



UMBERTO CURI

L'ambivalenza costitutiva della figura dello straniero¹

1. “Si deve distinguere incessantemente il problema dell’ospitalità in senso stretto dai problemi dell’immigrazione, dai controlli dei flussi migratori: non è la stessa dimensione, sebbene le due siano inseparabili”². Mentre, infatti, l’ospitalità possiede, e deve conservare, un carattere “incondizionale”, l’invenzione politica ha il compito di trovare la legislazione migliore, o se non altro la meno peggiore. Tenendo sempre presente che non esiste un “criterio preventivo”, né una “norma preliminare”, ma che si deve sempre inventare in una situazione concreta, “affinchè l’ospitalità sia rispettata nella migliore maniera possibile”.³

¹ Il presente contributo ricalca da vicino, nelle sue linee generali, il testo della relazione pronunciata in occasione del Convegno, rivista e finalizzata per la pubblicazione. Per un ulteriore sviluppo dei temi qui talora soltanto abbozzati, mi permetto di rinviare a U. CURI, *Straniero*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010 e ID., *Introduzione*, in AA.VV., *Xenos. Filosofia dello straniero*, Il Poligrafo, Padova 2002, pp. 11-48.

² J. Derrida, *Sulla parola. Istantanee filosofiche*, tr. it. di A. Cariolato, Roma 2004, p.86.

³ Ibidem. Per argomentare ulteriormente questa fondamentale differenza, Derrida si affida alla distinzione tra giustizia e diritto, essendo la prima irriducibile al secondo: “Ho tentato di mostrare come vi sia un eccesso della giustizia rispetto al diritto, ma come tuttavia la giustizia esiga, per essere concreta ed effettiva, di incarnarsi in un diritto, in una legislazione. Naturalmente nessun diritto potrà essere adeguato alla giustizia ed è per questo che esiste una storia del diritto, che i diritti dell’uomo evolvono, che vi è una determinazione interminabile e una perfettibilità senza fine del giuridico, perché appunto l’appello della giustizia è infinito” (ivi, p. 87).

Altro è, insomma, l'ospitalità, in se stessa irriducibile ai condizionamenti della politica e perfino dell'etica⁴. Altra cosa sono, invece, le politiche specifiche mediante le quali si possono affrontare le questioni storicamente determinate connesse col fenomeno dell'immigrazione. Con l'avvertenza fondamentale che questa imprescindibile distinzione non può far dimenticare l'indissolubile connessione che pure sussiste fra le due dimensioni. Se è vero, dunque, che la politica e il diritto non possono essere semplicemente "dedotte" dalle regole "incondizionali" dell'ospitalità, è altrettanto vero che esse non possono contraddirla, invocando semplicemente il vincolo delle "condizioni".

Paurosamente carente sull'uno e l'altro terreno è l'attuale dibattito politico-culturale riguardante i temi del rapporto con quell' "altro" che è lo straniero. Si *decide* intorno a questa figura, si varano provvedimenti normativi che pretendono di essere scolpiti nel marmo, e che invece sono al più scritti sulla sabbia, senza essersi presi la briga di chiarire preliminarmente quale sia il significato dei termini volta a volta impiegati per definire i destinatari di queste norme. Extracomunitari, migranti, immigrati, clandestini, stranieri – neppure nella scelta dei termini da impiegare si può cogliere quel rigore e quella consapevolezza che viceversa dovrebbero essere massimamente perseguiti, nel momento in cui ci si assume il delicato onere della legiferazione. La mancanza di qualsiasi chiarezza dal punto di vista concettuale, si riflette inevitabilmente nella miseria dell'orizzonte culturale a cui le diverse norme si ispirano. Giungendo al paradosso di misure legislative sempre più dettagliate e restrittive, riferite a una figura definita in maniera sempre meno chiara e sempre meno univoca.

Denominatore comune alle modalità solo apparentemente differenti, con le quali la tematica generale dello straniero viene abitualmente affrontata soprattutto in Europa, è la paura. Rivolta originariamente verso coloro la cui diversità appariva già dal colore della pelle, e successivamente dislocata verso i provenienti da un altro continente, poi verso i transfughi da paesi appena al di là del mare, e infine verso i superstiti di quella immane tragedia storica che è stato il comunismo. Paura come sintomo inconfondibile della pregiudiziale indisponibilità a istituire un rapporto, come riflesso di una *insicurezza* invincibile, come testimonianza dell'incapacità di riconoscere un dato fondamentale, e cioè il fatto che la relazione con l'altro costituisce la condizione, senza la quale non è possibile il riconoscimento e l'affermazione della propria identità.

Di questa paura occorre *prendersi cura* – non limitandosi semplicemente a censurarne le manifestazioni, né ancor meno ad alimentarla al solo scopo di trarne profitto in termini politici. Quella paura indica che, per quanto confusamente, si è colto un punto decisivo, nel senso che questo *altro* che mi si pone di fronte, ove esprima una reale alterità, e non sia solo una proiezione sbiadita della mia identità, mi obbliga a rimettermi in discussione, mi chiama ad un confronto a cui non posso sottrarmi. Se appropriatamente "curata", e non strumentalmente utilizzata, quella paura può diventare un elemento essenziale nella costruzione di una relazione di ospitalità, in quanto rende chiara fin dall'inizio la natura intrinsecamente ambivalente di quella relazione.

Ciò perché l'*hostis* – originariamente, *insieme* ospite e nemico – non è mai portatore di una totale estraneità, né è espressione di una dissomiglianza talmente radicale, da potere essere considerata del tutto indipendente dalla nostra identità. Al contrario, egli è piuttosto il polo di un rapporto, l'altro termine di un binomio dal quale non posso prescindere. Nessuna compiuta identità può essere *definita*, nel senso preciso di ciò che possiede chiari *confini*, senza un nesso vitale con ciò che, essendo altro e diverso, concorre in maniera decisiva a stabilire l'identità specifica di ciascuno. Dell' *hostis* non possiamo fare a meno – non possiamo "scegliere" se accoglierlo o respingerlo, non più di quanto possiamo scegliere di essere quello che siamo. Egli è legato alla nostra identità non solo in quanto la fa essere, ma anche la fa - potenzialmente – non essere; non solo in quanto la determina positivamente, ma anche in quanto la minaccia dall'interno.

⁴ "Non posso dire che apro le porte, che invito l'altro: l'altro è già là. E' questa l'ospitalità incondizionata (estranea alla politica e al diritto, anzi all'etica in senso stretto)" (J. Derrida, *Dialogo con H. Cixous*, "Magazine littéraire", aprile 2004, p. 28).

Se si ignora questo, e tutto ciò che in esso è implicato, dal punto di vista storico- culturale, si resta privi di quella consapevolezza elementare, senza la quale qualunque atto o comportamento risulterà inevitabilmente arbitrario, quali che siano le “intenzioni” che ne sono a fondamento.

Nelle antiche carte geografiche, "*hic sunt leones*" (qui ci sono i leoni) era la denominazione con la quale venivano indicate le terre ignote o poco esplorate dell'Africa e dell'Asia, ancora avvolte dal mistero. Quella scritta, sopravvissuta fino a che l'esplorazione dell'Africa non fu portata a compimento, segnalava che quel territorio, benchè sconosciuto, conteneva una minaccia. Ma l'attrazione per le risorse e i tesori presenti in quelle zone del mondo indusse a non piegarsi alla paura, intraprendendo i viaggi che avrebbero condotto alla conoscenza dell'ignoto, e dunque alla cancellazione dalle carte di quella iscrizione. Si scoprì così che i doni connessi allo svelamento del mistero, ancorchè indissolubili dalla minaccia, erano talmente preziosi, da risultare irrinunciabili.

2. Come è stato ormai definitivamente dimostrato, nelle lingue indoeuropee il termine che designa lo straniero contiene contemporaneamente in sè l'intero repertorio delle accezioni semantiche dell'alterità, e cioè il forestiero, l'estraneo, il nemico - ma anche lo strano, lo spaesante - in una parola tutto ciò che è *altro* da noi, anche se con noi viene comunque in rapporto. Questa indistinzione di significati risulta con particolare evidenza dai termini che ritroviamo in latino e greco, e che poi ricompaiono, sia pure con variazioni lessicali e semantiche significative, anche in alcune lingue moderne.

In latino, per un lungo periodo, straniero si dice *hostis*. Contrapposto al cittadino, all'*in-genuus*, a colui che appartiene per nascita, dunque per sangue e cultura, alla comunità originaria di riferimento, il termine *hostis*, che indica lo straniero, concentra in se' tutte le figure dell'alterità, senza tuttavia coincidere affatto – come accadrà invece molto più tardi – con una caratterizzazione “ostile”, senza cioè riferirsi unicamente a colui che venga dall'esterno con intenzioni “bellicose”⁵.

Dell'originaria polivalenza del termine *hostis* troviamo una esplicita testimonianza in un passo del *De Officiis*, nel quale Cicerone ricostruisce il processo storico che ha condotto a sovrapporre al termine *hostis* quel significato di *inimicus*, o *perduellis* (e cioè “nemico pubblico”), che è invece assente nell'accezione primitiva dello straniero-*hostis*. “Voglio anche osservare – scrive infatti l'autore latino⁶ - che chi doveva chiamarsi con vocabolo proprio *perduellis* [nemico di guerra] era invece chiamato *hostis* [straniero] temperando così con la dolcezza della parola la durezza della cosa. Difatti i nostri antenati chiamavano *hostis* quello che noi oggi chiamiamo *peregrinus* [forestiero]”⁷.

Lo stesso Cicerone, d'altra parte, avvertiva che si era compiuta una profonda trasformazione, sottolineando che “ormai il lungo tempo trascorso ha reso questo vocabolo assai più duro: esso ha perduto il significato di forestiero per indicare propriamente colui che ti vien contro con l'armi in pugno”⁸. Analoga interpretazione si ritrova peraltro anche in Varrone, secondo il quale il significato originario del termine è “fuoriuscito, colui che è uscito dal proprio paese”. Più in particolare, in passato, “con la parola *hostis* si indicava il *peregrinus*, mentre ora si dice colui che una volta si chiamava *perduellis*”⁹.

Tutto ciò è confermato anche dagli altri termini impiegati per indicare lo straniero. Egli è, infatti, l'*advena*, vale a dire “colui che viene da fuori”, ovvero è il *peregrinus*, colui che è al di fuori dei limiti della comunità. L'*advena* è lo straniero che giunge in una comunità rispetto agli indigeni; la

⁵ Cfr. M. Bettini- A. Borghini, *La guerra e lo scambio: hostis, perduellis, inimicus*, in *Linguaggio e antropologia*, Roma 1983, p. 305.

⁶ Cfr. Cicerone, *De Officiis*, libro I, par. 37.

⁷ A conferma di questo slittamento di significato, verificatosi storicamente, Cicerone cita anche l'esempio della Legge delle XII Tavole, là dove è scritto “*Aut status dies cum hoste*” [o il giorno fissato per un giudizio con uno straniero], e “*Adversus hostem aeterna auctoritas*” [Verso lo straniero l'azione giuridica non è soggetta a prescrizione]: Ibidem.

⁸ Ibidem.

⁹ M. T. Varrone, *De lingua latina*, 5, 3.

sua è una condizione esistenziale, non giuridica. L'accoglienza dell'*advena* rientra nell'atteggiamento di "umana" ospitalità. Nelle fonti giuridiche, almeno fino agli inizi del III d.C., *peregrinus* è il *non civis*; nelle fonti letterarie è il *non civis* o il *civis* in un luogo che non è il suo di nascita. Si potrebbe arguire dalla documentazione che con *peregrinus* si indichi inizialmente proprio la condizione di un esterno rispetto ad un luogo di cui non è originario. Questo significato primitivo di *peregrinus*, non legato all'estraneità giuridica, ma topografica resterà, però, in uso, sebbene all'ombra del valore prevalente di *non civis Romanus*, per riaffermarsi, anche nei testi giuridici, in età tardoantica. In tutti i casi, "non esistono 'stranieri' in sé. Nella diversità di queste nozioni, lo straniero è sempre uno straniero particolare, colui che è sottoposto ad uno statuto distinto"¹⁰.

E' evidente, ad esempio, che il modo in cui si parla dell'*hostis* nella Legge delle XII tavole (risalente al 451-450 a.C.) implica che esso fosse considerato non come nemico, ma piuttosto come detentore di un diritto uguale a chi appartenesse al popolo romano, in conseguenza di un processo di parificazione: "*ab antiquis hostes appellabantur*" – scrive Sesto Pompeo Festo – "*quod erant pari iure cum populo romano*". Allo stesso Festo risale inoltre una precisazione di carattere etimologico molto importante per la comprensione del significato originario di *hostis*. Secondo il grammatico romano, infatti, "*ponebatur hostire pro aequare*", nel senso che il termine deriverebbe da un verbo – *hostire*, appunto – che vorrebbe dire "compensare", "uguagliare", "ricambiare"¹¹. Dunque in origine *hostis* è una figura alla quale mi lega un rapporto che non è di ostilità, ma di compensazione, nel senso che sono verso di lui in obbligo di *contraccambiarlo* per qualcosa che ho ricevuto. Mediante il ricambio, all'*hostis* viene riconosciuta quella piena parità, alla quale egli ha diritto.

Una precisazione subito si impone. Concepire l'*hostis* come qualcuno verso il quale sono debitore, e che di conseguenza io devo *compensare*, mediante una iniziativa volta a ristabilire l'equilibrio fra il dare e l'avere, presuppone che egli sia portatore di un *dono*. In altre parole, il "contraccambio", implicito nell'etimologia del termine, sottintende che l'*hostis* mi conferisca qualcosa, alla quale io sia tenuto a *corrispondere*. Non è possibile stabilire, sulla base della sola analisi linguistica, quale sia la natura del dono che egli porta con sé, e che resta dunque almeno provvisoriamente indeterminata. Mentre resta assodato, tuttavia, che sussiste un'obbligazione al ricambio da parte di chi entri in rapporto con lui.

3. Che l'*hostire* presente in *hostis* richiami l'*aequa reddere*, e dunque che la figura dell'*hostis* evochi l'obbligo di un controdono, è confermato anche dal significato di un altro termine modellato sul verbo *hostire*, vale a dire *hostia*. Esso indica non genericamente la *victima*, ma segnala piuttosto un'offerta di riscatto, finalizzata a compensare l'ira degli dei. Il sacrificio, infatti, è concepito come una sorta di scambio, nel quale una delle due posizioni – quella degli uomini – trovandosi in inferiorità rispetto all'altra "parte", cerca di ristabilire l'equilibrio attraverso l'immolazione dell'*hostia*. Prima ancora di avere un valore religioso - sacrificio di bovini che si fa prima di un evento – il termine *hostia* aveva dunque un significato giuridico e indicava il pareggio dei doni ospitali.

Per tornare all'*hostis*, può essere documentata l'evoluzione linguistica che conduce il termine ad assumere quel significato "ostile", che è invece introvabile nel latino arcaico, mentre d'altra parte si assiste alla formazione del termine *hospes*. Dal rapporto di reciprocità, dal legame di uguaglianza tra l'*hostis*- straniero e il cittadino di Roma si giunge gradualmente alla nozione precisa di

¹⁰ E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, tr. it. Torino 1976, vol. I, pp. 68 ss.

¹¹ Con lo stesso significato, il verbo *hostire* si ritrova ad esempio in Plauto, *Asin.*, 377. Una conferma ulteriore in Nonio Marcello, dove si legge: *hostimentum est aequamentum; ...unde et hostire dicitur...id est aequa reddere*.

ospitalità¹². Sotto il profilo morfologico, con l'aggiunta di un deittico *pet*, *hostis* diventa *hospes*, *hosti-pet-s*, quell'*hostis* particolare, l'amico straniero, protetto dal vincolo dell'ospitalità, quello con cui si scambiano doni, quello che compensa un dono con un contro-dono¹³. La contrapposizione arcaica *hostis/hospes*, equivalente alla relazione “straniero ospitato” e “signore ospitante”, cede il posto ad una scissione interna al termine *hospes*, il quale assume il duplice valore di “ospite” e “ospitante”¹⁴.

Nel suo significato arcaico, l'*hostis* rinvia dunque all'idea di un rapporto con l'altro, di un legame non originario nè naturale, basato sull'obbligo di compensare una qualche prestazione, della quale uno dei contraenti del patto sia stato beneficiario. Solo successivamente il termine *hostis* assumerà una connotazione antagonista, agonica, e si caricherà di significato ostili; solo allora lo “straniero” diventerà un nemico. Insomma, “le nozioni di nemico, di straniero, di ospite, che per noi formano tre unità distinte – semantiche e giuridiche – presentano strette connessioni nelle lingue indoeuropee antiche”¹⁵.

Nel mondo latino la non coincidenza tra lo straniero e il nemico risulta anche più evidente se si analizza l'evoluzione dell'espressione *hostis*, espressione che comunemente indica il nemico. Secondo il celebre “criterio” del politico enunciato da Carl Schmitt nel 1932, “nemico non è il concorrente o l'avversario in generale. Nemico non è neppure l'avversario privato che ci odia in base a sentimenti di antipatia. Nemico è solo il nemico pubblico. il nemico e l'*hostis*”¹⁶. In una fase successiva, la fase della vera e propria civiltà romana, testimoniata appunto da Cicerone, il termine *hostis* viene ad indicare il nemico e dalla stessa radice (*ghosti*) viene coniato il termine *hospes* per indicare l'ospite.

L'ambivalenza racchiusa nel significato originario (la reciprocità poteva dar luogo all'ospitalità come alla guerra) si scioglie: l'*hostis* indica in modo univoco lo straniero con cui si ha un rapporto di belligeranza, l'*hospes* quello con cui si stabiliscono rapporti di ospitalità. Contemporaneamente, si assiste ad una differenziazione dei termini con cui si definisce colui con cui si hanno rapporti di ostilità a seconda della sua posizione rispetto alla *civitas* e alle istituzioni politiche: se *hostis* è il nemico esterno e pubblico, nemico della città di Roma, con cui si combatte, *inimicus* è il nemico interno e privato, il concittadino con cui si ha una relazione antagonista fino alla possibilità dell'annientamento fisico, *competitor* è invece l'avversario in un conflitto d'interessi¹⁷. In questo

¹² Quale conferma dell'originario significato del latino *hostis*, si può osservare che nelle lingue europee su di esso sono modellati il gotico *gasts* e l'antico slavo *gasti*, che vogliono dire comunque “ospite”; lo stesso significato si ritrova anche nei termini moderni (l'inglese *guest*, il tedesco *gast*-, lo slavo *gosti*, ecc.).

¹³ Cfr. M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società primitive*, tr. it. Einaudi, Torino 2002. La prospettiva maussiana è stata ripresa e approfondita da J.P. Godbut, *Lo spirito del dono*, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2002. Fra gli studi italiani, ottimi i contributi di B. Giacomini, *In cambio di nulla*, Il Poligrafo, Padova 2006 e A. Tagliapietra, *Il dono del filosofo. Sul gesto originario della filosofia*, Einaudi, Torino 2009.

¹⁴ Cfr. R. Degl'Innocenti Pierini (s. v. *hospes* in *Enciclopedia Virgiliana*, Roma 1985, p. 860. Come ha ben sottolineato S. Rocca, *Sistema lessicale e sistema culturale: un gioco di specchi per una didattica integrata*, “Methodos. Revista electrónica de Didáctica del Latín” [<http://antalya.uab.es/pcano/aulatin/methodos/rocca.pdf>], la lingua latina ha spesso giocato sulla contrapposizione *hostis/hospes*, a partire da Plauto *Bacch.* 253: *Tun hospitem illum nominas hostem tuom (Archidemidem)?* Ovid. *fast.* 287: *hostis ut hospes init penetralia Collatini*; Liv. 1, 58,8: *hostis pro hospite* a proposito del comportamento di Tarquinio nei confronti di Lucrezia; come del resto ha frequentemente impiegato la figura del poliptoto per insistere sull'idea di reciprocità: da Accio (*trag.* 132) *neque amico amicus umquam gravis neque hosti hostis fuit* riferito ad Ulises, a Livio 2, 9, 37, 6 *hostis hostem occidere volui Mucius*, a Ovidio *epist.* 4, 6 *inspicit acceptas hostis ab hoste notas*, a Apuleio *apol.* 86 *Tales (gli Ateniesi) hostes adversum hostem*.

¹⁵ E. Benveniste, *Il vocabolario cit.*, p. 69.

¹⁶ C. Schmitt, *Le categorie del politico*, tr. it. a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna 1972, p. 111.

¹⁷ Cfr. M. Morani, *Il nemico nelle lingue indoeuropee* in AA., *Amicus (Inimicus) Hostis. Le radici concettuali della conflittualità “privata” e della conflittualità “politica”*, a cura di G. Miglio, Milano 1992. Per una panoramica sulla figura del “nemico” nella tradizione vetero- e neotestamentaria, oltre al bel testo di C. Di Sante, *Lo straniero nella Bibbia. Saggio sull'ospitalità*, Troina (Enna) 2002, si vedano J. Schreiner-R. Kampling, *Il prossimo, lo straniero, il nemico*, tr. it., EDB, Bologna 2001.

Fra le pubblicazioni, ormai numerose, sul concetto di straniero, si vedano B. Giacomini, *Relazione e alterità. Tra Simmel e Levinas*, Padova 1999; AA.VV., *Modelli e figure dello straniero come categoria sociologica*, a cura di S. Tabboni, Milano 1993; AA.VV., *Lo straniero e il nemico. Materiali per l'etnografia contemporanea*, a c. di A. Dal

sensu è lo straniero, in primo luogo, colui che può divenire *hostis*. Ma l'*hostis* non esaurisce in alcun modo il significato dello straniero per il quale resta sempre aperta la possibilità di divenire ospite, oggetto di dono e di accoglienza.

Da notare, infine, che *hostis* e *hospes* non indicano due stati, due condizioni immutabili. Essi segnalano piuttosto dinamiche che si intrecciano e che almeno virtualmente sono suscettibili di modificarsi e di tradursi l'una nell'altra. In quanto condivido con lui la medesima radice – linguistica, ma più ancora concettuale e culturale – come *hospes* posso in qualunque momento trovarmi nella condizione di essere *hostis*, mentre questi può sempre convertirsi in *hospes*, senza che questa potenziale variabilità alteri lo “statuto” di ciascun individuo, la sua specifica personalità. Non si dà, insomma, un *hostis* che sia tale per così dire “intrinsecamente”, in quanto costitutivamente altro. Ma ciascuno può diventarlo, in conseguenza di condizioni specifiche, che possono instaurarsi per chiunque, e che dunque revocano ogni presunta obbiettività della condizione di straniero¹⁸. Si può dire, in sintesi, che anche alla luce della sola ricerca etimologica, *hostis* è originariamente “lo straniero interno a noi”; solo in una seconda fase storica il rafforzarsi dell'identità politica interna privatizza lo straniero come ‘ospite’ [*hospes*] e lo insieme pubblicizza e esteriorizza come ‘nemico’ [*hostis*]¹⁹.

4. “Nefando, innominabile crimine, al di là di ogni stupore, empio, intollerabile. Dov'è la giustizia degli ospiti [*dika xenon*]?”²⁰. Così, nell'*Ecuba* di Euripide, l'essere “ostili nei confronti dello straniero” [*echtroxenos*] è considerato un “innominabile crimine” [*arreta anomasta*], paragonabile soltanto a quello di non portare il dovuto rispetto ai propri genitori, o a quello di non sottomettersi al volere degli dei. Nella tragedia euripidea, la relazione di *xenia*, con tutto il corredo di regole inviolabili ad essa connesso, è talmente dominante, da essere nominata ben 15 volte²¹. Ma una concezione analoga – espressa con lo stesso termine – troviamo anche nell'*Alceste* dello stesso Euripide, nella quale pure il manifestare odio nei confronti dello straniero [*echtroxenos*] è

Lago, Genova, Costa & Nolan, 1998; T. Todorov, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, tr. it. Torino 1991; ID., *La conquista dell'America. Il problema dell' “altro”*, tr. it. Torino 1984. AA.VV., *Philia*, a cura di M. P. FIMIANI, Napoli 2001 (soprattutto i saggi di A. Masullo, R. Bodei, E. Resta, R. Esposito, B. Accarino); L. Pizzolato, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Torino 1993; J.-C. Fraisse, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris 1974; S. Kracauer, *Sull'amicizia*, tr. it. Genova 1989; M. Blanchot, *Pour l'amitié*, Paris 1996; il “dittico” di R. Esposito, *Communitas*, Torino 1998 e *Immunitas*, ivi 2001; i volumi di M. Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, Milano 1995; ID., *L'Arcipelago*, ivi 1997.

¹⁸ Per una discussione approfondita di questi temi, cfr. F. Condello, *I nomi del nemico: appunti sul lessico classico*, [<http://www.griseldaonline.it/percorsi/4condello.htm>], il quale su numerosi punti prende le distanze dall'impostazione di Benveniste.

¹⁹ Cfr. E. Benveniste, *Il vocabolario* cit., pp. 74-75. “In una comunità locale si poteva essere inseriti ufficialmente sia come *cives*, tramite la *nascita*, la *manumissio* e l'*adoptio*, dunque tramite un vincolo indiscutibile stabilito sulla base di una sorta di determinismo topografico e istituzionale, sia come *incola*, certamente da Adriano in avanti, tramite il *domicilium*. La procedura di accesso all'*incolato* costituisce, dunque, ... un processo dinamico, fondato sul domicilio, incentrato sulla libera scelta dell'individuo a stare in un luogo, sulla concretizzazione quindi di questa volontà e sul riconoscimento da parte della comunità del contributo che egli offre, sì da integrarlo nella sua struttura come un “quasi cittadino”. Se il primo tipo di legame salvaguarda il diritto collettivo, comunitario, politico; il secondo tiene conto dell'individuo, della sua adesione volontaria ad una comunità” (F. Condello, *I nomi del nemico* cit.).

²⁰ Eurip. *Ecub.* 714-715; tr. it. in Euripide, *Tragedie*, vol. II, a cura di O. Musso, Torino 1993, p. 99.

²¹ Come sottolinea M. C. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, tr. it. di M. Scattola, Bologna 1996, p. 752.

presentato come un male [*kakon*] che andrebbe ad aggiungersi ad altri mali²². Importante è fin d'ora sottolineare che, nel passo ora citato, il termine *xenos* compare sia per indicare colui che, provenendo dall' "esterno", viene ospitato presso la propria casa, sia colui presso la cui casa si riceve ospitalità. *Xenos* è dunque, in questo contesto (ma più in generale, come si vedrà, in tutta la cultura greca arcaica e classica) equivalente a ospite, nella duplice valenza – attiva e passiva - con la quale questo termine viene usato anche nella lingua italiana, per alludere a colui che debba essere accolto e, insieme, a chi svolge le funzioni di accogliere.

D'altra parte, nello stessa tragedia di Euripide, prima e dopo il brano fin qui analizzato, è possibile individuare alcune caratteristiche immancabilmente connesse con la pratica dell'ospitalità. Per prima cosa, essendo venuto a conoscenza della morte di una persona cara ad Admeto che lo aveva invitato, Eracle manifesta con fermezza la sua intenzione di non trattenersi presso quella casa, visto che "per chi è in lutto la presenza di un ospite è importuna"²³. Per parte sua, Admeto dichiara di considerare una "vera disgrazia" [*kakon*] (v. 539) l'ipotesi che Eracle possa cercare ospitalità altrove. Onde scongiurare un simile evento, egli impartisce alcune disposizioni, dalle quali è possibile evincere quale cura fosse posta per assicurare all'ospite agi e tranquillità: "che egli sia accompagnato e a lui siano date stanze appartate; i servi preparino cibo in quantità. Chiudete le porte che danno sul cortile²⁴. Non è conveniente che i banchettanti odano i lamenti, perché gli ospiti non devono essere afflitti"²⁵. Tutto ciò, perché – come sottolinea lo stesso Admeto – "la mia casa non sa respingere un ospite [*apothain...xenous*] né fargli torto [*atimazein*]"²⁶. Ben si comprende allora, in questa prospettiva, perché il Coro possa riferirsi alla casa di Admeto come "dimora di un uomo ospitale [*polyxeinou*] e generoso" [*eleutherou*]"²⁷.

Sia pur indirettamente, i versi euripidei ora citati consentono di mettere in luce alcuni tratti essenziali della relazione di ospitalità, così come essa era concepita e concretamente praticata nel mondo greco. Risulta confermata, anzitutto, l'identità del termine – *xenos* – impiegato per indicare la condizione di "ospite", sia in senso attivo, che in senso passivo²⁸. In secondo luogo, è evidente il carattere bilaterale del rapporto di ospitalità, espresso nell'obbedienza ad un insieme di regole forse non scritte, ma non per questo meno scrupolosamente osservate da entrambi i "lati" della relazione. A questo tacito impianto normativo allude Eracle, allorché dichiara l'inopportunità di soggiornare nella casa di chi abbia appena patito un lutto, mentre ugualmente ad un codice inflessibile si appella Admeto nel giudicare per lui una "disgrazia" l'eventualità che l'ospite cerchi accoglienza altrove. Verosimilmente corrispondenti a precetti largamente diffusi dovevano poi essere gli ordini impartiti ai servi, affinché venisse assicurata all'ospite financo la possibilità di non essere turbato dal suono dei lamenti di coloro che piangevano la morte di Alceste.

Ma ancor prima di Euripide, è Eschilo a testimoniare quanto diffusa e radicata fosse, nel mondo greco classico, la convinzione della sacralità dell'ospite, e dunque quanto aberrante dovesse essere

²² "Se l'avessi cacciato dalla mia casa e dal paese quando veniva come ospite [*xenos molonta*], mi avresti approvato? No di sicuro, perché la mia disgrazia sarebbe stata la stessa e in più sarei stato inospitale [*axenoteros*]. E oltre ai mali presenti si sarebbe aggiunto un altro male, che la mia casa sarebbe stata detta inospitale [*echtroxenous*]. Io ho in lui un ottimo ospite [*xenou*], quando vado nell'assolata terra argiva"(Eurip. *Alc.*, 553-560; tr. it. in Euripide, *Tragedie* cit., vol. I, p. 167).

²³ Ivi, 540; tr. it. cit., p. 165.

²⁴ "La chiusura delle *thyrai mesauloi*, delle 'porte di mezzo' – che erano poste con ogni probabilità al centro di uno dei lati del cortile e davano accesso alle stanze degli ospiti – consente di isolare questi ambienti dal resto della casa. La separazione fisica e simbolica degli ambienti domestici dediti ad attività opposte e tra loro inconciliabili è la diretta conseguenza dello sfoprzo di Admeto che cerca di dar prova, a sua volta, di arete" (D. Susannetti, *Commento* in Euripide, *Alceste*, a cura di D. SUSANNETTI, Venezia 2001, p. 226). A questo testo si rinvia anche per un ottimo inquadramento, e un puntuale commento, della tragedia euripidea.

²⁵ Eurip.. *Alc.* 546-550; tr. it. cit., p. 167.

²⁶ Ivi, 567; tr. it. cit., p. 167.

²⁶ Ivi 546-550; tr. it. cit., p. 167.

²⁷ Ivi, 569; tr. it. cit. p. 167.

²⁸ "E se l'avessi cacciato dalla mia casa e dal paese quando veniva come ospite [*xenon molonta*]? Io ho in lui un ottimo ospite [*aristou...xenou*], quando vado nell'assolata terra argiva"(ivi, 553-560).

considerato il comportamento di chi si sottraesse alle leggi che impongono l'accoglienza dello *xenos*. Fra tutte, la peggiore compagnia è quella nella quale venga a trovarsi un uomo giusto, costretto a stare insieme con uomini "dimentichi degli dei" [*theon amnemosin*] e "ostili allo straniero" [*echtroxenois*]²⁹, dove colpisce il porre sullo stesso piano, da parte del poeta, quali atteggiamenti massimamente riprovevoli, la negligenza nei confronti degli dei e l'ostilità riservata all'ospite.

La combinazione in un'unica espressione dei termini *echtros* [nemico] e *xenos* [ospite] ricorre ancora in Eschilo, dove si afferma che è presso le Amazzoni "odiatrici degli uomini" che Salmidesso "apre sul mare la dura mascella inospitale [*echtroxenos*] ai marinai"³⁰. Infine, il richiamo al dovere sacro dell'ospitalità, e ai castighi riservati nell'oltretomba a coloro che abbiano offeso gli dei, o gli ospiti, o i genitori (anche qui, sintomaticamente accomunati, senza alcuna "gerarchia" di importanza), si ritrova ancora nelle parole pronunciate dalle Erinni nelle Eumenidi di Euripide (270-272). Già dal punto di vista grammaticale, dunque, prima ancora che dal punto di vista concettuale, riferirsi a colui che è straniero (*xenos*) come "nemici" (*echtros*) è considerato un abuso inaccettabile: l'ossimoro linguistico, insito nell'espressione *echtroxenos*, non è che un segnale di una più radicale contraddizione, di una colpa assimilabile ai peggiori misfatti che possano essere compiuti dall'uomo³¹.

I testi tragici fin qui citati confermano la grande importanza, in tutto il mondo greco arcaico e classico, dell'istituto della *xenia*, al punto da poter affermare che essa è "la relazione più profonda e più sacra nella quale possano stare due abitanti di questo mondo. Il dare e il ricevere l'ospitalità impone obblighi di cura e di protezione, la cui inviolabilità è fondamentale per tutte le relazioni interpersonali, per tutta la moralità"³². Da notare che la *xenia* era una forma di ospitalità fondata sulla reciprocità, che prevedeva la mutua assistenza, espressa attraverso l'ospitalità concreta, cioè l'offerta di vitto e alloggio, e attraverso la rappresentanza di fronte alla comunità cittadina ospitante, e veniva sancita con lo scambio di *symbola*, piccoli oggetti spesso spezzati in due parti, che servivano come strumento di riconoscimento e come prova dei legami di ospitalità anteriormente stabiliti. Il termine *symbolon* passò poi a designare le convenzioni giudiziarie, di carattere reciproco, tra due stati, destinate a proteggere i rispettivi cittadini nei casi di contenzioso riguardanti prevalentemente l'ambito commerciale. Con la parola *symbolai* venivano invece indicati in un primo momento gli accordi tra Atene e le città appartenenti alla lega delioattica, e successivamente gli accordi giudiziari tra stati greci di portata più generale, non limitati all'area dei rapporti creditizi³³.

La prossenia costituisce l'adattamento alle esigenze pubbliche dell'antica pratica privata della *xenia*. Il prosseno era un cittadino che, risiedendo nella sua città d'origine, rappresentava la comunità

straniera che gli aveva conferito il titolo di prosseno; veniva nominato dalla comunità interessata non

fra i propri cittadini, ma fra i cittadini della comunità in cui si desiderava assicurare protezione ai propri

cittadini quando vi giungevano come *xenoi*. Suo compito era essenzialmente quello di assicurare la protezione materiale dello straniero e la cura dei suoi interessi; in cambio, il prosseno veniva

²⁹ Aeschil. *Sept.*, 604-606; tr. it. in Eschilo, *Tragedie*, a cura di G. e A. Morani, Torino 1987, p. 221. La medesima espressione – *echtroxenos* – si ritrova anche al verso 621, in riferimento ad un personaggio (Lastene), non altrimenti noto, se non per la sua bia, vale a dire per la sua violenza.

³⁰ Aeschil. *Prom. vinc.*, 727-728; tr. it. in Eschilo, *Tragedie* cit., p. 365. Sull'importanza di questi versi eschilei, per la comprensione della concezione greca dell'ospitalità, ha richiamato con grande acume l'attenzione V. Citti, *Eschilo e la lexis tragica*, Amsterdam 1994.

³¹ Cfr. M. Moggi, *Straniero due volte: il barbaro e il mondo greco*, in AA. VV., *Lo straniero ovvero l'identità culturale a confronto*, Laterza, Roma-Bari 1992, 51-76; Id., *Lo straniero (xenos e barbaros) nella letteratura greca di epoca arcaica e classica*, Ricerche storico-bibliche VIII, 1-2 (1996), pp. 103-116.

³² M.C. Nussbaum, *La fragilità* cit., p. 725.

³³ Cfr. S. Cataldi, *Symbolai e relazioni tra le città greche nel V secolo a.C.*, Pisa 1983.

considerato straniero privilegiato nello stato che gli aveva conferito il titolo, e talora gli veniva addirittura concessa la cittadinanza³⁴.

L'*asylia* o inviolabilità si sviluppò invece in ambito sacrale. In origine essa caratterizzava lo *hieròn ásydon*, il luogo sacro da cui persone e cose non potevano essere allontanate con la violenza e entro il

quale esse erano protette da una garanzia giuridica che le rendeva immuni dal diritto di rappresaglia. Con l'evoluzione del diritto, si sviluppò una differenza tra la sacralità del santuario, ove chiunque aveva

il diritto di porsi come supplice (*hikesía*), e l'*asylia* vera e propria, che non era legata solo al diritto sacrale, ma era giuridicamente garantita anche dalla legge positiva e presupponeva una concessione³⁵.

5. Nei poemi omerici, il patto di *xenia* protetto da *Zeus Xenios*, lega le grandi famiglie della tarda età del Bronzo da una costa all'altra dell'Egeo e vincola tra loro eroi dei due campi avversari: il vecchio e saggio Antenore nella *teichoskopia*, osservando dalle mura di Troia il campo acheo, ricorda di aver ospitato Odisseo e Menelao in ambasceria a Troia per il riscatto pacifico di Elena³⁶. Diomede soprattutto, l'eroe greco figlio di Tideo, ascoltando la storia di famiglia del suo avversario Glauco, narra l'obbligo di ospitalità ereditato e antico, stabilito tra Eneo, re dell'Etolia e padre di suo padre, e Bellerofonte, padre di Ippoloco, padre a sua volta di Glauco³⁷. Basti pensare che, nell'Odissea, per dimostrare la totale ottusità morale e la distanza dagli esseri umani dei Ciclopi, Omero si limita a sottolineare il fatto che essi non tengono in alcun conto le regole della *xenia*³⁸. Per restare al caso della società omerica, il rapporto di amicizia (*philotes-philos-phia*) è innanzitutto quello che caratterizza la relazione con gli *xenoi*, cioè con gli ospiti stranieri che, in quanto privi di diritti, protezione e mezzi di sussistenza, trovano accoglienza e garanzie entro la comunità. L'ospitalità istituisce tra nativi e stranieri un legame di reciprocità, sancito e testimoniato dal *symbolon*, anello rotto in due di cui ciascun contraente conserva la metà³⁹. Era detto *symbolon* "la metà di un oggetto – come una tessera o un dado – che veniva utilizzato come segno di riconoscimento tra due persone e la cui autenticità veniva provata se le due parti combaciavano e

³⁴ Su *xenia* e *prossenia* cfr. M. Scott, *Philos, philotes and xenia*, "Acta classica" 25 (1982), pp. 1-19; M.B. Walbank, *Athenian Proxeny of the Fifth Century B.C.*, Toronto-Sarasota 1978; B. Bravo, "Sulan". *Représailles et justice privée dans les cités grecques*, "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa" III, 10, 1980, pp. 675-987.

³⁵ Per un approfondimento analitico di questi istituti – *xenia, asylia, hikesia, prossenia* – rinvio ai saggi di C. Bearzot, *Xenoi e profughi nell'Europa di Isocrate*, in *Integrazione, mescolanza, rifiuto. Incontri di popoli, lingue e culture in Europa dall'Antichità all'Umanesimo* (Atti del Convegno, Cividale del Friuli 21-23 settembre 2000), Roma 2001, pp. 47-63; EAD., *Lo straniero nel mondo greco: xenoi, apolidi, barbari*, in *Stranieri, profughi e migranti nell'antichità*, Nuova Secondaria 18, 3, novembre 2000, pp. 30-38, EAD., *I meteci di Lisia*, Nuova Secondaria 18, 3, novembre 2000, pp. 34-36.

³⁶ Cfr. Hom. *Il.*, III, 207; tr. it. Omero, *Iliade*, a cura di M. G. Ciani, Marsilio, Venezia 1992, p. 163.

³⁷ Ivi, VI 119-236; su questi due episodi omerici, cfr. A. Beltrametti, *Mediterraneo polifonico: xenoi prima che barbaroi. Rappresentazioni greche del Mediterraneo antico* in AA.VV., *La storia è di tutti*, a cura di A. Brusa e L. Cajani, Carocci, Roma 2008. Sull'istituto della *xenia*, si vedano M. Scott, *Philos, philotes and xenia*, in "Acta classica" 25 (1982), 1-19; M.B. Walbank, *Athenian Proxeny of the Fifth Century B.C.*, Toronto-Sarasota 1978; B. Bravo, "Sulan". *Représailles et justice privée dans les cités grecques*, "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa" III, 10, 1980, 675-987.

³⁸ Cfr. M. C. Nussbaum, *La fragilità* cit., p. 752.

³⁹ Una fra le più pregnanti esemplificazioni della consuetudine di testimoniare l'esistenza di una solida relazione di amicizia attraverso il *symbolon* si trova nel Simposio di Platone: "Ciascuno di noi – scrive il filosofo – è *anthropou symbolon*, è una metà di un uomo, spaccato come le sogliole, e d'uno fatto due [*ex henos dyo*]. Di conseguenza, ciascuno è sempre in cerca dell'altra mezza tessera che gli corrisponde" (PLAT. *Symp.*, 191 d, 4-5).

ricomponevano l'intero"⁴⁰. Il patto rende i contraenti *philoî*: reciprocamente obbligati dai doveri di ospitalità. Sia in quanto ospite, che come "supplice" (profugo)⁴¹, lo straniero è sacro protetto da Zeus Xenios e da Athena Xenia⁴².

In generale, le vicende di entrambi i poemi omerici sono profondamente intrecciate con il tema dell'ospitalità che in essi rappresenta una delle relazioni cruciali sul piano simbolico. La guerra di Troia ha origine e pretesto in un delitto di lesa ospitalità: Paride rapisce Elena tradendo l'ospitalità di Menelao. Ed è nell'*Iliade* che troviamo uno degli episodi che meglio illustrano tutta la potenza dei legami istituiti dall'ospitalità. Come già si è accennato, il greco Diomede pronto ad avventarsi in battaglia contro il coraggioso troiano Glauco desiste dal suo proposito quando viene a sapere che il giovane discende da un antico ospite della sua famiglia che per venti giorni aveva soggiornato nella sua casa e con cui v'era stato un reciproco scambio di doni. I due guerrieri rinunciano al duello, scendono dal carro, si stringono la mano e si scambiano le armature. E poco importa che, come commenta Omero, Glauco regali armi d'oro e riceva da Diomede armi di bronzo: il passaggio dei doni rinnova un legame più forte della guerra: i due smetteranno di combattersi⁴³. Da notare che la funzione di scambi come quello che interviene fra Glauco e Diomede è quella di "conservare e rafforzare i vincoli di solidarietà fra i *ghene* aristocratici (...): la rete di vincoli di *xenia* – soprattutto per il suo aspetto intercomunitario – veniva a formare qualcosa come una 'internazionale aristocratica', con effetti rilevanti sotto il profilo politico...: il vincolo di *xenia* poteva così condurre, in piena guerra, a delle tregue personali fra nobili"⁴⁴, come accade nel caso appena citato⁴⁵.

E' tuttavia soprattutto nell'*Odissea* che le cerimonie, le successioni rituali, i significati dell'ospitalità fanno da contrappunto alle peregrinazioni di Ulisse e alle ricerche di Telemaco. Così Nausicaa, rivolta alle sue ancelle intimorite dalla comparsa di uno straniero: "Fermatevi dove fuggite alla vista di un uomo? Pensate forse che sia un nemico? ...Questo è un infelice che arriva qui errante, bisogna averne cura [*chre komeein*]. Stranieri e mendicanti vengono tutti da Zeus, ciò che ricevono anche se poco, è gradito. Allo straniero [*xeino*] offrite, ancelle, da mangiare e da bere, fatelo lavare nelle acque del fiume, al riparo dal vento"⁴⁶. Espressioni pressochè identiche ritroviamo nel colloquio fra il guardiano dei porci, Eumeo, e Ulisse appena giunto a Itaca, dove anzi il termine *xenos* compare sia col significato di "straniero", che con quello di "ospite": "Non è mio costume, straniero [*xenos*], trattare male un ospite. Stranieri e mendicanti, è Zeus che li manda, il dono che possiamo offrire è piccolo ma sincero"⁴⁷. Accenti simili si possono cogliere nelle parole

⁴⁰ D. Susanetti, *Commento* in Platone, *Simposio*, tr. it. di C. Diano, Intr. e Comm. di D. Susanetti, Venezia 1992, p. 203; sull'argomento, cfr. anche P. Gauthier, *Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques*, Nancy 1972; S. Cataldi, *Symbolai e relazioni tra le città greche nel V secolo a.C.*, Pisa 1983.

⁴¹ Esempio, per descrivere la condizione di chi sia "supplice" [*iketês*] è l'esordio dell'omonima tragedia di Eschilo: "Zeus protettore dei supplici guardi benevolo la nostra schiera, imbarcata alle foci del Nilo dove sottile è la sabbia. Di Zeus è la terra, prossima alla Siria, che lasciammo per andare in esilio, non perché un voto della città ci abbia bandite per un fatto di sangue, ma per fuggire il matrimonio con uomini della stessa stirpe, aborrendo le nozze e l'empietà dei figli di Egitto...A quale regione dunque più di questa benevola avremmo potuto giungere con questi ramoscelli da supplici, ornati di lana, che prtiamo nelle mani? O sua città, o terra e limpida acqua sua, e voi dèi superi, e voi severi dèi inferi che custodite i sepolcri, e per terzo Zeus salvatore, difensore della casa degli uomini pii, accogliete la schiera supplice di donne con lo spirare propizio della regione" (Aeschil. *Suppl.*, 1 – 29; tr. it. in Eschilo, *Tragedie* cit., p. 257.)

⁴² Cf. E. Benveniste, *Il vocabolario* cit., p. 71. Come si legge in numerosi luoghi dei poemi omerici. Valga per tutti l'episodio dell'incontro con Polifemo, durante il quale Ulisse afferma: "Degli dei, signore, abbi rispetto: noi siamo tuoi supplici [*iketai*]. Stranieri e supplici [*iketaton...xeinon*] è Zeus che li vendica, il dio degli ospiti [*Xeinios*] che li accompagna" (Hom., *Od.*, IX, 269-271; tr. it. Omero, *Odissea*, a cura di M. G. Ciani, Marsilio, Venezia 1994, p. 309).

⁴³ "Sei dunque un ospite antico [*xeinos...palaios*] per me da parte di padre; il divino Oineo accolse un tempo il nobile Bellerofonte nella sua reggia e lo trattene per venti giorni. Si scambiarono l'un l'altro doni ospitali [*xeineia*], bellissimi; Oineo offrì una cintura di porpora, splendida, Bellerofonte una coppa d'oro a due manici" (Hom. *Il.*, 6, 216-220; tr. it. cit., pp. 291-293).

⁴⁴ O. Longo, *La storia la terra gli uomini. Saggi sulla civiltà greca*, Venezia 1987, pp. 126-127.

⁴⁵ Ai vincoli dell'ospitalità – della *agathe xenia*, della bella ospitalità – si riferisce esplicitamente Laerte dialogando con Ulisse nel libro XXIV dell'*Odissea*, 286-314.

⁴⁶ Hom. *Od.*, 6, 198-210; tr. it. in Omero, *Odissea*, a cura di M. G. Ciani, Venezia 1994, p. 223.

⁴⁷ Ivi, XIV, 56-58; tr. it. cit., p. 467.

con le quali Alcino si rivolge ai Feaci dopo l'episodio di Demodoco: " Taccia il cantore perché possiamo essere lieti tutti, l'ospite [*xeinos*] e coloro che lo ospitano [*xeinodokoi*]...In suo onore è tutto questo, la scorta e i doni che in segno di amicizia gli abbiamo dato. Per chi abbia un po' di senno soltanto, l'ospite, il supplice, è come un fratello"⁴⁸.

L'ospite viene innanzitutto accolto, sfamato e ristorato, senza indagare in alcun modo sulla sua identità. Solo successivamente si penserà a interrogarlo sul suo nome e le ragioni della sua venuta. Così Nestore dell'isola di Pilo, presso cui si recano Telemaco e Mentore per cercare notizie di Ulisse, interroga i suoi ospiti solo dopo aver dato loro da bere e da mangiare. "Ora che gli ospiti [*xeinous*] si sono saziati di cibo, è più opportuno chiedere loro chi sono. Chi siete dunque, stranieri [*xeinoi*]? Da dove venite, navigando per le vie d'acqua? Avete qualche commercio o senza meta vagate sul mare come i predoni che vanno, rischiano la vita e a tutti portando rovina?"⁴⁹. L'ospitalità, nella sua prima fase, è dunque accordata senza nessuna condizione. Se fosse pirata o brigante ci si difenderà dallo straniero solo dopo averlo accolto.

L'ospitalità, d'altra parte, deve avere una sua giusta misura, come ricorda Menelao rivolgendosi a Telemaco: bisogna evitare sia di far pressioni perché l'ospite se ne vada, sia di trattenerlo oltre la sua volontà. "Sbaglia ugualmente chi fa fretta all'ospite [*xeinon*] che non vuole andare e chi lo trattiene se vuole partire. Bisogna averne cura quando rimane, lasciarlo andare se desidera"⁵⁰. Ma non è tutto. Come confermano numerosi fonti arcaiche, era consuetudine largamente consolidata conferire un dono allo straniero-ospite, nella convinzione che questo gesto non si costituisse come elargizione unilaterale, ma al contrario che esso fosse espressione di un contraccambio, rispetto ad un dono ricevuto dallo *xenos*. Così, nell'*Odissea*, Alcino esorta i Feaci a tener fede all'usanza dei doni ospitali nei confronti di Ulisse: "Principi e consiglieri feaci, ascoltate. Mi sembra che sia molto saggio, quest'ospite [*xeinos*]. Offriamogli, come è giusto, un dono ospitale [*xeineion*]. Vi sono, in questo paese, dodici principi illustri che hanno il potere, io sono il tredicesimo. Porti ciascuno un mantello nuovo, una tunica e un talento d'oro prezioso. Raccogliamo queste cose perché l'ospite [*xeinos*] se le prenda e venga poi alla cena con animo lieto"⁵¹.

Ampiamente e concordemente testimoniato lungo tutta la cultura greca successiva ad Omero, l'istituto della *xenia* è ripreso più volte anche in Platone. Ne troviamo traccia soprattutto in due luoghi, nel contesto di due scritti diversi. Il primo di essi è l'esordio del Sofista, quando a Teodoro che "introduce" lo "straniero" [*xenon*] proveniente da Elea, Socrate ricorda i versi con i quali Omero censura il comportamento violento di Antinoo nei confronti di Odisseo, presentatosi come "infelice mendicante" alla reggia di Itaca⁵². Il monito è quello di trattare l'ospite con particolare attenzione, perché spesso "simili a stranieri di altri paesi anche gli dei, assumendo forme diverse, vanno per le città a vedere se gli uomini sono giusti o ingiusti"⁵³. Di qui il commento del filosofo, secondo il quale gli dei amano accompagnarsi agli uomini che praticano moderazione e giustizia, e in modo particolare "il dio che protegge gli ospiti [*xenion...theon*]: hanno così la possibilità di controllare la condotta di chi osserva le leggi e di coloro che, invece, le ingiuriano"⁵⁴.

6. L'apologo omerico, ripreso da Platone, ricompare in età romana nell'episodio delle *Metamorfosi* ovidiane dedicato a Filemone e Bauci. E' significativo notare, anzitutto, che il racconto riguardante i due vecchi contadini della Frigia è introdotto mediante un riferimento ad Issione. Di questo personaggio

⁴⁸ Ivi, 8, 541-547; tr. it. cit., p. 287; corsivi miei.

⁴⁹ Ivi, 3, 69-74.

⁵⁰ Ivi, 15, 72-74.

⁵¹ Ivi, VIII, 387-395; tr. it. cit., p. 279.

⁵² "Sciagurato, e se fosse uno degli dei celesti? Simili a stranieri [*xeinoisin*] di altri paesi anche gli dei, assumendo forme diverse, vanno per le città a vedere se gli uomini sono giusti o ingiusti"(ivi, XVII, 484-487; tr. it. cit., p. 593).

⁵³ Ivi, 17, 484-487; tr. it. cit., p. 593.

⁵⁴ PLAT. *Soph.*, 216 b; sull'argomento, cfr. J. Labarbe, *L'Homère de Platon*, Paris 1949, pp. 296-297.

mitologico, il cui nome rinvia da un lato alla forza [*ischys*] e dall'altro al vischio [*ixias*], le fonti antiche tramandano una vicenda che può ben inquadrare l'episodio seguente.

Figlio di Flegia, re dei Lapiti, Issione aveva acconsentito al matrimonio con Dia, figlia di Ioneo. Ma il giorno fissato per le nozze, anziché elargire i doni nuziali per i quali si era impegnato, fece precipitare Ioneo in un trabocchetto scavato davanti all'ingresso del palazzo, mandando in fumo lo spotalizio. Nonostante l'opinione contraria delle altre divinità, che si erano rifiutate di purificare Issione, Zeus si mostrò indulgente verso di lui, invitandolo alla sua tavola. Anziché manifestare gratitudine per tanta generosità, Issione cercò di sedurre Era, ma il re degli dei se ne avvide e, per punirlo, ordinò ad Hermes di fustigarlo senza pietà fino a che non avesse ripetuto le parole: "Coloro che fanno bene devono essere onorati". Successivamente, il figlio di Flegia fu legato ad una ruota di fuoco che rotola incessantemente in cielo⁵⁵.

Additato come esempio negativo di ingratitudine già da Pindaro⁵⁶, e poi ricordato da Luciano di Samosata per aver ardito insidiare Era, ed esserne poi punito da Zeus, il quale gli concesse di congiungersi con una nuvola, alla quale era stata data la forma di una falsa Era⁵⁷, Issione è l'emblema di un rovesciamento dell'atteggiamento prescritto con le norme della *xenia*. Da un lato, infatti, egli viene meno ai suoi doveri di ospite in senso attivo, tendendo una trappola mortale a colui che avrebbe invece dovuto accogliere nella sua casa, mentre dall'altro viola anche gli obblighi dell'ospitato, ricambiando la generosità di Zeus col tentativo di seduzione di Era.

Nel poema di Ovidio, il racconto riguardante Filemone e Bauci è introdotto da una sortita del figlio di Issione, il quale dubita che gli dei siano così potenti, da "dare e togliere l'aspetto delle cose"⁵⁸. Nello sconcerto degli astanti, si incarica allora Lelege, "maturo di mente e di anni", del compito di dimostrare che "il potere del cielo è immenso e non conosce limiti" (v.618). Per argomentare questo assunto, onde dissolvere ogni dubbio al riguardo, Lelege racconta quale sia l'origine di quel singolare viluppo di tronchi e rami tuttora visibile nelle colline della Frigia, costituito dall'intreccio di un tiglio e di una quercia. Zeus e Hermes, vagando in quella regione con sembianze umane, "a mille case si affacciarono, chiedendo un luogo per riposare [*Mille domos adiere locum requiemque petentes*]; mille case furono sprangate con catenacci"[*Mille domos clausere serae*] (628-629). Furono invece accolti in una casa, piccola e ricoperta da stoppie e canne di palude, nella quale vivevano da molti anni Filemone e Bauci, sopportando con animo sereno la povertà, uniti da un infrangibile vincolo di amore.

La narrazione ovidiana procede con la descrizione minuziosa delle infinite premurose attenzioni riservate dai due vecchi contadini agli ospiti sconosciuti, culminate con l'intenzione di scarificare l'unica oca, allo scopo di rendere meno frugale il misero pasto calorosamente offerto ai due stranieri. Giunti a questo punto, Zeus ed Hermes rivelano la loro vera identità: "Siamo dèi. I vostri empì vicini pagheranno la giusta pena. A voi sarà concesso di essere salvi da questi mali [*vobis immunibus huius esse mali dabitur*]...Mentre Filemone e Bauci piangono il destino dei loro conoscenti, quella vecchia capanna, piccola anche per i suoi due padroni, si trasforma in un tempio. A pali si sostituiscono colonne; la paglia di copertura si fa gialla e diviene tetto dorato; le porte s'ornano di intagli e la terra battuta si copre di marmo"⁵⁹. Dopo questo passaggio, nel quale coloro che hanno rifiutato l'ospitalità vengono severamente sanzionati, mentre coloro che hanno generosamente aperto la porta della loro umile casa, pronti a condividere con gli stranieri ciò che la loro umile condizione permetteva, vengono gratificati, è il momento della ricompensa. Altro non chiedono, i due vecchi coniugi, se non di morire

⁵⁵ Cfr. R. Graves, *I miti greci*, tr. it. Longanesi, Milano 1996, pp. 186 ss.

⁵⁶ *Pitiche*, I, 33-89; tr. it. Pindaro, *Le Pitiche*, tr. it. a cura di B. Gentili, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1995.

⁵⁷ Luciano, *Dialogo 6 (Giunzione e Giove)* in *Dialoghi di dei e di cortigiane*, tr. it. Rizzoli, Milano 1986.

⁵⁸ Ovid. *Met.*, 8, v. 615; tr. it. Ovidio, *Le Metamorfosi*, a cura di E. Oddone, Bompiani, Milano 1989, libro VIII, p. 445.

⁵⁹ Ivi, vv. 689-703; tr. it. cit., pp. 449-451.. Da notare che, nella letteratura medievale, la storia narrata da Ovidio fu posta in parallelo con l'episodio della visita di Dio ad Abramo o dell'angelo a Lot, ovvero anche della venuta di Cristo sulla terra per premiare i timorati di Dio e punire coloro che si erano mostrati insospitali rispetto al suo annuncio. Una ripresa del mito di Filemone e Bauci vi è anche nel *Faust II* (1832) di J.W. Goethe, nel quale tuttavia i due vecchi subiscono una morte violenta, a seguito della pretesa di Faust di sporre della terra nella quale essi abitano.

contemporaneamente, in modo che né l'uno debba vedere il rogo dell'altra, né questa debba seppellire lui [*ne coniugis umquam busta meae videam, neu sim tumulandus ab illa*, vv. 709-710]. Ancora oggi, conclude il racconto, "l'abitante di Tino addita colà i tronchi avvicinati, che furono i loro corpi" (vv. 719-720).

Interpretata prevalentemente come edificante storia d'amore (una delle poche per le quali non si preveda una conclusione tragica⁶⁰), la vicenda di Filemone e Bauci costituisce in realtà una testimonianza molto significativa delle pratiche dell'ospitalità in uso nel mondo greco-latino⁶¹. Anche nel contesto delle *Metamorfosi*, infatti, lo straniero è accolto, rifocillato, messo a proprio agio, pur essendo all'socuro della sua identità e dei motivi del suo viaggio. A questi aspetti, già noti attraverso altre fonti, la narrazione ovidiana offre, quale contrappunto didascalico, il riferimento alla figura dell'ingrato e inospitale Issione. Quale collegamento tra la figura del mancato seduttore di Era con i poveri vecchietti della Frigia compare Zeus, convocato quale garante e custode delle regole della *xenia*. Coloro che avranno infranto queste norme, come i Frigi e prima ancora lo stesso Issione, saranno duramente sanzionati. Mentre i pacifici contadini, pronti a sacrificare per lo straniero la loro unica oca, verranno premiati come meritano. Dove emerge confermato uno dei temi più caratteristici e ricorrenti della concezione classica dell'ospitalità, vale a dire l'idea che dietro ogni straniero che batta alla nostra porta possa nascondersi Dio stesso.

Si intravede qui uno dei presupposti che, verosimilmente, dovevano essere a fondamento dell'istituto della *xenia*, vale a dire l'idea che il trattamento amichevole nei confronti di colui che sopraggiunga da fuori è imposto anche (sebbene non necessariamente soprattutto) dal timore che sotto le spoglie dello straniero possa celarsi una divinità, al cui giudizio siano sottomessi i comportamenti degli uomini. Di qui la diffusa convinzione che l'eventuale violazione dei doveri connessi con l'ospitalità implicasse sempre e comunque un affronto verso gli dei. Di qui, inoltre, la frequente combinazione, in un'unica colpa, dell'ostilità verso lo straniero e dell'oblio degli dei, perché l'oltraggio alla divinità si verificava in entrambi i casi, e non soltanto nel secondo, vale a dire anche quando l'offesa sembrava limitata ai soli *xenoi*.

7. L'idea che, nei panni del viandante o dello straniero, potesse in realtà nascondersi un dio, pronto a remunerare con premi o castighi il comportamento degli uomini nei confronti di colui che provenga da fuori, richiede di essere ulteriormente approfondita, da almeno due punti di vista. Si può notare, anzitutto, che l'assimilazione della figura dello straniero a quella di un dio riflette una caratteristica che è comune ai numi dell'Olimpo greco e del mondo latino, vale a dire la multiformità – e spesso più precisamente la duplicità – con la quale essi si presentano agli uomini, e con la quale essi sono dagli uomini "nominati". Il caso paradigmatico è quello del greco Dioniso, equivalente al latino Bacco, dio doppio per antonomasia, nato due volte e morto a seguito dello *sparagmos*, vale a dire della scissione, della divisione intervenuta nell'unità del suo corpo⁶². Ma anche gli altri dèi, sia pure in maniera meno evidente del *polyonoma* Dioniso, si presentano costantemente nella tensione fra unità e molteplicità. La duplicità essenziale degli dèi si traduce nella duplicità della figura dello straniero. Presentarsi sotto le mentite spoglie di un viandante, significa dunque riconfermare la pluralità costitutiva della divinità, assumendo le sembianze di una figura anch'essa plurale, quale è appunto quella dello straniero.

In secondo luogo, la possibilità che colui che viene da fuori possa essere un nume, "mascherato" da viandante, e che egli abbia assunto questo travestimento allo scopo di giudicare il comportamento degli

⁶⁰ Come ho dimostrato nel mio *Miti d'amore. Filosofia dell'eros*, Bompiani, Milano 2009.

⁶¹ U. Todini, *Il magma e la luce. Racconto e pensiero nelle "metamorfosi di Ovidio"*, Cues, Roma 2003.

⁶² Per un'analisi più approfondita della personalità di Dioniso, dio della contraddizione, rinvio al mio *Endiadi. Figure della duplicità*, Milano 1995, pp. 60-66.

uomini verso lo straniero, infliggendo punizioni o conferendo premi, promuove la legge dell'ospitalità dal piano umano a quello divino, in quanto la condotta che essa prescrive non appartiene "semplicemente" all'ambito delle relazioni fra gli uomini, poiché include il riferimento alla divinità. Riecheggiato in un famoso passo dei Vangeli - "chi accoglie voi accoglie me, e chi accoglie me accoglie colui che mi ha mandato"⁶³ - questo aspetto implica che, pur apparentemente rivolto soltanto allo straniero, l'atteggiamento tenuto verso di lui si "trasmette" anche alla divinità, con intuibili conseguenze sul piano dei premi e delle punizioni.

Per ritornare allo statuto della *xenia*, ancora più significativo è il riferimento che si trova nel libro dodicesimo delle *Leggi*, là dove, alludendo agli obblighi di benevolenza nei confronti di chi provenga dall'esterno, si distinguono quattro specie di stranieri⁶⁴. Pur trattandosi di figure diverse, perché differenti sono i motivi che li spingono a domandare ospitalità, oltre che i periodi di tempo nei quali essi soggiureranno all'interno dello stato, a tutti il legislatore dovrà garantire adeguata accoglienza, rendendo con ciò onore a Zeus Xenios. In ogni modo, il filosofo sottolinea che "ci si dovrà guardare bene dal respingere lo straniero dalla tavola e dai sacrifici... e dall'allontanarlo con ordinanze selvagge"⁶⁵.

Anche rispetto al *Sofista*, nelle *Leggi* è possibile individuare almeno due precisazioni utili per comprendere meglio quali fossero le regole vigenti in tema di ospitalità. Anzitutto, la sottolineatura che i medesimi riguardi vadano riservati, oltre che agli stranieri, anche alle straniere, col riconoscimento di diritti non sempre attribuiti alle donne nella società greca. Ricompare, in secondo luogo, chiarendosi ulteriormente, l'idea di una relazione simmetrica nel campo dell'ospitalità, nel senso che gli stranieri dovranno essere accolti nello stesso modo col quale si pretende di essere accolti quando sia il nostro turno di andare lontano dalla nostra patria. Tutto ciò implica che il semplice fatto di provenire dall'esterno dello stato conferisca agli stranieri uno status in un certo senso privilegiato, poiché essi sono dispensati dal dover "dimostrare" o "meritare" alcunché, se non la loro condizione di *xenoi*, per potere godere di tutto ciò che è connesso con le regole che disciplinano l'accoglienza.

8. Nella lingua e nella cultura greca campeggiano due figure di stranieri: lo *xenos* e il *barbaros*. Il termine *xenos* ha a sua volta un duplice significato. Esso indica innanzitutto e originariamente, a partire dalla Grecia arcaica, l'ospite, vale a dire colui che in base a determinati accordi o convenzioni beneficia delle leggi dell'ospitalità. In secondo luogo, e successivamente, esso viene a indicare semplicemente colui che è nato altrove.

Nel V libro delle *Leggi*, Platone sottolinea che "le relazioni e i contratti con gli stranieri sono cose al massimo grado sacre", al punto tale da poter affermare che "le colpe di chi è straniero e quelle contro gli stranieri dipendono strettamente da un dio vendicatore [Zeus] più di quelle che riguardano i cittadini"⁶⁶. Questa speciale benevolenza si spiega, inoltre, con la condizione peculiare nella quale viene a trovarsi lo straniero, poiché egli "è solo di compagni e di familiari, perciò è più di ogni altro degno di misericordia agli uomini e agli dei"⁶⁷. D'altra parte, aggiunge Platone "di tutte le colpe contro gli stranieri e i compatrioti la più grande per ciascun uomo è quella che si commette contro i supplici", vale a dire i fuggitivi in cerca di asilo, dei quali tratta anche l'omonima tragedia di Eschilo. "Perché il supplice supplicando ha chiamato un dio a testimoniare i suoi voti e

⁶³ Mt 10, 40-41; Gv., 13, 20; Mc, 9, 37; Lc, 9, 48. Tra le grandi letterature, quella biblica è l'unica che presenta lo straniero non come una minaccia da espellere o solo parzialmente da tollerare, bensì come finestra o fessura dalla quale guardare e rileggere il reale, come il luogo teologico e metafisico nel quale l'Assoluto irrompe nella storia e la eleva. Per un approfondimento di questo aspetto del problema, si vedano gli importanti contributi di C. DI SANTE, *Lo straniero nella Bibbia* cit.; Id., *L'io ospitale*, Roma 2001.

⁶⁴ Plat. *Leg.*, XII, 952d-953 e; tr. it. Platone, *Opere*, Laterza, Bari 1966, vol. I, p. 975.

⁶⁵ Ivi, XII, 953 e; tr. it. cit., p. 976.

⁶⁶ Plat. *Leg.* V, 729 e; tr. it. cit., p. 724.

⁶⁷ Ibidem.

diviene questo dio terribile difensore e custode del misero che subisce, cosicchè non subirà mai invendicato il male sofferto chi lo ha sofferto”⁶⁸.

A sua volta, nell’ *Etica Nicomachea* (lib.IX), Aristotele paragona l’ospitalità all’amicizia: come colui che ha troppi amici non ne ha nessuno, allo stesso modo chi ha troppi invitati non ne soddisfa nessuno. L’ospitalità non esprime neppure alcun moto altruistico e disinteressato verso l’altro, ma attiva una relazione che obbliga alla reciprocità: chi ospita vuole essere ospitato, chi è ospitato vuole ospitare. L’ospitalità istituisce legami mantenendo distanze e differenze⁶⁹.

Alla figura dello *xenos*, che è al centro delle relazioni di reciprocità tra le città che compongono il mondo ellenico, si oppone quella del *barbaros*⁷⁰. I “barbari” non erano soltanto stranieri, ma inoltre rozzi, crudeli, codardi ecc...La loro palese inferiorità giustificava la loro subordinazione politica e culturale e la loro riduzione in schiavitù se catturati (il barbaro è per Aristotele schiavo per natura sicchè si può affermare che "dominare sopra i Barbari agli Elleni ben s'addice"⁷¹). Nella rappresentazione che ne fornisce Erodoto nelle *Storie*, e più tardi Plinio il vecchio nella *Storia naturale*, si tratta di una specie diversa di uomini che presenta nei tratti fisici come nei comportamenti sociali aspetti tali da farli apparire aberranti e mostruosi. Così nella famosa descrizione che Erodoto offre degli Egizi, questi vengono rappresentati con caratteristiche esattamente inverse rispetto a quelle dei greci (le donne vanno al mercato e gli uomini restano in casa a tessere, le donne orinano in piedi, gli uomini accucciati, prendono i pasti all’aperto e fanno i loro bisogni in casa, vivono assieme agli animali ecc.). Gli arimaspi poi hanno un unico occhio in mezzo alla fronte, gli ataranti popoli della Libia non hanno un nome proprio, gli Ausei non hanno famiglia⁷².

Da notare che la coppia oppositiva che viene qui messa in campo non è dello stesso genere di quella *polites/xenos* perché esprime un’antitesi asimmetrica che non ammette reciprocità. Essa si basa sull’autodefinizione esclusiva che un gruppo, in questo caso quello degli Elleni, dà di sé a partire da determinate caratteristiche, la cui assenza esaurisce invece per contrasto la definizione di tutti gli altri⁷³. La natura mostruosa del barbaro fa sì che, propriamente parlando, non si tratti di stranieri, ma di una specie differente di uomini: essi non vengono da un’altra città, come visitatori o residenti, ma da un altro mondo con cui non c’è possibilità né di confronto, né di scambio. E’ la loro diversa natura che li pone al di là della cultura ovvero delle possibilità di relazione, intreccio, mescolanza che la costituiscono. Di qui la guerra come modalità naturale di condursi nei confronti di una categoria di uomini con cui non è possibile rapporto, con cui non si possono stabilire quei legami di mutua accoglienza che costituiscono viceversa un obbligo sacro nei confronti dello straniero⁷⁴.

La distinzione fra *xenos* e *barbaros* autorizza una prima riflessione. L’unico caso in cui all’altro possa non essere riconosciuto lo statuto di “ospite”, con le regole inviolabili connesse a tale riconoscimento, è quello in cui questo altro si presenti come *barbaros*, e cioè non soltanto come uno straniero, vale a dire come essere umano non appartenente alla comunità assunta come riferimento,

⁶⁸ Ivi, 730 a; tr. it. cit., p. 725.

⁶⁹ Per una ricostruzione della figura e del significato dell’ospitalità dall’antichità ad oggi cfr. R.Scherer, *Zeus Hospitalier. Eloge de l’hospitalité*, Paris 1993.

⁷⁰ Sulla differenza radicale, posta da Platone, fra il tipo di guerra che interviene fra gli Elleni, che è *stasis*, vale a dire guerra civile, e quella che oppone invece i Greci ai *barbaroi*, e si tratta di *polemos*, di guerra “esterna” in senso proprio, rinvio al mio *Pensare la guerra. L’Europa e il destino della politica*, Dedalo, Bari 1999. Si veda inoltre il mio saggio introduttivo al volume di R. Caillois, *La vertigine della guerra*, tr. it. Troina (Enna), 2002.

⁷¹ Aristot. *Pol.*, I, 2, 1252 b; tr. it. Aristotele, *Opere. 9. Politica, Trattato sull’economia*, Bari 1983, pp. 5-6.

⁷² Cfr. E. Colombo, *Rappresentazioni dell’altro. Lo straniero nella riflessione occidentale*, Milano 1999, pp.19-27; K.Stenou, *Images de l’Autre. La différence: du mythe au prejudice*, Tours 1998, pp.15-69.

⁷³ Cf. R. Koselleck, *Una semantica storico-politica di alcuni concetti antitetici asimmetrici* in R.Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempo storici*, tr.it.di A. Marietti Solmi, Genova 1986, pp.181-222).

⁷⁴ Sulla differenza *xenos-barbaros*, cfr. M. Moggi, *Greci e barbari: uomini e no*, in *Civiltà classica e mondo dei barbari. Due modelli a confronto*, Trento 1991, pp. 31-46, p. 34; ID., *Straniero due volte: il barbaro e il mondo greco*, in *Lo straniero ovvero l’identità culturale a confronto*, Roma-Bari 1992, pp. 51-76; ID., *Lo straniero (xenos e barbaros) nella letteratura greca di epoca arcaica e classica*, “Ricerche storico-bibliche”, VIII, 1-2 (1996), pp. 103-116.

ma come *monstrum*, come “specie” biologica differente , come figura radicalmente antitetica rispetto agli “uomini” che compongono la società. Non basta provenire da un’altra città, avere usi e costumi differenti, per essere considerati *barbaroi*. Al contrario, con le caratteristiche ora descritte si presentano gli *xenoi*, verso i quali l’ospitalità è obbligatoria. Il *barbaros* rappresenta in un certo senso il rovesciamento o la negazione di ciò che – pur nelle differenze – rende simili tutti gli uomini. Ed è solo in questo caso limite, soltanto nei confronti di figure intrinsecamente antiumane, quali sono i *barbaroi*, che non solo è consentito sottrarsi alle regole dell’ospitalità, ma è addirittura necessario ricorrere alla violenza estrema del *polemos*.

Viceversa, se l’altro in cui mi imbatto non è il *barbaros* ma lo *xenos*, se non voglio macchiarmi di un “nefando, innominabile crimine”, la legge dell’ospitalità si impone. Se qualcuno è “straniero”, e’ anche necessariamente “ospite”, non come effetto di una mia scelta facoltativa, per la quale io possa arbitrariamente trattare l’altro come ospite, o lasciarlo semplicemente come straniero, ma perchè egli si dà a me come figura che mi obbliga all’ospitalità. - Nè l’ospitalità dà luogo ad alcun processo assimilativo: lo *xenos* è sacro proprio nella sua identità e individualità, altra e irriducibile rispetto a quella di chi lo accolga.

9. D’altra parte, tanto in greco, quanto in latino, il convergere in un unico termine, e in un unico concetto, delle figure che compongono l’alterità, implica che lo *xenos-hostis*, originariamente “straniero”, sia anche – e inoltre storicamente diventi – il nemico. Ciò significa che se la riduzione unilaterale dell’*hostis* a nemico contraddice la polivalenza semantica originaria del termine, per la quale l’*hostis* è insieme straniero, ospite e nemico, allo stesso modo la cancellazione del carattere potenzialmente ostile dell’*hostis*, in nome di un privilegiamento esclusivo del suo carattere di ospite, dissolve una caratteristica che viceversa non può essere soppressa. Al contrario, nella relazione con l’altro, l’ambivalenza con la quale esso mi si presenta resta fondamentale e ineliminabile.

Da un lato lo straniero mi fa dono della mia identità, dall’altro egli può svolgere questa funzione, può regalarmi il mio essere quello che sono, non in quanto egli mi sia univocamente ed esclusivamente amico, ma proprio perché egli è, in se stesso e irresolubilmente, anche nemico. Intrinsecamente duplice, come *hostis-hospes*, lo straniero è altrettanto duplice quanto ai suoi effetti, perché consente la posizione e il riconoscimento dell’identità specifica di chi venga con lui in rapporto, proprio attraverso l’apertura di una massima divaricazione fra il sé e l’altro. Ciò che mi consente di riconoscermi nella mia peculiare individualità è lo stesso che mi fa sentire in pericolo nella possibilità di conservarla.

A questo riguardo, si impone una precisazione essenziale. L’originaria ambivalenza della nozione di straniero, e dello stesso termine col quale esso viene designato, tale per cui in esso è indistinguibile l’ospite dal nemico, non può essere considerata conseguenza di una sorta di iniziale “ambiguità”, destinata a chiarirsi non appena risulti più nitidamente determinato il “ruolo” di colui che viene dall’esterno, e le “intenzioni” con le quali egli giunge. Nel concetto di straniero non si dà alcun transito lineare da uno all’altro polo di significato, tale da consentire di dissolvere, una volta per tutte, la nebulosità dell’accezione originaria, e dunque di comprendere se ci troviamo in presenza di un ospite, ovvero se dobbiamo fronteggiare un nemico. Sempre, in ogni momento, in qualunque circostanza, in qualsiasi fase del processo, anche quando si siano palesate pienamente le sue caratteristiche, lo straniero resta - insieme e indissolubilmente – ospite e nemico, non l’uno o l’altro, ma *comunque l’uno e l’altro*.

Tutto ciò implica che si debba essere sempre pronti a riconoscere, nell'ospite anche il nemico, e, correlativamente, a scorgere nel nemico colui che è anche ospite, in una relazione di mutua indissolubilità fra i due aspetti con i quali si presenta lo straniero. Di qui dunque la necessità di attenersi alla condotta esemplificata in uno degli episodi omerici in precedenza citati, anzitutto accogliendo lo straniero, sfamandolo, rifocillandolo, offrendogli ricovero, per poi verificare solo in un secondo momento se egli venga come un predone per “portare a tutti rovina”. Con l'intesa che, perfino in questo caso, lo straniero conserva, pur nell'eventuale comportamento ostile, l'ambivalenza strutturale già insita nel suo stesso “nome”.

Da questo punto di vista, la nozione di straniero condivide lo statuto di altri termini doppi del lessico greco-latino—come il *pharmakon*, ad esempio, che è al tempo stesso veleno e rimedio, è il tossico e l'antitossico⁷⁵. E come il *pharmakon*, anche lo straniero può esercitare la sua funzione, non in quanto si pretenda di isolare i suoi effetti “benefici” – quelli connessi con l'affermazione della nostra identità – da quelli maligni – quelli dipendenti dalla minaccia in lui incarnata – ma solo in quanto si colga l'indissolubilità di questi aspetti diversi⁷⁶.

Appartenendo alla famiglia dei termini “doppi”, lo straniero condivide lo stesso statuto del termine che designa il dono, quel *doron* che è sempre e costitutivamente anche *dolos*, quel dono che è insieme anche un inganno. Così è nel caso della prima donna (“Pan-dora” = tutti i doni), bellissima di aspetto, e tuttavia tale da nascondere un *kyneon noon*, un “animo di cagna”, portatrice di doni nel suo orcio, ma insieme dispensatrice agli uomini di tutti i dolori del mondo⁷⁷. E così è anche per il dono che gli Achei lasciano alle porte di Troia, uno stupendo cavallo di legno, al cui interno si cela la minaccia dei guerrieri pronti a mettere la città a ferro e fuoco. Sempre, in ogni contesto e in qualunque situazione, il dono è sempre anche un sottile inganno: conferisce e insieme sottrae, arricchisce ma anche indebolisce colui che riceve, dona e insieme obbliga⁷⁸. A questo statuto di intrinseca duplicità risponde dunque anche lo straniero. Mai dimenticare che, una volta che egli sia stato ridotto a *hostis*, non resti anche *hospes*. Ma anche guai a non cogliere nelle sembianze dell'*hospes* colui che è anche *hostis*.

Per quanto riguarda il modo in cui i problemi in precedenza affrontati “precipitano” nel linguaggio comune, si può notare che l'impiego dell'espressione “straniero” implica una caratterizzazione in termini esclusivamente negativi, poiché allude a ciò che gli individui così designati non sono (originari del nostro paese) o a ciò che non hanno (la nostra lingua, la nostra cultura, la nostra religione). L'espressione si limita a rilevare la loro eternità priva di qualsiasi altro connotato salvo quello della stranezza, che dà una particolare tonalità alla parola sia in italiano che in francese (*étrangér*) e in inglese (*stranger*). Alla esteriorità si aggiunge così la nota della difformità da ciò che è consueto, e che perciò suscita perplessità e sconcerto. In molti casi, dunque, è “estraneo” o “straniero” quello che è anche percepito come “strano”.

Il primo effetto semantico di tale rappresentazione linguistica è l'oscuramento di ogni differenza tra le molteplici identità linguistiche, culturali e religiose di cui è costituita l'umanità che viene da fuori: ciò che dell' “altro” il termine straniero ritiene pertinente è semplicemente la sua non-appartenenza, rispetto alla quale ogni ulteriore nota distintiva appare irrilevante o del tutto secondaria. L'anonimato in cui l'appellativo di stranieri rigetta la varietà dei gruppi umani si riflette sulla natura della relazione, che entro tale orizzonte di senso diventa possibile, rendendola massimamente impersonale: ciò che mi unisce a colui che per me non è che uno straniero non può avere nulla di unico e esclusivo, ma mi accomunerà a lui come a un numero indeterminato e del tutto indifferenziato di altri individui; ciò che viceversa da lui mi divide, racchiuso nella sua strana

⁷⁵ J. Derrida, *La farmacia di Platone*, tr. it. Milano 1973.

⁷⁶ Come altrove (*Il farmaco della democrazia*, Christian Marinotti Editore, Milano 2003) ho cercato di dimostrare, in Platone *pharmakon* – e cioè semplicemente un rimedio che intossica, e non una “soluzione” efficace e definitiva ai problemi della vita collettiva – è anche la stessa politica.

⁷⁷ Cfr. U. Curi, *Endiadi. Figure della duplicità*, cit.

⁷⁸ Sulla costitutiva ambivalenza del dono, oltre al saggio di J.-P. Vernant, *Mito e società nell'antica Grecia*, tr. it. di P. Pasquino, Torino 1981, si vedano le intense pagine di M. Cacciari, *Dell'inizio*, Milano 2001 (2), pp. 359 ss.

esteriorità, acquisterà su questo sfondo un'importanza decisiva⁷⁹. Per questa ragione, come sottolinea ancora lo stesso Simmel⁸⁰, lo straniero è ambivalente: vicino e lontano, escluso ed incluso, attratto e respinto. Nella interazione tra straniero e gruppo emerge una dinamica di apertura e chiusura. La chiusura risponde appunto all'esigenza della comunità di conservarsi inalterata per tutelare la sua identità; l'apertura risponde all'esigenza del rinnovamento con risorse nuove.

L'immagine degli stranieri che lo specchio del nostro linguaggio ci riflette è, dunque, quella di una massa anonima e indifferenziata di uomini che, in quanto abita la nostra terra e la nostra cultura senza avere in esse le sue radici, ci è intrinsecamente estranea. Le molte differenze che con le parole e con la pratica in realtà si fanno tra differenti categorie di stranieri (comunitari e extracomunitari, legalmente soggiornanti o clandestini, profughi, rifugiati, esiliati ecc..) s'inscrivono tutte come determinazioni aggiuntive entro una identificazione al suo interno semanticamente vuota e i cui significati si addensano sul confine netto che essa demarca tra poli nettamente contrapposti. E' a partire da questa struttura formale che il rapporto può più facilmente configurarsi nei termini dell'opposizione amico-nemico.

10. Per concludere. Lo straniero è ambivalente – è l'ambivalenza. In quanto è *thauma*, non posso vivere la sua presenza, il suo arrivo, se non come una minaccia. Ma insieme avverto, nel cuore stesso del *pathos* che è inseparabile dal contatto con lui, che quella pur ineliminabile minaccia è per me feconda, mi conferisce qualcosa che, pur inconsapevolmente, attendevo da tempo, e di cui non potrei fare a meno. Posso respingerlo – certamente – in quanto è minaccia. Ma contestualmente, se mi accingo a questo, percepisco anche un mio profondo e irrimediabile depauperamento. Alla sua duplicità dovrei saper *rispondere* con altrettanta duplicità. Dovrei riuscire a tenerlo e a desiderarne l'arrivo, a spalancargli le porte della mia casa, e insieme a tenerlo fuori da essa, a respingerlo con la massima fermezza, e contemporaneamente ad accoglierlo come se si trattasse di una benedizione. Ad inquietarmi nel profondo, è la consapevolezza dell'insuperabilità di quell'ambivalenza, il fatto che essa non dipenda da un "equivoco" provvisorio e comunque "rimediabile". Né che essa scaturisca semplicemente da miei limiti nella capacità di *distinguere*, ai quali possa comunque illudermi di ovviare, "guardando meglio", esercitando con maggiore acume il mio discernimento. Sempre, qualunque sia la distanza che mi separa da lui, qualunque sia il "grado" dell'intimità che con lui mi possa accadere di stabilire, in quanto straniero egli mi apparirà irriducibilmente doppio. Sempre minaccia e dono – non l'una cosa o l'altra. Anzi: l'una cosa *proprio in quanto* è l'altra. Di qui la difficoltà estrema in cui questa "visita" mi pone. L'alternativa paralizzante di fronte a cui mi situa. Rinunciare al dono per allontanare la minaccia, o affrontare il pericolo per acquisire il dono? Un punto resta comunque assodato: di fronte allo straniero, cede ogni possibile linguaggio dell'unicità. Più ancora: di fronte a lui, mostrano tutta la loro radicale insufficienza le categorie logiche con le quali siamo abituati a "mettere in ordine" il mondo. La rassicurante e familiare logica dell'*aut-aut* deve essere soppiantata da una modalità di ragionamento basata sul ben più impegnativo *et-et*.

La figura stessa dello straniero, quale emerge già dai versi di Baudelaire, esige la riformulazione dell'apparato concettuale che è alla base della nostra quotidianità. Egli è dunque "extra-ordinario" – *extraordinaire étranger*, appunto – perché con la sua sola presenza mette in discussione gli ingredienti fondamentali della mia vita "ordinaria", la logica e il linguaggio con i quali essa è organizzata. E tuttavia la consapevolezza del carattere *maxime periculosum* dell'incontro con lui non cancella l'inderogabilità del rapporto, in una certa misura lo rende anzi ancora più necessario. Nella minaccia in lui incarnata è immanente una promessa alla quale non posso sottrarmi.

⁷⁹ Cfr. in proposito il celebre *Excursus uber den Fremden* di G. Simmel, *Sociologia*, tr. it. di G. Giordano, Torino 1989, pp. 580-584 (su cui si veda B. GIACOMINI, *Relazione e alterità* cit., pp. 91-119).

⁸⁰ G. Simmel, *Sociologia* cit., pp. 581-582.

