



Quaderno di storia del penale e della giustizia

3 / 2021



Il castigo

Riflessioni interdisciplinari per un dibattito
contemporaneo su giustizia,
diritto di punire e pena



Quaderno di storia del penale e della giustizia

rivista annuale

3 / 2021

ISSN (print) 2612-7792

ISSN (online) 2704-7148

ISBN 978-88-6056-800-7 (print)

ISBN 978-88-6056-801-4 (PDF)

© 2022 eum edizioni università di macerata, Italy

Il logo, da un disegno di Pablo Picasso, è tratto dall'*ex-libris* di Mario Sbriccoli

Comitato di Direzione

Ninfa Contigiani, Luigi Lacchè (Coordinatore), Paolo Marchetti, Massimo Meccarelli, Monica Stronati

Consiglio scientifico

Alejandro Agüero (Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales, Universidad Nacional de Córdoba - CONICET, Argentina), Yves Cartuyvels (Université Saint-Louis, Bruxelles, Belgique), Patrick Cavaliere (Laurentian University, Ontario, Canada), Paul Garfinkel (Simon Fraser University, British Columbia, Canada), Mary Gibson (John Jay College of Criminal Justice, City University of New York, USA), Jean-Louis Halpérin (Ecole Normale Supérieure, Paris, France), Karl Härter (Max Planck Institut für Europäische Rechtsgeschichte, Frankfurt am Main - Institut für Geschichte der Technischen Hochschule Darmstadt, Deutschland), Marta Lorente Sariñena (Facultad de derecho, Universidad Autónoma de Madrid, España), Michel Porret (Département d'histoire générale, Université de Genève, Confédération suisse), Philippe Robert (CESDIP, Directeur de recherches émérite CNRS, France), Stephen Skinner (Law School, University of Exeter, Great Britain), Thomas Vormbaum (FernUniversität in Hagen, Deutschland)

Editing

Francesca Martello

Indirizzo

Dipartimento di Giurisprudenza, Università di Macerata, via Garibaldi 20, 62100 Macerata, Italia

web: riviste.unimc.it/index.php/qspg

e-mail: luigi.lacche@unimc.it

Editore

eum edizioni università di macerata
Palazzo Ciccolini, via XX settembre, 5 - 62100 Macerata; tel. (39) 733 258 6080

web: eum.unimc.it

e-mail: info.ceum@unimc.it

Progetto grafico e impaginazione

Carla Moreschini

I saggi contenuti in ciascun numero del *Quaderno* sono sottoposti a referaggio da parte dei membri del Comitato di redazione.

I numeri del *Quaderno di storia del penale e della giustizia* sono consultabili gratuitamente a partire dai siti web del periodico e dell'editore e rilasciati nei termini della licenza Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International CC BY-NC-ND 4.0.

Sommario

Il castigo

Luigi Lacchè

- 7 I paradossi del castigo

Passaggi

Umberto Curi

- 19 Verso un nuovo paradigma

Adriano Prosperi

- 25 Non uccidere, tra fede e potere

Flavia Stara

- 37 L'umano che deve rimanere. Le sfide allo spazio-tempo del castigo

Alfredo Verde

- 53 Il castigo in una prospettiva psico(socio)criminologica

Antropologie e Storie del diritto penale

Grazia Mannozi

- 73 Il "castigo": dimensione terminologica e meta-significati giuridici. Una lettura a partire dalle radici protoindoeuropee della lingua del diritto

Aglaia McClintock

- 99 *Ius, paricidas, necare*. Castigo e purificazione a Roma

Pierangelo Buongiorno

- 111 Precipizio e castigo. Forme, funzioni e mitologie delle *deiectiones e saxo* in Roma antica

Ettore Dezza

- 131 Le origini della legge penale nella *Summa de maleficiis* di Bonifacio Antelmi

- Michel Porret
141 Il male del castigo: conservare ma limitare la pena di morte nell'età dei Lumi
- Floriana Colao
159 Percorsi della pena castigo tra attualismo penale, umanesimo penale, giustizia fascista
- Loredana Garlati
177 Punire per (ri)educare. Il fine della pena tra emenda e risocializzazione nel dibattito costituzionale
- Lessico e politica del penale**
- Roberto Cornelli
201 Le società cambiano, il castigo rimane? La giustizia tra eccedenza del diritto e ordinamento sociale
- Domenico Pulitanò
217 Problema castigo e principio responsabilità
- Roberto Bartoli
231 Castigo: vendetta o giustizia? Una riflessione sulla penalità dalla prospettiva del costituzionalismo
- Ombretta Di Giovine
253 Delitto senza castigo? Il bisogno di pena tra motivazioni razionali e istinti emotivi
- Andrea Francesco Tripodi
277 L'idea di pena nei percorsi tracciati dalle Corti europee in materia di *ne bis in idem*
- 293 Abstracts
- 303 Autori

Aglaiia McClintock

Ius, paricidas, necare. Castigo e purificazione a Roma

1. Su un vaso a figure rosse del VI secolo a.C. Dike armata di ascia si avventa contro Adikia (Fig. 1)¹. Mentre Dike ha i capelli raccolti e ordinati, Adikia li porta intrecciati alla maniera straniera, ma – cosa più importante – la sua pelle è coperta da macchie, forse tatuaggi che somigliano a pustole, la rappresentazione più efficace di un male capace di propagarsi e contaminare dall'interno il bell'ordine di cui Dike è garante².

Il presupposto cosmologico che c'è dietro tale raffigurazione della Giustizia è che il mondo è perfetto; anzi, che è nato e si è sviluppato perché ha trovato un suo punto di equilibrio, ma può essere compromesso in ogni momento senza l'intervento "medicale" di un meccanismo di compensazione che ristabilisce le proporzioni e riequilibra ogni eventuale sbilanciamento³. Le azioni malvage sono come un cancro che si diffonde nel corpo in un disordinato moltiplicarsi di cellule. Il castigo non solo ha il compito di ripristinare la salute del corpo cosmico e sociale ma anche di impedire le metastasi che procedono dal male.

La visione biomorfica del cosmo fa parte del comune patrimonio indomediterraneo: in Grecia, come in Egitto, potenti dee cosmiche vigilano sull'assetto del mondo e assicurano che le pene ripristinino l'ordine infranto. È quindi degno di interesse che a Roma apparentemente non sia rispettata questa costante mitologica. Roma è priva di una divinità della giustizia cosmica come

¹ Ricostruzione dell'immagine di un'anfora a figure rosse e nere del 550-500 a.C. conservata a Vienna. Cfr. Paus. 5.18.2. Per il commento al vaso vedi H.A. Shapiro, *Personifications in Greek Art*, Zürich, Acanthus, 1993, p. 39.

² La pelle è il luogo dei segni di ogni malattia interiore. È l'esterno che dice l'interno. I miti e la medicina greca mostrano la stretta connessione tra malattie della pelle e follia. L'associazione tra miasma, macchie della pelle e disordini dell'anima resta una costante dell'immaginario europeo, cfr. R. Padel, *Skin, pollution and shame*, in Ead. (ed. by), *Whom Gods destroy. Elements of Greek and Tragic Madness*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1995, pp. 144-156.

³ Sulla funzione cosmica di Dike si v. la penetrante lettura filosofica di U. Curi, *Il colore dell'inferno. La pena tra vendetta e giustizia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2019, pp. 83 ss.



Fig. 1

in Grecia o in Egitto⁴. Sino a quando nella tarda-repubblica non si farà ricorso alla greca Nemese⁵, non è possibile riscontrare divinità paragonabili a Themis o Dike. Non sembra troppo azzardato affermare, sulla base delle fonti tràdite, che la cura del riequilibrio cosmico sia assegnata per l'epoca arcaica al solo *ius*. Le pratiche del *ius* esercitate dal *rex*-sacerdote e dei colleghi sacerdotali prendono il posto di Dike: si tratta di un *ius* inteso come giustizia piuttosto che come diritto, molto simile a quello descritto da Ulpiano nell'*incipit* dei *Digesta*. Ulpiano, nella celeberrima etimologia posta ad apertura del testo, fa derivare *ius* direttamente da *iustitia*. L'etimologia è ovviamente falsa, ma rispecchia ciò che pensavano gli antichi: il *ius*, inteso come *ars boni et aequi*, tende al bene. I giuristi, nella definizione di Ulpiano, sono «i sacerdoti del diritto» poiché «coltivano la conoscenza del buono e dell'equo separando l'equo dall'iniquo, discernendo il lecito dall'illecito, desiderando rendere buoni

⁴ Cfr. A. McClintock, *Giustizia senza dèi*, in A. McClintock (a cura di), *Giuristi nati*, Bologna, il Mulino, 2016, pp. 73-95; Ead., *La giustizia è donna*, in A. Camerotto, F. Pontani (a cura di), *Dike. Ovvero della giustizia tra l'Olimpo e la Terra*, Milano-Udine, Mimesis, 2020, pp. 203-213.

⁵ A. McClintock, *Nemesi dea del νόμος. Modalità e simboli della repressione criminale nei primi secoli dell'impero romano*, «Revue Internationale des Droits de l'Antiquité», 62, 2015, pp. 289-306; Ead., *Come Nemese rubò a Dike la bilancia*, in U. Bultrighini (a cura di), *Pensare Giustizia tra antico e contemporaneo*, Lanciano, Carabba, 2019, pp. 329-346.

gli uomini non solo con il timore delle pene ma anche con l'esortazione dei premi; aspirando [...] alla vera, non a una apparente filosofia»⁶. In un colpo solo, *ius*, *iustitia*, religione, *ars*, filosofia, sono coniugate insieme.

Di recente Bruce Lincoln⁷ ha riproposto una interpretazione della nozione arcaica di *ius* che è in linea con quanto ancora pensavano i giuristi del III secolo d.C. Lo studioso infatti ha messo in discussione che per l'epoca dei primordi *ius* possa tradursi *tout court* "diritto", ignorando la componente religiosa in una società amministrata dai pontefici. *Ius*⁸ ha una radice comune con l'avestico *yaoš*, che significa purezza (corrispondente al sanscrito *yoh*)⁹. La stessa radice indo-europea avrebbe dato luogo nel mondo romano a un termine esclusivamente giuridico: *iūs* «diritto»; e nella cultura indo-iranica a un termine religioso: *yaoš*, «purezza». Per salvare una pretesa laicità della Roma delle origini i linguisti avrebbero messo in ombra l'omologia originaria tra i due termini privilegiandone invece l'evoluzione semantica divergente.

Altri punti di contatto tra le due culture sono però in grado, secondo Lincoln, di restituirci il senso della parentela tra *ius* e *yaoš*. Se nella cosmologia zoroastriana le pratiche di *yaoždā-* «purificazione» aspirano a ripristinare l'ordine perduto, non diversamente le pratiche formali del tribunale romano rispondono all'analoga esigenza di ricostituire la «giustizia», lo stato ideale di perfezione ed equilibrio che la trasgressione ha infranto. E per vigilare e riequilibrare periodicamente l'ordine cosmico, entrambe le culture ricorrono ad esperti autorevoli (*iūdex*, *yaoždātar*) «addestrati e autorizzati a pronunciare azioni verbali assai significative (verdetto legale, giuramenti [*iurare*], formule sacre [*maqθras*]) e ad intraprendere potenti azioni fisiche (punizioni, purificazioni) elaborate per combattere il male»¹⁰.

⁶ D.1.1 pr.-1, Ulp. 1 *inst. Iuri operam daturum prius nosse oportet, unde nomen iuris descendat. est autem a iustitia appellatum: nam, ut eleganter Celsus definit, ius est ars boni et aequi.*

⁷ B. Lincoln, *Ius e i suoi paralleli iranici. Dalla purezza alla giustizia*, in McClintock (a cura di), *Giuristi nati*, cit., p. 67.

⁸ J. Wackernagel, rec. a P. Meylan, *L'étymologie du mot parricide à travers la formule 'parricidas esto' de la loi romaine*, Lausanne, 1928, «Gnomon», VI, 1930, p. 459: «Angesichts der wohl allgemein anerkannten Unmöglichkeit, das Vorderglied von *parricida* aus dem Latein selbst zu erklären, war es gegeben, sich außerhalb des Latein nach einem Grundworte umzusehen. Froehde und die ihm folgten, glaubten mittelst eines griechischen Wortes helfen zu können. Man nehme nicht daran Anstoß, daß ich bis nach Indien greife. Gerade bei einem alten Rechtswort darf dies nicht befremden. Ich verweise besonders auf *jus*, das (abgesehen vom Albanischen) den verwandten Sprachen Europas fehlt und sonst nur in altind. *yoh* und awest. *yaoš* eine Entsprechung hat. Ebenso haben die Lateiner im Unterschiede von den Griechen *lex* und *rex* mit den Ariern gemein».

⁹ Su cui vedi É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee II. Potere, diritto, religione*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 368 s., il quale ricostruisce un termine indoeuropeo **yous* che indica «lo stato di regolarità, di normalità che è richiesto dalle regole rituali».

¹⁰ B. Lincoln, ivi p. 61.

La traduzione di *ius* in epoca arcaica, per Lincoln, dovrebbe essere dunque “giustizia” piuttosto che “diritto”, come in Ulpiano. Ebbene, se ripensiamo a questa accezione di *ius* alla luce delle moderne strategie di immunizzazione della politica rispetto a pericoli esterni¹¹, il collegamento con la purezza e la purificazione diviene più stringente. La biopolitica¹² risulterebbe inscritta nel diritto stesso dove norme e pratiche purificatorie fronteggiano il delitto e il crimine, ma anche comportamenti e trasgressioni potenziali forme di contagio. Giustizia e purezza sono aspetti intrecciati del desiderio di perfezionare tutto: la salute dei corpi, della comunità e del mondo, i propri comportamenti e quelli degli altri. Nella sua ampiezza semantica, il *ius* suggerisce una mentalità pre-disciplinare che precede la divisione professionale tra giurisprudenza, medicina, e religione.

2. Altri termini giuridici a Roma, dietro la stratificazione semantica, conservano il collegamento con la sfera religiosa di sanità e salvezza, di miasma e purificazione. Ad esempio i Romani chiamano l'assassino *paricidas* e non *homicida*. *Homicida*, da cui deriva la nostra parola di uso corrente, è tardo e appare in latino solo all'epoca di Cicerone¹³ senza per altro mai acquisire una prevalenza sul termine più antico, tradizionale e tecnico: *paricidas*. Pomponio grammatico notava infatti che «raramente avrete letto presso i nostri antichi *homicidas*, ma sempre *paricidas*»¹⁴. *Paricidas* è un termine ricercato e difficile, giuridico, un *mot sinistre* diceva Louis Gernet¹⁵, di cui sono state proposte numerose etimologie.

¹¹ R. Esposito, *Immunitas*, Torino, Einaudi, 2002, *passim*. Per Esposito l'*immunitas* è il correlato negativo della *communitas*: una strategia di difesa che presuppone l'incorporazione di ciò che si percepisce come male in forma depotenziata, in maniera di divenire a esso resistente. Questo dispositivo di vaccinazione del corpo collettivo da ciò che appare come una minaccia nella contemporaneità sarebbe giunto al limite, profilandosi come una sorta di malattia autoimmune in cui la società dirige le proprie energie difensive contro se stessa.

¹² La vita è da sempre l'obiettivo della politica. L'idea dell'uomo come animale politico e della politica come attività volta al bene sono strutturalmente connesse.

¹³ Horat. *Epod.* 17.11: *unxere matres Iliæ additum feris / alitibus atque canibus homicidam Hectorem, / postquam relictis moenibus rex procidit, / heu, pervicacis ad pedes Achillei*. Cic. *Phil.* 2.30.11: *numquamne intelleges statuendum tibi esse utrum illi qui istam rem gesserunt homicidaene sint an vindices libertatis?*; 2.31.14: *ego qui sum illorum, ut ipse fateor, familiaris, ut a te arguor, socius, nego quicquam esse medium: confiteor eos, nisi liberatores populi Romani conseruatores que rei publicae sint, plus quam sicarios, plus quam homicidas, plus etiam quam parricidas esse, si quidem est atrocius patriae parentem quam suum occidere*. 2.31.24: *non igitur homicidas*.

¹⁴ Pomp. *gramm.* 5.306.19: *maiores nostri voluerunt aliud esse paricidam (sc. atque parentis interfectorem). apud maiores enim nostros homicidas raro legistis, paricidas autem semper; idcirco etiam paricidas patriae vocamus qui cives interimunt*.

¹⁵ L. Gernet, *Paricidas*, «Revue de Philologie de Litterature et d'Histoire Anciennes», 11, 1937, p. 13.

Per gli stessi Romani in epoca imperiale il suo significato non era più pienamente comprensibile, altrimenti non sarebbe stato incluso tra i termini difficili della raccolta di Verrius Flacco. Dall'epoca repubblicana, poiché evocava fonicamente la parola *parens* (genitore)¹⁶, era usato *anche* per indicare l'assassino del *pater*, ma è impossibile che questo fosse il significato primario sia per motivi linguistici che escludono decisamente una derivazione di *par-* da *pater* o da *parens*, sia perché le fonti nominano il parricidio solo per negarne la possibilità¹⁷. Come scriveva Yan Thomas, il parricidio è un crimine impensabile¹⁸.

Chi erano dunque i *par-* protetti dal primo divieto di uccidere a Roma?¹⁹ I cittadini? Solo i maschi liberi? O anche le donne? Gli appartenenti alla stessa *gens* e dopo, per estensione, anche altri gruppi familiari?

È prevalente in dottrina la tesi che per il periodo arcaico la punizione dell'omicidio fosse rimessa alla vendetta del gruppo familiare della vittima. L'inciso *paricidas esto* contenuto nella legge di Numa che introduce la distinzione tra omicidio volontario e colposo indicherebbe l'inflizione di una sanzione: «*Si qui hominem liberum dolo sciens morti duit, paricidas esto*»²⁰. Attraverso la comparazione soprattutto dell'esperienza greca in cui i clan avevano un vero e proprio obbligo di vendetta²¹, molti ritengono che Numa avrebbe stabilito che l'omicida intenzionale di un uomo libero dovesse essere parimenti ucciso da un parente vendicatore. «*Paricidas esto*» andrebbe tradotto dunque «vi sia per lui *un parente vendicatore*», ossia «sia soggetto a essere parimenti

¹⁶ Plutarco e Festo, per citare gli autori più noti, non appena introducono il termine *paricidas*, precisano che con esso non si intendeva il patricida, ma un generico omicida Plut. *Rom.* 22.4: «πῦσαν ἀνδροφονίαν πατροκτονίαν προσεπλεῖν»; Paul. voce 'Parrici<di> quaestores' (Lindsay 247) «*Nam paricida non utique is, qui parentem occidisset, dicebatur, sed qualemcumque hominem indemnatum*»; M. Mancini, *Una premessa filologico-linguistica all'etimologia di lat. Paricidas*, cit., 59, osserva che sul piano testuale la frase di Plutarco non è che la trasformazione in affermazione della negazione presente in Paolo Diacono ed è dunque lecito presumere che la fonte fosse la stessa.

¹⁷ Secondo Plutarco il primo omicidio per mano di un figlio (patricidio propriamente detto) sarebbe stato perpetrato seicento anni dopo la fondazione di Roma per mano di Lucio Ostio: *Rom.* 22.4.

¹⁸ Sul punto si vedano le acute riflessioni di Y. Thomas, *La mort du père. Sur le crime de parricide à Rome*, Paris, Albin Michel, 2017, pp. 22 ss. sulla scorta di Sen. *de clem.* 1.23.1. *Praeterea videbis ea saepe committi, quae saepe vindicantur. Pater tuus plures intra quinquennium culleo insuit, quam omnibus saeculis insutos accepimus. Multo minus audebant liberi nefas ultimum admittere, quam diu sine lege crimen fuit. Summa enim prudentia altissimi viri et rerum naturae peritissimi maluerunt velut incredibile scelus et ultra audaciam positum praeterire quam, dum vindicant, ostendere posse fieri; itaque parricidae cum lege coeperunt, et illis facinus poena monstravit; pessimo vero loco pietas fuit, postquam saepius culleos vidimus quam cruces.* Cfr. A. McClintock, *Pater (1). Un crime incroyable: le parricide*, «Grief. Revue sur le mondes du droit», 5, 2018, pp. 200-208.

¹⁹ Sull'argomento cfr. A. McClintock, *La repressione dell'omicidio*, in M. Bettini (a cura di), *Romolo. La città, la legge, l'inclusione*, Bologna, il Mulino, 2022, pp. 143 ss.

²⁰ La legge è riportata da Paul. voce 'Parrici<di> quaestores' (Lindsay 247). Cfr. da ultimo, L. Garofalo, *Nuove leggi in tema di omicidio*, in L. Garofalo (a cura di), *Numa. I culti, i confini, l'omicidio*, Bologna, il Mulino, 2022, pp. 127 ss.

²¹ Curi, *Il colore dell'inferno*, cit., pp. 63 ss.

ucciso»²². Tuttavia nelle fonti di età arcaica non vi sono esempi di “parenti vendicatori”. Anzi, almeno per come i Romani raccontano la loro storia, ogni spargimento di sangue deve essere espiato per mettere al riparo la comunità dall’ira degli dèi, per mezzo di un processo, di una sanzione pubblica irrogata o di un sacrificio. E ancora: a Roma la faida anziché essere un prima, è un dopo, perché scoppia quando le pratiche del tribunale e le sanzioni pubbliche non sono in grado di dare risposte al crimine. All’epoca di Romolo, quando l’uccisione di alcuni ambasciatori stranieri era andata impunita dall’autorità regia e gioco forza erano intervenuti i parenti vendicatori, le conseguenze erano state gravissime per la comunità tutta. Il ricorso alla vendetta privata aveva generato una pestilenza, la morte del re Tito Tazio che non aveva saputo preservare la pace tra gli dèi e gli uomini, e una pioggia di sangue sulla città di Roma²³.

Oltre all’ipotesi del “parente vendicatore”, gode di prestigio anche un’altra derivazione, sostenuta dall’autorità Gernet²⁴ e dello stesso Benveniste, che riconnette *par-* al greco *παρός* «parente attraverso il matrimonio», «familiare, membro del gruppo (*oikéios*)». Anche in questo caso l’interpretazione gravita verso l’esperienza greca dove i gruppi familiari avevano il dovere di vendicare l’uccisione di un proprio membro, benché nel mondo romano sin dalle origini

²² La posizione è autorevolmente espressa da B. Santalucia, *Diritto e processo penale nell’antica Roma*, Milano, Giuffrè, 1988, p. 17. Per una attenta disamina della bibliografia romanistica sull’argomento si v. M. Falcon, ‘*Paricidas esto*’. *Alle origini della persecuzione dell’omicidio*, in L. Garofalo (a cura di), *Sacertà e repressione criminale in Roma arcaica*, Napoli, Jovene, 2013, pp. 191 ss.

²³ Plut. 23.1-24-2: «Nel quinto anno del regno di Tazio, alcuni suoi amici e parenti incontrarono casualmente per strada ambasciatori che da Laurento si recavano a Roma; li assalirono e cercarono di strappare loro con la forza le ricchezze; siccome quelli non cedevano ma opponevano resistenza li uccisero. 2. Poiché avevano osato un’impresa gravissima, Romolo ritenne giusto punire subito i colpevoli, mentre invece Tazio esitava e prendeva tempo. Questo fu l’unico motivo di disaccordo manifesto per il resto, infatti, c’era sempre stata armonia tra loro; e per quanto possibile, reggevano lo Stato in comune e d’accordo. 3. I parenti delle vittime, che a causa di Tazio non avevano possibilità di ottenere giustizia per vie legali, si vendicarono di lui e lo uccisero mentre a Lavinio sacrificava insieme a Romolo; Romolo, considerato uomo giusto, fu riaccompagnato tra le acclamazioni. Riportò il corpo di Tazio e lo seppellì con ogni onore; esso giace sull’Aventino nei pressi del cosiddetto *Armilustrium*. Tuttavia, non si curò affatto di far processare gli assassini. Alcuni storici narrano che la città dei Laurenti, impaurita, consegnò gli uccisori di Tazio, ma Romolo li lasciò andare dicendo che un omicidio era stato espiato con un omicidio. Questo fece nascere chiacchiere e il sospetto che gli avesse fatto piacere essere privato del collega; la cosa però non sconvolse Sabini, né li fece insorgere, ma continuavano ad ammirarlo ... 24. in seguito scoppiò una pestilenza, che faceva morire gli uomini all’improvviso, senza che si ammalassero, e che provocava sterilità di piante e di animali. Sulla città cade una pioggia di sangue, in modo tale che per i mali inarrestabili andò diffondendosi un grande timore superstizioso. Poiché fenomeni simili erano accaduti anche agli abitanti di Laurento tutti ormai avevano l’impressione che l’ira degli dèi perseguitasse entrambe le città, in quanto esse avevano agito contro giustizia uccidendo Tazio e gli ambasciatori. Consegnati e puniti gli assassini da parte di entrambi le sventure visibilmente cessarono; Romolo allora purificò le città con sacrifici espiatori, quelli che, raccontano, si compiano con oggi presso la selva Ferentina».

²⁴ Gernet, *Paricidas*, cit., pp. 13 s. seguito da Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* II, cit., pp. 400 s.

gli omicidi sono regolati da tribunali²⁵ competenti e non da privati. Molti esempi testuali ci mostrano che persino l'uccisione di una donna o di uno straniero configurava un crimine in grado di mettere a repentaglio l'intera comunità. Per questi stessi motivi altrettanto improbabile sembra la derivazione da *par*, «pari», in cui *paricidas* sarebbe colui che uccide un eguale²⁶.

È per questo che tra le numerose etimologie proposte vale la pena recuperare quella avanzata a suo tempo dal filologo svizzero Wackernagel²⁷ seguito da Pasquali²⁸, che è l'unica a non prendere come referente il mondo greco. Wackernagel connette *par-* al sanscrito *puruṣa-* «uomo/maschio»²⁹. Con tutte le cautele e le riserve del caso, tra le tante etimologie proposte, mi sembra che quest'ultima sia l'unica in grado di correlarsi e armonizzarsi con l'etimologia di *ius*. Occorre difendersi dall'omicidio (*paricidium* nel senso di «uccisione di un uomo libero»), perché lo spargimento di sangue produce il miasma che indebolisce o mette a repentaglio l'intera comunità. A questo scopo deve intervenire il *ius / yaoš*, ossia la forza che, attraverso l'opera del *iūdex*, *yaoždātar*, riporta la comunità a quell'equilibrio che era stato compromesso dall'uccisione di un «uomo»: attivando il necessario processo di «purificazione».

Tale etimologia per altro si sposa perfettamente con un complesso passo di Plutarco, tratto dalla *vita di Romolo*, in cui si parla delle punizioni stabilite dal primo re³⁰:

22.4. ἴδιον δὲ τὸ μηδεμίαν δίκην κατὰ πατροκτόνων ὀρίσαντα, πᾶσαν ἀνδροφονίαν πατροκτονίαν προσειπεῖν, ὡς τοῦτου μὲν ὄντος ἐναγοῦς, ἐκείνου δ' ἄδυάτου.

Un altro particolare è di non aver stabilito alcuna punizione contro i patricidi (κατὰ πατροκτόνων), infatti con il termine πατροκτονία/*paricidium* si intendeva qualsiasi omicidio (ἀνδροφονία), essendo l'uno (l'omicida) *sacer*, l'altro (il patricida) impossibile

È evidente che con πατροκτονία Plutarco traduce *paricidium*, rispettandone l'ambivalenza fonetica. Non usa infatti φόνος, il termine tecnico per omicidio,

²⁵ Plut. *Num.* 20.3; D.1.13.1. pr., Ulp. *l. sing. de off. quaest.*; D. 1.2.2.23, Pomp. *l. sing. ench.*; voce «Parricidi<di> quaestores» (Lindsay 247).

²⁶ Più recentemente M. de Vaan, voce «parricīda», in Id., *Etymological Dictionary of Latin and other Italic Languages*, Leiden, 2008, pp. 447 s., ha ripreso una etimologia già proposta da G. Devoto, in *Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa, Lettere, Storia e Filosofia*, II serie, II, 1933, p. 239, secondi cui il *paricidas* sarebbe «l'uccisore di un uomo libero, cioè di un uomo estraneo alla gente ma fornito dei pieni diritti, è equiparato all'uccisione di un 'pari', cioè a quello di un membro della gente».

²⁷ J. Wackernagel, *ivi*.

²⁸ G. Pasquali, *Paricidas esto*, in *Studi di Storia e Diritto in onore di Enrico Besta*, I, Milano, Giuffrè, 1939, pp. 67 ss. [= in *Pagine stravaganti*, II, Firenze, Sansoni, 1968, pp. 96 ss.].

²⁹ J. Wackernagel, *ivi*, p. 449. Nel vocabolario *Monier-Williams Sanskrit-English Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1899, p. 637, *puruṣa* è reso con «male», «a man» e poi – successivamente – «human being» in senso di essere umano.

³⁰ Plut. *Rom.* 22.3: «Romolo stabilì anche alcune leggi, una delle quali molto severa, essa non permetteva a una donna di abbandonare il marito, ma consentiva che una donna fosse ripudiata in casi di avvelenamento dei figli, o di sostituzione delle chiavi e di adulterio».

cui ricorre ampiamente in altri luoghi della *Vita di Romolo*. Il termine che ha in mente è proprio *paricidium*, precisando che a Roma all'epoca di Romolo significava ἀνδροφονία, l'omicidio di ogni uomo, e che l'assassino diveniva ἐναγής, maledetto, *sacer*.

L'assassino non è solo interdetto religiosamente, ma se non è *castigato* diviene una sorta di mina vagante, in grado di provocare *scelus*, contaminando luoghi e persone che da quella colpa sono state coinvolte o sfiorate. La colpa commessa conserva il valore arcaico di piaga, è sentita come un miasma che si sparge, che striscia e infetta anche gli innocenti³¹. Roger Caillois, nella tempe di dell'interesse del Collegio di Sociologia per le società arcaiche, scriveva: l'omicidio «indebolisce, mutila, lede l'essere composto... la virtù sparsa nel segmento sociale e cosmico di cui fa parte», ma il corpo sociale non sarebbe meno leso se si mettesse a morte il colpevole. «Si preferisce dichiararlo *sacro*, bandirlo, senza attrezzatura, senza mezzi»³².

La pena della sacertà che privava il colpevole della protezione umana e divina sarebbe coerente con le altre sanzioni irrogate da Romolo³³.

3. A conferma dell'etimologia di *paricidas* proposta da Wackernagel, che invoca un parallelo con il termine sanscrito *puruṣa*, possiamo allargare il paradigma terminologico e concettuale che, a nostro avviso, sta dietro questa rappresentazione. Si può infatti notare che in questo contesto di contaminazione e purificazione il latino ha altri termini in comune con la cultura indo-iranica: oltre a *ius*, la parola più importante per i giuristi, che abbiamo visto essere parente dell'avestico *yaoš*, c'è l'intera famiglia di *necare* (uccidere), *nex* (morte), *nox* (colpa/crimine), *noxius* (colpevole). Sono tutti termini funzionalmente collegati tra loro. Il colpevole (*noxius*), colui che ha commesso un crimine (*nox*) mette a repentaglio la coesione sociale; le pratiche del *ius* (tribunale e sanzioni) sono in grado di restaurare l'ordine compromesso dalla trasgressione. La famiglia di *necare* (uccidere), *nex* (morte), *nox*/*noxia* (colpa), *noxius* (colpevole) ha la stessa radice di *nasu-* la «materia cadaverica» inquinante per eccellenza su cui nell'*Avesta* si insiste ossessivamente. Nelle

³¹ A proposito della trasgressione individuale che può provocare *scelus* per l'intera collettività, cfr. la formula del *ver sacrum*, Liv. 22.10.5: *Si id moritur quod fieri oportebit, profanum esto* [sia considerato non-religioso] *neque scelus esto ... Si quis clepsit, ne populo scelus esto neve cui cleptum erit*. La trasgressione (in questo caso lo scempio di un cadavere) è in grado di contaminare / *scelerare* anche luoghi, come il *vicus sceleratus* che assunse questo nome in seguito all'oltraggio di Tullia sul cadavere del padre: Varr. *IL*. 5.159; Liv. 1.48.7. Cfr. di recente sul mondo greco E. Stolfi, *Prime note su phonos e miasma nella tragedia greca: il kerygma di Edipo e le sue ambigue allusioni*, in L. Gagliardi, L. Pepe (eds. by), *Dike. Essays on Greek law in honor of Alberto Maffi*, Milano, Giuffrè, 2019, pp. 291 ss.

³² R. Caillois, *L'uomo e il sacro*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 76 s.

³³ Cfr. in tal senso L. Garofalo, *Disapplicazione del diritto e status sanzionatori in Roma arcaica. In dialogo con Aldo Luigi Prodocimi*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2020, pp. 54 ss.

Torri del Silenzio, sorta di costruzioni cilindriche, i cadaveri erano esposti nudi agli avvoltoi affinché con il loro putridume non contaminassero nessuno degli elementi³⁴.

La purificazione disinfesta tutto ciò che è venuto in contatto con la ‘materia cadavere’ e ripristina lo stato di perfezione precedente all’aggressione degli agenti infestanti. In latino la *noxā*³⁵ è il danno, il delitto, la punizione e il *corpus quod nocuit*; nel linguaggio tecnico-giuridico il *noxius* è il colpevole da eliminare³⁶. E vi è anche un istituto giuridico la *noxae deditio* in cui il *pater* o il *dominus* possono liberarsi rispettivamente del *filius* o del *servus* che avessero commesso un illecito consegnandoli al gruppo dell’offeso.

Di qui la necessità di mediazioni complesse tra il delitto e la sua espiazione mediante l’inflizione ritualizzata di pene, che preservino l’integrità di colui che le infligge.

La complessa simbologia delle pene romane dall’epoca arcaica sino a quella classica³⁷ replica la necessità di mantenere una distanza tra il colpevole e il gruppo sociale del quale non fa più parte. Tutto il cerimoniale che accompagna le esecuzioni pubbliche è volto a preservare la collettività dalla contaminazione: l’*homo sacer* è consacrato alle divinità inferi, uccidibile da tutti ma senza che via sia un soggetto designato a sopprimerlo; il condannato muore per sfinimento perché fatto precipitare da una rupe; la vestale che ha violato il voto di castità muore di inedia murata viva con pane e acqua; tutti sono giustiziati nella finzione di lasciare alla divinità, in una sorta di ordalia, l’ultima decisione circa la loro vita. E così è per lo schiavo crocifisso sospeso tra cielo e terra. E l’elenco potrebbe continuare.

Le pene romane richiedono una tale immaginazione maligna che la stessa psicopatologia non sarebbe sufficiente a spiegarle. Del resto gli storici hanno sempre lamentato la *judicial savagery* del diritto penale romano che mal contrasta con l’immenso apparato del *ius civile* così elaborato, differenziato

³⁴ Dopo che i corpi erano stati scarnificati dagli avvoltoi, le ossa erano raccolte e depositate in ossari. Scopo del rito era evitare di contaminare il fuoco, la terra o l’acqua, come inevitabilmente avviene con la cremazione, l’inumazione o l’abbandono dei cadaveri impuri alle acque dei fiumi o dei mari. Erodoto (1.140) descrive tale pratica funeraria come propria dei magi, i sacerdoti della corte achemenide.

³⁵ Cfr. Fest. voce «*noxia*» (Lindsay 186.1) che cita un frammento di Accio (416 Loeb): ‘*Noxa*, peccatum, aut pro peccato poena... – tete esse huic noxae obnoxium.

³⁶ Sen. Clem. 1.13.2; Suet. Vit. 17; Suet. Calig. 27; Suet. Claud. 34; Suet. Ner. 12. Tert. Apol. 15.4: *Plane religiosiores estis in cavea, ubi super sanguinem humanum, super inquinamenta poenarum proinde saltant dei vestri, argumenta et historia noxiis ministrantes, nisi quod et ipsos deos vestros saepe noxii induunt*, sul passo cfr. A. McClintock, *Servi della pena. Condannati a morte nella Roma imperiale*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2010, pp. 36 s.

³⁷ Si vedano in particolare la Parte IV *Il castigo* e la Parte V *L’espiazione* in E. Cantarella, *I supplizi capitali in Grecia e a Roma*, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 2005, pp. 105 ss., pp. 143 ss.

e raffinato inevitabilmente teso al vivere civile e a rafforzare gli scambi commerciali.

Ebbene come ha scritto Edgar Wind:

queste crudeltà erano inventate per uno scopo, e lo psicologo che volesse darci a intendere che esse erano sempre concepite per soddisfare un 'piacere disinteressato' concepirebbe la natura umana secondo uno schema troppo semplice. La forma stessa della croce allude a un'idea di un ordine cosmico e sarebbe priva di senso se la vittima non fosse sacrificata per uno scopo cosmico³⁸.

Per concludere, la ritualità delle pene arcaiche (che si ripropone anche in molte pene più tarde) esclude la vendetta privata inadeguata a reggere tutte le risonanze cosmiche del castigo, e ci riconduce ancora una volta in ambito iranico. Bruce Lincoln, per mostrare il contorto nesso tra gli ideali più alti e la violenza brutale, ricorda la tortura fatta infliggere dal Re Artaserse II (re dal 404 al 359 a.C.) a un soldato persiano. La tortura, riportata dal medico greco Ctesia è nota come «tortura della madia»³⁹: il condannato veniva rinchiuso in una sorta di cassa di legno con dei buchi da cui potevano sporgere solo la testa, le mani e i piedi.

Una volta che il soldato venne rinchiuso in questa trappola, gli sgherri del re lo nutrono con cibi puri [latte e miele] lasciando che gli escrementi si accumulassero. Le feci non solo puzzavano ma generavano vermi, bachi ed insetti che brulicavano sulla carne della vittima e lentamente la corrodevano, aprendosi strada verso gli organi vitali. Dopo diciassette giorni lo sfortunato soldato morì e la cassa fu aperta perché tutti potessero vedere. Scrive Lincoln: «per quanto ripugnante possa sembrarci, questo atroce spettacolo era concepito a scopo didattico. Il suo significato e la sua motivazione erano profondamente religiosi»⁴⁰. Il soldato non era stato ucciso dagli sgherri, anzi era stato nutrito con gli alimenti più puri. La sua morte e decomposizione erano la dimostrazione del male che lo aveva infettato. Questo spettacolo di orrore – dice Lincoln – era la controparte dell'autorappresentazione del potere achemenide come «paradiso» (avestico *pairidaēza*), un giardino di sogno, armonicamente costruito per creare un'atmosfera di pace, tranquillità, rilassamento e benessere, che prefigurava la beatitudine della fine dei tempi cui tendeva l'impero.

Sia per Roma che per il mondo indo-iranico bisogna confrontarsi con la contraddizione profonda tra la grandezza di una visione religiosa che mira alla perfezione e le pene brutali intrise di violenza che accompagnano e sorreggono il mantenimento di tale visione.

³⁸ E. Wind, *La crocifissione di Aman*, in J.G. Frazer, *La crocifissione di Cristo*, Macerata, Quodlibet, 2007, p. 110.

³⁹ Ctesia, *Storia della Persia e l'India*, 7.1.

⁴⁰ B. Lincoln, *Religione, impero, tortura*, E. Höbenreich (a cura di), tr. it. M. Peinhopf, Lecce, Il Grifo, 2019, pp. 43 ss.

E infatti non a caso *castigare*, come scrive Umberto Curi, viene da *castus* la cui origine «segnala con chiarezza che la funzione attribuita al castigo è quella di ripristinare la purezza originaria, restituendo una perfezione violata»⁴¹.

Per *castus*, usato sia come sostantivo che aggettivo sostantivato, i linguisti hanno suggerito un possibile rapporto con il sanscrito *çiṣṭáh* «ben vestito, educato, istruito»⁴²; che in ogni caso però si sarebbe incrociato con un derivato da *careō* «non avere, essere privo» su cui si sarebbe innestato.

Anche *castus* ci trasporta nella dimensione religiosa, nella sfera della purezza. Un frammento di un verso di Nevio mostra la vicinanza tra cose divine e *castus*: *res divas edicit, praedicit castus*; mentre Varrone riteneva che *et religiones et castus id possunt, ut ex periculo eripiant nos*, «le norme religiose e i *castus* hanno questo potere, ci sottraggono ai pericoli»⁴³. I *castus* sarebbero, secondo Maurizio Bettini⁴⁴, norme che fanno parte della tradizione religiosa, tali da essere solennemente “prescritte” da un qualche personaggio mitico o divino, cui è attribuita una pratica con una efficacia concreta finalizzata a “sottrarre ai pericoli”. Di conseguenza l’azione di *castigare* – letteralmente “riportare alla regola, alla norma prescritta” – ci riporta nuovamente alla stessa costellazione concettuale che abbiamo visto agire dietro il rapporto fra *ius* e *yaoš* da un lato, *noxa* (con i suoi derivati) e *nasu-* dall’altro. In gioco c’è sempre il rischio della contaminazione, della perdita di purezza, che deve essere *castigata* nel senso di essere riportata al *castus* che la governa.

Conformarsi ai riti, come lo scrupolo religioso (*religio*) e la perizia giuridica (*prudentia*) impongono, dare ai riti la loro “veste adeguata”, si incontra con la necessità di rendere ‘priva’ la comunità dalla colpa, di aspirare alla purezza. Anche in questo caso, come lo era stato per *ius* e *yaoš*, la divergenza semantica nell’etimologia di *castus* è forse solo apparente. Le più antiche attestazioni di *castigare* nelle commedie di Plauto esplicitamente collegano il verbo alla punizione/correzione di una colpa: *noxia*⁴⁵.

⁴¹ Curi, *Il colore dell’inferno*, cit., pp. 105 ss.

⁴² Voce «*castus*», in A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire etymologique de la langue Latine: Histoire des mots*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1959, p. 104; cfr. J. Vendryes, *Le type thématique à redoublement en indo-européen*, Paris, Champion, 1916, p. 272.

⁴³ Nev. *Bell. Pun.*, fr. 50 Mariotti; Varr. apud Non. 197, 16 ctr.

⁴⁴ M. Bettini, *L’incesto a Roma (e non solo): un crimen indicibile*, in S. Quadrelli E. Subrani (a cura di), *Figli di Eolo: il motivo mitico e letterario dell’incesto tra antico e moderno*, Ravenna, Longo, 2020, pp. 49 ss.

⁴⁵ Plaut. *Trinum.* vv. 23-24. *Amicum castigare ob meritam noxiam / inmoenest facinus, verum in aetate utile / et conducibile*; vv. 215-216. *Ego de eorum verbis famigeratorum insciens / Prosilui amicum castigatum innoxium*.

