inimicizia') da *simul*, antica forma neutra di *similis*, la 'parità' evolva quasi automaticamente nella nozione di 'ostilità'. L'interpretazione del legame tra parità e ostilità nei termini di un'evoluzione dall'uno all'altro conferma l'ipotesi di Bettini e Borghini che *hostis* fosse lo straniero con cui intrattenere rapporti amichevoli di scambio o conflittuali.

Ma il problema può essere visto da una prospettiva inversa: piuttosto che domandarci perché il pari diventasse un nemico, proviamo a chiederci perché un nemico fosse considerato, almeno in origine, *aequus*. In questa prospettiva il termine *hostis* potrebbe rimandare ad un tipo di ostilità che si rivolge e si indirizza esclusivamente verso 'pari'. Se, quindi, vediamo i due termini non in rapporto diacronico e causale ma da un punto di vista sincronico, l'*hostis* sarebbe nemico proprio in quanto *aequus*. In altre parole, esisterebbe una forma di riconoscimento sociale tale da individuare un gruppo o un individuo come possibile nemico proprio in virtù dell'esistenza di una vicinanza culturale o di valori sociali condivisi.

Nel caso della società romana sembra che i valori condivisi dai quali discendeva la parità del nemico ruotassero tutti intorno alla sfera del diritto e in particolare del *ius fetiale*, il diritto bellico custodito dai sacerdoti feziali⁹. Nella cultura romana la guerra era concepita, infatti, come 'procedimento giuridico-religioso'¹⁰ e i nemici veri e propri erano quelli contro i quali si

⁷ Sulla famiglia di *hostire* si veda BETTINI 1979, pp. 94 ss.

⁸ BETTINI - BORGHINI 1983, p. 307.

⁹ Varrone (*L.* 5. 86) afferma che i sacerdoti feziali erano preposti alla gestione della *fides publica* nelle relazioni tra i popoli e loro prerogativa erano l'*indictio belli* e la conseguente restaurazione di uno stato di pace tramite la contrazione di un *foedus* di *fides* (*Fetiales, quod fidei publicae inter populos praeerant: nam per hos fiebat ut iustum conciperetur bellum et inde desitum, ut foedere fides pacis constitueretur.*)

¹⁰ DE MARTINO 1973, p. 49 s. Cfr. anche SINI 2003.

combatteva una ‘guerra giusta’, cioè conforme all’ordinamento feziale¹¹. A proposito della parità del nemico sulla base della condivisione di determinati valori e norme è particolarmente interessante un passo ciceroniano (*Off.* 3. 107-108) dal quale emerge una distinzione tra diversi tipi di *hostes*¹². Ci sono i nemici con cui si hanno in comune *ius fetiale* e *fides* con i quali bisogna sempre rispettare i giuramenti fatti (*ius iurando*), come i Cartaginesi. Ma c’è anche un’altra categoria di nemici che comprende coloro che non sono annoverati tra i *perduelles*, come i pirati (*praedones*) con i quali non c’è condivisione né di *ius* né di *fides* e di conseguenza la violazione di un giuramento non costituisce alcuna *fraus*. La condizione di parità col nemico, anche in età repubblicana, è quindi strettamente legata alla condivisione del *ius fetiale*. Tale condivisione era la condizione necessaria per il rispetto di patti e giuramenti con il nemico. Non tutti gli *hostes* erano però *pari iure*. I pirati, ad esempio, sono definiti da Cicerone *communes hostes omnium* e con essi non c’era alcun obbligo di rispettare i giuramenti. La parità passava, dunque, attraverso la condivisione di *ius* e *fides* che sancivano regole precise cui entrambe le parti in guerra dovevano attenersi¹³. Laddove non c’era una *iuris communio*, come nel caso dei pirati, non c’era nemmeno parità: i Romani si consideravano allora superiori indiscussi e autorizzati ad agire senza rispettare alcuna regola.

Il principio secondo cui il nemico si colloca su un piano di parità sulla base di una vicinanza culturale e di valori sociali condivisi sembra essere produttivo non soltanto nel codice culturale romano. Una considerazione del nemico che si basa su un tipo di ragionamento del genere è quella che emerge, ad esempio, dalla descrizione che Evans-Pritchard fa dei Nuer, pastori nilotici occupati in complesse relazioni belligeranti con i loro vicini Dinka. Non è un caso che questi ultimi vengano scelti come partner di guerra privilegiati. Infatti, ci racconta Evans-Pritchard che

¹¹ Una riflessione teorica esplicita su *bellum iustum* e *iniustum* si trova nei tre scritti filosofici di Cicerone, *De re publica*, *De legibus* e *De officiis*, in particolare si vedano *Rep.* 2. 17. 31; *Leg.* 3. 3. 9; *Off.* 1. 11. 35-36; 1. 12. 38. Commentando questi passi CALORE 2007 sostiene la tesi secondo cui Cicerone, pur potendosi considerare il teorico del *bellum iustum*, non fu l’ideatore del fondamento etico della guerra giusta perché il disegno dell’Arpinate si muove nell’ottica di una visione giuridica della guerra, giacché questa deve sempre essere conforme al diritto e in particolare al sistema dell’*indictio belli fetiale*. Su questi argomenti e sostenendo una tesi analoga già LORETO 2001, in partic. pp. 13-43. Cfr. anche MONTELEONE 2007 che ha affrontato questi temi dal punto di vista del giuramento romano. Per quanto riguarda il legame tra ‘guerra giusta’ e valutazione dell’avversario, sono i giuristi ad attestare la diversa concezione del nemico a seconda che si trattasse o meno di *bellum iustum*, ossia di una guerra *publice decretum*. In assenza di questa condizione gli avversari erano considerati dei semplici *latrones* o *praedones*. Si vedano: D. 49.15.24 (*Ulpianus libro primo institutionum*): *Hostes sunt, quibus bellum publice populus Romanus decrevit vel ipsi populo Romano: ceteri latrunculi vel praedones appellantur*. D. 50.16.118 (*Pomponius libro secundo ad Quintum Mucium*): ‘*Hostes* hi sunt, qui nobis aut quibus nos publice bellum decrevimus: ceteri latrones aut praedones sunt.

¹² Sul passo in esame si sofferma LORETO 2001, pp. 69-73 a proposito del diritto internazionale secondo Cicerone. Sul sistema giuridico sovranazionale romano si veda CATALANO 1965, in partic. sui rapporti tra stranieri nel mondo romano pp. 4-47 e soprattutto 38-47.

¹³ Gaio (*Inst.* 1. 1) distingue, per tutti i popoli retti da leggi e costumi (*legibus et moribus*), tra l’utilizzo di un diritto proprio di ciascun popolo (*ius civile* che è il *ius proprium civitatis*) e un diritto comune a tutti gli uomini (*ius gentium*), il diritto sovranazionale che regolava scambi, matrimoni, forme di cittadinanza.

Nuer feel Dinka to be nearer to themselves than other foreigners, and in this connection we draw attention to the fact that Nuer show greater hostility towards, and more persistently attack, the Dinka, who are in every respect most akin to themselves, than any other foreign people¹⁴.

Per spiegare questo comportamento l'antropologo inglese focalizza dapprima la sua attenzione sulla particolare configurazione del territorio Dinka prendendo in considerazione motivazioni materialistiche, ma finisce ben presto per suggerire che

the kind of warfare that exist between Nuer and Dinka, taking into consideration also the assimilation of captives and the intermittent social relations between the two people between raids, would seem to require recognition of cultural affinity and of like values. War between Nuer and Dinka is not merely a clash of interests, but is also a structural relationship between two peoples, and such a relationship requires a certain acknowledgement on both sides that each to some extent partakes of the feelings and habit of the other¹⁵.

La presenza dei Dinka è così cruciale nella società Nuer da influenzarne la struttura spazio temporale a tal punto che nel calendario Nuer si fa riferimento al *mese della guerra con i Dinka*¹⁶.

In sostanza lo scontro fra questi due gruppi è qualcosa che l'uno fa *con l'aiuto* dell'altro: ciò che viene ad essere costituita in questo caso è una relazione di partenariato che può prevedere anche scambio forzato di beni e persone e tutto questo in virtù di una certa comunanza culturale. Noi ci troviamo a poter riflettere sulle identità costruite dei due gruppi solo a partire dalle testimonianze di Evans-Pritchard ed è possibile presumere che le cose siano state più complicate di quanto raccontato da un testimone rimasto su un campo tanto problematico¹⁷ solo per qualche mese. Tuttavia, possiamo concentrarci sul pattern logico che viene costruito dalla descrizione dell'antropologo britannico lasciando da parte il problema della sua obiettività. Così facendo emerge una struttura sociale che Simmel definirebbe triadica¹⁸: un gruppo si oppone ad un altro e costruisce la propria identità nell'opposizione con chi è considerato *altro* per poter ridurre la

¹⁴ EVANS-PRITCHARD 1940, p. 130.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ L'antropologo britannico accenna solo nella prefazione della sua monografia al fatto che il governo Anglo-Egiziano aveva appena concluso una spedizione bellica contro i Nuer che aveva obbligato questi ultimi alla sottomissione. Per il resto, fin dalle prime righe consegna i Nuer alla storia dell'antropologia descrivendoli come individui particolarmente sospettosi e intrattabili. Solo di passaggio informa il lettore che nel periodo in cui era ancora immerso nella sua ricerca di campo il villaggio venne circondato dalle truppe governative (EVANS-PRITCHARD 1940, p. 44). Queste ultime, in una rappresaglia nel tentativo di costringere i Nuer a consegnare due profeti, lasciarono il villaggio solo dopo aver rapito due ostaggi per garantirsi un termine di negoziazione. Dopo questo episodio l'antropologo britannico decise di sospendere il suo lavoro. La scelta di Evans-Pritchard di mantenere un certo riserbo sulle condizioni sociali e politiche in cui la sua esperienza si è situata gli attirarono le critiche di alcuni studiosi successivi.

¹⁸ SIMMEL 1908.

necessità di relazionarsi con chi è *ancora più altro*. Secondo questa prospettiva se i Nuer scelgono come propri antagonisti i Dinka è solo perché esiste un secondo tipo di alterità rispetto a quella dei Dinka, un'alterità irriducibile con cui si vuole negoziare il meno possibile. Ed in definitiva la guerra e le aggressioni di tipo economico sono pur sempre una forma di negoziazione, anche se fondata sulla violenza.

Un'altra celebre rappresentazione di confronto fra due alterità *non troppo altre* è l'esempio del comportamento dei guerrieri Tupinamba, tratto dalle pagine di Michel de Montaigne¹⁹. I Tupinamba descritti da Montaigne nel '500 praticavano un cannibalismo che aveva delle implicazioni simboliche e agiva sulla produzione culturale dei concetti di identità e alterità. Métraux, riprendendo a sua volta anche la narrazione di Hans Staden²⁰, descrive il rapporto che coinvolge in maniera oppositiva due gruppi guerrieri Tupinamba (o Tupi)²¹. Il più grande onore, per un guerriero Tupi, era considerato quello di trovare la morte per mano del gruppo dei suoi nemici dai quali veniva per un certo periodo di tempo assimilato per poi essere successivamente ucciso ritualmente e mangiato. Durante il periodo dell'assimilazione il guerriero veniva pettinato e vestito come si confaceva ai membri della tribù, a lui venivano offerte donne e il rapporto con il gruppo che lo custodiva poteva anche essere caratterizzato da affetto.

Remotti, a tal proposito, introduce il concetto di 'bilico'²². Secondo tale interpretazione, il nemico fatto prigioniero deve essere assimilato prima di poter essere inglobato all'interno del corpo fisico e dell'orizzonte culturale del gruppo Tupi vincitore; allo stesso tempo, però, egli deve mantenere una certa intima alterità, altrimenti non avrebbe senso l'atto di ucciderlo per cibarsene. In definitiva, il nemico può essere – letteralmente – fagocitato dal gruppo all'interno del quale trova la propria tomba solo quando è stato addomesticato, senza per questo aver superato quel punto critico che lo renderebbe *identico*. Egli deve, infatti, mantenere una certa alterità per poter garantire a sua volta l'autorappresentazione identitaria di chi lo sacrifica.

Il prigioniero, d'altro canto, sembra prestarsi attivamente a quella che Remotti descrive nei termini di una 'rappresentazione'²³ e manifesta il proprio dissenso nei confronti della 'finzione' solo nel momento di cantare il suo canto funebre, durante il rito che si concluderà con la sua morte e con l'assunzione della propria carne da parte dei membri del gruppo che lo *ospita* in maniera tanto ambivalente. Nella sua ora estrema il prigioniero può riflettere, attraverso il canto funebre, sulla profonda ambiguità di un sistema che prevede l'assunzione del corpo di un nemico, che a sua volta

¹⁹ MONTAIGNE 1580.

²⁰ Si tratta di un mercenario tedesco che venne fatto prigioniero dai Tupinamba nel 1552 e visse con loro per due anni fino al giorno della sua fuga.

²¹ MÉTRAUX 1967, p. 54.

²² REMOTTI 1996, p. 69.

²³ REMOTTI 1996, p.78.

ha, precedentemente, mangiato il proprio nemico, ovvero gli stessi ascendenti di chi si appresta a consumare la sua carne. Il cannibalismo Tupi, dunque, è nello stesso tempo indirizzato sia all'esterno che, indirettamente, all'interno: i due gruppi che si fronteggiano sono, infatti, composti da elementi che si distinguono nella quantità e nella vicinanza e non nella sostanza. In che senso ed in quale misura ci si può distinguere e rappresentare come membro di un preciso gruppo se si partecipa anche della sostanza del gruppo rivale? In un orizzonte simbolico come quello descritto da Montaigne, e che ha conosciuto numerosi e autorevoli commenti, la possibilità di una autorappresentazione contrastiva si realizza attraverso una reciprocità che viene incorporata specularmente. I partner coinvolti eleggono i propri nemici in virtù della condivisione di valori e di sostanza.

Nel corso della storia si sono susseguite molteplici situazioni di aperta ostilità in cui un opponente ha deciso di sfruttare il più possibile l'altro senza per questo mettere in gioco una comunanza di valori condivisi. Tuttavia, le situazioni descritte da Evans-Pritchard e Montaigne, sebbene circoscritte precisamente nel tempo e nello spazio, ci dicono anche qualcosa di universale e di applicabile in altri contesti: ci danno la possibilità di indurre che lo status del nemico concorra a definire e costituire la natura dello scontro ed il prestigio del vincitore. In altre parole, nel momento di rappresentare il proprio nemico si contribuisce a plasmare anche la rappresentazione che si vuole dare di se stessi.

L'atto di aprire le ostilità con un gruppo è qualcosa che tende a dover essere spiegato e legittimato anche all'interno del proprio tessuto sociale di appartenenza. Ed è proprio nella creazione di motivazioni accettabili che la natura dello scontro viene costruita e definita in base alle circostanze. Benché si possa rischiare la vita in una guerra, in una sommossa, in una scaramuccia o in una rappresaglia, ed il potenziale di rischio che si corre partecipando a questi avvenimenti possa essere sostanzialmente paragonabile, non a tutti questi eventi viene riconosciuto lo stesso valore. Perché? Perché l'attenzione di chi li descrive non è focalizzata sull'individuazione del fattore di rischio per colui che vi partecipa ma sullo status dell'antagonista. Lo status che viene riconosciuto all'avversario distingue e differenzia queste forme di ostilità in maniera tale da dare alle une un prestigio maggiore rispetto alle altre. L'atto di denominare il proprio antagonista ha quindi anche un valore politico perché è capace di negoziare sia lo status del rivale che il proprio e quindi, in definitiva, anche il proprio potere. L'assegnazione di un determinato status al proprio nemico può avvenire secondo molteplici direttive ed approdare all'attribuzione di identità molto differenti tra loro: il rivale apparirà ora pari, ora impari.

Dopo aver analizzato le implicazioni relative alle modalità con cui si fa guerra che seguono al considerare di pari livello il nemico, possiamo ad occuparci delle modalità belliche che discendono

da uno screditamento dell'antagonista.

È possibile, ad esempio, descrivere il proprio rivale attraverso la retorica della *pseudo-speciation*, insieme alla quale Scheper-Hughes include anche «all expressions of social exclusion, dehumanization, depersonalization»²⁴, cioè attraverso una descrizione ricca di attacchi metaforici che costruirebbe l'antagonista come un essere non pienamente umano. Questo genere di aggressione metaforica si basa su una logica ambigua che attinge anche ad ideologie che hanno a che fare con la sfera morale e si radica sulla pervasività della consuetudine. Si tratta di una retorica che ha presa in quelle dimensioni della società in cui la violenza è insita nella struttura stessa della quotidianità e si manifesta in maniera subdola ed impersonale, limitando la capacità di azione dei soggetti²⁵. In simili contesti anche l'operazione di cogliere la presenza della violenza che si iscrive nella propria vita quotidiana sembra di difficile realizzazione²⁶.

Solitamente quando l'antagonista viene costruito come irriducibilmente diverso viene prodotto automaticamente anche come oggetto degno di odio perché potenzialmente pericoloso²⁷. In questi casi chi si considera il più potente fra i contendenti tende a non reputare pari il suo nemico neppure da un punto di vista morale. Come esempio storico di questa precisa scelta simbolica e politica può essere ricordata l'aggressività della retorica della bestializzazione del corpo del nemico perpetrata radiofonicamente prima del genocidio avvenuto in Rwanda, nel corso della quale i Tutsi venivano descritti come *scarafaggi*²⁸. Una costruzione analoga dell'identità dell'avversario come ontologicamente inferiore è anche quella dei servi guidati da Spartaco durante la Terza guerra servile (73-71 a.C.) vinta dall'esercito romano comandato da Licinio Crasso. Plutarco sottolinea che Crasso non celebrò il trionfo dopo la vittoria contro Spartaco perché sembrava ignobile e poco dignitoso trionfare per una guerra contro gli schiavi²⁹. Similmente Floro definisce il nemico servile un «genere umano di secondo ordine» (*quasi secundum hominum genus*) che è perfino vergognoso chiamare (*pudet dicere*) *hostes*³⁰.

Però, se un eccessivo svilimento ontologico del nemico può essere utile nel momento in cui è necessario legittimare il motivo dello scontro, non sempre si rivela una pratica molto prudente da adottare. Per esempio, descrivere il nemico come nettamente inferiore sul fronte della preparazione bellica e tecnologica ha causato problemi ai 'falchi', il fronte guerrafondaio dell'amministrazione Bush, che hanno incontrato alcune difficoltà nel tentativo di spiegare le motivazioni per cui alla

²⁴ SCHEPER-HUGHES 2002, p. 369; SCHEPER-HUGHES - BURGOIS 2004.

²⁵ FARMER 2003.

²⁶ SCHEPER-HUGHES 1992.

²⁷ ATTILI ET AL. 1996.

²⁸ VIDAL 1997; FUSASCHI 2000.

²⁹ Plut. *Crassus* 11. 11.

³⁰ Flor. *Epit.* 2. 8.

conclusione formale della guerra in Iraq non è automaticamente seguito anche il crollo della percentuale di mortalità dei soldati statunitensi. In casi come questi vincere contro un nemico dipinto come infimo diventa un obbligo e non un merito. E di conseguenza rischia, se non adempiuto nei termini promessi, di contribuire a declassare lo status e la credibilità del gruppo più forte. Secondo alcuni studiosi comportamentisti gli esseri umani sono portatori di *pattern* innati che li predispongono all'uso di modalità cooperative e competitive. Sarebbero queste ultime ad incoraggiare l'uomo a cercare soddisfazione attraverso logiche conflittuali³¹. Anche se alcune dinamiche che sottendono ad un *range* circoscritto di comportamenti umani sono innate, però, non si può dare ragione deterministicamente della facoltà di scelta, ci si può solo limitare alla considerazione che alcune circostanze sono ricorrenti in diverse società umane. Non solo, dunque, possono essere molteplici i motivi per cui una determinata comunità può decidere di avviare relazioni belliche con altri gruppi, ma sono molteplici anche le modalità attraverso cui può decidere di manifestare la propria belligeranza.

In questo genere di dibattito gli antropologi hanno preferito concentrarsi sullo studio di dinamiche che coinvolgono oggetti culturali e simbolici come l'identità. A tal proposito l'uso retorico delle politiche di identità è stato considerato come una delle cornici privilegiate attraverso cui poter celare logiche di sfruttamento e di conseguenza è stato denunciato come possibile strumento di violenza³². Negli studi antropologici è stato ricordato più volte che gli uomini non entrano in conflitto perché hanno abitudini diverse, lo fanno se attraverso il conflitto hanno la possibilità di ricevere una misura maggiore di potere³³, in qualunque modo esso si possa palesare nell'ideologia delle parti in causa.

Solitamente quelle comunità che costruiscono la propria identità dando grande valore alla retorica della guerra tendono a descrivere sé stesse come gruppi composti da valorosi guerrieri. Nel momento in cui queste comunità si trovano di fronte alla necessità di iniziare uno scontro con un gruppo antagonista, però, rischiano di trovarsi in una situazione delicata. Fondando il proprio status e la propria credibilità su una particolare retorica di forza, cosa succederebbe se venissero sconfitte? Ovviamente rischierebbero seriamente di perdere parte della loro credibilità. E ciò accadrebbe tanto più palesemente quanto più l'antagonista dovesse essere descritto come non particolarmente abile in questioni belliche. Ma le azioni belliche sono decise dall'abilità dello stratega e dalla capacità dei combattenti solo entro un certo limite: esse rispondono alla presenza di numerose altre contingenze che non possono essere predeterminate.

Ciò che è ben più facile da calcolare invece è la misura di prudenza necessaria a

³¹ EIBL-EIBEFELDT 1970.

³² DEI 2005, p. 26.

³³ FABIETTI 1995.

salvaguardare la propria attendibilità: ammettendo un pari valore anche al proprio antagonista è possibile accettare onorevolmente anche un risultato nefasto. E qui si può tornare al discorso di *hostis* come *simile, pari* ed allo stesso tempo *nemico*: un avversario a me simile può avere un'identità controversa rispetto al modo attraverso cui viene considerato, ma in compenso mi aiuterà a costituirme una certa, che non verrà intaccata dalle conseguenze degli avvenimenti. Se ciò è vero, allora secondo criteri teorici generali lottare contro nemici che si considerano pari dal punto di vista morale e della capacità tecnica dovrebbe essere considerato più vantaggioso, perché contribuirebbe a contenere le possibili ricadute negative in termini di status. Si può, quindi, assumere che maggiore è l'uguaglianza del nemico rispetto al proprio status minore è la possibilità di incorrere in una sanzione simbolica in caso di sconfitta.

Queste brevi considerazioni ci permettono di riflettere anche sulle dinamiche di attribuzione di status al nemico nei conflitti armati contemporanei. Le numerose guerre che attraversano il mondo moderno assumono aspetti molto diversi tra loro anche in base alla valutazione del nemico. Da un lato, infatti, c'è un diritto di guerra internazionale che comprende l'insieme di regole che disciplinano la condotta della guerra e che si applica soltanto ad alcune categorie di nemici. Dall'altro, ci sono molti conflitti che si sottraggono alle norme del diritto bellico. Spie e terroristi, ad esempio, non sono soggetti alle leggi di guerra né al diritto umanitario. Quello dei terroristi è un caso di interpretazione del nemico la cui identità non si colloca su un piano di parità e nei confronti del quale non si è tenuti a rispettare, per dirla con Cicerone, 'patti e giuramenti'.

Prendendo le mosse dal significato originario cui rimanda il termine *hostis* nella cultura romana è stato, dunque, possibile riflettere sull'idea della parità del nemico e più in generale sui meccanismi di attribuzione di status al rivale. Si è osservato che nella cultura romana la parità degli *hostes* discendeva dalla condivisione del diritto bellico e che solo una guerra tra pari poteva rientrare nelle categorie del *bellum iustum*. Tale idea di parità del nemico, su cui così efficacemente ci spinge a riflettere il campo semantico relativo ad *hostis*, era basata, quindi, sulla condivisione di determinati valori e non sembra una caratteristica circoscritta alla cultura romana. Un caso analogo di parità del nemico in virtù di una comunanza culturale è stato riscontrato nella descrizione che Evans-Pritchard fa dei Nuer in relazione ai loro vicini Dinka. Più in generale si sono delineate delle piste interpretative per meglio comprendere le strategie sottese alla costruzione dell'identità dell'antagonista nelle diverse società ed è emersa una fondamentale dicotomia tra i meccanismi di attribuzione di uno status inferiore al nemico e quelli che invece pervengono al riconoscimento di una parità del rivale.

Alice Accardi

Università degli Studi di Siena
 Centro Antropologia e Mondo Antico
 Facoltà di Lettere e Filosofia
 Via Roma 47
 I – 53100 Siena
 e-mail: aliceaccardi@libero.it

Mirna Cola

Università degli Studi di Siena
 Centro Antropologia e Mondo Antico
 Facoltà di Lettere e Filosofia
 Via Roma 47
 I – 53100 Siena
 e-mail: mirna.cola@gmail.com

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ATTILI ET AL. 1996: G. Attili, F. Farabollini, P. Messeri, *Il nemico ha la coda. Psicologia e biologia della violenza*, Firenze 1996.

BENVENISTE 1969: E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* (ed. or. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris 1969), trad. it. Torino 1976.

BETTINI 1979: M. Bettini, *Studi e note su Ennio*, Pisa 1979.

BETTINI - BORGHINI 1983: M. Bettini, A. Borghini, *La guerra e lo scambio: hostis, perduellis, inimicus*, in *Linguistica e antropologia*. Atti del XIV congresso internazionale di studi della Società di Linguistica Italiana (Lecce, 23-25 maggio 1980), Roma 1983, pp. 303-312.

CALORE 2007: A. Calore, *Bellum iustum tra etica e diritto*, in C. Cascione, C. Masi Doria (curr.), *Fides humanitas ius: studi in onore di Luigi Labruna*, 8 voll., Napoli 2007, pp. 607-616.

CATALANO 1965: P. Catalano, *Linee del sistema sovranazionale romano*, Torino 1965.

CLASTRES 1980: P. Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris 1980.

DEI 2005: F. Dei, *Antropologia della violenza*, Roma 2005.

DE MARTINO 1973: F. De Martino, *Storia della costituzione romana*. 2, Napoli 1973² (1954).

DUPONT 1992: F. Dupont, *Un simile che la guerra 'giusta' rende 'altro'. Lo straniero (hostis) nella Roma arcaica*, in M. Bettini (cur.), *Lo straniero, ovvero l'identità culturale a confronto*, Roma - Bari 1992, pp. 101-114.

EIBL-EIBESFELDT 1970: I. Eibl-Eibesfeldt, *Amore e odio* (ed. or. *Liebe und Haß: Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweise*, München 1970), trad. it. Milano 1971.

EVANS-PRITCHARD 1940: E.E. Evans-Pritchard, *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of Nilotic People*, Oxford 1940.

FABIETTI 1995: U. Fabietti, *L'identità etnica*, Roma 1995.

FARMER 2003: P. Farmer, *Pathologies of Power. Health, Human Rights and the New War on the Poor*, Berkeley - Los Angeles 2003.

FUSASCHI 2000: M. Fusaschi, *Hutu-Tutsi. Alle radici del genocidio rwandese*, Torino 2000.

- LÉVI-STRAUSS 1967: C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela* (ed. or. *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris 1967), trad. it. Milano 1969.
- LORETO 2001: L. Loreto, *Il bellum iustum e i suoi equivoci: Cicerone ed una componente della rappresentazione romana del Völkerrecht antico*, Napoli 2001.
- MÉTRAUX 1967: A. Métraux, *Religioni e riti magici indiani nell'America meridionale* (ed. or. *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris 1967), trad. it. Milano 1971.
- MONTAIGNE 1580: M. de Montaigne, *Saggi* (ed. or. *Essais*, Paris [1580] 1950) trad. it. Milano 1982.
- MONTELEONE 2007: M. Monteleone, *Artissimum vinculum ad adstringendam fidem. Rappresentazioni del giuramento romano arcaico*, Tesi di Dottorato in "Antropologia del mondo antico. Modelli, permanenze e trasformazioni", Università degli Studi di Siena 2007.
- REMOTTI 1996: F. Remotti, *Contro l'identità*, Roma-Bari 1996.
- SCHEPER-HUGHES 1992: N. Scheper-Hughes, *Death Without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil*, Berkeley 1992.
- SCHEPER-HUGHES 2002: N. Scheper-Hughes, *Coming to Our Senses. Anthropology and Genocide*, in A.L. Hinton (ed.), *Annihilating Difference. The Anthropology of Genocide*, Berkeley 2002, pp. 348-381.
- SCHEPER-HUGHES - BOURGOIS 2004: N. Scheper-Hughes, P. Bourgois (curr.), *Violence in War and Peace. An Anthology*, Oxford 2004.
- SIMMEL 1908: G. Simmel, *Sociologia. Indagine sulle forme di associazione* (ed. or. *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig 1908), trad. it. Torino 1990.
- SINI 2003: F. Sini, *Ut iustum conciperetur bellum: guerra giusta e sistema giuridico-religioso romano*, in A. Calore (cur.), *Seminari di storia e di diritto*, Milano 2003, pp. 31-76.
- VIDAL 1997: C. Vidal, *Il genocidio dei rwandesi tutsi: crudeltà voluta e logiche di odio*, in F. Héritier (cur.), *Sulla Violenza*, Roma 1997, pp. 228-255.