



**HAL**  
open science

# Geloion mimema : studi sulla rappresentazione culturale della scimmia nell'antichità greca e greco-romana

Marco Vespa

## ► To cite this version:

Marco Vespa. Geloion mimema : studi sulla rappresentazione culturale della scimmia nell'antichità greca e greco-romana. Linguistics. COMUE Université Côte d'Azur (2015 - 2019); Università degli studi (Pise, Italie), 2017. Italian. NNT : 2017AZUR2048 . tel-04861112

**HAL Id: tel-04861112**

**<https://theses.hal.science/tel-04861112v1>**

Submitted on 2 Jan 2025

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# THÈSE DE DOCTORAT

## Les singes dans l'imaginaire culturel de la Grèce ancienne.

Une étude zooanthropologique du singe dans les  
différentes représentations culturelles des sources  
grecques.

**Marco VESPA**

Laboratoire CEPAM (UMR 7264)

**Présentée en vue de l'obtention  
du grade de docteur en Langues et  
littératures anciennes  
d'Université Côte d'Azur  
et d'Université de Pise**  
**Dirigée par** : M. Arnaud Zucker / Mme  
Cristiana Franco  
**Co-encadrée par** : Prénom Nom (*si  
encadrant non HDR*)  
**Soutenue le** : 15/12/2017

**Devant le jury, composé de :**  
Mme Valeria Andò, Professeure (présidente  
du jury), Università di Palermo  
Mme Cristiana Franco, Professeure  
associée (directeur de thèse), Università  
per Stranieri di Siena  
M.Oliver Hellmann, Privatdocent DR HDR  
(rapporteur), Universität Trier  
M.Jean Trinquier, Maître de conférence  
(rapporteur), École Normale Sup. Paris  
M. Arnaud Zucker, Professeur (directeur de  
thèse), Université Côte d'Azur





## *Geloion mimēma*: studi sulla rappresentazione culturale della scimmia nell'antichità greca e greco-romana

*(...) Es war so leicht, die Leute nachzuahmen. Spucken konnte ich schon in den ersten Tagen. Wir spuckten einander dann gegenseitig ins Gesicht; der Unterschied war nur, daß ich mein Gesicht nachher reinleckte, sie ihres nicht. Die Pfeife rauchte ich bald wie ein Alter; drückte ich dann auch noch den Daumen in den Pfeifenkopf, jauchzte das ganze Zwischendeck; nur den Unterschied zwischen der leeren und der gestopften Pfeife verstand ich lange nicht. (...) Im Ganzen habe ich jedenfalls erreicht, was ich erreichen wollte. Man sage nicht, es wäre der Mühe nicht wert gewesen. Im übrigen will ich keines Menschen Urteil, ich will nur Kenntnisse verbreiten, ich berichte nur, auch Ihnen, hohe Herren von der Akademie, habe ich nur berichtet.*

F. Kafka, *Ein Bericht für eine Akademie*, 1917

## Sommario

<b>Introduzione.....</b>	<b>8</b>
<b>A. Morfotipo ed enciclopedia: una zoologia dei primati nell'Antichità greca.....</b>	<b>15</b>
<b>0. Introduzione e precisazioni metodologiche: .....</b>	<b>15</b>
<b>1. Distribuzione dei primati non-umani nel mondo antico greco e romano: .....</b>	<b>16</b>
<b>2. Il morfotipo della scimmia: tra processo descrittivo e istruzioni di riconoscimento.</b>	<b>19</b>
2.1 Il πρόσωπον della scimmia.....	19
2.2 Le mani della scimmia: .....	35
2.3 I piedi della scimmia .....	41
2.4 La πυγή della scimmia.....	44
2.5 Impressione d'insieme: istruzioni finali per il riconoscimento di una scimmia greca .....	53
<b>3. I caratteri cinetico-motori dell'animale:.....</b>	<b>61</b>
<b>4. I caratteri etologici della scimmia .....</b>	<b>76</b>
<b>5. έπαμφοτερίζειν: un modo di parlare della scimmia in Grecia antica .....</b>	<b>93</b>
<b>6. Un tentativo di etnozooologia greca: la classificazione vernacolare dei primati nel mondo antico e la questione della scimmia 'perfetta' .....</b>	<b>107</b>
<b>7. Conclusioni.....</b>	<b>129</b>
<b>B. I luoghi e le relazioni: contesti relazionali e interazioni tra primati nel mondo antico .....</b>	<b>132</b>
<b>0. Introduzione: i luoghi come catalizzatori di rapporti interspecifici e la loro rappresentazione culturale.....</b>	<b>132</b>
<b>1. Luoghi non-greci: gli ambienti selvaggi e le interazioni delle scimmie con i popoli stranieri .....</b>	<b>136</b>
1.1. Le scimmie indiane.....	136
1.1.1 La caccia alle scimmie: analisi di una pratica relazionale (indiana).....	166
1.2 Le scimmie dei Libici tra regime alimentare e divinizzazione .....	170
<b>2. La scimmia tra fiducia e dominio: i primati non umani negli spazi antropici greci e greco-romani.....</b>	<b>193</b>
2.1 Vivere al laccio: i luoghi e i limiti del movimento.....	193
2.2 Il pasto della scimmia: τραγήματα a simposio .....	222
2.3 Il κόλαξ del mondo animale.....	232
2.4 L'animale di πειθώ: riflessioni etimologiche antiche su πίθηκος .....	256
2.5 Il pericolo dell'insubordinazione: l'όργή della scimmia.....	262

<b>3. Conclusioni</b> .....	276
<b>C. Allineamenti e associazioni simboliche tra primati e figure umane nel mondo greco</b> .....	280
<b>1. Scimmie, donne ed eunuchi nell'immaginario del mondo antico: linee di tangenza dell'enciclopedia culturale</b> .....	280
1.1 Il morfotipo della scimmia e la categoria del τὸ θῆλυ.....	280
1.2 La scimmia e il femminile: alcune convergenze etologiche.....	295
1.3 Una voce 'piccola': ricognizione sulla μικροφωνία, o la voce della scimmia nell'immaginario antico .....	309
1.4 Scimmie, eunuchi e cinedi: l'anti-uomo' tra discredito e tabù.....	324
<b>2. Le leggi di μίμησις: scimmie, bambini e altri animali nella rappresentazione culturale del mondo greco</b> .....	347
2.1 Il campo della μίμησις: riscrivere i confini tra specie nel mondo antico.....	347
2.2 Imitatori per natura: le scimmie e i bambini .....	353
2.3 La mimesi fallita: strategie di distanziamento uomo-animale.....	367
<b>3. Conclusioni:</b> .....	377
<b>D. Rappresentazioni narrative e valore simbolico dei primati alla luce del racconto mitico: i Cercopi e Tersite</b> .....	381
<b>0. Introduzione: obiettivi, metodi e corpus</b> .....	381
<b>1. I Cercopi e la scimmia, o delle possibili ragioni per cui dei briganti divennero πίθηκοι</b> .....	382
1.1 I Cercopi nella saga di Eracle.....	382
1.1.1 I Cercopi nella saga di Eracle – fonti iconografiche.....	389
1.2 I Cercopi e il padre degli dèi, o la metamorfosi animale .....	394
1.3 I Cercopi e le scimmie tra pertinenze culturali ed enciclopedia antica .....	399
1.3.1 Il 'Sedere nero' e l'ἀπυγία delle scimmie.....	399
1.3.2 I Cercopi e la parola mendace. Il periurium come colpa.....	418
<b>2. Tersite, la scimmia e il rischio del γελοῖον</b> .....	431
<b>3. Conclusioni</b> .....	451
<b>Conclusioni</b> .....	454
<b>Appendice I</b> .....	461
<b>Appendice II</b> .....	465
<b>Index nominum et verborum</b> .....	466

<b>Riferimenti bibliografici .....</b>	<b>470</b>
--	------------

## Introduzione

“Monkeys and apes have a privileged relation to nature and culture for western people: simians occupy the border zones between those potent mythic poles”, così Donna Haraway<sup>1</sup> circoscrive il ruolo giocato dai primati nella cultura contemporanea nel suo capitale studio sulla rappresentazione ideologica e culturalmente orientata del mondo naturale. Nella dialettica tra ‘natura’ e ‘cultura’ la scimmia sembra occupare una posizione particolarmente rilevante almeno nella società moderna e contemporanea per il suo statuto di animale ‘umanoide’ o ‘antropomorfo’, in grado dunque di raccordare, e rendere problematico, il discrimine, ogni volta culturalmente determinato da società a società, tra ‘naturale’ e ‘culturale’<sup>2</sup>. Molteplici sono state le esperienze culturali che l’incontro tra primati, umani e non umani, ha prodotto in diversi campi del sapere e della società del XX secolo: in primo luogo c’è stata un’intensificazione e un aumento delle occasioni di incontro tra grande pubblico e scimmie, si pensi alla diffusione della cultura del circo e dello zoo nelle società di massa industrializzate già a partire dalla metà del XIX secolo<sup>3</sup>.

Di questa stessa temperie culturale fanno parte anche lo sviluppo della sperimentazione scientifica sui corpi dei primati, già dalla fine dell’Ottocento, e l’indagine medica condotta non più soltanto con un interesse preponderante per l’anatomia comparata, ma con lo scopo di testare le capacità cognitive e interazionali dei primati non umani all’interno di più vasti programmi d’indagine della mente e delle dinamiche socio-politiche dell’uomo<sup>4</sup>.

Lo sviluppo di tali sperimentazioni in cui ogni aspetto della psiche umana viene indagato sul corpo e sulla mente delle scimmie, basandosi su una comparazione interspecifica privilegiata, indica chiaramente come nel corso del Novecento sempre di più umani e scimmie siano stati pensati e presentati come prossimi al punto da suggerire un diretto legame di parentela che la ricerca scientifica dimostra indiretto, ma che la

---

<sup>1</sup> HARAWAY (1989: 1).

<sup>2</sup> Su questi aspetti vd. TONUTTI (2009) con ampia bibliografia.

<sup>3</sup> Sulla nascita e lo sviluppo dello zoo come spettacolo e ‘liturgia’ sociale vd. BARATAY – HARDOUIN-FUGIER (1998).

<sup>4</sup> Sulla scimmia-cavia in ogni campo della medicina dall’anatomia comparata alle neuroscienze cf. HERZFELD (2012: 57-89). Per una storia della ricerca e della sperimentazione sul corpo animale vd. GUERRINI (2003).

rappresentazione comune avvalorata come diretto e immediato immaginando una discendenza del genere umano dai primati antropomorfi.

Uno degli esempi più rappresentativi è in tal senso il romanzo di fantascienza di Pierre Boulle, *La planète des singes*, in cui il ‘mito’ condiviso della discendenza degli uomini dalle scimmie e della maggiore intelligenza degli esseri umani viene rovesciato, in accordo con il registro narrativo fantascientifico, con la scoperta di una popolazione di scimmie che nella regione di Soror avrebbe sovvertito lo schema darwiniano superando gli uomini nello sviluppo dell’intelligenza<sup>5</sup>.

Questo complesso quadro culturale che ha reso possibile pensare una prossimità particolare tra uomini e scimmie è anche alla base del fenomeno che negli anni ’60 e ’70 è stato conosciuto come quello delle ‘scimmie parlanti’: numerosi primatologi ed etologi studiosi di psicologia cognitiva hanno ottenuto finanziamenti per mettere in pratica progetti di insegnamento della lingua americana dei segni e di trasmissione di codici semiotici umani ai primati non umani con l’obiettivo di dimostrare un completo dominio da parte delle scimmie dei prodotti simbolici più complessi elaborati da *Homo sapiens* dal linguaggio alla produzione artistica. Le scimmie venivano così integrate in contesti sociali e familiari umani con uno statuto però ben diverso da quello di un semplice animale *pet* ma con lo scopo di far loro acquisire in misura sempre maggiore abitudini e comportamenti umani dal buon comportamento a tavola alla capacità di praticare giochi di società<sup>6</sup>.

La prossimità tra uomini e primati non umani è stata al centro del dibattito nel corso del XX secolo non soltanto per ciò che concerne il legame filogenetico, ma anche, e soprattutto, per quegli aspetti socio-etologici che spesso prendono il nome di ‘cultura’ e che sino alla metà del Novecento erano considerati, alla stessa stregua delle facoltà logico-razionali del linguaggio, unico appannaggio dell’uomo: a partire dagli studi etologici condotti su alcune comunità di macachi giapponesi sull’isola di Koshima la comunità scientifica tra gli anni ’50 e ’60 ha iniziato a parlare di tradizioni culturali in seno a una

---

<sup>5</sup> Uno studio completo sulla ricezione delle teorie darwiniane nella cultura e nella società occidentale nel XX secolo si trova in GLICK – SHAFFER (2014: *passim*) con particolare riferimenti al cinema e alla letteratura di massa.

<sup>6</sup> Su questo fenomeno in qualche modo utopico, ma culturalmente assai significativo per comprendere il rapporto con il mondo dei primati da parte della cultura occidentale contemporanea, si è a lungo soffermato Dominique Lestel ricostruendo il contesto sociologico degli eventi e la loro ricaduta filosofica, vd. LESTEL (1995).

specie animale mettendo in discussione in questo modo la fissità *ab aeterno* del patrimonio etologico di una specie<sup>7</sup>.

L'interesse per le culture altre, che aveva fatto muovere i primi passi all'antropologia culturale del XIX secolo, si concentra nel corso del Novecento sulle 'culture animali' e in particolare su quelle dei primati non umani contestualmente a un cambiamento delle coordinate geopolitiche che hanno influenzato le differenti pratiche di studio dell'alterità animale. Come ben evidenziato dagli studi di Haraway i primati non umani sono stati una cartina al tornasole fondamentale per comprendere i mutamenti di prospettiva delle pratiche della ricerca scientifica e dei contesti socio-culturali a essa sottesi: condotte sui corpi delle scimmie come banco di prova le pratiche di dominio invasivo in laboratorio sono state sostituite da differenti strategie di osservazione e integrazione nell'habitat naturale delle specie osservate. Un simile mutamento di paradigma risulta strettamente legato a conflitti e tensioni ideologiche interne alla società e alla comunità in cui la ricerca scientifica trova posto secondo una prospettiva intersezionale che risente del mutamento dei quadri culturali della società occidentale e che contribuisce a sua volta a modificare<sup>8</sup>.

Sullo sfondo di un quadro così complesso in cui i primati non umani giocano un ruolo essenziale nella ridefinizione dei confini e della fisionomia di ciò che è umano l'obiettivo di questa ricerca consiste in un'analisi approfondita dell'immagine culturale dei primati in una società tradizionale quale quella antica greco-romana in cui le scimmie non sono concepite all'interno di un paradigma di tipo darwiniano o post-darwiniano. Il proposito di questo studio sulla scimmia nel mondo antico consiste essenzialmente in un esercizio di comparazione culturale di tipo contrastivo che cerchi di fornire un quadro il più preciso possibile di elaborazioni, associazioni e riflessioni sui primati che non necessariamente coincidono, ma anzi assai spesso contrastano, con i nostri stereotipi culturali di uomini del XXI secolo e che invece risultano ben specifiche a una cultura che

---

<sup>7</sup> Sulla ridefinizione del concetto di 'cultura' alla luce degli studi etologici del Novecento si veda in particolare LESTEL (2001) che mette in luce come il panorama degli studi sul mondo animale si sia concentrato sempre più su una messa in discussione dell'unicità umana in merito al concetto di varietà culturale. Cf. HERZFELD (2012: 129-165). Una sintetica messa a punto della rappresentazione del rapporto uomo-scimmia nella storia del pensiero occidentale da Aristotele a Darwin si trova in WUKETITS (2005).

<sup>8</sup> Sul complesso amalgama di costruzioni culturali relative a identità etnica, identità di genere, rapporti di potere e conflitti politici per lo sviluppo di determinate visioni del mondo naturale resta fondamentale HARAWAY (1989).

non conosce il darwinismo e che ha rare possibilità di interagire con un animale esotico e per questo più spesso ‘letto’ o sentito raccontare che osservato con precisione.

Il ruolo giocato dalla scimmia nella cultura occidentale, almeno a partire da Darwin, si è rivelato così uno stimolo intellettuale importante per indagare quale posto questo animale avesse trovato nella zoosfera e nell’immaginario di una società così distante dalla nostra come quella greca antica.

Nello specifico il presente lavoro si propone di indagare in via preliminare la realtà naturale cui si trovavano confrontati gli Antichi: partendo da un’analisi condotta in parallelo sui testi di Aristotele e Galeno l’obiettivo principale consisterà nel rintracciare i punti salienti dell’anatomia e dell’etologia dell’animale per come vengono presentati in resoconti di natura medico-naturalistica in cui la dimensione denotativa prevale rispetto a più intricate elaborazioni simboliche. I dati emersi verranno poi messi a confronto con altre tipologie di testo, dal sapere fisiognomico alla poesia giambica, per verificare di volta in volta quanto la rappresentazione fornita da questi testi si discosti o, al contrario, presenti elementi di consonanza rispetto alle testimonianze di Aristotele o della medicina antica. Una volta operata questa cernita degli elementi salienti che concorrono a delineare l’immagine della scimmia ‘greca’, sarà possibile in successive tappe della ricerca comprendere in modo più preciso elaborazioni più complesse fondate anche su eventuali scarti rispetto alle descrizioni standard dell’animale.

Un particolare spazio verrà poi riservato allo statuto specifico della scimmia come animale ‘straniero’, elemento della zoosfera estraneo alle specie con cui i Greci normalmente avevano rapporti. Lungi dal venir considerato animale domestico o addomesticato la scimmia greca, anche quando viene inclusa in uno spazio antropico, rappresenta sempre e comunque un animale *agrion*, un essere della foresta e dell’esterno che è ridotto a una vita altra rispetto a quella che normalmente è abituato a condurre *phusei*, naturalmente. Seguendo una simile prospettiva lo studio si interesserà alle modalità specifiche con cui i Greci si raccontavano e immaginavano la vita naturale di questi animali nei loro habitat originari sulle sponde del Mediterraneo o tra le montagne dell’Est, dalla Libia all’India. Una volta ricostruito un simile quadro sarà possibile poi valutare scarti o analogie tra la rappresentazione del rapporto uomo-scimmia che i Greci immaginavano nelle lontane terre dell’India e quello che invece ritenevano normale e consueto nei propri simposi o durante gli spettacoli in cui la scimmia era presentata e messa in scena suo malgrado.

Proprio la rappresentazione di una determinata relazione interspecifica uomo-scimmia, soprattutto se paragonata e messa a contrasto con altre relazioni interspecifiche che i Greci intrattenevano con gli altri animali, può consentire di mettere in luce le particolari declinazioni che alcune categorie normalmente associate alla scimmia ricevono in una cultura come quella greca. Tra queste in particolare verranno indagate quelle di ‘somiglianza’ e ‘imitazione’ cercando di analizzare e approfondire come questi due concetti, legati ai primati sia nella cultura occidentale contemporanea sia in quella greca antica, siano stati rappresentati e a quali elaborazioni di secondo grado abbiano dato origine nel mondo antico. Soltanto una volta indagati i domini della rappresentazione naturalistica, della relazione interspecifica e dell’immaginario simbolico sarà possibile pervenire a uno studio dei racconti mitici che possa offrire una chiave interpretativa più efficace del perché e del come i primati non umani entrino nella trama delle metamorfosi o dei conflitti che li oppongono a divinità ed eroi.

Nonostante il primato delle scimmie nell’immaginario culturale contemporaneo, nel panorama degli studi recenti sul mondo antico poche sono state le manifestazioni di interesse nei confronti di questo animale: al di là di alcuni contributi specifici pubblicati nel corso degli anni<sup>9</sup> l’opera fondamentale per lo studio dei primati nell’Antichità resta quella firmata da W. McDermott alla fine degli anni ’30<sup>10</sup>. Il suo studio ha una struttura a dittico, con una prima parte dedicata prevalentemente a un’esposizione delle fonti principali relative alla distribuzione dei primati nel Mediterraneo e alle conoscenze storico-geografiche sulle scimmie in possesso delle culture antiche (egizia, greca e romana).

A seguire viene presentato un breve *excursus* di testi che vanno da Aristotele a Plinio e che sono relativi alle conoscenze medico-biologiche riguardanti i primati nella tradizione del sapere antico. Uno spazio maggiore è riservato poi alla scimmia come animale ‘pet’ in cui vengono affrontati senza soluzione di continuità argomenti assai variegati dalla scimmia come personaggio della fiaba antica sino al rapporto dell’animale con la produzione poetica e iconografica di tipo satirico-parodico. Infine, un ultimo capitolo è consacrato al ruolo giocato dalle scimmie nelle elaborazioni magico-religiose (*omina*, sogni e parricidio) tanto del mondo greco quanto di quello romano.

---

<sup>9</sup> Una buona panoramica della bibliografia sul mondo animale nel mondo antico si trova in FÖGEN (2017: in particolare 459-460 per i primati). Rapide presentazioni generali sui primati si trovano in RE s.v. Affe, coll. 706-708, KELLER (1909: 3-11) e KITCHELL (2014: 118-122).

<sup>10</sup> MCDERMOTT (1938).

La seconda parte del volume di McDermott, invece, consiste in un vero e proprio catalogo archeologico ordinato per tipologia di materiali che raccoglie un numero considerevole di testimonianze iconografiche variamente associate ai primati.

Una più breve monografia è stata recentemente dedicata alle scimmie da C. Greenlaw, che pur interessandosi prevalentemente alle rappresentazioni figurate degli animali considera, assai sinteticamente, anche le fonti scritte dedicando però il proprio lavoro a un arco temporale e geografico assai ampio, che dall'Antico Egitto giunge sino al mondo romano passando per le culture della Mesopotamia potendo riservare di conseguenza un posto assai limitato all'approfondimento dei singoli testi e delle testimonianze principali<sup>11</sup>.

La presente ricerca non ha lo scopo di fornire un panorama generale o una presentazione generica delle fonti che diano un'idea di massima della 'presenza' testuale dei primati nella società greca o greco-romana dal momento che questo compito è stato già assolto dagli studi citati in precedenza. Al contrario analizzando un *corpus* di fonti scritte che dal giambico di età arcaica giungono sino al commentario mitografico di età tardo-antica questo studio propone dei percorsi di analisi, parziali e certamente non esaustivi della complessità dell'argomento, che documentino una serie di rappresentazioni culturali che il mondo antico ha variamente elaborato per i primati non umani.

L'analisi prende le mosse da un primo capitolo incentrato sulle fonti mediche e biologiche in cui viene fornito un ritratto delle principali caratteristiche morfotipiche ed etologiche attribuite al *pithēkos* antico. Nel secondo capitolo vengono approfondite le differenze e le peculiarità delle diverse rappresentazioni che il mondo greco offre della relazione interspecifica tra uomini e scimmie in terra greca e in terre lontane considerate ai confini dell'ecumene. Il terzo capitolo affronta complesse tematiche di allineamento categoriale e associazione simbolica che i testi antichi rintracciano tra entrate diverse dell'enciclopedia culturale, in particolare tra primati non umani da una parte e donne, eunuchi e bambini dall'altra. Infine nell'ultimo capitolo, sulla base di quanto analizzato, viene proposto uno studio delle due tradizioni mitiche che coinvolgono delle scimmie nell'impianto narrativo: la saga dei Cercopi e il racconto di Tersite. A partire dalle caratteristiche attribuite alla scimmia e portate alla luce grazie alle analisi dei capitoli precedenti si cercherà di rendere ragione delle possibili motivazioni culturali che hanno avvicinato le figure mitiche di Tersite o i Cercopi alla scimmia.

---

<sup>11</sup> GREENLAW (2011).

Si è scelto di non restringere l'analisi delle testimonianze antiche a limiti cronologici eccessivamente alti, al contrario l'escussione delle fonti è stata condotta secondo un criterio lessicografico a partire dalle occorrenze del termine *pithēkos* nel vasto *corpus* dei testi greci dalle prime attestazioni nel giambo di età arcaica sino alla prosa paradossografica di età imperiale di Claudio Eliano. Tramite l'ausilio della banca dati digitalizzata di testi greci conservata nel *Thesaurus Linguae Graecae* è stato possibile operare una ricognizione quanto più completa ed esaustiva delle testimonianze disponibili sui primati nel mondo greco.

Al gran numero di fonti disponibili è stato infine applicato un criterio sistematico di 'ridondanza' testuale già sperimentato con successo come metodologia di studio degli animali nel mondo antico<sup>12</sup>: il ricorrere di certi termini o di determinate associazioni tra primati e altre entrate dell'enciclopedia antica (luoghi, oggetti, figure umane) per più di due volte e in tipologie di testi differenti è stato considerato un criterio utile alla circoscrizione delle categorie rilevanti nel discorso degli antichi sulla scimmia. Per non fare che due esempi il ricorrere assai frequente di termini appartenenti al campo semantico della *kolakeia* in associazione al *pithēkos* o la menzione, meno frequente ma comunque significativa, della 'voce minuta' delle scimmie sono stati considerati buoni indizi per comprendere quali tratti potessero essere considerabili come pertinenti e quali no per la comprensione della rappresentazione culturale dei primati non umani nel mondo antico.

**Nota di lettura:**

Dove non espressamente indicato le traduzioni di servizio degli autori antichi sono a cura dello scrivente.

---

<sup>12</sup> Una messa a punto in tal senso si trova in FRANCO (2014: 161-184).

## **A. Morfotipo ed enciclopedia:**

### ***una zoologia dei primati nell'Antichità greca***

#### **0. Introduzione e precisazioni metodologiche:**

L'analisi delle testimonianze antiche relative alle caratteristiche percettive della scimmia e al loro racconto da parte delle fonti greche necessita di una doverosa premessa terminologica. Nel corso di questa prima parte utilizzeremo infatti il termine 'scimmia' per indicare due cose: a) un genere naturale animale avente determinati tratti specifici che lo distinguono in modo macroscopico e diretto da altre strutture anatomiche a colpo d'occhio, intendendo così per 'scimmia' un termine generico il cui uso è assai simile a quello che nelle culture moderne viene fatto per quei viventi che hanno una maggiore rilevanza culturale rispetto agli altri animali. Il riferimento a creature di questo tipo è di solito assai generico senza una precisa distinzione di specie o varietà specifiche nelle situazioni di comunicazione ordinaria e non marcata, si pensi all'uso che viene fatto di etichette linguistiche come 'cane', 'gatto' o proprio 'scimmia' nella cultura contemporanea occidentale; b) con questo termine indichiamo anche operativamente un analogo linguistico del termine greco *pithēkos* nel suo valore specifico di scimmia dotata di determinate caratteristiche distinte da quelle di altri primati che vengono identificati in greco antico da altre etichette (κῆβος, κυνοκέφαλος etc.). Per ora questa distinzione tra *pithēkos* e resto dei primati resta una distinzione di comodo che possa permettere una disamina delle fonti in merito alla ricostruzione di una *Gestalt* dell'animale, altre questioni relative all'identificazione dei referenti reali di simili etichette linguistiche o problemi relativi a un'etnozoologia dei primati in Grecia verranno ripresi alla fine dell'*excursus*. Ciò che interessa ora è far parlare le fonti e ricostruire il più fedelmente possibile un panorama di caratteri morfotipici e cinestesici relativi a una parte dell'enciclopedia antica. Se per *pithēkos* utilizzeremo dunque l'equivalente di comodo 'scimmia', gli altri generi naturali dei primati, molto meno frequenti nelle fonti, verranno indicati con termini più vicini all'originale greco: *cebi, cinocefali, linci, satiri*.

Una disamina generale dei ‘piteconimi’ antichi con il commento delle fonti principali che le menzionano si trova nell’**Appendice I** del presente lavoro.

### **1. Distribuzione dei primati non-umani nel mondo antico greco e romano:**

Prima di passare in rassegna i caratteri morfotipici ed etologici che le fonti antiche hanno ritenuto più salienti per la descrizione dei primati non-umani, sarà opportuno discutere quali specie potevano essere più familiari alla società greca e romana del I millennio a. C. o dei primi secoli dell’Impero. In particolare l’ecozone di riferimento per il mondo classico è rappresentata dalla porzione occidentale dell’area paleartica, una regione che nel suo complesso si estende dai limiti occidentali del continente europeo e nord-africano includendo la parte settentrionale del Sahel sino a comprendere gran parte dell’Iran ad est passando per la regione della penisola arabica<sup>13</sup>.

Nel complesso possiamo ipotizzare la presenza di sei o sette specie di primati non umani in area mediterranea e indiana<sup>14</sup> per il periodo dell’età del Ferro, dunque una ristretta minoranza in rapporto alle sedici famiglie di cui l’ordine dei primati è composto. La stima delle popolazioni presenti in epoca storica è condotta prevalentemente a partire da un confronto tra ritrovamenti archeozoologici nelle aree interessate e studio della distribuzione attuale delle popolazioni animali. La comunità scientifica riconosce in area nord-africana occidentale nella regione del nord-ovest del Maghreb la distribuzione della specie *Macaca sylvanus*, più comunemente conosciuta in it. come ‘bertuccia’ o ‘macaco’ (cf. ingl. Barbary ape): la bertuccia, scimmia di piccole dimensioni sprovvista di coda, ha avuto nel periodo precedente all’ultima glaciazione una diffusione assai più larga estendendosi in vaste aree del Nord Africa e dell’Europa, già a partire dall’inizio dell’Olocene (12.000 a. C.) però la sua distribuzione è andata restringendosi a piccole aree caratterizzate da foreste di quercia o cedro lungo le pendici delle catene montuose

---

<sup>13</sup> I limiti generali della regione paleartica, così come della sua parte occidentale, sono stati oggetto di dibattito soprattutto per ciò che concerne la definizione dei suoi limiti occidentali e meridionali in territorio africano, per cui si veda MASSETI-BRUNER (2009: 33-36). Una presentazione dettagliata dei limiti della regione in particolare per l’analisi dell’avifauna si trova in CRAMP (1977).

<sup>14</sup> A rigore la regione del sub-continente indiano, e nello specifico la sua parte settentrionale, non è usualmente ricompresa nell’ecozone paleartica occidentale anche se diversi elementi zoogeografici corrispondono ad alcune caratteristiche della suddetta ecozona, per cui cf. MASSETI (2003).

dell'Atlante marocchino o sulle coste algerine<sup>15</sup>, aree nelle quali è assai probabile che i Greci prima, e i Romani poi, le abbiano incontrate.

In area africana troviamo poi la presenza di altre due specie di primati appartenenti allo stesso genere *Papio*: il *Papio anubis*, meglio conosciuto come 'babuino verde' la cui distribuzione in epoca preistorica, e forse fino al periodo ellenistico egizio, poteva svilupparsi pienamente in area paleartica nella regione settentrionale del Sahara sia nella parte centrale che orientale verso l'Egitto; il *Papio hamadryas*, in it. '(babuino) amadriade', si distingue per un marcato dimorfismo sessuale per cui i maschi presentano un pelo dal colore grigio chiaro e una sorta di criniera a ciuffi che ricopre la parte superiore della testa e la regione delle orecchie, mentre le femmine sono sprovviste di tale 'criniera' e il loro colore è tendente al marrone scuro. Gli amadriadi hanno oggi una distribuzione che si sviluppa sulle due sponde della parte meridionale del Mar Rosso tra le coste etiopi e somale in Africa e la regione yemenita in Asia. Risulta comunque assai probabile che in periodi più remoti, durante l'Egitto del periodo dinastico e oltre, l'amadriade abbia conosciuto un'espansione assai più diffusa nell'attuale regione sudanese e dell'Alto Egitto<sup>16</sup>.

Nella regione africana orientale, in particolare in Etiopia, è diffusa una specie del genere *Chlorocebus*, il *Chlorocebus aethiops* corrispondente all'it. 'cercopiteco grigioverde' (ted. *Grünmeerkatze*), di cui sono attestate diverse rappresentazioni figurate nell'Egitto del periodo dinastico<sup>17</sup>, e che presenta dal punto di vista generale del morfotipo un corpo più slanciato e meno massiccio del babuino assieme a una coda più lunga: il cercopiteco viene assai spesso rappresentato sia nelle testimonianze iconografiche egizie sia nell'arte egeo-minoica del II millennio a. C. come è possibile vedere proprio nella famosa raffigurazione delle cosiddette 'scimmie azzurre' nella Casa degli Affreschi di Cnosso<sup>18</sup>.

Un ultimo esemplare di scimmia africana, conosciuta in it. come 'scimmia rossa', è la specie *Erythrocebus patas* caratterizzata da un corpo longilineo e da arti assai lunghi e sviluppati diffusa nella regione del Sahel sudanese e che molto probabilmente trovava il proprio habitat anche nella regione dell'Alto Nilo sino al primo periodo dinastico egizio almeno nel intorno al IV/III millennio a.C. In seguito potrebbe essere stata importata in

---

<sup>15</sup> Per uno studio approfondito della diffusione della *Macaca sylvanus* tra Pleistocene e Olocene si veda soprattutto CAMPERIO CIANI (1986).

<sup>16</sup> Così GROVES (2005), cf. MASSETI-BRUNER (2009: 48-52).

<sup>17</sup> Sulla diffusione di primati in Egitto si veda HOULIHAN (1996), cf. ARNOLD (1995).

<sup>18</sup> MASSETI-BRUNER (2009: 58-63), cf. MASSETI (1997).

area egizia e più generalmente nel bacino del mediterraneo, corrispondendo alla descrizione che alcuni autori come Claudio Eliano<sup>19</sup> fanno di alcuni primati dal manto rosso detti appunto *kēpoi*, o ‘scimmie variopinte’.

L’ecozone paleartica e il periodo storico in cui la cultura greca e quella romana si sono sviluppate ci permettono di affermare che il mondo antico classico non ebbe modo di entrare in contatto con le ‘grandi scimmie’ o scimmie antropomorfe (scimpanzé, gorilla, oranghi etc.) e questo dato di natura ecologica deve essere tenuto in gran conto proprio per cogliere meglio le differenze di rappresentazione culturale che possono intercorrere tra la cultura greco-romana antica e quella occidentale contemporanea in cui i modelli di riferimento del mondo dei primati sono proprio le scimmie antropoidi<sup>20</sup>.

Nello specifico l’apporto che le fonti archeozoologiche possono fornire non è quantitativamente rilevante per poter formulare ipotesi con un buon margine di plausibilità, ma se il dato quantitativo fa difetto non lo stesso può essere detto per la dimensione qualitativa dei dati a nostra disposizione. Anche se limitate alla sola area occidentale del mondo greco-romano, soprattutto in territorio francese e inglese oltre che a Pompei<sup>21</sup>, e prevalentemente a partire dall’età imperiale romana avanzata (dal II sec. d. C. in poi) è possibile affermare che l’unica specie ritrovata in aree antropizzate e urbane del territorio greco-romano è rappresentata dal macaco di Gibilterra (*Macaca sylvanus*)<sup>22</sup>. Del resto al di fuori dell’area greca, magno-greca e romana occidentale, l’unica specie di primate non umano portata alla luce dagli studi archeozoologici è rappresentata dalle due specie del genere *Papio* (*Papio Anubis*, *Papio Hamadryas*) le cui mummie e i cui resti sono stati ritrovati nelle Catacombe delle aree sacre in Egitto soprattutto per il periodo tolemaico

---

<sup>19</sup> Ael., *NA*, 17.8

<sup>20</sup> Sul ruolo dei primati, soprattutto scimpanzé e gorilla, nella società e nella cultura di massa americane del XX secolo si veda HARAWAY (1989: *passim*).

<sup>21</sup> Alcuni frammenti ossosi di un primate, molto probabilmente appartenenti a un macaco, sono stati trovati anche a Pompei, cf. CIARALLO – DE CAROLIS (1999: 71); per una messa a punto della presenza animale a Pompei si veda KING (2002: in particolare 433-434 per le scimmie).

<sup>22</sup> Una panoramica generale dei ritrovamenti archeozoologici di primati non umani nel mondo antico si ha in GERBER – BAUDRY-DAUTRY (2012) con ampio corredo di foto e analisi in particolare dello scheletro di macaco trovato in deposizione funeraria nei pressi di Poitiers e datato al III sec. d.C. Per la Gallia romana conosciamo altri due esempi di ritrovamenti ossosi di *Macaca*, il primo nella zona di Narbona nel cosiddetto pozzo III della ‘Casa del grande Triclinio’, in un’area residenziale dell’élite gallo-romana locale, l’esemplare di scimmia è considerato di un’età non superiore ai tre anni e i suoi resti si trovano insieme a resti di scarto di altri viventi tra cui cani e infanti umani in età perinatale, vd. FABRE – FOREST (2011) per un’analisi del materiale. Il secondo caso di scimmia ritrovata in territorio gallo-romano è rappresentato da un macaco trovato in deposizione funeraria nella necropoli di Cutry databile al II sec. d.C., per cui vd. anche LEPETZ – YVINEC (2002: 35-36).

negli stessi contesti archeologici in cui, assai spesso, si trovano scheletri di altre scimmie, macachi ma non solo<sup>23</sup>.

## **2. Il morfotipo della scimmia: tra processo descrittivo e istruzioni di riconoscimento**

### **2.1 Il πρόσωπον della scimmia**

Lo studio dei primati nel mondo greco antico e il ruolo che essi hanno giocato nel panorama della cultura greca deve partire da una ricostruzione il più possibile attenta delle forme e delle strutture anatomiche, oltre che delle caratteristiche cinestesiche, che i Greci potevano avere davanti agli occhi e di cui ci danno testimonianza scritta. Per comprendere al meglio livelli più complessi di elaborazione simbolica e di interpretazione culturale propri del mondo greco è necessario capire che tipo di animale(i) gli antichi avevano di fronte. In mancanza di importanti riscontri provenienti dall'archeozoologia, che in ambito egeo solo da pochi anni inizia a riportare significativi risultati, è alle fonti scritte che dobbiamo rivolgerci. Sebbene le testimonianze relative ai primati risalgano già al periodo tardo-arcaico con alcuni versi presenti nel cosiddetto *Giambo sulle donne* di Semonide di Amorgo<sup>24</sup> e proseguano poi con riferimenti nella poesia archilochea, pindarica e nel teatro comico di Aristofane, per la ricostruzione del morfotipo scimmiesco converrà partire dai resoconti più importanti della tradizione naturalistica, *in primis* da Aristotele con le sue *Indagini sugli animali (Historia animalium)*<sup>25</sup> per proseguire poi con la tradizione medica, in particolare gli scritti galenici. Queste fonti risultano di primaria importanza in una prima fase dell'indagine sui primati perché si presentano come *resoconti*, testi descrittivi di

---

<sup>23</sup> Un'analisi delle necropoli animali, con particolare riguardo per quelle di Saqqara, si ha in NICHOLSON (2005).

<sup>24</sup> Sem., fr. 7 West. Sulla bruttezza assoluta del πίθηκος che non è paragonabile a nessun'altra specie del mondo animale è tornato da ultimo DE BRASI (2014) a commento di un frammento di Eraclito di Efeso citato da Platone nell'*Ippia maggiore*, Pl., *Hp. ma.*, 289a 1 ss. Il testo del frammento che viene oggi accolto secondo la congettura di Bekker e che istituirebbe un confronto tra avvenenza del corpo umano e deformità di quello scimmiesco (Πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχρὸς ἀνθρώπων γένει συμβάλλειν) andrebbe invece letto, secondo la lezione conservata da tutti i manoscritti, nel senso di un raffronto (impossibile) tra gli altri animali e il πίθηκος che sarebbe senza dubbio il più repellente dei viventi (Πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχρὸς ἄλλω γένει συμβάλλειν).

<sup>25</sup> Questo titolo, come è noto, non è aristotelico, ma fu attribuito all'opera in seguito. Molto probabilmente la raccolta aristotelica aveva il titolo di Περὶ τῶν ζῴων, *Sugli animali*. Vd. LANZA-VEGETTI (1971:87).

strutture anatomiche o funzioni fisiologiche<sup>26</sup> che pongono in primo piano l'aspetto denotativo rispetto agli usi metaforici del referente animale. Ciò chiaramente non deve far dimenticare che si tratta di testi, prodotti culturali, in particolare testi letterari che rispondono a specifiche logiche di genere e che riposano su elaborazioni culturali condivise, valori ideologici propri della loro cultura di appartenenza, per questo le informazioni contenute nei testi dovranno comunque essere considerate mediate da un prodotto culturale complesso. In questa fase dell'indagine, però, adotteremo una procedura di registrazione dell'informazione relativa alla *Gestalt* dell'animale, utilizzando un criterio quantitativo e di pertinenza culturale: ogni qualvolta un'informazione relativa alla forma e ai tratti specifici dei primati ricorra due o più volte, essa verrà ritenuta come tratto pertinente nell'enciclopedia culturale antica<sup>27</sup>. L'ordine di esposizione delle varie parti anatomiche seguirà una sequenza assolutamente arbitraria che procederà dal volto sino agli arti inferiori.

Agli inizi del libro II di *Historia animalium* Aristotele dedica una sezione alla descrizione delle *differentiae* dei primati non umani<sup>28</sup> rispetto ad altre tipologie di animali: dopo aver esposto alcune caratteristiche della peluria della scimmia che la distinguerebbe dagli esseri umani, il filosofo elenca una serie di marche di somiglianza dell'animale rispetto all'uomo. *In primis* una delle caratteristiche che, come vedremo, isolano l'essere umano dal resto dei viventi, cioè il possesso di un volto, ha molti punti in comune con l'analogo anatomico presente nella scimmia<sup>29</sup>:

Τὸ δὲ πρόσωπον ἔχει πολλὰς ὁμοιότητάς τῷ τοῦ ἀνθρώπου· καὶ γὰρ μυκτῆρας καὶ ὄτα παραπλήσια ἔχει, καὶ ὀδόντας ὥσπερ ὁ ἄνθρωπος, καὶ τοὺς προσθίους καὶ τοὺς γομφίους. Ἔτι δὲ βλεφαρίδας τῶν ἄλλων τετραπόδων ἐπὶ θάτερα οὐκ ἔχόντων οὗτος ἔχει μὲν λεπτὰς δὲ σφόδρα, καὶ μᾶλλον τὰς κάτω, καὶ μικρὰς πάνπαν· τὰ γὰρ ἄλλα τετράποδα ταύτας οὐκ ἔχει.

---

<sup>26</sup> Lo stesso Aristotele nell'espone a grandi linee il progetto di indagine che intende perseguire afferma che si atterrà a un livello di esposizione delle *differentiae*, le caratteristiche che raggruppano certi generi di animali e li distinguono da altri, simili criteri di differenziazione valgono a identificare gli animali e sono esplicitamente indicati da Aristotele in *HA*, 487a 11-14 ss.: Αἱ δὲ διαφοραὶ τῶν ζῴων εἰσὶ κατὰ τε τοὺς βίους καὶ τὰς πράξεις καὶ τὰ ἦθη καὶ τὰ μόρια, περὶ ὧν τύπῳ μὲν εἴπωμεν πρῶτον, ὕστερον δὲ περὶ ἕκαστον γένος ἐπιστήσαντες ἐροῦμεν.

<sup>27</sup> Il criterio quantitativo della ridondanza è stato suggerito e applicato in FRANCO (2014: 161-184).

<sup>28</sup> Si tratta di Arist., *HA*, 502a 16-502b 26.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 502a 27-34.

*Il volto (sc. della scimmia) ha molti punti in comune con quello dell'uomo: le narici e le orecchie sono simili, e i denti come quelli dell'uomo, sia quelli davanti sia i molari. Nonostante il fatto che gli altri animali non abbiano delle sopracciglia sui entrambi i lati, questa (sc. la scimmia) le possiede ma sono assai sottili e in numero maggiore nella parte bassa. Gli altri animali non le hanno.*

Aristotele dichiara in apertura che le somiglianze tra uomo e scimmia per ciò che concerne il volto si presentano numerose passando in un secondo momento a enucleare la natura nello specifico. Molto vicine (παρα-πλησίον) alla forma che hanno nell'anatomia umana sono le conformazioni scimmiesche delle narici e delle orecchie, mentre la porzione anatomica concernente la dentatura è di fatto la stessa (ὅσπερ). Infine Aristotele sottolinea come la scimmia rappresenti un *unicum* rispetto al resto dei quadrupedi (animali terrestri) perché in possesso delle ciglia su entrambi i lati dell'occhio (sia quello superiore sia quello inferiore), lasciando comprendere come questo aspetto sia l'elemento che più di tutti accomuna uomo e scimmia, rappresentando il tratto unificante dei due generi naturali. La progressione dell'esposizione aristotelica sembra andare da una distanza maggiore scimmia-uomo per ciò che concerne la parte superiore del volto (naso e orecchie), per poi passare a una quasi identità della parte inferiore (la bocca e la dentizione), sino a giungere a un'associazione scimmia-uomo rispetto al possesso delle ciglia (gli occhi) che esclude e differenzia la coppia dal resto dei viventi.

Questo quadro dei tratti morfotipici del volto scimmiesco consegnatici da Aristotele può essere messo in relazione con i diversi passi che Galeno dedica nei suoi trattati medici all'identificazione dei tratti salienti dei primati non umani. Nel suo testo più importante in merito all'anatomia umana, il *De anatomicis administrationibus* (AA), sin dal I libro l'autore ci fornisce una descrizione preziosa di cosa distingue una scimmia dal resto dei viventi: il contesto è quello didattico di un maestro di medicina che in apertura di opera si rivolge al destinatario fittizio dell'opera suggerendogli quale tipologia di animale (e di scimmia) sia meglio scegliere per operare della dissezioni (ἀνατομαί). Tra le scimmie, ammette Galeno, bisogna saper distinguere e non lasciarsi ingannare, infatti è soltanto da quelle più simili all'uomo che è necessario partire per una dissezione anatomica, per questo il medico di Pergamo fornisce delle vere e proprie istruzioni di riconoscimento dell'animale da "laboratorio". È ragionevole ritenere che l'insieme delle istruzioni date all'apprendista sia coincidente con quelle informazioni che costituiscono le istruzioni

dell'enciclopedia culturale antica per l'entrata 'scimmia'<sup>30</sup>. La condizione di chi cerca di ricostruire questa porzione di cultura antica è simile per certi aspetti proprio a quella dell'apprendista medico che in base a determinate coordinate culturali condivise apprende a discriminare i generi naturali: di quali scimmie è necessario fare uso per comprendere l'anatomia umana? Secondo un procedimento argomentativo adottato dalla medicina antica l'anatomia umana viene indagata per inferenza a partire da un modello anatomico analogo, quello fornito dagli animali più simili all'uomo<sup>31</sup>. Nel gruppo delle scimmie, però, Galeno crede di distinguere differenti tipologie di primati, e solo alcune tra di esse sarebbero adatte alla ricerca anatomica<sup>32</sup>:

ἔκλεξαι δὲ εἰς τοῦτο τῶν πιθήκων τοὺς ὁμοιοτάτους ἀνθρώπων. τοιοῦτοι δ' εἰσὶν, ὧν οὐθ' αἱ γένυες προμήκεις, οὐθ' οἱ κυνόδοντες ὀνομαζόμενοι μεγάλοι. τοῖς δὲ τοιούτοις πιθήκοις εὐρήσεις καὶ τᾶλλα μόρια παραπλησίως ἀνθρώποις διακείμενα...

*Scegli per questo motivo tra le scimmie quelle che sono le più simili all'uomo. Esse sono quelle che non hanno delle mandibole sporgenti né grandi canini e troverai che queste scimmie hanno anche il resto delle parti del corpo disposte in maniera avvicicabile a quelle umane...*

Per ciò che concerne il volto dei primati è importante notare come la dentatura dell'animale, già indicata da Aristotele come caratteristica simil-umana, venga ulteriormente circoscritta nel solo ambito di quei denti che vengono detti 'da cane', denti canini. I denti canini della scimmia, come quelli dell'uomo, presentano uno sviluppo ridotto e poco saliente (non sono μεγάλοι). Accanto a ciò va aggiunta la menzione della mandibola (γένυς) che nelle scimmie più simili all'uomo si mostra contenuta e non

---

<sup>30</sup> Per il modello di cultura concepita come enciclopedia o sistema di istruzioni per il riconoscimento di un oggetto culturale vd. ECO (1997), VIOLI (1997) e per una sua applicazione agli studi antichi cfr. FRANCO (2014).

<sup>31</sup> Lo studio e l'esercitazione sull'anatomia animale, e su quella dei primati in particolare, era fondamentale visto che era culturalmente ritenuto empio profanare corpi umani e utilizzarli per la dissezione. Il corpo dei primati non umani era dunque un vero e proprio campo fenomenico (fatto di segni, sintomi e porzioni) per far luce su meccanismi oscuri del corpo umano, HANKINSON (1997). Sul tema della dissezione umana vd. BYL (1997), per una discussione antica della questione vd. Cels., *De med.*, prooem., 23: *Praeter haec, cum in interioribus partibus et dolores et morborum varia genera nascantur, neminem putant his adhibere posse remedia, qui ipsas ignoret. Ergo necessarium esse incidere corpora mortuorum, eorumque viscera atque intestina scrutari; longeque optime fecisse Herophilum et Erasistratum, qui nocentes homines a regibus ex carcere acceptos vivos inciderint...*

<sup>32</sup> Gal., *AA*, I, 2 (= Kühn II, 222)

allungata (προμήκης)<sup>33</sup>. Da questa breve descrizione galenica relativa al volto dell'animale possiamo notare, sin da ora, una caratteristica che accomuna un certo tipo di scimmia all'uomo e che la distingue dal resto degli animali: una globale compattezza del volto che viene percepito come non esteso, quasi compresso, facendo così della sua ristrettezza in opposizione all'estensione un tratto anatomico peculiare e condiviso tanto dagli umani quanto dalle scimmie. Un'ulteriore conferma della compattezza del volto come tratto saliente di un'anatomia umana e/o umanoide ci viene offerta da un altro passo dello stesso Galeno in cui il medico affronta il tema della consistenza muscolare della labbra animali. Le labbra rappresentano certo uno dei tratti più importanti per la definizione della *Gestalt* di un vivente: eppure non tutto il mondo dei viventi (ζῶα) ne è in possesso. Esse per la precisione in altro non consisterebbero se non nell'intricato reticolato di fibre muscolari frontali e trasversali che attraversano il volto umano dalle guance sino alla parte inferiore del collo. Proprio la lunghezza del collo, ricorda Galeno nel capitolo terzo del libro IV del *De anatomicis administrationibus*, è variabile discriminante per la presenza o meno delle labbra: quanto più il collo si mostra esteso tanto meno la consistenza delle labbra sarà visibile. Proprio a questo proposito Galeno osserva come le labbra siano notevolmente evidenti nelle scimmie (ὡς ἐπὶ μὲν τῶν πιθήκων ἐναργῆς ἐστὶν ἡ εἰρημένη πλοκὴ τῶν ἰψῶν)<sup>34</sup> visto che il loro collo è particolarmente corto rispetto al resto degli animali. Poco oltre accanto a questa notazione il medico di Pergamo stila una lista di animali che presentano una mandibola corta, partendo proprio dall'uomo che più di tutti avrebbe, in proporzione al proprio corpo, la mascella meno prominente<sup>35</sup>:

καὶ γὰρ τοὶ καὶ ἡ γένυς ἅπασιν αὐτοῖς μακροτέρα τῆς ἐν πιθήκοις ἐστίν. ἀπάντων γὰρ τῶν ζῶων ὁ ἄνθρωπος ἔχει βραχυτάτην τὴν γένυον ὡς πρὸς τὴν ἀναλογίαν δηλονότι τοῦ παντὸς σώματος, εἴθ' ἐξῆς ἀνθρώπῳ πίθηκος, εἶτα λύγκες, καὶ σάτυροι, κἄπειθ' ἐξῆς κυνοκέφαλοι. Τούτων δὲ καὶ ὁ τράχηλος οὕτω μακρὸς, καὶ κλεῖν ἔχει πάντα, καθάπερ ὁ ἄνθρωπος.

---

<sup>33</sup> Conferma di questa informazione viene data da Galeno nel libro XI del *De usu partium* dedicato integralmente alla descrizione del volto dell'uomo (e degli animali a lui maggiormente simili a livello morfotipico), dove si dice che, in una lista di animali che vanno da quello con la mandibola più corta a quello con la mandibola più lunga, subito dopo gli uomini sono le scimmie ad avere una mandibola più estesa. Vd. Gal., *UP*, XI, 2 (=Kühn 3, 848): διὰ τοῦτο πρῶτοι μὲν οἱ πίθηκοι μετ' ἀνθρώπους ἐπιμηκεστέραν ἔχουσι τὴν γένυον.

<sup>34</sup> Gal., IV, 3 (=Kühn 2, 429)

<sup>35</sup> *Ivi*.

*E infatti la mascella era per tutti loro (sc. gli altri animali) più lunga di quella delle scimmie. L'uomo ha la mascella più corta tra i viventi in rapporto al proprio corpo, poi viene la scimmia, di seguito le linci, i satiri e ancora dopo i cinocefali. Il collo di questi è lungo quanto quello dell'uomo e possiedono la clavicola.*

Come risulta chiaro da questa testimonianza subito dopo l'uomo la scimmia (πίθηκος) è l'animale che possiede il volto più rinserrato e compatto rispetto agli altri animali. Più pronunciata sarebbe invece la mandibola di altri primati, quali le linci o i cinocefali. Mentre la lunghezza del collo li accomunerebbe nell'analoga estensione rispetto a quella umana.

Sin qui possiamo dunque constatare come i testi analizzati della tradizione naturalistica e medica oppongano due prototipi di vivente: a) da una parte un morfotipo dal volto allungato ed esteso (mandibola, canini, collo), b) dall'altra invece una forma del volto percepita come ristretta, contenuta e quasi compressa. Da questa bipartizione di tipo anatomico che si fonda su una percezione visiva di tipo macroscopico, un'osservazione a occhio nudo, è possibile passare a un allineamento che spesso resta implicito in questi testi: l'anatomia protrusa e distesa è associata al resto degli animali, costituisce un possibile tratto di ferinità, certamente da indagare ed eventualmente confermare su altri testi, mentre un volto contenuto che assume la conformazione di un oggetto schiacciato e non allungato verrebbe ad associarsi alla non-ferinità umana. Una conferma di questa possibilità ci viene dal cosiddetto secondo proemio del *De anatomicis administrationibus* in cui Galeno espone per una seconda volta l'opportunità e l'utilità di esercitarsi su animali analoghi all'uomo per comprendere la struttura e la funzione delle parti anatomiche. Nell'indicare ancora una volta ai propri discepoli di quale animale è opportuno servirsi fornisce delle utili istruzioni per il riconoscimento e l'uso di tali viventi: ciò che più interessa in questa fase della nostra indagine è registrare la modalità con cui Galeno circoscrive la porzione anatomica del volto scimmiesco. Ecco come Galeno si rivolge ai propri allievi<sup>36</sup>:

ἐάν ποτε τρέχοντα θεάσῃ πίθηκον ὀρθὸν ὠκέως, ἐξ ἀπόπτου γίνωσκε τοῦτον ὅμοιον ὑπάρχειν ἀνθρώπῳ· καὶ δύνασαι προειπεῖν, ἐπ' αὐτοῦ πάνθ' ὑπάρχειν, ἃ μικρῶ πρόσθεν εἶπον, πρόσωπον στρογγύλον, κυνόδοντας μικροῦς, τὸν δάκτυλον τὸν μέγαν ἐν τῇ χειρὶ, μὴ πάνυ μικρὸν, ὡς ἐπὶ τῶν ἄλλων πιθήκων ἀνάλογον·

---

<sup>36</sup> Gal., VI, 1 (=Kühn 2, 533)

*Se lo vedi correre in piedi veloce, riconosci da lontano che questo (sc. animale) è simile all'uomo; e puoi ben dire che su di lui c'è tutto ciò che prima ho detto, un volto rotondo, dei canini piccoli, il pollice della mano nient'affatto ridotto, come è invece il caso per le altre scimmie.*

In questo passo il medico di Pergamo distingue all'interno del gruppo dei primati alcune scimmie che sono le più rassomiglianti all'uomo e le caratterizza con dei tratti percettivi salienti, tra cui è importante notare proprio la caratteristica globale del volto che è detto rotondo, arrotondato e non acuminato. L'aggettivo *strongulon* è in effetti opposto al volto allungato (*προμήκης*) citato in precedenza. Un'ulteriore conferma di questo dato viene dalla testimonianza, forse la più importante, che Galeno ci fornisce in merito al volto rotondo di certi primati quando agli inizi del libro XI del suo trattato *De usu partium* descrive la struttura e la funzione delle componenti del viso. Affrontando la disposizione e la struttura del muscolo temporale (*μῦς κροταφίτης*) sul volto dei diversi animali Galeno distingue tra differenti tipologie di primate, in particolare tra scimmie che tendono alla forma umana, avendo dunque un muscolo temporale poco sviluppato ed esteso, e scimmie che invece sono maggiormente rassomiglianti al morfotipo dei cinocefali, la cui conformazione è assai simile a quelli dei cani (animali appartenenti al *taxon* dei *charkarodonta* o 'denti-aguzzi', i carnivori). Proprio concentrandosi sulla conformazione facciale dell'uomo il medico conferma che gli esemplari che più di tutti sono simili all'essere umano sono quelli che hanno un volto arrotondato e assai compresso, oltre ai canini di grandezza ridotta<sup>37</sup>, accanto ad altre caratteristiche, che tratteremo in seguito. Il volto della scimmia doveva essere nel discorso medico-naturalistico un tratto saliente in grado di rendere possibile un'identificazione immediata e un consenso chiaro tra gli interlocutori in merito alla tipologia di animale presa in considerazione: la menzione della zona anatomica del volto associata a certe sue caratteristiche percettivamente salienti (labbra ben in vista, dentatura omogenea e dimensione ridotta dei canini, mandibola poco sviluppata, presenza di peluria sulle palpebre) doveva da sola bastare a stabilire il riconoscimento e la definizione dell'animale di cui si stava parlando. Non è un caso allora che Galeno in uno dei suoi testi di commento ai libri ippocratici sulle articolazioni utilizzi l'espressione 'scimmia dal volto più umano' per identificare un certo tipo di primati, le scimmie appunto maggiormente tendenti al morfotipo umano: identificare le scimmie più

---

<sup>37</sup> Gal., *UP*, XI, 2 (=Kühn 3, 844): ἔστι δ' ὁμοιώτατος ἀνθρώπῳ πίθηκος, ὃς ἂν στρογγύλον τε μάλιστ' ἔχη τὸ πρόσωπον καὶ τοὺς κυνόδοντας μικροὺς (...).

simili all'uomo, per differenziarle ad es. da quelle che sono più tendenti alla *Gestalt* di un cinocefalo, equivale a nominare il tratto del volto come primo criterio identificativo<sup>38</sup>.

Informazioni di un certo rilievo sul volto della scimmia sono disponibili anche nella tradizione fisiognomica: certamente in questa tipologia di testi il tasso di elaborazione culturale e costruzione simbolica risulta essere di molto maggiore rispetto a uno scritto di medicina (o filosofia medica) come quello galenico. Ma la scelta dei testi di fisiognomica antica come testi pertinenti per ricostruire il morfotipo scimmiesco il più possibile condiviso e attestato per l'Antichità non risulta arbitraria se si prendono in considerazione due ordini di motivi: a) la tradizione fisiognomica, pur nella sua complessità e difficoltà di circoscrizione a luoghi e tempi precisi, è stata oggetto di riflessione e sistemazione teorica da parte della scuola del Peripato aristotelico<sup>39</sup>, dunque risulta in stretto contatto con le indagini condotte sul mondo animale da parte dei discepoli di Aristotele stesso<sup>40</sup>; b) oltre a ciò sappiamo che la fisiognomica aveva nel mondo antico lo statuto di sapere 'folk', per cui largamente diffuso nella popolazione, le cui radici e la cui pratica affondavano pervasivamente nel tessuto dei saperi tecnici di cacciatori, farmacisti, cavalieri etc. come l'apertura dello stesso trattato pseudo-aristotelico ci conferma<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> Gal., *In Hipp. de art. comm.*, III, 45 (=Kühn 18b, 548): ἐπὶ πιθήκοις, ὅσοι τὸ πρόσωπον ἀνθρωποειδέστερον ἔχουσι καὶ μᾶλλον τῶν ἄλλων ὄρθιοι βαδίζουσιν, οὗτοι τὰ τ' ἄλλα καὶ τὴν τῶν ὀστέων θέσιν ἂν εἰκόσιν ἀνθρώποις. In questo passo i due tratti salienti che distinguono la scimmia più prototipica, quella più umanoide, sono: a) il volto e b) la postura con movimento da diritti (βάδισις). Il volto della scimmia aveva, per così dire, una funzione semiotica indicale: la presenza di certe caratteristiche umanoidi nel volto (indice semiotico) conduceva a un *procedimento inferenziale* che permetteva di sapere che anche nel resto del corpo e nella disposizione delle ossa simili scimmie erano somiglianti all'uomo.

<sup>39</sup> Il primo testo a noi noto di fisiognomica antica risale proprio alla scuola peripatetica, lo ps.-aristotelico trattato di *Physiognomonica*, datato agli inizi del III sec. a. C. In seguito conosciamo l'importante trattato del retore Polemone di Laodicea (II sec. d. C.), la cui versione greca originale non è pervenuta. Abbiamo, però, delle versioni più tarde del trattato che doveva essere stato un *opus magnum* di riferimento per gran parte della cultura di età imperiale romana: a) la traduzione latina del cosiddetto Anonimo latino (IV sec. d. C.) e una versione di poco più tarda in greco elaborata da Adamantio (IV/V sec. d. C.). Dell'opera di Polemone conserviamo anche una versione in siriano e in arabo, che è stata recentemente riedita e tradotta in inglese per la prima volta in SWAIN (2007). Per un'introduzione alla fisiognomica e a i suoi rapporti con il sapere popolare e con la pratica mantica vd. SASSI (1988: 46-80), ead., (1993: 431-448). Un'analisi critica dei rapporti tra fisiognomica come sapere tecnico-pratico e tradizione medica e letteraria con particolare riferimento al genere biografico antico (Svetonio e Plutarco soprattutto) vd. STOK (1998: 173-187). Utili anche le introduzioni di ANDRÉ (1981) al trattato dell'Anonimo Latino e quelle di RAINA (1993) al trattato ps.-aristotelico.

<sup>40</sup> Lo stesso Diogene Laerzio riprendendo notizie e cataloghi bibliografici a lui precedenti conferma come tra la mole di lavori compiuti da Aristotele figurasse anche un *Trattato di fisiognomica* (Φυσιογνωμονικόν), Diog. Laert., V, 25, 20 ss.

<sup>41</sup> Il testo ci conferma che la quotidiana pratica di coabitazione e condivisione degli spazi e della vita lavorativa con certi animali consentiva a precise figure professionali (cavalieri, cacciatori etc.)

Per queste ragioni non risulta inopportuno soffermare la nostra attenzione sulle osservazioni relative al morfotipo scimmiesco del viso presenti in queste fonti, riservando, tuttavia, un'analisi completa dei valori simbolici delle notizie a una fase successiva dello studio.

Il volto della scimmia è di gran lunga la porzione anatomica più analizzata e registrata nel *corpus* del sapere fisiognomico sull'animale: in più di un luogo quest'ultimo è associato a tipologie di individui dal volto piccolo, ridotto e poco sviluppato, cui si aggiunge una crescita mancata di muscoli e fibre, tale da rendere il *prosōpon* scarno e ossuto. Il volto dell'animale occupa spazialmente un'estensione minima, offrendo allo spettatore-interlocutore uno specchio ridotto su cui concentrarsi (οἱ μικρὰ τὰ πρόσωπα ἔχοντες)<sup>42</sup>. Oltre al viso nel suo complesso, la piccolezza (μικρότης) caratterizza ugualmente gli occhi dell'animale che sono descritti come minuti e sottili, dando così l'impressione di uno sguardo stretto e fino<sup>43</sup>.

Saremmo di fronte dunque a un volto scimmiesco percepito globalmente come minuto e non particolarmente sviluppato, come lascerebbe pensare la notizia relativa alla natura tutt'ossa del viso dell'animale; per la precisione gli occhi non risultano soltanto piccoli ma anche incavati e quasi nascosti, connotando ancora di più il viso dell'animale come poco sporgente, se non appiattito<sup>44</sup>. Mentre la parte anatomica relativa agli occhi

---

di conoscere e riconoscere a colpo d'occhio le caratteristiche caratteriali di certi animali (cavalli, cani etc.), [Arist.], *Physiogn.*, 805a 14-17: ἔτι δὲ καὶ τῶν ἄλλων ζώων οἱ περὶ ἕκαστον ἐπιστήμονες ἐκ τῆς ἰδέας δύνανται θεωρεῖν, ἵππικοί τε ἵππους καὶ κυνηγέται κύνας. Sulle applicazioni mantiche della fisiognomica antica, e dunque sulle ragioni del suo successo, cfr. STOK (*op. cit.*). Sul famoso caso di mantica fisiognomica in cui il fisiognomo Zopiro avrebbe letto il futuro di Socrate osservandone l'aspetto vd. Cic., *Fat.*, 10 e Id., *Tusc.*, 4, 80.

<sup>42</sup> [Arist.], *Physiogn.*, 811b, 8-10. Una conferma di questo dato è presente in [Polem.], *Physiogn.*, 79 dove si parla di un viso piccolo e ossuto come caratteristica dei primati, qualifiche dell'animale che vengono entrambe precedute da un avverbio di qualità, 'troppo' (ἄγαν), che connota in modo dispregiativo le caratteristiche del volto in base a un implicito modello di giustezza delle proporzioni del viso: οἱ τὸ πρόσωπον ἄγαν ὀστῶδες ἔχοντες... πρόσωπον ἄγαν μικρὸν ἔχοντες.

<sup>43</sup> [Arist.], *Physiogn.*, 811b, 19-20: οἱ τοὺς ὀφθαλμοὺς μικροὺς... ἐπὶ πίθηκον. Conferma si trova nel resto della tradizione fisiognomica in cui però alla menzione dell'occhio (ὀφθαλμός) si sostituisce quella di pupilla (κόρη), come in [Polem.], 9: εἰ δὲ μικρὰς τὰς κόρας ἔχουσι... ὅσα ἄλλα λεπτὸν ἐμβλέπουσι. Cfr. Adamant., *Physiogn.*, I, 5: ὅσα ἄλλα λεπτὸν ἐμβλέπουσι... πίθηκοί <τε> καὶ ἀλώπεκες καὶ ὅσα ἄλλα ... λεπτὸν δέδορκε).

<sup>44</sup> [Arist.], *Physiogn.*, 811b, 19-20: οἱ δὲ κοῖλους ἔχοντες... ἐπὶ πίθηκον. Cfr. Adamant., *Physiogn.*, II, 2, 20: εἰ πάνυ κοῖλοι... καὶ πίθηκον ἐννόει. Quest'ultima testimonianza di Adamanzio ci fornisce anche il quadro contrastivo su cui leggere la notizia relativa alla scimmia, infatti, al contrario degli occhi incavati dei primati, sono i leoni a rappresentare il polo positivo dell'associazione fisiognomica con i loro occhi luminosi e moderatamente concavi (χαροποὺς καὶ κοῖλους μετρίως ὀφθαλμοὺς...). Sembrerebbe di capire che gli occhi eccessivamente incavati fossero pensati come nascosti, quasi invisibili, molto simili a occhi piccoli, difficili da percepire, tutto il contrario di

rappresenta un campo di indagine rilevante per la tradizione fisiognomica antica<sup>45</sup>, non può dirsi lo stesso per ciò che concerne la tradizione medica, se si pensa che alle caratteristiche oculari della scimmia viene riservata nel *corpus* galenico una sola menzione, senza peraltro un'attenzione particolare alla loro forma o natura morfotipica<sup>46</sup>.

Un ultimo rilievo sul volto dell'animale è relativo alla natura delle labbra che si mostrano voluminose e spesse, cui si aggiunge una caratteristica peculiare che la scimmia condividerebbe con l'asino (ὄνος): si tratta della conformazione sporgente del labbro superiore tendente a coprire quello inferiore e dando così l'impressione che la bocca sia formata da un solo labbro (τὰ χεῖλη ἔχοντες παχέα καὶ τὸ ἄνω τοῦ κάτω προκρεμώμενον)<sup>47</sup>.

Uno studio delle marche morfotipiche dei primati nel mondo antico non può prescindere, infine, da un'esposizione relativa alle orecchie della scimmia: anche se, volendo seguire la distinzione terminologica aristotelica, le orecchie (τὰ ὄτια) non sarebbero da considerarsi strettamente parte del volto (πρόσωπον), ma al contrario farebbero parte più genericamente della testa (κεφαλή), tuttavia sembra opportuno considerarle in questa sezione che rende conto della struttura anatomica della parte superiore dell'animale<sup>48</sup>.

Proprio Aristotele nel primo libro della *Historia animalium* fornisce un'informazione fondamentale riguardo alle orecchie, sostenendo che nel mondo degli *zōia* soltanto l'uomo, tra tutti i viventi dotati di udito, sarebbe in possesso di orecchie immobili, incapaci di qualsiasi movimento (ἀκίνητον δὲ τὸ οὖς ἄνθρωπος ἔχει μόνος τῶν ἐχόντων τοῦτο τὸ μόνιον)<sup>49</sup>. La tradizione medica sembra confermare il dato aristotelico inserendo in un

---

occhi splendenti e luminosi (χαροποί) come quelli di un leone, secondo un paradigma visibilità / non-visibilità, luminosità / oscurità.

<sup>45</sup> L'importanza dell'osservazione degli occhi e delle pupille di un volto, ivi comprese le minime peculiarità cromatiche, è tratto tipico soprattutto del trattato di Polemone per come possiamo ricostruirlo dalle testimonianze di Adamanzio e dell'Anonimo latino, cfr. Adam., *Physiogn.*, I, 4, 5; *ibid.*, I, 11, 4-7 e I, 11, 13-16. A questo passo galenico si aggiunga l'esposizione generale che degli occhi fa Aristotele, distinguendo, tra le altre cose, tra occhi piccoli, grandi e medi ma senza parlare mai della scimmia, vd. Arist., *HA*, 491b 20 – 492a 12.

<sup>46</sup> Gal., *AA*, VI, 1 (= Kühn 2, 534) dove vengono distinti gli occhi della scimmia prototipica chiamata appunto πίθηκος da quelli invece del cinocefalo: mentre gli occhi di una scimmia risulterebbero “deboli, codardi”, quelli di un cinocefalo al contrario sono caratterizzati dalla ferocia e dalla tracotanza.

<sup>47</sup> [Arist.], *Physiogn.*, 811a 24-26:

<sup>48</sup> Aristotele definisce l'orecchio come parte della testa (κεφαλῆς μόνιον δι'οὗ ἀκούει ἄπνον τὸ οὖς), Arist., *HA*, 492a 13-14.

<sup>49</sup> Arist., 492a22-23. Aristotele ribadisce la stessa informazione qualche riga dopo confermando che solo l'uomo non muove le orecchie (ἀλλὰ μόνον ἄνθρωπος οὐ κινεῖ), *ibid.*, 492a28.

*excursus* relativo al muscolo temporale un riferimento alla scimmia e alla grandezza di una simile muscolatura<sup>50</sup>:

τῶν ἐκ νοτιαίου νεύρων ἀνάγειν οὐκ ὀκνεῖ μεγάλα μὲν ἐπὶ τῶν ἄλλων ζῴων, οἷς ὁ τε κροταφίτης μῦς μέγιστος ἢ τε τῶν ὠτῶν φύσις εὐκίνητός τε καὶ πολυκίνητος καὶ μεγάλη, παντελῶς δὲ σμικρὰ τοῖς ζῴοις ἐκείνοις, οἷς οὐδὲν τούτων, ὥσπερ ἀνθρώπῳ καὶ πιθήκῳ. καὶ γὰρ ὁ κροταφίτης μῦς μικρὸς τούτοις καὶ ἡ τῶν ὠτῶν οὐσία σχεδὸν ἀκίνητος, ὅτι καὶ παντάπασιν ἐλαχίστη τισὶν αὐτῶν ἐστι.

*Non esita (scil. la Natura) a far risalire dal midollo dei nervi che sono grandi in quegli animali che hanno il muscolo temporale più grande e la natura delle orecchie molto mobile, snodabile e assai grande, mentre tali nervi sono piccoli in quegli animali che non hanno nessuna di queste due cose, come l'uomo e la scimmia. Infatti il loro muscolo temporale è piccolo e la sostanza delle loro orecchie pressoché incapace di movimento, dal momento che essa è davvero minima in alcuni di loro.*

Il passo galenico traccia delle distinzioni nel regno animale osservando come la muscolatura, assieme alla componente nervosa, del corpo degli animali non si presenti in tutte le specie allo stesso modo: nei viventi, infatti, con grandi muscoli e sviluppo possente delle componenti nervose è molto probabile avere uno sviluppo in forza e possanza di tutto il corpo, con particolare riguardo alla componente cartilaginosa di cui sono composte le orecchie. Queste, proprio in virtù del numero e della potenza di fibre e muscoli, si presenterebbero particolarmente ampie e dotate di discreta mobilità. Al contrario uomini e scimmie presenterebbero gli organi dell'udito assai ridotti nello sviluppo organico (ἐλαχίστη) e soprattutto non supportati da muscoli e nervi in grado di consentire loro un movimento consistente. Le orecchie dell'uomo e quelle della scimmia risultano così quasi totalmente (σχεδόν) immobili. Questi due tratti caratterizzanti le orecchie dei primati, vale a dire la loro piccolezza<sup>51</sup> e immobilità, si ritrovano anche in alcuni testi più tardi della tradizione medico-naturalistica antica, in particolare nella testimonianza di due autori del IV sec. d. C., Nemesio vescovo di Emesa e Melezio monaco di formazione medica. Il

<sup>50</sup> Gal., *UP*, XVI, 6 (= Kühn 4, 295).

<sup>51</sup> Che la piccolezza fosse un tratto percettivo saliente delle orecchie umane e che ciò accomunasse le orecchie umane a quelle della scimmia è confermato dalla testimonianza fornita da [Arist.], *Physiogn.*, 812a9-10: οἱ τὰ <ῶτα> μικρὰ ἔχοντες πιθηκώδεις, οἱ δὲ μεγάλα ὀνώδεις· ἴδοι δ' ἂν τις καὶ τῶν κυνῶν τοὺς ἀρίστους μέτρια ἔχοντας ῶτα. Gli uomini dalla 'forma di scimmia' sono quelli che hanno orecchie piccole, evidentemente ancora più piccole rispetto alle dimensioni contenute che già di per sé caratterizzavano l'essere umano.

vescovo di Emesa nel suo trattato sulla *Natura dell'uomo* dedica un capitolo all'udito (περὶ ἀκοῆς) e afferma esplicitamente, ampliando e rivedendo quanto Aristotele aveva registrato nella sua *Historia animalium*, che gli uomini e le scimmie sono gli unici viventi a non muovere le orecchie<sup>52</sup>. Negli stessi anni anche Melezio in un'opera dal titolo identico affronta la questione delle orecchie e in un'esposizione in cui risultano importanti gli influssi della fisiognomica antica conferma di fatto l'immobilità delle orecchie umane e scimmiesche<sup>53</sup>. Un simile dato risulta piuttosto diffuso e condiviso, per lo meno nella trattatistica, se Giovanni Damasceno ancora nel VII sec. d. C. affrontando il tema della gerarchia dei sensi sente la necessità di ricordare la medesima notizia che evidentemente faceva parte di quel vasto *corpus* di saperi che egli desiderava conservare e riassumere come patrimonio dell'enciclopedia dei secoli precedenti: l'udito come risultato della disposizione di nervi morbidi provenienti dal cervello e soprattutto come esito della conformazione delle orecchie, orecchie che solo nell'uomo e nella scimmia risultano immobili<sup>54</sup>.

Il breve *excursus* relativo al volto e, più in generale, alla parte superiore del corpo scimmiesco ci ha permesso di notare come la fisionomia del viso di una scimmia venisse concepita secondo un rapporto di somiglianza rispetto al viso umano in base ad alcuni tratti morfotipici salienti che abbiamo via via analizzato: la *Gestalt* rotonda del volto, la sua piccolezza, la contenuta estensione dei denti canini, così come l'immobilità, o quasi, delle orecchie.

Questi tratti distinguevano l'uomo in modo netto da molti altri animali, soprattutto da quegli animali che convivevano in una relazione interspecifica con l'uomo greco antico, basti pensare al morfotipo facciale di un cane o a quello di un cavallo per comprendere quanta distanza i Greci potevano addurre per evidenziare e confermare la loro distinzione (e distanza) da equini e cani. Il caso della scimmia, invece, sembra offrire una situazione ben diversa, in cui non è sulla distanza *gestaltica* che si gioca la differenziazione tra uomini e animali. A questo proposito non sarà inutile concludere il discorso con alcune riflessioni relative alla parola che in greco antico aveva il significato di 'volto', il termine

<sup>52</sup> Nem., *De nat. hom.*, 10, 8-9: μόνος δὲ ἄνθρωπος καὶ πίθηκος οὐ κινουῦσι τὰ ὄτα, τῶν ἄλλων πάντων ζώων τῶν ἐχόντων ὄτα κινούντων αὐτά.

<sup>53</sup> Melet., *De nat. hom.*, 76, 2-4 ed. Cramer: μόνος δὲ ἄνθρωπος καὶ πίθηκος οὐ κινουῦσι τὰ ὄτα, τῶν ἄλλων πάντων ζώων τῶν ἐχόντων ὄτα κινούντων αὐτά.

<sup>54</sup> Ioann. Damasc., *Expositio fidei*, 32, 17: Ὅργανα δὲ αὐτῆς τὰ νεῦρα τὰ ἐξ ἐγκεφάλου τὰ μαλακὰ καὶ τῶν ὠτῶν ἢ κατασκευή. Μόνος δὲ ἄνθρωπος καὶ πίθηκος οὐ κινουῦσι τὰ ὄτα. La medesima notizia è riportata dal lessico bizantino dello Ps.-Zonara, *Lex.*, s.v. αἴσθησις, p. 83 Tittmann: ὄργανα δὲ αὐτῆς τὰ ἐξ ἐγκεφάλου μαλακὰ νεῦρα, καὶ τῶν ὠτῶν ἢ κατασκευή· μόνος δὲ ἄνθρωπος καὶ πίθηκος οὐ κινουῦσι τὰ ὄτα.

*prosōpon* (πρόσωπον). Numerosi studi incentrati sulla ‘faccialità’ e sull’identità visuale in Grecia antica<sup>55</sup> hanno mostrato come proprio il termine in questione contenga *in nuce* nella sua forma linguistica una specifica concezione che i Greci avevano del volto inteso come spazio da vedere, campo di visualizzazione, oggetto che si dà a vedere. Nel termine *prosōpon* coesistono gli aspetti di reciprocità e biunivocità che caratterizzano il modo in cui la riflessione greca antica sullo sguardo concepiva il viso: non solo come parte anatomica, ma come fonte e recettore al contempo di stimoli visivi in grado di trasmettere comunicazione e condivisione di stati d’animo e pensieri.

Ma ancor prima di ciò il volto per la cultura greca è ciò che ‘sta davanti e di fronte’, potremmo dire l’elemento di cui per primo percepiamo la presenza allorché ci rivolgiamo a una persona, che a sua volta si mostra ‘dandosi alla vista’ altrui mediante il suo viso (πρός, ὄψ)<sup>56</sup>. Il volto è dunque il luogo per eccellenza dello scambio e innanzitutto dello scambio comunicativo, in particolare di quello non verbale. Condizione per cui un simile confronto possa avere luogo è la frontalità dello scambio visivo, la possibilità di farsi guardare in faccia e di guardare il volto che sta di fronte all’osservatore. Ma cosa accade quando il volto non è umano ma animale? Le potenzialità comunicative sono le stesse oppure anche in questo campo l’animale resta *alogon*, incapace di articolare una comunicazione, seppur non verbale? E in che modo questo aspetto si dispiega nel caso di un animale, quale la scimmia, che ha un volto molto simile a quello dell’uomo?

Cerchiamo di ricostruire il quadro antico partendo dalle testimonianze a nostra disposizione: in particolare proprio l’*Historia animalium*, trattato ricco di informazioni sul morfotipo animale, ci offre un’importante notizia proprio in apertura esponendo in generale le parti (τὰ μέρη) dell’anatomia animale<sup>57</sup>. Dopo aver esposto i termini più generici per identificare il corpo degli animali, distinguendo tra testa (κεφαλή), collo (αὐχίην), petto (θώραξ), braccia (βραχίονες) etc. il trattato si sofferma sulle singole parti della testa. L’olonomo ‘testa’ si specifica in differenti parti, la superficie coperta dal cuoio

---

<sup>55</sup> Si vedano i lavori fondamentali condotti sulla vista e sullo specchio da FRONTISI-DUCROUX (1995), FRONTISI-DUCROUX e VERNANT (1997) su tutti. Per il mondo romano sulla costruzione culturale del “guardarsi in faccia” vd. BETTINI (2000).

<sup>56</sup> Vd. DELG, s.v.: “Comme μέτωπον, πρόσωπον est une hyposthase issu du radical de ὄψ en posant \*πρωτι - (ou προσ-) – ωπον, mais l’interprétation doit être différente et le mot doit signifier “ce qui est face aux yeux” (d’autrui)”. Cfr. FRONTISI-DUCROUX (*cit.*: 20): “Le premier élément de *prosopon*, *pros-*, indique aussi une position dans l’espace, mais les valeurs d’orientation, de direction, qui constituent cette notion impliquent une séparation entre deux points: le *prosopon* s’entend comme *devant* par rapport aux *yeux* d’un sujet regardant. Il nécessite un observateur et sa valeur première est incontestablement passive”.

<sup>57</sup> Arist., *HA*, 491a 27ss.

capelluto per esempio è definita ‘cranio’ (τὸ κρανίον), ed è sua volta ulteriormente scomponibile. Ma subito dopo l’esposizione del cranio Aristotele dedica una sezione al volto:

Τὸ δ’ ὑπὸ τὸ κρανίον ὀνομάζεται πρόσωπον ἐπὶ μόνου τῶν ἄλλων ζῴων ἀνθρώπου· ἰχθύος γὰρ καὶ βοῦς οὐ λέγεται πρόσωπον. Πρόσωπον δὲ τὸ μὲν ὑπὸ τὸ βρέγμα μεταξὺ τῶν ὀμμάτων μέτωπον.

*Quello sotto il cranio si chiama volto soltanto nell’uomo tra gli altri animali; infatti di un pesce o di un bue non si dice volto. La fronte è quella parte del volto che si trova sotto il bregma e tra i due occhi.*

L’indicazione aristotelica appare piuttosto esplicita nel segnalare come la parte anatomica sotto il bregma si chiami nel complesso *prosōpon* e che questa parola sia associata soltanto all’uomo, implicando di fatto una sorta di anonimato culturale e linguistico per la definizione e l’indicazione della parte corrispondente nel resto degli animali. A dire il vero alcuni<sup>58</sup> hanno messo in dubbio che questa affermazione aristotelica corrispondesse al vero, in particolare soffermandosi sull’uso che nella lingua greca viene fatto del termine, un uso assai più largo e non riducibile alla sola specie umana. Eppure questa espressione resta e merita un’analisi più complessa. Si può partire da un sondaggio statistico del termine *prosōpon* che occorre per 17 volte nella *Historia animalium*:

- 17% ca. delle occorrenze associa il termine ai primati (πίθηκος, χοιροπίθηκος)
- 23% ca. delle occorrenze associa il termine all’essere umano (ἄνθρωπος, ἀνθρωποειδές riferito al volto ‘umanoide’ appunto del marticora, creatura indiana)
- 30% ca. delle occorrenze si riferisce al volto genericamente inteso come parte del corpo<sup>59</sup> senza specificazione della specie in questione
- 23% ca. delle occorrenze associa il termine al volto di specie animali diverse dall’uomo e dalla scimmia (gli animali ‘crinuti’, detti λόφουροι, l’astice e i cervidi).

---

<sup>58</sup> In particolare F. Frontisi-Ducroux che ha definito questa indicazione di Aristotele come una esposizione di principio dettata da antropocentrismo e che non troverebbe riscontro poi nell’uso che i parlanti del greco antico facevano del termine, indicando con esso anche il volto di animali, cani, cavalli etc., vd. FRONTISI-DUCROUX (1995:19).

<sup>59</sup> All’interno della categoria dell’uso generico del termine includo anche l’espressione κατὰ πρόσωπον, locuzione comune dal significato di “di fronte, in faccia” che Aristotele utilizza per descrivere il coraggio dell’orsa che di slancio arriva davanti al toro non avendo paura di affrontarlo, Arist., *HA*, 594b12: ὁμόσε χωρήσασα γὰρ τῷ ταύρῳ κατὰ πρόσωπον ὑπτία καταπίπτει.

Come si può notare i dati si presentano in modo piuttosto frammentato, se da una parte l'associazione del termine all'uomo occupa circa  $\frac{1}{4}$  delle occorrenze, è anche vero che nella metà circa dei casi dell'*Historia animalium* Aristotele utilizza il termine *prosōpon* non associandolo all'uomo o alla scimmia.

La dichiarazione aristotelica relativa all'unicità tutta umana di avere un *prosōpon* non è del tutto isolata e sconnessa dagli usi che lo stesso Aristotele fa altrove del termine *prosōpon*, per lo meno nella *Historia animalium*: infatti questa etichetta linguistica è usata in prevalenza per parlare del volto in generale, in secondo luogo per indicare quello umano e tra gli speciemmi generici non umani quello che più di tutti si vede associato il termine è proprio la scimmia, cui non a caso Aristotele attribuisce notevoli somiglianze con l'uomo proprio in merito al viso. Per quanto riguarda l'uso che Aristotele fa della parola *prosōpon* parlando dell'astice o del cavallo non è necessario ricorrere ad accuse di antropocentrismo incoerente o di inconsistenza, ma il fenomeno potrebbe essere spiegato ricorrendo ad alcuni semplici strumenti della semiotica interpretativa. In effetti il fenomeno conosciuto come risemantizzazione contestuale potrebbe ben spiegare l'uso linguistico di Aristotele: secondo questa prospettiva, studiata da P. Violi<sup>60</sup>, una parola possiede un nucleo semantico strutturato che si costituisce a partire dall'uso di quella parola in contesti standard che sono sempre gli stessi e ricorrenti.

Questo elemento di stabilità della parola non esclude affatto la variazione semantica, anzi proprio in rapporto a una regolarità semantica di fondo è possibile concepire lo scarto: la parola, forte del significato che normalmente e continuamente riceve in determinati contesti stereotipati, può attivare il proprio contesto d'uso anche laddove questo risulta poco chiaro e meno evidente, come avviene nel caso in cui un locutore A rivolgendosi a un locutore B lo inviti a sedersi su una sedia, indicandogli però una pila di libri. In questo caso l'uso del termine 'sedia' risulta anormale, ma non impossibile o privo di senso, perché la parola 'sedia' è in grado di attivare nell'interlocutore la sequenza d'azione consistente nel prendere posto e sedersi su un supporto che si trova a terra. Un fenomeno analogo di risemantizzazione ci sembra attivo nel caso dell'uso aristotelico di *prosōpon*: il lessema normalmente associato all'essere umano e utilizzato in un certo contesto, quello delle espressioni del volto e della visione, in cui risulta valido può essere adoperato anche in contesti più incerti, senza pregiudicare il senso e la comprensione della situazione

---

<sup>60</sup> VIOLI (1997: 271-302).

descritta. Una simile riflessione, di natura semiotica, sui rapporti reciproci tra parola e contesto può permettere di mantenere come valida e, anzi, particolarmente significativa la riflessione aristotelica sui contesti standard in cui la parola *prosōpon* è usata normalmente.

Riprendendo le parole di Aristotele, di un bue o di un pesce non si dice, normalmente, *prosōpon* a maggior ragione se si ricorda che per indicare la parte della testa corrispondente al volto umano i Greci avevano delle altre parole. Non è del tutto vero, così, che questa parte del corpo animale risultasse senza nome: accanto a meccanismi di estensione semantica in cui per indicare l'intero volto si faceva riferimento al termine mandibola (γένυς) o all'uso specifico di un termine generico come testa (κεφαλή) esisteva un nome che risulta assai simile nel suo uso standard e nelle sue applicazioni connotate all'it. muso o al ted. Maul, si tratta di ῥύγχος, traducibile con 'muso, becco' e che assai spesso veniva utilizzato per parlare della faccia degli animali non umani<sup>61</sup>.

Mentre, potremmo aggiungere, sarebbe già meno inatteso lo stesso uso del termine per parlare della faccia di una scimmia, proprio in virtù di quelle molte somiglianze che il filosofo stesso ricorda in più punti nel corso del trattato. Sul volto dell'uomo e sulla sua specificità Aristotele torna anche in un'altra opera zoologica, il *De partibus animalium*, dove illustra un'importante rappresentazione culturale incrociando il dato percettivo dell'indagine zoologica a quello linguistico della ricerca etimologica<sup>62</sup>:

Περὶ μὲν οὖν τῶν ἄλλων μορίων τῶν ἐν τῇ κεφαλῇ σχεδὸν εἴρηται, τῶν ἀνθρώπων δὲ καλεῖται τὸ μεταξὺ τῆς κεφαλῆς καὶ τοῦ ἀγένοϋ πρόσωπον, ἀπὸ τῆς πράξεωϋ αὐτῆϋ ὀνομασθέν, ὡϋ ἔοικεν· διὰ γὰρ τὸ μόνον ὀρθὸν εἶναι τῶν ζῴων μόνον πρόσωθεν ὄπωπε καὶ τὴν φωνὴν εἰς τὸ πρόσω διαπέμπει.

*Sulle altre parti che si trovano nella testa si è in qualche modo detto, ma per quanto concerne gli uomini la parte mediana tra la testa e il collo è chiamata volto, chiamata così, a quanto sembra chiaro, dalla sua stessa azione. Per il suo essere l'unico tra gli animali a stare diritto è unico a guardare di fronte e a indirizzare il suono della voce in avanti.*

In questo passo il naturalista Aristotele affronta la questione del perché (διό τι) il *prosōpon* sia associato unicamente all'essere umano isolando quest'ultimo dal resto dei viventi e lo fa ricorrendo a un accostamento tra la catena fonica del significante (πρόσωπον) e la salienza percettiva che, ai suoi occhi, caratterizza il volto umano, vale a

---

<sup>61</sup> Cf. DELG s.v.; LSJ s.v.

<sup>62</sup> Arist., *PA*, 662b 17-22.

dire la sua capacità (πράξις) di rivolgere lo sguardo avanti (πρόσωθεν ὄπωπε). Nella catena logica dell'argomentazione aristotelica (ὡς ἔοικεν...διὰ γὰρ) perché possa esserci un volto è necessario che ci sia la possibilità di guardare in avanti, secondo un asse di orientamento orizzontale del vedere, reso possibile soltanto dalla stazione eretta (ὀρθὸν εἶναι).

Che cosa implica tutto ciò per il resto dei viventi? Sembrerebbe di capire, anche se Aristotele non lo dice mai esplicitamente, che gli altri animali non guardino mai di fronte a sé ma sempre sotto di sé costretti a un asse di visione verticale dall'alto verso il basso, dal momento che non hanno la capacità di stare dritti in piedi. Più esplicito su questo argomento sarà l'erudito di età antonina Polluce che nel suo *Onomasticon* afferma che al contrario degli uomini gli animali hanno una testa mozza (προτομή) o un muso (ρύγχος) o ancora un becco (ράμφος)<sup>63</sup>. Il volto animale è pensato come radicalmente diverso da quello umano, come testimoniano i suoi nomi che pertinentizzano tratti diversi da quelli della vista frontale, o associando l'animale a una parte mozzata della sua carcassa, simile alle teste degli animali sacrificati lasciate accanto agli altari, oppure parlando del volto animale con termini che evocano il suono inarticolato e incomprensibile che fuoriesce dalle loro narici<sup>64</sup>.

Questo breve *excursus* relativo al volto e alla faccia umana è di primaria importanza per comprendere meglio le possibili interpretazioni culturali cui il volto della scimmia, così vicino a quello umano, poteva dare origine nella società greca antica.

## **2.2 Le mani della scimmia:**

Se all'interno di una cultura come la nostra, segnata dalla rivoluzione darwiniana e dal pensiero evoluzionista, il ruolo della mano e delle sue mutazioni nel corso del processo di ominizzazione risulta al centro di numerosi dibattiti<sup>65</sup>, non sembra essere stato così per il mondo greco antico. L'assenza di una qualsiasi ipotesi evolutiva del processo di ominizzazione, senza dunque la formulazione di un legame genetico e parentale tra l'uomo

---

<sup>63</sup> Poll., II, 47: τὸ δὲ ὑπὸ τῷ μετώπῳ πρόσωπον, ὃ μόνον ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων οὕτω καλοῦμεν· ἐπὶ γὰρ τῶν ζῴων προτομήν, ὡς ἐπὶ τῶν ὀρνίθων ρύγχος καὶ ράμφος.

<sup>64</sup> DELG s.v. ρύγχος. Vd. LSJ s.v. προτομή, cfr. DELG s.v. πρότμησις per indicare l'ombelico letteralmente come 'luogo del taglio, operazione della cesura' del cordone.

<sup>65</sup> Da ultimo lo studio condotto negli Stati Uniti dall'équipe di Sergio Almécija secondo cui la mano dell'ultimo antenato comune tra *Homo sapiens* e scimmie avrebbe subito un processo di mutazione genetica maggiore proprio nei primati non umani e in particolare negli scimpanzè, sviluppando delle dita più lunghe rispetto a quelle della mano umana che avrebbe mantenuto perciò caratteri più conservativi e simili alla mano ancestrale dell'antenato comune. Cfr. ALMECIJA ET AL. (2015).

e i primati non umani, ha avuto come corollario uno scarso rilievo accordato alla capacità manipolatoria nell'ambito dello sviluppo delle tecniche umane e dei saperi pratici operati tramite la mano. Al di là del discusso frammento di Anassagora, riportato da Aristotele nel *De partibus animalium*<sup>66</sup>, in cui la *phronēsis* dell'uomo sarebbe legata al possesso delle mani, non sembra essere riscontrabile alcuna testimonianza antica in cui la dotazione di una particolare struttura anatomica come la mano sia concepita come causa od origine di uno sviluppo delle facoltà intellettive o cognitive<sup>67</sup>.

In un simile contesto culturale risulta più comprensibile la marginalità cui lo stesso Aristotele relega la descrizione della mano della scimmia, sottolineando l'assoluta omologia e identità tra arto umano e arto scimmiesco<sup>68</sup>:

Ἔχει δὲ καὶ βραχίονας ὥσπερ ἄνθρωπος, πλὴν δασεῖς· καὶ κάμπτει καὶ τούτους καὶ τὰ σκέλη ὥσπερ ἄνθρωπος, τὰς περιφερείας πρὸς ἀλλήλας ἀμφοτέρων τῶν κώλων. Πρὸς δὲ τούτοις χεῖρας καὶ δακτύλους καὶ ὄνυχας ὁμοίους ἀνθρώπῳ, πλὴν πάντα ταῦτα ἐπὶ τὸ θηριωδέστερον.

*Ha (scil. la scimmia) delle braccia come quelle umane, ma pelose, le piega e fa lo stesso anche con le gambe come fa l'uomo formando delle semicirconferenze con entrambi gli arti (scil. braccia e gambe). Oltre a ciò ha le mani, le dita e le unghie identiche all'uomo, tranne che tutte queste parti sono più ferine.*

Nel resto dei suoi trattati, e soprattutto nel *De partibus animalium* in cui sviluppa una riflessione sulla mano, non è riscontrabile alcun riferimento alla scimmia e alla natura della sua mano. Al contrario di Aristotele e della tradizione naturalistica peripatetica Galeno però e, più in generale, il sapere medico, rivolgono maggiore attenzione agli arti dell'animale che più di tutti veniva utilizzato per le indagini di anatomia già a partire dal periodo alessandrino. Prima di analizzare le fonti relative all'arto scimmiesco è importante prendere in considerazione uno dei passi iniziali del III libro del *De usu partium* di Galeno in cui viene esposta in maniera assai esplicita la posizione del medico di Pergamo in merito alla natura e alle funzioni della mano. Una simile riflessione è contenuta all'interno della polemica che Galeno ingaggia nei confronti di Pindaro e più in generale delle creature

<sup>66</sup> Arist., *PA*, 687a7 (= Anax., A 107 DK): Ἀναξαγόρας μὲν οὖν φησι διὰ τὸ χεῖρας ἔχειν φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζώων ἄνθρωπον· εὐλογον δὲ διὰ τὸ φρονιμώτατον εἶναι χεῖρας λαμβάνειν.

<sup>67</sup> Una disamina dell'argomento e una nuova proposta di interpretazione del frammento di Anassagora così come della riformulazione aristotelica sono presenti in ZUCKER (2000: *passim*). Cfr. LEROY-GOURHAN (1964: 59).

<sup>68</sup> Arist., *HA*, 502a35-b4.

mitiche che la poesia produce; facendo riferimento alla stirpe dei Centauri citata da Pindaro nella *Pitica II* Galeno esclude categoricamente che la natura abbia mai potuto dar origine a creature con quattro zampe e due mani, visto che la fecondazione tra equini e umani risulterebbe impossibile dal punto di vista fisiologico. Il medico di Pergamo apre il passo affermando che l'essere umano è l'unico animale in possesso di mani, strumenti che sono appropriati a un animale dotato di ragione<sup>69</sup>:

Χεῖρας μὲν δὴ μόνος ἀπάντων ζώων ἄνθρωπος ἔσχεν, ὄργανα πρέποντα ζῷῳ σοφῷ· δίπουν δ' αὐτὸ μόνον ἐν τοῖς πεζοῖς ἐγένετο καὶ ὀρθόν, ὅτι χεῖρας ἔσχε. τοῦ γὰρ ἀναγκαίου πρὸς τὴν ζωὴν σώματος ἐκ τῶν κατὰ τὸν θώρακά τε καὶ τὴν κοιλίαν μορίων συμπληρουμένου καὶ δεομένου κώλων εἰς βάδισιν ἐπὶ μὲν ἐλάφων τε καὶ κυνῶν καὶ ἵππων καὶ τῶν παραπλησίων τὰ πρόσθια κῶλα τοῖς ὀπισθεν ὁμοιοσκελετῇ γέγονε καὶ τοῦτ' αὐτοῖς εἰς τάχος συντελεῖ· ἀνθρώπῳ δέ – οὔτε γὰρ οἰκείου τάχους ἔδει μέλλοντί γε δαμάσεσθαι σοφία τε καὶ χερσὶν ἵππον ἄμεινόν τ' ἦν μακρῷ πρὸ τῆς ὠκύτητος ὄργανα σχεῖν εἰς ἀπάσας τέχνας ἀναγκαῖα – τὰ πρόσθια κῶλα χεῖρες ἐγένοντο.

*L'uomo è l'unico animale ad avere delle mani, strumenti adatti a un animale sapiente; è l'unico a stare su due piedi e diritto tra gli animali terrestri, per questo ha avuto delle mani. Una volta completato il corpo come doveva esserlo per la vita dalle parti al di sotto del torace e dello stomaco ed essendo necessari degli arti per il movimento, allora per i cervi, i cani, i cavalli e gli altri animali simili ci furono arti anteriori di uguale struttura rispetto a quelli posteriori e questo consente loro la velocità. Ma per l'uomo gli arti anteriori furono delle mani, infatti non c'era alcuna necessità di essere veloce per chi avrebbe aggiogato un cavallo con l'intelligenza e le mani, era di gran lunga meglio possedere al posto degli strumenti della corsa quelli necessari a tutte le arti.*

Si connettono in questo brano, al contrario delle fonti di età classica, l'abilità manuale, il sapere tecnico e l'intelligenza dell'uomo pur affermando che la causa prima del possesso delle mani è per l'uomo il suo essere l'unico animale bipede ad avere una stazione eretta e a essere intelligente. Le mani sono possesso esclusivo dell'uomo, anche dal punto di vista terminologico opponendosi a più generici arti (κῶλα), e soprattutto sono definiti strumenti tramite cui la *sophia* umana è in grado di cimentarsi nei saperi tecnici che fanno di *anthrōpos* un dominatore degli altri animali per mezzo di abilità manuale e di astuzia.

---

<sup>69</sup> Gal., *UP*, III, 1 (=Kühn 3, 168-169).

Leggendo questo passo piuttosto esplicito risulta chiaro come la superiorità umana, la sua capacità di domare e dominare il mondo naturale (δαμάζειν), sia connessa in modo più diretto con la sua capacità manipolatoria<sup>70</sup>. La mano acquista un peso specifico maggiore nel rendere conto dell'attitudine (e abilità) umana verso tutti i saperi tecnici (ἀπάσας τέχνας). Se il possesso della mano risulta nei testi medici e nella riflessione galenica un *atout* fondamentale, anche se subordinato comunque alle qualità cognitive date *a priori* all'uomo<sup>71</sup>, come rendere conto della straordinaria somiglianza anatomica della mano scimmiesca? Aristotele aveva parlato, come abbiamo visto, di identità strutturale tra la conformazione umana e quella degli altri primati. Vediamo adesso, data la concezione galenica delle funzioni della mano, come sia descritta nel corso dei suoi diversi trattati la *cheir* di un *pithēkos*.

Una descrizione chiara della struttura anatomica della mano scimmiesca è offerta da Galeno nel primo libro del *De usu partium* passaggio in cui il medico ingaggia una polemica con la scuola di medicina metodica di Asclepiade di Bitinia<sup>72</sup>. La scuola di Asclepiade, fortemente influenzata dalle teorie epicuree nel campo della fisica e dell'indagine naturale, sosteneva che la natura e la qualità di una struttura anatomica, tendine o muscolo che fosse, dipendesse dall'uso e dalla funzione che di essa veniva fatta: quanto più un tendine era utilizzato, tanto più esso si ingrandiva, rafforzava e acquisiva vigore. La funzione e l'uso determinavano, secondo quest'ottica, la natura della parte anatomica; al contrario Galeno sosteneva che la natura e la conformazione (il numero, la composizione, la forza etc.) di un elemento anatomico fossero logicamente e causalmente

<sup>70</sup> Considerazioni analoghe, anche se meno estese, vengono esposte da Galeno all'inizio del trattato *De usu partium*, in cui l'autore conferma come la mancanza di alcune doti naturali quali la velocità e la forza nell'uomo sia ampiamente compensata dal possesso della ragione e delle mani, con cui l'uomo è riuscito a domare e rendere docile il cavallo, animale che, quasi al pari di una protesi, gli permette di sottrarsi alla violenza del leone correndo e fuggendo più veloce di quest'ultimo. Vd. Gal., *UP*, I, 1 (= Kühn 3, 4): ἀλλ' ὠκύτερος ἀνθρώπου λέων. τί δὲ τοῦτο; ἄνθρωπος γὰρ ἵππον ἐδαμάσατο σοφία καὶ χερσίν, ὠκύτερον λέοντος ζῶον, ᾧ χρώμενος καὶ ὑποφεύγει καὶ διώκει λέοντα καὶ καθεζόμενος ἀφ' ὑψηλοῦ βάλλει τὸν ταπεινόν.

<sup>71</sup> Galeno afferma esplicitamente che la ragione ha insegnato le arti tecniche all'uomo e non le mani, riprendendo così la polemica di alcuni secoli prima tra Aristotele e Anassagora sulla connessione tra abilità manuale e capacità cognitive. La posizione di Galeno è chiara ed esplicitamente affermata in apertura di trattato nel sostenere il primato della ragione (λόγος) sulla capacità manuale, vd. *ibid.*, I, 3 (=Kühn 3, 5): οὐ γὰρ ὅτι χεῖρας ἔσχε, διὰ τοῦτο σοφώτατον, ὡς Ἀναξαγόρας ἔλεγεν, ἀλλ' ὅτι σοφώτατον ἦν, διὰ τοῦτο χεῖρας ἔσχεν, ὡς Ἀριστοτέλης φησὶν ὀρθότατα γινώσκων. οὐ γὰρ αἱ χεῖρες ἄνθρωπον ἐδίδαξαν τὰς τέχνας, ἀλλ' ὁ λόγος. Detto questo, risulta comunque più accentuata nella trattazione galenica l'insistenza sulla capacità manipolatoria dell'uomo come strumento essenziale al raggiungimento di precisi risultati, le arti su tutti.

<sup>72</sup> Sull'epicureismo di Asclepiade e sulle forti influenze del suo modello di medicina sulla cultura imperiale vd. RAWSON (1991: 427-443) e recentemente SCARBOROUGH (2008).

precedenti rispetto alla funzione svolta: la Natura aveva operato logicamente e razionalmente in vista della struttura di ciascun essere vivente. All'interno di questa polemica filosofica contro le posizioni 'materialiste' di Asclepiade Galeno confronta la struttura anatomica della mano umana con quella della scimmia<sup>73</sup>:

ὁμοίως γὰρ αὐτῆς ὀρθῶσιν ἀπολλυμένας τὰς ἐνεργείας, ἅν θ' οἱ τέτταρες ἀποτμηθῶσιν ἅν θ' οὗτος μόνος. οὕτω δὲ καὶ τὸ ἥμισυ μέρος εἰ διαφθαρεῖ τοῦ μεγάλου δακτύλου καθ' ὄντιν οὖν τρόπον, τὴν ἴσην ἐν τοῖς ἔργοις ἀχρηστίαν τε καὶ ἀσημοσύνην ἢ χεὶρ ἔξει τῆ τῶν ἄλλων ἀπάντων ὁμοία βλάβη. ἄρ' οὖν, ὃ γενναῖοι σοφισταὶ καὶ δεινοὶ κατήγοροι τῆς φύσεως, ἐθεάσασθέ ποτ' ἐπὶ πιθήκου τοῦτον τὸν δάκτυλον, ὃν ἀντίχειρα μὲν οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων, Ἰπποκράτης δὲ μέγαν ὀνομάζει, ἢ μὴ τεθεαμένοι τολμᾶτε λέγειν, ὡς πάντη τοῖς ἀνθρώποις ἔοικε; καὶ μὴν, εἴπερ ἐθεάσασθε, βραχὺς ὑμῖν ἐφάνη δῆπου καὶ λεπτός καὶ κολοβός καὶ πάντη γελοῖος, ὥσπερ καὶ τὸ ὅλον ζῷον ὁ πίθηκος.

*Allo stesso modo vedete come le sue (scil. della mano) funzioni siano compromesse, sia qualora vengano tagliate le quattro dita sia che sia mozzato questo solo (scil. il pollice). Così se si taglia la metà del pollice in qualsiasi modo, la mano avrà la stessa inutilità nel compiere le azioni e la stessa deformità con un danno uguale a quello (scil. che sarebbe provocato) dalle altre dita tutte insieme. Ma, nobili sapienti e accusatori della natura, avete mai visto questo dito nelle scimmie, il dito che i più chiamano "anti-mano" e che Ippocrate chiama "grande dito", oppure pur non avendolo mai visto avete l'ardire di affermare che è in tutto e per tutto simile a quello degli uomini? Se lo avete visto, infatti, senza dubbio vi apparve corto, fino, mozzo e del tutto ridicolo, come la scimmia appare nel suo complesso.*

In un simile attacco alla posizione anti-teleologica della medicina di Asclepiade si intende dimostrare come la natura e l'indole di un animale siano perfettamente adeguati alla struttura delle parti anatomiche che la Natura razionale ha previsto per loro. Una scimmia, differentemente dall'uomo, non è animale ragionevole e assennato, ma si rivela un essere ridicolo. Proprio per questo motivo ogni sua parte deve corrispondere all'imperfezione che l'animale rappresenta: in questa logica argomentativa Galeno inserisce la prova, a suo avviso, più schiacciante, cioè la struttura anatomica del pollice. Il dito più decisivo della mano, quello che da solo ha la stessa importanza funzionale delle altre quattro dita, presenta nella scimmia i caratteri della sottrazione in rapporto al pollice umano:

---

<sup>73</sup> Gal., *UP*, I, 22 (=Kühn 3, 79-80).

- rispetto alla lunghezza, esso si presenta corto e breve (βραχύς)
- rispetto allo spessore, esso è striminzito e sottile (λεπτός)

Questa riduzione patologica rispetto a quel modello ideale e funzionale che è il pollice umano viene resa esplicita dal termine successivo che qualifica quello scimmiesco, definito ‘monco o troncato’ (κολοβός). Il termine greco *kolobos* implica di fatto l’insufficienza e/o mancanza di elementi funzionali fondamentali al corretto svolgimento delle azioni in vista delle quali una certa parte è stata concepita<sup>74</sup>. Il quarto aggettivo usato per indicare il pollice scimmiesco, ‘ridicolo’, esprime un giudizio di valore condiviso evidentemente in merito a una struttura concepita come patologicamente ridotta e non sviluppata. Poco più avanti Galeno constata come proprio la piccolezza del pollice scimmiesco entri in contrasto con il nome stesso del pollice umano: proprio a causa della sua malformazione e mal disposizione (κακῶς διακείμενος) il dito della scimmia non può essere chiamato ‘grande dito’ (μέγας δάκτυλος), non meritando dunque, *in primis* da un punto di percettivo, il nome che comunemente in greco si dava al pollice, concepito appunto come il dito maggiore<sup>75</sup>.

Un’ultima caratteristica morfotipica della mano scimmiesca è data dalla distanza tra pollice e dito indice (in greco λιχανός) che Galeno definisce ridotta, piccola<sup>76</sup>, elemento cui si associa la lunghezza delle dita della mano stessa che in rapporto a quella delle dita dei piedi risulta minore configurando una situazione opposta a quella dell’uomo in cui, invece, le dita della mano sono più lunghe di quelle dei piedi<sup>77</sup>.

Come definire allora la mano dei primati non umani? In una formulazione rapida ma precisa Galeno<sup>78</sup> ci offre una sorta di *scala naturae* relativa alla perfezione dei viventi

<sup>74</sup> L’aggettivo è impiegato molto spesso per indicare una struttura o un animale ‘mancante, privo’: la privazione è evidentemente associata alla caratteristica maggiormente saliente dell’oggetto o del vivente in condizioni normali. Il termine κολοβός è derivato dall’antico κόλος che aveva il significato di ‘privo, monco’, ma che nel corso del tempo si è specializzato per indicare il bestiame ‘monco’, dove per ‘monco’ si intende privo di corna. L’aggettivo era usato per indicare l’assenza di corna in animali che *normalmente avevano corna*. Cfr. DELG s.v. κόλος.

<sup>75</sup> L’aggettivo κολοβός viene utilizzato anche in un passo del *De anatomicis administrationibus* in cui Galeno ricorda come alcune parti del corpo siano caratteristiche esclusive dell’uomo, tra queste appunto il possesso di una mano perfetta con pollice *standard*. Gal., *AA*, IV, 1 (=Kühn, 2, 416): ... ὁ μέγας δ' ἐν τῇ χειρὶ δάκτυλος αὐτῷ κολοβός ἐγένετο.

<sup>76</sup> Oltre ad avere un pollice monco la scimmia ha una struttura del pollice nel complesso ridicola e presenta una ridotta distanza tra pollice e indice, Id., *UP*, I, 22 (=Kühn 3, 81 ): καὶ μὴν τοιοῦτός γ' ἐστὶ τῷ πιθήκῳ, πρὸς τῷ πάντῃ γελοῖος ὑπάρχειν καὶ μικρὸν τοῦ λιχανοῦ διέστηκεν.

<sup>77</sup> Gal., *AA*, II, 7 (Kühn 2, 322).

<sup>78</sup> Gal., *UP*, XIV, 1 (= Kühn, 4, 161-162).

affermando, in continuità con la prospettiva gradualista aristotelica delle differenze nel regno animale, che i pesci possiedono la vista ma non i piedi né le mani. Al contrario leoni e cani hanno non soltanto dei piedi ma anche delle ‘come-mani’ (οἷον χειρας), suggerendo che gli arti anteriori di simili mammiferi presentassero delle analogie funzionali maggiori in rapporto alla mano umana rispetto ad altre forme di quadrupedi. Ma ancor di più dei leoni le ‘come-mani’ sono possedute da orsi e scimmie (καὶ τούτων ἔτι μᾶλλον ἄρκτοι τε καὶ πίθηκοι). Al culmine delle differenze naturali però resta l’uomo, l’unico ad avere una mano completa e perfetta (τελέα δὲ χεῖρ), essendo l’unico animale compiuto nel regno dei viventi (τὸ τελεώτατον). La lettura di questo passo ci consegna una mano scimmiesca concepita come anatomia imperfetta e mancante, handicappata, sempre in rapporto difettivo nei confronti della compiutezza funzionale umana.

### **2.3 I piedi della scimmia**

Se in merito agli arti superiori Aristotele aveva delineato un’uguaglianza di fatto della scimmia rispetto all’uomo, se si esclude il discrimine costituito da una non meglio specificata forma di ferinità, nel caso degli arti inferiori, al contrario, la situazione si presenta diversamente. La categoria logica cui il filosofo fa riferimento non è più quella dell’identità (ὁμοιότης) ma quella della diversità che fa specie, che distingue (ιδιότης). Se le mani della scimmia, le sue unghie e le sue dita, erano state presentate come strutturalmente identiche a quelle umane, i piedi dell’animale presenterebbero una forma completamente diversa e specificata<sup>79</sup>:

Ἰδίους δὲ τοὺς πόδας· εἰσὶ γὰρ οἷον χεῖρες μεγάλαι, καὶ οἱ δάκτυλοι ὥσπερ οἱ τῶν χειρῶν, ὁ μέσος μακρότατος, καὶ τὸ κάτω τοῦ ποδὸς χεῖρὶ ὅμοιον, πλὴν ἐπιμηκέστερον τοῦ τῆς χειρός, ἐπὶ τὰ ἔσχατα τεῖνον, καθάπερ θέναρ· τοῦτο δ’ ἐπ’ ἄκρου σκληρότερον, κακῶς καὶ ἀμυδρῶς μιμούμενον πτέρνην.

*Ma ha (scil. la scimmia) dei piedi particolari: sono, infatti, come delle grandi mani, le dita dei piedi come quelli delle mani con il medio più lungo degli altri, e la pianta del piede uguale alla mano, tranne per il fatto di essere più lunga della mano, giungendo sino all’estremità come un palmo. Nella parte estrema esso si indurisce, imitando male e confusamente un tallone.*

---

<sup>79</sup> Arist., *HA*, 502b5-10.

Il piede della scimmia è descritto secondo un rapporto di analogie e differenze con la mano dell'uomo: la diversità e la specificità degli arti inferiori dell'animale non consentono un paragone con quelli umani. L'analogo morfotipico del piede scimmiesco non è il *pous* umano bensì la sua mano. In particolare la pianta del piede scimmiesco ricalca completamente la forma di una mano nel non presentare una chiara struttura del tallone, che si manifesta imperfettamente soltanto in un piccolo indurimento situato all'estremità del piede, mentre il resto della pianta è strutturalmente un palmo di mano di maggiore lunghezza rispetto al normale. La struttura stessa delle dita ricalca quella della mano umana, con il dito medio più lungo rispetto alle altre dita. Il piede scimmiesco è presentato come identico (ὁμοῖος) alla mano di un *anthrōpos*, esso non configura una coppia oppositiva rispetto alla mano ma ne è talmente prossimo dal punto di vista strutturale che ne risulta una sorta di duplicato, come lo stesso Aristotele afferma poco oltre nel testo arrivando a sostenere che il palmo della mano si estende nel piede scimmiesco sino a interessare le stesse dita che posseggono anche loro un piccolo palmo (θέναρ)<sup>80</sup>.

La differenza sostanziale da un punto di vista di struttura tra il piede scimmiesco e quello umano viene confermata anche da Galeno in più punti del suo *corpus* e in particolare nel II libro del *De anatomicis administrationibus* laddove si occupa di alcuni muscoli che scendono lungo la gamba dal perone sino al piede<sup>81</sup>:

κεχώρισται δὲ κατὰ τοῦ τῶν ἀνθρώπων ποδός καὶ ὁ τοῦ πιθήκου, διότι καὶ ἡ τῶν δακτύλων φύσις ἀνομοία τῷ ζῶνι τούτῳ τοῖς ἀνθρώπου δακτύλοις ἐστίν. ἐκεῖνοι μὲν γὰρ πολὺ μικρότεροι τῶν ἐπὶ τῆς χειρός εἰσιν· οὗτοι δὲ καὶ τῶν κατὰ τὴν χεῖρα μείζους, οἷοι καὶ τοῖς ἔρπουσι ζώοις, ἐπὶ πλεῖστον ἐσχισμένοι τε καὶ διεστῶτες ἀλλήλων...

*Il piede della scimmia è distinto rispetto a quello dell'uomo dal momento che la forma delle dita in questo animale è diversa rispetto a quella che si trova nell'uomo. Le dita umane (scil. del piede) infatti sono molto più piccole rispetto a quelle della mano; queste invece (scil. della scimmia) sono più grandi di quelle presenti nella mano, (scil. in ciò) simili agli animali "terrestri", inoltre esse sono molto separate e distanti le une dalle altre ...*

<sup>80</sup> *Ibid.*, 502b16-20: καὶ διὰ τὸ τοὺς πόδας ἔχειν ὁμοίους χερσὶ καὶ ὡπερανεὶ συγκειμένους ἐκ χειρός καὶ ποδός (ἐκ μὲν ποδός κατὰ τὸ τῆς πτέρνης ἔσχατον, ἐκ δὲ χειρός τᾶλλα μέρη· καὶ γὰρ οἱ δάκτυλοι ἔχουσι τὸ καλούμενον θέναρ)...

<sup>81</sup> Gal., *AA*, II, 8 (=Kühn 2, 322).

Il piede della scimmia presenta dunque una struttura che macroscopicamente risulta più grande e imponente rispetto a quella della mano, tutto il contrario di ciò che si ritrova nell'uomo. Questa caratteristica del piede scimmiesco rende l'animale diverso dall'essere umano e allo stesso tempo lo avvicina a un altro polo analogico, quello degli animali quadrupedi<sup>82</sup>, animali che possiedono le dita dei arti posteriori maggiori di quelle anteriori. La vera e propria *summa* delle differenze anatomiche del piede scimmiesco rispetto all'implicito modello umano si trova però nel libro III del *De usu partium* consacrato alle articolazioni inferiori (ischio, gamba, piede etc.). Al capitolo ottavo Galeno ricorda come la mano scimmiesca differisca da quella umana soltanto per un rispetto, quello relativo alla struttura del pollice considerato monco e non funzionale (κολοβός); al contrario, continua, il piede dell'animale è nel suo complesso diverso e lontano dal piede umano<sup>83</sup>:

οὕτω καὶ ὁ πούς οὐτινοσοῦν ἐνὸς μορίου κατασκευὴν πλημμεληθεὶς παραλλάττει τὸν ἀνθρώπειον, ἀλλ' ἐν πάνυ πολλοῖς κεχώριται. διεστήκασι μὲν γε πλεῖστον ἀπ' ἀλλήλων οἱ δάκτυλοι καὶ πολὺ μείζους εἰσὶ τῶν τῆς χειρός. ὃν δ' ἐχρῆν ἐν αὐτοῖς μέγιστον τῶν ἄλλων ὑπάρχειν, οὗτος σμικρότατός ἐστιν. οὐχ ὑπόκειται δ' οὐδὲ τοῖς προτεταγμένοις αὐτοῦ μέρεσι τὰ στηρίζοντα τὸ ταύτη πεδίον· οὐδὲ γὰρ ἀσφαλῆς ὅλως ἢ βάσις αὐτῷ κοίλη μᾶλλον ὥσπερ χεὶρ γενηθεῖσα.

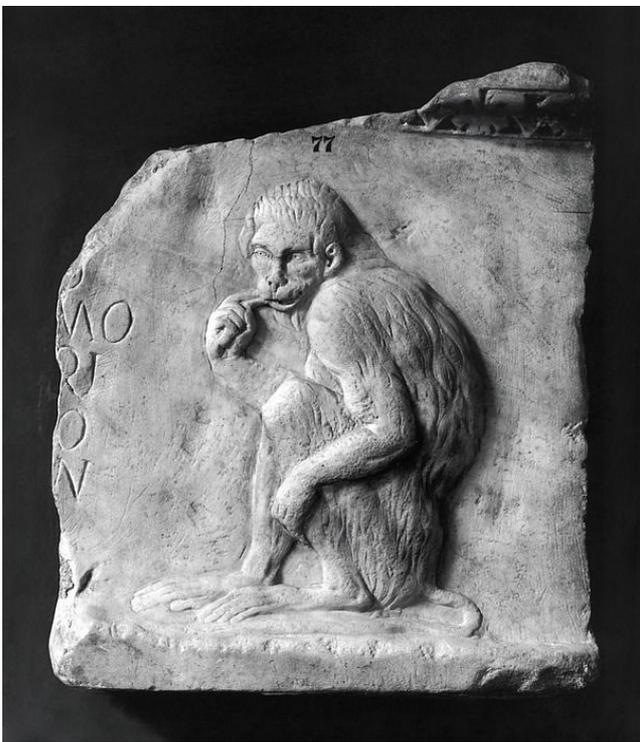
*Così il piede difettoso nella sua struttura non differisce da quello umano per una sola parte, ma ne è distante in molti punti. Le dita sono molto distanti le une dalle altre e molto più grandi di quelle della mano. Ciò che sarebbe stato necessario avere più grande (scil. l'alluce) degli altri si ritrova più piccolo. Non c'è neanche una base più dura e stabile per le altre parti del piede. La base del piede non è completamente salda ma è piuttosto concava come accade alla mano.*

In questo passo possiamo rintracciare una certa continuità in merito alla descrizione del piede scimmiesco con quanto riportato dalla tradizione naturalistico-zoologica di Aristotele, anche se in Galeno il resoconto della forma del piede fa ricorso a termini di valore e giudizi di merito che implicano una forma ideale, perfetta (umana) della pianta del piede da cui la scimmia si discosterebbe non mostrando ciò che invece dovrebbe avere al posto giusto (κατασκευὴν πλημμεληθεὶς ...ὃν δ' ἐχρῆν). Per il resto, però, le notizie

<sup>82</sup> Il termine ἔρπον ζῷον è letteralmente traducibile con animale che 'cammina a terra' o 'animale che striscia', ma indica di fatto i quadrupedi che per la loro conformazione corporea si trovano a camminare in posizione orizzontale con la testa in basso e il corpo che li spinge verso il terreno, dando l'impressione che striscino a differenza dell'uomo che invece marcia tenendo un orientamento verticale del corpo e guardando avanti.

<sup>83</sup> Gal., *UP*, III.8 (= Kühn 3, 208).

aristoteliche sono confermate: il piede presenta delle dita estremamente lunghe, più estese di quelle della mano, manca una base solida che soltanto confusamente ricorda il tallone umano e nel complesso la curvatura della pianta è tale da rassomigliare più alla concavità di una mano che a quella normale di un piede. A conclusione del nostro *dossier* sui piedi dei primati non-umani possiamo proporre un confronto con una fonte iconografica non molto distante dall'epoca in cui visse Galeno, tra la fine del II sec. e gli inizi del III sec. d.C.: si tratta di un rilievo conservato presso il Museo Thorvaldsen di Copenaghen in cui un primate caudato è raffigurato in posizione ripiegata sulle gambe. Uno dei tratti più evidenti dell'animale è proprio costituito da piedi abnormi in cui le dita si sviluppano significativamente in lunghezza, suggerendo proprio l'immagine di una mano umanoide (Fig.1).



**Figura 1:** rilievo epigrafico raffigurante una scimmia caudata, II sec. d.C.

#### **2.4 La πυγή della scimmia**

Una delle caratteristiche anatomiche che vengono associate con maggior frequenza e salienza culturale al morfotipo scimmiesco è certamente la natura del suo deretano. L'importanza di questo tratto anatomico risulta piuttosto chiara se si pensa che, nel ritratto della donna proveniente dalla 'razza delle scimmie', Semonide di Amorgo ne fa uno degli

elementi che rendono riconoscibile la donna-scimmia. Oltre all'orrenda apparenza del viso Semonide sottolinea in più punti l'estrema magrezza e asciuttezza degli arti della donna scimmiesca. In particolare quest'ultima è presentata come 'senza natiche'<sup>84</sup>:

ἐπ' αὐχένα βραχεῖα· κινεῖται μόγις·  
ἄπυγος, αὐτόκωλος<sup>85</sup>. ἅ τάλας ἀνήρ  
ὅστις κακὸν τοιοῦτον ἀγκαλίζεται.

*Corta di collo; si muove con difficoltà / senza sedere, tutta gambe. O povero marito / che abbraccia una simile disgrazia.*

La figura femminile che viene dalla stirpe delle scimmie è descritta come bassa, rattrappita, estremamente magra e dalla macilenza esagerata al punto da non possedere alcuna rotondità, ivi compresa l'assenza di natiche. Al fine di ricostruire il più possibile l'entrata enciclopedica relativa al morfotipo scimmiesco è necessario confrontare questo passo della poesia giambica arcaica con le fonti della tradizione zoologico-naturalistica e medica. Aristotele, ad esempio, si concentra sulla descrizione del posteriore della scimmia in due passi assai simili che mettono in luce la compresenza nell'animale di caratteri anatomici tipici sia dei quadrupedi sia dei bipedi (in questo caso intendendo evidentemente gli esseri umani). La scimmia sarebbe caratterizzata dall'assenza di una coda allo stesso modo degli esseri bipedi, *in primis* l'uomo, ma al contempo condividerebbe con i quadrupedi la mancanza di un'ossatura ischiatica sviluppata. Vediamo nel passo seguente come una particolare struttura del bacino con connesse strutture muscolari e cutanee viene associata all'anatomia umana mentre la struttura identificante un quadrupedere coinciderebbe proprio con un mancato sviluppo della struttura delle anche e dei corrispettivi glutei<sup>86</sup>:

καὶ οὐτ' ἰσχία ἔχει ὡς τετράπουν ὃν οὔτε κέρκον ὡς δίπουν, πλὴν μικρὰν τὸ ὄλον, ὅσον σημείου χάριν.

---

<sup>84</sup> Sem., fr. 7 West (= 7 Pellizzer-Tedeschi).

<sup>85</sup> Il termine αὐτόκωλος è stato oggetto di una correzione proposta da Haupt che legge αὐόκωλος "dalle natiche aride, bruciate, rinseccolite", HAUPT (1875). La congettura non sembra però necessaria e non viene accolta né da West né da Pellizzer-Tedeschi. Il termine αὐτόκωλος fa parte degli aggettivi composti dall'indefinito αὐτο- che assai spesso in simili costruzioni esprime l'identità e la somiglianza con il secondo elemento del composto, secondo il modello di Αὐτόλυκος ("proprio il lupo, come il lupo, uguale al lupo"). In questo caso l'aggettivo significherebbe "tutta gamba, simile a una gamba". Cfr. PELLIZZER-TEDESCHI (1990: *ad loc.*).

<sup>86</sup> Arist., HA, 502b 21-23.

*E non ha bacino come un quadrupede né una coda come un bipede, se non per il fatto di averla assai piccola, quasi come una traccia.*

L'assenza dell'ossatura del bacino costituita dalla cresta iliaca, dal coccige e dall'ischio vero e proprio fa della scimmia un animale dissimile dall'uomo soprattutto per il non possesso dell'intelaiatura muscolare che su queste strutture ossee si innesta.

Se tale resoconto anatomico viene fornito da Aristotele nel suo *excursus* sui primati non umani, una seconda e più ampia descrizione è dedicata alla funzione dell'ossatura ischiatica e del gluteo tanto nei quadrupedi quanto negli uomini nel *De partibus animalium*. Aristotele oppone in questo passo il possesso dell'osso e la sua copertura muscolare negli *anthrōpoi* all'assenza dell'uno e dell'altra nel resto dei viventi quadrupedi: nell'ottica teleologica che innerva il discorso naturalistico di Aristotele la muscolatura del gluteo che ricopre il bacino è funzionale alla capacità dell'uomo di sedersi e risponde a una funzione di protezione e difesa dell'orifizio anale. Mentre il resto dei viventi non assume una posizione seduta che metta in pericolo una parte del corpo essenziale alla sopravvivenza del vivente, l'uomo è non solo in grado di stare in posizione eretta per lungo tempo ma proprio per questo ha fisiologicamente bisogno di assumere una posizione di riposo seduta che la conformazione dell'ischio e del gluteo rendono sicura<sup>87</sup>. Una funzione analoga a quella del gluteo è svolta dalla coda (κέρκος, οὐρά) nella protezione dell'ano per quegli animali che non si siedono, ma che comunque vedono protetta una parte assai importante della propria anatomia<sup>88</sup>. Proprio in questo contesto Aristotele sottolinea che la scimmia per il suo possedere caratteri dell'uno e dell'altro gruppo di viventi, e per il possederne alcuni che non appartengono né all'uno né all'altro, non possiede né coda né ischio<sup>89</sup>:

Ὁ δὲ πίθηκος διὰ τὸ τὴν μορφήν ἐπαμφοτερίζειν καὶ μηδετέρων τ' εἶναι καὶ ἀμφοτέρων, διὰ τοῦτ' οὔτε οὐρὰν ἔχει οὔτ' ἰσχία, ὡς μὲν δίπους ὦν οὐρὰν, ὡς δὲ τετράπους ἰσχία.

---

<sup>87</sup> Arist., *PA*, 689b 19-22 : τοῖς δ' ἀνθρώποις οὐ ῥάδιον ὀρθῶς ἐστῶσι διαμένειν, ἀλλὰ δεῖται τὸ σῶμα ἀναπαύσεως καὶ καθέδρας. Ὁ μὲν οὖν ἄνθρωπος ἰσχία τ' ἔχει τὰ σκέλη σαρκώδη διὰ τὴν εἰρημένην αἰτίαν, καὶ διὰ ταῦτα ἄκερκον...

<sup>88</sup> *Ibid.*, 28-31: Ὅπως δ' ἐν φυλακῇ καὶ σκέπη ἢ τὸ λειτουργοῦν μόνιον τὴν ἔξοδον τοῦ περιπτώματος, τὴν καλουμένην οὐρὰν καὶ κέρκον αὐτοῖς ἀπέδωκεν ἡ φύσις, ἀφελομένη τῆς εἰς τὰ σκέλη γιγνομένης τροφῆς.

<sup>89</sup> *Ibid.* 31-34.

*Ma la scimmia per il suo abbracciare entrambe le forme e per il non essere di nessuno dei due (scil. gruppi) e di tutti e due (scil. gruppi), per questo non ha la coda né le ossa dell'ischio, la coda per essere un bipede, e l'ischio per essere un quadrupede.*

La conformazione e la natura del deretano scimmiesco sono oggetto di alcune descrizioni relative all'ossatura ischiatica e alla muscolatura del gluteo e della gamba in diversi passaggi del *corpus* galenico. I tratti generali di questa parte anatomica vengono confermati, ma ricevono un trattamento più ricco rispetto ad Aristotele e che può permettere di accrescere le informazioni in nostro possesso, consegnateci da un sapere certamente specialistico, ma, possiamo immaginare, anche alquanto condiviso considerata la salienza percettiva del gluteo nella distinzione e nel riconoscimento dell'uomo in rapporto al resto dei viventi. Se nel volume dedicato alla dissezione dei muscoli per i principianti in medicina Galeno utilizza il deretano scimmiesco come punto di riferimento per indicare il luogo preciso di inserzione di un piccolo muscolo nella zona dell'ischio e il posteriore (πυγή) dell'animale è definito senza peli e senza carne<sup>90</sup>, è nel *De usu partium* che sono concentrate le notizie più importanti.

Nel libro III dedicato alla muscolatura e alla struttura ossea della gamba il paragrafo ottavo si concentra sul tarso e sull'impalcatura anatomica che consente all'uomo di assumere prima e mantenere poi un'andatura eretta. In un simile *excursus* sul piede e sulla stazione eretta Galeno affronta anche il tema del deretano scimmiesco<sup>91</sup>:

ἀπολώλασι δὲ τελέως αὐτῶ καὶ αἱ κατὰ τὰ ἰσχία σάρκες αἱ ὀπισθεν σκέπουσιν μὲν καὶ κατακρύπτουσιν τὸν πόρον τῆς τῶν περιττωμάτων ἐκκρίσεως, ἐδραζομένοις δ' ἐπ'αὐτῶν ἐπιτηδειότατον γιγνόμεναι πρόβλημα τῶν ὑποκειμένων σωμάτων. ὥστ' οὔτε καθέξεσθαι καλῶς οὔθ' ἴστασθαι πίθηκος, ἀλλ' οὐδὲ θεῖν δύναται.

*Sono (scil. la scimmia) completamente assenti anche le carni intorno all'ischio, quei muscoli che dietro sono a protezione e nascondono l'orifizio anale. Questi muscoli sono per chi si siede su di essi la protuberanza più importante a ostacolo e difesa dai corpi sottostanti. Così la scimmia non riesce né a sedersi in modo corretto né a stare bene in piedi, ma non può neanche correre.*

---

<sup>90</sup> Gal., *de musc. diss. ad tir.*, XXX (= Kühn, 18b, 1002, 4 ss.): καὶ ἕτερός τις ἐμφύεται μῦς μικρὸς ἀπὸ τῆς βάσεως ἀρχόμενος τοῦ κατ' ἰσχίον ὀστοῦ παρὰ τὸ ψιλὸν καὶ ἄσαρκον τῆς πυγῆς τοῦ πιθήκου...

<sup>91</sup> Gal., *UP*, III, 8 (=Kühn 3, 208).

Le carni che ricoprono l'ossatura ischiatica della scimmia sono presentate come 'deperite' e di fatto assenti rispetto al quadro di floridezza delle natiche che è presente, invece, nell'essere umano. Il verbo *apollumi* nella sua forma al perfetto indica uno stato naturale in cui i glutei scimmieschi sono semplicemente descritti e pensati come se non ci fossero: sfruttando l'aspetto resultativo veicolato dal perfetto greco Galeno non parla tanto di natiche senza peli o dalla scarna sostanza, ma di un vero e proprio stato di mancanza configurando così per i *pithēkoi* un sostanziale 'vuoto' anatomico làdove invece l'anatomia umana rappresenterebbe una delle massime espressioni del disegno provvidenziale della *phusis* a protezione delle parti vitali del corpo. La presenza del gluteo viene, infatti, giustificata nella natura umana come baluardo naturale ai pericoli che potrebbero scaturire dal contatto tra l'orifizio anale e un qualsiasi corpo estraneo. La mancanza di sostanza muscolare è qui presentata secondo la medesima logica che abbiamo già incontrato più avanti nella rappresentazione dell'anatomia scimmiesca: un procedimento 'sottrattivo' che fa dell'animale più simile all'uomo un corpo senza parti.

Il deretano della scimmia sembra essere costruito e pensato secondo l'operatore logico della mancanza che viene suggerito proprio dal lessico usato da Galeno: *asarkon*, *psilon*, *apolōlasi*, configurano diversi gradi e livelli di privazione. Da una parte l'assenza di sostanza carnosa, dall'altra quella di una nudità intesa come assenza di protezione (*ψιλός* nel duplice senso di 'nudo' e 'privo di') sino ad arrivare all'immagine di una porzione anatomica presentata come morta e deperita<sup>92</sup>. La scimmia non possedendo la parte anatomica dei glutei non può soddisfare in modo funzionale al bisogno di sedersi e per questo motivo Galeno afferma che non le è possibile assumere una posizione seduta nel modo giusto, correttamente (*καλῶς καθέζεσθαι*). L'aspetto funzionale e utilitario di certe parti del corpo entra nel discorso che lo stesso Galeno fa sempre nel *De usu partium* ma nel libro XI dove viene esposta buona parte dell'anatomia della testa.

Al paragrafo tredicesimo Galeno ricorda come la Natura operi sempre secondo un criterio di utilità in cui ciascuna parte del corpo si mostrerebbe funzionale all'espletamento di determinate azioni o funzioni fisiologiche, ma risulta altresì possibile che, accanto all'utilità, la bellezza e il decoro (*κάλλος, κόσμος*) siano coinvolte nelle modalità di operare della Natura. Ricorrendo al paragone con le belle arti il medico afferma che allo

---

<sup>92</sup> La mancanza di carne nella regione anatomica del posteriore e l'interpretazione di questa come di una consunzione della materia muscolare sembra essere un elemento assai diffuso se anche il grammatico Festo interpreta uno degli zoonimi latini della scimmia, *clura*, come derivante da *clunibus tritis* 'dal deretano consumato', Fest., p. 48 L. Cf. Plaut., *Truc.*, v.269 (*clurinum pecus* per indicare i primati).

stesso modo in cui l'artista decora e abbellisce un oggetto solo dopo averne assicurato la funzionalità e senza pregiudicarne l'uso, così la Natura utilizza gli avanzi di materia (ἐκ περισσείας) per creare forme e strutture anatomiche che siano gradevoli alla vista e che rendano decoroso il corpo. In un simile discorso costruito sulla polarità utilità – bellezza Galeno utilizza nella propria costruzione retorica l'immagine del deretano scimmiesco<sup>93</sup>:

ἐπὶ μὲν οὖν τῶν ὄτων ἐναργῶς φαίνεται, καθάπερ οἶμαι κατὰ τοῦ κατ' ἄκρον τὸ αἰδοῖον δέρματος, ὃ πόσθην ὀνομάζουσιν, οὕτω δὲ κατὰ τῶν κατὰ τὰς πυγὰς σαρκῶν. ἐναργῶς γὰρ γνωρίσεις κἀνταῦθα τὴν τοῦ μέρους ἀσχημοσύνην, εἰ γυμνωθεῖη, πίθηκον θεασάμενος.

*Sulle orecchie è chiaramente evidente (scil. il decoro), come penso anche per la parte di pelle in cima al pene, quella parte che è chiamata prepuzio, e lo stesso avviene anche per le natiche nella parte del sedere. Ti renderai conto chiaramente della sconvenienza della parte, qualora la si spogliasse, se osservi una scimmia.*

La mancanza di decoro che risulta dall'esposizione allo sguardo di determinate parti del corpo, quali sono le parti più intime del vivente, è resa chiara nell'argomentazione galenica proprio dal riferimento al deretano esposto e senza copertura della scimmia. Il sedere dell'animale è descritto, e percepito, come nudo e alla mercé degli sguardi e degli oggetti esterni (γυμνός).

Quello che sembra chiaro dalla lettura di simili testimonianze è che la natura del deretano scimmiesco sia mancante sia sul piano della funzionalità sia su quello, meno importante ma ugualmente significativo, del decoro. Il posteriore della scimmia non le consente di sedersi in modo appropriato e soprattutto si mostra indifeso e offerto allo sguardo di tutti, risultando sconveniente. Un passo contenuto nel libro XV del *De usu partium*, consacrato all'anatomia e al funzionamento degli organi sessuali, riprende la tematica dei glutei scimmieschi e utilizza ancora il criterio connotativo della sconvenienza in rapporto a questi ultimi<sup>94</sup>:

οὕτω μὲν οὖν αὐτῷ καὶ τὸ κατ' ἰσχίον ἄρθρον ἐγγὺς μὲν ἦκει τῆς ἀνθρώπου φύσεως, οὐ μὴν ἀκριβῶς γ' ἐξήκασται, καθάπερ ἢ σύμπασα χεῖρ. ἀτὰρ οὖν καὶ οἱ μύες οἱ σαρκώδεις οἱ τὰς πυγὰς ἐργαζόμενοι πιθήκοις μὲν ἔχουσι γελοίως, ὥσπερ καὶ τᾶλλα πάντα· μίμημα

<sup>93</sup> Gal., *UP*, XI, 13 (=Kühn 3, 898, 5-11).

<sup>94</sup> Gal., *UP*, XV, 8 (=Kühn 4, 251, 3-13).

γὰρ γελοῖον ἀνθρώπου τὸ ζῶον ἐδείξαμεν ὑπάρχον· ἀνθρώπῳ δὲ κάλλιστα διάκεινται πρὸς εὐσχημοσύνην τε ἅμα τῶν ἀναγκαίων μορίων ἄθλιπτόν τε καὶ ἄλυπον ἔδραν ἐν τῷ καθέζεσθαι. τούτους οὖν μόνους πίθηκος ἔχει κολοβωτέρους, τὰ δ' ἄλλα σύμπαντα παραπλησίως ἀνθρώπῳ διάκειται.

*L'articolazione dell'ischio è vicina a quella della natura umana, anche se non le somiglia alla perfezione, come la mano nel suo complesso. Infatti i muscoli carnosi che costituiscono il sedere sono ridicoli nelle scimmie, come tutto il resto. Abbiamo già mostrato come l'animale sia un'imitazione ridicola dell'uomo; per l'uomo tutto è disposto nel modo più bello per il decoro e per la protezione e l'incolumità delle parti necessarie quando questi si siede. La scimmia ha solo questi qui (scil. muscoli) assai ridotti, mentre il resto delle parti è disposto in modo simile all'uomo.*

In questo testo Galeno connota la struttura dei muscoli dei glutei come ridicola perché molto lontana dall'analoga struttura umana: se l'articolazione dell'ischio non è così distante da quella umana, ciò che fa difetto nella scimmia è la componente muscolare che ha una conformazione risibile. L'argomentazione galenica espone in apertura un giudizio di merito sulla ridicolaggine delle natiche per poi passare all'esposizione del perché una tale conformazione sia difettosa (e ridicola) facendo ricorso al paragone umano. Se nell'uomo tutto è disposto nel modo più decoroso e piacevole percettivamente, questo accade per preservare la decenza, la gradevolezza e al contempo per proteggere parti anatomiche delicate, suggerendo che tutt'al contrario nella scimmia queste due dimensioni manchino creando un effetto di ridicolo.

La coppia antinomica *aschēmosunē* / *euschēmosunē* sembra essere intesa da Galeno secondo una doppia valenza semantica: da una parte i termini rinviano alla buona, o cattiva, disposizione delle parti di un corpo o di un oggetto<sup>95</sup> che ne risulta così aggraziato o sproporzionato, ma dall'altra i due sostantivi sembrano rimandare a un senso connotato di valore morale. Una parte del corpo *aschēmōn* può infatti indicare la sconvenienza rispetto alla morale tradizionale di ciò che non dovrebbe essere esposto alla vista degli altri, o che si trovi a urtare il decoro imposto dall'etichetta pubblica. L'*aschēmosunē* implica dunque una mancanza di ritegno che confluisce nella sconvenienza morale di un

---

<sup>95</sup> Si pensi a tal proposito alla vera e propria deformazione del volto per l'auleta durante la *performance* in cui le guance si gonfiano a dismisura e le altre parti del volto si dilatano o si contraggono in modo anormale, come ricorda Aristotele a proposito dell'αὔλησις e della dea Atena, Arist., *Pol.*, 1341b 2ss. (ἄσχημοσύνην τοῦ προσώπου τοῦτο ποιῆσαι δυσχεράνασαν τὴν θεόν·).

gesto o di una postura che rischiano di far perdere la faccia a chi li pratici<sup>96</sup>. In questo modo la caratteristica anatomica delle natiche assenti nel *pithēkos* contribuisce a rendere questo animale indecente e poco decoroso agli occhi degli osservatori umani.

L'ultima mossa argomentativa di Galeno consiste infine nell'espone la causa anatomica dei giudizi espressi in precedenza: i muscoli delle natiche scimmiesche risultano eccessivamente ridotti e poco sviluppati, mostrando un'aberrazione rispetto alla conformazione attesa, essi risultano deformi e sottosviluppati come ben indicato dall'aggettivo *kolobos*.

Un'ultima osservazione relativa alla regione inferiore e posteriore della scimmia è presente nel commentario galenico al *De articulis* di Ippocrate, dove si afferma che la struttura della schiena dei primati sia particolarmente simile a quella umana tranne che per un aspetto il quale al contrario renderebbe la scimmia più simile al resto dei quadrupedi: si tratta della lunghezza della parte lombare della schiena (ὄσφύς). Pur mantenendo il numero di cinque vertebre lombari l'animale presenta un fondoschiena più esteso e largo che ricorderebbe percettivamente quello presente nei quadrupedi<sup>97</sup>.

---

<sup>96</sup> Il termine è usato meno di cinque volte nell'intero *corpus Galenicum* ma in ben due casi nel monumentale trattato *De methodo medendi* Galeno vi ricorre per riferirsi a chi perde il controllo e commette gesti o assume atteggiamenti indecorosi che non solo vanno al di là del limite che ciascun uomo (maschio, libero e medico) dovrebbe osservare, ma che hanno l'effetto di gettare discredito su chi li commette. In un'occasione particolarmente significativa Galeno ricorda al discepolo Ierone come la pur minima critica a un medico del passato non abbia altro effetto che quello di generare astio e litigi tra le persone che assai facilmente perdono il controllo e si lasciano andare al vituperio e al pettegolezzo malevolo ('parole da femmine') scadendo in uno spettacolo indecoroso e indegno di un vero medico, Gal., *De meth. med.*, 2.5, 14 (πάντ' ἐπιπρήει τὰ τῶν γυναικῶν ἤδη ῥήματα καὶ κακῶς εἰπόντες ἀλλήλους, οὐ διδάξαντές τι χρηστὸν ἢ μαθόντες ἀπαλλάττονται. καὶ τῆς τοιαύτης ἀσχημοσύνης οὐκ ἔστιν εἰπεῖν ὡς οὐχ οἱ τὰς ἀποδείξεις ἀποδιδράσκοντες ἄρχουσιν). Cf. *ibid.* 1.2, 1 in cui Galeno definisce una vera e propria vergogna l'atteggiamento irrispettoso di Tessalo, allievo di Ippocrate, nel criticare gli *Aforismi* del maestro: ἐτόλμησε δὲ καὶ τοῖς ἀφορισμοῖς ἀντιλέγειν, ἀσχημοσύνην ἀσχημονήσας μεγίστην (...). Come è reso particolarmente evidente dalla figura etimologica Galeno intende affermare che tradire il proprio maestro rappresenta la più grande vergogna per un discepolo che, così facendo, perde la dignità. Per un uso simile del verbo ἀσχημονέω si veda Eur., *Hec.*, vv. 402 ss. in cui Polissena dissuade Ecuba dal disobbedire ostinatamente a Odisseo pena la perdita della propria dignità di anziana donna 'rispettabile' e madre di principi che un atto di violenza fisica come l'essere trascinata nella polvere da parte del figlio di Laerte metterebbe in pericolo.

<sup>97</sup> Id., *In Hipp. de art. comm.*, III, 45 (=Kühn 18b 548): οἱ δ' ἀπὸ τοῦδε πάντες ἄχρι καὶ τοῦ πέρατος τῆς ῥάχεως ἀλλήλων ἀνάλογον μείζους εἰσὶν ἐπ' ἀνθρώπου ἐξειαζομένου τοῦ λόγου καὶ μετ' αὐτὸν ἐπὶ πιθήκοις, ὅσοι τὸ πρόσωπον ἀνθρωποειδέστερον ἔχουσι καὶ μᾶλλον τῶν ἄλλων ὀρθοὶ βαδίζουσιν, οὗτοι τὰ τ' ἄλλα καὶ τὴν τῶν ὀστέων θέσιν ἂν εἰκόσιν ἀνθρώποις. ἔχουσι δὲ τι κοινὸν ἐν τῇ ῥάχει πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τὰ τετραπόδα τοῖς ἀνθρώποις οὐχ ὑπάρχον. ἔστι γὰρ αὐτοῖς ὄσφύς μακροτέρα τῆς ἐπ' ἀνθρώπου ἀνάλογον δηλονότι τοῦ μεγέθους τοῦ ἄλλου ἐξεταζόντων ἡμῶν ἀνθρώποις μόνον ε' κατὰ τὴν ὄσφυν εἰσι σφόνδυλοι τοῖς πιθήκοις, ὥσπερ καὶ τοῖς ἄλλοις τετράποσιν εἰσιν.

Se la scimmia però non possiede un'ossatura ischiatica simile a quella umana su cui possano innestarsi i muscoli del gluteo, questo animale è presentato come mancante anche dell'attributo anatomico che normalmente gli altri quadrupedi presentano normalmente proprio al posto del deretano: la coda (κέρκος). Aristotele, in effetti, parla della coda scimmiesca soltanto in due passaggi del suo *corpus* zoologico, una volta nel *De partibus animalium* dove afferma genericamente che la scimmia per la sua condizione di animale che *epamphoterizei* non possiede né glutei né coda (διὰ τοῦτ' οὔτε οὐρὰν ἔχει οὔτ' ἰσχία, ὡς μὲν δίπους ὄν οὐρὰν, ὡς δὲ τετράπους ἰσχία)<sup>98</sup>. Una seconda volta, invece, nella *Historia animalium* ribadisce lo stesso concetto ma con una formulazione che aggiunge un indizio significativo su quale potesse essere la fisionomia di una coda (o non-coda) scimmiesca. Infatti in questo passaggio lo Stagirita non si limita a negare il possesso della coda al *pithēkos* ma introduce un restrizione di senso, una specificazione semantica introdotta dalla particella *plēn*, “a meno che, se non...”<sup>99</sup>:

καὶ οὔτ' ἰσχία ἔχει ὡς τετράπους ὄν οὔτε κέρκον ὡς δίπους, πλὴν μικρὰν τὸ ὅλον, ὅσον σημείου χάριν.

*Non possiede (scil. il pithēkos) dei glutei come un quadrupede né una coda come un bipede, se non estremamente ridotta, come una traccia.*

La coda della scimmia, argomenta Aristotele, è assente a meno che non si consideri una minima escrescenza che risulta totalmente trascurabile, configurandosi come un *sēmeion*, una traccia. A livello anatomico si tratta di un cosiddetto elemento vestigiale<sup>100</sup>, residuo dell'evoluzione di certi primati, che però nella costruzione del discorso aristotelico si trova ad essere marcato nel senso di una diminuzione, di un'imperfezione dell'animale che presenterebbe una struttura atrofica e deperita non molto diversa da quella delle natiche analizzata in precedenza. Se, infatti, osserviamo l'uso che Aristotele fa dell'espressione *sēmeiou charin* possiamo notare che essa è costantemente associata alla nozione di piccolezza e ristrettezza<sup>101</sup>, al punto che in un altro passo della *Historia*

<sup>98</sup> Arist., *PA*, 689b 32-34.

<sup>99</sup> Arist., *HA*, 502b 21-24.

<sup>100</sup> Per vestigialità si intende in biologia il persistere di alcune parti anatomiche che non sono scomparse nel corso dell'evoluzione pur avendo perso la propria funzione. Sotto questo nome è ricompreso anche l'organo caudale della *Macaca sylvanus*, o bertuccia di Barberia (Barbery Ape). Un fenomeno analogo è riscontrabile anche nell'uomo ad es. nella cosiddetta plica semilunare nella parte esterna dell'occhio.

<sup>101</sup> Si vedano in particolar modo Arist., *PA*, 669b 27-30 e *ibid.*, 670b 10-13.

*animalium* il filosofo utilizza un riferimento all'immagine della traccia, realtà di rimando (σημείου χάριν) che non ha mai una dimensione propria, per connotare i palchi di alcuni cervidi (ἔλαφοι) che per l'appunto all'età di un anno non avrebbero sviluppato al meglio queste escrescenze anatomiche ma le presenterebbero appena accennate, configurandosi così come corte e villose. I piccoli cervidi presentano dunque dei palchi non ancora sviluppati che sono descritti come villosi a causa dei crini della testa che ricoprono quelle tracce di corna che soltanto poi diventerebbero *kerata* completi (Οἱ μὲν οὖν ἐνιαύσιοι οὐ φούουσι κέρατα, πλὴν ὥσπερ σημείου χάριν ἀρχὴν τινα· τοῦτο δ' ἐστὶ βραχὺ καὶ δασύ)<sup>102</sup>.

Ancora una volta possiamo notare come il sapere naturalistico antico sulla scimmia sottolinei costantemente una condizione di mancato sviluppo, tipico di strutture anatomiche in formazione che però nei primati non umani risultano essere condizioni fisiologiche permanenti, come nel caso dell'escrescenza caudale che è presente ma a causa della sua sostanza e funzione è descritta, e pensata, come una traccia residuale.

## **2.5 Impressione d'insieme: istruzioni finali per il riconoscimento di una scimmia greca**

Se nei paragrafi precedenti ci siamo concentrati su parti anatomiche che per la loro salienza percettiva e la loro rilevanza culturale hanno ricevuto un trattamento esteso nelle fonti da noi utilizzate, ci occupiamo ora di quella che potremmo definire un'impressione di insieme dell'animale. Ci concentreremo su parti, frammenti e spie dell'anatomia scimmiesca che non ricevono un trattamento paragonabile a quello della mano o del piede dell'animale, ma che comunque costituiscono importanti istruzioni enciclopediche per il riconoscimento e la definizione di cosa i Greci potessero intendere per *pithēkos*.

Un elemento macroscopico che presenta una salienza percettiva notevole e che può essere utilizzato come operatore per costruire le categorie di 'umano' o 'animale' è senza dubbio la peluria e il rivestimento di pelo cutaneo che ricopre un essere vivente. Aristotele dedica alla questione un passo importante della sua *Historia animalium* proprio in relazione alle scimmie<sup>103</sup>:

Οἱ δὲ πίθηκοι δασεῖς μὲν εἰσι τὰ πρᾶνῃ ὡς ὄντες τετράποδες, καὶ τὰ ὕπτια δ' ὠσαύτως ὡς ὄντες ἀνθρωποειδεῖς (τοῦτο γὰρ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων ἐναντίως ἔχει καὶ ἐπὶ τῶν

---

<sup>102</sup> Arist., *HA*, 611a 31

<sup>103</sup> *Ibid.*, 502a 22-27.

τετραπόδων, καθάπερ ἐλέχθη πρότερον)· πλὴν ἢ τε θρίξ παχεῖα, καὶ δασεῖς ἐπ' ἀμφοτέρα σφόδρα εἰσὶν οἱ πίθηκοι.

*Le scimmie sono pelose sul dorso essendo quadrupedi, e anche nel petto allo stesso modo essendo dalle fattezze umane (negli umani infatti si ha una situazione opposta a quella dei quadrupedi, come è stato detto in precedenza); eccezion fatta per lo spessore del pelo, essi sono villosi su tutte e due i lati (scil. rispetto agli altri quadrupedi e all'uomo).*

Per comprendere questo passo è necessario rifarsi a quanto Aristotele stesso ha indicato in precedenza nella stessa opera<sup>104</sup>: i quadrupedi vivipari (τετράποδα καὶ ζωοτόκα) sono villosi, ma non come lo è l'uomo (οὐχ ὥσπερ ὁ ἄνθρωπος). La relazione tra i due gruppi viene presentata immediatamente come oppositiva, da una parte i quadrupedi che sono ricoperti di pelo e dall'altra l'uomo che non è glabro, ma che presenta una quantità e una qualità del pelo assai diversa, l'essere umano è infatti *oligotrichon* e *mikrotrichon*. La peluria umana si trova però concentrata in una particolare zona anatomica, quella della testa, in cui la *thrix*<sup>105</sup> degli esseri umani è maggiore rispetto agli altri viventi (τὴν δὲ κεφαλὴν δασύτατον τῶν ζῴων). Per il resto Aristotele descrive il dato percettivo che abbiamo riportato in precedenza: il dorso è maggiormente villoso nei quadrupedi se paragonati all'uomo, mentre quest'ultimo presenta una maggiore presenza di pelo cutaneo nella regione del torso<sup>106</sup>.

Fatta questa premessa e ricordato il passo aristotelico cui lo stesso autore fa riferimento (ἐλέχθη πρότερον), possiamo cercare di cogliere il posto della scimmia in questa rete di differenze salienti: la scimmia è un quadrupede e come tutti i quadrupedi è un animale villoso sul dorso (τὰ πρᾶνῃ), ma lo è anche sul torso in quanto condivide dei tratti umani (ὄντες ἀνθρωποειδεῖς). In rapporto al morfotipo umano e alla sua riconoscibilità l'apparenza di una scimmia doveva essere caratterizzata proprio da questa maggiore presenza di peluria sul corpo che faceva dell'animale l'esatto contrario di un *oligotrichon*: essa sembrerebbe invece denotata dal possesso di una peluria raddoppiata e sovrabbondante, come lo stesso Aristotele ricorda affermando che le braccia scimmiesche sono esattamente come quelle umane, se non fosse per il fatto di essere villose (ἔχει δὲ καὶ βραχίονας ὥσπερ ἄνθρωπος, πλὴν δασεῖς)<sup>107</sup>.

<sup>104</sup> *Ibid.*, 498b 16 ss.

<sup>105</sup> Come è noto il greco antico non fa differenza tra peluria cutanea e capelli utilizzando per entrambi lo stesso termine θρίξ. Cfr. LSJ s.v.

<sup>106</sup> Un passo analogo si trova in Arist., *PA*, 658a15-18.

<sup>107</sup> Arist., *HA*, 502a 35-b1.

Ma cosa possiamo ancora trarre dalla riflessione aristotelica sui peli negli animali e dalla particolare sovrabbondanza pilifera della scimmia? Potremmo porci la questione di cosa potesse significare nella zoologia aristotelica, e di certo anche nel senso comune, il possesso di una coltre pilifera più o meno estesa. Aristotele ci fornisce una risposta sulla funzione del vello nei quadrupedi nel libro II del *De partibus animalium*<sup>108</sup>. In particolare il filosofo afferma che all'origine del possesso di peli sia la preoccupazione per la protezione dalle minacce esterne (σκέπησ γὰρ χάριν αἱ τρίχεσ ὑπάρχουσιν τοῖσ ἔχουσιν·), la Natura dunque avrebbe predisposto una protezione per le parti del corpo che hanno un valore maggiore delle altre (τιμιώτερα): ora, la dislocazione di tali parti anatomiche è diversa nei quadrupedi rispetto ai bipedi come l'uomo. I quadrupedi infatti risultano nel pensiero aristotelico degli animali che assumono una posizione ripiegata, mostrandosi prostrati in avanti rispetto a un'implicita posizione – modello che è quella della stazione eretta. In virtù di tale piegamento (διὰ τὴν κάμψιν) i quadrupedi vedono poco esposta, e dunque meno vulnerabile, la parte considerata più preziosa nel corpo del vivente, la regione del cuore, e per questo motivo non hanno una peluria folta in quella zona.

Al contrario gli esseri umani che per la loro stazione eretta hanno i due lati, anteriore e posteriore, simmetrici su un asse verticale necessitano di maggiore protezione nella zona anteriore presentandosi così villosi sul petto (τοῖσ δ' ἄνθρωποισ ἐπεὶ ἕξ ἴσου διὰ τὴν ὀρθότητα τὰ πρόσθια τοῖσ ὀπισθίοισ). All'interno di una simile concezione teleologica possiamo pensare che la scimmia, trovandosi a condividere una natura di quadrupede con gli altri mammiferi terrestri cui però si aggiungono diversi tratti umanoidi, sia dotata di una protezione sovrabbondante e particolarmente efficace. La peluria in gran quantità fa della scimmia, almeno nell'ottica greca testimoniata da Aristotele, un animale non vulnerabile ma piuttosto protetto rispetto agli agenti esterni, configurando il suo morfotipo in modo assai peculiare come interamente ricoperto di pelo, essa sembra caratterizzata da una sorta di ipertrofia pilifera che la rende un animale più peloso e dunque più protetto sia degli altri mammiferi terrestri sia soprattutto dell'uomo: una conferma di questo aspetto è fornita, tra l'altro, dal possesso delle ciglia da parte dei viventi.

Nel *De partibus animalium* Aristotele ricorda<sup>109</sup> che solo gli animali dotati di pelo possono avere delle ciglia e che soltanto l'uomo tra tutti gli animali possiede delle ciglia su entrambi i lati della palpebra (καὶ τῶν ἔχόντων τρίχασ ἐπ' ἀμφοτέρα οἱ ἄνθρωποι μόνον ἔχουσιν) e questo avviene, seguendo l'argomentazione aristotelica, per lo stesso motivo per

---

<sup>108</sup> Arist., *PA*, 658a 18-24.

<sup>109</sup> *Ibid.*, 658a 14-15.

cui l'uomo possiede peluria sul petto: la necessità di una protezione dalle minacce esterne. Non si fa menzione in questo passo dei primati non umani, ma nel libro II di *Historia animalium* ai *pithēkoi* viene riconosciuta la stessa caratteristica umana del possesso doppio delle ciglia (Ἔτι δὲ βλεφαρίδας τῶν ἄλλων τετραπόδων ἐπὶ θάτερα οὐκ ἔχόντων οὗτος ἔχει μὲν λεπτάς δὲ σφόδρα, καὶ μᾶλλον τὰς κάτω, καὶ μικρὰς πᾶμπαν)<sup>110</sup>, anche se viene subito specificato che la loro natura si configurerebbe come particolare. Le ciglia sarebbero sì doppie, disposte su entrambi i lati dell'occhio, ma risulterebbero di fattura diversa, vale a dire sottili, fini e assai corte. Il morfotipo scimmiesco, se da un lato rende una scimmia al primo sguardo familiare a un osservatore umano che vi rivede rispecchiate alcune similarità rispetto ai propri occhi e delle differenze rispetto a quelle degli altri mammiferi, resta comunque di una natura differente e connotata nella direzione della mancata crescita sia nello spessore sia nella lunghezza.

Dopo aver analizzato alcune parti anatomiche specifiche dell'animale possiamo ora concentrarci sulla struttura globale che un *pithēkos* mostrava agli occhi di un osservatore greco nel mondo antico: potremmo parlare di struttura 3D o di effetto-sagoma, la silhouette insomma che a un primo sguardo permette percettivamente di collocare una forma in un determinato gruppo di forme simili cui normalmente si associa. In più passaggi la struttura del corpo di una scimmia è definita umanoide, abbiamo visto ad es. l'uso del termine *anthrōpoeides* in Aristotele, e questo giudizio formulato dagli autori poggia su alcune costanti percettive del morfotipo scimmiesco.

La percezione *de visu* del corpo animale conduce però a effetti variabili, di cui va tenuto conto: la stazione eretta o quadrupede, e il diverso presentarsi della struttura anatomica che ne dipende, modificano costantemente il giudizio umano sulle forme della scimmia. Proprio da questo punto di vista le testimonianze galeniche confermano che l'anatomia del torace e delle spalle della scimmia hanno molti punti in comune con quella dell'uomo e che anzi proprio in ciò risiederebbe uno dei tratti di maggiore affinità strutturale tra corpo umano e corpo scimmiesco. Galeno lo afferma esplicitamente nel libro XI del *De usu partium* quando dal capitolo decimo in poi ricorda che l'articolazione dell'omero e delle spalle è peculiare dell'uomo facendone un vivente diverso dai quadrupedi. Consideriamo da vicino il passo galenico<sup>111</sup>:

---

<sup>110</sup> Arist., *HA*, 502a 31-33.

<sup>111</sup> Gal. *UP*, XIII, 11 (=Kühn 4, 126).

εὐλόγως δὲ καὶ πίθηκος, ὥσπερ τᾶλλα κατὰ τὸν ἔμπροσθεν λόγον ἐδείκνυτο μίμημα γελοῖον ἀνθρώπου γεγενημένος, οὕτω κὰν τοῖς κώλοις διάκειται. τὰ μὲν γὰρ σκέλη πόσον ἀποδεῖ τῶν ἀνθρωπείων σκελῶν, ἐν τοῖς ἰδίῳις αὐτῶν ἐδείχθη λόγοις, ὥσπερ οὖν καὶ ἡ τῆς ἄκρας χειρὸς κατασκευή. τὰ δὲ κατ' ὠμοπλάτας καὶ κλεῖς ἀνθρώπῳ μάλιστα προσέοικε, καίτοι (...) διὰ τὸ πλεῖστον ἀπῆχθαι τοῦ θώρακος αὐτῷ τὸ κατ' ὦμον ἄρθρον, καθάπερ εἰ καὶ τῶν ἄλλων τινὸς ζῴων ἀποσπασθὲν τοῦ θώρακος ἐκτὸς ἀποχωρήσειεν.

*Visto che a giusto titolo per tutto il resto, come è stato dimostrato in precedenza, la scimmia è una ridicola imitazione dell'uomo, così accade anche per gli arti. Quanto gli arti della scimmia siano inferiori rispetto a quelli umani è stato già dimostrato in appositi discorsi, come anche (scil. risulta ridicola) la struttura dell'estremità della mano. Invece le parti corrispondenti alla spalla e alla clavicola le possiede assai simili a quelle umane. (...) per il loro essere caratterizzati da una spalla molto distante dal petto, come se (scil. l'articolazione) di qualcuno degli altri animali si fosse spostata dopo esser stata tirata via dal torace.*

Nel passaggio è chiaramente affermato che la scimmia presenta una struttura del corpo ridicola per ciò che concerne le estremità (τὰ κώλα, τὰ σκέλη), mentre la parte centrale del corpo, quella costituita dal torace, dalle spalle e dalla clavicola risulta assai somigliante e conforme all'anatomia umana. Anzi, come vedremo nella sezione dedicata ai tratti cinetico-motori dell'animale, proprio questa disposizione della spalla troppo distante dal torace rende la scimmia in posizione quadrupede un animale dalla mobilità difficoltosa, caratterizzata comunque da una maggior lentezza rispetto agli altri quadrupedi che invece possiedono una spalla assai vicina al torace, tratto questo che garantisce loro un effetto di compattamento della massa corporea assicurando così la velocità e la saldezza della loro marcia.

Non soltanto nei rapporti reciproci tra spalla e petto la scimmia mostra delle somiglianze con la *Gestalt* umana ma anche nella natura del torace, come lo stesso Galeno ricorda in uno dei suoi commenti all'opera di Ippocrate *De articulis*<sup>112</sup>, dove si rammenta come l'uomo sia in possesso delle coste più ricurve di tutto il regno animale *in virtù del fatto* (ὅτι) che tra tutti i viventi l'essere umano è quello dotato del torace più largo e piatto (ὅτι καὶ τὸ στέρνον ἀπάντων πλατύτατον). Se i quadrupedi sono riconoscibili anche dalla conformazione del loro petto a cuneo, dalla forma ad angolo acuto (ὀξύστερνον), l'*anthrōpos* al contrario è contrassegnato dal petto più piatto di tutti (πλατυστερνότατος δ' ἄνθρωπος), seguito immediatamente nella *scala naturae* dalla scimmia (εἰθ' ἐξῆς πίθηκος

---

<sup>112</sup> Gal., *In Hipp. de art. comm.*, III, 38 (= Kühn 18b, 536).

ἀπάντων μὲν τῶν ἄλλων ζώων μᾶλλον, ἤττον δ' ἀνθρώπου). Nella porzione centrale dell'anatomia scimmiesca sembrano potersi rintracciare, stando al resoconto che ce ne danno le fonti medico-naturalistiche, le maggiori affinità di macrostruttura e di conseguenza di somiglianza percettiva e *gestaltica* tra uomo e scimmia.

Per concludere questa sezione dedicata all'impressione d'insieme che un animale quale la scimmia poteva destare in un osservatore umano ci si può domandare a quale taglia l'animale venisse associato. Quale poteva essere l'ordine di grandezza entro cui circoscrivere il corpo di una scimmia? A tal proposito sembrano interessanti due testi provenienti dal *De anatomicis administrationibus* di Galeno. Il primo si trova nel libro III dell'opera al capitolo secondo e vi si ricorda l'importanza della conoscenza della rete cardiovascolare. Galeno formula una raccomandazione assai precisa affinché durante l'opera di scuoiamento dell'animale sezionato si ponga la massima attenzione a non causare la lacerazione della membrana sottocutanea che ricopre proprio le arterie e i vasi sanguigni da analizzare. Qualora, infatti, una tale membrana venga lacerata, rammenta con preoccupazione Galeno, sarebbe difficile procedere allo studio dei vasi<sup>113</sup>:

καθ' ὃ τι δ' ἂν μέρος γένηται τι τοιοῦτο, οὐδὲν ἔτι φαίνεται τῶν ὑπὸ τῷ δέρματι φλεβῶν τε καὶ νεύρων τῶν μικρῶν, καὶ μάλιστα ἐν πιθήκῳ. κατὰ μὲν γὰρ τοὺς ἵππους, καὶ τοὺς ὄνους, καὶ τοὺς ἡμιόνους, καὶ τοὺς βοῦς οὐκ ἀφανίζεται μὲν διὰ τὸ μέγεθος, ἀποσπασθέντος δὲ τῆς συνεχείας τῶν ὑποκειμένων, οὐκέτ' ἐναργῆ τὴν γνῶσιν ἔχει. κατὰ δὲ τὰ μικρὰ ζῶα τὸ σύμπαν διαφθείρεται, τῶν εἰρημένων τινὸς γενομένου περὶ τὸν ὑμένα.

*Nel punto in cui una cosa del genere accada (scil. la rottura della membrana sottocutanea), nulla di ciò che si trova sotto la pelle tra vene e piccoli nervi è più visibile, soprattutto nella scimmia. Infatti sui cavalli, gli asini, gli emioni e i buoi non scompare tutto grazie alla stazza, anche se essendo strappata la continuità degli elementi sottostanti non si ha più una conoscenza chiara. Mentre nei piccoli animali tutto è perduto qualora accada alla membrana una delle cose dette in precedenza.*

La scimmia è percettivamente registrata, tenendo conto della macrostruttura del suo corpo, come un 'animale minuto' (μικρόν ζῷον), tanto più che il paragone viene effettuato rispetto ad animali che manifestamente presentano una stazza e una taglia maggiori (μέγεθος) quali appunto alcuni equidi come il cavallo o l'asino. Il secondo passo cui abbiamo fatto cenno si trova nel libro IV del trattato e considerando l'opportunità della

---

<sup>113</sup> Gal., *AA*, III, 2 (=Kühn 2, 352).

dissezione dell'occhio di un animale Galeno ricorda come non sia affatto necessario utilizzare quello di una scimmia, dal momento che una grande abbondanza di strutture anatomiche simili si trovano anche negli animali più grandi (οὐ μὴν οὐδ' ἀνατέμνειν ἀναγκαῖόν ἐστι πιθήκειον ὀφθαλμὸν, ἀφθονίαν παμπόλλην ἔχοντα τῆς τοιαύτης ἀνατομῆς ἐπὶ τῶν μειζόνων ζώων)<sup>114</sup>.

I due passi di Galeno sono molto utili per la ricostituzione di una percezione condivisa dell'animale proprio perché fanno riferimento a categorie generiche, del senso comune, quali appunto quelle di 'grande' o 'piccolo', ma che risultano proprio per la loro natura non specialistica parte del patrimonio condiviso su una certa specie animale, evidentemente pensata come ridotta e di piccola taglia, elemento di cui si ha un'eco anche nel frammento seimonideo sulle donne allorché la 'donna-scimmia' è descritta come *ep'auchena brachu*, 'corta e rattrappita'<sup>115</sup>. Del resto è molto probabile che anche l'appellativo di scimmia riservato dal coro delle *Rane* al tenentario di terme Cligene sia legato, almeno in parte, alla bassa statura di quest'ultimo, come una parte della tradizione scoliastica dichiara esplicitamente<sup>116</sup>.

Ma la conferma più esplicita delle dimensioni ridotte del *pithēkos* si trova nella *Retorica* di Aristotele quando viene discussa una particolare forma di metafora analogica che Aristotele ritiene piuttosto complicata: si parla infatti dell'uso metaforico della parola *pithēkos* per designare un auleta e di quello analogo di parlare di un cieco definendolo lampada bagnata. La chiave della metafora, spiega Aristotele, consiste nella condivisione da parte delle entità menzionate di una riduzione della forma e dell'assunzione di una postura ritratta che caratterizzerebbe tutti i termini della comparazione<sup>117</sup>: l'allusione è

<sup>114</sup> Gal., *AA*, IV, 5 (= Kühn 2, 443-444).

<sup>115</sup> Sem., fr. 7. 74 West. Vd. VERDENIUS (1968: 148) per un commento al verso, in cui si sottolinea come la parte superiore del corpo dell'animale sia di estensione e dimensioni ridotte rispetto invece alla lunghezza degli arti.

<sup>116</sup> Ar., *Ran.*, vv. 708-710, Cligene non è soltanto apostrofato come scimmia, ma al verso successivo è esplicitamente chiamato μικρός, 'piccolo'. Cf. schol. rec. in Ar. *Ran.* 708b Chantry: ὁ πίθηκος: Ὁ εὐκῶς κατὰ τὴν ἡλικίαν πιθήκῳ, in cui la stazza dell'animale è indicata come principale motivazione del nomignolo πίθηκος riservato a Cligene. Per un'associazione tra scimmie e bassezza si veda anche *Et. Gud.*, v 402, in cui si discute dell'etimologia del termine νάνος (... ὁ μικρὸς οὐ πίθηκος) e viene specificato come il termine indichi un uomo basso e non una scimmia. Stando all'interpretazione di parte della tradizione scoliastica al testo comico anche un altro bersaglio degli attacchi di Aristofane, un certo Panezio, sarebbe stato apostrofato dal commediografo πίθηκος a causa della sua bassa statura, schol. vet. in Ar. *Av.*, 440.15 (ὁ Παναίτιος μάγειρος μικροφυῆς ἦν...). Il nome di Panezio viene invocato in un frammento delle *Isole*, Ar., fr. 409 PCG.

<sup>117</sup> Arist., *Rh.*, 1413a 3-5: ... καὶ εἰκάζουσιν δὲ οὕτως, οἷον πιθήκῳ ἀύλητὴν, λύχνῳ ψακαζομένῳ [εἰς] μύωπα· ἄμφω γὰρ συνάγεται. Cf. COPE (1877: 138) per un riferimento alla postura raccolta dell'auleta e della scimmia. Intende diversamente GASTALDI (2014: 591-592).

molto probabilmente alla posizione rannicchiata che l'auleta assume durante la performance rimpicciolendosi e raggomitolandosi su se stesso, una riduzione di stazza che nel *pithēkos* sarebbe invece costante sia per la piccolezza della statura sia per la posizione raccolta in cui spesso viene a trovarsi. Anche il commentatore tardo che discute il brano della *Rhetorica* aristotelica, pur fornendo un'altra interpretazione del rapporto scimmia-auleta, sottolinea la bassa statura dell'animale (ὡς γὰρ ὁ πίθηκος μικρὸς ὄν...) che sarebbe alla base della metafora aristotelica<sup>118</sup>.

La piccolezza della scimmia sembra essere un tratto costante e pervasivo nella tradizione zoologica relativa all'animale, non soltanto in merito a elementi più macroscopici come la statura o la dimensione di parti visibili del corpo, ma anche per la descrizione di caratteri di anatomia interna o addirittura in relazione a componenti più latamente fisiche come la consistenza della voce. Alcuni luoghi del *corpus* galenico riguardanti il processo fonatorio e la produzione della voce a partire dalla respirazione ricordano come i legamenti e la componente muscolare deputati alla connessione del diaframma alle vertebre toraciche e alla colonna vertebrale siano di natura minuta e poco resistente<sup>119</sup>. La muscolatura delle cartilagini della laringe, organo fondamentale della fonazione, sarebbe inoltre deficitaria nella scimmia mancando di due muscoli alla base delle cartilagini aritenoidi normalmente presenti nel resto dei viventi<sup>120</sup>. In rapporto con tale struttura risicata, se non completamente assente, di alcune componenti dell'apparato fonatorio è di certo l'inclusione del *pithēkos* tra gli animali che hanno una voce piccola, minuta (μικρόφωνα), la cui capacità di farsi sentire non è certamente paragonabile a quella di altre specie, tra cui ad es. il maiale, a pieno diritto incluso tra gli animali dalla voce 'grossa' (μεγαλόφωνα)<sup>121</sup>.

<sup>118</sup> Anon. in Arist. *Rhet. Comm.*, p. 216 Rabe: οἷον τὸν ἀύλητὴν εἰκάζουσι πιθήκῳ. Αὐλήτης κακὸς ἦν καὶ κακόφωνος καὶ παρείκασεν αὐτὸν πιθήκῳ· ὡς γὰρ ὁ πίθηκος μικρὸς ὄν χαμόθεν ἔοικεν ἄδειν, οὕτω καὶ ὁ ἀύλητης ἐκεῖνος ἔοικε χαμόθεν ἄδοντι. Il commentatore del passo aristotelico ritiene il paragone scimmia-auleta motivato dalla cattiva performance del primo che sarebbe definito 'scimmia' per la cattiva qualità del canto e della voce, una voce quasi d'oltretomba per il suo scarso vigore, simile a un'emissione vocalica proveniente da una scimmia, animale piccolo e basso, dunque più vicino alla terra, χαμόθεν.

<sup>119</sup> Gal., *AA*, VIII, 16 (= Kühn 2, 655-656): ὅστις **σύνδεσμος**, ὅταν μὲν ἦ μεγαλόφωνον τὸ ζῶον ἢ νευρώδεις ἔχον φύσει τοὺς μῦς, ἰσχυρότατός τ' ἐστὶ καὶ μέχρι πλείστου προήκει, παύεται δ' αὐτόθι που περὶ τὸν εἰκοστὸν τε καὶ δεύτερον ἄνωθεν ἀριθμοῦντι σπόνδυλον, **οὔτε παχὺς ὑπάρχων, οὔτε ῥωμαλέος** ἐπὶ τῶν μικροφώνων τε καὶ τοὺς μῦς τοῦ θώρακος ἀρρώστους ἔχόντων, οἷός περ καὶ ὁ πίθηκός ἐστι.

<sup>120</sup> Gal., *UP*, VII, 11 (= Kühn, 2, 556): **ἕτεροι δὲ δύο** περὶ τὴν βᾶσιν τοῦ ἀρυταινοειδοῦς, **οὐκ ὄντες** ἐν τοῖς μικροφώνοις ζῴοις, ὧν ἐστὶ καὶ ὁ πίθηκος.

<sup>121</sup> Uno dei passi più importanti in merito alla "piccola voce" della scimmia è di certo la circostanza di una *performance* pubblica di dissezione degli organi fonatori finanziata dal mecenate Flavio

### **3. I caratteri cinetico-motori dell'animale:**

Dopo aver analizzato gli elementi che compongono il morfotipo della scimmia per come emerge dalle testimonianze della tradizione naturalistica e medica greca antica, possiamo ora concentrarci su un'altra dimensione che, forse in maniera meno evidente, costituisce e fa parte del riconoscimento e del discorso che una cultura elabora sugli esseri viventi: il movimento. In che modo gli animali si muovono? L'importanza cognitiva, ancora prima che culturale, del movimento e dello spostamento dei viventi è facilmente coglibile nei meccanismi di categorizzazione che in quasi tutte le culture pertinentizzano le cosiddette 'forme di vita'. Gli studi di Scott Atran<sup>122</sup> hanno mostrato che esistono modalità e procedure della categorizzazione e del riconoscimento di certi oggetti come viventi e che simili procedimenti cognitivi sono 'domain specific', vale a dire trovano la propria validità soltanto relativamente ad alcune aree del reale: i principi di ripartizione gerarchica, di riconoscimento e organizzazione categoriale che sono validi per i generi viventi non lo sono ad esempio per i cosiddetti artefatti. Tra le varie categorizzazioni che Atran ritiene naturalmente presenti nel patrimonio cognitivo umano considerato come dato *a priori* esisterebbe appunto la distinzione in livelli gerarchici di differenze tra i viventi (*living kinds*): al livello più alto di simili gerarchie troviamo appunto gli 'unique beginner' o le forme di vita, raggruppamenti generici e macroscopici che distinguono in grandi gruppi gli esseri viventi. In un simile processo di partizione e pertinentizzazione il tratto del movimento spontaneo sembra giocare un ruolo fondamentale nella distinzione tra la forma 'pianta' e quella 'animale'.

Non soltanto a un livello così generale la percezione del movimento gioca un ruolo primario, ma la sfera dei tratti cinetico-motori (o cinestesici) sembra far parte a tutti gli effetti delle definizioni *folk* dei generi viventi: la ricerca in linguistica e semiotica ha mostrato come la definizione condivisa, diffusa e culturalmente più rilevante per ciò che riguarda gli animali tiene normalmente conto di diversi elementi, e non soltanto di definizioni analitiche di tipo scientifico. Si ricorderà, a titolo di puro esempio, la riflessione

---

Boeto, per cui vd. Gal., *Progn.*, 5. 8 Nutton (= Kühn, 14,612). In questa circostanza il medico di Pergamo sembra annoverare la scimmia tra gli animali dotati di voce fioca e poco udibile contrapponendole la potenza sonora degli animali dalla voce grossa (ὅσα δὲ φωνὴν ἔχει μεγάλην). Altre testimonianze sulla voce dei primati si trovano nei libri del *De anatomicis administrationibus* conservati soltanto nelle traduzioni arabe.

<sup>122</sup> Si veda ATRAN (1990: 47-80) sulla semantica dei viventi.

di Anna Wierzbicka in merito ai ‘folk mice’, la rappresentazione del sapere condiviso sui topi e la loro conseguente identità culturale. Di tale identità fa parte un particolare tipo di esperienza che dell’animale fanno i gruppi umani che con esso convivono: in particolare dell’‘appearance’ dell’animale una buona parte di tratti pertengono alla dimensione motoria, “because of this when they move one can't see their legs moving, it seems as if their whole body touches the ground, because of this they can get quickly into small openings in the ground, they are soft, they can squeeze into very narrow openings”<sup>123</sup>. La dimensione cinetico-motoria dell’aspetto di un animale può essere pertinente in relazione a elaborazioni simboliche più complesse all’interno dell’immaginario di un gruppo umano?

Alla luce degli studi che sono stati condotti in passato sulla rappresentazione culturale di certi animali nel mondo antico sembrerebbe promettente una mossa interpretativa che vada in una simile direzione: solo per citare alcuni esempi le ricerche condotte alcuni decenni or sono da Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant sulla categoria psicologica greca della *mētis* hanno messo in luce come l’astuzia e l’intelligenza pratica potessero essere pensate e associate a determinate figure animali proprio sulla base di certi caratteri motori di queste ultime. In particolare la velocità e la rapidità di movimento di un quadrupede come la volpe in grado di correre assai velocemente e improvvisamente arrestarsi per cambiare traiettoria e percorso offriva ai Greci un materiale fecondo per immaginare e concepire l’intelligenza pratica come movimento imprevisto e rapido, che coglie di sorpresa l’osservatore.

Un simile discorso può essere fatto per il polpo e la sua peculiare capacità di muoversi nell’acqua e di aderire attraverso le sue molteplici articolazioni alle superfici più varie<sup>124</sup>.

Il movimento della scimmia, la sua capacità di spostare il proprio corpo in differenti direzioni e in modi assai variati, occupa una discreta parte del passo che Aristotele riserva ai primati non umani nel libro II della *Historia animalium*. La digressione è inserita all’interno del discorso che Aristotele dedica alla natura del piede scimmiesco, assai

---

<sup>123</sup> WIERZBICKA (1996: 341). Altre importanti riflessioni sulla competenza (e le sue diverse gradazioni) di ciascun appartenente a un determinato gruppo sociale in merito agli oggetti naturali e a proposito dei viventi sono presenti in ECO (1997) dove si discute delle differenze tra riconoscimento personale, intuizione, istruzioni di riconoscimento e definizione intersoggettiva per la definizione di certe entrate enciclopediche. In particolare utile è la riflessione sui processi semiosi che vengono attivati quando si definisce, si riconosce e si pensa un oggetto in un certo *setting* culturale, ECO (1997: 124 ss.).

<sup>124</sup> DETIENNE-VERNANT (1974). Cfr. BETTINI (1998) sul movimento sinuoso della donnola e sull’elaborazione culturale (credenze, racconti, proverbi) che a partire da esso le tradizioni *folk* hanno sviluppato.

diverso da quello umano e molto simile invece a una mano. Proprio per questo motivo il piede dell'animale sembra essere non specificamente indirizzato a un uso univoco e singolare come accade per *anthrōpos*: se in quest'ultimo le due coppie di mani e piedi sono funzionali a operazioni differenti, quali il maneggiare e il camminare, nella scimmia la situazione si presenta in modo diverso. L'animale è in grado di fare un uso doppio dello stesso arto (κέχρηται δὲ τοῖς ποσὶν ἐπ' ἄμφω, καὶ ὡς χερσὶ καὶ ὡς ποσί, καὶ συγκάμπτει ὥσπερ χεῖρας)<sup>125</sup>, dal momento che la struttura del piede consente un movimento che dal punto di vista percettivo fa pensare e viene associato alla mano: si tratta della *kampsis* dell'articolazione, ovvero la sua pieghevolezza. Il piede scimmiesco si ripiega su se stesso come fosse una mano (συν – κάμπτει) e in questo modo l'animale può farne un uso (χρησις) doppio. La presentazione che ci fornisce Aristotele indurrebbe a pensare che la scimmia sia in possesso di due coppie di mani e di una coppia di piedi, dal momento che quest'ultima è funzionalmente declinabile in entrambi i sensi (ἐπ' ἄμφω). Seppur dotate di piedi simili a mani (ὁμοίους χερσὶ), talmente simili da far sì che quest'ultimi siano descritti come una composizione di mano e piede, con le dita e il palmo che si farebbe fatica ad associare alla conformazione di un piede, comunque (δὲ), precisa Aristotele, le scimmie trascorrono la maggior parte del loro tempo a muoversi da quadrupedi con tutti e quattro gli arti usati per camminare (διατελεῖ δὲ τὸν πλείω χρόνον τετράπουν ὄν μᾶλλον ἢ ὀρθόν)<sup>126</sup>. Se da una parte, e potenzialmente, la scimmia sarebbe in grado di usare al contempo ben quattro mani in virtù della propria conformazione, nella realtà dei propri movimenti e nelle proprie azioni l'animale non ne fa quasi mai uso, dal momento che si trascina per quasi tutto il tempo come un quadrupede. Aristotele indica due motivi principali che rendono conto della quadrupedia del *pithēkos*:

τὰ δ' ἄνω τοῦ κάτω πολὺ μείζονα ἔχει, ὥσπερ τὰ τετράποδα· σχεδὸν γὰρ ὡς πέντε πρὸς τρία ἐστίν. Καὶ διὰ τε ταῦτα καὶ διὰ τὸ τοὺς πόδας ἔχειν ὁμοίους χερσὶ καὶ ὡσπερανεὶ συγκειμένους ἐκ χειρὸς καὶ ποδός (ἐκ μὲν ποδός κατὰ τὸ τῆς πτέρνης ἔσχατον, ἐκ δὲ χειρὸς τᾶλλα μέρη· καὶ γὰρ οἱ δάκτυλοι ἔχουσι τὸ καλούμενον θέναρ), διατελεῖ δὲ τὸν πλείω χρόνον τετράπουν ὄν μᾶλλον ἢ ὀρθόν·

*La parte superiore del corpo è assai maggiore, come nei quadrupedi: infatti all'incirca il rapporto è 5 a 3. Sia per questo motivo sia per l'aver dei piedi uguali alle mani, come composti di*

<sup>125</sup> Arist., *HA*, 502b 10-11.

<sup>126</sup> *Ibid.*, 502b 20-21.

*mano e piede (dal piede prende l'estremità, la parte del tallone, e dalla mano tutto il resto, le dita hanno un palmo), trascorre la maggior parte del tempo come un quadrupede più che stando eretta.*

Le proporzioni del corpo dell'animale spiegano il perché la scimmia si muova da quadrupede, la pesantezza della parte alta del corpo schiaccia infatti l'animale e lo costringe a una posizione orizzontale come Aristotele ripete in più luoghi<sup>127</sup>, ma la notizia più interessante viene dal fatto che è indicata una peculiare concausa del fenomeno della quadrupedia: la conformazione del piede. Dal testo aristotelico sembrerebbe di capire che un piede-mano, potenzialmente utile e multifunzionale, si trasformi per la scimmia in un fattore di debolezza, un falla nella tenuta della struttura corporea. Se un piede ha la forma e i movimenti della mano ciò significa che alla saldezza e alla rigidità della pianta del piede si sostituiscono la mollezza e la pieghevolezza del palmo di una mano causando così il crollo strutturale della scimmia, costretta a ricadere su se stessa in avanti come un qualsiasi quadrupede dopo aver mantenuto per poco tempo una posizione eretta.

Il movimento, lo spostamento e la dimensione motoria dei viventi sono affrontati in termini assai espliciti nel piccolo trattato *De incessu animalium* dove in effetti Aristotele tratta il tema delle *differentiae* animali dal punto di vista degli assi spaziali (su/giù, avanti/dietro, destra/sinistra) e cerca di enucleare una sorta di fenomenologia della *poreia*. Il passo che vorremmo analizzare è situato nel capitolo terzo dell'opera ed è relativo alla condizione fondamentale che permette il movimento: la resistenza, o tenuta, della base su cui premono gli organi della locomozione<sup>128</sup>. Qualora la base su cui esercitare pressione da parte dei piedi risulti o poco stabile o assolutamente nulla, il movimento risulterebbe impossibile.

La pertinentizzazione di un rapporto dialettico tra superficie che pressa (ἀποστηριζόμενον, τὸ ποιούμενον ἐπ' αὐτοῦ) e superficie che è pressata (τὸ ὑποκειμένον, ἀπερείσασθαι) è esplicitamente menzionata come base del movimento in questo passo aristotelico, ma sembra essere presente come sottotesto anche nel caso che a noi più interessa, quello della postura e del procedere della scimmia. Infatti se la scimmia ha un piede come una mano e se è per questo motivo (διὰ τὸ...) che passa gran parte del suo tempo a spostarsi come un quadrupede non sembra fuori luogo pensare che proprio a causa di una scarsa saldezza essa adotti questa postura. Nel caso della scimmia, però, non si

---

<sup>127</sup> Arist., *PA*, 2.7, 653a; *ibid.*, 2.10, 656a; Pl., *Tim.*, 75a-d. Sulla stazione eretta e sulla riflessione aristotelica in merito al movimento dell'uomo si veda CARBONE (2011: 105-138).

<sup>128</sup> Arist., *IA*, 705a 6-8: ἐν ἀμφοτέραις δὲ ταῖς μεταβολαῖς ταύταις ἀεὶ μεταβάλλει τὸ κινούμενον ἀποστηριζόμενον πρὸς τὸ ὑποκείμενον αὐτῶ. Cfr. l'intero paragrafo III (705a 2-25).

tratterebbe di una scarsa saldezza della base su cui viene esercitata la pressione del movimento (il τὸ ὑποκειμένον per intenderci), ma al contrario proprio la superficie che imprime la pressione, il piede nella fattispecie, risulterebbe instabile e poco saldo così da determinare, insieme al peso del torso dell'animale, una caduta o scivolamento in avanti, portando l'animale a muoversi a quattro zampe. Saremmo di fronte a un caso di specie particolare rispetto alla situazione tracciata nel *De incessu animalium* e ancora diversa rispetto a quella del movimento degli altri quadrupedi per come viene presentano negli altri trattati zoologici e nella stessa *Historia animalium*: alla scimmia non mancherebbe la terra sotto i piedi, ma proprio i piedi risulterebbero la causa della sua instabilità motoria da bipede.

L'instabilità del movimento della scimmia si trova al centro delle riflessioni della medicina galenica proprio nell'ottica di mostrare come e quando la Natura abbia agito nel modo migliore possibile nella disposizione delle articolazioni e della muscolatura umana. Il libro III del *De usu partium* è interamente consacrato alla disposizione dei muscoli e delle ossa della gamba, e alle loro funzioni: Galeno tratta della bipedia perfetta negli uomini, in grado così di far uso delle mani, per poi sottolineare l'unicità dell'uomo in merito alla capacità di sedersi o accavallare le gambe in contrasto con il resto dei viventi. Solo arrivati all'ultimo capitolo del libro l'autore propone un paragone con la natura e la struttura della gamba scimmiesca. In particolare è la posizione dell'inserzione dei tendini sulla gamba che viene messa in risalto: nell'argomentazione di Galeno la Natura avrebbe operato inutilmente nel comporre alla perfezione l'armonia dei muscoli della gamba se non avesse disposto nel migliore dei modi anche i tendini.

Se, infatti, i tendini della gamba provenienti dalla coscia si fossero inseriti troppo in avanti rispetto alla conformazione della tibia e addirittura oltre la metà di quest'ultima il risultato sarebbe stato quello riscontrabile sul corpo della scimmia, vale a dire un'impossibilità di estensione completa dell'arto<sup>129</sup>. I muscoli posteriori che si dipartono dalla coscia di un *pithēkos* si inseriscono oltre la metà della gamba e così facendo esercitano una forza di trazione opposta ai tendini anteriori mal inseriti con l'effetto di frenare la completa estensione del ginocchio e di tutta la gamba che risulta così come legata (συνδεδεμένα) e appesa alla parte posteriore<sup>130</sup>. Da un lato dunque i muscoli

<sup>129</sup> Gal., *UP*, III, 16 (=Kühn 3, 263): ἡ δ' εἰς τὰ πορρωτέρω τε καὶ περὶ μέσσην τὴν κνήμην, ὡς ἐπὶ τῶν πιθήκων ἔχει, τελέως ἐκτείνεσθαι τοῖς κώλοις οὐκ ἂν ἐπέτρεπε...

<sup>130</sup> *ivi*, 263 26-264 7: ἀλλ' ἦν ἂν οἷον συνδεδεμένα τε καὶ ἀπηρητημένα πρὸς τοῦπίσω, καθάπερ καὶ νῦν τοῖς πιθήκοις ἢ ἐστίν. οἱ γὰρ ἐκ τῶν ὀπίσω μερῶν ἤκοντες μύες, εἰς μέσσην σχεδόν τι τὴν κνήμην ἢ βραχὺ τι πρὸ αὐτῆς ἐν τούτοις τοῖς ζώοις ἐμφυόμενοι, τοῖς ἔμπροσθεν μυσὶ τοῖς

posteriori che tirano la gamba all'indietro e dall'altra dei tendini che si trovano troppo in avanti sulla tibia nella loro inserzione rendendo impossibile un'estensione completa della *knēmē*. Ma quali risultati comporta questa conformazione muscolo-tendinea per la scimmia? Le conseguenze percettivamente più visibili si riscontrano proprio nell'andatura dell'animale che non è in grado di adottare nel migliore dei modi una postura eretta:

ἅπασαν γὰρ ἐν τοῖς σκέλεσι τὴν τῶν ὀστέων σύνταξιν τοιαύτην ἔχων, οἷαν ἴστασθαι καλῶς καὶ ὀρθῶς μὴ συγχωρεῖν αὐτῷ, γελοιοτάτους ὄπισθεν μῦς ἐναντιομένους τῇ κατασκευῇ κέκτηται. διὰ τοῦτ' οὖν οὔτ' ἀκριβῶς οὔτ' ἀσφαλῶς ὀρθὸς ἴστασθαι πέφυκεν, ἀλλ' ὡς ἂν τις καὶ ἄνθρωπος γελωτοποιῶν τε καὶ σκώπτων ἕτερον ἄνθρωπον χολὸν ἴσταιτό τε καὶ βαδίζοι καὶ διαθέοι χολεύων, οὕτω καὶ πίθηκος χρῆται ἢ τοῖς σκέλεσιν.

*Avendo (scil. la scimmia) una disposizione delle ossa tale da non poter stare bene in piedi né camminare nel modo giusto, possiede così nella propria struttura dei muscoli posteriori assai ridicoli e che tirano indietro. Per questa ragione non è capace di stare dritta in piedi correttamente e saldamente, ma come un uomo che volesse prenderne in giro un altro zoppo e ne imitasse la postura e il passo, così la scimmia fa uso dei propri arti.*

Questo passo galenico sembra confermare la struttura cedevole che caratterizza la scimmia impossibilitata a star bene in piedi e non in grado di farlo in tutta sicurezza (ἀσφαλῶς) visto che a ogni passo rischia il crollo strutturale. Assai interessante per la rappresentazione che dà dell'animale è il paragone esplicativo che Galeno fornisce e che di fatto chiude il libro III sulla gamba. La scimmia farebbe uso degli arti, soprattutto dei piedi, allo stesso modo di un comico o di un calunniatore che volesse mettere in ridicolo il difetto fisico e motorio di un altro. Le capacità cinetiche dell'animale vengono descritte e concepite come fossero quelle di uno zoppo, in grado di mantenere un equilibrio stabile su due piedi soltanto a intermittenza e per poco tempo. Ogni aspetto del movimento della scimmia viene preso in considerazione: dalla semplice stazione sino alla corsa passando per la camminata. Il modo di portarsi dell'animale è quello tipico di un uomo zoppo e disabile (χολὸς ἀνήρ), la cui condizione è naturale e non costruita: Galeno ci presenta un *pithēkos* naturalmente (πέφυκε) zoppo, mettendolo di fatto sullo stesso piano della naturalità di una deformazione congenita, e opponendola alla finzione della messinscena che è in grado di produrre un uomo sano in una condizione particolare.

---

ἐκτείνουσι τὸ κῶλον ἀντιπράττοντές τε καὶ ἀντισπῶντες ὀπίσω τὸ σκέλος, οὐκ ἐπιτρέπουσιν ἐκτείνειν ἀκριβῶς τὸ γόνυ.

Non è l'unico passo, però, in cui Galeno presenta l'andatura della scimmia bipede nei termini della zoppia, infatti proprio in apertura del IV libro del *De anatomicis administrationibus* il medico ricorda brevemente come la struttura del suo precedente trattato anatomico, il *De usu partium*, si sia sviluppata a partire da quelle parti anatomiche che caratterizzano soltanto l'uomo. *In primis* vengono rammentate le mani, *unicum* dell'essere umano, ma subito dopo si passa alla struttura delle gambe e dei piedi, in cui l'uomo presenta delle specificità rispetto al resto degli animali<sup>131</sup>:

εικότως δ' ἢ ἀκολούθησις εὐθέως εἰπεῖν τι καὶ περὶ τῶν σκελῶν, ἐπειδὴ κἄν τούτοις ὁ ἄνθρωπος ἴδιον ἔχει τι παρὰ τᾶλλα σύμπαντα ζῶα, διότι μόνος ἐπ' αὐτῶν ὀρθὸς ἀκριβῶς βαδίζει. καὶ μέντοι καὶ ὅτι γελοῖον ἀνθρώπου μίμημά ἐστιν ὁ πίθηκος, ἐδείχθη, καὶ διὰ τοῦτο βαδίζει μὲν ὡσπερ ἄνθρωπος, χωλεύων δ' ἐν αὐτοῖς τοῖς κυριωτάτοις, τῆς τῶν ὀρθίων σκελῶν κατασκευῆς ἀπολειπόμενος·

*come è normale che fosse di seguito sono passato a parlare delle gambe, dal momento che l'uomo in merito ad esse ha qualcosa di specifico che lo distingue dal resto dei viventi, visto che l'uomo è l'unico tra loro a camminare perfettamente diritto. Poi che la scimmia sia un'imitazione ridicola dell'uomo è stato già dimostrato, per questo cammina come un uomo, ma mostrandosi difettosa proprio in ciò che è più importante al movimento, mancando della disposizione di membra diritte.*

Anche qui Galeno costruisce l'andatura della scimmia come quella di uno zoppo affermando che il passo dell'animale è sì quello dell'uomo che cammina (βαδίζει), ma (δὲ) di un uomo che lo fa zoppicando a causa di difetti relativi agli organi più importanti che presiedono al movimento bipede. Proprio l'espressione *en tois kuriōtatois*, che come vedremo ricorrerà anche altrove in Galeno, può illuminare il senso specifico della zoppia che viene attribuita alla scimmia: si tratta di capire bene ciò che è *kurion* e ciò che non lo è. Il termine riferito a una determinata realtà ne indica di solito gli aspetti caratterizzanti e principali, quelli che la rendono riconoscibile e per questo stesso motivo normale e consueta: basti pensare all'uso che del termine fa Aristotele nella famosa sezione sul linguaggio della *Poetica* dove afferma che l'*onoma kurion* è il termine comune<sup>132</sup>, quello di uso quotidiano per esprimere e riferirsi a una certa realtà, o ancora Galeno che usa l'espressione *ta kuriōtata* per indicare gli organi più importanti di un particolare processo

<sup>131</sup> Gal., *AA*, IV, 1 (=Kühn 2, 416).

<sup>132</sup> Arist., *Poet.*, 1457b -1458b 21.

fisiologico, organi senza cui un simile processo non potrebbe dirsi tale<sup>133</sup>. Sembra che l'affermazione galenica sulla scimmia che zoppica e difetta nei punti più importanti possa riferirsi proprio a un contesto simile: non va dimenticato che in un primo momento Galeno afferma che la scimmia cammina esattamente come l'uomo (ὅσπερ); soltanto nella frase seguente specifica la modalità imperfetta del suo camminare.

Se in merito alla mano Galeno aveva detto che l'uomo era l'unico vivente a possederne una, per ciò che concerne gli arti inferiori che consentono il movimento la distinzione tra uomo e scimmia non è giocata su una logica binaria (avere vs non avere), ma si colloca più sul campo della gradualità e del completamento. Infatti l'essere umano sembrerebbe avere una specificità rispetto agli altri animali che comunque posseggono delle gambe e dei piedi, e questa peculiarità è data non dal camminare ma dal muoversi in bipedia in modo costante (ἀκριβῶς). L'uomo cammina bene, questo afferma Galeno, e del camminare è parte essenziale la costanza e proprietà del movimento: da questo punto di vista lo zoppiare della scimmia specificato dalla locuzione *en tois kuriōtatois* potrebbe stare proprio per un camminare a tratti, non continuo, costantemente minacciato da una ricaduta nella posizione e nella deambulazione in quadrupedia, confermando tra l'altro quanto affermato da Aristotele alcuni secoli prima. Galeno farebbe riferimento all'incostanza del movimento della scimmia che proprio come uno zoppo non riuscirebbe ad essere sicuro, adeso al terreno e spedito nel camminare, mancando dunque in ciò che distingue e rende tale un simile modo di spostarsi<sup>134</sup>.

In un passaggio dello stesso trattato, nella sezione che è conosciuta come secondo 'proemio', agli inizi del libro VI, Galeno ricorda che la scelta degli animali su cui praticare la dissezione debba ricadere su quelli che egli chiama *pithēkoi*, distinguendoli da altre

---

<sup>133</sup> Gal., *AA*, VII, 1 (= Kühn 2, 589) : πνεύμων μὲν οὖν καὶ καρδία καὶ θώραξ τὰ κυριώτατα τῶν τοῦ πνεύματος ὀργάνων ἐστίν·

<sup>134</sup> L'espressione τὰ κυριώτατα indica in Galeno gli strumenti (ὄργανα) anatomici che rendono possibile nella maniera ottimale un certo tipo di azione, come ad es. la produzione della voce per opera delle cartilagini che formano la laringe, definite appunto τὰ κυριώτατα, per cui vd. Gal., *UP*, 16.4 (= 4, 281 Kühn). Evidentemente, dal momento che nell'ottica finalistica aristotelica fatta propria da Galeno la Natura non produce nulla invano, ciò non significa che gli altri 'strumenti' anatomici siano inutili ma che essi siano semplicemente insufficienti per lo sviluppo ottimale di una certa funzione, cfr. Id., *Ars med.*, 2.2 (= 1, 311 Kühn). Nel caso specifico che analizziamo qui il camminare perfetto dell'uomo viene messo a confronto col *χολεύειν* della scimmia che è certamente da intendere come menomazione degli organi più importanti che consentono il movimento bipede, ma, visto che si tratta di una specificazione rispetto al *βαδίζειν*, andrà inteso anche come descrizione dell'effetto claudicante e incerto che una tale menomazione ha rispetto al camminare spedito e diritto dell'essere umano. Non solo difetto strutturale, dunque, ma anche traduzione cinetica di quel difetto nell'andatura malferma del *πίθηκος*, entrambi gli aspetti essendo condensati nella polisemia del termine *χολεύειν*, 'difettare', certo, ma anche 'zoppiare'.

forme di primati come i cinocefali o come altre creature caudate. Qualora non siano disponibili i primati prototipici, i *pithēkoi*, la preferenza dovrebbe ricadere su primati comunque più simili all'essere umano rispetto al resto dei viventi, per quanto non umanoidi: si tratta proprio del cinocefalo e delle altre specie che Galeno definisce usando altri tassonomi come *cebi*, *satiri* etc. Alla base di questa preferenza il medico individua alcuni tratti salienti e in particolare il possesso di cinque dita ben distinte, di una clavicola e soprattutto di un torace non eccessivamente appuntito, che non provochi così uno sbilanciamento eccessivo del corpo. Simili elementi sono associati da Galeno alla capacità dei primati non umani di tenersi su due piedi, anche se in maniera del tutto peculiare, vale a dire proprio come un uomo zoppicante e malfermo sui piedi (ἄνθρωπος χολεύων)<sup>135</sup>.

La distanza percettiva, rilevante nel riconoscimento e nella discriminazione di un vivente, tra scimmia e uomo sembra quindi essere caratterizzata da una opposizione tra tentativo erroneo e dominio (equilibrato) del movimento. Se l'uomo è *akribēs* e *orthos* nella pratica del movimento mostrando continuamente e senza perdita di controllo la sua aderenza al terreno, la scimmia si configura come animale dell'incertezza motoria e del procedere insicuro (σφαλερῶς): da una parte la continuità innanzitutto temporale dell'incedere mostrata dall'uomo e dall'altra parte l'intervallo continuo che la scimmia segnala camminando in disequilibrio sui piedi al pari di uno zoppo. Sembrerebbe così che l'entrata enciclopedica *pithēkos* sia associata a un *set* di immagini e situazioni stereotipe che convocano nell'immaginario la figura del malfermo e dello zoppo (χολός). Un'immagine non molto lontana da questa potrebbe, tra l'altro, leggersi nella famosa locuzione *mogis kineitai* con cui Semonide di Amorgo qualifica lo spostamento della 'donna-scimmia'<sup>136</sup>. Ma è bene proseguire la ricerca sulle tracce di altre associazioni metaforiche e culturali che potevano dar conto nell'Antichità del 'camminare da scimmia'.

Nella discussione sui tratti morfotipici abbiamo già ricordato come il *pithēkos* abbia una distanza particolare tra scapola, spalle e petto tale da renderlo un animale assai diverso da altri quadrupedi che presentano invece un'estrema vicinanza anatomica tra queste parti. Proprio la riflessione sulle conseguenze cinetico-motorie di una simile conformazione portano Galeno a constatare che la scimmia non è diversa dall'essere umano in base al

<sup>135</sup> Gal., *AA*, VI, 1 (=Kühn, 2, 535, 10-15): συνελόντι δ' εἰπεῖν, ἐκεῖνα τῶν ζώων, οἷς ἔσχισται τὸ πέρασ τῶν κώλων εἰς δακτύλους πέντε. τοῖς δὲ αὐτοῖς τούτοις καὶ κλείς ἐστι, καὶ στέρνων ἤκιστ' ὀξὺ, καὶ διὰ τοῦτο ἐπὶ τῶν δυοῖν βαδίξει σκελῶν, ὥσπερ ἄνθρωπος χολεύων.

<sup>136</sup> Sem., fr. 7. 75 West.

criterio polare della facoltà o non-facoltà di camminare, ma si tratta di una distinzione legata al ritmo e alla temporalità di tale movimento<sup>137</sup>:

τὰ δὲ κατ' ὠμοπλάτας καὶ κλεῖς ἄνθρωπῳ μάλιστα προσέεικε, καίτοι γ' οὐ δεόμενος εἰκέναι ταύτη τοῖς ἄνθρωποις εἰς ὠκύτητα βαδίσεως. ἐπαμφοτερίζει τοιγαροῦν ἑκατέροις τοῖς γένεσι καὶ οὔτε δίπουν ἐστὶν ἀκριβῶς οὔτε τετράπουν, ἀλλὰ καὶ ὡς δίπουν χωλόν – οὐ γὰρ ἀκριβῶς ὀρθὸν στῆναι δύναται – καὶ ὡς τετράπουν ἀνάπηρόν τε ἄμα καὶ βραδύ...

*Rassomiglia all'uomo (scil. la scimmia) soprattutto nelle scapole e nella clavicola, pur non essendo affatto il caso di paragonarla così per ciò che riguarda la velocità del camminare. È capace di muoversi in tutti e due i modi ma né è un bipede correttamente né un quadrupede, ma come fosse un bipede zoppo- non è capace di stare diritta correttamente- e come un quadrupede lento e malformato...*

Ancora una volta il modello di riferimento per comprendere e rendere comprensibile il modo di muoversi della scimmia è quello della zoppia, ma in questo passo altre informazioni risultano nuove e degne di attenzione. Tutta l'esposizione è costruita a partire da un riferimento alla rapidità dell'azione: ritmo e camminata dell'essere umano non sono nemmeno lontanamente paragonabili alla continua perdita di equilibrio, e quindi di passo, da parte della scimmia (οὐ δεόμενος... εἰς ὠκύτητα). Quest'ultima è sì in grado di adottare due diverse maniere di spostarsi ma lo fa con lentezza e difficoltà, perdendo costantemente il tempo e risultando anche da quadrupede un animale lento (βραδύ). Alla *orthotēs* umana si oppone la *chōleia* scimmiesca che di fatto si concretizza in una camminata impacciata continuamente alternante tra quadrupedia e bipedia zoppicante. Il dato importante è proprio quello del doppio movimento dei primati, capaci di essere bipedi e quadrupedi. A questo elemento bisogna però aggiungere una riflessione sulla temporalità del fenomeno: la domanda cui sarebbe interessante poter rispondere consiste nel sapere se la quadrupedia o la bipedia della scimmia siano in gioco in due momenti separati, vale a dire come due esperienze diverse o se invece si alternino nella stessa camminata. Esistono momenti in cui la scimmia è totalmente quadrupede e si sposta in questo modo e altri momenti invece in cui goffamente cerca di spostarsi su due piedi, oppure le due esperienze cinetico-motorie fanno parte di uno stesso fenomeno deambulatorio?

Un possibile suggerimento, anche se non di certo una risposta definitiva, ci viene da uno dei passi conclusivi del *De usu partium* in cui Galeno affronta la struttura dei muscoli

---

<sup>137</sup> Gal., *UP*, XIII, 11 (=Kühn 4, 126, 7-14).

e delle ossa del bacino e discute della formazione da parte della Natura degli organi del movimento (ὄργανα βαδίσεως). Le membra della scimmia sono certamente simili all'uomo, ma a un uomo nella fase iniziale della sua vita biologica<sup>138</sup>:

πιθήκῳ δ' οὕτως ἔχει τὰ σκέλη, ὡς ἄνθρωπῳ βρέφει νῦν πρῶτον αὐτοῖς ἐπιχειροῦντι χρῆσθαι· καὶ γὰρ δὴ καὶ τοῖς τέτταρσι κώλοις ὡς τετράπουν βαδίζει καὶ τοῖς προσθίοις ὥσπερ χερσὶ χρῆται. ἀλλ' ἄνθρωπος μὲν αὐξηθεὶς οὐκέτ' ἐνεργεῖ τοῖς προσθίοις κώλοις ὡς ποσί, πίθηκος δ' ἐπαμφοτερίζει διὰ παντός, ἐπειδὴ πρὸς ἄμφω παρεσκευάσται, πρὸς τε τὸ ταχέως ἀναρριχᾶσθαι τοῖς ἔρπουσι ζώοις ὁμοίως καὶ πρὸς τὸ τρέχειν σφαλερῶς οἷα παιδίον·

*la scimmia ha degli arti come quelli del bambino d'uomo che per la prima volta ne fa uso per tentativi: cammina infatti come un quadrupede a quattro zampe e usa le zampe anteriori come mani. Ma l'uomo una volta cresciuto non usa più le zampe anteriori come piedi, mentre la scimmia fa le due cose per tutto il tempo, dal momento che è stata formata per tutte e due le cose: per arrampicarsi velocemente come gli animali arrampicatori e per correre scorrettamente come un fanciullo.*

I primati agli occhi di Galeno assumono un comportamento motorio assai simile, per non dire uguale, a quello del bambino (βρέφος) nei primissimi anni di vita consistente nella sperimentazione e nel tentativo maldestro (ἐπιχειρεῖσθαι) di un'azione. Il movimento è in quadrupedia e gli arti anteriori sono utilizzati come mani da parte della scimmia pur restando deputati al movimento, allo stesso modo in cui il cucciolo d'uomo utilizza gli arti anteriori come piedi, anche se nella natura umana essi sono destinati ad altra funzione, la prensione e la manipolazione degli oggetti. Esiste dunque un momento della vita cinetico-motoria dell'essere umano in cui la modalità di spostamento accomuna *anthrōpoi* e *pithēkoi* nel far uso di tutti e quattro gli arti per spostarsi e al contempo per muoversi su due arti lasciando liberi gli altri due. Eppure quest'ultima condizione consistente nel muoversi su due piedi sino ad intraprendere movimenti di corsa risulta totalmente precaria e a rischio di ricaduta (σφαλερῶς): proprio la famiglia semantica del verbo *sphallō* può aiutare a capire in che senso il movimento bipede tanto della scimmia quanto del bambino risulti scorretto ed erroneo, nel senso di un'intermittenza e precarietà del movimento intrapreso.

---

<sup>138</sup> Gal., *UP*, XV, 8 (=Kühn 4, 251, 8-16).

Le scimmie commettono errori nel camminare, risultano imperfette e ricadono su se stesse (σφάλλεται), con una serie di modalità motorie continuamente mutevoli e modificantesi dalla quadrupedia menomata alla bipedia precaria. In questo senso potrebbe spiegarsi anche il valore della locuzione temporale *dia pantos*: da una parte è vero che essa potrebbe rimandare alla differenza tra una natura umana che, una volta sviluppata (αὐξηθεῖς), cessa di muoversi in due modi ma ne adotta uno solo, però non è da escludere, proprio in virtù di un riferimento esplicito alla sfera dell'infanzia, che l'espressione si riferisca a un modo di muoversi che per tutto il suo svolgimento alterna una bipedia insicura a un gattonare da animale quadrupede. L'andamento dei bambini di giovanissima età, come indicano i due termini *brephos* e *paidion*, è caratterizzato proprio da un'adozione simultanea nello stesso movimento di due concorrenti modalità motorie.

Abbiamo visto come la percezione del movimento della scimmia sia descritta e riarticolata dalle fonti antiche nei termini della zoppia o del gattonare infantile: il programma motorio dell'animale è imperfetto, insicuro e senza costanza, campi semantici ben espressi dal ricorrere di avverbi legati alla sfera della compostezza e dell'errore. Ma se da una parte, certamente, l'incedere dell'animale viene visto come un errore continuo sia nella modalità motoria bipede sia in quella quadrupede, esistono però altre testimonianze che descrivono diversamente l'andatura scimmiesca.

L'associazione all'uomo zoppo o all'uomo non ancora perfetto (il βρέφος) porta con sé dei giudizi negativi in merito all'efficienza e alla *performance* dei primati nella corsa o anche nella semplice camminata (βάδις), ma simili giudizi non sono gli unici quando si tratta di parlare del movimento di un *pithēkos*.

In alcuni passi, infatti, Galeno sembra associare l'animale ad altre tipologie di viventi che pur essendo animali di terra, quadrupedi ben attaccati al terreno, mostrano di potersi muovere su altri assi direzionali e facendo un uso differente dei propri arti rispetto agli altri mammiferi a quattro zampe. Leggiamo il primo di questi passi, che si trova nel libro II del *De anatomicis administrationibus* dedicato alla struttura della gamba (κνήμη)<sup>139</sup>:

κεχώρισται δὲ κατὰ τοῦ τῶν ἀνθρώπων ποδὸς καὶ ὁ τοῦ πιθήκου, διότι καὶ ἡ τῶν δακτύλων φύσις ἀνομοία τῷ ζῶῳ τούτῳ τοῖς ἀνθρώπου δακτύλοις ἐστίν. ἐκεῖνοι μὲν γὰρ πολὺ μικρότεροι τῶν ἐπὶ τῆς χειρὸς εἰσιν· οὗτοι δὲ καὶ τῶν κατὰ τὴν χεῖρα μείζους, οἷοι καὶ τοῖς ἔρπουσι ζώοις, ἐπὶ πλείστον ἐσχισμένοι τε καὶ διεστῶτες ἀλλήλων, δι' οὓς καὶ

---

<sup>139</sup> Gal., *AA*, II, 8 (= Kühn 2, 322- 323).

ῥαδίως ἀνέρχεται πρὸς τὰ μετέωρα ὁ πίθηκος, ὥσπερ αἱ γαλαῖ, καὶ οἱ μύες, ἰκτίδες τε καὶ ὄσα τοιαῦτα.

*Il piede della scimmia è lontano da quello degli uomini, perché la conformazione delle dita è diversa in questo animale rispetto agli uomini. Queste (scil. le dita del piede dell'uomo) sono infatti molto più piccole delle dita della mano; invece quelle (scil. le dita del piede della scimmia) sono più grandi rispetto ai corrispondenti della mano, come accade agli animali «che strisciano», sono dita staccate al massimo e ben distinte le une dalle altre, per mezzo delle quali la scimmia si arrampica facilmente nei luoghi più alti, come le donnole e i topi, le martore e altri animali consimili.*

La natura del piede della scimmia dà a Galeno la possibilità di dilungarsi su un certo modo di muoversi dell'animale: le dita dei piedi così grandi rispetto a quelle della mano, così distanti le une dalle altre, consentono alla scimmia di modificare il proprio asse di spostamento da quello orizzontale tipico di un quadrupede a quello verticale tipico di un animale arrampicatore quali sono alcuni roditori come i topi o le donnole. Da questa prospettiva la scimmia è in grado di raggiungere luoghi inaccessibili all'essere umano, luoghi che letteralmente sono troppo in alto per il movimento e le capacità dell'uomo, trovandosi in aria e non sulla terra (μετέωρα ἀνέρχεται).

Saremmo dunque di fronte a un elemento particolarmente interessante che arricchisce il quadro relativo al movimento dell'animale: accanto a un'opposizione asse di posizione orizzontale / verticale che oppone quadrupedi a uomini e su cui la scimmia sembra disporsi in modo errato e non competente, troveremmo un altro asse, di spostamento questa volta, che opporrebbe ugualmente una dimensione orizzontale a una verticale, di cui, però, soltanto certi animali sono in grado di appropriarsi e tra questi figurerebbe la scimmia. Allo stesso modo della martora (ἰκτίς) o della donnola (γαλαῖ) il *pithēkos* è in grado di cambiare rapidamente asse di movimento spostandosi da una superficie che le è parallela a una che le è perpendicolare, destando nell'osservatore umano un giudizio di stupore e meraviglia relativo a una capacità cinetica per lui non disponibile.

Se, dunque, il *pithēkos* ha difficoltà nella corsa e nell'ottimizzazione del movimento in orizzontale, dimostra però delle capacità motorie distinte e un panorama di possibilità che non fanno parte del patrimonio dell'essere umano. Lo stesso Galeno nel III libro del *De usu partium* ce ne dà conferma<sup>140</sup> affermando che è nella capacità di arrampicarsi (δὲ

---

<sup>140</sup> Gal., *UP*, III, 8 (= Kühn 3, 209).

ἀναρριχᾶται) che va ravvisata la specificità dell'animale, la dimensione in cui il suo movimento risulta ottimale allo stesso modo di quello dei roditori (μύες). La concezione del movimento per un essere umano è cognitivamente indirizzata e influenzata dal suo proprio modo di spostarsi e dunque altre modalità di muoversi rendono percepibile e palpabile il limite della propria anatomia: come sottolinea il medico di Pergamo, la scimmia ha un corpo adatto per arrampicarsi, la struttura del suo piede concavo (τὸ κοῖλον κτήσασθαι τὸν πόδα) e la distanza tra le dita del piede stesso formano un dispositivo corporeo (τοιαύτη κατασκευή) che le consente ciò che per l'uomo sarebbe un *adynaton*, la scalata di superfici diritte e levigate come le pareti (πρὸς ὄρθιά τε καὶ λεῖα). Il piede concavo e le dita ben separate sono caratteristiche anatomiche che possiedono quegli animali cui è connaturato il movimento aereo (ἐπιτήδειός ἐστι τοῖς ἀνέρπειν εἰς ὑψηλὰ πεφυκόσιν), l'arrampicata su superfici che innanzi tutto devono essere ricoperte e avvolte dall'arto dell'animale consentendo così un incastro perfetto tra parte concava, il piede, e parte convessa, la superficie da coprire (περιπτύσσεσθαι καλῶς ἅπασι τοῖς κυρτοῖς σώμασι δυναμένη).

Sembrerebbe configurarsi così una particolare articolazione del corpo in rapporto allo spazio, l'arrampicata, che vedrebbe la scimmia non in posizione di inferiorità o di ritardo strutturale, ma al contrario in una condizione di superiorità, data all'animale proprio da quella struttura anatomica che al contempo lo rende un bipede insicuro o un quadrupede lento: un piede troppo concavo e delle dita eccessivamente distanti.

Ma che tipo di movimento è quello dell'arrampicarsi, quali valori assume nella cultura greca? Un testo significativo al riguardo è contenuto nella parte iniziale del libro IX di un altro trattato galenico<sup>141</sup> il *De placitis Hippocratis et Platonis* dove per affrontare il tema del rapporto tra qualità naturali, struttura corporea ed esercizio appropriato a sviluppare simili proprietà Galeno ricorre a un'immagine assai particolare. Viene evocata la figura dell'acrobata per spiegare quanto di più lontano possa esserci rispetto all'atleta corridore: chi si trovi in possesso di una struttura corporea possente ed energica, disegnata e pensata per la corsa olimpica, non può addestrarsi e allenarsi alla corda o all'arrampicata su un palo di legno (πρὸς ξύλον δὲ ὄρθιον ἀναρριχᾶσθαι). Queste ultime pratiche che propongono un programma motorio dispiegantesi su un asse verticale sono normalmente praticate dai prestigiatori che le insegnano ai propri allievi (οἱ θαυματοποιοὶ διδάσκουσι τοὺς μαθητάς). Muoversi arrampicandosi e scalando una parete verticale evoca una

---

<sup>141</sup> Gal., *De plac. Hipp. et Pl.*, IX, 2, 29.

dimensione del movimento che è quella dell'acrobata o *performer* di strada, chi appunto suscita stupore e meraviglia muovendosi in maniera inconsueta e/o inaspettata in base all'armamentario anatomico normalmente a disposizione di un essere umano.

La capacità di sapersi arrampicare certamente comporta, o almeno può comportare nel caso della scimmia o dell'atleta presentato da Galeno, un *handicap* relativo alle sue abilità nella corsa o nella camminata secondo un modello per cui chi sa arrampicarsi alla perfezione presenta un'altra natura e rafforza tale natura mediante altri esercizi rispetto a chi invece desidera competere nella corsa olimpica (ὡς ἀδύνατόν ἐστι τοῦτον Ὀλυμπιονίκην). Eppure non va dimenticato, e i termini usati da Galeno sono eloquenti, che arrampicarsi è esibizione di abilità che stupisce, comporta la possibilità di superare ostacoli naturali che renderebbero a ogni vivente impossibile il dominio dello spazio, si pensi alla levigatezza scivolosa e ostica di una superficie verticale o alla ripidità di uno spazio senza appigli (ἐπὶ λεπτοῦ σχοινίου ...ξύλον δὲ ὄρθιον).

Nella ricostruzione dei tratti pertinenti per comprendere che cosa un *pithēkos* potesse rappresentare agli occhi dei Greci un ruolo importante sembra doversi assegnare alla sua modalità di spostamento, a quello che abbiamo definito l'insieme dei tratti cinetico-motori, che consentono a livello cognitivo il riconoscimento di un vivente e si prestano a elaborazione simbolica e culturale all'interno di un gruppo sociale. Parte integrante di questi tratti è di certo quello relativo all'arrampicarsi, modalità di spostamento che i Greci chiamavano *anarrichasthai*, alla cui origine alcuni ponevano la pratica del tirare l'acqua dal pozzo con l'ausilio di un cestello chiamato *arrichos*, mentre altri invece riconnettevano il verbo al termine greco per designare il ragno, *arachnē*<sup>142</sup>.

Una simile modalità di muoversi alla 'maniera del ragno' (τρόπον ἀράχνης) è quella che vorrebbe adottare Trigeo nella *Pace* di Aristofane per raggiungere il luogo degli dèi e cercare di ottenere da Zeus un accordo tra Ateniesi e Spartani<sup>143</sup>. Questo passo non ci interessa soltanto perché costituisce una delle prime e più efficaci testimonianze relative al termine di cui ci occupiamo, ma soprattutto perché la tradizione degli *scholia vetera* ad Aristofane riporta proprio in merito a questo luogo una citazione dello storico Ellanico in

---

<sup>142</sup> Herod., *De path.*, ed. Lenz. 3,2 p. 387: ἄρριχος λέγεται ὁ κόφινος, ἐν ᾧ κομίζουσι τοὺς βότρυς, ἐξ αὐτοῦ ἀρριχῶ καὶ ἀναρριχῶ. ἀλλ' οὖν γε οὕτω κρείττον ἐστιν ἀρριχᾶσθαι καὶ ἀναρριχᾶσθαι. Vd. Etymol. Magn. s.v. ἀναρριχᾶσθαι: ἀναρριχᾶσθαι: σημαίνει τὸ ἀναδίδοσθαι τὸ ὕδωρ καὶ οἶονεὶ τρόπον ἀράχνης τοῖς ποσὶ καὶ χερσὶν ἀντιλαμβανόμενον ἀνιέναι πρὸς τὸ πρόσαντες. ἀραχνῶ ἀραχνῶσθαι καὶ ἀναρριχᾶσθαι ταῦτόν ἐστιν. Cfr. Ps.-Zonaras s.v.: <Ἀναρριχᾶσθαι>. ἀναδίδοσθαι τὸ ὕδωρ, καὶ τὸ σκολοβατεῖν. Etymol. Gen. s.v.

<sup>143</sup> Ar., *Pac.*, v. 70: ...πρὸς ταῦτ' ἀνηρριχᾶτ' ἂν εἰς τὸν οὐρανόν,

cui si fa menzione dello stesso verbo, *anarrichasthai*, e lo si associa al movimento delle scimmie<sup>144</sup>:

ἀναρριχῶνται δὲ ὡςπερ οἱ πίθηκοι ἐπ' ἄκρα τὰ δένδρα

*si arrampicano come scimmie sulle sommità degli alberi.*

Questo frammento di età classica relativo alle scimmie e al loro modo di disporsi nello spazio rende abbastanza chiaro come nell'immaginario greco antico i *pithēkoi* fossero associati ad altri viventi, assai spesso i roditori, o a figure particolari come i funamboli e gli artisti di strada in grado di mostrare una capacità fuori dal comune, straordinaria appunto, di muoversi che richiamava alla mente i movimenti del ragno e il suo continuo afferrare e scorrere con tutti gli arti a sua disposizione la superficie sulla quale si spostava.

#### **4. I caratteri etologici della scimmia**

Prendendo come punto di riferimento la distinzione che Aristotele stesso mette in principio del suo più grande trattato sugli animali<sup>145</sup> abbiamo osservato e per così dire registrato le componenti più salienti di un morfotipo scimmiesco (τὰ μύρια) così come le modalità principali del movimento dell'animale, i suoi caratteri cinetico-motori (αἱ πράξεις, ὁ βίος). Si tratta ora di circoscrivere, in qualche modo, tutto ciò che non è ricompreso all'interno dei primi due identikit parziali. Proseguendo per esigenze di chiarezza e semplicità il catalogo aristotelico potremmo definire queste caratteristiche dei 'tratti del comportamento' o meglio ancora 'abitudini' (τὰ ἥθη). Si tratta evidentemente di una distinzione di comodo e a carattere esclusivamente euristico senza alcuna pretesa essenzialistica, dal momento che è assai difficile distinguere come due realtà diverse e separate la modalità di comportamento animale dall'habitat o nicchia ecologica di riferimento dell'animale stesso.

Le fonti antiche, peraltro, sembrano non averlo fatto se si pensa che nel greco dei poemi omerici, altamente formulare e artificiale ma comunque legato alla pratica d'uso della lingua, il termine *ēthos* designava il luogo abituale del comportamento animale. Non molto diversamente, è facile pensare, da quanto l'etologia moderna ha riscontrato a proposito degli animali e del loro rapporto con l'ambiente: una pozza d'acqua per gli

<sup>144</sup> Hell., FGrH. 1 a, 4 F 197 (= schol. vet. In Ar. Pac. 70 ed. Holwerda).

<sup>145</sup> Arist., HA, 487a 11-12.

elefanti della savana o la riva di un fiume per un coccodrillo sono sì degli spazi, ma soprattutto dei luoghi in cui comportarsi, manifestare dei tratti etologici principali e differenti da altre specie viventi.

Cercheremo in questo breve paragrafo di prendere in considerazione le caratteristiche etologiche di lunga durata associate ai primati non umani nel mondo antico adottando anche qui un ‘criterio di ridondanza’ che permetta di portare alla luce i tratti registrati dall’enciclopedia culturale antica almeno da due occorrenze. A differenza dei tratti morfotipici e cinetico-motori la natura delle fonti considerate sarà per forza di cose assai più eterogenea, non restringendosi prevalentemente alla letteratura medica o zoologica, ma prendendo in considerazione testi di altro genere, dalla paradossografia all’oratoria.

Una delle fonti più importanti per circoscrivere i tratti salienti del comportamento scimmiesco è proprio il paradossografo Claudio Eliano che ci presenta l’animale come il più imitativo tra i viventi. Nel V libro del *De natura animalium* la scimmia è descritta in un contesto di apprendimento e *performance* artistica in cui all’animale è richiesto di imparare da un addestratore - maestro. L’unica maniera di verificare l’apprendimento da parte della scimmia si rivela essere il controllo e il dominio che l’animale mostra sulla riproduzione della *performance*, la sua abilità a copiare e riprodurre un comportamento, sia esso artistico o meno, osservato nell’essere umano. Per questo motivo la sfera dell’osservazione attenta dell’attività umana da parte dell’animale è strettamente legata nelle fonti alla capacità di imitare e di presentar(si) come un essere umano. Leggiamo il passo<sup>146</sup>:

Μιμηλότατόν ἐστὶν ὁ πίθηκος ζῷον, καὶ πᾶν ὃ τι ἂν ἐκδιδάξης τῶν διὰ τοῦ σώματος πραττομένων ὃ δὲ εἴσεται ἀκριβῶς, ἵνα ἐπιδείξηται αὐτό. Ὁρχεῖται γοῦν, ἐὰν μάθῃ, καὶ αὐλεῖ, ἐὰν ἐκδιδάξη. ἐγὼ δὲ καὶ ἡνίας κατέχοντα εἶδον καὶ ἐπιβάλλοντα τὴν μᾶστιγα καὶ ἐλαύνοντα. καὶ ἄλλο δ’ ἂν τι μαθὼν καὶ ἄλλο οὐ διαψεύσαιτο τὸν διδάξαντα· οὕτως ἄρα ἡ φύσις ποικίλον τε καὶ εὐτράπελόν ἐστιν.

*La scimmia è l’animale più imitativo e tutto ciò che tu potresti insegnarle in merito alle azioni umane, essa lo comprenderà alla perfezione per mostrartelo. Danza, una volta appreso, e suona il flauto, una volta che tu glielo abbia insegnato. Io stesso ho visto una scimmia che teneva le redini e scuoteva la frusta tirando il carro. Qualsiasi altra cosa abbia imparato per nulla potrebbe tradire il proprio maestro. La natura è così infatti, varia e diversa.*

---

<sup>146</sup> Ael., NA, 5.26.

Diverse attività, normalmente riservate nella comunità degli uomini a gruppi di professionisti differenti, sono invece oggetto di attenzione e di riproduzione mimetica da parte dello stesso animale. Non che la capacità mimetica sia un *atout* esclusivamente scimmiesco, come la formulazione comparativa (μιμηλότατον) suggerisce, ma il *pithēkos* viene presentato come particolarmente versatile, capace di riprodurre diverse attività. In questo senso potrebbe essere letta la frase conclusiva del piccolo paragrafo di Eliano, laddove si potrebbe far riferimento alla natura variegata (ποικιλία) delle azioni riproducibili da parte dell'animale.

Non si tratta dell'unico passo in cui Eliano accosta il tema dell'attitudine alla *mimēsis* alla scimmia, infatti nel libro finale dello stesso trattato sui *mirabilia* animali a proposito di alcuni resoconti indiani riportati da Clitarco all'epoca della spedizione macedone in Oriente, si fa menzione della pratica venatoria che gli Indiani riservavano all'animale<sup>147</sup>. Ciò che qui ci interessa non è tanto lo svolgimento di quest'ultima ma il meccanismo fondamentale su cui essa prende forma: la natura imitatrice della scimmia. Eliano racconta, infatti, che in India la caccia ai *pitēkoi* non avviene mediante reti o con l'ausilio della sagacia canina ma semplicemente sfruttando l'attrazione che questi animali hanno per qualsiasi azione umana.

Capaci di diventare degli animali ballerini, una volta che abbiano assistito a spettacoli di danza, non risultano da meno nel caso in cui si siano trovati alle prese con suonatori di flauto disponibili a insegnare loro la tecnica dello strumento a fiato. Il comportamento mimetico, anche in questo passo, non conosce discriminine né limite ma ogni azione è osservata e riprodotta dall'animale, sino alla più banale di esse come potrebbe essere quella di legare i fili dei calzari (εἰ θεάσαιτό τινα ὑποδήματα τοῖς ποσὶ περιτιθέντα, μιμεῖται τὴν ὑπόδεσιν); tutto è riprodotto in sequenza in modo perfetto senza alcun errore nella successione dei gesti o nel risultato rispetto al modello da cui i primati hanno appreso (γενναίως δρῶσι κατὰ μίμησιν ὧν εἶδον). Proprio sulla base di un simile tratto etologico, come vedremo, verranno praticate e costruite le più importanti tecniche di caccia alla scimmia in India, almeno nella rappresentazione culturale che la società greca se ne faceva.

Una conferma dell'indole mimetica dell'animale ci viene offerta anche da Diodoro Siculo nella *Historica Bibliotheca* sempre a proposito di resoconti indiani<sup>148</sup>: la stazza e la forma dei primati in India è variegata, ne esistono diverse tipologie, ma la modalità di

---

<sup>147</sup> Ael., *NA*, 17. 25.

<sup>148</sup> DS, 17.90.

caccia sembra dover tener conto, al di là di simili distinzioni, della propensione all'imitazione mostrata dall'animale. Molto spesso è difficile, racconta Diodoro, avere la meglio su simili creature per via della loro superiorità fisica o per la loro astuzia e per questo è necessario ricorrere al punto di maggior debolezza dell'animale che sembra essere la tendenza mimetica<sup>149</sup>. Una tale attitudine comportamentale è anche qui associata alla sostanziale mancanza di selezione nei confronti delle diverse azioni prodotte dall'uomo, dal momento che, ricorda Diodoro, la scimmia imita tutto (μιμητικὸν γὰρ ὑπάρχον πάσης πράξεως).

I primati e la loro attitudine all'imitazione sono al centro di un episodio raccontato da Luciano nel *Piscator* che avrà vasta eco nelle fonti e che ruota attorno alla fine rovinosa di una *performance* teatrale di un gruppo di scimmie causata dal lancio di alcune prelibate esche da parte di uno spettatore. Se l'episodio nel suo complesso verrà analizzato in seguito nel nostro studio, qui ci interessa portare l'attenzione a un inciso, un'espressione periferica del brano in cui si fa riferimento a un sapere comune, a un tratto di enciclopedia condivisa che Luciano tira in ballo per avvalorare ancor di più la credibilità del racconto. Nello specifico le scimmie di un imprecisato re egizio erano state addestrate a realizzare una danza particolarmente difficile che richiedeva doti di straordinaria coordinazione e senso del ritmo, oltre che di resistenza fisica: la danza pirrica, una forma di pantomima danzata che consisteva nel mettere in scena una battaglia al ritmo di musica. Il racconto secondo cui una simile *performance* potesse essere realizzata da animali quali le scimmie avrebbe potuto essere oggetto di non poca diffidenza da parte degli ascoltatori di Luciano, il quale per evitare la possibile incredulità del proprio pubblico ricorda in apertura di racconto come i primati avevano appreso assai velocemente l'intera danza, dal momento che essi erano, come da tutti era riconosciuto, gli animali più versati nell'imitazione delle azioni umane (τὰ θηρία – μιμηλότατα δέ ἐστι τῶν ἀνθρωπίνων – ἐκμαθεῖν τάχιστα)<sup>150</sup>.

La dimensione imitativa che caratterizza l'*ēthos* di una scimmia greca viene espressa attraverso un campo semantico, quello della *mimēsis*, che molto spesso coincide con la messa in scena di una *performance* artistica. L'origine del termine infatti è ricollegata sin dal V sec. a. C. al sostantivo *mimos* che designa innanzi tutto l'attore di mimi, spettacoli di

---

<sup>149</sup> Riferimenti simili alle attitudini mimetiche della scimmia sfruttate dai cacciatori, specialmente in territorio indiano, si trovano anche in Strab., 17.1.29 e Plut., *De adul. et am.*, 52b 6. Cf. anche Greg. Naz., *Contra Iul. Imp.*, IV, 649, 4 MPG (vol. 35).

<sup>150</sup> Luc., *Pisc.*, 36.

intrattenimento e di riproduzione di scene quotidiane a carattere ludico e scherzoso<sup>151</sup>. Sembrerebbe che l'associazione tra indole mimetica e predisposizione alla *performance* sia presente anche nel caso della scimmia secondo quello che le fonti affermano riguardo alle sue disposizioni caratteriali. Un caso significativo e piuttosto esplicativo si ritrova nella *Vita di Apollonio di Tiana* redatta dal retore Flavio Filostrato nel III sec. d. C. Qui si fa riferimento a una particolare tecnica di raccolta del pepe che il taumaturgo greco avrebbe osservato nel suo viaggio a Oriente sino ai limiti dell'India. Si diceva che in quei luoghi abitasse un vero e proprio popolo di scimmie (δῆμος) caratterizzato da un rapporto interspecifico assai peculiare con l'essere umano.

Gli Indiani, evidentemente conoscendo la disposizione mimetica delle scimmie, durante il giorno simulavano una raccolta del pepe, mostrandosi agli animali, che li osservavano dall'alto dei rami, nell'intento di raccogliere alcuni frutti dalla pianta: l'operazione però non era finalizzata a una vera e fruttuosa raccolta del pepe, ma gli Indiani avevano l'unico scopo di attirare l'attenzione dell'animale e di portarlo ad agire come loro. Per questo il gesto contava più del risultato e i raccoglitori umani agivano con il minimo sforzo raccogliendo i frutti nella parte bassa dell'albero e adottando un atteggiamento sprezzante nei confronti della merce raccolta gettandola via come fosse poco importante. Al lavoro diurno dei raccoglitori indiani seguiva, previa attenta e distanziata osservazione, quello notturno delle scimmie che si avvicinavano al luogo di raccolta e riproducevano ciò che avevano visto, con la sola differenza di non fare distinzione tra frutti posti in alto o in basso e così garantendo cospicui cumuli di pepe per gli uomini del posto. In questo passo attira la nostra attenzione non tanto il meccanismo o il *setting* della raccolta, che vedremo in seguito, ma piuttosto il vocabolario e le categorie utilizzate da Filostrato per rendere conto dell'azione mimetica delle scimmie. Vediamone il passo<sup>152</sup>:

---

<sup>151</sup> Come è noto sull'origine del termine *mimēsis* due proposte interpretative sono state avanzate: la prima riconnette il campo semantico e l'origine del termine alla danza e alla poesia corale sostenendo che il nucleo semantico originale della radice di *mimeisthai* fosse quello di 'dare espressione, rappresentare, dare corpo' a una forma di carattere, comportamento collegato a un particolare *pathos*, stato d'animo o cifra emotiva. Questa è l'ipotesi formulata da KOLLER (1954) che rende il termine con *Darstellung*, rappresentazione. Un'altra ipotesi è invece quella di ELSE (1958) che sostiene come il valore semantico del termine fosse sin da subito legato alla riproduzione e all'imitazione che produce eventualmente inganno, suggerendo dunque un significato molto più simile a quello usualmente più accettato, vd. LSJ s.v. μίμησις. Una messa a punto completa del mimo antico e greco-romano si trova in CICU (2012).

<sup>152</sup> Philostr., *VA*, 3.4.

ἐκ τῶν ἀβάτων ἀφωρακότες ταῦτα, νυκτὸς γενομένης ὑποκρίνονται τὸ τῶν Ἰνδῶν ἔργον καὶ τοὺς βοστρύχους τῶν δένδρων περισπῶντες ριπτοῦσι φέροντες ἐς τὰς ἄλως, οἱ Ἰνδοὶ δὲ ἅμα ἡμέρᾳ σωροὺς ἀναιροῦνται τοῦ ἀρώματος οὐδὲ πονήσαντες οὐδέν, ἀλλὰ ῥάθυμοί τε καὶ καθεύδοντες.

*Da luoghi inaccessibili hanno osservato tutto ciò, e una volta giunta la notte replicano il lavoro degli Indiani e tirando via i frutti dagli alberi li gettano formando dei mucchi. Gli Indiani così una volta venuto il giorno raccolgono i cumuli senza alcuna fatica, ma con facilità e riposo.*

Filostrato utilizza un termine assai significativo per qualificare l'azione messa in atto dai primati: il verbo *hypokrineisthai* ha nel greco antico il significato generale di 'rispondere, replicare, reagire a una domanda posta' ma affonda le proprie radici, proprio come *mimeisthai*, nella dimensione scenica della *performance* artistica. Il termine *hypokritēs* non indica soltanto colui che risponde, ma ha sin dalle origini il significato di attore e interprete<sup>153</sup>. Molto probabilmente il termine ha acquisito la propria accezione di attore a partire dal teatro tragico con l'introduzione del personaggio 'replicante', l'attore appunto, molto spesso un messaggero, che dava risposta ai quesiti del personaggio principale. Le due dimensioni del riprodurre e del comunicare che sono associate alla figura dell'attore il quale mette in scena e dà voce a un personaggio e al contempo dialoga con gli altri attori sembrano essere entrambe presenti nell'azione-performance della scimmia. Infatti la *hypokrisis* scimmiesca consiste nell'imitare ciò che ha attentamente osservato fare agli uomini-raccoglitori, allo stesso tempo però replicando, nella doppia accezione di questo termine anche in italiano, alla prima azione intrapresa dagli esseri umani, reagendo dunque a uno stimolo offerto dagli *anthrōpoi*.

Questa considerazione linguistica apre il campo alla connessione molto forte tra dimensione mimetica e capacità performativa della scimmia che le fonti antiche ricordano spesso. Dell'indole della scimmia fa parte proprio questa sua attitudine allo spettacolo e alla scena.

La capacità mimetico-performativa è, ad esempio, assai ben attestata da alcuni dei numerosi racconti fiabeschi presenti nel *corpus* attribuito a Esopo e che coprono un arco cronologico assai ampio. Una delle fiabe più note, dal titolo *La volpe e la scimmia*, ricorda proprio in apertura del racconto come l'inimicizia tra i due animali e il sentimento di invidia (φθόνος) da parte della volpe nei confronti del *pithēkos* fossero scaturite proprio dall'ottima *performance* di danza di quest'ultimo che gli era valsa la nomina a re degli

---

<sup>153</sup> LSJ s.v. ὑποκρίνομαι. Cf. ELSE (1959).

animali. La volpe è presentata dalla fiaba come animale astuto e intelligente che non accetta che il primato nel mondo animale sia concesso a chi sia sprovvisto di acume e dotato soltanto di buone abilità da *performer*<sup>154</sup>, nello specifico quelle della danza (ὄρχησις).

Proprio la capacità di coordinarsi in movimenti di danza, dimenandosi al ritmo dello strumento musicale viene più volte ricordato in alcuni episodi in cui la *performance* artistica della scimmia è interrotta e rovinata dal lancio di cibarie di varia natura che distraggono l'animale e ne causano l'abbandono dello spettacolo. Uno dei testi più espliciti al riguardo è un racconto, che abbiamo già citato sopra, di Luciano nell'*Apologia* dove proprio gli attori tragici (ὑποκριταί) sono criticati per il contrasto che scaturisce tra i personaggi che essi interpretano in scena indossando una maschera e il loro carattere, tutt'altro che tragico, una volta gettati via i costumi di scena. Simili attori, la cui natura non corrisponde a quella dei personaggi interpretati, vengono paragonati all'episodio della danza delle scimmie di Cleopatra.

Si racconta, prosegue Luciano, che una scimmia avesse appreso a danzare nel migliore dei modi dimostrando ordine nei movimenti (κοσμίως) e ritmo rispetto al tempo dettato dagli strumenti (ἐμμελῶς). Si trattava di un pezzo di lirica corale, un imeneo per la precisione, e la scimmia aveva stupito l'intero pubblico grazie alla propria capacità di attenersi ai passi stando ben attenta a ciò che era necessario fare e muovendosi al ritmo del canto e delle melodie dell'*aulos* (μένοντα ἐν τῷ σχήματι καὶ τὸ πρέπον φυλάττοντα καὶ τοῖς ᾄδουσι καὶ αὐλοῦσι συγκινούμενον ὑμέναιον)<sup>155</sup>. Un racconto analogo, dopo essere stato ripreso da Luciano, viene riportato anche da Gregorio di Nissa nel suo trattato sulla fede cristiana *De professione christiana*: Gregorio fa menzione dell'episodio come del 'racconto della scimmia' (τὸ περὶ τοῦ πιθήκου διήγημα), lasciando intendere che l'evento avesse goduto di una certa notorietà. Un artista itinerante, *performer* di strada (τινα τῶν θαυματοποιῶν ἐπὶ τῆς Ἀλεξάνδρου πόλεως) aveva infatti addestrato perfettamente una scimmia alla danza al punto che l'animale era in grado di riprodurre alla perfezione gli *schēmata*, le disposizioni figurate del corpo, della danza in virtù di una certa sinuosa agilità

---

<sup>154</sup> Aes., *Fab.*, 83 Hausrath: ἐν συνόδῳ τῶν ἀλόγων ζῴων **πίθηκος ὀρχησάμενος καὶ εὐδοκιμήσας βασιλεὺς ὑπ' αὐτῶν ἐχειροτονήθη**. Un'analogia versione del primato scimmiesco tra gli animali ottenuto mediante un'ottima prova di ballo è presente anche in *ibid.*, 85 Hausrath in cui però non è la volpe a nutrire sentimenti di invidia per la scimmia, bensì il cammello (κάμηλος).

<sup>155</sup> Luc., *Apol.*, 5, 13 ss. Cf. Id., *Pisc.*, 36, una scena analoga in cui a essere interpretata non è una scena di lirica corale e danza, ma una pirrica in cui alle scimmie era richiesto di danzare armate. Anche Galeno conferma la capacità, ed evidentemente la diffusione, di scimmie danzatrici, annoverando il ballo (πίθηκον αὐλεῖν ἐπιχειροῦντα **καὶ ὀρχεῖσθαι**) tra le capacità più riconosciute all'animale, Gal., *UP*, I, 22 (=Kühn 3, 79-80).

(διὰ τινος εὐστροφίας)<sup>156</sup>. La scimmia sembra dunque descritta come animale - ‘ballerino’, capace di mostrare una certa predisposizione all’apprendimento dei movimenti e alla coordinazione ritmica con gli strumenti musicali<sup>157</sup>.

Animale da scena, dunque, che mostra un’indole mimetica e pronta all’apprendimento delle parti danzate all’interno di mimi e liriche corali<sup>158</sup>. Ma la vocazione artistica, cui l’attitudine mimetica<sup>159</sup> sembra essere inscindibile presupposto,

---

<sup>156</sup> Greg. Nys., *De prof. chr. ad Harmonium*, 8.1. 132 ed. Jaeger.

<sup>157</sup> Alcune fonti registrano anche l’auletica tra i risultati cui l’indole mimetica della scimmia poteva arrivare: se ne fa menzione in Galeno, *UP*, I, 22 (=Kühn 3, 79-80), anche se il medico di Pergamo precisa subito dopo che il risultato di una simile *performance* abbia risultati disastrosi. Un riferimento a spettacoli di auletica interpretati da scimmie sembrerebbe scorgersi in Arist., *Rhet.*, 1413a 4, dove Aristotele discutendo di analogia e metafora ‘semplice’ ricorda la possibilità di chiamare un auleta scimmia. Cfr. i commenti tardo-antichi al passo della *Retorica* dove si dice che la scimmia essendo bassa emette una voce e un canto che vengono ‘da sotto’ (χαμᾶθεν), dal basso ma anche dall’oltretomba, designando un suono sgradevole. ὡς γὰρ ὁ πίθηκος μικρὸς ὢν χαμᾶθεν ἔοικεν ἄδειν, οὕτω καὶ ὁ ἀλλήτης ἐκεῖνος ἔοικε χαμᾶθεν ἄδοντι, In Arist. *Art. rhet. Commentarium*, ed. Rabe p. 216.

<sup>158</sup> Anche Diodoro di Tarso, come riporta Fozio, nel suo trattato *Contro il destino* colloca la scimmia tra i pochi esempi che si possono annoverare, a detta dell’autore, come casi di apprendimento interspecifico e soprattutto di apprendimento da parte di animali di mansioni da loro richieste dall’uomo. Vengono citati il cane, la **scimmia**, e il cavallo che pur non apprendendo con la stessa consapevolezza dell’uomo sanno riprodurre quanto viene loro appreso con l’inganno o la paura: ἀλλ’ἀπάτη ἢ φόβῳ **διδάσκεται**, ὥσπερ κύων τυπόμενος ἢ **πίθηκος** ἢ ἵππος **τηρεῖ τὰ δεικνόμενα**, Phot., *Bibl.*, 223, 215b, 42 ss. Una distinzione molto interessante viene fatta dall’erudito bizantino Psello all’interno della categoria degli animali ‘imitatori’: a) da una parte quelli che, come l’ape (o il ragno), imitano per impulso naturale (ἐκ φύσεως), b) dall’altra gli animali come la scimmia o l’elefante che imitano **tramite, e dopo, apprendimento** (διὰ μαθήσεως), Psell., *Theol.*, II, op. 16 ed. Westernik-Duffy. Si confronti la spiegazione che la tradizione dei commentatori al testo di Luciano conservata negli scolii riporta a proposito dell’espressione proverbiale ‘Eracle e la scimmia’ in Luc., *Pisc.*, 37: οἱ πίθηκοι δὲ οὔτε ἀνδρείαν ἔχοντες καὶ καταγέλαστοι καὶ εὐφώρατοι ἀνδρείαν **ὑποκρίνεσθαι εἰσαγόμενοι**, schol. ad loc. Le scimmie sono **portate a recitare**, condotte fisicamente sul palcoscenico, ma anche addestrate e indotte a recitare ruoli e personaggi che non si confanno loro, come i personaggi tragici e virili quali Eracle per l’appunto. Dietro queste righe di esegesi di un proverbio antico possiamo comunque cogliere la normale pratica di coinvolgere delle scimmie a inscenare delle scene di mimo, cui evidentemente questi animali si prestavano apprendendo delle parti e muovendosi in modo coordinato al ritmo di musica.

<sup>159</sup> Alla luce delle testimonianze che stiamo prendendo in considerazione è necessario tenere separati due aspetti: a) da una parte l’indole per così dire mimetica (μιμῆσθαι, μιμηλόν) del πίθηκος, la sua attitudine ‘etologica’ a riprodurre le azioni umane per i motivi più disparati (costrizione o attrazione nei confronti dell’uomo), b) dall’altra la variegata e multiforme tradizione del μῦθος come spettacolo e *performance* codificata. Tutte le volte che le fonti attestano un rapporto tra la pratica mimetica e i primati risulterà opportuno valutare caso per caso se si tratti di uno spettacolo-mimo ad opera di animali ammaestrati o se invece non sia il caso di una semplice messa in scena estemporanea dovuta alla disposizione ‘caratteriale’ della scimmia-imitatrice. Non è certamente escluso, anzi risulta più che probabile, che la menzione di termini ‘tecnici’ della messa in scena (εἰσαγεῖν, ὑποκρίνεσθαι) sia legata a forme di spettacolo prodotte da πίθηκοι ammaestrati, che potevano rientrare nel vasto genere dei παίγνια o delle più complesse ὑποθέσεις (veri e propri plot a intreccio con scene musicate e cantate), entrambe tipologie del μῦθος antico come si vede in Plut., *Quaest. Conv.*, 7. 8, 712E. Cf. Cic., *Fam.*, 7.1, 2 in merito ai *mimi communes* che

non si limita alla danza o allo spettacolo in maschera ma porta le fonti antiche ad associarvi un'altra dimensione, per così dire, caratteriale dell'animale: la sua 'ridicolaggine'.

Cerchiamo di proseguire il percorso di indagine sul *pithēkos* dei Greci facendo ora attenzione a quei tratti etologici che ne fanno un animale che si presta a (far) ridere. Una delle testimonianze più significative in questo senso resta senza dubbio quella riferita da Ateneo all'inizio del libro XIV dei *Deipnosophistai* in cui viene affrontato il tema simposiale delle 'seconde tavole', il momento, cioè, in cui dopo il banchetto vero e proprio entravano in scena mimi e danzatori accompagnati da dessert e da altre cibarie che contribuivano a segnare un distacco rispetto al momento precedente del simposio. Di fronte all'ingresso di alcuni buffoni da simposio (γελωτοποιοί) generosamente offerti ai commensali dal padrone di casa Larenzio, Ateneo stesso ricorda un episodio, che doveva essere piuttosto famoso e conosciuto nella tradizione greca e che riguardava Anacarsi, il saggio venuto dal lontano Nord del mondo, la Scizia. Leggiamo con attenzione il passo<sup>160</sup>:

καίτοι γε οἶδα καὶ Ἀνάχαρσιν τὸν Σκύθην ἐν συμποσίῳ γελωτοποιῶν εἰσαχθέντων ἀγέλαστον διαμείναντα, πιθήκου δ' ἐπεισαχθέντος γελάσαντα φάναι, ὡς οὗτος μὲν φύσει γελοῖός ἐστιν, ὁ δ' ἄνθρωπος ἐπιτηδεύσει.

*Eppure io so che Anacarsi lo Scita durante un banchetto è rimasto senza ridere quando si presentarono i buffoni, mentre quando a essere portata in scena fu una scimmia rise, sostenendo che quest'ultima ha un'indole ridicola per natura, mentre l'uomo la acquisisce con lo sforzo.*

Il racconto aneddótico che riguarda Anacarsi deve, certo, tener conto della figura di saggio e maestro di verità che gli autori antichi gli riconoscevano, un uomo esemplare che giugenva dalla Scizia, una regione in cui nei tempi più remoti gli uomini avevano convissuto con gli dei. Ma ciò che ci interessa in questa fase della ricerca è l'opposizione che viene disegnata proprio dal saggio scitico tra una condizione naturale<sup>161</sup>, normale e

---

intrattenevano il pubblico in apertura delle giornate dei *ludi* con spettacoli di varietà (imitazioni, scenette comiche, danze acrobatiche etc.) sin dalle prime ore della giornata (*semisomni*). Sul complesso fenomeno del 'mimo' di tradizione ellenistica e sulla sua natura nel periodo imperiale si veda soprattutto CICU (2012: 79-120).

<sup>160</sup> Ath., 14, 2 613d.

<sup>161</sup> Il dispositivo retorico dell'animale-natura costruito su una presunta superiorità, immutabile e sempre vera, di alcuni comportamenti animali opportunamente prefabbricati dall'uomo e che dovrebbero funzionare come modelli prescrittivi per la condotta umana è ampiamente indagato in FRANCO (2015). Nel passo di Ateneo qui preso in esame il meccanismo retorico sembra operare nello stesso modo anche se 'in negativo': il comportamento ridicolo teso a provocare divertimento

permanente che caratterizzerebbe l'indole scimmiesca, il suo *ēthos*, e dall'altra parte il carattere contingente e per così dire artificiale che invece la dimensione del ridicolo acquista nell'essere umano che vede modificata la propria originaria natura che certo non sarebbe in condizioni normali quella di prestarsi a far ridere.

L'opposizione tra *phusis* e *epitēdeusis* ricorda una simile distinzione attribuita al sofista Protagora molti secoli prima della testimonianza di Ateneo e assai più vicina ai tempi di Anacarsi e del suo viaggio in Grecia. Il frammento protagoreo<sup>162</sup> ricorda come sia necessario iniziare un processo di formazione sin dalla più tenera età per modificare e migliorare mediante l'impegno e l'insegnamento la propria natura. Protagora afferma che l'insegnamento (διδασκαλία) ha bisogno di un'indole naturale su cui lavorare e di un'applicazione costante (ἄσκησις) da parte del discepolo. In questo caso una particolare disposizione di carattere risulta il prerequisito fondamentale per ottenere un certo risultato educativo, l'apprendimento si esercita su una natura prestabilita e che si modifica con l'esercizio. Il discorso protagoreo ha per protagonisti, però, dei 'piccoli d'uomo' (νεοί), mentre nel caso della scimmia le cose sembrerebbero stare diversamente: l'animale ha un carattere naturale *ab origine* che non viene modificato o indirizzato attraverso una pratica di sforzi e allenamenti che in qualche modo lo allontanerebbero da una condizione originaria ma il suo carattere *geloios* si configura come una base naturale.

Una volta appurato che un simile tratto comico fa parte del suo comportamento *naturaliter* e che dunque può essere definito come elemento etologico riconosciuto all'animale, è importante cercare di capire che cosa significhi con precisione il termine *geloion*, 'ridicolo, faceto, spiritoso'. Si aprono infatti due possibili piste: a) da una parte il valore semantico sarebbe quello di 'ridicolo' nel senso di divertente, che provoca il riso a prescindere da una componente intenzionale, in qualche modo 'da ridere' suo malgrado, b) d'altra parte, però, l'aggettivo potrebbe riferirsi a una particolare natura o disposizione d'animo alla battuta e alla spiritosaggine che qualificerebbero qualcuno come pronto allo

---

e allegria tra i invitati al banchetto è ritenuto accettabile e degno di essere apprezzato dal pubblico a patto che i γελοιοποιοί siano degli animali naturalmente predisposti dalla Natura a tal fine. L'*exemplum* che viene dal mondo animale, questo l'ammonimento del saggio Anacarsi, deve far ricordare che per ogni uomo libero è indegno ridicolizzarsi e prestarsi servilmente a far ridere degli altri uomini. Cf. Diod., 9, 26, 3-5 in cui Anacarsi, interrogato da Creso su quali fosse i viventi più coraggiosi, indica anche in questo caso un *exemplum* animale nelle belve feroci (τὰ ἀγριώτατα τῶν ζώων) pronte alla morte di fronte al pericolo di perdere la libertà. Gli animali sarebbero costantemente nel giusto proprio perché si rifarebbero a una condotta κατὰ φύσιν voluta e plasmata dagli dei (εἶναι γὰρ τὴν μὲν φύσιν θεοῦ ποιήσιν).

<sup>162</sup> Prot., fr. DK B 3: φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δεῖται καὶ ἀπὸ νεότητος δὲ ἀρξάμενους δεῖ μανθάνειν. Sul frammento vd. Shorey (1909: 181-201).

scherzo, faceto o spiritoso. Il termine sembra essere contenuto tra questi due orizzonti semantici<sup>163</sup>, in cui chi è spiritoso mostra un certo gusto per la facezia e il comico.

Sembra essere questa la dimensione caratteriale in cui le scimmie erano ricondotte dagli antichi, almeno stando a un'esplicita testimonianza di Plutarco nel suo trattato *Quomodo adulator ab amico internoscatur* in cui viene lungamente trattato il tema dell'adulazione (κολακεία). L'adulatore, afferma il sacerdote di Cheronea, adotta un comportamento volubile e falso sempre pronto a modificarsi a seconda della persona che voglia compiacere, restando comunque a fianco del proprio amico soltanto fino a che siano presenti le circostanze più favorevoli come la festa o i piaceri della tavola o nei momenti in cui ci sia da rendere un servizio di infimo livello morale e indegno di un uomo libero. Al contrario il *kolax* non si presta per nulla a condividere le pene e le fatiche del presunto amico<sup>164</sup>, in maniera non molto diversa da quanto accade alla scimmia nei confronti del proprio padrone. Plutarco ricorda come l'animale non abbia alcuna attitudine al lavoro, non essendo capace (δύναται) di custodire la casa, al pari di un cane, oppure di portare carichi sulle proprie spalle come invece fa un cavallo<sup>165</sup>. Ma in quali attività è allora impiegata la scimmia? In cosa, potremmo chiederci, risulta maggiormente versata per le sue caratteristiche caratteriali?

Plutarco è su questo punto alquanto chiaro: la scimmia sopporta l'offesa e soprattutto accetta di buon grado la spiritosaggine<sup>166</sup> e gli scherzi (ὑβριν οὖν φέρει καὶ βωμολοχίαν

---

<sup>163</sup> Vd. LSJ s.v. γελοῖος: «*mirth-provoking, amusing...of persons facetious*». Proprio il riferimento a un'indole spiritosa e propensa al divertimento è contenuto nel passo che Ateneo cita subito dopo aver ricordato l'episodio di Anacarsi. Si tratta di un frammento tragico dalla *Melanippe incatenata* di Euripide (fr. 492 Nauck) in cui l'eroina greca si scaglia contro coloro che hanno un'indole sempre pronta allo scherzo (μισῶ γελοίους), definendoli uomini a briglia sciolta, senza freni e mancanti di senno (τήτη σοφῶν). Un uomo γελοῖος si concede a piaceri che sono vani e senza sostanza (χάριτας κερτόμους): l'evocazione sprezzante dell'illusione e della leggerezza del divertimento sembrano evocati proprio per contrastare con la categoria degli uomini in senso stretto dal cui novero restano esclusi (...κεῖς ἀνδρῶν μὲν οὐ / τελοῦσιν ἀρθμόν...). Cfr. Eur., *Alc.*, 1125, per la descrizione di un piacere illusorio e senza peso (κέρτομος...χαρά).

<sup>164</sup> Plut., *Mor.*, 64e 1-2: ἀλλ' ἢ γε κολακεία τούναντίον ἐν μὲν ταῖς ἐπιπόνοις καὶ κινδυνώδεσιν ὑπουργίαις ἀπαγορεύει.

<sup>165</sup> *Ibid.*, 64e 7-9: Ὅρᾳς τὸν πίθηκον; οὐ δύναται τὴν οἰκίαν φυλάττειν ὡς ὁ κύων, οὐδὲ βαστάζειν ὡς ὁ ἵππος, οὐδ' ἀροῦν τὴν γῆν ὡς οἱ βόες.

<sup>166</sup> Sul termine βωμολοχία gli interpreti sono più volte tornati a discutere, in particolare a partire dalla testimonianza di Agrocrazia che nel II sec. d. C. spiega il termine βωμολοχεύεσθαι citando un frammento appartenente a Ferecrate (fr. 150 PCG) in cui si farebbe esplicito riferimento alla connessione tra il verbo e la condizione del postulante che mendica cibo durante i sacrifici, entrando di soppiatto nei luoghi consacrati dai sacerdoti. Per la tradizione esegetica che ritiene il termine come effettivamente indicante 'coloro che si imboscano' per strappare cibo all'altare vd. WILKINS(2000) o HALLIWELL (2008: 311) o ancora CONTI BIZZARRO (1988/89: 291); cfr. FRONTISI – DUCROUX (1984: 29-50) che lo riconnette ai rituali dell'ἀγωγή spartiate. *Contra* un recente articolo di KIDD (2012: 239-255) che di fatto ritiene il termine βωμολόχος legato alla

καὶ παιδιὰς ἀνέχεται) che gli altri possono rivolgerle coinvolgendola in pratiche ludiche di diverso tipo (dalla danza al mimo-farsa), ma soprattutto, e questo punto è di notevole importanza, offre se stessa come strumento e meccanismo del buon umore (γέλωτος ὄργανον ἐμπαρέχων ἑαυτὸν)<sup>167</sup>. La scimmia è descritta come animale in cattività che, spesso suo malgrado, trascorre la propria esistenza in un clima di offese, prestandosi agli scherzi e ai giochi parodici in cui non si esclude neanche il ricorso a forme più marcate di coercizione da parte dell'uomo, come sembrerebbe attestare il termine *hybris* che fa riferimento a un'immagine di insolenza e non rispetto nei confronti della vittima, situazione che potrebbe essere collegata a una serie di azioni svolte sull'animale ad esempio l'imposizione della maschera o la trasformazione dello stesso in uno spettacolo vivente, come il verbo *eisagein* lascerebbe pensare. In questo senso andrebbe interpretata una preziosa testimonianza di Luciano in cui si tratta di una esplicita associazione tra comicità e sottomissione non a caso affrontata proprio nel libretto in cui il sofista dà uno spaccato vivo dell'esperienza di letterati e intellettuali che vivono alle dipendenze di ricchi signori. La condizione di questi ultimi è paragonata a quella delle scimmie (ὥσπερ οἱ πίθηκοι), cui due caratteristiche sono rilevate, quella di trovarsi 'al laccio', legate e in qualche modo sottomesse alle richieste e ai desideri del padrone (δεθεῖς κλοιῶ τὸν τράχηλον), e l'altra consistente nell'essere oggetto del divertimento altrui. Un divertimento però che non sembra avvenire senza la complicità dell'animale che infatti anche qui, come nel testo di Plutarco visto sopra, si offre al proprio pubblico (ἄλλοις μὲν γέλωτα παρέχεις)<sup>168</sup>.

Al *pithēkos* è riconosciuto uno statuto particolare proprio in virtù di una simile disposizione di accondiscendenza nei confronti del divertimento umano che consente all'animale di esprimersi e agire in forme e modi che la norma culturale vieta per il resto dei viventi, come un racconto fiabesco tramandato da Babrio ci conferma<sup>169</sup>: un asino

---

'follia buffonesca' e alla 'spiritosaggine' di chi scherza e si lascia andare a comportamenti non seri; l'interpretazione che invece prende le mosse dall'etimologia del termine sembrerebbe nata dalla speculazione grammaticale ed erudita di età imperiale proprio a partire dall'analisi delle componenti del termine (βωμός e λόχος) proiettando sulla Grecia classica quella che invece doveva essere una elucubrazione di eruditi dell'età imperiale. Kidd mostra con chiarezza come non ci sia alcun riferimento nella letteratura classica di V e IV sec. ad un uso del termine che faccia pensare a uomini che mendicano o che si appostano nei pressi degli altari per sottrarre cibo ai sacrificanti. Si vd. Arist., *HA*, 8.24, 617b 18 per una specie di uccello rapace dal nome di βωμολόχος.

<sup>167</sup> Plut., *Mor.*, 64e 9-11.

<sup>168</sup> Luc., *De merc. cond.*, 24. 33 ss.

<sup>169</sup> Babr., *Myth.*, 2. 125: Ὄνος τις ἀναβάς εἰς τὸ δῶμα καὶ παίζων τὸν κέραμον ἔθλα, καὶ τις αὐτὸν ἀνθρώπων ἐπιδραμῶν κατῆγε τῷ ξύλῳ παίων. ὁ δ' ὄνος πρὸς αὐτόν, ὡς τὸ νῶτον ἠλγίκει, "καὶ μὴν πίθηκος ἐχθές" εἶπε "καὶ πρόην ἔτερπεν ὑμᾶς αὐτὸ τοῦτο ποιήσας."

(ὄνος) che un giorno provò a sovvertire la propria relazione interspecifica con il padrone sostituendo alla consueta attività collaborativa con l'uomo una, meno scontata, pratica ludica consistente nel giocherellare (παίζων) con un vaso e nel romperlo dopo essere salito sul tetto della casa riceve una punzione corporale esemplare dal padrone (παίων...ἠλγήκει). Un simile trattamento punitivo e censorio nei confronti di un comportamento evidentemente ritenuto improprio e non conforme al ruolo dell'asino nella comunità umana non sarebbe stato, però, pensabile di fronte alle medesime azioni messe in atto dal *pithēkos* al quale evidentemente poteva essere accordata la facoltà di distruggere un vaso destreggiandosi sul tetto dell'abitazione con l'effetto di divertire gli astanti (ἔτερπεν).

Un'ulteriore indicazione del carattere scimmiesco concepito come burlone e pronto a offrirsi nelle forme di uno spettacolo ridicolo ci viene da un altro testo di Plutarco, molto breve a dire il vero, riguardante il tema del destino e del caso. Il trattato *Sulla fortuna* si interroga sulla possibilità di attribuire determinati comportamenti semplicemente al caso o alla sorte (buona o cattiva che essa sia) o se invece non si debba rendere conto di alcune condotte come frutto di indole personale, deliberazione, riflessione e volontà. Plutarco difende la seconda ipotesi e si chiede come sia possibile attribuire alla semplice sciagura (δαίμονι κακῷ) l'atto estremamente oltraggioso con cui Alessandro Paride si unì alla moglie del proprio ospite scatenando così il conflitto di Troia<sup>170</sup>.

Ciò che maggiormente ci interessa è una torsione retorica e polemica del discorso di Plutarco in cui l'autore ipotizza che qualora sia ammesso l'intervento predominante del caso (εἰ γὰρ ταῦτα γίνετα διὰ τύχην) nulla impedirebbe di credere che ugualmente per caso (διὰ τύχην) i capri siano dominati dalla loro incontinenza e dalla loro smisuratezza o che le scimmie siano totalmente in preda alla loro *bōmolochia*<sup>171</sup> e alle sue manifestazioni concrete. Ai fini della nostra ricostruzione enciclopedica è importante notare come la costruzione retorica di Plutarco si serva di notizie risapute, soprattutto in questo inizio di trattato, facenti parte della conoscenza condivisa di vasta parte della popolazione. La guerra di Troia, certo, la figura di Alessandro Paride o ancora quella di Alessandro Magno, ma anche alcune notazioni di tipo etologico-comportamentale relative al mondo animale in cui trovano spazio appunto la risaputa golosità della donnola oppure la sfrenata irruenza del capro. In questo contesto possiamo ben collocare anche le 'buffonate' e gli scherzi

---

<sup>170</sup> Plut., *Mor.*, 97d 10 – e 2.

<sup>171</sup> *Ibid.*, 97e 2-5: τί κωλύει καὶ τὰς γαλαῖς καὶ τοὺς τράγους καὶ τοὺς πιθήκους συνέχεσθαι φάναι διὰ τύχην ταῖς λιχνείαις καὶ ταῖς ἀκρασίαις καὶ ταῖς βωμολοχίαις;

della scimmia che la assorbono completamente costituendosi come uno stato permanente o una caratteristica costitutiva del proprio modo di essere; a questo proposito il verbo *sunechestai* è particolarmente indicativo perché spesso associato alla completa soggezione di un individuo ad alcuni stati mentali o psico-fisici siano essi patologici o meno, che coprono una ridda di condizioni disparate dalla paura all'insonnia<sup>172</sup>.

Sembrerebbe di capire dunque che tra le caratteristiche del *charactēr* che dominano la scimmia sia da collocare proprio la tendenza a divertir(si), se stessa e gli altri. A conclusione di questa breve rassegna sull' 'indole' poco seria e comica della scimmia è fondamentale citare una testimonianza decisamente esplicita riportata da Galeno nel suo *De usu partium* a margine di una discussione sulle rispettive distanze tra scapola e torace nei quadrupedi e nell'uomo. Vediamo il passo<sup>173</sup>:

ὥσπερ δὲ πιθήκῳ, διότι γελοῖόν ἐστι τὴν ψυχὴν ζῶον, διὰ τοῦτο καὶ τὸ σῶμα πᾶν διάκειται γελοίως, οὕτως ἄνθρώπῳ, διότι λογικόν τ' ἐστὶ τὴν ψυχὴν τὸ ζῶον καὶ θεῖον μόνον τῶν ἐπὶ γῆς, διὰ τοῦτ' ἄριστα τὸ σῶμα κατεσκευάσται πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς δύναμιν.

*Come la scimmia ha tutto il corpo ridicolo dal momento che è un animale ridicolo nell'indole, allo stesso modo l'uomo per il fatto di essere un animale di indole razionale e divina, unico tra gli esseri viventi sulla terra, ha avuto il corpo disposto nel migliore dei modi in rapporto alle possibilità del proprio animo.*

La descrizione di una differenza anatomica tra la scimmia e gli altri quadrupedi dà l'occasione a Galeno di essere esplicito sul rapporto che intercorre tra struttura anatomica e caratteristiche di natura interna afferenti al carattere e alla disposizione dell'animo. Il rapporto tra le due dimensioni risulta chiaro: la Natura agisce in modo razionale e conferisce a ciascuno il corpo di cui meglio possa fare uso, al contrario sarebbe stato inutile consegnare a un animale poco serio e dal comportamento ridicolo un corpo pieno di dignità e serietà quale quello dell'essere umano che si tiene verticalmente sul suolo in modo costante e saldo. Il termine *logikos* può indicare oltre alla capacità comunicativa del linguaggio articolato o a quella deduttiva del ragionamento filosofico anche una particolare sobrietà di stile e di comportamento, per lo meno nella produzione di un testo scritto in cui

---

<sup>172</sup> LSJ s.v. συνέχω. Cfr. Pl., *Gorg.*, 512a; Eur., *Heracl.*, 634. Vd. anche di un tale Agestrato (IV sec.a C.) che si sottopose alle incubazioni di Epidaurò nel tempio di Asclepio per dei ricorrenti mal di testa che lo rendevano vinto e in preda all'insonnia (οὗτος ἀγρυπνίας συνεχόμενος διὰ τὸμ πόνον τᾶς κεφαλᾶ[ς]), IG IV<sup>2</sup> 1, 122. 50.

<sup>173</sup> Gal., *UP*, 13. 11 (= Kühn 4, 126).

il termine è traducibile con ‘prosastico, che è in prosa’ opposto alla natura poetica ed esuberante del testo epico<sup>174</sup>. Una sobrietà di comportamento che la scimmia non dà a vedere né nella gravità della postura e del passo né soprattutto nell’indole che la caratterizza. Le possibilità (δυνάμεις) che una certa caratteristica dell’animo (ψυχή), il *to geloion*, offre ai *pithēkoi* sono ristrette e per così dire chiuse all’interno dello spettacolo comico o della burla fondata sul fallimento della prova<sup>175</sup>.

Esistono poi tratti etologici percepiti e registrati dalle fonti antiche che evidenziano le tensioni interspecifiche e la relazione precaria e potenzialmente pericolosa che l’essere umano poteva instaurare con una scimmia.

Leggendo attentamente una delle fonti più antiche che la produzione culturale greca ci ha consegnato in merito alla scimmia, il *Giambo sulle donne* di Semonide di Amorgo<sup>176</sup>, sembrerebbe di dover asserire che i *pithēkoi* non erano affatto considerati creature ireniche. In merito ai tratti etologici relativi alle disposizioni d’animo della donna che viene dalla scimmia, soprattutto nei confronti del proprio marito, possiamo rilevare che il testo pone in risalto la conoscenza da parte della donna-scimmia di una gran quantità di espedienti e trucchi (δῆνεα ...τρόπους), configurandosi così come una donna astuta e calcolatrice. La conoscenza posseduta non è affatto rivolta al benessere del proprio compagno, ma in modo subdolo e costante, l’attenzione della scimmia è indirizzata tutto il tempo a escogitare la più grande rovina per il partner (μέγιστον ἔρξειεν κακόν)<sup>177</sup>.

La premeditazione dell’azione nociva e la malvagità dell’animale tornano come caratteristiche esemplari anche in un frammento di Eubulo nell’Atene del IV sec. a. C.<sup>178</sup>: il passo è riportato da Ateneo ed inserito all’interno di un motivo retorico assai diffuso, non soltanto nel mondo antico, in cui viene presa di mira l’eccessiva attenzione mostrata dall’uomo nei confronti del mondo animale a discapito della cura verso i propri conspecifici. In particolare la scimmia, da cui sarebbe bene tenersi alla larga invece di alleviarla in casa, non sarebbe altro che una sciagura (κακόν) infida e macchinatrice (ἐπίβουλον); come è evidente da un’analisi del lessico Eubulo tira in ballo nella sua

<sup>174</sup> Dem., *Eloc.* 41 e 42 che oppone il termine a μεγαλοπρεπές. Cf. LSJ s.v. λογικός.

<sup>175</sup> Per ulteriori passi relativi al carattere ridicolo dell’animale e alle sue *performance* da ridere in Galeno cfr. Gal., *UP*, 1. 23 (=Kühn 2, 79-80); *ibid.* 3. 16 (=Kühn 2, 264-265).

<sup>176</sup> Sem., fr. 7 West.

<sup>177</sup> *Ibid.*, vv. 78-82.

<sup>178</sup> Eub., fr. 115 Hunter (= Ath., 12. 16):

καὶ γὰρ πόσω κάλλιον, ἰκετεύω, τρέφειν  
ἄνθρωπόν ἐστ' ἄνθρωπον, ἂν ἔχη βίον,  
ἢ χῆνα πλατυγίζοντα καὶ κεχηνότα,  
ἢ στρουθόν, ἢ πίθηκον, ἐπίβουλον κακόν.

costruzione poetica le stesse categorie presenti in Semonide sottolineando che la cattiveria e la nocività dell'animale non sono affatto variabili imprevedute o condizioni estemporanee, eventualmente ritenute e giudicate tali dall'uomo in seguito a un errore commesso dalla scimmia, ma al contrario vengono presentate come un disegno attentamente preparato e disposto per causare danno all'essere umano. La premeditazione, e con essa la disposizione all'azione malvagia, è condizione costante dell'agire scimmiesco (βούλευσις, ἐπιβουλία)<sup>179</sup>.

Eliano aggiunge un'informazione particolarmente significativa sulle circostanze e modalità di questa malvagità e annovera tra i campi privilegiati dell'azione nociva della scimmia proprio quello della mimesi, nel momento in cui l'animale cerca di riprodurre le azioni che ha osservato fare all'uomo<sup>180</sup>. La natura ingannatrice e fraudolenta dell'animale è in effetti giocata quasi sempre su 'esperimenti di mimesi', messe in scena e pratiche imitative che, qualora riescano, possono addirittura prendersi gioco della capacità di discernimento che fa dell'uomo un *zōion lokigon*. Il *pithēkos* è un animale giudicato pericoloso proprio per questa sua capacità di assimilare e assimilarsi, visto che in un primo momento, facendosi simile all'osservatore che imita, può creare in lui l'illusione di comportarsi secondo modalità prevedibili e normali nell'uomo, mentre in un secondo momento modifica repentinamente il proprio piano d'azione venendo meno alle attese.

Non è un caso che Oppiano, tra le diverse caratteristiche che lo obbligano a escludere la scimmia da qualsiasi inventario di caccia nobile, annoveri anche la capacità dell'animale di cambiare repentinamente il proprio disegno o la propria volontà (αἰολόβουλος)<sup>181</sup>. La tendenza a ribaltare repentinamente progetto rende la scimmia imprevedibile e per questo fraudolenta proprio come chi conosce troppi trucchi e troppe vie da percorrere per essere tenuto sotto controllo con sicurezza. In questo senso un tratto etologico del genere capace di associare la malvagità all'astuzia risulta a tal punto pertinente nel mondo antico<sup>182</sup> che

---

<sup>179</sup> La cattiveria della scimmia sembra essere un tratto etologico caratterizzante per tutta la tradizione greca, non soltanto nel periodo arcaico e classico ma anche nelle età successive. Si pensi alla tradizione fisiognomica per cui vd. Physiologus, *Appendix* 8 e 12 ed. Sbordone. Cf. [Pol.], 9 in cui si ricollega la scimmia a un comportamento malvagio (κακομηχανία) insieme ad altri animali, tra cui la volpe, fenomeno caratteriale inferibile, secondo la tradizione fisiognomica, proprio dal possesso di occhi dalle piccole pupille. La malvagità (πανούργον) è anche l'associazione più immediata che deve allarmare colui che in sogno veda una scimmia, almeno secondo Artemidoro, *Art.*, 2. 12, 135.

<sup>180</sup> Ael., *NA*, 7.21: Κακοηθέστατον δὲ ἄρα τῶν ζώων ὁ πίθηκος ἦν, καὶ ἔτι πλέον ἐν οἷς πειρᾶται μιμεῖσθαι τὸν ἄνθρωπον.

<sup>181</sup> Opp., *Cyn.*, 2. 605 ss.

<sup>182</sup> Si confronti anche in questo caso il *corpus* delle favole antiche dove a più riprese la scimmia viene presentata come animale che come risorsa principale del proprio carattere utilizza l'inganno,

una parte della speculazione etimologica ed erudita ha visto nel nome stesso dell'animale un'iscrizione del proprio carattere malvagio e ingannevole, come viene indirettamente indicato da un passo dell'*Alexander* di Filone alessandrino<sup>183</sup> ed esplicitamente confermato dal lessico Suda e da altri grammatici antichi che riconnettono il termine *pithēkos* alla radice del verbo *peithō*, “convincere, persuadere”<sup>184</sup>.

Un ultimo aspetto che le fonti registrano come tratto caratteristico del comportamento della scimmia è il suo *ēthos* parentale che risulta assai specifico e in qualche modo legato a un comportamento insensato e malvagio. Si raccontava che l'animale mettesse al mondo normalmente due piccoli, cui avrebbe riservato però un trattamento totalmente opposto: nei confronti di uno, infatti, sarebbe stata prodiga di affetto e cure parentali con attenzioni di ogni tipo, mentre al secondo avrebbe riservato una totale indifferenza, se non un'aperta ostilità. Il susseguirsi di attenzioni così mal distribuite nei confronti della prole doveva condurre, però, a risultati inattesi: se il figlio prediletto trovava la morte a causa delle eccessive attenzioni della madre, il secondo, meno accudito e considerato, proprio in virtù di tale marginalità all'interno del nucleo familiare riusciva a salvarsi. Leggiamo il resoconto che ne fa Oppiano<sup>185</sup>:

κεῖνοι καὶ φίλα τέκνα δυσειδέα δοιὰ τεκόντες  
οὐκ ἀμφοῖν ἀτάλαντον ἔην μερίσαντο ποθητύν,  
ἀλλὰ τὸ μὲν φιλέουσι, τὸ δ' ἐχθαίρουσι χόλοισιν·  
αὐταῖς δ' ἀγκαλίδεσσιν ἔων τέθνηκε τοκήων.

---

anche se molto spesso un simile tentativo risultava frustrato e vinto dall'astuzia superiore di altri animali quale il delfino o la volpe. Cfr. Aesop., *Fab.*, 14, in cui la scimmia cerca di ingannare la volpe accreditandosi come chi in realtà non è. Cf. *ibid.*, 75, in cui la scimmia è alle prese con un delfino cui cerca di far credere di conoscere Pireo, additandolo come un lontano parente, dimostrando così però di non sapere affatto che si tratti del porto di Atene.

<sup>183</sup> Phil., *Alex.*, 46 ed. Terian: *etenim simiorum stultissimus praestat agilitate manu, et ludi praestigiis; ita ut postquam vicerit quos voluerit, deceptos ipsos irrideat*, trad. lat. Aucher. Vale la pena citare anche la traduzione francese di Terian perché realizzata direttamente dalla versione armena dell'*Alexander*: “Même le singe le plus stupide est un adroit gesticulateur et un charmeur rempli de ressources. Et, après les avoir captivés à son gré, il se moque de ceux qu'il a dupés”, p. 139.

<sup>184</sup> Suda, π 1580. Cfr. Philoxenus gramm., fr. 17 Theodoridis; Orion gramm., *Etym.*, πi, s.v. πίθηκος, p. 134 r. 1 Sturz.

<sup>185</sup> Opp., *Cyn.*, 2. 609 ss. Tra i mss. più antichi della tradizione che riporta il testo di Oppiano troviamo il prezioso codice miniato Marcianus Graecus Z 139 che tra le varie miniature riporta anche quella che illustra il passo riguardante la scimmia. Vengono raffigurate due scene: a dx. del passo che ci interessa si vede una scimmia caudata raffigurata con un'altra piccola scimmia in braccio, mentre in lontananza sulla sx. un altro piccolo esemplare si allontana. Sul lato sx. della miniatura si scorge poi un'altra scimmia solitaria seduta su una roccia che ha un piccolo oggetto in mano, forse il teschio del figlio morto?

*Quelle (scil. le scimmie) mettono al mondo due figli entrambi sgradevoli / non distribuiscono in parti uguali l'affetto / ma amano l'uno e odiano con astio l'altro; / eppure proprio a causa delle braccia dei genitori trova la morte (scil. uno dei due).*

Il testo di Oppiano resta enigmatico, anche se non è difficile cogliere nei suoi versi la descrizione paradossale di un comportamento parentale ritenuto degno di biasimo e di una superiore ironia da parte umana: nonostante l'uguale ripugnanza d'aspetto dei due piccoli di scimmia, i genitori opererebbero la scelta scriteriata di adottare uno solo dei due piccoli ricoprendolo di attenzioni. Ma un simile comportamento si rivelerebbe eccessivo e soffocante, senza, però, che i due adulti si accorgano della situazione nociva per il piccolo prescelto, ambiguità ben presente nell'uso dell'omerismo *ankalidessin*. Il termine *ankalis* indica infatti il braccio nella sua configurazione schematica tipica nel momento in cui racchiude e contiene un oggetto o una persona. Può essere utilizzato per indicare la raccolta delle messi, come accade in Omero<sup>186</sup> in occasione della descrizione dello scudo di Achille, oppure può indicare l'abbraccio, la stretta per la precisione. Una stretta che però nel caso delle scimmie verso i propri piccoli si rivela mortale perché smisurata e non associata a un comportamento sobrio e di attenzione, come testimoniato in modo più esplicito da altre fonti di età imperiale e tarda<sup>187</sup>.

### **5. ἐπαμφοτερίζειν: un modo di parlare della scimmia in Grecia antica**

Aristotele riserva alla descrizione e al trattamento delle scimmie un posto globalmente abbastanza secondario, soprattutto se messo in rapporto al vero e proprio protagonismo che ai primati non umani è riservato nella letteratura filosofica a partire dal XIX sec. con l'ingresso del paradigma darwiniano nel dibattito scientifico occidentale. Registriamo infatti un solo *excursus* nella *Historia animalium* e una sola menzione nel *De partibus animalium*<sup>188</sup>, ma ciò che colpisce maggiormente è senza dubbio il ricorrere in entrambi i passi, e dunque nella totalità dei riferimenti alla scimmia nei trattati biologici aristotelici, del verbo *epamphoterizein*.

---

<sup>186</sup> Hom., *Il.*, 18. 555 ss.

<sup>187</sup> Per la tradizione favolistica vd. Aes., *Fab.*, 243 Hausrath o anche Babr., *Myth.*, 35. Cfr. *Physiol.*, Appendix 12 Sbordone e Horap., 2. 66. Un episodio analogo è descritto anche da Plinio, *Plin. NH*, 8.80.

<sup>188</sup> Come è noto si tratta di poco meno di due pagine Bekker (502 a-b) in *Historia animalium*, Arist., *HA*, 1.8 e di un'estensione ancora più ridotta nel *De partibus animalium*, Id., *PA*, 4.1

Riteniamo per questo motivo degno di interesse dedicare qualche riflessione alla natura semantica di questo termine così come agli usi contestuali che di esso vengono realizzati, tanto più che il verbo non verrà più utilizzato dopo Aristotele per indicare una caratteristica morfotipica della scimmia, né tantomeno verrà mai associato a significati più generali pertinenti alla posizione dell'animale all'interno di una supposta *scala naturae*.

Aristotele sembra dunque l'unico a far uso di questo termine e a rintracciare un raccordo tra il *pithēkos* e il verbo in questione. Prima di passare a un'analisi linguistica del verbo sarà opportuno indicare il modo in cui esso è stato reso nelle più autorevoli traduzioni moderne mediante un esercizio di traduzione che va di pari passo con una ristrutturazione semantica del termine in vista di contesti culturali differenti<sup>189</sup>, quali appunto quelli dei lettori di Aristotele nel XX secolo. Tra le traduzioni più importanti del passo contenuto nella *Historia animalium* annoveriamo quelle di Pierre Louis e di Mario Vegetti che sembrano concordare sul senso da attribuire al termine greco traducendo *epamphoterizei* applicato alla scimmia con espressioni che chiamano in causa la categoria di *liminalità o intermedietà* suggerendo che si tratti di un animale che si colloca a metà strada tra due realtà distinte, quella degli uomini e quella dei quadrupedi. Leggiamo infatti che «certains animaux ont une nature intermédiaire entre celle de l'homme et celle des quadrupèdes, par exemple les singes...» (LOUIS 1964: 47), o ancora che «certi animali hanno natura intermedia tra l'uomo e i quadrupedi: si tratta delle scimmie...» (VEGETTI 1971: 180).

Le traduzioni relative all'altro passo che definisce lo spazio della scimmia greca mediante il ricorso al verbo *epamphoterizein* riportano la medesima scelta di tipo semantico: ancora una volta la scimmia ricoprirebbe, nel teso aristotelico tradotto, una posizione intermedia, dunque a metà tra due situazioni o condizioni ben definite il che le darebbe, quindi, una natura incompleta e non perfettamente definita in rapporto tanto alla quadrupedia degli altri animali quanto alla condizione umana.

Di natura diversa è la scelta operata da Peck che per la versione inglese della *Historia animalium* sceglie il termine *dualize* e il derivato *dualizer*<sup>190</sup>, che fanno

---

<sup>189</sup> Riflessioni fondamentali sul valore culturale della pratica traduttiva si trovano in ECO (2003: *passim*); cfr. BETTINI (2012).

<sup>190</sup> PECK (1965). Un'analisi del termine *ἐπαμφοτερίζειν* in merito alla categoria dei *dualizer* si trova in LLOYD (1983: 44-53), dove però viene indagato il termine in rapporto specifico alle creature 'ambigue', quali foca o pipistrello, in una prospettiva che mira a rendere conto dei rapporti della zoologia aristotelica con i saperi e le tradizioni popolari sui medesimi animali. La dimensione in cui si muove Lloyd è comunque quella di una ricerca del valore tassonomico del termine, considerato all'interno di una concezione rigida della sistemazione aristotelica delle

riferimento invece a una dimensione semantica di tutt'altra natura: si tratta di collocare certe specie animali non a metà strada, o in posizione intermedia, bensì di sottolineare la dualità e la doppia appartenenza di certe specie. Il *dualizer* è chi risulta o si rende doppio, appartenente dunque a due tipologie categoriali: nel nostro caso la scimmia sarebbe di fatto un animale dello stesso gruppo dell'uomo e al contempo dello stesso gruppo dei quadrupedi.

Come è evidente, non si tratta soltanto di una divergenza di traduzione, ma sembra profilarsi una distanza di significato molto forte, quale quella che esiste tra una realtà intermedia e una realtà duale. La cifra comune che sembra essere dietro due traduzioni, e due significati, così diversi è comunque il riferimento a un orizzonte di senso che vede nelle opere aristoteliche dei tentativi, più o meno riusciti, di tassonomia e sistematica moderni. Tutte e due le scelte traduttive si sviluppano a partire da un presupposto sulla natura del testo di Aristotele: si tratta di comprendere in quale casella collocare specie animali che non si inseriscono univocamente, e secondo un solo criterio, all'interno di una categoria. Questa concezione del verbo *epamphoterizein* postula la natura 'forte' della classificazione aristotelica, una sistemazione delle nature degli enti secondo generi e specie aventi precise caratteristiche definitorie che analiticamente possono essere definite in modo deduttivo secondo un ragionamento analogo a quello che ci fa collocare la specie vernacolare 'lucertola' nel *taxon* di ordine superiore che chiamiamo 'rettili'.

Questa dimensione non è certamente estranea a parte del progetto aristotelico, ma studi recenti, almeno a partire dagli anni '80, hanno messo in discussione dapprima la corrispondenza del vocabolario tassonomico moderno con quello aristotelico<sup>191</sup>, e poi soprattutto la natura stessa della 'classificazione' degli animali in Aristotele e nel mondo antico più in generale<sup>192</sup> rilevando come sia più appropriato parlare di un uso operativo, pragmatico e non ontologico delle categorie da parte della biologia aristotelica.

Le etichette zoonomastiche o le marche di descrizione dei fenomeni naturali riguardanti il mondo animale non avevano, in Aristotele, lo scopo di essenzializzare la natura descrivendo una realtà da fissare (e già fissata) in modo imperituro, ma piuttosto utilizzavano il materiale linguistico a disposizione, e con esso le categorie culturali da questo veicolate, allo scopo di raccogliere e studiare delle differenze relative all'anatomia

---

specie, cfr. *ibid.* p. 51 n. 209: "See PA 642b 31 ff, 643a 13 ff, passages which make it clear that Aristotle seeks an exclusive system of classification, not merely a description of non-exclusive groupings". Sulle nature liminari, o *fuzzy natures*, vd. ancora LLOYD (1996: 67-82).

<sup>191</sup> PELLEGRIN (1982).

<sup>192</sup> ZUCKER (2005a), ZUCKER (2005b).

o all'etologia animale. Alla luce di questa rivalutazione della zoologia aristotelica e della sua natura per così dire 'debole' e fluida, sembra opportuno ricercare alcuni valori semantici condivisi dalla cultura antica e associati al verbo *epamphoterizein*, di rimando sarà possibile cogliere in maniera culturalmente più pertinente le associazioni che un simile verbo poteva evocare a proposito della scimmia greca.

Il verbo fa tecnicamente parte dei deaggettivali in *-izō* e appartiene alla medesima famiglia di *amphoterōs* e *amphō* con l'aggiunta del preverbio *epi-*, termini il cui significato di base è legato a un'originaria nozione indoeuropea che potremmo rendere con 'l'uno e l'altro, da una parte e dall'altra'<sup>193</sup>. La voce registrata dal lessico *Liddell-Scott* sembra distinguere due significati maggiori del termine, da una parte un significato più generico legato alla radice di partenza e che riconnette il verbo alla 'doppiezza' in senso prevalentemente etico-morale, e dall'altra parte, esclusivamente nell'ambito dei testi di natura biologico-scientifica, il termine invece viene reso con 'intermedio, ambiguo, a metà strada' ricalcando di fatto la via ermeneutica intrapresa nelle traduzioni di Louis e Vegetti.

Poche analisi, comunque, hanno messo in rilievo un aspetto importante relativo all'origine etimologica del termine e alle conseguenti ricadute semantiche che questa potrebbe portare con sé. In particolare ci riferiamo alla medesima radice ie. *\*h<sub>2</sub>ent-* che sia il termine *amphō* sia la preposizione di origine avverbale *amphi* sembrano condividere e che rimanda a una dimensione semantica di tipo spaziale e non numerico<sup>194</sup>: il termine-radice *\*h<sub>2</sub>ents* è ricostruito nell'ie. comune con il significato di 'estensione, superficie,

<sup>193</sup> LSJ s.v. ἐμαφοτερής; DELG s.v. ἄμφω. Per la categoria dei verbi in *-ίζω* vd. MÜLLER (1915) e SCHMOLL (1955) che studiano la categoria secondo una prospettiva lessico-semantica. Vengono rintracciate così alcune sottocategorie che suddividono in diverse porzioni lo spettro semantico di tale classe: in particolare si distinguono in *Faktiviva*, *Imitativa* (vd. verbi come βαρβαρίζω, μηδίζω), *Instrumentativa* (κροταλίζω) o anche *Zustandsverba*. Per un approccio di tipo funzionale e sintattico che non tiene conto della componente puramente formale costituita dalla marca *-ίζω* si veda TRONCI (2010; 2012).

<sup>194</sup> Per una rapida panoramica sui due termini si veda DELG s.vv. ἄμφω, ἀμφί; cfr. BEEKES (2010) s.vv. Una proposta di ricostruzione storica dell'origine ie. comune di termini come il gr. ἄμφω e il got. *bai* si ha in JASANOFF (1976). "L'indo-européen lui-même ne semblerait pas avoir eu de forme indépendante pour 'l'un et l'autre'. A une date relativement récente des formes élargies en *\*-bh-* du démonstratif *\*(h<sub>1</sub>)é/ó-* et du nom racine *\*h<sub>2</sub>ents*, *\*h<sub>2</sub>ntés* se sont spécialisées dans cette signification dans les diverses dialectes indo-européens. Le fait que *\*(h<sub>1</sub>)obhó-*, *\*(h<sub>1</sub>)bhó-*, et *\*h<sub>2</sub>n<sub>o</sub>t-bhó-* aient été restreints au dual fait probablement partie d'un processus plus général suivant lequel le suffixe *\*-bho-* a été limité à certaines fonctions casuelles bien précises en i.-e. tardif: gr. σφώ, σφῶϊ et σφῶε semblent refléter le même développement", *ibid.* 131.

faccia' e resta nella maggior parte delle lingue storiche come fossile di tipo avverbiale o preposizionale, come testimoniato dal lat. *ante*<sup>195</sup>.

Dunque lo spettro semantico di riferimento della radice che è legata storicamente ad *amphō* non andrebbe ricercato nella nozione di dualità, del resto espressa in greco dal termine *duo*<sup>196</sup>, ma piuttosto in quella spaziale di 'estensione' di superficie. Ciò naturalmente non significa che il riferimento alla dualità vada totalmente escluso dall'uso che i parlanti facevano dei termini legati ad *amphō*, soprattutto per la marca grammaticale del duale che lo caratterizza, ma, soprattutto per un neologismo di formazione colta e utilizzato nella prosa scientifica o storiografica, ci sembra utile prendere in considerazione anche, e soprattutto, il suo originario e più preciso significato spaziale.

Per illustrare in modo chiaro cosa intendiamo sarà opportuno soffermarsi su alcuni composti che presentano come primo componente proprio il termine *amph-*: il termine *amphōdōn* ad es. utilizzato come zoonimo è associato ad alcune specie di ruminante, in particolare l'asino (ὄνος), per indicarne l'uniformità della dentatura che mancando di incisivi e canini superiori dà l'impressione di una distribuzione uniforme dei denti sullo spazio delle due mandibole<sup>197</sup>; perciò è possibile opporre un *amphōdōn* dai denti che si distribuiscono uguali su tutta l'arcata dentaria ad altre tipologie di animali caratterizzate da altre dentizioni come i *karkarodonta*, i 'carnivori', ovvero gli animali dai 'denti che imprimono', essendo i canini superiori i denti più salienti e identificanti il gruppo di animali di cui facevano parte tra gli altri lupi o leoni. Lo stesso discorso può essere fatto per la denominazione di una coppa chiamata *amphōtis* (o *amphōtos*) che, se può essere concepita come 'dalla doppia presa (dal doppio orecchio)', è altresì interpretabile come un vaso che ha prese multiple distribuite sui diversi lati, in questo caso due ma non necessariamente due.

Questo breve *excursus* sulla famiglia semantica di *amphō* può aiutare a problematizzare l'apparente unicità del significato dei termini che ne derivano e che sono

---

<sup>195</sup> "La majorité des autres langues i.-e. offrent de ce mot des formes casuelles pétrifiées à valeur d'adverbe ou de préposition. L'exemple plus clair en est le loc. sg. \**h<sub>2</sub>énti*, qui survit dans skr. *anti* 'en face de, près' ..." *ibid.* 126.

<sup>196</sup> Il numerale δύο, δύω ha dato origine del resto al verbo συνδυάζω ('unire, raggruppare a due a due') che alla diatesi medio-passiva, συνδυάζεσθαι, è assai spesso utilizzato come termine tecnico per indicare l'accoppiamento e il rapporto sessuale in cui due entità distinte di fanno 'unità duale', si uniscono, anche se per poco, in un solo elemento dalla doppia natura come testimoniato in vari passi del *De generatione animalium* di Aristotele in merito al συνδυασμός, 'la riproduzione per accoppiamento'. E.g. Arist., *GA*, 1.1 715b. Cf. LSJ s.v. συνδυάζω.

<sup>197</sup> E.g. Etym. Magn., s.v. ἀμφόδων: Ὁ ὄνος. Λέγεται δὲ ἀμφόδοντα τὰ ζῶα τὰ κατὰ τὴν ἄνω καὶ κάτω ὀδοντωμένα.

spesso interpretati soltanto come afferenti al numero due e alla dualità, considerazione non sempre valida se si tiene conto della dimensione spaziale della radice stessa.

Dunque in che modo comprendere il termine *epamphoterizein*? L'ipotesi che stiamo verificando sui testi che ne fanno uso consiste nel ritenere pertinente la categoria dell'espansione spaziale, della distribuzione su tutti i lati e tutti i frangenti, dimensione da cui del resto il termine deriva. Non sembra per nulla necessario inoltre dover proiettare su questo verbo rappresentazioni e valori semantici che si rifacciano alle nozioni di liminarietà o ibridità<sup>198</sup>.

Un esempio particolarmente chiaro a tal proposito è dato da un passo del *De generatione animalium* in cui Aristotele esponendo la propria teoria del concepimento ricorda come il latte e il sangue mestruale, che nutrirebbe il feto consentendone la formazione, siano della stessa natura. Per questa ragione secondo le leggi della *physis* le donne che allattano non possono concepire un feto nel medesimo tempo, dal momento che la natura non può avere più sbocchi (ἢ δὲ φύσις οὐ δύναται πολυχοεῖν) per una simile materia e si pone perciò un'alternativa netta tra produzione del latte e produzione di sangue mestruale. Una situazione diversa sarebbe contraria alla natura, si tratterebbe di una perdita di materia da più parti e di un vero e proprio moltiplicarsi, o meglio distribuirsi, delle secrezioni (οὕτως ὥστ' ἐπαμφοτερίζειν).

Ma in questo caso il diffondersi degli umori non sarebbe possibile, a meno di non generare una condizione patologica visto che ogni volta che la secrezione produce del latte non può produrre contemporaneamente anche sangue, dando luogo così a un unico e limitato corso naturale<sup>199</sup>. Avvicinandoci ora al fulcro del nostro ragionamento, e cercando di individuare in modo preciso a cosa Aristotele potesse pensare nel definire la scimmia tra

---

<sup>198</sup> Sul vocabolario greco dell'ibrido e dell'ibridazione tra specie vd. LI CAUSI (2008: 71-74), che parla di 'opacità' del lessico relativo all'ibrido tra specie. Il termine ἐπαμφοτερίζειν comunque non è mai associato a rappresentazioni relative al mondo degli ibridi o delle specie 'intermedie'.

<sup>199</sup> Arist., *GA*, 4. 777a. Se in questo passo il verbo ἐπαμφοτερίζω viene utilizzato per evocare una situazione innaturale in cui il raddoppiamento e la via della molteplicità dei fenomeni risulterebbe patologica, in un altro passo dello stesso trattato, in merito alla natura del parto delle specie Aristotele utilizza il verbo precisamente per indicare una tale molteplicità di condizioni. L'uomo, in questo caso, ἐπαμφοτερίζει πᾶσι τοῖς γένεσιν in materia di parto, dal momento che può dare al mondo un solo piccolo, condizione più diffusa, ma nella sua natura esistono anche altre possibilità essendo capace di generare dei gemelli o anche più di due neonati (Ὁ δὲ ἄνθρωπος ἐπαμφοτερίζει πᾶσι τοῖς γένεσιν· καὶ γὰρ μονοτοκεῖ καὶ ὀλιγοτοκεῖ καὶ πολυτοκεῖ ποτε, μάλιστα δὲ μονοτόκον τὴν φύσιν ἐστὶ), *ibid.*, 4. 772b. Uno stesso uso del verbo viene fatto da Aristotele in *Historia animalium*, dove la distinzione è tra specie che danno alla luce un solo piccolo e specie che invece sono multipare, l'uomo, anche in questo caso, presenta la doppia appartenenza (ἐπαμφοτερίζει), vd. Arist., *HA*, 7. 584b.

gli animali che *epamphoterizei*, ci rivolgiamo ad alcuni ‘tipi naturali’, specie o viventi in genere, che nella *Historia animalium* sono definiti e appresi mediante tale verbo.

Proprio nel libro I del trattato zoologico troviamo, a distanza di poche righe, due attestazioni del termine: Aristotele sta discutendo le differenze presenti nel regno animale in merito ai *bioi* e alle *praxeis*, affrontando dunque temi di ecologia animale, abitudini relative alla nutrizione o al comportamento interindividuale, consuetudini riproduttive etc.

La distinzione tra le specie in merito alla loro socialità di gruppo porta Aristotele a separare alcune specie che vivono in modo solitario (μοναδικά) da altre che al contrario conducono una vita gregaria (ἀγελαῖα): di queste due tipologie possono far parte i viventi acquatici, gli alati o gli animali di terra. Ma, continua Aristotele, esistono alcune specie che hanno una condizione distribuita tra diverse tipologie, i cui esemplari quindi vivono una vita gregaria ma anche un’esistenza da individuo singolo<sup>200</sup>. Lo Stagirita non dà ulteriori indicazioni in merito all’identità di simili specie, ma poco oltre ricordando come esistano sia tra le specie gregarie sia tra quelle solitarie degli animali che possono essere definiti politici e altri invece definibili come individualisti (o ‘sporadici’ lett., σποραδικοί) viene affermato che proprio l’uomo presenta un’appartenenza estesa. L’*anthropos* è infatti, sembrerebbe di capire<sup>201</sup>, sia animale di gruppo sia animale individuale che abbandona la dimensione collettiva in alcuni momenti della sua vita, al contrario di alcuni volatili come i cigni o le gru che non possono vivere al di fuori del proprio gruppo di appartenenza ed estranei a una dimensione collettiva<sup>202</sup>.

---

<sup>200</sup> Arist., *HA*, 1. 488a, 2.

<sup>201</sup> Che l’uomo *ἐπαμφοτερίζει* rispetto alla distinzione *ἀγελαῖα* / *μοναδικά* è la tesi sostenuta da Jean-Louis Labarrière in LABARRIÈRE (2004: 64-65). *Contra* KULLMANN (1980: 432) che invece ritiene siano da intendere le due categorie di *πολιτικά* e *σποραδικά*.

<sup>202</sup> Arist., *HA*, 1.488a, 7. Da confrontare a questo passo la ripartizione che Aristotele realizza in base al criterio della conformazione dei piedi: alcuni animali si presentano come polidattili (*πολυσχιδῆ*), come l’uomo o il cane, altri invece presentano un piede fesso, che non ha unghie ma zoccoli (*δισχιδῆ*), come la pecora o il cerbiatto. Altre specie ancora sono invece definite da un’assenza di divisione nel piede (*ἄσχιδῆ*), è il caso dei perissodattili come cavallo o asino. Ma, commenta Aristotele, la famiglia dei suini (*τῶν ὑῶν γένος*) condivide una doppia condizione: esistono, accanto ai più comuni maiali artiodattili, anche dei maiali perissodattili nella regione dell’Illiria, della Peonia e altrove. Da sottolineare come qui, a differenza del passo relativo all’essere umano, non si tratta di un medesimo speciema ad assommare una natura duale, ma è il “gruppo” dei suini, il *γένος* nel suo complesso, quindi un *taxon* sovraordinato rispetto alle singole specie, a *ἐπαμφοτερίζειν*, vd. Arist., *HA*, 2. 499b, 12. In un altro passo contenuto in *De generation animalium* Aristotele non utilizza il verbo *ἐπαμφοτερίζειν* ma si affida alla forma coordinata espressa da *καί*: *πολυτοκεῖ μὲν γὰρ ὡς τὰ πολυσχιδῆ, δίχηλον δ’ ἐστὶ καὶ μόνυχον· εἰσὶ γὰρ πού μόνυχεσ ὕες*, Arist., *GA*, 4.774b. Cfr. Arist., *HA*, 2. 499b, 21 dove si ricorda a proposito del possesso dell’*ἀστράγαλον* che il maiale, essendo un animale che *ἐπαμφοτερίζει* e dunque che appartiene in alcune sue varietà anche alla categoria dei perissodattili, non è in possesso di una “bella caviglia”, o “caviglia fina” (*καλλιαστράγαλον*), non essendo dotato di una simile

Ma quali altri animali, oltre l'uomo, vengono designati da Aristotele come *epamphoterizonta*?

A dire il vero non sono in gran numero e per questo vale la pena passare in rassegna i principali<sup>203</sup>, affinché si possa comprendere, per comparazione, in che senso anche il *pithēkos* potesse esservi annoverato. Nel libro VI della *Historia animalium* il filosofo, dopo aver descritto alcune caratteristiche del delfino, afferma che la foca (φώκη) farebbe parte degli animali che *epamphoterizei* allegando la seguente spiegazione: un tale animale, dalla voce simile a quella di bue, respira, genera e passa i propri momenti di riposo sulla terra, fa parte inoltre degli animali vivipari e il suo ecosistema privilegiato è rappresentato dalla costa. Ma non è possibile definire la foca un animale *pezon* (terrestre) dal momento che trascorre la maggior parte del proprio tempo nel mare, da cui pure trae il proprio nutrimento. Per questo motivo è necessario includerla tra gli animali del mare (διὸ μετὰ τῶν ἐνύδρων περὶ αὐτῆς λεκτέον)<sup>204</sup>.

Eppure questa definizione della foca come animale marino sembrerebbe divenire assai meno certa proprio nei primi paragrafi del libro settimo<sup>205</sup> della *Historia*: nel giro di poche righe Aristotele ricorda che la suddivisione e distinzione (διήρηνται) tra animali terrestri e animali marini può essere fatta secondo diversi criteri. Dapprima ne distingue due (διχῶς λεγομένης ταύτης τῆς διαφορᾶς): l'uno relativo alle modalità di respirazione che separano gli animali che assumono aria nei polmoni e che vivono sulla terra dagli altri che invece ricevono tramite gli organi branchiali acqua e sono definibili come animali marini (o acquatici); l'altro criterio, invece, non è di natura fisiologica, bensì eco-etologica

---

articolazione ossea di raccordo tra la tibia e la parte posteriore del piede (articolazione tarsale); per la ripartizione tra articolazione dell'astragalo e differenti conformazioni del piedi vd. anche Arist., *PA*, 690a 13-20.

<sup>203</sup> Altri casi di viventi che *ἐπαμφοτερίζει* e che non verranno trattati in maniera completa possiamo annoverare alcuni pesci come la murena che vive sia come pesce di costa sia come pesce di alto mare. Si tratta di speciemini-generici che condividono una doppia caratteristica di tipo ecologico, vd. Arist., *HA*, 598a 10-20; *ibid.*, 602a 15ss.

<sup>204</sup> Arist., *HA*, 566b, 27-31: Ἡ δὲ φώκη ἐστὶ τῶν ἐπαμφοτερίζοντων ζώων· οὐ δέχεται μὲν γὰρ τὸ ὕδωρ, ἀλλ' ἀναπνεῖ καὶ καθεύδει καὶ τίκτει ἐν τῇ γῆ μὲν, πρὸς αἰγιαλοῖς δέ, ὡς οὔσα τῶν πεζῶν, διατρίβει δὲ τοῦ χρόνου τὸν πολὺν καὶ τρέφεται ἐκ τῆς θαλάττης, διὸ μετὰ τῶν ἐνύδρων περὶ αὐτῆς λεκτέον. Da notare come Aristotele riconosca una certa incertezza nella collocazione della foca rispetto alla sezione della sua opera in cui l'animale andrebbe incluso: animali di terra? O animali di mare? Esistono delle buone ragioni per considerare la foca un animale terrestre, come il fatto che dia al mondo i piccoli sulla terra ferma, eppure, questa terra ferma non è altro che la spiaggia o la costa rocciosa, luoghi che rendono anche in questo caso difficile la decisione a causa di una certa complessità della realtà percepita. In fondo la foca è *come se facesse parte degli animali di terra* (ὡς οὔσα τῶν πεζῶν). Numerosi gli studi sulla foca, in particolare in connessione con Od., 4 e con la cattura di Proteo da parte di Menelao. Per un'analisi dell'animale nell'immaginario antico vd. soprattutto DETIENNE (1970). Sempre sulla foca e sulla sua natura doppia cfr. Arist., *PA*, 697b.

<sup>205</sup> Arist., *HA*, 589a-b.

consistendo nella diversa modalità di procacciamento del cibo e nell'ambiente di vita dell'animale.

Di fronte a una simile distinzione di criteri che rispecchiano nella maggioranza dei casi la realtà naturale e che per questo Aristotele fa propri, esistono comunque dei casi che definiremmo più complessi e cognitivamente più esigenti della capacità di discernimento umano: si tratta di quegli animali che respirano, ma passano gran parte della loro vita nell'acqua. In questo caso Aristotele non menziona la foca, ma afferma che queste tipologie di animali sembrano essere le uniche a *epamphoterizein*, termine che anche in questo passo sembra tradurre l'appartenenza 'estesa' di simili creature sia al gruppo dei terrestri sia a quello dei marini. Ma ancora più importante è la riflessione che accompagna una simile affermazione: tali animali possono essere collocati (τις ἄν θείη) sia come terrestri sia come marini (καὶ γὰρ ὡς περὶ καὶ ὡς ἔνυδρά)<sup>206</sup>.

Giungiamo ora alla conclusione del nostro *excursus* linguistico-semanticò sul termine *epamphoterizō*: in particolare è necessario ora concentrarci sui due passi aristotelici in cui la categoria verbale e culturale viene utilizzata per parlare dei primati non umani.

Come abbiamo riportato in precedenza in merito alla registrazione dei tratti morfotipici della scimmia, Aristotele la colloca tra quegli animali che *epamphoterizousi* tanto rispetto all'essere umano quanto in relazione ai quadrupedi. In questo caso è opportuno osservare che si tratta di un discorso che verte sulla *phusis* dei primati non umani vale a dire sulla loro esteriorità percepita, sugli elementi esterni della loro forma per

---

<sup>206</sup> Il campo degli animali marini sembrerebbe essere quello in cui la categoria dell'ἐπαμφοτερίζειν trovi maggiore applicazione tra gli animali: qualche riga dopo aver parlato delle doppia appartenenza possibile per alcuni viventi, Aristotele continua affermando che alcuni degli animali che "si raddoppiano" devono questa loro possibilità da una sorta di mutazione avvenuta nella conformazione dell'embrione durante la sua formazione, mutazione consistente nel partecipare di una certa materia che, una volta nati, gli animali ricercano come facente parte della propria natura e sostanza (Καὶ τὰ μὲν οὐκ ἐπαμφοτερίζει, τὰ δ' ἐπαμφοτερίζει, διὰ τὸ μετέχειν τι τῆς ὕλης ἐν τῇ συστάσει τῆς γενέσεως, ἐξ οἴας ποιῆται τὴν τροφήν· προσφιλές γὰρ ἐκάστῳ τῶν ζῴων τὸ κατὰ φύσιν, ὥσπερ εἶρηται καὶ πρότερον). Così un altro animale che, oltre la foca, ἐπαμφοτερίζει è il tritone che pur essendo dotato di branchie e dunque collocabile come acquatico in base al criterio della respirazione, resta tuttavia anche un animale terrestre, dal momento che è un quadrupede e cerca il proprio nutrimento sulla terraferma. Una simile tendenza (προσφιλές) all'elemento terragno è dovuta, secondo il ragionamento aristotelico, proprio alla mutazione della sua conformazione (σύστασις) che avrebbe partecipato di tale elemento durante la gestazione embrionale e dunque modificando la sua natura, rendendolo *anche* un animale di terra, vd. Arist., *HA*, 590a.

come si danno a vedere e si presentano a un osservatore, secondo le diverse angolazioni spaziali che determinano i punti di vista<sup>207</sup>.

Ora se la natura di animale *epamphoterizon* va considerata prevalentemente in questa dimensione di aspetto percepito, non sempre è così in altri casi che abbiamo analizzato poco sopra: per fare un esempio, la foca era definita da Aristotele animale *epamphoterizon* non solo in base a sue proprietà *gestaltiche* bensì anche in relazione a un criterio di ordine eto-ecologico (luogo della nutrizione, *habitat* diurno, procreazione etc.). Una simile distinzione va presa in considerazione nell'analisi della condizione espressa dal nostro verbo: non si tratta mai di una condizione ontologicamente intermedia o doppia tout court, ma vengono sempre espressi criteri, potremmo dire selezioni contestuali, all'applicazione del verbo che stiamo esaminando<sup>208</sup>.

Veniamo a questo proposito al secondo passo in cui Aristotele associa il verbo in questione alla conformazione dei primati: siamo nel *De partibus animalium* al libro quarto in cui la discussione verte sul possesso della coda o dei glutei nel mondo dei viventi. Gli animali quadrupedi sono in possesso di una coda, più o meno estesa, mentre l'essere umano non essendo un quadrupede non la possiede, ma per assolvere alla medesima funzione protettiva è dotato dei muscoli glutei.

La scimmia, però, ricorda Aristotele, è un animale che *epamphoterizei* nella sua forma e è parte di nessuno e di entrambi i tipi, non avendo né coda né glutei<sup>209</sup>. Una formulazione curiosa e per questo assai interessante: l'essere caratterizzati dalla condizione di animale *epamphoterizon* significa condividere in nulla e in tutto (μηδετέρων... καὶ

---

<sup>207</sup> Sulla nozione di *phusis* in Grecia nell'età classica a partire da una prospettiva cognitiva e culturale vd. BUCCHERI (2012). Cfr. HOLWERDA (1955: *passim*).

<sup>208</sup> Un passo assai simile a quello relativo alle scimmie nella *Historia animalium* è contenuto nel *De partibus animalium* dove ricorre la stessa associazione del verbo ἐπαμφοτερίζω e dell'accusativo di relazione τὴν φύσιν: in questo caso Aristotele parla dell'associazione tra ambiente marino (o acquatico) e possesso delle branchie da una parte e respirazione polmonare associata a vita sulla terra dall'altra. A questa situazione antitetica e cognitivamente efficace, però, si aggiunge un elemento di complessità (segnalato dalla particella δέ) rappresentato da quelle specie che vivono nel mare ma respirano tramite i polmoni, si pensi ai cetacei (balene, delfini etc.): Ἀναπνεῖ δὲ τὰ μὲν περὶ πάντα, ἕνια δὲ καὶ τῶν ἐνύδρων, οἷον φάλαινα καὶ δελφίς καὶ τὰ ἀναφυσῶντα κήτη πάντα. Πολλὰ γὰρ τῶν ζῴων ἐπαμφοτερίζει τὴν φύσιν, καὶ τῶν τε περὶ καὶ τὸν ἀέρα δεχομένων διὰ τὴν τοῦ σώματος κράσιν ἐν ὑγρῷ διατελεῖ τὸν πλείστον χρόνον, καὶ τῶν ἐν τῷ ὑγρῷ μετέχει τοσοῦτον ἕνια τῆς περὶ φύσεως ὥστ' ἐν τῷ πνεύματι αὐτῶν εἶναι τὸ τέλος τοῦ ζῆν, Arist., *PA*, 3. 669a. Anche in questo caso siamo di fronte non a 'nature' intermedie (vd. trad. LANZA-VEGETTI 1973), ma a viventi che escono da una bipartizione semplice e introducono una molteplicità complessa da un punto di vista percettivo e in relazione alle attese del sapere comune.

<sup>209</sup> Arist., *PA*, 689b 31-33: Ὁ δὲ πίθηκος διὰ τὸ τὴν μορφήν ἐπαμφοτερίζειν καὶ μηδετέρων τ' εἶναι καὶ ἀμφοτέρων, διὰ τοῦτ' οὔτε οὐρανὸν ἔχει οὔτ' ἰσχία, ὡς μὲν δίπους ὢν οὐρανόν, ὡς δὲ τετράπους ἰσχία.

ἀμφοτέρων) i tratti percettivi che distinguono due gruppi di viventi. Una formulazione analoga ricorre qualche riga dopo nello stesso *De partibus animalium* a proposito di altri due speciemmi come la foca e il pipistrello, anche in questo caso tali viventi *emaphoterizousi*, la prima in relazione ad animali terrestri e animali marini e il secondo riguardo ai volatili e agli animali di terra. Ma fondamentale risulta l'associazione del nostro verbo a questa partecipazione dei caratteri di entrambi i gruppi e di nessuno dei due (διὰ τοῦτο ἀμφοτέρων τε μετέχουσι, καὶ οὐδετέρων)<sup>210</sup>.

In che modo una simile resa discorsiva, introducendo apparentemente maggiori difficoltà ermeneutiche, può fornirci una possibile chiave di interpretazione per comprendere il significato del nostro verbo nel descrivere una certa condizione nel mondo dei viventi?

Crediamo utile discutere un passo di Platone contenuto nel quinto libro della *Repubblica* in cui Socrate e Glaucone discutono delle differenze tra la credenza (o conoscenza dell'opinione) e il sapere. Questo passo può aiutarci a capire meglio il caso degli animali discussi da Aristotele per una serie di motivi:

- a) il dialogo costante di Aristotele con l'opera del maestro Platone,
- b) la presenza di una medesima terminologia sia nelle *Repubblica* sia nella *Historia animalium*,
- c) infine il riferimento di entrambe le opere non tanto a questioni di classificazione, quanto a problemi relativi alla cognizione e percezione delle realtà.

Se la dimensione cognitiva della *doxa* consiste non in una mancanza di conoscenza, ma in una assenza della comprensione dell'essenza della realtà, allora, arrivano a concludere Socrate e il suo interlocutore, i singoli oggetti che, ad esempio, possono essere definiti belli, rispettosi e onorevoli saranno per questo anche brutti, irrispettosi e disonorevoli in altre circostanze. L'affastellarsi di singole situazioni, di oggetti che appaiono irrelati produce un effetto di disorientamento che apre la via alla doppiezza di ogni realtà.

Ma come definire meglio questa condizione di indecisione sulla natura delle cose? Glaucone ricorre a un'immagine per rendere più chiara la sua concezione di tali fenomeni: le realtà della *doxa* sono assai simili ai giochi per bambini fondati sul divertimento che

---

<sup>210</sup> Arist., *PA*, 697b.

scaturisce dagli enigmi, come ad esempio quello relativo all'eunuco che colpisce un pipistrello. Nonostante Platone non riferisca nel suo testo quale fosse la formulazione precisa di un simile indovinello e dia di fatto soltanto la soluzione, la tradizione scolastica e soprattutto Ateneo nel decimo libro dei *Sofisti a banchetto* ce ne forniscono una versione chiara: l'enigma sfida il risolutore a trovare l'identità dell'uomo che uomo non è e che colpisce con una pietra che pietra non è un uccello che uccello non è<sup>211</sup>.

La formulazione è quella tipica dell'enigma strutturato su una serie di paradossi logici cui è possibile trovare una risposta soltanto mediante uno sforzo cognitivo maggiore e un ragionamento supplementare rispetto alla semplice definizione delle entità designate.

Ma ancora più interessante è la spiegazione che Platone dà del perché simili realtà, un eunuco o un pipistrello, si prestino così bene a essere oggetto di enigmi<sup>212</sup>:

καὶ γὰρ ταῦτα ἐπαμφοτερίζειν, καὶ οὔτ' εἶναι οὔτε μὴ εἶναι οὐδὲν αὐτῶν δυνατὸν παγίως νοῆσαι, οὔτε ἀμφότερα οὔτε οὐδέτερον.

*E infatti questi esseri sono di qua e di là, e non è possibile concepire con sicurezza se uno di loro sia o non sia entrambe le cose o nessuna delle due.*

Come è evidente la somiglianza con le formulazioni aristoteliche relative al mondo dei viventi è piuttosto netta: anche in questo caso il verbo in questione è spiegato a partire da una situazione in cui certi viventi risultano problematici quanto alla loro riconducibilità a schemi normali e noti di riconoscimento della natura. Non è impossibile collocarli o definirli, il buon solutore di enigmi alla fine riesce a dare la risposta semplicemente cambiando prospettiva, essi non rappresentano delle realtà ibride o intermedie a metà strada tra nature a tutto tondo, al contrario l'insistenza sulla dimensione cognitiva (νοῆσαι) e sulla sua difficoltà e incertezza (οὔτε... δυνατόν παγίως)<sup>213</sup> ci indicano la strada da percorrere per comprendere il senso del verbo da cui la nostra indagine è partita.

---

<sup>211</sup> ξύλω τε καὶ οὐ ξύλω καθημένην ὄρνιθα καὶ οὐκ ὄρνιθα ἀνὴρ τε καὶ οὐκ ἀνὴρ λίθω τε καὶ οὐ λίθω, Ath., X, 76. Cfr. schol. in Plat. *Resp.* 5. 479c, ed. Greene: Κλεάρχου γρηῖφος – αἰνός τις ἐστὶν ὡς ἀνὴρ τε κ' οὐκ ἀνὴρ ὄρνιθά τε κ' οὐκ ὄρνιθα ἰδὼν τε κ' οὐκ ἰδὼν ἐπὶ ξύλου τε κ' οὐ ξύλου καθημένην τε κ' οὐ καθημένην λίθω τε κ' οὐ λίθω βάλοι τε κ' οὐ βάλοι Ἄλλως – ἄνθρωπος οὐκ ἄνθρωπος, ἄνθρωπος δ' ὅμως, ὁ εὐνοῦχος ὄρνιθα κ' οὐκ ὄρνιθα, ὄρνιθα δ' ὅμως, ῥοπτερίδα ἐπὶ ξύλου τε κ' οὐ ξύλου καθημένην νάρθηκος λίθω βαλὼν με κ' οὐ λίθω διώλεσεν κισήρει νυκτερίδα ὁ εὐνοῦχος νάρθηκος κισήρει.

<sup>212</sup> Pl., *Resp.*, 479c, 3-5.

<sup>213</sup> Di capitale importanza è il valore dell'avverbio παγίως che indica proprio l'instabilità cognitiva prodotta da un oggetto che percettivamente disorienta in un primo momento l'osservatore, non consentendogli una disamina chiara e univoca di primo acchito. Un uso analogo dell'avverbio in congiunzione con il verbo νοῆσαι si trova in Pl., *Theaet.*, 157a, 1-4. Qui Socrate discute con il

Si tratterebbe di realtà naturali (ma non solo) che percettivamente presentano all'osservatore un *surplus* di caratteri rispetto alle regole di riconoscimento e identificazione che una certa cultura stabilisce: questo non chiama in causa l'idea di ambiguità o indeterminatezza, ma per la cultura greca si tratta di concepire e dare un nome all'idea di complessità cognitiva che i testi di Aristotele possono riconnettere alla nozione di distribuzione estesa dei tratti, in altre parole ponendo in risalto la compresenza di un oggetto o di un vivente in più punti dello spazio abbracciando e inglobando non uno ma più frangenti (ἄμφο).

Alla luce di quanto analizzato in precedenza non sembra del tutto inverosimile ritenere che la famiglia semantica di *epamphoterizein* indichi più che il raddoppiamento o la dualità una più problematica 'doppiezza' intesa nel senso di una complessità percettiva che porta l'osservatore a dover cercare una soluzione a una situazione apparentemente 'enigmatica' e comunque più difficile rispetto alle normali ripartizioni del mondo naturale.

In fin dei conti l'idea di una dualità standard, per così dire non marcata, che indicasse semplicemente l'essere 'due' o l'essere 'doppio' di un vivente o di una realtà era espressa in greco antico, e in particolare nel linguaggio aristotelico, da altri termini, *in primis* dall'aggettivo *diphuēs* lett. 'doppio, dalla doppia natura, dal doppio aspetto'. Una rapida escussione del *corpus* zoologico degli scritti aristotelici mostra come proprio *diphuēs* sia utilizzato per descrivere la natura numerica delle sopracciglia o quella delle tonsille nell'anatomia del vivente senza che ciò comporti particolari difficoltà nella formulazione del giudizio<sup>214</sup>.

In questi casi si tratta di constatare un dato naturale e di riconnetterlo al normale ordine delle cose, mentre nel caso del verbo *epamphoterizein* l'uso sembra essere diverso a indicare una situazione marcata e problematica che necessita di un maggiore sforzo

---

giovane Teeteto la dottrina del divenire e del movimento (κίνησις), cardini della gnoseologia eraclitea: si può conoscere soltanto mediante la sensazione e l'unica realtà conoscibile è quella che scaturisce dall'unione dell'incontro tra movimento percipiente attivo e movimento percepito passivo, proprio a tal proposito sarebbe difficile (οὐκ εἶναι παγίως) dire cosa sia l'uno o l'altro presi singolarmente. L'erudito Frinico nel II sec. d. C. glossa il termine ἐπαμφοτερίζειν proprio ricorrendo all'uso dell'avverbio παγίως indicando come il verbo alluda all'indecisione di chi non progetta di realizzare con certezza una cosa sola (ἐν τι), bensì ha in mente più cose insieme (καὶ τόδε καὶ τόδε), Phryn., *Praep. soph.*, epit., p. 72 de Borries: ἐπαμφοτερίζειν τὸ μὴ παγίως ἐν τι βουλευέσθαι καὶ πράττειν, ἀλλὰ καὶ τόδε καὶ τόδε διανοεῖσθαι.

<sup>214</sup> E.g. Arist., *HA*, 491b 14; 492b 34; 493a 12. Uno studio specifico sui valori semantici di διφυής nella prosa scientifica di Aristotele non è stato ancora condotto, né l'aggettivo è stato criticamente posto a confronto con altre categorie che *lato sensu* possono indicare il 'doppio' e il numero 'due'. Un'analisi della terminologia latina della doppia appartenenza di specie si trova in LI CAUSI (2008: 93-97) con particolare riferimento però alle rappresentazioni latine dell'ibridazione in cui trova spazio anche il termine *bigener*.

interpretativo. Un testo dello stesso Aristotele tratto dal *De partibus animalium* può aiutare a comprendere meglio il rapporto del verbo *epamphoterizein* con l'idea di 'dualità' e di 'doppio'; il passo discute della conformazione degli organi interni dell'anatomia del vivente e in particolare ne descrive il numero affrontando il tema della reale composizione degli organi animali utilizzando però, nello giro di poche righe, diversi termini che veicolano l'idea di 'dualità'<sup>215</sup>:

Δοκεῖ δὲ τῶν σπλάγχων τὰ μὲν εἶναι μονοφυῆ, καθάπερ καρδία καὶ πλεύμων, τὰ δὲ διφυῆ, καθάπερ νεφροί, τὰ δ' ἀπορεῖται ποτέρως ἔχει. Φανείη γὰρ ἂν ἐπαμφοτερίζειν τούτοις τὸ ἦπαρ καὶ ὁ σπλήν· καὶ γὰρ ὡς μονοφυῆς ἑκάτερον, καὶ ὡς ἀνθ' ἑνὸς δύο παραπλησίαν ἔχοντα τὴν φύσιν. Ἔστι δὲ πάντα διφυῆ. Τὸ δ' αἴτιον ἢ τοῦ σώματος διάστασις διφυῆς μὲν οὖσα, πρὸς μίαν δὲ συντελοῦσα ἀρχήν· τὸ μὲν γὰρ ἄνω καὶ κάτω, τὸ δ' ἔμπροσθεν καὶ ὀπίσθεν τὸ δὲ δεξιὸν καὶ ἀριστερόν ἐστιν.

*Sembra che tra le viscere alcune siano uniche, come il cuore o il polmone, altre invece doppie, come i reni, ma alcune non si sa come siano. Sembrerebbe che il fegato o la milza in questo si sdoppino. L'uno e l'altro sono infatti singoli, e con un'apparenza tale da essere due invece che uno. Ma tutte le viscere sono doppie. La spiegazione è la conformazione doppia del corpo, pur all'interno dell'unità del suo principio: esiste infatti un alto e un basso, un davanti e un dietro, una destra e una sinistra.*

Al di là del contenuto del passo è la sua formulazione a essere particolarmente significativa: di fronte a una dualità per così dire attesa, naturale e non marcata, Aristotele utilizza una terminologia che rinvia al numero 'due' e che denota una natura bimembre, al contrario di fronte a una situazione più complicata che necessita di una spiegazione ulteriore e più approfondita il filosofo utilizza il verbo *epamphoterizein* per circoscrivere una 'dualità' problematica, quella dell'appartenenza di una realtà a questa o quella categoria tenendo conto di possibili apparenti ambiguità. Sarebbero situazioni di particolare difficoltà e complessità classificatoria a essere designate da un verbo che rispetto ad altre espressioni di 'dualità' ne esprimerebbe una forma marcata, come è il caso della conformazione apparentemente unica ma in realtà doppia del fegato.

Anche nel caso del *pithēkos*, così come accade per il pipistrello o per la foca, la difficoltà a capire immediatamente come stiano le cose (*ἀπορεῖται ποτέρως ἔχει*) viene resa

---

<sup>215</sup> Arist., *PA*, 669b 13-21.

dall'uso di un verbo marcato e in grado di suggerisce l'idea, enigmatica, della molteplice appartenenza.

## **6. Un tentativo di etnozoologia greca: la classificazione vernacolare dei primati nel mondo antico e la questione della scimmia 'perfetta'**

Gli studi di etnoscienze e in particolar modo quelli della etnozoologia hanno trovato vasta eco nell'analisi antropologica, il paradigma euristico adottato è stato via via delineato definendo concetti, termini e strumenti di ricerca sempre più raffinati. Le discipline che hanno fondato questo nuovo campo di ricerca applicato allo studio delle società umane risentono fortemente dello sviluppo delle scienze cognitive e in particolar modo della psicologia cognitiva. Dagli studi di Brent Berlin<sup>216</sup> per l'etnobotanica sino a quelli di Bulmer<sup>217</sup> relativi all'etnozoologia si è cercato costantemente di ricostruire i contenuti e le modalità secondo cui i gruppi umani elaborano un sistema gerarchico di relazioni inclusive o esclusive tra forme viventi presenti nell'ecosistema preso in considerazione. Assunto fondamentale di molte delle ricerche di questo settore è la presupposizione di un modulo cognitivo universale, presente nella mente umana e proprio a uno specifico campo del reale ('domain-specific') in grado di rendere conto del trattamento dei generi naturali (o 'living kinds') come distinti da altre forme di realtà, quali ad es. gli artefatti.

Tali costanti cognitive in quanto moduli di processamento della realtà in dotazione alla specie *Homo sapiens* consentirebbero di affermare che il sistema di classificazione abbia degli elementi transculturali: si tratterebbe di ciò che gli etnoscientiati chiamano *ranghi* (ranks). Il principio della ripartizione in ranghi di classificazione gerarchica più o meno inclusivi delle singole realtà viventi costituirebbe così una costante di tutte le culture umane, mentre a variare sarebbero i contenuti e i rapporti reciproci tra i vari *taxa*, dunque le posizioni reciproche all'interno di una griglia gerarchica universalmente data. Non è nostro obiettivo qui ripercorrere le tappe di una storia della disciplina, ma soltanto ricordarne alcuni dei presupposti fondamentali. Ai fini della nostra indagine cercheremo di utilizzare in maniera operativa alcuni concetti messi a disposizione dall'etnozoologia, in

---

<sup>216</sup> BERLIN (1973); BERLIN – BREEDLOVE – RAVEN (1973).

<sup>217</sup> Il lavoro pionieristico di Richard Bulmer inizia già alla fine degli anni '60 con le ricerche su un'etnozoologia dei rospi nella popolazione dei Karam, vd. BULMER-TYLER (1968).

particolare una distinzione significativa tra i due ranghi che rivestono un'importanza maggiore nello studio delle etnotassonomie<sup>218</sup>:

1. FV (Forme di Vita, 'Life Forms'): si tratta di ripartizioni generiche del mondo dei viventi che gli appartenenti a una cultura elaborano a partire da considerazioni di tipo funzionale o ecologico; il nucleo di informazioni che tali etichette forniscono è decisamente limitato consistendo nell'indicazione di una particolare capacità motoria o nella coincidenza del tassonomo con un luogo di vita dell'animale. Si pensi ad esempio alle grandi distinzioni tra animali dell'acqua (per il greco gli animali ἔνδρα) dell'aria o della terra (πεζά) nel mondo antico, di cui si ha un'eco anche nella zoologia aristotelica<sup>219</sup>.

2. SG (Speciemi Generici, 'Generic-Specieme'): con questa etichetta si indicano le forme viventi dotate di un maggiore tasso di informatività e di salienza *gestatica* macroscopica che le isola dalle altre all'interno di un limitato ecosistema. Nella stragrande maggioranza dei casi e delle culture c'è una corrispondenza forte tra una tale denominazione (e il vivente da essa indicata) e il livello tassonomico del genere e della specie della sistematica occidentale contemporanea. Si tratta delle etichette con cui vengono distinti gli esseri viventi di maggiore salienza percettiva, per es. 'cane', 'mucca', 'maiale'.

Questi due ranghi sono stati determinati a partire da ricerche empiriche condotte da psicologi e cognitivisti attraverso test di varia natura consistenti ad esempio nell'estrazione e raggruppamento di carte da parte degli intervistati secondo rapporti di tipo gerarchico oppure tramite lo studio di ragionamenti inferenziali per determinare l'estensione delle somiglianze tra viventi all'interno di classificazioni e il livello di inclusività di certe etichette tassonomiche. Molti di questi metodi sono stati oggetto di critica da parte degli antropologi culturali, che hanno rilevato come le modalità e gli obiettivi della ricerca fossero quasi sempre l'eco di preoccupazioni e procedimenti argomentativi occidentali e tipici di un laboratorio universitario, non tenendo conto, dunque, delle specificità di molte delle culture studiate, quasi sempre società a regime totalmente orale<sup>220</sup>.

---

<sup>218</sup> Una panoramica completa della terminologia, non unanimemente adottata, in etnobiologia si trova in ATRAN (1990: 17-46).

<sup>219</sup> Arist., *HA*, 490b 7-491a 6. Sui raggruppamenti maggiori di rango sovraordinato che potrebbero corrispondere alle "forme di vita" e che Aristotele definisce γένη μέγιστα vd. GOTTHELF (2012: 293-306).

<sup>220</sup> Si veda soprattutto CREVATIN (2007) in cui l'esperienza sul campo presso i Bwalé della Costa d'Avorio ha mostrato come le modalità di acquisizione e trasmissione del sapere siano totalmente dissonanti rispetto ai presupposti di lavoro e di ricerca della psicologia cognitiva. Presso i Bwalé la

All'interno di questo panorama di studi come collocare la ricerca e il recupero di informazioni tassonomiche nel mondo antico? Evidentemente la ricerca sul campo, così come quella da test in laboratorio, è irrimediabilmente preclusa, ma alcune metodologie di lavoro sono state tentate per una etnozoologia del mondo antico ed è a questi studi che ci rifaremo per la nostra indagine<sup>221</sup>.

Il nostro interesse si concentra su una piccola porzione di enciclopedia antica relativa alle possibili marche tassonomiche che il mondo greco ha scelto (e concepito) per parlare di primati non umani. L'attenzione sarà prevalentemente rivolta a tre *corpora* maggiori che risulteranno la base della nostra indagine: la distinzione aristotelica di età classica da una parte e quelle presenti in Plinio e Galeno in età imperiale dall'altra. In questo modo lo spettro cronologico percorso e la diversità di notizie contenute in testi di origine assai diversa potranno permettere una copertura del sapere antico di una considerevole estensione. A tale *corpus* saranno poi connesse altre testimonianze relative ai primati non umani che risultino utili ai fini della nostra ricostruzione.

Il *corpus* aristotelico presenta un quadro piuttosto delineato nel brano della *Historia animalium* consacrato ai primati che, come abbiamo visto, si estendono tanto rispetto agli uomini quanto ai quadrupedi e vengono indicati da tre termini o marche tassonomiche<sup>222</sup>:

Ἔνια δὲ τῶν ζώων ἐπαμφοτερίζει τὴν φύσιν τῷ τ' ἀνθρώπῳ καὶ τοῖς τετράποσιν, οἷον πίθηκοι καὶ κῆβοι καὶ κυνοκέφαλοι.

*Alcuni animali si estendono nel loro aspetto sia rispetto all'uomo sia rispetto ai quadrupedi, come i pithēkoi, i kēboi e i kynokephaloi.*

Dopo aver esposto in modo chiaro una triplice separazione nel mondo dei primati Aristotele passa in rassegna i criteri distintivi di una tale ripartizione. Proprio come di fronte a un 'intervistatore' sul campo che gli abbia posto una domanda relativa al termine

---

trasmissione dell'informazione non avviene in modo diretto e decontestualizzato fornendo una risposta astratta a un quesito altrettanto astratto, ma in una cultura orale il sapere è concenuto e formulato in modo "contestuale", vale a dire secondo forme narrative e di racconti che costruiscono piccoli *plot* e interpretazioni in cui sono presenti certe categorie della loro vita quotidiana. Inoltre l'acquisizione del sapere non è di tipo universitario o scolastico ma avviene in contesti operativi di lavoro e dunque è alla situazione e alla dimensione pragmatica della loro ripartizione di animali e oggetti che bisognerebbe fare attenzione.

<sup>221</sup> A partire dallo studio sui termini di γένος e εἶδος in PELLEGRIN (1982) sino alle ricerche condotte su più ampia scala sul *corpus* aristotelico e sulle altre forme di classificazione vernacolare in ZUCKER (2005a; 2005b) per giungere allo studio di un singolo ecosistema di analisi, quello degli animali acquatici condotto da GUASPARRI (2004).

<sup>222</sup> Arist., *HA*, 502a, 16-18.

che meno conosce, Aristotele sembra voler fare chiarezza sui punti meno evidenti asserendo che il *kēbos*, tassonomo evidentemente meno usuale, è coincidente con il morfotipo di un *pithēkos*, dotato però del tratto distintivo caudale<sup>223</sup>. Un'attenzione maggiore viene riservata al terzo primate, il *kynokephalos*, che sembrerebbe marcare una distanza percettivamente maggiore rispetto al *pithēkos*. Come distinguere un *kynokephalos* da un altro primate? Aristotele fornisce delle istruzioni precise affermando che tre sono i tratti caratterizzanti dell'animale: a) la maggior grandezza di taglia, b) la robustezza della struttura, più nerboruta rispetto agli altri primati, c) infine la presenza di un volto assai rassomigliante al morfotipo del volto canino. Tutto ciò, dichiara in premessa lo Stagirita, a partire da una forma (*Gestalt*, μορφή) che è identica a quella delle altre scimmie (δὲ τὴν αὐτὴν ἔχουσι μορφήν τοῖς πιθήκοις)<sup>224</sup>. Segue un'ulteriore precisazione in merito al tassonomo *kynokephalos* che mescola elementi anatomici utili al riconoscimento dell'animale a notazioni di carattere etologico che circoscrivono ancor più la figura come 'canina', prossima al 'cane'. La descrizione è però costruita su forme comparative che istituiscono durante tutta la descrizione un rimando al morfotipo del *pithēkos* rispetto al quale un *kynokephalos* è indicato: i suoi comportamenti sono più selvaggi e i suoi denti più canini e più potenti nel morso<sup>225</sup>.

Se paragonata alla più ampia disamina delle caratteristiche del *kynokephalos*, la sezione relativa al *kēbos* risulta assai meno estesa e di fatto si riduce a una duplice nota che ripete a distanza di poche righe la medesima informazione: il *kēbos* è un *pithēkos* dotato di coda<sup>226</sup>. La porzione relativa al *pithēkos* è invece stata ampiamente analizzata nelle pagine precedenti del nostro *excursus* e per questo non merita di essere nuovamente menzionata.

Alla luce di una ripartizione di questo tipo, unica nel *corpus* aristotelico<sup>227</sup>, è possibile formulare diverse ipotesi interpretative, da supportare eventualmente con l'ausilio di altre fonti. La prima, e la più importante nell'ottica etnozoologica che qui ci

<sup>223</sup> Ἔστι δ' ὁ μὲν κῆβος πίθηκος ἔχων οὐράν, *ivi*.

<sup>224</sup> Arist., *HA*, 502a, 19.

<sup>225</sup> ἔτι δ' ἀγριώτερά τε τὰ ἦθη καὶ τοὺς ὀδόντας ἔχουσι κυνοειδέστερους καὶ ἰσχυροτέρους, *ivi*.

<sup>226</sup> Una conferma del tratto percettivo della coda come elemento caratterizzante un κῆβος ci viene da alcuni estratti di età tarda provenienti dalla *Sylloge Constantini* e che tramandano parti di un trattato zoologico attribuito a Timoteo di Gaza (VI sec. d. C.), per cui vd. Timoth. Gaz., *exc. Ex libr. de animal.*, 51, 17 Haupt. Menzione del κῆβος viene fatta anche nel libro 17 della *Geografia* di Strabone in merito al culto degli animali da parte della cultura egizia, Strab., 17.1, 40, 15 ss. In questo passo è ricordata la somiglianza dell'animale ai morfotipi del cane e dell'orso (κυνὸς καὶ ἄρκτου μεταξύ), così come la sua origine nell'area più lontana del continente africano, la terra degli Etiopi (γεννᾶται δ' ἐν Αἰθιοπία).

<sup>227</sup> Tutte le altre menzioni di primati non umani da parte di Aristotele utilizzano il tassonomo πίθηκος, sia negli scritti di interesse naturalistico sia nelle altre opere di natura più eterogenea.

interessa, è quella relativa ai rapporti reciproci tra i tassonomi e i referenti cui essi rimandano. Possiamo constatare che la ripartizione aristotelica distingue tre diverse forme di vivente, dunque tre speciemi generici macroscopicamente separati da alcuni tratti: la coda e le fattezze canine su tutti. Eppure, almeno stando alla formulazione che ne dà Aristotele, tra questi speciemi generici uno sembra avere un carattere privilegiato sia nella descrizione sia nella denominazione: si tratta del *pithēkos* che non soltanto riceve una descrizione dettagliata del morfotipo e dei tratti cinetico-motori, ma funge da ancoraggio percettivo per l'identificazione degli altri due speciemi.

A conferma di ciò possiamo rilevare come il *kēbos* non sia descritto nel dettaglio dei suoi particolari perché essi coincidono di fatto con la *Gestalt* del *pithēkos*, cui va aggiunto solo il tratto anatomico della coda, al punto che per Aristotele un *kēbos* è un *pithēkos*. Lo stesso discorso è valido per il *kynokephalos*, il cui aspetto corrisponde a quello di un *pithēkos*. Se una tale *mise en discours* corrispondesse davvero a un sapere diffuso sui primati non umani potremmo asserire che il tassonomo *pithēkos* sembra avere una salienza percettiva e culturale maggiore rispetto agli altri due speciemi, potendosi al limite configurare anche come *taxon* sovraordinato degli altri due. Questo è infatti il punto di maggiore interesse: Aristotele ritiene il termine *pithēkos* come indicante uno speciema particolare e al contempo il *taxon* sovraordinato in cui ricomprendere tutti i primati? Oppure utilizza nel suo passaggio il riferimento al *pithēkos* soltanto per esigenze di chiarezza al fine di descrivere meglio gli altri due speciemi? Una risposta definitiva è difficile da dare, ma possiamo cercare di rispondere prendendo in esame un'altra fonte che menziona un'analogia ripartizione dei primati in tre gruppi.

Si tratta del poema di Oppiano di Apamea sulla caccia, *Kynēgetika*, che risale all'età imperiale dei Severi: un testo dunque diverso per genere e contesto rispetto alla *Historia animalium* aristotelica, ma che concorda con la notizia dei tre speciemi dei primati. Di particolare rilievo è il vocabolario usato dall'autore del testo che elenca le scimmie nella lista di animali che non devono essere considerati degni di essere cacciati, menzionando con disprezzo le 'triplici stirpi' delle scimmie (λείπω τρισσὰ γένεθλα, κακὸν μίμημα, πιθήκων)<sup>228</sup>.

La formulazione è assai interessante, non tanto per l'arcaismo del termine *genethla*, quanto perché fornisce una possibile indicazione di una tradizione condivisa riguardo agli speciemi maggiori tra i primati non umani. Un testo poetico si fonda sovente su una fitta

---

<sup>228</sup> Opp. Ap., *Cyn.*, II, 605.

rete di rimandi tra nozioni comuni e condivise e allontanamenti dal senso comune, realizzabili mediante scelte stilistiche o di significato: nel nostro caso se l'effetto straniante è dato dal termine 'stirpi' (γένεθλα), sul piano del contenuto sembra che Oppiano si sia rifatto a un sapere condiviso, forse noto sin dai tempi di Aristotele. Tre sono dunque le stirpi, ma la scelta di un vocabolo come *genethlon* non può essere separata da un genitivo partitivo che specifica l'origine o il *taxon* sovraordinato di cui le stirpi fanno parte. Sembrerebbe di capire che il termine *pithēkos* possa corrispondere a un simile tassonomo di ordine superiore. In questo modo le due fonti, Aristotele e Oppiano, si chiarirebbero a vicenda e ci consegnerebbero un primo, provvisorio, quadro dei tassonomi relativo ai primati: ci troveremmo di fronte a due ordini tassonomici, di cui quello gerarchicamente inferiore avrebbe una triplice partizione formata da tre speciemi generici *pithēkos*, *kēbos* e *kynocephalos* mentre l'ordine superiore sarebbe indicato dal tassonomo *pithēkos*. Una stessa etichetta linguistica per indicare due referenti differenti: uno speciema ben specifico che trova la sua identità in una rete di differenze rispetto agli altri primati e un *taxon* di ordine superiore che comprende, come olonimo, le tre differenti stirpi scimmiesche.

Un'ipotesi del genere ci permetterebbe anche di comprendere meglio a cosa si riferisca Aristotele quanto parla di 'alcuni animali' (ἔνια δὲ τῶν ζώων) che mostrano caratteri umanoidi e caratteri da quadrupede: si tratterebbe proprio di un *taxon* che egli non nomina esplicitamente ma che è comunque presente nel suo *excursus* sulle scimmie, un *taxon* cui possiamo dare l'etichetta di *pithēkos* a partire dallo speciema più rappresentativo dei suoi *taxa* subordinati. Una situazione che sarebbe in sintonia, tra l'altro, con un passo fondamentale del primo libro<sup>229</sup> della *Historia animalium* in cui Aristotele ricorda come molti dei raggruppamenti presenti tra gli animali siano senza nome, non ricevano una sanzione comune nella lingua d'uso. Esistono delle forme di viventi che sono semplici, vale a dire non si suddividono in ulteriori categorie subordinate, come è il caso dell'uomo (ἔστιν ἀπλοῦν αὐτὸ οὐκ ἔχον διαφορὰν τὸ εἶδος, οἷον ἄνθρωπος), e altre in cui non vengono considerati raggruppamenti superiori: nel gruppo dei quadrupedi vivipari, infatti, certi speciemi, quali il leone o il cane, vengono menzionati singolarmente (καθ' ἕκαστον), senza ricadere in formule riassuntive più larghe (μεγάλα).

<sup>229</sup> Arist., *HA*, 490b 15 ss.: Τῶν δὲ λοιπῶν ζώων οὐκέτι τὰ γένη μεγάλα· οὐ γὰρ περιέχει πολλὰ εἶδη ἐν εἶδος, ἀλλὰ τὸ μὲν ἐστὶν ἀπλοῦν αὐτὸ οὐκ ἔχον διαφορὰν τὸ εἶδος, οἷον ἄνθρωπος, τὰ δ' ἔχει μὲν, ἀλλ' ἀνόνομα τὰ εἶδη (...) Τοῦ δὲ γένους τοῦ τῶν τετραπόδων ζώων καὶ ζωοτόκων εἶδη μὲν ἐστὶ πολλά, ἀνόνομα δέ· ἀλλὰ καθ' ἕκαστον αὐτῶν ὡς εἰπεῖν, ὥσπερ ἄνθρωπος εἴρηται, λέων, ἔλαφος, ἵππος, κύων καὶ τᾶλλα τοῦτον τὸν τρόπον, ἐπεὶ ἐστὶν ἐν τι γένος μόνον ἐπὶ τοῖς λοφούροις καλουμένοις, οἷον ἵππῳ καὶ ὄνῳ καὶ ὄρεϊ καὶ γίνῳ...

Ma per questa situazione esistono delle eccezioni, come quella rappresentata dal gruppo degli animali che vengono chiamati ‘crinuti’<sup>230</sup> (ἐπι τοῖς λοφούροις καλουμένοις), ai cui speciemi (cavallo, asino etc.) si riconosce un’appartenenza di gruppo (γένος) che è sanzionata da un’etichetta linguistica. In modo analogo Aristotele individuerebbe nel caso dei primati alcuni speciemi particolari (πίθηκος, κυνοκέφαλος, κῆβος), che però per alcuni tratti comuni (il loro essere umanoidi ma anche dotati di tratti da quadrupede) andrebbero a formare un solo gruppo: gli *enia tōn zoiōn* cui viene fatto riferimento altri non sarebbero che i *pithēkoi* intesi in senso largo, come Aristotele conferma nell’uso che fa del termine durante l’*excursus*.

Passiamo ora al secondo *corpus* che abbiamo deciso di prendere in considerazione: la testimonianza pliniana nel libro ottavo della *Naturalis historia*. Il passo è collocato all’interno di una riflessione più ampia in merito alla difficoltà di accoppiamento e generazione (*mixtura*) tra specie domestiche e specie selvatiche dello ‘stesso tipo’ (*cuiuscumque generis...eiusdem invenitur et ferum*)<sup>231</sup>.

Plinio riconosce infatti che ogni ‘tipo’ di animale, potremmo dire ogni speciema generico adottando una terminologia etnozoologica, presenta una suddivisione in due *taxa* di rango inferiore rappresentati rispettivamente da una varietà di tipo domestico e da una di tipo selvatico. All’interno di un *taxon* come *capra* però tale suddivisione sembra venire meno, come suggerito dall’avverbio *tamen*, visto che non ci troviamo di fronte a una bipartizione tra specie domestica e specie selvatica, bensì a un gruppo plurimo di animali che condividono il morfotipo caprino<sup>232</sup>. Vi sono racchiuse più tipologie di *caprae*, tra cui

---

<sup>230</sup> Uno studio della criniera nella zoologia antica si ha in ZUCKER (2014) in cui si distingue la λοφία dalla χαίτη.

<sup>231</sup> Plin., *NH*, 8. 79. 214: *In nullo alio genere aequae facilis mixtura cum fero, qualiter natos antiqui hybridas vocabant ceu semiferos...sunt caprae, sunt rupicaprae, sunt ibices pernecitatis mirandae, quamquam onerato capite vastis cornibus gladiatorum ceu vaginis ; in haec se hbrat ut tormento ahquo rotatus, in petris potissimum e monte alio in alim transilire quaerens, atque recusu pernecius quo libuerit. exultat.*

<sup>232</sup> Come notato da Liliane Bodson (BODSON 1986), il capitolo sui capridi in Plinio mostra la variegata natura della sua opera di raccoglitore. Plinio infatti non si limitò a copiare fonti precedenti, ma per ciò che concerne determinate specie o certi ecosistemi aggiunse e registrò importanti notizie di sapere ‘folk’ sul mondo animale, provenienti da saperi tecnici (cacciatori, allevatori) o da tradizioni comuni e condivise di alcune aree geografiche. Proprio il caso del termine *ibex*, sulla cui origine popolare vd. DELL *s.v.*, testimonia la conoscenza da parte dell’autore di uno speciema alpino quale lo stambecco che non faceva parte della tradizione zoologica precedente. Si potrebbe dire un’incursione di saperi popolari e conoscenze dirette che entrano in un testo tutt’altro che esclusivamente compilatorio. Posizioni diverse esprime Filippo Capponi in merito alla reale conoscenza di alcune specie di uccelli da parte di Plinio, vd. CAPPONI 1986. Sulla zoologia pliniana cf. VEGETTI (1982).

appunto le capre propriamente dette (*caprae*), i camosci (*rupicaprae*), gli stambecchi (*ibices*) etc<sup>233</sup>, insomma una varietà di speciemi in cui è difficile mantenere salda la distinzione domestico/selvatico.

Una simile ripartizione plurima è registrabile, ci dice Plinio, anche (*quoque*) nel mondo dei primati<sup>234</sup>:

Simiarum quoque genera plura. Hominis figurae proxima caudis inter se distinguntur. Mira sollertia: visco inungui, laqueisque calciari imitatione venantium tradunt, Mucianus et latrunculis lusisse, fictas cera nuces visu distinguere, luna cava tristes esse quibus in eo genere cauda sit, novam exultatione adorari: nam defectum siderum et ceterae pavent quadripedes. simiarum generi praecipua erga fetum adfectio [...] Efferatior cynocephalis natura sicut satyris. callitriches toto paene aspectu differunt: barba est in facie, cauda late fusa primori parte. hoc animal negatur vivere in alio quam Aethiopiae quo gignitur caelo.

*Anche i tipi di scimmie sono molti. Vicinissime alla forma di un uomo si distinguono tra loro per le code. Raccontano che con grande applicazione per imitare i cacciatori si spalmano vischio sugli occhi o si mettono i calzari. Muciano ci parla di scimmie che hanno giocato ai "ladruncoli" e che erano capaci di distinguere con lo sguardo le noci fatte di cera. Muciano aggiunge che quelle del tipo con la coda diventano malinconiche nei giorni di luna calante, mentre fanno salti di gioia alla vista della luna crescente: i quadrupedi infatti temono la scomparsa degli astri. Gli appartenenti al genere delle scimmie dimostrano grande affetto e sollecitudine per la propria prole [...] La natura dei cinocefali è più feroce così come quella dei satiri. Le callitriches si distinguono per un aspetto del tutto diverso: hanno una barba sul volto e una coda assai larga all'inizio. Dicono che questo animale non viva se non in Etiopia, luogo da cui ha origine.*

Plinio individua esplicitamente molti tipi (*genera*) di scimmie (*simiarum*) configurando un rapporto tassonomico tra un rango superiore e più generico, identificato

---

<sup>233</sup> Da rilevare come alcuni commentatori (GIANNARELLI 1983 *ad loc.*) abbiano avvertito un'incongruenza nell'uso pliniano del *taxon capra* due volte (*caprae tamen in plurimas similitudines transfigurantur: sunt caprae...*) per parlare genericamente di animali 'caprini' e poi di una particolare specie di animale, al punto da proporre una possibile corruzione del testo e di leggere *caprae* nella seconda occorrenza a identificare i caprioli. In realtà, adottando una prospettiva comparativa di etnozooologia, potrebbe ben trattarsi di un *taxon* di rango superiore e di maggiore genericità mutuato proprio dal termine dell'animale 'caprino' più saliente culturalmente ed ecologicamente per il mondo antico: la capra selvatica. Si configurerebbe così un'omonimia tra i tassonomi di due ranghi dettata dal fatto che il rango di ordine superiore prenderebbe il proprio nome dall'esemplare più rappresentativo e diffuso tra i *taxa* subordinati. Questa ipotesi di lavoro è molto importante anche per ciò che riguarda i primati trattati da Plinio subito dopo.

<sup>234</sup> Plin., *NH*, 8. 80. 215-216.

dall'etichetta *simia* e una serie di speciemi che possono essere definiti *simiae* ma che sono associati a tassonomi specifici che li distinguono gli uni in rapporto agli altri all'interno del gruppo delle *simiae*. Dando conto di un esplicito raggruppamento gerarchico Plinio presenta maggiori affinità con la formulazione riscontrata nel *Cinegetico* di Oppiano, che ugualmente parlava di 'stirpi', 'generi' rispetto invece a un'organizzazione tassonomica implicita presente in Aristotele. Quest'ultimo infatti non aveva parlato di *genos* o *genethla* dei *pithēkoi* giustapponendo semplicemente tre tipi di primate e preferendo così un'organizzazione di tipo sintagmatico rispetto a una forma di tipo inclusivo e verticale strutturata sulla metafora parentelare (stirpi, generi). Anche se la struttura fondata su tassonomi di ordine superiore e inferiore finiva per emergere nel momento in cui lo Stagirita si vedeva costretto a definire un *kēbos*, ricorrendo a un *taxon* di ordine superiore quale *pithēkos* con l'aggiunta di una macro-differenza percettiva rappresentata dalla coda. Proprio questo tratto anatomico, la presenza o meno di una *cauda*, sembra essere alla base delle differenze tassonomiche pliniane che vengono organizzate a partire da certe salienze percettive; l'intero brano pliniano infatti appare costruito su tre momenti principali:

- 1) presentazione generale della famiglia delle scimmie con una ripartizione in generazioni o stirpi (*genera*), di cui fanno parte primati dal morfotipo diverso, tutti assai simili all'essere umano, ma distinti tra loro dalla presenza o meno del tratto caudale,
- 2) riferimento, sulla base della testimonianza di Muciano, di alcune notizie relative alla caccia alle scimmie mediante imitazione, o alla loro abilità nell'apprendere e nel riconoscere le pedine dei giochi da tavola. A ciò segue però una menzione sugli effetti depressivi scatenati dalla luna calante sull'umore scimmiesco, in cui Plinio introduce una sorta di restrizione di senso riferendosi esplicitamente soltanto alle scimmie caudate e implicando dunque a) che il resoconto precedente doveva riguardare l'intero genere delle scimmie (un ordine tassonomico superiore), oppure, b), un altro genere di scimmie, quelle non caudate (stesso rango tassonomico, *taxon* parallelo);
- 3) infine un *excursus* conclusivo che riguarda alcune specie scimmiesche (*cynocephali*, *satyri*, *callithrices*) che sembrerebbero differire per alcuni aspetti, etologici o anatomici, rispetto a un modello morfotipico ed etologico dato (la *simia*),

Qual è il modello in questione? Soffermandoci su indizi che Plinio stesso ci dà nella costruzione del suo discorso sembrerebbe di capire che i riferimenti alle *simiae* debbano intendersi in due modi: all'inizio del brano verrebbe indicato un *taxon* iperonimico

comprendente quei viventi dal morfotipo più vicino agli uomini (*genera hominis figurae proxima*), mentre nel prosieguo il termine *simia* indicherebbe lo speciema considerato più saliente, ecologicamente e percettivamente<sup>235</sup>, vale a dire la scimmia senza coda. Un'ipotesi del genere è sostenuta non soltanto dal parallelismo con Aristotele, che appunto distingue scimmie con la coda e scimmie senza coda attribuendo a queste ultime una maggiore salienza e importanza al punto da farle diventare linguisticamente rappresentative dell'intero gruppo dei primati, ma soprattutto dall'andamento testuale pliniano. Ogni qual volta Plinio si trovi a menzionare notizie di carattere zoologico relative ai primati, ad esempio il carattere feroce o la depressione lunare, si sente costretto a circoscrivere e discriminare esplicitando che si tratta di quegli speciemi di primate con la coda, configurando così una forma marcata rispetto alla forma standard che evidentemente doveva essere quella della *simia*, la scimmia senza coda, considerata in qualche modo l'esemplare del riferimento comune. Prestando attenzione all'uso dei termini di Plinio possiamo accorgerci in effetti che nel corso del suo *excursus* è al genus delle scimmie che si riferisce quando racconta dello straordinario (e mortale) affetto di questi animali per la propria prole (*simiarum generi*). Abbandona, dunque, la molteplicità degli speciemi iniziali (*simiarum quoque genera plura*) per raccontare alcune peculiarità degli animali che per lui, e per i suoi contemporanei, erano semplicemente le *simiae*, le scimmie per eccellenza rispetto agli altri esemplari caudati.

Alla luce di questa ipotesi, allora, potremmo spiegare meglio il perché Plinio dia delle indicazioni geografiche e relative agli *habitat* soltanto in merito agli speciemi che non vengono chiamati *simiae* ma sono indicati da altri tassonomi (*cynocephalus*, *satyrus*). Oltre all'*excursus* sopra analizzato esistono, infatti, altri passaggi in cui la discussione pliniana menziona dei primati, come ad esempio avviene nel libro settimo durante un resoconto sulle popolazioni indiane orientali, per cui Plinio cita l'*auctoritas* di Megastene e Ctesia<sup>236</sup>. In questo passo il tassonomo *satyrus* è utilizzato per indicare un vivente (*animal*) in grado di spostarsi con gran velocità sia da quadrupede sia da bipede e dotato di un'apparenza umana (*humana effigie*). Sembra chiaro che si tratti dello stesso speciema citato da Plinio nel paragrafo sulle scimmie analizzato sopra: in questo caso la restrizione

---

<sup>235</sup> "Ecological salience is independent of both phenotypic salience and size. The ecological salience of a set of organisms reflects the biogeographic and phenological interactions of a population of organisms to be classified and the human population classifying them" (HUNN 1999: 48). Per una discussione di questa nozione nell'etnozoologia antica vd. GUASPARRI (2007: 82-83).

<sup>236</sup> Plin., *NH*, 7.2.24.

geografica è evidente, questi animali fanno parte della fauna indiana e orientale<sup>237</sup> (*subsolanis Indorum montibus, Catarcludorum regio*), sono lontani dalle possibilità di incontro concreto (salianza ecologica) con la popolazione dei contemporanei di Plinio e rappresentano una *simia* meno comune e meno familiare, al punto da poter essere definita *genus simiarum*, ma ben distinta dalla *simia* prototipica, lo speciema senza coda.

Un caso analogo si riscontra anche nel libro ottavo allorché Plinio passa in rassegna una serie di animali la cui presenza a Roma coincise con le grandi feste pubbliche dei *ludi* organizzate da eminenti personalità politiche romane<sup>238</sup>; una delle occasioni in cui un gran numero di animali stranieri fece ingresso nell'*Urbs* fu rappresentata dai giochi organizzati da Pompeo Magno nel 55 a. C. In questa circostanza, nella ricca messe di animali, furono esposte due specie di primati: quelli che Plinio chiama *cēpi* (i κῆβοι di Aristotele), dalle zampe anteriori assai simili a mani umane, e le *sphinges*<sup>239</sup>, caratterizzate da un pelo di colore scuro e da due mammelle sul petto. Per entrambi gli animali è sottolineata la rarità, per non dire l'unicità, della loro apparizione e della loro presenza agli occhi del pubblico romano<sup>240</sup>: se per le *sphinges* viene citata l'Etiopia come luogo di origine<sup>241</sup> – per inciso lo stesso biotopo evocato per le *callithrices* nel passo riportato in precedenza –, dei *cēpi* si dice che la loro presenza a Roma fu un *unicum* dal momento che mai più in seguito vi avrebbero fatto ritorno (*hoc animal postea Roma non vidit*).

Anche dello speciema dei *cynocephali* Plinio registra<sup>242</sup> le origini e la localizzazione lontane, nelle più remote lande dell'Africa abitata dagli Etiopi nomadi, al cui popolo dei Menismini viene attribuita una singolare abitudine alimentare consistente nel cibarsi del

---

<sup>237</sup> Una stessa associazione tra σάτυρος e biotopo indiano è riscontrabile nella testimonianza dell'erudito bizantino Filostorgio che definisce questo primate come scimmia caudata (ὡσπερ καὶ τὸν σάτυρον, ἔστι δὲ καὶ τοῦτο πίθηκος ... καὶ οὐρὰν ἔχων), Philost., *Hist. Eccl.*, 3, 11, 39. Cf. Ael., *NA*, 16.10 in cui si narra di alcune scimmie indiane (γένος τῶν πιθήκων) caratterizzate da una coda massiccia, che ricorda quella del leone, e da un mento 'satiresco' (γένειον... σατυρῶδες).

<sup>238</sup> Plin., *NH*, 8.70-72. 28-30.

<sup>239</sup> Questo tassonomo ritorna nel libro decimo della *Naturalis Historia* in merito alle abitudini alimentari di certe specie, accanto al *genus* delle *sphinges* compaiono anche i *satyri*, entrambi caratterizzati dall'utilizzare la propria bocca come deposito di cibo che non divorano completamente per farne poi uso in un secondo momento tramite un sapiente uso delle mani (*condit in thesauros maxillarum cibum sphingiorum et satyrorum genus, mox inde sensim ad mandendum manibus exprimit*), Plin., *NH*, 10.93.199.

<sup>240</sup> Sui rapporti della zoologia pliniana con gli spettacoli pubblici come luoghi del potere e del sapere vd. VEGETTI (1981).

<sup>241</sup> L'Etiopia, denominazione geografica che stava a indicare le regioni più remote dell'Africa non egizia, era menzionata da Plinio come biotopo dei *cercopithec*i, lett. "i *pithēkoi* con la coda" caratterizzati da pelo asinino e testa dal colore nero, oltre che da una voce diversa da quella degli altri primati, vd. PL., *NH*, 8. 72. 30. Cfr. Aug., *Civ.*, 16.8 in cui vengono distinte le *simiae*, i *cercopithec*i, e le *sphinges*, tutte considerate *bestiae*, animali selvatici e feroci.

<sup>242</sup> Plin., *NH*, 7.2.31.

latte di questi animali. I *cynocephali* venivano infatti allevati e pascolati come bestiame comune, previa un'accortezza che doveva essere considerata fondamentale: l'eliminazione di quanti più esemplari di sesso maschile fosse possibile con il mantenimento dei soli individui necessari alla riproduzione. Questa notizia si mostra del resto in accordo con quanto Plinio avrebbe riportato nel paragrafo sui primati da cui siamo partiti in merito all'irruenza violenta (*efferator*) di questa tipologia di *simia*.

I passi riportati ci mostrano una stretta dipendenza dei tassonomi relativi ai primati da indicazioni geografiche ben precise che tendono a circoscrivere a determinate aree (India, Africa estrema) la loro distribuzione. Così facendo Plinio sembra confermare la marginalità di simili speciem, estranei alla fauna abitualmente registrata nel bacino mediterraneo e pertanto dotati di una minore salienza ecologica rispetto alla *simia* prototipica, il macaco o bertuccia, percettivamente riconoscibile soprattutto dall'assenza di coda<sup>243</sup>.

Concludiamo il nostro tentativo empirico di rintracciare una etnotassonomia vernacolare dei primati nel mondo antico con l'analisi del *corpus* più importante per numero di testimonianze e per precisione della descrizione dei diversi tassonomi: la testimonianza galenica. Studi precedenti hanno messo in evidenza come nell'intera opera galenica si utilizzi un certo numero di animali-modello, alla cui anatomia Galeno poteva riferirsi nei suoi trattati in mancanza della possibilità di studiare direttamente la composizione interna del corpo umano<sup>244</sup>.

---

<sup>243</sup> Isidoro riprendendo alcune informazioni contenute nel resoconto di Solino (Sol., 27.57-58) afferma che i *genera* delle scimmie sarebbero in numero di cinque: *cercopitheci*, *cynocephali*, *sphingae*, *satyri*, *callithrices*, Isid., *Etym.*, 12.2.30-33. In questo caso non comparirebbe il termine di *simia* come primate prototipico da identificare con il macaco di Gibilterra, eppure a una lettura più attenta potrebbe profilarsi una spiegazione: Solino, infatti, dopo aver esposto i tratti etologici tipici delle *simiae* aveva introdotto lo zoonimo *cercopithecus* asserendo che l'unica differenza rispetto alla *simia* consisteva nell'aver una coda prima di passare in rassegna altre *simiae* caudate (*cynocephalus*, *satyrus* etc.). È probabile che Isidoro abbia considerato lo zoonimo *cercopithecus*, in Solino omonimo delle specie caudate, come uno zoonimo a parte indicante una scimmia specifica e diversa dal *satyrus* o dalla *callithrix*. Cf. KITCHELL (2014: 32-33).

<sup>244</sup> Ci riferiamo all'imprescindibile studio condotto da Ivan Garofalo sulle 'sei classi' della zoologia galenica. Si tratta di una ripartizione in γένη, 'famiglie', di animali che Galeno utilizza come campo di indagine anatomica e termine di raffronto per l'analisi dell'anatomia umana. Le sei classi di animali, che in parte coincidono con la distribuzione dei 'grandi generi' (μέγιστα γένη) di Aristotele (Arist., *HA*, 490b 7 ss.), vengono menzionate in una sequenza di somiglianza decrescente rispetto al modello umano e variabile in base alla porzione anatomica analizzata. Nella maggior parte delle parti anatomiche prese in considerazione il genere dei pitecidi è collocato stabilmente al primo posto, come genere degli animali più simili all'essere umano, vd. GAROFALO (1991).

Il testo principale da cui partire è senza dubbio, per il suo carattere programmatico e introduttivo, il capitolo secondo del primo libro del *De anatomicis administrationibus* dove Galeno espone in maniera generale di quali animali il medico antico debba servirsi per una completa analisi e conoscenza del corpo umano. Vediamo alcune delle sue riflessioni<sup>245</sup>:

ἔκλεξαι δὲ εἰς τοῦτο τῶν πιθήκων τοὺς ὁμοιοτάτους ἀνθρώπῳ. τοιοῦτοι δ' εἰσὶν, ὧν οὐθ' αἱ γένυες προμήκει, οὐθ' οἱ κυνόδοντες ὀνομαζόμενοι μεγάλοι. τοῖς δὲ τοιούτοις πιθήκοις εὐρήσεις καὶ τᾶλλα μόρια παραπλησίως ἀνθρώποις διακείμενα καὶ διὰ τοῦτο βαδίζοντάς τε καὶ τρέχοντας αὐτοὺς ἐπὶ δυοῖν σκελοῖν. ὅσοι δ' ἐξ αὐτῶν εἰκόμασι τοῖς κυνοκεφάλοις, μακρορυγχότεροί τε εἰσι καὶ μεγάλους ἔχουσι τοὺς κυνόδοντας. οὗτοι καὶ μόλις ἐπὶ δυοῖν ἴστανται κώλων ὀρθοί· τοσοῦτον ἀπέχουσι τοῦ περιπατεῖν ἢ τρέχειν.

*Scegli per questo (scilicet la dissezione anatomica) tra le scimmie quelle che sono più simili all'essere umano; di questo tipo sono quelle che hanno mandibole poco prominenti e canini non grandi. Scoprirai che queste scimmie hanno anche le altre parti disposte allo stesso modo che nell'uomo e per questo camminano e corrono su due zampe. Quante invece tra di esse assomigliano ai cinocefali, presentano un muso più a punta e canini grandi. Queste scimmie a stento sanno stare dritte su due zampe, e sono assai distanti dal camminare o dal correre.*

L'*excursus* prosegue ancora per qualche riga ma l'attenzione va posta alla grande ripartizione che Galeno sottolinea tra 'scimmie simil-umane' e 'scimmie simil-cinocefalo'. La formulazione del passo ci autorizza a supporre la presenza di un *taxon* sovraordinato (τῶν πιθήκων... ὅσοι δ' ἐξ αὐτῶν) che esplicitamente presenta il tassonomo *pithēkos*. Una volta riconosciuto un simile livello tassonomico Galeno distingue tra due speciemini di scimmie che si rifanno morfotipicamente a due modelli: da una parte *anthrōpos* e dall'altra *kynokephalos* (τοὺς ὁμοιοτάτους ἀνθρώπῳ... εἰκόμασι τοῖς κυνοκεφάλοις). Le prime avrebbero come tratti caratterizzanti il volto rotondo e compresso, come tra l'altro abbiamo già visto sopra nella sezione dedicata al morfotipo di una scimmia propria, e lo scarso sviluppo dei canini, cui si opporrebbero i 'simil-cinocefalo' dal muso prominente. Una differenza anatomica che si ripercuote, combinata a una particolare muscolatura, anche sui tratti cinetico-motori, primi su tutti il modo e la capacità di stare in piedi e camminare in cui le scimmie 'simil-cinocefalo' mostrerebbero delle forti limitazioni<sup>246</sup>.

<sup>245</sup> Gal., AA, I.2 (= 2, 222-223 Kühn).

<sup>246</sup> *Ivi*: ἀπολείπονται οὖν βραχὺ τι καὶ οἱ μάλιστα εἰκόματες ἀνθρώπῳ πίθηκοι τῆς ἀκριβοῦς ὀρθότητος. ἢ τε γὰρ τοῦ μηροῦ κεφαλὴ τῆ κατ' ἰσχίον κοτύλη λοξοτέρα πως ἐπερήρειαται, καὶ τῶν καθηκόντων εἰς τὴν κνήμην μυῶν ἐπὶ πλέον ἔνιοι προέρχονται· κωλύει δ' ἄμφω ταῦτα καὶ

Di fronte a una simile ripartizione potremmo chiederci se le scimmie distanti dal morfotipo umano e assai vicine a quello del cinocefalo restino nella digressione galenica delle scimmie ‘senza nome’, la cui presenza in natura risulterebbe ben chiara ma che resterebbero senza un’etichetta linguistica che le denomini. Saremmo così in presenza di uno di quei casi che gli studi di etnobiologia chiamano ‘covert categories’, categorie ‘nascoste’<sup>247</sup>. In simili casi il referente naturale non è affatto sconosciuto a un gruppo umano, ma semplicemente risulta privo di un nome suo proprio e viene così sottoposto a un processo di indicazione per iperonimia a partire da un altro tassonomo. Questo non significa, comunque, che le differenze di tale referente rispetto a quello indicato dal tassonomo che lo sussume non siano chiare, semplicemente non vengono dotate di una differenziazione lessicale.

Ci troveremmo dunque in un caso del genere per ciò che concerne i primati chiamati con espressioni sintagmatiche del tipo ‘simile a...’, ‘tendendo a...’, ‘dalla forma di...’? Se approfondiamo lo studio delle nostre fonti sembrerebbe non essere così, come è possibile constatare da una rapida lettura del libro quarto dello stesso trattato *De anatomicis administrationibus*. Galeno si occupa della distribuzione dei muscoli che attraversano il volto dell’uomo e afferma che la presenza o meno di labbra ben definite e corpose dipenda dalla lunghezza del collo e dalla conseguente capacità dei muscoli di questa area anatomica di intrecciarsi nella regione della mandibola e della bocca. Proprio a tal proposito viene specificato che tutti gli altri animali sono in possesso di una mandibola (γένυς) più lunga rispetto alla scimmia e soprattutto all’uomo in proporzione alla loro grandezza<sup>248</sup>. In una sequenza che va dall’animale dalla mandibola più corta sino ai viventi dal muso più

---

παραβλάπτει τὴν ὀρθότητα, καθάπερ καὶ οἱ πόδες αὐτοὶ, στενωτέρως μὲν ἔχοντες τὰς πτέρνας, ἐσχισμένους δ' ἀπ' ἀλλήλων ἐπὶ πολὺ τοὺς δακτύλους.

<sup>247</sup> BERLIN (1992: 176-181).

<sup>248</sup> Un altro passo galenico contenuto nel *De usu partium* affronta il tema della lunghezza della mandibola (γένυς) nel contesto di un’analisi del volto degli animali, affermando che in assoluto gli animali che presentano una mandibola più sviluppata sono i suini, i bovini e gli equidi, mentre tra i viventi che si pongono sul lato opposto della scala di lunghezza troviamo l’uomo e alcuni primati non umani. La lista fornita da Galeno è solo in parte coincidente con il passo delle *Anatomicae administrationes* che riportiamo nella nota successiva: infatti vengono citati πίθηκος, κῆβος, λύγξ. Risulta assente il κωνοκέφαλος che invece è menzionato, anche se in ultima posizione, nel brano delle *AA*. Il tassonomo σάτυρος è ugualmente mancante, forse sostituito dal termine κῆβος. In effetti da un’escussione del *corpus* galenico permette di constatare che non esistono luoghi in cui i due tassonomi κῆβος e σάτυρος compaiono insieme, risultando così due mutualmente esclusivi, almeno nella tassonomia empirica fornita da Galeno che probabilmente li considerava due tipologie di primate assai simili (scimmie caudate dai tratti meno simili al morfotipo canino rispetto al cinocefalo?). Per il passo in questione vd. Gal., *UP*, XI. 2 (=3, 847 Kühn). Su λύγξ vd. ora PRADA (2014).

prominente Galeno pone in primo luogo *anthrōpos* e poi una serie di primati: *pithēkos*, *lynkes*, *satyroi*, *kynokephaloi*<sup>249</sup>.

Abbiamo dunque una sequenza di quattro tassonomi che corrispondono a diverse tipologie di primate e di cui Galeno fornisce i tratti caratterizzanti comuni, quelle caratteristiche di forma e movimento che permettono di includerle tutte in un *taxon* comune di rango superiore rispetto ai singoli speciemmi: si tratta del possesso della clavicola (κλειῖν ἔχει πάντα), della lunghezza del collo uguale a quella umana (τράχηλος οὕτω μακρὸς...καθάπερ ὁ ἄνθρωπος) e della capacità di mantenersi in piedi e camminare (ἴσταται δ' οὖν ὀρθὰ καὶ βαδίζει...ἀλλ' οὖν βαδίζει γε πάντα). Quest'ultimo tratto viene sottolineato con maggiore insistenza da Galeno che rimarca come nessun altro 'animale di terra' (πεζόν) sia in grado di stare in piedi su due zampe, circoscrivendo così un isolamento del 'gruppo' dei primati non umani (ἄλλο δὲ οὐδέν ὧν ἴσμεν...βαδίζει...).

Sembrerebbe che Galeno abbia operato una selezione di certi tratti morfotipici e cinetico-motori tali da permettergli di discriminare il gruppo dei 'primati non-umani', tenendoli ben distinti dagli esseri umani e da altre tipologie di animali che pure presentano molte affinità morfotipiche con i primati, si pensi all'importanza che spesso nel corso del trattato viene assegnata all'orso (ἄρκτος), considerato animale pertinente per la comparazione anatomica per via delle molte somiglianze tanto rispetto all'uomo quanto alle scimmie. Una conferma di tale circoscrizione del gruppo 'primati' ci viene da un passo del sesto libro del *De anatomicis administrationibus*<sup>250</sup>. Qui Galeno discute dell'anatomia degli organi digestivi raccomandando agli allievi di scegliere *in primis* delle scimmie e soprattutto quelle scimmie che maggiormente assomigliano all'uomo (ἐπὶ πιθήκων μὲν πρώτων καὶ μάλιστα, καὶ τούτων αὐτῶν ὅσοι μάλιστα εἰκόσιν ἄνθρωπον), rivolgendosi in un secondo momento a quegli animali che vengono definiti come 'in possesso di una clavicola' (ὅσα κλειῖν ἔχει ζῶα)<sup>251</sup>. Questa caratteristica anatomica si rivela essere il tratto definitorio fondamentale per circoscrivere il gruppo di animali che condividono un

<sup>249</sup> Gal., *AA*, 4.2 (=2, 430, 5 ss. Kühn): καὶ γὰρ τοὶ καὶ ἡ γένυς ἅπασιν αὐτοῖς μακροτέρα τῆς ἐν πιθήκοις ἐστίν. ἀπάντων γὰρ τῶν ζῶων ὁ ἄνθρωπος ἔχει βραχυτάτην τὴν γένυν ὡς πρὸς τὴν ἀναλογίαν δηλονότι τοῦ παντὸς σώματος, εἴθ' ἐξῆς ἄνθρωπον πίθηκος, εἶτα λύγκες, καὶ σάτυροι, κἄπειθ' ἐξῆς κυνοκέφαλοι.

<sup>250</sup> Gal., *AA*, 6.3 (=2, 548 Kühn).

<sup>251</sup> Questa lezione viene ricostruita nell'edizione critica curata da I. Garofalo (GAROFALO 2000) grazie alla testimonianza dei codici arabi che riportano il testo delle *Anatomicae administrationes*. La vulgata greca infatti ha l'espressione ὅσα καλεῖν ἔχεις ζῶα, "quelli a cui puoi dare il nome di animali", che viene così corretta in ὅσα κλειῖν ἔχει ζῶα. La clavicola è, come abbiamo visto sopra, una delle caratteristiche principali che isolano il gruppo dei primati rispetto al resto dei viventi. Cf. SINGER 1999 (1956<sup>1</sup>).

morfotipo comune ma che comunque restano più distanti dall'anatomia umana rispetto al *pithēkos* vero e proprio; in un'operazione di tassonomia empirica, che diviene al contempo anche una tassonomia, Galeno propone operativamente di chiamare queste scimmie distanti dall'uomo le 'pitecidi', animali dalla forma di *pithēkos*, e che evidentemente sono *pithēkoi* soltanto *lato sensu* (γένος δ' ἔν τι ταῦτα πάντα τίθει, καὶ κάλει πιθηκοειδῆ ζῶα) come la formulazione comparativa suggerisce.

Ci troviamo, così, di fronte a una ripartizione della realtà zoologica testimoniata da Galeno in cui da una parte stanno i *pithēkoi* simili all'essere umano e dall'altra i 'simil-*pithēkoi*', evidentemente primati che però manifestano una distanza maggiore rispetto ai *pithēkoi* veri e proprio in rapporto al morfotipo umano che ne costituisce il modello di riferimento. Entrambi i 'tipi' naturali sono però definiti *pithēkoi* in un senso più largo con valore iperonimico: si tratta di un *taxon* di rango superiore rispetto ai singoli speciemmi che ingloba una delle sei classi di animali spesso evocate da Galeno: la classe che noi chiameremmo dei primati non umani.

Passiamo ora all'ultimo testo del *corpus* galenico che si rivela di un certo interesse per la nostra indagine sulle differenze e sui rapporti tassonomici tra tipologie diverse di primati nel mondo antico.

Si tratta del 'secondo proemio' del *De anatomicis administrationibus*<sup>252</sup>, cui abbiamo già fatto cenno sopra in merito alla ricostruzione del morfotipo scimmiesco, dove Galeno fornisce una panoramica riassuntiva, poiché programmatica, sull'anatomica comparata e sulle *differentiae* presenti in natura. Possiamo ritenere questo passo una sorta di *summa* delle notizie relative ai primati che si trovano nel resto della sua opera, *summa* cui però è legata un'espressione unica che ricorre soltanto in questo brano in tutto il *corpus*. Si tratta di un sintagma nominale strutturato sullo zoonimo *pithēkos* e su un aggettivo, *akribēs*, che può essere tradotto come 'perfetto, esemplare, completo'<sup>253</sup>: in questo modo viene indicata la scimmia che più di tutte le altre presenta delle somiglianze strutturali e cinetico-motorie con l'essere umano. In un primo momento l'autore utilizza le espressioni che abbiamo osservato in precedenza, 'scimmia più simile all'uomo' (ὁμοιότατος ἀνθρώπῳ πίθηκος...

---

<sup>252</sup> Gal., *AA*, 6.1 (= 2, 532-536 Kühn).

<sup>253</sup> Proprio questa nozione di 'completezza' sembra essere all'origine del termine, almeno secondo l'ipotesi sostenuta da Schwyzer (SCHWYZER 1922: 12 ss.) in cui ἀκριβής sarebbe un termine composto da ἄκρος ("il culmine, la sommità" di un recipiente?) e dal verbo di tradizione epica εἶβω, 'versare'. Si tratterebbe dunque di un'immagine che almeno in origine doveva rimandare all'idea di spazio occupato completamente. Cf. DELG s.v. ἀκριβής.

τοῦτον ὅμοιον ὑπάρχειν ἀνθρώπῳ)<sup>254</sup> per il *pithēkos* vero e proprio, oppure ‘altre scimmie’ (ὡς ἐπὶ τῶν ἄλλων πιθήκων) per indicare gli esemplari di primate dissimili dal morfotipo umano e più vicini alla *Gestalt* di un *kynokephalos* (τινὲς γοῦν αὐτῶν ἐγγυτάτω τὴν ιδέαν εἰσὶ τοῖς κυνοκεφάλοις).

Ma in un secondo momento, nel prosiegua della descrizione in merito allo sguardo e alla consistenza del muscolo temporale, Galeno fa uso dell’espressione *akribēs pithēkos* per ben due volte nel giro di poco spazio di testo per indicare quella tipologia di vivente che evidentemente doveva rappresentare il modello morfotipico della scimmia e in qualche modo l’animale prototipico dei riferimenti galenici. Ogni volta che l’autore fa menzione del termine *pithēkos* è a questa forma esemplare e completa che viene fatto riferimento, anche per determinare scarti e differenze qualora si debbano descrivere tipi di primati che perfetti non sono, in quanto presentano magari un viso non rotondo ma più allungato (e connotato come più animalesco e meno umano) o dei tratti che rimandano al morfotipo del cane (il caso dei *kynokephaloi* e delle scimmie a esso simili). Alla luce di questo accostamento tra la nozione di esemplarità e quella di scimmia-modello possiamo cercare di spiegare una formulazione contenuta qualche riga oltre<sup>255</sup> allorché Galeno fornisce dei consigli ai propri discepoli e praticanti di dissezioni. L’animale migliore da sezionare, afferma Galeno, è senza dubbio la scimmia più umanoide, ma in mancanza di un simile esemplare (ὅταν ἀπορῆς τοιούτου πιθήκου) si può ricorrere anche alle scimmie dissimili (ἀνόμοιοι), sulla cui identità però l’autore non si pronuncia. In che modo rendere conto di una simile espressione? Cosa rappresentano le scimmie ‘dissimili’ di cui parla Galeno?

Si può ritenere che tali esemplari di scimmie rappresentino degli speciemmi distinti dal *pithēkos* prototipico e umanoide, ma non per questo coincidenti con gli altri primati che abbiamo incontrato nel nostro *excursus* precedente, vale a dire *kynokephalos*, *lynx*, *satyros*, *kēbos* etc. Seguendo questa ipotesi le scimmie di cui in questo passo tratta Galeno non avrebbero nome, configurandosi come referenti senza identità linguistica<sup>256</sup>, scimmie non

---

<sup>254</sup> La lista dei tratti che stabiliscono una simile somiglianza non viene qui ripetuta dal momento che è stata oggetto di una precisa registrazione nei primi paragrafi di questo capitolo, vd. *supra*.

<sup>255</sup> Riportiamo il passo completo (Gal., *AA*, VI.1 = 2, 535 6-14 Kühn): ὡς περ οὖν ἄμεινόν ἐστιν ἀνατέμνειν τὰ κῶλα τῶν ὁμοιοτάτων ἀνθρώπῳ πιθήκῳ, ὅταν ἐπὶ παραδείγματος ἐθέλης γυμνάζειν σεαυτὸν, οὕτως ἄμεινον, ὅταν ἀπορῆς τοιούτου πιθήκου, καὶ τῶν ἀνομοίων τινὰ λαμβάνειν, ὡς περ κᾶν ὅλως ἀπορῆς πιθήκου, κυνοκέφαλον, ἢ σάτυρον, ἢ λύγκα, συνελόντι δ' εἰπεῖν, ἐκεῖνα τῶν ζώων, οἷς ἔσχιται τὸ πέρασ τῶν κώλων εἰς δακτύλους πέντε. τοῖς δὲ αὐτοῖς τούτοις καὶ κλεις ἐστι, καὶ στέρνον ἤκιστ' ὄξυ...

<sup>256</sup> Questa ipotesi, di solito accolta nella maggior parte delle traduzioni, è fatta propria da ultimo da V. Boudon-Millot nel suo studio sul rapporto tra medicina galenica e tradizione patristica, secondo cui “si l’on ne peut se procurer ce singe parfait (πιθήκος ἀκριβῆς), vraisemblablement un *macaca*

umanoidi né cinocefalidi ma semplicemente primati non specificamente identificati da Galeno. Questo tipo di interpretazione può essere però messa in discussione utilizzando due ordini di ragioni: a) da una parte le ricerche condotte in paleozoologia e archeozoologia ci mostrano che il numero delle specie diffuse di primati nel mondo antico non doveva essere infinito, ma, usando una terminologia moderna, si riduceva a tre grandi generi; b) dall'altra parte una considerazione sulla lingua usata da Galeno e in particolare sul suo uso di espressioni ellittiche e sintetiche in merito al brano da noi preso in esame.

Iniziando dal primo punto, infatti, possiamo far notare che la fauna relativa ai primati nel periodo da noi studiato (I millennio a.C. – I millennio d. C.) e in merito all'area ecologica del Paleartico occidentale (Nord Africa, Europa, Penisola Arabica e Medio Oriente) annovera degli esemplari di scimmie limitati nel numero: in particolare il *taxon* *Macaca sylvanus*, che rappresenta l'animale normalmente definito macaco di Gibilterra o scimmia 'senza coda'; gli esemplari del *genus* *Papio* (*Papio anubis*, *Papio hamadryas*) che corrispondono al nome vernacolare moderno di 'babbuino'; infine alcune specie del *genus* *Chlorocebus*, scimmie dotate di coda, dal manto assai folto e caratterizzate dal colore tipico verde o giallo, volgarmente chiamate 'cercopitechi'<sup>257</sup>. Alcuni di questi referenti del mondo naturale del Paleartico sono associabili, anche se non con certezza identificabili, ad alcuni morfotipi che abbiamo via via delineato nelle pagine precedenti: si pensi al *taxon* antico *kynokephalos* che sembra corrispondere alle specie del *genus* *Papio* oppure ancora alle altre scimmie con la coda variamente nominate dalle fonti antiche, *kēboi*, *lynkes*, *satyroi* etc. che potrebbero essere riconducibili alle specie del *genus* *Chlorocebus*. In questo panorama risulterebbe difficile rintracciare quali tipi di primate Galeno avesse in mente nel parlare di 'scimmie dissimili' se si escludono gli speciemi citati poc'anzi.

Proprio a tal proposito interviene una possibile, e meno sicura, considerazione di ordine linguistico, vale a dire la natura ellittica della formulazione del brano in Galeno:

... ἄμεινον, ὅταν ἀπορῆς τοιούτου πιθήκου, καὶ τῶν ἀνομοίων τινὰ λαμβάνειν, ὥσπερ κἂν ὄλως ἀπορῆς πιθήκου, κυνοκέφαλον, ἢ σάτυρον, ἢ λύγκα, συνελόντι δ' εἰπεῖν, ἐκεῖνα τῶν ζώων, οἷς ἔσχισται τὸ πέρασ τῶν κώλων εἰς δακτύλους πέντε.

---

*inuus*, le mieux sera de recourir à d'autres espèces de singe, et c'est seulement si on ne peut en obtenir aucun qu'il faudra se contenter de cynocéphale (espèce intermédiaire entre le singe et le chien) et éventuellement d'un singe-satyre ou d'un singe-lynx, espèces citées par Galien mais non identifiées avec certitude", BOUDON-MILLOT (2005: 82).

<sup>257</sup> Uno studio completo dal punto di vista storico e archeozoologico sull'argomento si trova in MASSETI-BRUNER (2009), in cui vengono prese in esame specie per specie tutte le tipologie di primati non umani che potevano essere presenti nell'ecologia del mondo antico e non solo.

Ci troviamo di fronte a una prima indicazione in cui si dichiara che la soluzione migliore (ἄμεινον) qualora non si abbia una scimmia del tipo desiderato (τοιούτου) consista nel prenderne una di quelle che sono dissimili (τῶν ἀνομοίων); nella frase aperta da *hōsper* invece potrebbe essere ravvisata una spiegazione introdotta dal nesso comparativo<sup>258</sup> su quale sia l'identità di tali scimmie, in questo modo Galeno affermerebbe 'come (dire) se manchi del tutto di una scimmia, (è meglio prendere) un *kynokephalos*, *satyros*, *lynx*'. Proseguendo avremmo poi una continuazione del periodo con un'altra formulazione sintetica, stavolta esplicitamente dichiarata (συνελόντι δ' εἰπεῖν, 'per dirla in breve'), in cui sono specificati i tratti di quelle scimmie 'dissimili' che nonostante la loro lontananza dal morfotipo umano comunque possono essere definite scimmie per il fatto di avere le estremità degli arti suddivise in cinque dita oppure in virtù del possesso di una clavicola. In questo modo l'espressione 'scimmie dissimili' (ἀνόμοιοι πίθηκοι) altro non sarebbe che una particolare formulazione usata da Galeno per circoscrivere quei primati non umani che non sono *pithēkoi* in senso proprio, ma lo sarebbero solo genericamente. In questo passo la scimmia prototipica, vale a dire il *pithēkos* più umanoide e più adatto alle dissezioni, sarebbe descritta nei termini di unica scimmia propriamente detta, al punto da escludere gli altri speciemmi dalle denominazione di *pithēkos*. Una formulazione variante, in qualche modo, dell'espressione sulla scimmia perfetta che abbiamo registrato in precedenza.

Esempi del genere in cui il membro prototipico di un gruppo di viventi sia denominato attraverso espressioni che ne denotino l'unicità o la perfezione fanno parte di una pratica che si riscontra anche nel caso dell'etnotassonomia di altre culture tradizionali; un simile meccanismo anzi permette in alcune situazioni comunicative di disambiguare il referente di cui si parla nel caso in cui l'etichetta dell'esemplare prototipico in un certo set di *taxa* subordinati corrisponda all'etichetta linguistica del *taxon* sovraordinato, generando così confusione tra i parlanti data l'impossibilità di determinare se ci si stia riferendo a un tassonomo di ordine superiore o invece a uno dei suoi differenti *taxa* subordinati. A tal

---

<sup>258</sup> Per una presentazione delle proposizioni comparative introdotte da ὅσπερ in greco e un'analisi di formulazioni ellittiche stereotipate aventi origine nella comparativa si veda HUMBERT (1960: 209).

proposito possiamo fornire un esempio di comparazione culturale citando un passaggio delle ricerche condotte da Terence Hays tra i Ndumba della Nuova Guinea<sup>259</sup>:

*Thus, in many contrast sets, a subordinate taxon would be labeled with an expression identical to that which labelled the superordinate taxon. For example, the contrast set labelled by nruashi consists of two members, one of which is labeled nruashi and the other pi'tu. In some eliciting sessions, this was a source of confusion, since the informat could not be certain which of the categories was being discussed. However, possibly in order to avoid such potential confusion themselves, such type specifics may be marked with an attributive-like expression tuana'nraana, which is best glossed as 'genuine' or 'real' (cf. Berlin 1972: 60-62). Thus, if one wished to distinguish between the two kinds of nrauhi, one could refer to pi'tu and to nraui tuana'nraana. Once this was discovered I was able to avoid this kind of confusion by marking such polysemous expressions when appropriate.*

Alla luce delle fonti prese in esame e considerando quest'ultimo parallelo etnografico potremmo proporre un tentativo di tassonomia vernacolare dei primati nel mondo antico, che, è bene specificarlo, non si presenta come rigidamente fissato e monolitico, ma sottolinea delle costanti di salienza zoologica e percettiva che sembrano rilevate dalla maggior parte delle fonti considerate. I testi e le testimonianze antiche, in precedenza analizzate, ci suggeriscono un *taxon* di rango A sovraordinato che ha come etichetta linguistica il nome *pithēkos* (o *simia* per le fonti latine) e che presenta le seguenti salienze anatomico-motorie:

- 1) volto umanoide,
- 2) possesso della clavicola,
- 3) collo e mandibola di estensione limitata,
- 4) estremità degli arti suddivise in cinque dita,
- 5) sterno piatto e non eccessivamente avanzato (πλατύ vs ὀξύ),
- 6) peluria sovrabbondante su entrambi i lati del corpo,

---

<sup>259</sup> HAYS (1974: 175). Per una riflessione in ambito etnotassonomico sul rapporto tra denominazione e riferimento soprattutto in merito a questioni di polisemia vd. BERLIN (1972: 60-62), BERLIN (1992: 108-118).

7) capacità di tenersi in piedi e sviluppare un movimento bipede di diversa intensità (dalla camminata alla corsa)

Questi elementi dovevano costituire i tratti comuni che un appartenente alla comunità antica, greca o greco-romana, poteva addurre, e in alcuni casi come abbiamo visto adduceva, per distinguere il gruppo<sup>260</sup> dei primati non umani da altri viventi, come l'essere umano stesso o l'orso. All'interno di questo gruppo tassonomico venivano distinti più gruppi di ordine subordinato in cui il criterio percettivo discriminante era rappresentato dalla presenza o meno della coda, come esplicitamente affermato da Plinio nel passo visto in precedenza<sup>261</sup>. Da una parte dunque 'scimmie con la coda', a cui venivano associati diversi tassonomi (*kynokephalos*, *satyros*, *lunx*) e dall'altra la 'scimmia senza coda', che doveva rappresentare l'animale prototipico per diverse ragioni: *in primis* la maggiore rassomiglianza all'uomo (volto più rotondo, denti canini meno sviluppati, assenza di coda, mani e piedi meglio strutturati e simil-umani), *in secundis* una maggiore salienza ecologica, trattandosi di una scimmia di cui si parlava senza la necessità di ricorrere a una specificazione di carattere geografico che indicasse l' 'altrove' di origine dell'animale (India o Egitto in prevalenza). A questa scimmia prototipica, e proprio in virtù di una tale prototipicità, era associato il tassonomo di *pithēkos*, dunque lo stesso del gruppo sovraordinato, configurando così una situazione di polisemia tassonomica in cui sotto la stessa etichetta andavano sia il *taxon* sovraordinato sia uno dei suoi *taxa* subordinati.

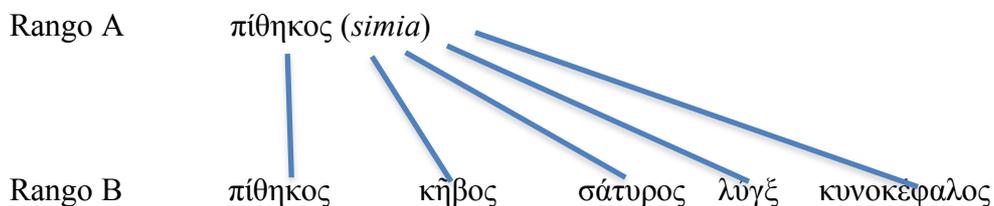
Riportiamo di seguito due schemi di organizzazione etnozoologica, la prima strutturata sul modello dell'etnotassonomia per ranghi e la seconda invece organizzata in base al modello del prototipo:

---

<sup>260</sup> Per evitare una confusione terminologica rispetto alla molteplicità degli strumenti descrittivi dell'etnobiologia contemporanea abbiamo deciso di utilizzare il termine 'gruppo' come approssimativa traduzione del greco γένος (e del lat. *genus*). Questo consentirà anche di adottare, per quanto possibile, una categoria 'nativa', vicina al vocabolario e alle rappresentazioni della cultura studiata. Per le differenti espressioni usate dalle diverse scuole di etnobiologia vd. ATRAN (1990), mentre per un approccio 'emico' allo studio del mondo antico cf. BETTINI (2009).

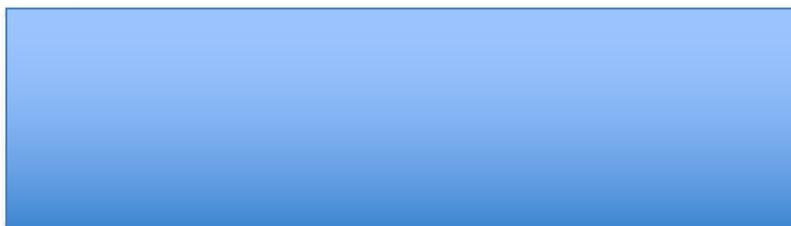
<sup>261</sup> Non solo Plinio, evidentemente, ma anche Galeno in più punti rimarca l'importanza della coda come elemento anatomico che discrimina tra 'animalità' e 'umanità' in generale, e tra 'scimmie umanoidi' e 'scimmie cinocefalidi' dall'altra. Si veda Gal., *AA*, VI. 1 (= 2, 534 Kühn): τινές γοῦν αὐτῶν ἐγγυτάτω τὴν ιδέαν εἰσι τοῖς κυνοκεφάλοις ἄχρι τοῦ καὶ τὸν κόκκυγα μακρὸν ἔχειν, καὶ τινες ἄχρι τῆς οὐρᾶς.

### 1) Modello etnotassonomico



2) Modello semantico del prototipo per l'organizzazione dei primati riconosciuti nel mondo antico:

πίθηκος (*simia*)



1 = πίθηκος (*simia*); 2 = κῆβος; 3 = σάτυρος; 4 = λύγξ; 5 = κυνοκέφαλος

Il modello semantico del prototipo<sup>262</sup> è basato sulla differenziazione tra proprietà essenziali che determinano l'appartenenza alla classe e proprietà tipiche che invece determinano il grado di rappresentatività degli appartenenti alla categoria presa in esame. Come abbiamo analizzato in precedenza il πίθηκος, così come il lat. *simia*, rappresenta il

<sup>262</sup> Per una presentazione di queste tipologie di semantiche si veda MANETTI-FABRIS (2011: 112-118), cf. VIOLI (1997: 175 ss.).

modello di scimmia prototipico in quanto più rappresentativo perché dotato di tutti i tratti essenziali sopra menzionati (volto umanoide, clavicola, petto piatto, etc.), cui però va aggiunto il tratto rappresentativo più importante che gli scrittori antichi associano alla classe dei primati: l'assenza di coda. Proprio prendendo in esame questo elemento discriminante le fonti antiche distinguono il *pithēkos* più rappresentativo senza coda, la bertuccia, dagli altri primati, che certamente appartengono alla categoria di *pithēkoi*, ma che ne risultano meno rappresentativi poiché dotati di coda (κῆβοι, σάτυροι etc.). Ai limiti estremi della categoria, poi, è collocabile il *kynokephalos* il cui morfotipo, pur appartenendo alla categoria dei *pithēkoi*, sembra accostarsi in più punti alle forme del cane come il muso e i denti canini mostrano chiaramente, al punto da costituire l'esemplare meno rappresentativo della classe dei primati per il mondo greco-romano.

## **7. Conclusioni**

Le analisi che abbiamo portato avanti in questa prima parte si configurano come un esercizio di messa a distanza dell'oggetto di studio. Quando si indagano porzioni dell'enciclopedia culturale antica relative al mondo animale ancor più che per altri ambiti di analisi si corre costantemente il rischio di naturalizzare il campo d'indagine secondo il presupposto di una supposta fissità e identità delle specie animali così come delle loro rappresentazioni nel corso del tempo e delle culture. Questo rischio ermeneutico che già normalmente può presentarsi per le specie di animali considerabili domestici a vario titolo, dal cavallo al cane, rischia di riprodursi in modo ancor più significativo per quegli animali che nel corso del XX secolo hanno rappresentato un oggetto privilegiato delle narrative occidentali dal cinema al documentario naturalistico. Le scimmie, dietro la cui generica etichetta linguistica la cultura occidentale proietta l'immagine dei primati antropomorfi (scimpanzé, gorilla, oranghi etc.), necessitano quindi di un trattamento analitico particolarmente attento allorché diventano oggetto di studio di una ricerca di antropologia storica che affronti la specificità e la diversità culturale della loro rappresentazione condivisa in una cultura altra come quella greca.

Lo studio approfondito delle fonti mediche e zoologiche antiche ha permesso di confermare l'ipotesi formulabile a partire dai pochi dati archeozoologici sul macaco di Gibilterra come primate prototipico della rappresentazione culturale antica. In seguito sono stati analizzati i tratti più salienti del morfotipo scimmiesco per gli osservatori antichi dalla

conformazione della mano sino al tratto più significativo relativo all'*apugia*, l'assenza di muscoli e coda nell'area anatomica del posteriore dell'animale. I dati enciclopedici raccolti per il morfotipo hanno permesso poi di rendere conto delle particolari modalità di spostamento del *pithēkos* antico caratterizzato da handicap motori sia in rapporto alla bipedia umana, che la scimmia si trova a riprodurre in modo malcerto e per poco tempo, sia in relazione alla corsa in quadrupedia che le fonti, e Galeno soprattutto, ci descrivono come impossibile per un *pithēkos*. In un simile quadro dei tratti cinetico-motori della scimmia antica emerge, però, un tratto specifico e caratterizzante che colloca l'eccellenza motoria dell'animale non sull'asse di movimento orizzontale ma su quello verticale secondo le modalità cinetiche dell'*anarrichasthai* in cui l'animale, al pari di altri viventi ugualmente associati a questa modalità di movimento 'rampicante' (ragni, donnole e topi), acquista la rapidità che sembra perdere in bipedia.

Accanto agli aspetti di tipo morfotipico l'escussione delle fonti antiche ha permesso di isolare alcuni tratti particolarmente salienti e ricorrenti per ciò che concerne l'etologia del *pithēkos*: a una tensione mimetica nei confronti dell'azione umana sono associati altri caratteri che per l'analisi etologica contemporanea risulterebbero per lo meno discutibili ma che, secondo i criteri della descrizione antica, entrano nel novero dei tratti caratteriali dell'animale come ad es. una particolare predisposizione al comportamento servile e subordinato e la volontà insopprimibile di arrecare danno all'uomo. La stessa tensione mimetica dell'*ēthos* scimmiesco, che sembrerebbe meno scontata alla luce della rappresentazione contemporanea dei primati, risulta imbricata in una rete di valutazioni e giustapposizioni che la configurano in modo del tutto peculiare al mondo antico, basti pensare al rapporto tra capacità mimetica ed acquisizione di competenze e saperi sociali sulla cui valutazione ci soffermeremo nel corso del presente lavoro e che si configura in modo assai diverso rispetto al dibattito contemporaneo.

Infine un parziale ed ipotetico quadro etnozoologico viene tracciato sulla base delle scarse informazioni in nostro possesso che, comunque, permettono di individuare nel termine *pithēkos* sia il termine iperonimo della classe zoologica dei 'primati' sia il classema che identifica il *taxon* prototipico della categoria dei primati nella scimmia 'senza coda' e dai tratti anatomici minuti corrispondenti perfettamente alla specie di *Macaca sylvanus* che le fonti etnozoologiche ci confermano per l'area greco-romana.

Scopo di questo capitolo è stato primo luogo la ricerca, motivata da un approccio metodologico di antropologia storica<sup>263</sup>, delle differenze salienti e pertinenti che strutturano il discorso sulla natura della scimmia e in particolare sui tratti principali che entrano in gioco nella descrizione naturalistica dei primati per una cultura tradizionale come quella greca antica assai distante dai dispositivi e dalle pratiche di ricerca e registrazione del sapere che sono in vigore nella cultura occidentale contemporanea.

---

<sup>263</sup> Per una messa a punto di questa metodologia di indagine per il mondo antico si rimanda, da ultimo, a BETTINI (2014) e FRANCO (2014: 161-184).

## B. I luoghi e le relazioni:

### contesti relazionali e interazioni tra primati nel mondo antico

#### ***0. Introduzione: i luoghi come catalizzatori di rapporti interspecifici e la loro rappresentazione culturale***

Un testo fondativo dell'antropologia culturale degli anni '60, *La pensée sauvage*, di Cl. Lévi-Strauss dedica un capitolo al tema del rapporto tra denominazione e referente animale tanto nelle culture tradizionali quanto nell'uso popolare di certi nomi nella società contemporanea occidentale. In particolar modo l'interesse di Lévi-Strauss si concentra su alcune usanze francesi in merito alla denominazione culturale degli animali ponendo l'accento sul fenomeno, così da lui definito, del 'liberalismo' dei nomi propri: alcuni termini definiti normalmente nomi propri per uomini (*Dupont, Godard, Pierrot*) vengono associati a certe specie animali nel linguaggio della quotidianità<sup>264</sup>. Partendo da un fenomeno così peculiare l'antropologo cerca di ricostruire una logica della denominazione animale per mezzo di nomi umani messa in pratica dalla comunità francofona; ne scaturisce così uno studio che prende in considerazione la specificità della natura di certi nomi e i referenti animali cui essi sono associati che si basa su un'analisi attenta delle relazioni interspecifiche e dei luoghi culturali in cui esse vengono autorizzate. In particolare Lévi-Strauss fa notare come il 'liberalismo' con cui i nomi umani passano dalla sfera dei referenti umani a quella dei referenti animali non valga per tutte le specie, ma soltanto per alcune di esse: si tratta di quelle specie che fanno parte della forma di vita 'uccello' come ad es. accade nel caso del passero chiamato gergalmente *Pierrot*, o ancora della gazza che prende il nome di *Margot* allo stesso modo in cui al cigno ci si riferisce con la marca appellativa di *Godard*. Tutt'altro panorama si profila quando vengono presi in considerazione i nomi di altre specie, come quelli dei cani: in questo caso vengono utilizzati infatti termini che si rifanno alla sfera del racconto fiabesco o del mito, si pensi a *Medoro, Azor, Diana*; l'universo che viene evocato è quello del racconto altro dalla realtà quotidiana, configurando dunque un immaginario della lontananza temporale e spaziale,

---

<sup>264</sup> LÉVI-STRAUSS (1962: 253-286).

quale quella del fantastico. Lévi-Strauss ritiene che alla base di tali pratiche di denominazione ci siano fattori di tipo relazionale: egli infatti sostiene che le specie degli uccelli abbiano una sorta di lasciapassare per l'uso di nomi umani in considerazione del fatto che essi rappresentano, in quanto forma di vita, una società indipendente e paradigmatica rispetto a quella umana, una società che non entra mai in contatto diretto e continuo con la comunità umana, attestandosi su un rapporto metaforico rispetto al gruppo degli uomini. La lontananza e la distanza degli uccelli tanto a livello di *Gestalt* quanto e soprattutto sul piano della condivisione degli spazi e della vita comune con *Homo sapiens* renderebbero culturalmente accettabile che li si denomini con nomi normalmente riservati a esseri umani. Animali 'metaforici', dunque, buoni per pensare la vita quotidiana degli uomini e al contempo tanto lontani da poter assumere, con sicurezza, i loro nomi. Al contrario il caso del cane, secondo Lévi-Strauss, mostrerebbe come l'uso di termini fiabeschi e non comuni per la loro denominazione sia dipendente dal loro essere 'animali metonimici', partecipi in modo costante della comunità degli uomini e delle loro pratiche sociali. I cani, per questo motivo, non potrebbero ricevere nomi eccessivamente umani dal momento che questo costituirebbe un rischio alla permanenza del discrimine tra uomini e animali già molto spesso messo in pericolo dalla vita di comunità che uomini e cani portano avanti insieme.

L'analisi lévi-straussiana prende in considerazione principalmente una dimensione di tipo relazionale e interspecifico chiamando in causa la condivisione, o meno, di alcune tipologie di spazi come catalizzatori di pratiche culturali e rappresentazioni simboliche. Dietro, e accanto, ai termini di 'metonimico' e 'metaforico' per parlare degli animali possiamo anche leggere altre categorie, più tradizionali, quale quelle di domestico e selvatico, anch'esse evocate per affrontare la questione delle relazioni interspecifiche. Un'analisi assai simile nell'impostazione, ma critica nei risultati di Lévi-Strauss, è quella condotta da Tambiah presso la cultura Thai nel villaggio di Baan Phraan Muan<sup>265</sup>. In questo saggio vengono studiate alcune forme della tabuizzazione di alcuni aspetti della vita sociale, dal divieto di mangiare certi animali a quello di frequentare determinati spazi della casa e del villaggio. Lo studioso rintraccia una correlazione assai forte tra spazi domestici autorizzati e interdetti, rapporti interumani consentiti e luoghi assegnati a determinate specie animali affrontando da vicino la questione delle relazioni interspecifiche per comprendere rappresentazioni culturali più complesse. Per non citare che un esempio

---

<sup>265</sup> TAMBIAH (1969).

relativo ai luoghi e agli animali possiamo menzionare la differenza tra tabù alimentare totale che viene esercitato su tutti gli animali (cani e gatti) cui è consentito entrare negli spazi domestici più intimi dell'abitazione, e tabù alimentare parziale nei confronti di quegli animali domestici (il bestiame) che possono vivere solo in particolari spazi della casa, nello specifico la parte inferiore di essa, luogo riservato alle stalle e alle attività produttive. In questo caso il tabù alimentare non è totale, ma vincolato alla provenienza dell'animale: è possibile macellare e mangiare soltanto quegli esemplari provenienti da altre case, mentre è proibito, e assai problematico, cibarsi del proprio animale domestico da lavoro. Questa ripartizione di luoghi e animali si allinea poi a determinare regole di comportamento matrimoniale che ad es. interdicono il matrimonio tra cugini di primo o secondo grado, e lo consentono soltanto per membri provenienti da altre famiglie, il che consente di dire che "...the realm of men's relations to each other becomes in some manner related to the seemingly different realm of man's relation to nature (animals), we are faced to the following question: what is the relationship between the two realms and what is the logic and basis of the conversion of the message from one realm to the other?", TAMBIAH (1969: 443).

In questa seconda parte del nostro lavoro l'attenzione verrà concentrata sui rapporti che l'essere umano intrattiene con i primati non umani prendendo come punto di riferimento la dimensione ecologica della relazione: luoghi, protagonisti e strumenti dell'interazione interspecifica<sup>266</sup>. Una distinzione più generale verrà tracciata tra *setting* antropici e *setting* selvatici cui si intreccerà un'opposizione analoga tra luoghi greci e romani o luoghi dell'autoctonia da una parte e luoghi dell'altrove dall'altra. A questa bipartizione più comprensiva seguono poi analisi puntuali di precise pratiche relazionali che le fonti antiche ci testimoniano a livello di rappresentazione pubblica, sia nei luoghi abitati dall'uomo greco sia in quelli in cui vivono popoli stranieri (Indiani, Egizi, Etiopi). A partire da questa griglia di domini verranno prese in considerazione tematiche fondamentali nella concezione degli animali, e dei primati nello specifico, secondo

---

<sup>266</sup> Un'attenzione sempre maggiore viene portata dagli studi zooantropologici ai luoghi della relazione interspecifica concepiti come catalizzatori della rappresentazione simbolica: questi infatti molto spesso concentrano in sé narrazioni e discorsi in cui si intrecciano credenze *folk* sul mondo animale, rappresentazioni etnoecologiche e valutazioni assiologiche in merito alla vita sociale degli uomini, come ben messo in evidenza, da ultimo, in PHILO-WILBERT (2000). In particolare sul valore culturale del paesaggio e sulle concezioni occidentali del rapporto natura-cultura nelle aree di confine si vedano i saggi raccolti in WOLCH-EMEL (1998). Fondativo per questa tipologia di analisi culturale resta INGOLD (1980) con l'analisi delle diverse modalità di costruzione della natura e del mondo animale a seconda delle relazioni interspecifiche e delle condizioni ecologiche in cui queste trovano posto.

un'ottica greca: in particolare la considerazione della scimmia come animale 'esotico'<sup>267</sup> e ammansito, partecipe della comunità degli uomini, ma capace al contempo di venirne fuori a ogni momento rimettendo in discussione il precario equilibrio di qualsiasi relazione domesticatoria<sup>268</sup>. Sarà importante considerare inoltre quali spazi, o meglio luoghi, i primati non umani occupino nei *setting* di tipo domestico in contrasto e in rapporto rispetto ai loro *habitat* selvatici, cui dovrà seguire un'analisi degli attori sociali con cui questi animali intessono relazioni. A tal proposito dunque verranno presi in esame momenti strutturanti della relazione interspecifica: nel caso dei *setting* domestici la relazione di commensalità e appartenenza al medesimo gruppo familiare (il fenomeno dell'animale – *pet*) e nel caso dei *setting* selvatici le pratiche di caccia alla scimmia in cui sono organizzati e riscritti i rapporti reciproci tra cacciatori (umani) e cacciati (scimmie). Uno studio attento di questa parte di enciclopedia culturale che mette in primo piano i luoghi e le conseguenti forme della relazione interspecifica si rivela essere un'ipotesi di indagine particolarmente promettente in base a studi precedenti, soprattutto in antropologia delle culture antiche, che hanno messo in relazione simili aspetti a elaborazioni simboliche più complesse relative a determinate specie animali, basti pensare ai casi della donnola, del cane o dell'orso<sup>269</sup>.

---

<sup>267</sup> Per la terminologia dell'animale esotico in greco e uno studio sulle specie considerate tali in Grecia antica si veda BODSON (1998: 139-212); cf. LION (1992: 357-365) sul traffico di animali esotici in Medio Oriente nel periodo tra il II e il I millennio a. C.

<sup>268</sup> I sistemi di rappresentazione che alcune culture hanno elaborato per certi animali corrispondono molto spesso a relazioni e atteggiamenti dell'uomo nei confronti della condizione di domesticità o meno di certe specie. Un'opera di riferimento in tal senso è la messa a punto di J.P. Digard sul fenomeno della domesticazione che viene studiato non come una realtà data una volta per tutte, bensì come un processo instabile e continuamente passibile di essere modificato in base ai rapporti di potere reciproci tra uomo-domesticatore o ammansitore e animale sottomesso, vd. soprattutto DIGARD (1990) e SERPELL (1996).

<sup>269</sup> Sulla donnola come animale 'di casa', ma non domestico e sulla sua associazione al mondo delle donne e delle nutrici della *domus* romana soprattutto per pensare simbolicamente il parto privo di complicazioni nella cultura latina si veda BETTINI (1998); mentre uno studio sulla costruzione simbolica del cane nel mondo greco arcaico e classico proprio a partire da un'attenzione alla relazione dell'animale con gli ambienti della casa e con le figure che la abitano si può trovare in FRANCO (2003). Infine assai interessante è il rapporto messo in luce per il mondo medievale occidentale tra alcune pratiche relazionali tra uomo e orso, in particolare gli spettacoli di strada e in catene, e una modificazione dell'immaginario relativo a questo animale che a partire dalla fine del XII sec. perde il proprio statuto di animale autorevole e venerato per divenire una bestia disprezzata e marginalizzata, tanto nella cultura materiale quanto nell'immaginario, si veda a tal proposito PASTOUREAU (2007: 211- 244).

## **1. Luoghi non-greci: gli ambienti selvaggi e le interazioni delle scimmie con i popoli stranieri**

### **1.1. Le scimmie indiane**

Uno dei più significativi contesti ecologici in cui le fonti antiche ci parlano di incontri tra primati (umani e non umani) è senza dubbio l'area indiana, la cui presenza nell'immaginario antico è inscindibile dalla conquista dell'Est effettuata da Alessandro il Macedone. Le fonti che discutono di India lo fanno quasi sempre a proposito delle spedizioni dell'esercito macedone verso il subcontinente indiano e in particolare nelle zone circostanti il corso del fiume Indo. L'India fu in quell'epoca al centro di innumerevoli racconti e resoconti provenienti per la maggior parte da intellettuali o militari al seguito dell'esercito macedone, da Nearco a Tolomeo sino alla missione diplomatica per conto di Seleuco I condotta da Megastene<sup>270</sup>. Simili racconti rendono conto di aspetti particolarmente salienti registrati da Greci e destinati a una comunità di Greci, per questo motivo consentono di comprendere quale fosse nell'immaginario greco antico la fisionomia di una terra assai lontana la cui unica forma di conoscenza restava la possibilità di leggerne o di osservarne oggetti e prodotti. Un ruolo fondamentale nei racconti sull'India era riservato al mondo animale e ai suoi rapporti con le comunità umane: gli animali, infatti, potevano funzionare come veri e propri indici etno-geografici, dal momento che molte specie, considerate 'anormali' perché non presenti nell'ecosistema standard del bacino mediterraneo, singolarizzavano l'India come luogo altro e le donavano un'identità e una riconoscibilità. Parlare delle formiche giganti e del loro oro, oppure del marticora significava nell'etnografia antica riconoscere un luogo e intendersi su una serie di notizie e credenze pertinenti a quell'animale e ai rapporti che l'animale in questione intratteneva con una fitta rete di agenti e contesti (altre specie, uomini, luoghi etc.)<sup>271</sup>.

---

<sup>270</sup> Una panoramica completa sulle fonti antiche relative all'India e alla spedizione di Alessandro, si trova in KARTTUNEN (1997: 1-18). Una sintesi completa dell'epopea di Alessandro in India con un'analisi storica delle varie fasi della spedizione e soprattutto un'attenzione particolare rivolta alla costruzione del 'mito' di Alessandro è presente in BOSWORTH (1996: *passim*), cf. anche BODSON (1991). Una rassegna delle fonti principali che dall'età classica a quella alessandrina scrissero sui limiti dell'ecumene si ha in apertura del libro VII di Plinio dedicato all'uomo, Pl., *NH*, 7.1-2. Sulla letteratura degli *Indica* da Scilace a Megastene passando per Ctesia si veda TRINQUIER (2014: 216-219).

<sup>271</sup> Si veda in particolare LI CAUSI (2003: 103-130), in cui si mette in luce come il corpo e l'azione degli animali 'paradossali' e fuori dal comune rappresentano un formidabile strumento narrativo per le fonti antiche per *dare senso* e costruire il significato di un luogo sino ad allora sconosciuto. "Il luogo, dunque, diventa nella linearità dell'*excursus*, uno spazio del racconto, un "contenitore" di storie e informazioni (e di presenze biologiche "strane") costruite a partire dall'uso

Tra gli *zōia* che più di tutti vengono associati all'ecosistema indiano troviamo proprio le scimmie come è testimoniato nel resoconto greco più antico sull'India, la piccola raccolta *Indikà* di Ctesia Cnidio (V sec. a. C.). Il medico originario della Ionia d'Asia aveva a lungo soggiornato presso la corte del Gran Re persiano e una volta tornato nella comunità ellenofona aveva passato gli ultimi anni della propria vita a redigere alcuni *logoi* sull'Estremo oriente conosciuto, la Persia e l'India. Tra i frammenti dell'opera che ci sono restituiti da Fozio e Claudio Eliano, uno in particolare merita attenzione e interesse<sup>272</sup>:

περὶ τῶν τειχοκαταλυτῶν ἐλεφάντων. περὶ τῶν μικρῶν πιθήκων τῶν ἐχόντων οὐρὰς τετραπήχεις. καὶ περὶ τῶν ἀλεκτρούων τῶν μεγίστων. καὶ περὶ τοῦ ὀρνέου τοῦ βιττάκου, ὅτι γλῶσσαν ἀνθρωπίνην ἔχει καὶ φωνήν, μέγεθος μὲν ὅσον ἰέραξ, πορφύρεον δὲ πρόσωπον ...

*Sugli elefanti che tirano giù le mura. Sulle piccole scimmie che hanno code lunghe quattro cubiti e poi sui galli enormi; sull'uccello bittakos che ha una lingua e una voce umane, di grandezza come un falco e dal volto rosso...*

Fozio fornisce nella sua *Biblioteca* una lista di argomenti salienti relativi alla fauna indiana di cui Ctesia si sarebbe occupato: lo scenario presentato a un lettore (ascoltatore) dell'Atene di V secolo mette in scena un gruppo di animali sconosciuti o poco salienti dal punto di vista ecologico per la Grecia antica, cui va aggiunto che, anche nel caso di animali potenzialmente più familiari e dai nomi meno esotici, l'effetto di estraneità è assicurato dalle caratteristiche macroscopiche esagerate che vengono loro attribuite. Se gli elefanti sono descritti al pari di micidiali macchine da guerra, in grado di abbattere fortificazioni e mura tirate su dagli uomini, l'animale *bittakos* ha bisogno di essere accompagnato da una marca tassonomica ulteriore (τοῦ ὀρνέου) perché si capisca a quale forma di vita appartenga il referente animale che parla la lingua degli uomini. In un simile inventario di viventi fuori dal comune compaiono le scimmie di cui però non viene fornita alcuna notizia relativa alle relazioni interspecifiche o ai luoghi abitati, l'unico riferimento è ai suoi

---

dell'analogia e della differenza. Nello stesso tempo però il luogo e l'animale diventano un segno mnemonico dell'altro; se infatti il luogo è per un verso un contenitore di storie, l'animale segna, per altro verso, con la singolarità e l'unicità dei suoi tratti, la singolarità e l'unicità del luogo che lo contiene", *ivi*, 112. Uno studio specifico sulla formica cercatrice d'oro e sulla rete di significati che la legano all'India vd. LI CAUSI-POMELLI (2001-2002).

<sup>272</sup> Ctes. *FGrH*, 688 F 45. Sui *mirabilia* dell'Oriente divenuti oggetto di racconti e aneddoti in seguito alla campagna di Alessandro in India si veda WITTKOWER (1942).

tratti morfotipici, si specifica infatti che i *pithēkoi* indiani sono minuti e che le loro code presentano un'estensione considerevole di ben quattro cubiti<sup>273</sup>. Il resoconto di Ctesia ci fornisce però già un'informazione particolarmente significativa: se le scimmie indiane colpiscono l'attenzione di Ctesia al punto da essere inserite nella lista degli animali straordinari non è tanto per il loro essere scimmie ma per la particolare natura del loro corpo: esse si presentano infatti esili e minute, assai simili in questo ai *pithēkoi* prototipici di cui abbiamo parlato nella prima parte, ma al contempo sono dotate di una coda straordinaria di oltre un metro e mezzo di lunghezza. Una coda, possiamo immaginare, talmente lunga da essere più estesa del corpo dell'animale, configurando così un vero e proprio *mirabile* da raccontare, proprio come i galli di grandezza smisurata o i temibili elefanti da guerra.

Uno dei più antichi racconti sull'India e in particolare una delle più remote menzioni di *pithēkos* collocano l'animale in una rete di relazioni interspecifiche da catalogo di *paradoxa* in cui la scimmia evoca e costruisce un immaginario dell'alterità geografica<sup>274</sup>. La spedizione macedone di Alessandro in India, però, modifica in parte questo scenario, dal momento che i *pithēkoi* escono dai cataloghi delle meraviglie lontane e sono oggetto di narrazioni che raccontano gli incontri tra primati umani e non umani. In particolare uno degli episodi più celebri riporta dell'incontro tra l'esercito di Alessandro e un gruppo di scimmie durante l'avanzata delle truppe macedoni al di là dell'Indo in seguito alla sconfitta del re Poro, signore del territorio tra i due fiumi Hydaspes e Acesine. La spedizione macedone procede a una serie di operazioni di acquisizione del territorio: il regno di Poro

---

<sup>273</sup> Non è obiettivo di questa ricerca approfondire questioni di identificazione dei primati non umani nel mondo antico, ma possiamo rilevare come il testo di Ctesia parli di οὐρά e non di κέρκος sottolineando con questa scelta il tratto saliente della coda particolarmente estesa. Il termine οὐρά è quasi sempre associato, soprattutto nel greco classico, a code estese e sviluppate in larghezza, si tratta sempre di escrescenze particolarmente visibili o per la loro lunghezza o per la densità dei peli che la ricoprono e si distingue da κέρκος che doveva in origine indicare una coda poco sviluppata. Non è un caso che la οὐρά sia attribuito tipico di animali caudati prototipici come leoni o cavalli; si veda DELG s.v. οὐρά. Questa caratteristica ha portato numerosi interpreti a identificare la scimmie di cui parla Ctesia con gli entelli (*Semnopithecus entellus*), vd. MCDERMOTT (1938: 72-74) che accoglie l'emendamento di BAEHR (1824) μακρῶν al posto di μικρῶν in merito alle scimmie descritte da Ctesia. Secondo McDermott l'emendamento sarebbe reso necessario dall'isolamento della notizia riportata da Ctesia sulle 'piccole scimmie', in contrasto con il resto delle testimonianze successive che parlano di scimmie di stazza più grande del normale (vale a dire degli esemplari normalmente visti e conosciuti dai Greci, esemplari di *Macaca sylvanus*, o macaco di Gibilterra); *contra* LENFANT (2004: 294).

<sup>274</sup> Sulle scimmie come componenti fondamentali della fauna indiana e della fauna etiopica nei resoconti della tradizione greco-romana sino all'età imperiale avanzata si veda SCHNEIDER (2004: 145-151), che studia il fenomeno della parziale sovrapposizione nei caratteri maggiori tra India e Africa etiopica nel sapere tradizionale antico. Molto spesso le fonti sembrano ritrovare elementi orografici, idrografici, botanici o faunistici sia nell'una che nell'altra area.

viene in qualche modo modificato dalla presenza di Alessandro tramite la fondazione di due nuove città (Bucefala e Nicea), ma anche attraverso la ristrutturazione degli equilibri politici locali, visto che Alessandro viene accolto con tutti gli onori dal re Taxilas e insieme a lui organizza una spedizione di disboscamento massiccio di parte dei monti Emodi<sup>275</sup>, catena montuosa a nord dell'India, per costruire una nuova flotta in grado di attraversare verso sud l'Hydaspe. Proprio durante una simile sortita tra le foreste del nord indiano l'esercito macedone incontra una popolazione di scimmie<sup>276</sup>:

ἐν δὲ τῇ λεχθείσῃ ὕλῃ καὶ τὸ τῶν κερκοπιθήκων διηγοῦνται πλῆθος ὑπερβάλλον καὶ τὸ μέγεθος ὁμοίως· ὥστε τοὺς Μακεδόνας ποτὲ ἰδόντας ἔν τισιν ἀκρολοφίαις ψιλᾶς ἐστῶτας ἐν τάξει κατὰ μέτωπον πολλοὺς (καὶ γὰρ ἀνθρωπονοῦστατον εἶναι τὸ ζῷον, οὐχ ἦττον τῶν ἐλεφάντων) στρατοπέδου λαβεῖν φαντασίαν καὶ ὀρμηῆσαι μὲν ἐπ' αὐτοὺς ὡς πολεμίους, μαθόντας δὲ παρὰ Ταξίλου συνόντος τότε τῷ βασιλεῖ τὴν ἀλήθειαν παύσασθαι.

*Nella foresta indicata prima si racconta che ci fosse una massa di cercopitēchi straordinaria sia nel numero sia nella taglia. A tal punto che i Macedoni vedendone molti, su alcune colline senza vegetazione, disposti in ordine gli uni accanto agli altri in orizzontale (si tratta infatti dell'animale che ha gli atteggiamenti più umani, non meno degli elefanti) avevano l'illusione che fossero un esercito e si dirigevano contro di loro come contro nemici. Ma venuti a sapere la verità da Taxilas che si trovava insieme al re, desistettero.*

Il quadro che ci offre Strabone vede un esercito di conquistatori in marcia verso le foreste dei monti indiani ricche di legname e un avvistamento improvviso di alcuni viventi su alcune radure in collina. Il luogo dell'incontro è descritto come *hulē*, la foresta profonda che ricopre le montagne, lo stesso luogo in cui si narra che alcuni popoli indiani caccino serpenti e li tengano chiusi all'interno di caverne di alta quota<sup>277</sup>; in questo luogo difficile da penetrare e in cui la vista, come gli altri sensi, esercita un controllo minore su ciò che la circonda compare un gruppo di scimmie caudate in una posizione di superiorità, spaziale e

---

<sup>275</sup> Il modello orografico antico più diffuso, forse risalente alle speculazioni di Eratostene, prevedeva la presenza di un'unica gigantesca catena montuosa che da nord-ovest digradasse sino a sud-est e che andava dai monti del Caucaso sino alle catene himalayane. Vari erano i nomi assegnati alle singole parti di questa enorme catena e il termine di Emodi si riferiva alla parte orientale del massiccio, corrispondente alle catene montuose al di sopra dell'Indo e in direzione del Gange, vd. KARTTUNEN (1997: 106 ss.), cfr. Plin., *NH*, 6.21, 64; Arr., *Ind.*, 2.3; *ibid.* 6.4.

<sup>276</sup> Strab., 15.1, 29.

<sup>277</sup> Si tratta in parte di racconti che Strabone riprende da Onesicrito, soprattutto in merito ai due serpenti della lunghezza di ottanta cubiti presenti nella terra di Abisaro sulle montagne delle zone tra Hydaspe e Acesine, vd. Strab., 15.1, 28.

strategica, rispetto all'esercito macedone (ἐν τισιν ἀκρολοφίαις). Il primo punto da rilevare consiste nella natura numerica del gruppo dei primati: non si tratta di una scimmia isolata, o di un piccolo insieme o branco di primati, ma quello che l'esercito di Alessandro si trova di fronte è un *plēthos huperballon*, una vera e propria massa incontenibile e strabordante<sup>278</sup>.

In contesti ostili o in un territorio in cui la conquista non è ancora acquisita la presenza di gruppi consistenti di stranieri rappresenta una minaccia cui un esercito valoroso deve saper rispondere: l'esercito di Alessandro è messo di fronte a una situazione estremamente minacciosa e dall'esito precario per due ordini di motivi, da una parte la scarsa conoscenza del territorio e dell'ecosistema indiano, e dall'altra la presenza di una pletera sterminata di potenziali nemici che osservano dall'alto di una radura la loro avanzata. Se assai spesso nella tessitura retorica del discorso di guerra il numero incalcolabile (πλήθος ἄμετρον) del nemico è funzionale a una strategia di drammatizzazione<sup>279</sup> dello scontro che ha lo scopo di spronare il coraggio e il senso dell'onore del proprio contingente<sup>280</sup> in alcuni casi ponendo l'accento sull'aspetto disordinato e straripante della massa contro cui ci si batte, nel nostro caso invece il *plēthos* scimmiesco è tutt'altro che amorfo.

Infatti all'immagine della confusione data dal numero senza limiti si aggiunge, o meglio si integra, la disposizione tattica della massa delle scimmie. I *pithēkoi* sono in posizione eretta e bene in ordine (ἐν τάξει) disposti lungo un'unica linea orizzontale gli uni accanto agli altri configurando una schiera militare ben compatta, come confermato anche da un frammento indiretto dell'alessandrino Clitarco che parla per l'appunto di un vero e

---

<sup>278</sup> L'incontro con un numero incommensurabile di animali sembra essere una delle caratteristiche identificanti i luoghi dell'alterità non greca (e non mediterranea): infatti uno dei più importanti trattati di paradossografia antica, il Περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων di scuola peripatetica, narra di un naufragio occorso ai Fenici che navigavano oltre le Colonne d'Ercole e che si imbarcarono in un luogo dall'apparenza inospitale, pieno di canne ed erbe, ma che si rivelò alla fine il paese di Bengodi per un popolo di pescatori e navigatori grazie a uno sterminato numero di tonni di straordinaria grandezza, che fecero poi la loro fortuna commerciale una volta tornati a Cartagine, [Arist.], *MA*, 844a 25-34 (ἐφ' ὧν εὕρισκεσθαι ὑπερβάλλον θύννων πλήθος, καὶ τοῖς μεγέθεσιν ἄπιστον καὶ τοῖς πάχεσιν...). Per la sovrabbondanza di animali in territorio africano e indiano cf. Posid. fr. 78 Theiler (= DS, 2.51, 4).

<sup>279</sup> In situazioni di guerra il πλήθος incute timore oppure ingenera straordinaria meraviglia (e perdita di controllo di sé) di fronte all'incommensurabilità della massa armata, si vedano come esempio alcuni passi tucididei di scene di guerra, Thuc., 3. 78, 1; *ibid.*, 3.113, 2.

<sup>280</sup> Si confronti a tal proposito un passo di Senofonte in cui è descritta una situazione analoga a quella del nostro passo dove l'esercito nemico è presentato nei termini di una massa incommensurabile e potenzialmente infinita contro cui è necessario rispondere con il piglio coraggioso degli antenati, vd. Xen., *Anab.*, 3.2, 16: ὅτε μὲν γὰρ ἄπειροι ὄντες αὐτῶν τὸ δὲ πλήθος ἄμετρον ὀρῶντες, ὁμῶς ἐτολήματε σὺν τῷ πατρώῳ φρονήματι ἰέναι εἰς αὐτούς.

proprio *shock* emotivo da parte di Alessandro e dell'intero contingente di fronte al miraggio di un esercito ostile<sup>281</sup>.

Molto probabilmente ciò che rischia di far scivolare l'incontro con le scimmie verso lo scontro è proprio, agli occhi dei Macedoni, una simile disposizione tattica e una così accurata occupazione dello spazio, caratteristica quest'ultima che conduce lo stato maggiore macedone a credere di essere di fronte a nemici umani. Il ragionamento illusorio dei Macedoni che pensano di trovarsi di fronte degli uomini è al centro dell'intero episodio e configura l'incontro uomini-scimmie come inusitato e fuori dall'esperienza comune, al punto tale da dar adito a una vera e propria allucinazione ingannatrice (λαβεῖν φαντασίαν); lo spazio della proiezione e della credenza è reso possibile nei Macedoni da una mancanza di conoscenza preliminare di animali evidentemente così diversi dalla fauna cui erano abituati.

Le scimmie sono infatti caudate (κερκοπίθηκοι) e soprattutto presentano una stazza assai imponente (ὑπερβάλλον καὶ τὸ μέγεθος ὁμοίως), due caratteristiche assai diverse dall'unica scimmia conosciuta per la Grecia antica o per il mondo mediterraneo, vale a dire il *pithēkos* senza coda e soprattutto di dimensioni ridotte<sup>282</sup>. Una terra straniera come l'India ospita così delle scimmie assai diverse dagli esemplari di importazione che normalmente erano conosciuti dai Greci<sup>283</sup>. Non è un caso dunque che la possibilità di evitare uno scontro e una conclusione violenta dell'incontro sia assicurata soltanto dall'intervento dell'uomo della foresta, il re Taxilas che aveva accompagnato Alessandro nel suo viaggio dopo averlo accolto favorevolmente con doni ospitali nella sua città di Taxila, paese fertile e luogo di passaggio tra le foreste montuose degli Enodi e le pianure

---

<sup>281</sup> La testimonianza di Clitarco, riportata da Eliano (cfr. Ael., *NA*, 17. 25), è assai vicina a quella straboniana e riferisce di un vero e proprio trauma percettivo che coglie alla sprovvista l'esercito macedone, certamente non avvezzo a una schiera di animali così ben disposta in ranghi serrati e dalla postura eretta: ...καταπλαγῆναι σὺν καὶ τῇ οικείᾳ δυνάμει, οἰόμενον ἀθρόους ἰδόντα στρατιᾶν ὄρᾶν συνειλεγμένην καὶ ἐλλοχῶσαν αὐτόν. ὀρθοὶ δὲ ἄρα ἦσαν οἱ πίθηκοι κατὰ τύχην ἡνίκα ἐφάνησαν, Cleitarch., *FGrH* 137 F 19. Da tenere in considerazione la testimonianza di Clitarco che ricorda come l'apparizione in piedi e in posizione eretta delle scimmie di fronte ad Alessandro sia stato un evento fortuito (κατὰ τύχην), lasciando capire che in altre circostanze le scimmie erano solite spostarsi a quattro zampe.

<sup>282</sup> Cfr. Parte I, in particolare il paragrafo sui tratti morfotipici e quello sulla distinzione tra etnozoonimi relativi ai primati nel mondo antico.

<sup>283</sup> Al di là del singolo caso delle scimmie, la fauna indiana viene presentata da Strabone, sulla scorta di Megastene, come totalmente inconsueta (ἀήθεια) agli occhi di un Greco: non totalmente altra, però, bensì dalle fattezze non comuni ed estranee rispetto alle specie autoctone del mondo mediterraneo. Le specie domestiche per i Greci si troverebbero, infatti, in India allo stato brado sviluppando così altri (anormali) caratteri morfotipici ed etologici: τά τε παρ' ἡμῖν ἡμεῖρα ζῶα τὰ πλεῖστα παρ' ἐκείνοις ἄγρια εἶναι, Strab., 15.1, 56. Per uno studio della *sauvagerie* nel resoconto indiano di Strabone vd. MUCKENSTURM-POULLE (2004).

più inospitali<sup>284</sup>. I Macedoni apprendono la verità sull'ecosistema e sui suoi abitanti dal re di uno stato ben governato (Τάξιλά ἐστι, πόλις μεγάλη καὶ εὐνομοτάτη), che in questa circostanza si fa maestro di verità (μαθόντας δὲ παρὰ Ταξίλου... ἀλήθειαν) e guida del re Alessandro nella *hulē* più impenetrabile.

Possiamo cercare di comprendere meglio quale tipo di relazione interspecifica venga descritta in questo primo incontro tra scimmie indiane e Greci facendo attenzione a una frase all'apparenza secondaria, di natura incidentale. Strabone, infatti, subito dopo aver parlato della stazione eretta delle scimmie e della loro disposizione tattica frontale e in linea continua, aggiunge che si tratta dell'animale che più di tutti è *anthrōponous*, non meno dell'elefante. Come interpretare questo aggettivo? Una prima possibile chiave di lettura potrebbe considerare l'espressione come un riferimento all'intelligenza e alle capacità cognitive dell'animale<sup>285</sup> dando così un'interpretazione che configura la scimmia come un animale dalla mente umana.

Questo tipo di esegesi però potrebbe risentire in misura eccessiva di un dibattito tutto moderno e contemporaneo sulle capacità cognitive delle scimmie 'intelligenti'; nel mondo antico tra i tratti etologici della scimmia che abbiamo visto in precedenza non emerge affatto un primato dell'animale in relazione alla speculazione intellettuale o al ragionamento tipico della mente umana<sup>286</sup>, al contrario la scimmia risulta un animale che sa e conosce i modi di raggirare ma tutto ciò passa attraverso un altro vocabolario e altre categorie rispetto al *nous*<sup>287</sup>. Abbandoniamo così per un attimo la pista relativa alle intelligenze degli animali e volgiamo l'attenzione all'unica altra attestazione dell'aggettivo nella lingua greca: si tratta di un passo di Eliano e in modo assai significativo il discorso del paradossografo verte proprio su alcune scimmie indiane.

---

<sup>284</sup> Strab., 15.1, 28.

<sup>285</sup> In questo modo viene tradotto il composto aggettivale in LSJ s.v. ἀνθρωπόνοος (“with human understanding, intelligent”).

<sup>286</sup> Come ricorda J.L. Labbarière “Si l’expression «pensée animale» est pour nous immédiatement compréhensible, celles que soient nos réserves à l’égard de la pertinence de cette expression et envers la réalité de la chose, rien n’assure qu’elle l’aurait été pour les Grecs.”, LABARRIÈRE (2003: 15; *passim*); una presentazione generale nel pensiero occidentale del dibattito sull'intelligenza animale si trova in GRIFFIN (1992: 1-27).

<sup>287</sup> Ci sembra che le capacità di agire in modo astuto ed efficace da parte del πίθηκος siano da ascrivere ad altre categorie greche: *in primis* la μίμησις, ma anche l'astuzia o intelligenza pratica rintracciabili ad esempio nei termini δήνεα (i trucchi) o τρόποι (raggiri) di cui parla Semonide già nel VII sec. a. C., cfr. Sem., fr. 7 West. Questi termini hanno poco a che fare con il valore di 'intelligenza' pura o quoziente intellettuale che le traduzioni di ἀνθρωπόνοος sottintendono a partire dal significato 'mente' dato a νοῦς che è solo uno dei valori del termine, cfr. LSJ s.v. νοῦς.

La digressione di Eliano<sup>288</sup> descrive però la fauna di un popolo indiano che ha nella tradizione antica una posizione, geografica e culturale, assai diversa rispetto agli abitanti degli affluenti dell'Indo (Taxilas, Poros etc.). Si tratta dei Prasii, popolo indiano variamente identificato nelle regioni a est e sud rispetto al bacino dell'Indo, addirittura alcune fonti collocano i Prasii nell'estremo oriente indiano, assai vicini al letto del fiume Gange, che proprio questo popolo avrebbe impedito ad Alessandro di attraversare<sup>289</sup>. I Prasii rappresentavano dunque il popolo degli estremi dell'ecumene, abitanti di una regione non direttamente conosciuta o esplorata dall'*entourage* della spedizione di Alessandro.

All'interno di un simile contesto dai contorni favolosi tipici di un Oriente immaginato, vanno collocate le notizie etnografiche relative alla fauna locale. Nello specifico Eliano racconta di alcune scimmie che abitano la regione dei Prasii e che presentano una taglia piuttosto voluminosa, comparabile a quella dei cani Ircani e una coda assai sviluppata e possente paragonabile a quella di un leone; il loro corpo presenta una vistosa dicromia, costituita dal bianco del corpo e dal rosso del volto e della coda. L'identikit di questi esemplari di primate, che per comodità possiamo chiamare 'scimmie dei Prasii', corrisponde in parte alla descrizione straboniana delle scimmie incontrate da Alessandro presso il regno di Poros, per lo meno in merito alla stazza possente e alla coda voluminosa, anche se un tratto particolare sembra isolare e distinguere le scimmie dei Prasii dagli altri primati indiani: una certa sovrabbondanza di peluria sia nella parte alta della testa (προκομία τε αὐτῶν ὀρᾶται συμφοῆς) sia al suo culmine basso, sotto il mento (γένειον δὲ αὐτοῖς ὑποπέφυκε σατυρῶδες).

Ma all'inizio dell'*excursus* Eliano presenta le scimmie dei Prasii come una specie particolare di primate, dalle caratteristiche marcate rispetto al resto delle scimmie, come l'uso predicativo dell'aggettivo sembra indicare: si tratta, infatti, di un genere di scimmie *anthroponous* (εἶναι γένος πιθήκων φασὶν ἀνθρωπόνου), termine su cui è opportuno interrogarsi. Subito dopo le caratteristiche morfotipiche dell'animale vengono presentati alcuni tratti salienti del suo *ēthos*, caratterizzato da una placida moderazione e dalla mansuetudine nei confronti degli esseri umani con cui entra in contatto.

A riprova di un simile comportamento assennato e pacifico Eliano riporta quella che sembra essere una tradizione rituale locale che ha luogo nella città di Latage e in cui le

---

<sup>288</sup> Ci riferiamo a Ael., *NA*, 16.10.

<sup>289</sup> Le più importanti notizie sui Prasii ci vengono da Megastene cui fanno seguito altre fonti di età imperiale. Per la città di Palimbrotha presso i Prasii e sulla popolazione dell'Indo vd. in particolare Megasth., 715 F 18 a-b, *FGrH*, cfr. in particolare Plin., *NH*, 6.68; Strab., 15.1, 36.

massime autorità della comunità sono coinvolte in un rapporto istituzionalizzato con le scimmie. Anche in questa porzione di India i *pithēkoi* vivono in un luogo diverso da quello degli uomini, sono infatti abitanti dei monti e delle foreste lontane dalla città (*ὑλαῖοι τὴν δίαταν*) ma, a differenza delle scimmie precedentemente incontrate, intrattengono volontariamente un rapporto interspecifico con l'uomo secondo una procedura che regola minuziosamente le mosse e le aspettative delle due parti in causa. I *pithēkoi*, abituati a un'alimentazione costituita da frutti freschi e cibo trovato allo stato di natura (*σιτοῦνται τῶν ὠραίων τὰ ἄγρια*), abbandonano il proprio *ēthos* (costume e luogo di vita) e si radunano in grandi gruppi alle porte della città prasia di Latage (*φοιτῶσι δὲ ἄθροοι ἐς τὰ τῆς Λατάγης προάστεια*).

In questa notazione relativa a una prima forma di avvicinamento dei *pithēkoi* verso l'abitato umano è importante notare che gli animali si radunano in gran numero costituendo così anche in questo caso, come già visto sopra, una massa incalcolabile assai simile a quella dei contingenti che si affrontano in guerra<sup>290</sup>. A una tale dimensione potenzialmente minacciosa che i gruppi di scimmie assumono ai bordi della *polis* di Latage va aggiunto un dato particolarmente interessante sulla modalità con cui questi primati si 'recano a Latage'; il verbo utilizzato infatti è *phoitaō* e suggerisce nell'uso greco un vero e proprio 'va e vieni' che caratterizza la ripetizione di itinerari conosciuti e percorsi allo scopo di portare visita a qualcuno con cui si è istituito un rapporto bilaterale fondato sulla frequentazione abituale<sup>291</sup>.

Le scimmie del racconto di Eliano sono dunque abituate a frequentare a intervalli regolari la comunità umana e ciò scongiura, almeno in parte, l'immagine del pericolo imminente che un'orda di simili possenti animali potrebbe risvegliare nella popolazione indiana. Proprio alla luce di una possibile, e mai sopita, minaccia proveniente dalle scimmie stanziato alla periferia della città vanno letti i riferimenti alla mansuetudine

---

<sup>290</sup> L'aggettivo ἄθροος è assai spesso utilizzato nel linguaggio militare e in quello epico per indicare le schiere, i gruppi accalcati di uomini da cui è pressoché impossibile estrarre la singolarità; si tratta di immense distese di uomini in marcia, come si vede in Hom., *Il.*, 2. 439; *ibid.*, 14.38; *ibid.*, 19.236.

<sup>291</sup> Si vedano in particolare due passi della *Repubblica* platonica in cui il verbo è inserito in contesti di rapporti sociali sanciti da un riconoscimento pubblico, legandosi così alla nozione di φιλία o ai pasti comuni che saldano la coesione del gruppo sociale, i συσσίτια: Pl., *Resp.*, 328d; *ibid.* 416e. Numerosi composti formati dal secondo elemento – φοιτος (ἀερόφοιτος, οὐρανόφοιτος etc.) contengono alla base un'indicazione semantica di 'movimento, avvicinamento' che però implica un 'ritornare sui luoghi abituali' sino a suggerire il significato di 'abitare, frequentare'; cfr. DELG s.v. φοιτάω.

straordinaria di tali animali e al contratto che si stabilisce tra quest'ultimi e gli abitanti di Latage. Leggiamo il passo di Eliano<sup>292</sup>:

καὶ τὴν προτεθειμένην αὐτοῖς ἐκ βασιλέως ἐφθὴν ὄρυζαν σιτοῦνται· ἀνὰ πᾶσαν δὲ ἡμέραν ἤδε ἡ δαῖς αὐτοῖς εὐτρεπῆς πρόκειται. ἐμφορηθέντας δὲ ἄρα αὐτοὺς ἀναχωρεῖν αὐθις ἐς τὰ ἥθη τὰ ὑλαῖά φασι σὺν κόσμῳ, καὶ σίνεσθαι τῶν ἐν ποσὶν οὐδὲ ἔν.

*E mangiano il riso bollito che viene loro offerto dal re; ogni giorno il pasto è preparato e si trova a loro disposizione. Dicono, poi, che una volta sazie tornino indietro alle loro abitudini di montagna con ordine, senza arrecare alcun danno a ciò che incontrano.*

All'interno di una narrazione che mira a stupire i lettori non avvezzi al racconto, e ancor meno, all'esperienza che viene riportata, Eliano ci fornisce un'illustrazione senza paragoni per il mondo antico del legame interspecifico nel suo strutturarsi. L'istituzione di una relazione tra uomini e scimmie viene presentata nei termini di una mediazione di interessi, anche se in gran parte tale negoziazione resta latente nel testo. Come abbiamo visto in precedenza la presenza del numero sterminato di scimmie alle porte della città implica un potenziale scenario di ostilità e scontro interspecifico, come non ne mancheranno tra uomini e scimmie. In questo caso però la possibile minaccia ostile viene scongiurata attraverso una serie di meccanismi *lato sensu* rituali e istituzionali che mirano a integrare lo straniero, in questo caso l'animale, all'interno di una serie di rapporti regolamentati con il corpo civico della città di Latage. Quali sono, però, i modelli culturali su cui Eliano ripensa la tradizione del racconto di Latage, un nucleo narrativo che con tutta probabilità doveva circolare nelle tradizioni paradossografiche precedenti<sup>293</sup>?

Il sottotesto culturale cui Eliano fa riferimento non trova paralleli precisi e puntuali nella letteratura antica e possiamo ritenere che si tratti di un aneddoto relativo al mondo lontano delle Indie ripensato e (ri)tradotto nelle categorie che il retore prenestico poteva avere a disposizione. Non ci aspettiamo dunque di trovarci di fronte né a un resoconto fedele di tradizioni indiane né a una semplice e meccanica trasposizione in ambiente

---

<sup>292</sup> Ael., *NA*, 16.10, 13-17.

<sup>293</sup> Sulla nascita della paradossografia greca in merito proprio alla regione indiana si veda PAJÓN-LEYRA (2011: 209-240), in particolare per l'opera di Ctesia di Cnido. Sulle fonti che sono alla base del lavoro di Eliano fondamentale resta WELLMANN (1894) che sottolinea come il nucleo dei racconti del retore prenestino risalga in gran parte all'opera di Alessandro di Mindo, autore a cavallo tra il I sec. a. C. e il I sec. d. C. che scrisse un'opera monumentale sugli animali (*Περὶ ζῴων*) e un'altra sugli eventi meravigliosi (*Θαυμασίων συναγωγή*). Cf. KINDSTRAND (1998) in generale sulla struttura del *De natura animalium*.

indiano di pratiche culturali greche, o greco-romane, attestate per un determinato periodo. L'operazione di presentazione dell'episodio che Eliano compie per il suo pubblico attinge a un bagaglio di rappresentazioni condivise assai ampio e soprattutto stratificato in cui accanto a modelli di tipo colto, si pensi ai modelli epici dell'educazione d'élite in età imperiale, si trovano associate pratiche sociali e usi politici contemporanei ad Eliano o ancora risalenti al periodo ellenistico. Come la maggior parte degli aneddoti che si trovano nel *De natura animalium* è importante valutare caso per caso modelli letterari presi in considerazione, sovrapposizioni di tradizioni provenienti da contesti diversi (tradizione letteraria, linguaggio dell'oratoria, pratiche istituzionali e politiche etc.) e intersezioni tra differenti epoche e rappresentazioni condivise che variano da periodo a periodo fino a formare un *patchwork* variegato di difficile interpretazione, di cui risulta tanto più necessario ricostruire la trama senza trascurare alcun nodo cruciale<sup>294</sup>.

Nel brano viene rappresentata la costruzione di una relazione con chi non fa parte della comunità, umana in questo caso: le scimmie della foresta rappresentano un gruppo altro ed estraneo che viene in parte 'avvicinato' alla comunità di Latage. Un meccanismo simile è al centro di quel complesso 'rituale' sociale che è la *xenia* soprattutto in età arcaica e classica in cui si parte da una situazione di non-riconoscimento reciproco e si istituisce un rapporto di mutuo scambio e di reciproca relazione, tramite tutta una serie di gesti e termini rituali<sup>295</sup>. Legato a filo doppio alla *xenia* è il tema dell'ostilità latente: chi maltratta uno straniero attira su di sé la sciagura che può portare all'esplosione di forme di violenza impreviste, assai spesso, soprattutto nella poesia tradizionale greca, associate all'ira divina garante dell'accoglienza dello *xenos*. Un caso esemplare al riguardo è dato dall'episodio dell'*Odissea* in cui Antinoo caccia dalla mensa dei pretendenti un Odisseo malvestito e dalle sembianze di un mendicante. Lo straniero appena giunto sull'isola a chiedere ospitalità viene malmenato e rifiutato nel proprio statuto di *xenos* potenzialmente integrabile nella comunità di Itaca.

Gli altri Proci, una volta assistito alla scena, rimproverano severamente Antinoo proprio per il potenziale pericolo in grado di minare l'armonia della comunità: dietro gli stranieri, di tutte le origini, sono gli dèi che operano per controllare che non prevalga la

---

<sup>294</sup> Sui meccanismi di costruzione dei racconti presenti nel *De natura animalium* si veda soprattutto SMITH (2014). Cf. WHITMARSH (2007) per il rapporto tra letteratura colta e élite al potere.

<sup>295</sup> Sull'istituzione della *ξενία* e sull'istituzionalizzazione delle alleanze e dei rapporti di ospitalità in Grecia antica si veda soprattutto GAUTHIER (1972: in particolare 17-27). Sulla terminologia dell'amicizia e dell'ospitalità verso gli stranieri, soprattutto nel mondo dell'epica e nel periodo arcaico si veda KONSTAN (1997: 29-52). Cfr. più recentemente IRIARTE (2007) con ampia bibliografia.

violenza e sia rispettata la giustizia delle leggi (ἄνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομίην ἐφορῶντες)<sup>296</sup>. Nella formulazione omerica in cui si evocano i rituali di ospitalità garantiti dagli dèi possiamo ritrovare un modello presente nella cultura greca, anche se certamente riconfigurato con altri elementi nel passo di Eliano: la *xenia* fonda un rapporto di consociazione tra uomini (o dèi o ancora, come in questo caso, animali) che si riconoscono e si frequentano.

Nel caso preso in esame da Eliano, però, il modello soggiacente della *xenia* omerica sembra non essere totalmente adatto a spiegare tutto il meccanismo descritto: per la città di Latage non si tratta dell'accoglimento di uno straniero, esule o migrante, ma di un vero e proprio rapporto tra comunità, da una parte il popolo delle scimmie e dall'altra quello degli uomini-cittadini della città dei Prasii. L'aspetto istituzionale che garantisce una sanzione pubblica e ufficiale alla pratica di nutrimento delle scimmie straniere è reso certo dalla figura del *basileus* della comunità che in prima persona dona e offre gli alimenti agli ospiti della foresta<sup>297</sup>. A ciò si aggiunga il carattere ripetuto e usuale dell'operazione che avviene *ana pasan hēmeran*, dunque ogni giorno<sup>298</sup> accrescendo l'impressione nel lettore di Eliano che si tratti di un evento rituale.

Quello che si configura come un peculiare incontro interspecifico prende le forme di un vero e proprio banchetto ospitale, tema tradizionale nel patrimonio *folk* delle culture antiche<sup>299</sup>, ma anche in questo caso con degli aspetti per così dire 'devianti' rispetto al

---

<sup>296</sup> Hom., *Od.*, 17. 483-487.

<sup>297</sup> A riprova di una dimensione rituale e istituzionale dell'episodio si veda anche un passo di Ateneo che fa riferimento a una specifica pratica di 'ospitalità degli dèi' da parte delle comunità umane (θεοξενία), in particolare l'invito a banchetto dei Dioscuri nella città di Atene: nel luogo pubblico di rappresentanza della *polis*, il pritaneo, dove è custodito il fuoco sacro emblema del gruppo civico, viene offerto il pasto ufficiale ai gemelli divini (ὅταν τοῖς Διοσκούροις ἐν πρυτανείῳ ἄριστον προτιθῶνται, ἐπὶ τῶν τραπεζῶν τιθέναι 'τυρόν καὶ φυστήν δρυπεπεῖς τ'έλάας καὶ πράσα'), Ath., *Deipn.*, 4. 14, 137c. Sui rituali di ξενία in cui si istituisce un rapporto tra comunità umana e comunità divina che è inviata a pasteggiare tra i mortali e cui vengono offerti cibi diversi da quelli normalmente assegnati dal sacrificio tradizionale, si veda BRUIT (1989).

<sup>298</sup> Per un uso simile dell'espressione che indica la ripetizione di un'azione a cadenza giornaliera e non l'estensione di un'operazione per 'un'intera giornata' si veda Paus., 1.42, 3; 4.33, 1. Si veda poi l'*usus scribendi* dello stesso Eliano che trattando delle offerte rituali che avvengono in Egitto per un δράκων sacro menziona proprio un'offerta di cibo giorno per giorno (ἀνὰ πᾶσαν τὴν ἡμέραν), Ael., *NA*, 11.17. Un ulteriore uso in tal senso sempre nella prosa di età imperiale si ha in Long., *Daphnis et Chloe*, 1.15, 3, 2.

<sup>299</sup> Studi particolarmente ricchi di materiale comparativo in merito al tema del banchetto e dell'accoglienza dell'ospite straniero sono quelli di Cristiano Grottanelli, per cui vd. GROTTANELLI (1976-1977) e GROTTANELLI (1981). Il tema del banchetto è analizzato come costante tipologica in tutta una serie di racconti tradizionali presenti in diverse culture antiche: dal viaggio di Odisseo presso i Feaci di Alcino sino alla saga germanica di Beowulf passando per le storie della tradizione ebraica relative alla consacrazione di Saul come re d'Israele, tutte queste

modello condiviso. Nei banchetti di tipo regale incentrati sul pasto comunitario gli ospitati mangiano alla tavola degli ospitanti e in qualche modo il processo di integrazione, a diversi livelli gerarchici e di onore, avviene mediante la condivisione del cibo in uno spazio cittadino, di solito il più importante (il *megaron* di tradizione micenea, i luoghi delle istituzioni nel caso degli ospiti pubblici delle *poleis* greche etc.), mentre nel caso dei Prasii abitanti di Latage un meccanismo del genere non è riprodotto.

A tal proposito sono da rilevare almeno alcuni elementi di primario interesse: la natura della pietanza offerta ai *pithēkoi* e lo spazio in cui tale offerta avviene. Quanto al cibo possiamo notare che il riso bollito (ὄρυζα) offerto agli animali configura per questi ultimi un vero e proprio cambio di regime alimentare, dal momento che le scimmie montane abituate alla raccolta di frutti freschi e crudi di stagione (τῶν ὠραίων τὰ ἄγρια) passano ogni giorno per un certo periodo della loro giornata a un regime alimentare estraneo alla loro normalità e costituito da graminacee raccolte, trattate e bollite dagli esseri umani (ἐφθὴν ὄρυζαν). La nota ancor più saliente nella costruzione di un simile resoconto è proprio il fatto che questo alimento sia alla base della dieta umana nelle regioni indiane, come ricorda in più punti l'antica testimonianza di Megastene<sup>300</sup>. Le scimmie dei monti, dunque, sono chiamate e invitate dagli abitanti di Latage a cibarsi degli stessi alimenti che fondano la dieta umana in India. Ma, e qui giungiamo al secondo punto, tutto ciò non avviene in circostanze comuni, almeno secondo le aspettative di un lettore greco, o romano, abituato a un altro modello condiviso per ciò che riguarda la distribuzione del cibo agli animali: non si usano mangiatoie né si distribuiscono gli avanzi del banchetto, come ad esempio accade con i cani<sup>301</sup>.

Lo spazio in cui il cibo viene somministrato agli ospiti animali è infatti esterno alla città, nello specifico Eliano fa menzione dei *proasteia*, letteralmente i 'luoghi di fronte, o prima dell'*astu*'. Dalle testimonianze più importanti del periodo classico, così come dall'uso che di questo termine viene fatto nelle fonti epigrafiche, possiamo ritenere la zona

---

storie costruiscono l'identità dell'eroe mediante procedimenti simbolici basati sulla partecipazione o meno al banchetto regale.

<sup>300</sup> Megasth., *FGrH* 715 F 2 e 32. Proprio negli *Indikà* Megastene ricorda come al centro del pasto indiano, come prima e principale (πρῶτον) pietanza, stesse proprio il riso bollito (εἰς ὃ ἐμβάλλειν αὐτοὺς πρῶτον μὲν τὴν ὄρυζαν ἐφθὴν ὡς ἂν τις ἐψήσειε χόνδρον), cui seguivano altri piatti preparati secondo ricette tradizionali. Il pasto comune e più diffuso tra gli Indiani era dunque il riso bollito consumato in ogni occasione alimentare (καὶ σιτία δὲ τὸ πλεόν ὄρυζαν εἶναι ῥοφητήν). Cfr. Plin., *NH*, 18.13, 71.

<sup>301</sup> Manca in effetti un vero e proprio studio che tenga conto degli spazi dell'alimentazione e della nutrizione degli animali in consessi umani o antropici nel mondo antico; uno studio particolare sull'alimentazione del cane a banchetto e sui suoi valori simbolici si ha in FRANCO (2003: 47-53; 122-124).

del *proastion* come una realtà liminare, di transizione che permette il passaggio dal centro cittadino vero e proprio (ἄστυ) alla campagna della *chōra*<sup>302</sup>. La regione dei *proasteia* non coincide totalmente con la regione della campagna coltivata né può essere identificata con un'area cittadina in senso proprio, rappresenta invece un luogo che sta prima del centro abitato: la prospettiva odologica che dà senso al termine prevede un movimento che dal di fuori si avvicina alla *polis*, movimento contrario a quello che identifica l'*eschatia* come area estrema ed esterna al centro cittadino, che si incontra dunque andando fuori (ἐξ-) dall'*astu*<sup>303</sup>. Potremmo definire questo spazio come il luogo in cui la campagna e le ultime *oikiai* a ridosso della cinta muraria di una *polis* si incontrano e sono mescolate<sup>304</sup>, un luogo da cui si dipartono le strade principali che collegano il centro abitato al resto della regione, fuori dalle mura ma non eccessivamente distanti da esse<sup>305</sup>.

Nello spazio liminare dei *proasteia*, però, non ha luogo un banchetto comunitario in cui Prasii e scimmie condividono lo spazio alimentare e il cibo, al contrario la separazione

<sup>302</sup> “Désormais ce qui se trouve au-delà de cette enceinte est *proasteion* (faubourg), ce terme désignant très précisément les habitations situées entre les murs et les premiers champs, comme le prouvent maints passages de Thucydide”, LONIS (1983: 98). Cf. Th., 2.34, 5; 3.102, 2; 4.69, 2; 4.130, 1.

<sup>303</sup> Il termine ἐσχατιά è un antico collettivo in *-ia* costruito sulla base del superlativo ἔσχατος a sua volta derivato dall'avverbio ἔξ ('fuori, lontano'), vd. CHANTRAINE (1933: 82) e CASEVITZ (1995). Un'importante disamina della questione dei 'margini' e delle terre marginali nella realtà geografica greca è fornita da GIANGIULIO (2001) che mette opportunamente in evidenza la distinzione tra realtà socio-economia dell'ἐσχατιά, terra nient'affatto marginale o senza importanza per la struttura economica antica, e costruzione letteraria della stessa, elaborazione che sin dal teatro tragico greco è andata sovrapponendosi agli aspetti più concreti e meno stereotipi che le testimonianze epigrafiche o alcuni testi in prosa forniscono.

<sup>304</sup> Un'iscrizione del IV sec. a.C. proveniente dall'Attica distingue con precisione gli 'abitanti del *proasteion*' dai contadini, lasciando intendere come la zona periferica dei *proasteia* non coincida esattamente con i campi coltivati, ma probabilmente con aree, o quartieri, subito a ridosso della cinta muraria della *polis*, IG II<sup>2</sup> 1191:

(...) καὶ] οἱ τὸ προάστ-  
ιον οἰκοῦν[τ]ε[ς καὶ] οἱ γεω[ρ]γοὶ  
σώζονται

Un parallelismo tardo rispetto al *proastion* è il *propolis* che sarebbe stato utilizzato da Celso, secondo Origene, parlando della struttura dell'alveare le cui api avrebbero avuto πόλεις καὶ προπόλεις: si tratterebbe qui di un gioco di parole in cui Origene considera πρόπολις come traduzione di προάστιον, ciò che sta 'davanti all'alveare-città', in realtà si tratta della cera con cui le api otturano parte dell'alveare per proteggerlo da agenti esterni, rendendo questa zona un baluardo davanti (προ-) all'esterno. Orig., *Cels.*, 4.81.

<sup>305</sup> Proprio ponendosi dal προάστιον della città di Fere Eracle avrebbe potuto vedere non molto distante da una strada principale la tomba di Alceste, costruita proprio al di fuori della πόλις subito a ridosso, però, delle arterie principali della città, Eur., *Alc.*, vv. 836-837. Cf. Isoc., 16, 13 in cui rievocando il clima di tensione seguente alla fine della Guerra del Peloponneso, Isocrate rammenta la distruzione di ampie parti dell'Attica a partire dalle terre messe a coltura, sino alle mura abbattute passando per l'incendio dei προάστεια, evidentemente nuclei abitativi e piccoli appezzamenti di terreno ubicati a ridosso dei τείχεα. Per i προάστεια come luogo subito fuori le porte della πόλις vd. Luc., *Herm.*, 24.

sembra essere mantenuta e per così dire allargata dal piano spaziale a quello dello svolgimento del banchetto stesso. Eliano infatti per ben due volte nel giro di poche righe sottolinea che il momento del pasto è riservato e pensato per gli animali (τὴν προτεθειμένην αὐτοῖς ... ἢ δαίς αὐτοῖς). Se il rituale che dà inizio al legame tra individui, un rapporto che *lato sensu* potrebbe essere definito di *xenia* e *philia*, viene spesso, anche se non necessariamente, corredato da momenti di commensalità e condivisione delle risorse e degli spazi alimentari<sup>306</sup>, nel caso da noi analizzato sembrerebbe trattarsi di qualcosa di diverso dal momento che le scimmie restano fuori dalla commensalità con gli uomini. A differenza di chi condivide la mensa e viene riconosciuto come *xenos-philos* proprio mediante un simile rituale sociale che lo caratterizza in quanto *omositos*, le scimmie di Latage mangiano sì cibo umano e preparato dai Prasii ma a debita distanza<sup>307</sup>.

Il termine *dais* scelto da Eliano per descrivere il pasto offerto agli animali potrebbe portare fuori strada nel suggerirci l'immagine, epica e arcaica, del banchetto post-sacrificale che i capi e i membri di una comunità condividono in parti uguali (ἕσση δαίς)<sup>308</sup>, ma la rarità del termine nel linguaggio della prosa attica, se non in contesti assai scelti di 'tono' omerizzante<sup>309</sup>, così come la distanza di Eliano dal mondo dei banchetti omerici portano a credere che in quest'espressione l'autore abbia inteso semplicemente indicare il cibo offerto.

Proprio un'analisi attenta alle espressioni che indicano le modalità di somministrazione del cibo alle scimmie da parte dei Prasii potrebbe indicare un altro possibile modello su cui Eliano ha potuto pensare e ritradurre l'episodio di Latage. Gli uomini indiani, infatti, preparano meticolosamente per ordine del re un pasto bollito che è servito, con ogni probabilità, su mense messe a disposizione, *protetheimenai*, o meglio offerte alle scimmie. Il cibo si trova pronto e disponibile, *eutrepēs*, a essere consumato

<sup>306</sup> Si veda soprattutto HERMAN (1987: 58-69).

<sup>307</sup> Nel linguaggio dei rapporti di ospitalità e di amicizia/alleanza politica il termine ὀμόσιτος, così come quello di ὀμοτράπεζος, indicano la costruzione di una comunità tra individui che passa per la condivisione del cibo e della tavola, come è ben esemplificato in D.C. 20.66,4 nei rapporti diplomatici tra il console Emilio Paolo e il re di Macedonia Perseo (... ἄλλα καὶ προσιώντι οἱ ὑπαναστὰς τὰ τε ἄλλα ἐδεξιώσατο καὶ ὀμόσιτον ἐποίησατο). Cf. *ibid.* 65.2, 3. Gli ὀμόσιτοι sono i commensali-amici che entrano nella casa dell'ospite, come testimoniato dal ritratto dell'avarò (μικρολόγος) consegnatoci da Teofrasto, Thphr., *Char.*, 10.3. Cf. Hdt., 1. 141 in cui viene descritto il rifiuto da parte delle donne di Caria di accettare il legame di φιλία, che dovrebbe legarle ai mariti uccisori dei loro padri, negandosi al pasto comune e non sedendo alla mensa degli uomini (... παρέδωσαν τῆσι θυγατράσι μὴ κοτε ὀμοσιτῆσαι τοῖσι ἀνδράσι). Vd. HERMAN (1987: 66).

<sup>308</sup> Sul campo semantico sorto intorno alla radice *dā-/da-* che indica la spartizione del bottino in guerra o del cibo a tavola si veda soprattutto CASEVITZ (1990) in cui si trova un'analisi dettagliata dei termini e delle occorrenze nell'epos omerico.

<sup>309</sup> E.g. Pl., *Phaedr.*, 247 per il banchetto degli dei.

dalle scimmie che accettano la mensa offerta loro e abbandonano i *proasteia* una volta terminato il banchetto. La preparazione delle mense (τράπεζας προτιθέναι) e l'offerta di cibo messo a disposizione di altri ricordano i rituali greci della *theoxenia*<sup>310</sup>, o quelli romani dei *lectisternia*<sup>311</sup>, in cui alcuni degli dei vengono invitati come ospiti e si offre loro del cibo, mentre non sembrerebbe mai esplicitamente affermata dalle fonti (letterarie o epigrafiche) una vera e propria commensalità tra uomini e dei, i cui momenti e spazi del convivio risulterebbero così separati<sup>312</sup>, nonostante i luoghi del banchetto divino siano ubicati all'interno dei templi o negli spazi pubblici della *polis*.

Proprio quest'ultimo elemento configurerebbe uno scarto rispetto all'episodio narrato da Eliano in cui le scimmie restano per l'appunto al di fuori dell'*astu* vero e proprio, senza essere ammesse all'interno della città di Latage e senza condividere alcun momento di commensalità con la comunità umana. Un ultimo aspetto da prendere in considerazione per ricostruire la possibile enciclopedia culturale cui Eliano, o una delle sue fonti, possono aver attinto per ripensare il banchetto delle scimmie è rappresentata dagli incontri tra interi gruppi etnici o collettività che si riuniscono a banchetto. Al di là di sparuti episodi storici che raccontano di banchetti cui partecipano due città o due popoli in armi<sup>313</sup>, il modello mitico di riferimento per la cultura antica resta il banchetto dei Lapiti

<sup>310</sup> Sui θεοξένια greci si veda WACHSMUTH (1975) per una presentazione generale del fenomeno religioso; una rassegna delle fonti principali si può ancora trovare in DENEKEN (1881). Uno studio antropologico di questo rituale nella cultura greca di età classica si ha in BRUIT (1989).

<sup>311</sup> Si veda SIEBERT (1999) per un'agile presentazione delle fonti principali sui *lectisternia* romani.

<sup>312</sup> La disamina più completa dei θεοξένια sulla base delle fonti epigrafiche si ha in JAMESON (1994), secondo cui "Since joint feasting by men after sacrifice was far from universal, preparation of couches and tables for the gods cannot be taken to imply automatically the joint feasting of men and gods." (*ibid.* 45). Una presa di posizione decisa nel negare qualsiasi commensalità o comunione tra uomini da una parte ed eroi o divinità dall'altra mediante lo strumento del banchetto è stata formulata da NOCK (1944). I testi di genere letterario menzionano in più punti le festività rituali dei θεοξένια in particolare ricordando quelli relativi ai Dioscuri, si pensi a Pi., *O.*, 3. 38-40: si fa menzione del tiranno di Agrigento Terone che con mense ospitali onora e si avvicina ai Tindaridi ma non c'è riferimento a un pasto comune, al contrario le τράπεζαι sembrano riservate unicamente agli dei. Cf. schol.vet. in Olimp. III, p. 105 Drachmann: θεοξενίων έορταί παρ' Έλλησιν ούτως έπιτελοῦνται κατά τινας ώρισμένες ήμέρας, ώς αὐτῶν τῶν θεῶν έπιδημούντων ταῖς πόλεσιν. Le divinità, dunque, si spostano in città per essere accolte e pasteggiare alla tavola per loro preparata dagli uomini, per cui si veda anche Chion., fr. 7 PCG (= Ath., 4. 137e) in cui si fa menzione di un ἄριστον ('pasto mattutino') messo a disposizione/offerto, προτιθῶνται, dagli Ateniesi nel Pritaneo per i Dioscuri. Un'ultima importante testimonianza relativa ai θεοξένια si trova in Eur., *Hel.*, vv. 1667-1669 in cui i Tindaridi preconizzano un futuro da dea onorata per Elena, anche lei destinata ad essere invitata e invocata come dea (θεός κεκλήσῃ) approfittando degli onori che gli uomini avranno preparato per lei (ξένιά τ' ἀνθρώπων πάρα), per un commento puntuale al passo vd. KANNICHT (1969: 433).

<sup>313</sup> Non sono molte le testimonianze che ci informano nell'ambito dei rapporti diplomatici interstatali di banchetti collettivi cui partecipano le due collettività coinvolte: uno dei casi più

cui sono invitati i Centauri in occasione delle nozze del loro re Piritoo e della giovane Ippodamia<sup>314</sup>.

Alcuni elementi strutturali sono comuni infatti al racconto di Latage: un'intera comunità caratterizzata da tratti ferini, al punto che Pindaro ne definisce i componenti *phēres*<sup>315</sup>, abituata a vivere nei boschi e che adotta una dieta basata sul latte e la carne cruda<sup>316</sup>, dunque assai diversa da quella degli uomini, è chiamata a unirsi in banchetto alla comunità degli umani. Proprio la diversità degli *ēthē* selvaggi dei Centauri non avvezzi alla vita comunitaria e all'uso moderato del vino, prodotto artificiale e bevanda *par excellence* degli uomini, li porta a bere senza equilibrio scatenandosi in gesti di violenza nei confronti delle donne dei loro ospiti, i Lapiti<sup>317</sup>.

Nell'episodio di Latage il popolo delle scimmie, definito da Eliano *hulaios* ('selvatico', 'selvaggio') sia nelle abitudini di vita, soprattutto alimentari (δίαιτα), sia più globalmente nell'indole che li caratterizza come stirpe (γένος), viene invitato a banchetto ma, a differenza dell'episodio dei Centauri, alcuni meccanismi precauzionali sono adottati: il banchetto è composto da pasti umani e viene preparato dagli uomini della città, ma si svolge nell'area liminare dei *proasteia*, inoltre non si parla di alcuna commensalità tra uomini e scimmie, il cui ruolo resta separato e diviso da quello umano.

---

espliciti è raccontato da Velleio Patercolo in relazione a un doppio banchetto che si svolse su entrambe le rive del fiume Eufrate tra l'esercito romano guidato da Gaio Cesare e quello dei Parti, Vell., 2.101, 3 (*Prior Parthus apud Gaium in nostra ripa, posterior hic apud regem in hostili epulatus est*). Per un'analisi dell'episodio in relazione ad altri banchetti politico-diplomatici si veda PISTELLATO (2007).

<sup>314</sup> L'episodio è ampiamente raccontato nei poemi omerici, vd. *Il.*, 1. 268 ss.; 2. 743 ss.; *Od.*, 21. 295 ss. Resoconti del mito si trovano anche in età romana, come ad es. in DS, 4.70, 3; Plut., *Thes.*, 30; Ov., *Met.*, 12. 210 ss. In particolare sulla stirpe dei Centauri e sull'episodio delle nozze di Piritoo si veda BRILLANTE (1998). Il ruolo del banchetto collettivo tra Lapiti e Centauri nella dinamica del mito di Piritoo viene preso in esame in particolare da VALENZA MELE (1986), "...centro della politicità; è il banchetto che accoglie e divide coloro che posseggono tutti i diritti politici; è dal banchetto, quale luogo politicamente privilegiato che vengono esclusi gli elementi fisicamente e culturalmente ai margini", *ibid.* 338.

<sup>315</sup> Pi., fr. 163 Maehler (...ἐπεὶ Φῆρες δάεν); cf. Id., *Pyth.* 3, 4 ss. su Chirone definito φῆρ' ἀγρότερον.

<sup>316</sup> Sulla dieta alimentare dei Centauri vd. BRILLANTE (1998: 53-65).

<sup>317</sup> Il cambiamento di regime alimentare che si concretizza nell'introduzione del vino all'interno di una dieta 'selvatica' costituita da latte e carne cruda provoca nella stirpe dei Centauri una totale perdita di controllo che dà adito a forme di violenza non gestibili in modo pacifico all'interno della comunità ospitante degli uomini, cf. Ov., *Met.*, 12. 210-223: *nubigenasque feros positus ex ordine mensis / arboribus tecto discumbere iusserat antro (...) protinus eversae turbant convivia mensae / raptaturque comis per vim nova nupta prehensis*. Sul rischio di violenza sempre latente nello spazio sociale del convivio si veda PELLIZER (1983). Cf. sullo stesso argomento LISSARRAGUE (1995). Un parallelo sempre relativo ai Centauri è rappresentato dall'episodio della follia dei compagni di Folo scatenata dal solo avvertire la fragranza del vino appena aperto, cf. [Apoll.], *Bibl.*, 2.5, 4.

Come messo in luce dalle osservazioni di Grottanelli<sup>318</sup>, il banchetto è il luogo del dinamismo sociale in cui si ridiscutono e stabiliscono i rapporti reciproci, in particolare di fronte a entità estranee al corpo civico come è il caso dei Centauri e come sarebbe potuto essere quello dei *pithēkoi hulaioi*. L'invito alla *dais* tra commensali da parte degli uomini di Latage avrebbe rappresentato un'offerta di parziale assimilazione e potenziale integrazione pacifica con l'estraneo, così come l'accettazione del cibo e la convivenza a tavola da parte delle scimmie avrebbe incarnato una risposta affermativa di relazione improntata all'alleanza tra gruppi di natura diversa: accettando il cibo degli uomini le scimmie dei monti potevano diventare, per lo meno per una parte del giorno, delle scimmie di Latage, assimilando i proprio gusti alimentari e sociali a quelli degli abitanti della città<sup>319</sup>.

Il banchetto organizzato dai Prasii costruisce un rapporto interspecifico fondato sull'ospitalità e sull'alleanza tra *genē* differenti in cui però vengono esclusi la convivenza e la convivialità: le scimmie vengono tenute, per così dire, a distanza di sicurezza, la dinamica dell'avvicinamento pacifico da parte degli animali e la corrispondente ospitalità offerta loro dai Prasii ai margini del tessuto urbano testimoniano delle modalità relazionale con i primati che un pubblico greco-romano di età imperiale poteva credere presente in territori altri ed esotici come quello indiano. Importante a questo proposito risulta la conclusione del resoconto di Eliano, in cui è consentito leggere la risposta comunicativa delle scimmie dei monti.

Queste infatti tornano sui propri passi, riguadagnano i luoghi soliti sulla sommità delle montagne scoscese e ricoperte da impenetrabili foreste, ma lo fanno senza arrecare alcun danno alla città di Latage durante il loro ripiegamento. Una volta sazie del cibo offerto loro dai Prasii, le scimmie si comportano in modo ordinato e composto, dimostrando una condotta amichevole improntata alla giustizia e all'ordine (σὺν κόσμῳ):

---

<sup>318</sup> GROTTANELLI (1981: 128): “In questo modo, il banchetto regale, e in genere il banchetto ospitale, è il luogo del dinamismo sociale. La sua struttura, lo si è visto, è *aperta* per definizione, e gli consente non solo (...) di veicolare le promozioni o rimozioni del personale fisso all'interno della corte, ma anche, come in altri racconti (...) di accogliere, ed eventualmente di assimilare, l'ospite straniero”.

<sup>319</sup> In molti racconti tradizionali, si pensi alla vicenda di Persefone o Piritoo in Grecia antica o a quella di Adapa in Mesopotamia, la condivisione del cibo veicola nel linguaggio simbolico un passaggio di *status*, per cui molto spesso i protagonisti di tali racconti passano dalla condizione umana a quella divina (o non-umana). La grammatica simbolica che funziona nel racconto mitico sembra funzionare anche in ciò che da noi è definito come resoconto geografico o paradossografico ma che partecipa di un'analogia dimensionale strutturale: il banchetto, l'ospite invitante, l'ospite invitato, l'integrazione in un nuovo statuto, l'esorcizzazione di una possibile minaccia ostile proveniente dall'esterno.

nonostante gli oggetti e i beni dei Prasii si trovino sul loro passaggio e dunque a loro disposizione (ἐν ποσί), i *pithēkoi* rinunciano a presentarsi da animali nocivi (καὶ σίνεσθαι...οὐδὲ ἔν).

Riprendendo l'espressione con cui Eliano apre questo *excursus* sulle scimmie di Latage è importante notare che esse vengono definite come assennate e temperanti, non facili a lasciarsi andare a condotte di tipo vizioso e nocivo (σώφρονες). A questa indicazione segue immediatamente la precisazione che simili scimmie sarebbero docili per indole e per natura (φύσει τιθασοί): l'evocazione di una naturale mansuetudine delle scimmie dei Prasii ha un posto molto rilevante nella costruzione narrativa dell'episodio, dal momento che essa fa seguito all'identikit morfotipico dell'animale.

Le scimmie di Latage hanno una stazza pari a quella dei possenti cani di Ircania, cani aggressivi di cui si narrava l'origine leonina<sup>320</sup>, e presentano una coda vigorosa simile a quella dei leoni; quanto al loro colore il corpo bianco è accompagnato da testa e coda di colore rosso, variazione cromatica che in altri luoghi è associata a comportamenti aggressivi dimostrati da alcune scimmie presenti in area indiana<sup>321</sup>. Tutti questi elementi appartenenti alla *Gestalt* delle scimmie dei Prasii potevano evocare atteggiamenti ostili e comportamenti nocivi nei confronti della comunità umana: si comprende dunque come Eliano si preoccupi immediatamente di precisare che in questo caso, eccezionale, le scimmie sono al contrario (δέ) mansuete. Una considerazione del genere ci permette di impostare il problema della relazione interspecifica in una direzione poco studiata e che meriterebbe più attenzione: la minaccia possibile rappresentata da masse di scimmie allo stato brado e le strategie di ammansimento operate dagli uomini indiani.

Il fatto che le scimmie dei Prasii, con le loro caratteristiche somatiche, si prestassero a essere pensate come potenziali minacce alla sicurezza della comunità umana resterebbe soltanto un'ipotesi di lavoro, se non avessimo altre testimonianze che esplicitamente connettono alcune tipologie di scimmie alla violenza, come attestato esplicitamente da Eliano stesso in un altro passo. Tra gli Indiani, racconta Eliano, vige l'usanza di recare presso il re animali prestigiosi e di grande valore, come tigri ammaestrate o cani di razza; tra le specie che dalla foresta sono inviate alla città regale abbiamo anche alcune scimmie

---

<sup>320</sup> Poll., *Onom.*, 2.38: λέγουσι δὲ τὰς μὲν Λακαίνας ἐξ ἄλωπέκων τὸ ἀρχαῖον καὶ κυνῶν γενομένας κληθῆναι ἀλωπεκίδας, τὰς δ' Ἰρκανὰς ἐκ κυνῶν καὶ λεόντων, καὶ κληθῆναι λεοντομιγεῖς. Cfr. Ar. Byz., *Epit.*, 2.196 ed. Lambros, in cui si ricordano i piedi leonini dei cani di Ircania così come la loro possanza nel petto e nel collo massiccio.

<sup>321</sup> Si veda soprattutto Ael., *NA*, 15.14.

distinte per i loro tratti cromatici, alcune sono bianche, altre si caratterizzano per la loro tinta nerissima che le distingue dal resto dei primati.

Esiste però una tipologia di scimmia, che Eliano definisce delle ‘scimmie rosse’ (τοὺς γὰρ τοὶ πυρροὺς), cui non è consentito l’ingresso in città proprio a causa del loro comportamento aggressivo, soprattutto ai danni delle donne umane cui desiderano unirsi. La loro vera e propria mania per le donne (γυναιμανεῖς) li esclude a priori da qualsiasi possibilità di incontro pacifico con la popolazione degli Indiani, che, anzi, organizzano delle vere e proprie battute di caccia per sterminarle<sup>322</sup>. La menzione delle scimmie rosse non è l’unica a evocare un rapporto interspecifico ostile tra primati, ma altri resoconti, che facevano evidentemente parte del sapere comune relativo alle più remote contrade indiane, sono costruiti su un’opposizione, più o meno latente, tra mansuetudine e minaccia. Il primo testo è conservato da Strabone<sup>323</sup> e riprende una tradizione di lunga durata con ogni probabilità risalente ai racconti di Megastene<sup>324</sup> sull’India: Strabone mette immediatamente in guardia i propri lettori dichiarando che la regione oltre il fiume Hypanis<sup>325</sup> rappresenta uno spazio poco conosciuto e assai distante in cui molto è lasciato all’immaginazione e all’esagerazione dei racconti di eventi mirabolanti (τερατωδέστερον).

Al di là di questo fiume si incontrano animali fuori dal comune, tigri gigantesche e formiche enormi che raccolgono oro dalle profondità della terra. Accanto a simili viventi Strabone però ricorda anche alcune scimmie che sembrano corrispondere all’identikit delle scimmie di Latage incontrate prima: si tratta di scimmie dalle code lunghe più di due cubiti, che hanno l’intero corpo bianco, tranne il volto, e la stazza dei cani più grandi che esistano. Di tali scimmie Strabone sottolinea l’estrema mansuetudine e soprattutto tiene a precisare come il loro *ethos* non sia affatto malvagio, non essendo indaffarate in continue attività di assalto e furto nei confronti degli uomini (περὶ ἐπιθέσεις καὶ κλοπὰς)<sup>326</sup>. La

---

<sup>322</sup> Ael., *NA*, 15.14: ...καὶ πιθήκους λευκοὺς καὶ μελαντάτους ἄλλους· τοὺς γὰρ τοὶ πυρροὺς ὡς γυναιμανεῖς ἐς τὰς πόλεις οὐκ ἄγουσιν, ἀλλὰ καὶ ποθεν ἐπιπηδήσαντες ἀναιροῦσιν, ὡς μοιχοὺς μεμισηκότες.

<sup>323</sup> Strab., 15.1, 37.

<sup>324</sup> Megasth., *FGrH* 715 F 21.

<sup>325</sup> Si tratta del fiume che altrove nella tradizione è chiamato Hyphasis e rappresenta il limite orientale estremo delle esplorazioni dell’esercito di Alessandro. Al di là di questo fiume, uno degli affluenti di sinistra dell’Indo, si estendeva il regno dei Prasii. Per l’idrografia dell’India a partire dalle fonti di età ellenistica vd. KARTTUNEN (1997: 109-120).

<sup>326</sup> La formulazione ellittica (ἡμερωτάτους δὲ καὶ οὐ κακοήθεις περὶ ἐπιθέσεις καὶ κλοπὰς) cui ricorre Strabone riportando la notizia fornita da Megastene ci consente, anche in assenza di espressioni verbali, di cogliere l’attività frenetica e senza posa cui le (altre) scimmie di solito si dedicherebbero: questi animali sono lett. ‘intorno al furto’, cioè si dedicano con costanza a questa attività come chi ne sia preposto; cfr. alcune espressioni come περὶ δεῖπνον πένεσθαι, “dedicarsi al

minaccia dell'alterità animale portatrice di danni e rovina è qui solo adombrata come controesempio al cui cospetto far risaltare la mirabile mitezza (ἡμερότης) delle scimmie bianche nella regione dei Prasii.

Sulla regione dei Prasii e sulle loro scimmie anche Eliano ritorna<sup>327</sup>, al di là del passaggio su Latage, discutendo alcune notizie riconducibili ai racconti che Megastene aveva ascoltato in India molti secoli prima di lui. Anche qui troviamo il solito inventario di tratti stupefacenti, una raccolta di caratteristiche inconsuete e incredibili per un ascoltatore greco rispetto alle proprie idee su cosa fosse una scimmia: come abbiamo visto, il *pithēkos* di cui abbiamo tracciato un identikit nella prima parte e che possiamo ritenere il *pithēkos* stereotipico del mondo antico greco-romano è allineato alla categoria della piccolezza e della scarsa vigoria fisica, mentre le scimmie indiane, in un rapporto contrastivo, vengono descritte come possenti e di grande taglia. Eliano ci conferma infatti i dati sulla possanza della coda (lunga più di cinque cubiti) e sulla stazza canina. Le scimmie dei Prasii, anche qui descritte con una folta barba e delle lunghe chiome<sup>328</sup>, sono presentate come docili (ἡμέρους) e straordinariamente ben disposte verso gli umani (φιλανθρωποτάτους).

Un simile panorama di rapporti idilliaci che sostanzia l'esperienza dei Prasii con le loro scimmie è anche in questo caso accompagnato da un'informazione fondamentale sull'enciclopedia greca condivisa in merito ai primati non-umani: infatti, l'orizzonte di attesa che gli antichi avevano del comportamento di un *pithēkos* si coglie proprio per rovesciamento dello schema relazionale descritto per la terra meravigliosa dei Prasii. Lontani dalla terra migliore dell'ecumene (ἀρίστη...πᾶσα)<sup>329</sup> il comportamento delle scimmie è radicalmente altro, Eliano lo ricorda affermando che altrove (ἄλλοθι) è la malvagità ingannatrice a essere connaturata a questi animali (πιθήκοις συμφυῆς ... τὸ κακότηες)<sup>330</sup>, arrecando quindi grave danno alle attività umane e compromettendo la relazione interspecifica.

---

pasto, preparare il cibo, cucinare" (Od., 4. 624) o ancora διατρίψαι περὶ τὴν θέραν, "darsi alla caccia" (Xen., Cyr., 1.2, 11).

<sup>327</sup> Ael., NA, 17.37 (= Megasth., FGrH 715 F 21 b).

<sup>328</sup> L'identikit coincide quasi *in toto* con quello fornito in Strab., 15. 1, 37, soprattutto in merito alla folta barba sotto il mento di simili scimmie che le farebbe accostare alla fisionomia degli asceti indiani. L'unico elemento dissonante, ma che per il taglio della nostra ricerca risulta marginale, è costituito dall'inversione nel testo di Eliano del rapporto cromatico tra volto e corpo rispetto alla testimonianza di Strabone: se in quest'ultimo il volto delle scimmie dei Prasii è nero, in contrasto rispetto al corpo bianco, al contrario la situazione è rovesciata nel passaggio di Eliano. Lo stesso Strabone, però, riconosce che altrove un simile rovesciamento cromatico era possibile (παρ' ἄλλοις δ' ἀνάπαλιν).

<sup>329</sup> Strab., 15.1, 37, 1.

<sup>330</sup> Ael., NA, 17.37.

Dopo aver analizzato nel dettaglio il *mirabilium* relativo all'incontro uomini-scimmie presso Latage, si può comprendere meglio come essere *anthrōponous* non significhi, e non si riduca a, mostrare una maggiore intelligenza rispetto agli altri animali, o ancora possedere un'intelligenza umana. Si tratta piuttosto di un insieme di comportamenti che coprono uno spettro più ampio della semplice, e astratta intelligenza, andando dalla sensibilità al rispetto sino all'interesse mostrato per un altro vivente, una serie di fenomeni che potremmo unificare sotto l'etichetta del termine 'disposizione', 'attitudine', 'modo di essere': un significato del genere è del resto quello che *nous* assume nei composti aggettivali del tipo *dusnous* 'mal-disposto, ostile', o ancora *eunous* 'benevolo, ben-disposto'<sup>331</sup>.

Per comprendere con ancora maggiore precisione quale potesse essere il significato del composto aggettivale è bene partire da un indizio prezioso fornito da Strabone: i *pithēkoi* incontrati da Alessandro nella foresta indiana non sarebbero, infatti, meno *anthrōponous* degli elefanti. Potrebbe rivelarsi utile così provare a far luce indirettamente sul termine *anthrōponous* proprio rivolgendo l'attenzione al sapere zoologico antico relativo agli elefanti. In apertura<sup>332</sup> della sezione zoologica della *Naturalis historia* Plinio descrive i pachidermi come i più grandi abitatori della terra (*maximum*) e soprattutto dotati di una particolare vicinanza all'uomo<sup>333</sup>:

*Maximum est elephans proximumque humanis sensibus, quippe intellectus illis sermonis patrii et imperiorum obedientia, officiorum quae didicere memoria, amoris et gloriae voluptas, immo vero, quae etiam in homine rara, probitas, prudentia, aequitas, religio quoque siderum solisque ac lunae veneratio.*

L'elefante è l'animale più grande e quello più vicino all'indole degli uomini, infatti questi animali comprendono la lingua (*scil.* umana) del proprio paese e rispondono agli ordini, ricordano i compiti che hanno appreso, hanno a cuore l'amore e la gloria, anzi a dire il vero fanno mostra anche di ciò che è assai raro nell'uomo: l'integrità, l'assennatezza, il senso di giustizia, fino alla devozione e alla venerazione degli astri, del sole e della luna.

---

<sup>331</sup> DELG s.v. νόος.

<sup>332</sup> Il libro VIII dell'opera pliniana tratta degli animali terrestri e il principio di organizzazione della materia da parte dell'autore sembrerebbe fondarsi sul criterio della grandezza decrescente dagli elefanti ai vermi, cf. CAPPONI (1986) e NAAS (2002:199-208).

<sup>333</sup> Plin., *NH*, 8.1.1. Su questo passo e sul principio analogico che lo ispirerebbe si veda soprattutto BEAGON (1992: 130-140) e BODSON (1997: 335-336). Come viene sottolineato in questi studi la formulazione pliniana costruisce il rapporto uomo-elefante sul piano della comparazione analogica: essere *proximum sensibus* è assai diverso dal possedere facoltà o competenze umane, quali che esse siano.

A costituire la peculiarità, per così dire, etologica degli elefanti non è un'intelligenza astratta, la speculazione raziocinante che in latino troverebbe espressione nel termine *ratio* o in *intellegentia*, ma si tratta dei *sensus* che letteralmente sono le 'sensazioni', le modalità di percepire e vedere la realtà. Sembrerebbe di capire che gli elefanti si collochino sulla medesima lunghezza d'onda degli uomini, portati a vedere il mondo allo stesso modo<sup>334</sup> e a comportarsi secondo le stesse priorità<sup>335</sup>: ciò spiegherebbe come mai questi animali non soltanto comprendano il linguaggio e obbediscano agli ordini di chi li ammansisce, ma sentano il bisogno di conquistarsi la stima e il rispetto degli uomini (*amoris et gloriae voluptas*), arrivando in alcuni campi, come quelli delle virtù morali, anche a superare l'uomo mostrandosi più morigerati e giusti dell'essere umano<sup>336</sup>.

Dei *sensus acutissimi* degli elefanti, di cui parla anche Cicerone<sup>337</sup>, non fanno parte soltanto straordinarie capacità di apprendimento ma degli aspetti più generali che, soltanto a prezzo di un appiattimento eccessivo, potremmo ricomprendere nella moderna categoria di intelligenza, al contrario sarebbe più opportuno parlare di 'tropismo' interspecifico: una naturale tendenza da parte degli elefanti ad avvicinarsi alle attività e alle pratiche umane, non ultimo il 'sentimento' religioso che i pachidermi dimostrano nei confronti degli astri<sup>338</sup>.

Se negli esempi relativi alle scimmie dei Prasii lo scontro con i *pithēkoi* è sempre per così dire adombrato ed evocato come termine di paragone di una realtà fuori dal comune, esiste però un caso in cui in territorio indiano tra uomini e scimmie viene ingaggiato lo scontro. Dopo aver descritto con stupore le abitudini inconsuete (πολλὴν ἀήθειαν) della

---

<sup>334</sup> Uno dei tratti principali che rende l'elefante *proximum humanis sensibus* è certamente la facoltà della *memoria*, che poco oltre sempre nel libro VIII Plinio riconnette proprio all'affetto incondizionato che l'animale ha per l'uomo, Plin., *NH*, 8.5.14.

<sup>335</sup> In questa stessa direzione interpretativa sembra andare anche un noto passaggio di Arriano, *Arr.*, *Ind.*, 14.4 in cui l'elefante è definito animale θυμόσοφον, lett. 'esperto dell'animo', dalla spiccata sensibilità e rispettoso degli altri al punto da provvedere alla sepoltura di chi è morto in battaglia: θυμόσοφον γὰρ εἶπερ τι ἄλλο θηρίον ὁ ἐλέφας, καὶ τινες ἤδη αὐτῶν τοὺς ἀμβάτας σφῶν ἐν πολέμῳ ἀποθανόντας ἄραντες αὐτοὶ ἐξήνεγκαν ἐς ταφὴν (...). "Alieno dal raffigurare creature dalla mole straordinariamente spropositata, capaci di suscitare terrore, lo storico preferisce rimarcare l'intelligenza della bestia individuandovi un elemento distintivo, e connotandola nei termini di un'acuta sensibilità emotiva piuttosto che di una facoltà intellettuale.", MASTROROSA (2003: 133, sott. mia).

<sup>336</sup> Sull'elefante nel mondo antico imprescindibile la messa a punto di SCULLARD (1974).

<sup>337</sup> Cic., *De nat. deor.*, 2.60.150.

<sup>338</sup> La 'religiosità' degli elefanti è ampiamente attestata dalle fonti antiche e assume un ruolo di primo piano nella tradizione zoologica sull'animale, cf. Iub., 275 F 53 *FrGrHist*; Plut., *Soll. an.*, 972b; Ael., *NA*, 4.10, 7.44; Solin., 25.2.

corte indiana, Strabone riferisce notizie ancor più incredibili, a suo dire, risalenti ai tempi di Megastene in merito alla regione del Caucaso indiano<sup>339</sup>.

Qui gli uomini avrebbero l'abitudine di divorare i cadaveri dei propri genitori e di accoppiarsi alla luce del sole. Tra le scene inconsuete che avrebbero luogo nelle contrade del Caucaso ci sarebbe anche una guerra a colpi di pietra tra scimmie caudate che si rifugiano sulle sommità dei monti e gli uomini che cercano di inseguirle, in un rapporto di ostilità manifesta che prende le forme di una vera e propria caccia (πετροκυλιστὰς δ' εἶναι κερκοπιθήκους, οἱ λίθους κατακυλίουσιν κρημνοβατοῦντες ἐπὶ τοὺς διώκοντας). Particolarmente interessante è il seguito del racconto straboniano<sup>340</sup> perché utilizza delle categorie che abbiamo incontrato in precedenza, dando ad esse un valore generale sui rapporti dell'uomo con gli animali in India: si afferma, infatti, che quegli animali che presso i Greci vivevano come *hēmera*, animali addomesticati o comunque assoggettati alle pratiche economiche e sociali umane, erano al contrario allo stato libero e brado in India, presentandosi come *agria*. Il carattere dell'*agriotēs* delle scimmie indiane è qui messo in primo piano: esse vivono sui monti, fuggono il contatto umano, respingono la caccia degli uomini lanciando pietre e attaccando violentemente gli *anthrōpoi*; ci troveremmo così di fronte a una *agriotēs* di tipo etologico-comportamentale, facilmente traducibile con il 'fare selvaggio'.

A ben vedere, anche le scimmie dei Prasii incontrare precedentemente, nonostante siano qualificate in più punti come docili e pacifiche, presentano dei tratti di *agriotēs* per così dire legata alla loro origine e al loro regime di vita prima dell'incontro con gli uomini; esse infatti si cibano di frutti freschi e crudi, vivono nei punti più remoti dei monti e così facendo mostrano degli *ēthē hulaia*<sup>341</sup>. Esiste però una differenza fondamentale tra le scimmie 'lancia-pietra' e le scimmie di Latage nella dinamica e nel risultato dell'interazione. Cerchiamo di indicarne in maniera chiara le differenze nel seguente schema:

---

<sup>339</sup> Strab., 15.1, 56. Il passo di Strabone parla di Caucaso in modo generico, ma sappiamo che il termine poteva essere usato per indicare genericamente la regione montuosa che dal Tauro finiva all'Himalaya passando per l'Hindukush. Nel nostro caso sarà quindi da intendere come un'espressione indicante 'i monti indiani, le aree montuose dell'India'. Per l'orografia antica in merito all'India e al termine Caucaso vd. KARTTUNEN (1997: 102-108). Cfr. Arr., *Anab.*, 3. 28, 5-7; 3. 30, 6; 4. 22, 4; 5. 3, 3; Strab., 11.5, 5; 11.8, 1. Una notazione importante si ha in Strab., 15.1, 11 in cui viene specificato che il termine Caucaso era utilizzato nell'uso linguistico macedone per indicare catene montuose chiamate altrimenti dalle popolazioni autoctone (ἄπερ οἱ ἐπιχώριοι κατὰ μέρος Παροπάμισόν τε καὶ Ἡμῶδον καὶ Ἰμαίων καὶ ἄλλα ὀνομάζουσι, Μακεδόνες δὲ Καύκασον).

<sup>340</sup> Strab., 15.1, 56, 6-8.

<sup>341</sup> Vd. *supra*.

**Tab. 1: rapporti interspecifici tra primati in India**

	Origine	Luogo della relazione	Tipologia relazionale	Strumenti della relazione	Esito del rapporto interspecifico
<b>Scimmie di Latage</b>	- monti, - foreste	- porte della città, -spazio liminare, periferia dell'astu	- preparazione pasto (da parte umana), -offerta del pasto.	- cibo, - banchetto	- convivenza temporanea pacifica -ospitalità e amicizia
<b>Scimmie "lancia-pietra"</b>	- monti, - foreste	- monti, - pendii, - luoghi scoscesi	- inseguimento, - assalto, - caccia	- pietre	- fuga, - lotta, - assalto

Il quadro della rappresentazione culturale che i Greci hanno elaborato guardando ai rapporti interspecifici uomo-scimmia in una terra lontana e miracolosa come l'India ci permette di avanzare alcune ipotesi in merito al caso indiano. Quando si parla di scimmie indiane, si parla in prevalenza delle scimmie della terra dei Prasii, la regione della città di Latage, ben al di là del fiume Hyphasis, e si sottolinea la docilità dei primati non umani nei confronti degli uomini. Continuamente si fa riferimento all'origine montana e selvatica di questi animali, senza che però ciò comporti necessariamente un giudizio negativo da parte delle fonti: al contrario le scimmie indiane, del tipo di quelle di Latage, sono accolte e ospitate dagli uomini in territori antropizzati sì, i *proasteia*, ma ai margini della vita cittadina; i primati non arrecano danno alla popolazione e sono capaci di adottare comportamenti umani, anche se per periodi limitati, mangiando cibo umano in un banchetto messo a loro disposizione esclusiva dai Prasii. La loro buona disposizione verso gli umani è però ben particolare, perché non è forzatamente ottenuta dall'uomo mediante la deportazione o segregazione dai luoghi naturali dell'animale né tantomeno attraverso strumenti coercitivi quali catene o guinzagli con cui costringere l'animale alle dipendenze umane. Con le scimmie di Latage viene istituito un rapporto interspecifico nel territorio

degli uomini senza forzature, ma attraverso un vero e proprio rituale sociale che coinvolge l'intera comunità e che prende la forma di una *xenia* animale in cui le scimmie non sono catturate ma invitate a tavola, una tavola che però resta solo e soltanto composta di scimmie senza che sia descritta una vera e propria convivialità uomo-scimmia. Simili racconti, in modo assai significativo, alludono sempre alla potenziale natura malevola e nociva delle scimmie da un punto di vista greco: le scimmie conosciute dai Greci nelle loro città avevano evidentemente altri regimi di vita, intrattenevano altre tipologie relazionali, che indagheremo nel prosieguo della nostra ricerca, ma che emergono in controluce già da questi racconti sulle scimmie indiane.

La cattività, *to kakoēthes*, dei primati nell'immaginario greco sembra essere come neutralizzata dai racconti che abbiamo visto configurandosi come una situazione inconsueta oltre le sponde dell'Hyphasis. Ben altra circostanza è quella in cui alle scimmie si cerca di imporre un rapporto di forza senza lasciar loro la possibilità di negoziarne i termini, come testimoniato dall'episodio delle scimmie 'lancia-pietra' che reagiscono a un inseguimento umano mostrando un comportamento violento e ostile. Proprio dal confronto tra questi due episodi indiani possiamo introdurre un elemento di analisi particolarmente significativo: la direzione del movimento che dà origine all'incontro interspecifico. Nel caso di Latage, infatti, le scimmie si spingono in autonomia verso il banchetto e decidono di abbandonare la foresta per accettare l'offerta di cibo che ai margini della città viene preparata loro dagli uomini, ciò sembra determinare un esito pacifico dell'incontro, la potenziale minaccia che resta latente nell'intero episodio è disinnescata proprio dal venirsi incontro dei gruppi animali: gli uomini escono dall'*astu* e si dispongono nel territorio della periferia oltre le mura, mentre le scimmie abbandonano la *hulē* per avvicinarsi agli spazi liminari e antropici tra campagna e città.

Nel caso delle scimmie 'lancia-pietra' invece assistiamo a un'operazione di tutt'altro genere, in cui gli umani si dirigono verso la foresta invadendo lo spazio degli animali che a loro volta cercano di difendersi mediante un allontanamento protetto dal lancio di pietre. La dinamica dell'inseguimento e dell'eventuale cattura, dunque di un tipo di relazione interspecifica di tipo ostile e violento, viene ben esemplificata dalla direzionalità su cui è costruito il movimento degli uomini e degli animali.

A queste prime ipotesi di analisi, prima di passare nella sessione successiva a una disamina approfondita del peculiare fenomeno indiano della caccia alla scimmia, possiamo accostare un famoso episodio narrato dalla *Vita di Apollonio di Tiana* scritta da

Filostrato<sup>342</sup>. Crediamo che la considerazione di questo passaggio possa consentire di rispondere ulteriormente alla domanda da cui siamo partiti: quale valore dare al termine *anthrōponous*? Che implicazioni ha questo raro aggettivo nella comprensione della rappresentazione culturale della scimmia antica?

L'episodio raccontato da Filostrato fa parte del lungo viaggio di discesa dall'entroterra indiano a ridosso del fiume Hyphasis sino al Mar Rosso condotto da Apollonio durante le sue peripezie indiane prima dell'incontro con il santone Iarchas<sup>343</sup>. Nell'attraversamento della catena montuosa del Caucaso indiano Apollonio e Damis incontrano specie animali inconsuete nelle rispettive regioni di provenienza, e soprattutto un tripudio di spezie cui non sono abituati, in particolare la *peperis*, la pianta del pepe. Su questa pianta e sulle modalità di raccolta del suo frutto circolano alcuni racconti, che coinvolgono alcuni gruppi di scimmie accanto agli uomini-raccoglitori. Si dice (λέγεται) che la raccolta del pepe venga realizzata dagli Indiani per interposto animale: a raccogliere i frutti della *peperis* collocati sulla sommità degli alberi sarebbe infatti una vera e propria popolazione di scimmie (πιθήκων...δήμος)<sup>344</sup>:

(...) οὗς πολλοῦ ἀξίους οἱ Ἴνδοι νομίζοντες, ἐπειδὴ τὸ πέπερι ἀποτρυγῶσι, τοὺς λέοντας ἀπ' αὐτῶν ἐρύκουσι κυσί τε καὶ ὄπλοις (...) οὐ μὴν οἱ ἄνθρωποι περιορῶσιν, ἀλλ' εὐεργέτας ἡγούμενοι τὰ θηρία ταῦτα πρὸς τοὺς λέοντας ὑπὲρ αὐτῶν αἰχμὴν αἶρονται. τὰ γὰρ πραπτόμενα περὶ τὰς πεπερίδας ὧδε ἔχει· προσελθόντες οἱ Ἴνδοι τοῖς κάτω δένδρεσι τὸν καρπὸν ἀποθερίσαντες ἄλλως ποιοῦνται μικρὰς περὶ τὰ δένδρα καὶ τὸ πέπερι περὶ αὐτὰς ξυμφοροῦσιν οἷον ῥιπτοῦντες, ὡς ἄτιμόν τι καὶ μὴ ἐν σπουδῇ τοῖς ἀνθρώποις, οἱ δὲ ἄνωθεν καὶ ἐκ τῶν ἀβάτων ἀφεωρακότες ταῦτα, νυκτὸς γενομένης ὑποκρίνονται τὸ τῶν Ἰνδῶν

---

<sup>342</sup> Philostr., *VA*, 3.4.

<sup>343</sup> Il nostro episodio si colloca agli inizi del III libro della *Vita*, libro incentrato sull'India e soprattutto sul dialogo filosofico tra Apollonio e Iarchas. La critica ritiene l'opera di Filostrato un esempio perfetto di finzione letteraria e romanzesca, per questo motivo le notizie in esso contenute non sono, per lo più considerate credibili. Su questo vd. BERNARD (1996) e JONES (2001). Eppure, e questo è il dato più interessante, i racconti di finzione devono risultare credibili per essere efficaci e per questo motivo costruiscono complesse strategie di "make-believe" ancorate a episodi, città, luoghi o persone realmente esistite o esistenti nell'esperienza del lettore-ascoltatore. In quest'ottica è stato studiato il racconto di Filostrato assai recentemente a partire dai "network", situazioni di incontro e connessione tra individui di diversa provenienza, come elemento verisimile in grado di far credere al racconto: banchetti, santuari, corti e mercanti erano nella realtà antica elementi fondanti dell'incontro tra comunità estranee e sono anche il cardine dei momenti di confronto di Apollonio con le culture non-greche nel "romanzo" di Filostrato. Vd. soprattutto REGER (2009) per questo approccio. Non è da escludere che tra proprio simili "network" potessero favorire la diffusione di racconti ed episodi popolari e diffusi nel mondo antico e poi confluiti nel materiale finzionale dell'opera letteraria.

<sup>344</sup> Philostr., *VA*, 3.4. Cf. Cosmas Indicopl., 11.10, sulla raccolta del pepe indiano.

ἔργον καὶ τοὺς βοστρύχους τῶν δένδρων περισπῶντες ῥιπτοῦσι φέροντες ἐς τὰς ἄλλω, οἱ Ἴνδοι δὲ ἅμα ἡμέρα σωροὺς ἀναιροῦνται τοῦ ἀρώματος οὐδὲ πονήσαντες οὐδέν, ἀλλὰ ῥάθυμοί τε καὶ καθεύδοντες.

*(scil. scimmie) che gli Indiani tengono in gran conto, dal momento che raccolgono il pepe, e che difendono con le armi e con i cani dall'attacco dei leoni (...) gli uomini non fanno finta di nulla, ma considerandole come delle benefattrici si scagliano contro i leoni in difesa delle scimmie. La vicenda del pepe invece va così: una volta giunti presso gli alberi posti più in basso, gli Indiani dopo aver raccolto i frutti iniziano ad ammassare piccoli cumuli intorno agli alberi, e raccolgono il pepe gettandolo come se lo considerassero qualcosa di scarso valore e di nessun conto per gli uomini. Le scimmie, allora, dopo aver osservato dall'alto tutto ciò, di notte riproducono il lavoro degli Indiani e staccando i frutti dall'albero del pepe li gettano via in piccoli cumuli a terra, allora gli Indiani durante il giorno raccolgono gli ammassi di spezia senza alcuno sforzo, ma in tutta tranquillità e standosene a riposo.*

Intorno a questo nucleo narrativo ruotano due dinamiche relazionali tra uomini e animali, ampiamente descritte da Filostrato, che possono far luce sull'immaginario antico delle interazioni uomo-scimmia in India. La prima vede gli Indiani come alleati e protettori armati delle scimmie del Caucaso attaccate continuamente da leoni affamati: dell'enciclopedia antica faceva parte, infatti, la tradizione relativa alla caccia alle scimmie praticata dal leone ogni qual volta quest'ultimo fosse malato o troppo vecchio per correre dietro alle antilopi<sup>345</sup>. La particolarità del nostro episodio però sta nel fatto che la normale dialettica predatoria tra leone cacciatore e scimmia vittima designata veda un intervento decisivo degli Indiani in armi e con cani al seguito per respingere gli assalti dei felini<sup>346</sup>.

Sulle motivazioni che spingono gli Indiani raccoglitori di pepe a prestare aiuto alle scimmie del Caucaso Filostrato mostra pochi dubbi nell'indicare la riconoscenza umana nei confronti degli animali: il lessico usato è significativo, le scimmie sono tenute in gran considerazione, hanno un grande valore (πολλοῦ ἀξίους) per gli Indiani che ne ricevono favori continuamente nella raccolta del pepe, al punto che i *pithēkoi* possono essere considerati dei benefattori (εὐεργέτας ἡγούμενοι) della comunità umana. Ma in cosa consiste, e giungiamo così al secondo nucleo dell'episodio, l'*euergesia* delle scimmie? La raccolta del pepe segue un lungo processo scandito da più fasi: in un primo momento gli Indiani raggiungono le piante del pepe più accessibili, quelle che si trovano in basso in

<sup>345</sup> Phot., *Bibl.*, 241, 325b, 13. Ael., *NA*, 15.17; id., *VH*, 1.9.

<sup>346</sup> Philostr., *VA*, 3.4, 20-21: ... τοὺς λέοντας ἀπ' αὐτῶν ἐρύκουσι κυσί τε καὶ ὄπλοις.

rapporto alla montagna e, consapevoli di essere osservati dalle scimmie appollaiate sui rami più alti delle piante situate nelle zone più impervie del monte, raccolgono il pepe gettandone i frutti con ostentato disprezzo in piccoli cumuli alla base della pianta.

Una volta giunta la notte, le scimmie, che per tutto il tempo durante il giorno hanno osservato attentamente le mosse degli uomini (ἐκ τῶν ἀβάτων ἀφειρακότες ταῦτα), procedono a ripetere e riprodurre la raccolta del pepe sulle piante più inaccessibili all'uomo (φύεται δὲ ἐν τοῖς ἀποτόμοις οὐκ ἐφικτός τοῖς ἀνθρώποις), imitandone i gesti in tutto e per tutto, ivi compresa l'attitudine sprezzante con cui gettano via i frutti alla base della pianta (ὑποκρίνονται τὸ τῶν Ἰνδῶν ἔργον). Il beneficio che arrecano agli uomini è straordinario perché forniscono loro una delle spezie più preziose e difficili da ottenere con un costo minimo e senza alcuna fatica da parte umana: grazie agli *erga* delle scimmie, gli *anthrōpoi* conducono una vita beata, simile alla condizione degli uomini dell'età aurea, ottenendo i frutti senza pena e dormendo mentre il lavoro viene svolto da altri (οὐδὲ πονήσαντες οὐδὲν, ἀλλὰ ῥάθυμοί τε καὶ καθεύδοντες).

A questo punto partendo dal vocabolario usato da Filostrato è necessario mettere in risalto che tra scimmie e uomini indiani, come abbiamo già visto in maniera analoga per Latage, vigono dei rapporti di socialità e reciprocità. In particolare l'*euergesia* rientra tra le forme di 'amicizia' (φιλία) analizzate da Aristotele nelle sue riflessioni sull'etica<sup>347</sup>; all'interno di una più complessa e globale disamina Aristotele ritiene che una forma di *philia* si fondi proprio sull'utilità (κατὰ χρῆσιμον) e sul bene che dagli altri si può ottenere, facendone strumenti del proprio piacere. Una simile tipologia di *philia* è infatti quella che fonda moltissimi rapporti di tipo interspecifico tra uomini e altri animali in cui la prestazione d'opera e il suo riconoscimento risarcitorio sono alla base della comunità interspecifica<sup>348</sup>, a sua volta fondata di un rapporto di consociazione con gli animali domestici (τοῖς ἡμέροις).

Dopo aver analizzato le diverse tipologie di *philia* in base al principio sostanziatore del rapporto (piacere, utilità o bene), Aristotele introduce un'altra importante distinzione, che può riguardare tutte le forme di *philia*, relativa al rapporto di parità o meno su cui una relazione del genere può fondarsi. Accanto alla *philia kat' isotēta*, il rapporto fondato sulla

---

<sup>347</sup> Da prendere in considerazione soprattutto il libro VII di *Ethica Eudemia* in cui Aristotele distingue tre forme di φιλία, una così detta 'primaria' fondata sulla ricerca del bene nell'altro, l'altra basata sull'utilità e la terza sul piacere. Cfr. soprattutto Arist., *EE*, 7. 1-2, 1234b-1236b.

<sup>348</sup> Arist., *EE*, 7.2, 1236b, 7-11: αἱ δ' ἄλλαι καὶ ἐν τοῖς θηρίοις, καὶ τὸ χρῆσιμον ἐπὶ μικρόν τι φαίνεται ἐνυπάρχον καὶ πρὸς ἄνθρωπον τοῖς ἡμέροις καὶ πρὸς ἄλληλα, οἷον τὸν τροχίλον φησὶν Ἡρόδοτος τῷ κροκοδείλῳ, καὶ ὡς οἱ μάντις τὰς συνεδρείας καὶ διεδρείας λέγουσιν.

parità dei contraenti, esiste una diversa tipologia di *philia* che risulta invece fondata sulla disparità o meglio sulla superiorità di uno dei due componenti, è la *philia kath'huperbolēn*<sup>349</sup>.

Tra gli esempi riportati è ricordato appunto il rapporto tra *euergetēs* ed *euergetēthenta*, colui che riceve il beneficio. Il rapporto di *philia* qui prevede lo squilibrio: esiste infatti chi ha il potere di compiere determinati atti e in cambio ne riceve ricompense, favori e soprattutto affetto riconoscente da parte del beneficiario. Un simile rapporto sociale è ravvisato oltre che nella *euergesia* anche nella convivenza familiare tra moglie e marito, rapporto in cui la disparità prende le forme di un riconoscimento del valore di ciascuno: il potere all'interno dell'*oikos* è assegnato al marito in virtù di un suo maggiore valore (κατ'ἀξίαν) nel realizzare tutto ciò che pertiene all'azione dell'*anēr*, secondo un'impostazione sociale di tipo aristocratico in cui ha maggior peso chi è in grado di eccellere nell'azione<sup>350</sup>. Cercando di chiarire meglio allora il rapporto di *euergesia* possiamo dire che si tratti di una consociazione fondata sulla disparità di potere e legittimata dalla disparità di valore e che vede nell'utilità il proprio elemento basilare.

Alla luce di ciò tornando al passo di Filostrato possiamo notare che la situazione delle scimmie indiane raccoglitrice di pepe configura un quadro interspecifico assai peculiare: esse sono *euergetai* degli uomini, dunque in base al proprio valore dimostrato giorno dopo giorno nella raccolta delle spezie, legittimano una posizione di potere nei confronti degli uomini che sono portati per un calcolo di utilità a difendere i loro benefattori animali organizzandone e garantendone l'incolumità. In una situazione del genere, sono gli esseri umani a dipendere dal lavoro e dall'efficienza degli animali con cui cercano in qualche modo di venire a patti, di fondare un rapporto di *philia* interspecifica, non molto distante dall'esempio di *xenia* animale cui danno vita gli abitanti di Latage nei confronti delle scimmie della foresta.

Una simile relazione interspecifica ci permette, forse, anche di proporre un'ipotesi, da verificare nel prosieguo dello studio, sul significato di *anthrōponous* assegnato da alcune fonti ai *pithēkoi*. Infatti, la situazione indiana ci consegna una rappresentazione dei

---

<sup>349</sup> Arist., *EE*, 7.3, 1238b 15-21.

<sup>350</sup> Proprio Aristotele nell'*Ethica Nicomachea* paragona differenti forme di relazione sociale all'interno della famiglia greca con regimi politici che riguardano l'assetto sociale più generale. Proprio il rapporto marito-moglie, altrove messo in relazione con il legame beneficatore-beneficiario, viene paragonato a un regime aristocratico, vd. Arist., *EN*, 8. 12, 1160b 32-36: ἀνδρὸς δὲ καὶ γυναικὸς ἀριστοκρατικὴ φαίνεται· κατ' ἀξίαν γὰρ ὁ ἀνὴρ ἄρχει, καὶ περὶ ταῦτα ἃ δεῖ τὸν ἄνδρα· ὅσα δὲ γυναικὶ ἀρμόζει, ἐκείνη ἀποδίδωσιν. ἀπάντων δὲ κυριεύων ὁ ἀνὴρ εἰς ὀλιγαρχίαν μεθίστησιν·

primati non umani caratterizzati da un interesse specifico nei confronti dell'uomo e delle sue azioni: le scimmie indiane, pur restando indipendenti e non sottomesse al potere umano, mostrano interesse per l'umanità; ne è riprova l'osservazione attenta da parte delle scimmie della raccolta del pepe dalla sommità degli alberi o ancora la cura con cui le scimmie di Latage accettano l'ospitalità offerta loro dagli abitanti seguendone scrupolosamente le tappe e aspettando, alle porte della *polis*, di essere invitate a banchetto. In tal senso potremmo anche intendere la curiosità e l'attenzione rivolta all'esercito di Alessandro da parte delle scimmie della foresta che si alzano in piedi e diritte si dispongono tutte in fila a osservare i nuovi arrivati da lontano. Alla luce di ciò sarebbe più opportuno intendere il *nous* delle scimmie non come intelligenza o quoziente intellettivo bensì come interesse, attenzione o attitudine, sensi peraltro che il termine aveva in greco antico e che possono essere resi dall'espressione italiana 'avere la mente rivolta a, essere interessato a...?'.

Cercheremo di verificare una simile ipotesi analizzando uno degli elementi principali registrati dall'enciclopedia antica sui primati: la pratica venatoria.

### **1.1.1 La caccia alle scimmie: analisi di una pratica relazionale (indiana)**

Un'ulteriore chiave interpretativa per comprendere meglio il termine *anthrōponous* e la rappresentazione culturale a esso sottesa può trovarsi nella descrizione di una pratica relazione ben particolare che sia il passaggio di Strabone (15.1.29) sia l'*excursus* di Clitarco (137 F 15 *FrGrHist*) riportato da Eliano (17.25) fanno seguire alla descrizione delle scimmie indiane: la caccia ai *pithēkoi*. Alle due fonti che abbiamo analizzato in precedenza si deve aggiungere inoltre un passo analogo, probabilmente sempre derivato dal resoconto di Clitarco, contenuto in Diodoro Siculo (17.90.1), che presenta alcune varianti rispetto alle altre due testimonianze.

Il modello della caccia alla scimmia sembra costituire infatti una pratica venatoria del tutto particolare e fortemente associata alla regione indiana: se normalmente i trattati cinegetici greci stabiliscono un inventario degli strumenti tradizionali della caccia, dalle reti alle armi da lancio passando per la collaborazione attiva di altri animali (cani, cavalli etc.), la caccia alla scimmia in terra indiana non si svolge secondo i modelli tradizionali greci, ma viene praticata senza reti e senza cani (οὔτε δικτύοις οὔτε κυνῶν ῥινηλατούντων

σοφία καὶ μάλα ἀγρευτικῆ)<sup>351</sup>. Non avvengono inseguimenti, in cui la preda sia sfiancata da prove fisiche estreme e infine stanata dalla muta dei cani, né sono previsti combattimenti corpo a corpo con l'animale inferocito e messo all'angolo, per cui il modello della caccia alla grande selvaggina, il modello eroico della caccia al cinghiale che un ruolo tanto importante riveste per lo meno nell'ideologia della caccia in Grecia antica, sembra qui non trovare posto<sup>352</sup>. Diodoro Siculo anzi dichiara esplicitamente che il ricorso alla forza e allo scontro violento (βία) non sarebbe affatto conveniente in una strategia di caccia alla scimmia per due ordini di motivi, da una parte la forza e il vigore del corpo dell'animale, dall'altra la scaltrezza di cui i *pithēkoi* sanno dar prova<sup>353</sup>, evidentemente nel cercare e trovare un'efficace via di fuga, come Strabone ricorda descrivendo i *pithēkoi* indiani come estremamenti abili nel salire sugli alberi per sottrarsi all'inseguimento (ἐπὶ τὰ δένδρα ἀναφευκτικόν)<sup>354</sup>.

Alla base della pratica venatoria si trova invece sfruttata una ben precisa caratteristica etologica dell'animale: l'attitudine all'imitazione delle azioni umane. Strabone introduce l'exkursus sulla caccia definendo il *pithēkos* un animale *mimētikon* mentre Diodoro aggiunge che la riproduzione mimetica messa in atto dall'animale è indiscriminata e si rivolge a qualsiasi tipologia di azione (πάσης πράξεως); Eliano, al contrario, non utilizza una marca etologica come quella di *mimētikon zōion* per introdurre la descrizione della caccia, ma espone tutta una serie di aneddoti esemplificativi, probabilmente tratti dalla propria esperienza personale, in base a cui la scimmia assumerebbe i tratti e i caratteri di ciò che ha di fronte a sé, divenendo ad esempio un animale in grado di prodursi nei movimenti della danza una volta che abbia assistito a uno spettacolo coreutico (τὸ ζῷον ὀρχηστικόν, εἰ θεῶτο ὀρχούμενον). Proprio una simile

<sup>351</sup> Ael., *NA*, 17.25.20-21. Sulle liste di cani da caccia nella pratica venatoria antica si veda Poll., 5.39-40; Xen., *Cyn.*, 3.1. Cf. in particolare HULL (1964) per i cani da caccia nel modello cinegetico antico. Sulle pratiche venatorie nel mondo antico cf. LONGO (1987); BARRINGER (2001: 95-97; 117-118). Sulle reti da caccia cf. Poll., 5.26-27 e Xen., *Cyn.*, 2 in cui vengono distinte ad es. due differenti reti da caccia: ἄρκυς per la 'piccola' selvaggina (lepre etc.) di non più di un metro di lunghezza; il δίκτυον invece era utilizzato per la 'grande' selvaggina (cinghiali, cervidi etc.) e poteva raggiungere anche i cinquanta metri di lunghezza. Sulle tecniche di caccia nella Grecia classica si veda anche ANDERSON (1985: 30-56).

<sup>352</sup> Sulla caccia al cinghiale come modello culturale di caccia eroica che costruisce l'identità maschile del cacciatore e dell'avversario animale vd. FRANCO (2006); cf. ANDERSON (1985: 1-16). Sulla distanza tra rappresentazione ideologica della caccia ed effettiva presenza della cacciagione nella pratica alimentare o sacrificale nel mondo greco si veda CHANDEZON (2009), con ampio uso delle fonti archeozoologiche.

<sup>353</sup> Diod., 17.90.2.11-12: ...βία μὲν οὐ ῥαδίως χειροῦται διὰ τε τὴν ἰσχὺν τῶν σωμάτων καὶ διὰ τὴν τῆς ψυχῆς ἀγχινοίαν.

<sup>354</sup> Strab., 15.1.29.21.

attitudine ad avvicinarsi all'uomo osservandone le mosse e riproducendone le pratiche è posta alla base delle tipologie di caccia normalmente riservate all'animale: Diodoro ne descrive tre nello specifico, la prima consisterebbe in un'operazione di maquillage simulato da parte degli uomini che, sotto lo sguardo incuriosito delle scimmie, si cospargerebbero le palpebre di *stimmi*, una polvere cosmetica, inducendo così i *pithēkoi* a fare lo stesso, non prima però di aver sostituito subdolamente il cosmetico con della colla (ἰξός) così che gli animali possano di fatto accecarsi da soli riproducendo i gesti dei cacciatori; l'altro procedimento venatorio per imitazione indotta sarebbe consistito invece nel mostrare alle scimmie la pratica banale dell'allacciamento dei sandali, cui gli animali, una volta soli, avrebbero risposto riproducendo le stesse operazioni ma causando di fatto la loro stessa rovina dal momento non avvedendosi dei legacci da caccia, *desmoi*, che i cacciatori avevano surrettiziamente unito ai calzari.

Lo stesso procedimento sarebbe avvenuto nel terzo caso di caccia alla scimmia in cui ai cacciatori con degli specchi sul capo avrebbero fatto eco i *pithēkoi* imitatori del comportamento umano, anche in questo caso messi in trappola dalle loro stesse azioni essendo stati incapaci di accorgersi che agli specchi erano stati collegati degli *epispastra*, vale a dire lacci connessi a ganci che gli uomini avrebbero stretto al momento opportuno. Le scimmie perdono ogni capacità di reazione, si mostrano vulnerabili, abbandonando quasi ogni diffidenza o istinto difensivo (ἀδυνατεῖ), ogni volta che decidono di compiere le azioni che sono state loro mostrate: eppure, come ricorda Diodoro, non riescono a portare a termine le azioni umane perché gli oggetti da cui sono stati attratti si rivelano essere delle micidiali trappole appositamente pensate per loro. Simili tradizioni venatorie in cui il cacciatore umano sfrutta l'attitudine mimetica e l'interesse per l'uomo e le sue azioni manifestato da alcuni animali non riguardano soltanto i primati non umani ma coinvolgono anche alcune specie di rapaci diurni, in particolare l'*ōtos*<sup>355</sup>.

Nello specifico Ateneo nel libro nono dei *Sofisti a banchetto*, dedicato al tema della cacciagione, discute delle modalità di cattura di questo volatile definito significativamente *mimētikon*: proprio come nell'exkursus indiano delle nostre fonti, anche l'*ōtos* viene catturato sfruttando il suo insopprimibile desiderio di riprodurre le azioni umane, che lo spinge sino a cospargersi gli occhi e le palpebre di colla cadendo nell'inganno ordito dagli uomini (ποιεῖ δ' οὖν ταῦτὰ ὅσα ἂν ἴδῃ τοὺς κυνηγοῦντας πράττοντας...τὸ αὐτὸ καὶ αὐτοὶ

---

<sup>355</sup> Sull'ὄτος nella tradizione zoologica antica si veda ARNOTT (2007: 241). Cf. NORMAND (2015: 483-490).

ποιοῦσιν ἐκ τῶν λεκανίδων λαμβάνοντες καὶ ταχέως ἀλίσκονται)<sup>356</sup>. Un'altra tradizione relativa alla caccia all'*ōtos* tramandata da Aristotele, e ripresa da Ateneo in questo stesso luogo, menziona la danza come base della pratica venatoria, gli *ōtoi* infatti, animali imitatori, cercherebbero di riprodurre i passi di danza eseguiti da un cacciatore-esca, abbassando in questo modo la guardia nei confronti di potenziali predatori, e verrebbero così catturati da un altro cacciatore pronto a sorprenderli alle spalle (...καὶ μιμητής, καὶ ἀντορχούμενος ἀλίσκεται, περιελθόντος θατέρου τῶν θηρευτῶν)<sup>357</sup>.

Il passo di Ateneo si rivela di grande interesse dal momento che sembra coinvolgere le medesime categorie interpretative dei passaggi sui *pithēkoi* incontrati in precedenza: gli *ōtoi*, ma anche altri rapaci come le *glaukes*, sono definiti *anthrōpoeideis*, dalle 'fattezze umane', per ciò che riguarda il loro aspetto esteriore, molto probabilmente con riferimento alla conformazione del volto<sup>358</sup>, in particolare alla natura peculiare delle orecchie e degli occhi; inoltre essi sono *mimētai*, 'imitatori' delle azioni umane al pari delle scimmie che abbiamo visto in precedenza, e come queste ultime vengono catturati sfruttando proprio l'impulso mimetico che li caratterizza. Questa particolare 'tensione' verso l'umano nella forma e nelle azioni, però, non viene mai esplicitamente valutata in modo positivo, al contrario comportarsi da *ōtos* sembra assumere un valore proverbiale per indicare uno scarso livello di acume, tipico di chi si lasci ingannare facilmente dal primo venuto (διόπερ καὶ τοὺς ἐξαπατωμένους ῥαδίως ἐκ τοῦ τυχόντος οἱ κωμικοὶ ὄτους καλοῦσιν)<sup>359</sup>.

In effetti gli spazi del *pithēkos* e quelli dell'*ōtos* sembrano accostarsi se non sovrapporsi per lo meno in merito ad alcune caratteristiche etologiche che sono alla base delle pratiche venatorie, molto poco convenzionali, che li coinvolgono. Ciò è talmente vero che non sarebbe implausibile confondere, o scambiare le due specie, per chi si trovi a riportare aneddoti di caccia simili: è il caso della tradizione manoscritta di Plutarco, in particolare del trattato *Sull'adulatore*, in cui la maggioranza dei manoscritti riporta il termine *pithēkos* al posto di *ōtos* descrivendo l'episodio della caccia in cui l'animale è

---

<sup>356</sup> Athen., 9.390 d-e. La discussione di Ateneo, in realtà, verte sulla cacciagione e in particolare sull'*ōtis*, l'otarda, il cui nome dà adito però alla confusione delle due specie di volatile, che il sofista tratta come se si trattasse dello stesso animale.

<sup>357</sup> Arist., *HA*, 597b 20-25; cf. id., fr. 355 Rose; Alex. Mind., fr. 10 Wellmann. La medesima notizia si trova anche in Plut., *Soll. an.*, 461e.

<sup>358</sup> NORMAND (2015: 490).

<sup>359</sup> Athen., 9.391 a. Una testimonianza analoga, che vede negli *ōtoi* delle figure proverbiali per indicare uomini ingenui e facilmente raggirabili, si trova in Eusth., *Comm. ad Hom. Od.*, 1.198, 16 Stallbaum: αἱ ὄτοι δὲ οἱ αὐτοὶ, ἀπὸ ὄρνέου μιμητοῦ καὶ εὐεξαπατήτου, ὡς ἀλλαγῶ σαφῶς δηλοῦται. διὸ καὶ ἡ κωμῶδία σκώπτουσα τοὺς Ἀθηναίους, 'ὅ μόνον ὄτοι τῶν Ἑλλήνων', ἔφη. Vd. anche Suda ω 266: Ὄτος: ὄρνειον, ὅπερ ἐπαινούμενον καὶ ἀντορχούμενον ὡσπερ ὁ νυκτικόραξ ἀλίσκεται. διόπερ καὶ τοὺς χαύνους καὶ κενოდόξους οὕτω καλοῦσιν.

catturato mentre danza<sup>360</sup>, conferma, certo indiretta ma comunque significativa, che le due specie potessero condividere elaborazioni culturali simili sul proprio conto.

Alla luce di questo parallelo venatorio sembra risultare meno certa una traduzione di *anthrōponous* come ‘intelligente’ o ‘dall’intelletto umano’ detto dei *pithēkoi* indiani che si lasciano catturare in un modo che certamente non esalta le loro eventuali qualità intellettive, qualità che del resto non risultano attestate dalla tradizione *folk* antica testimoniata dalla letteratura fisiognomica e dal genere favolistico che al contrario associano in più occasioni l’animale alla *mōria*, l’ottusità dei sensi<sup>361</sup>.

L’aggettivo, anche grazie al parallelo con gli elefanti analizzato sopra, sembrerebbe da intendersi invece come più spostato sul versante della disposizione caratteriale e della ‘vicinanza’ o attrazione che i primati non umani manifesterebbero nei confronti dell’uomo, al punto da dare adito a racconti e aneddoti sulla presenza in India di scimmie mansuete e benevole, talmente attratte dall’uomo da esserne catturate con l’inganno.

## **1.2 Le scimmie dei Libici tra regime alimentare e divinizzazione**

Dopo aver analizzato un tema culturalmente assai rilevante per le fonti greche come quello della pratica della caccia alla scimmia in ambiente indiano, possiamo ora chiederci se anche per altre aree non greche circolassero simili tradizioni condivise. In particolare l’altra grande area ecologicamente saliente in cui le fonti antiche documentano incontri tra uomini e primati non umani è rappresentata dall’Africa costiera mediterranea, quella che ai tempi di Erodoto veniva conosciuta come Libia (Λιβύη). Proprio all’interno del cosiddetto *logos* libico nella parte finale del libro quarto delle *Storie* Erodoto descrive i popoli africani che vivono al di là della colonia greca di Cirene e che si estendono sino alla regione di Cartagine. Utilizzando, come già avvenuto parlando degli Sciti, il criterio etnografico della distinzione tra popolazioni nomadi e popolazioni di agricoltori

<sup>360</sup> Plut., *De adul.*, 52b: Ὁ μὲν γὰρ ὄτος, ὡς ἔοικε, μιμῆσθαι τὸν ἄνθρωπον ἐπιχειρῶν ἀλίσκεται συγκινούμενος καὶ συνορχούμενος. Soltanto nei margini dei codd. G e X abbiamo la correzione dello zoonimo ὄτος, mentre il resto della tradizione riporta πίθηκος, lezione che normalmente è ritenuta errata dagli editori, cf. KLAERR – PHILIPPON – SIRINELLI (1989: 91).

<sup>361</sup> Aesop., *Fab.*, 83 Haurath; cf. [Arist.], *Physiogn.*, 811a, per cui chi la le labbra eccessivamente carnose, come le scimmie o gli asini, si rivela un μωρός, un ottuso. Cf. DEMONT (1997: 463-465) che interpreta la furberia della scimmia come in qualche modo simile a quella della volpe citando anche la fiaba esopica *Delfino e scimmia* in cui però la ψευδολογία della scimmia sembrerebbe essere descritta più in termini di inettitudine che di astuzia: la scimmia si spaccia per un uomo ateniese ma, alla domanda del delfino sulla conoscenza del Pireo, maldestramente afferma che Pireo è uno dei suoi più grandi amici scatenando il risentimento del delfino che facilmente scopre l’inganno e fa annegare la scimmia, Aesop., *Fab.*, 75 Hausrath-Hunger.

(ἄροτῆρες) Erodoto traccia una serie di differenze importanti tra popoli che vivono al di là e al di qua della palude Tritonis. Oltre alla macroscopica distinzione relativa al nomadismo e alla sedentarietà dei popoli, grande importanza viene data al regime alimentare e alla distribuzione della fauna nelle regione libica.

Se i Libici nomadi si nutrono prevalentemente di carne e latte<sup>362</sup>, astenendosi però dalla carne di vacca in ossequio al culto di Iside, i Libici che abitano oltre il fiume Triton vivono di agricoltura e possiedono case (οἰκίας...ἐκτῆσθαι). Accanto al regime alimentare e alle abitudini economiche risultano diverse anche le condizioni ecologiche, infatti la terra dei Libici agricoltori perde i caratteri di aridità tipici della regione desertica e si configura come terra fertile e montagnosa ricca di foreste e animali selvatici<sup>363</sup>. In un ambiente del genere pullulano, stando al racconto erodoteo, animali giganteschi e straordinari quali leoni, serpenti enormi, elefanti e uomini della foresta, che non fanno parte evidentemente della fauna standard della Libia dei nomadi, assai più simile alla fauna riscontrabile nell'area cirenaica o nello stesso Egitto, una fauna familiare a Erodoto e ai suoi informatori costituita da piccole gazzelle, volpi, sciacalli e struzzi<sup>364</sup>. All'interno di un simile contesto ecologico Erodoto riserva una piccola, ma significativa, porzione di testo al popolo dei Gizanti, uomini che vivono agli estremi confini della Libia conosciuta, poco prima della regione di Cartagine. La conoscenza erodotea di questo popolo di agricoltori è fondata su racconti e tradizioni che evidentemente circolavano in area nordafricana e che dovevano far parte del patrimonio condiviso nei grandi centri come Cirene, o Barce, con cui si rendeva conto del mondo degli altri, gli abitatori della foresta sconosciuta al di là della palude Tritonide.

Il popolo dei Gizanti in particolare viene descritto come alacremenente dedito alla produzione di miele, attività nella quale arriva a rivaleggiare con le api locali<sup>365</sup>, e soprattutto è caratterizzato da una dieta peculiare fondata sul consumo di scimmie<sup>366</sup>, il cui numero è sovrabbondante sulle montagne circostanti (πιθηκοφαγέουσι· οἱ δέ σφι ἄφθονοι

---

<sup>362</sup> Hdt., 4. 186: ...νομάδες εἰσὶ κρεοφάγοι τε καὶ γαλακτοπόται Λίβυες.

<sup>363</sup> *Ibid.*, 191: Ἡ δὲ χώρα αὕτη τε καὶ ἡ λοιπὴ τῆς Λιβύης ἢ πρὸς ἐσπέρινην πολλῶν θηριωδεστέρη τε καὶ δασυτέρη ἐστὶ τῆς τῶν νομάδων χώρας...ἢ τῶν ἄροτῆρων, ὄρεινὴ τε κάρτα καὶ δασέα καὶ θηριώδης.

<sup>364</sup> *Ibid.*, 192.

<sup>365</sup> Sulla gran quantità di miele prodotto dalle api africane vd. Plin., *NH*, 11. 33.

<sup>366</sup> L'esempio dei Gizanti sembrerebbe rientrare nella rubrica più vasta di popolazioni a regime alimentare unico in cui l'alimento che costituisce la base della dieta è di norma completamente inconsueto rispetto al normale orizzonte di attesa greco, sia per la natura del cibo sia per la sua unicità. Sulla rubrica alimentare nel racconto 'etnografico' erodoteo si veda DORATI (2000: 55-63).

ὄσοι ἐν τοῖσι ὄρεσι γίνονται)<sup>367</sup>. La notizia erodotea è particolarmente significativa perché si tratta di una delle prime testimonianze antiche sull'interazione uomo-scimmia in area non greca: nello specifico viene configurata una relazione ostile tra primati umani e non umani in cui gli *anthrōpoi* darebbero la caccia alle scimmie per poi farne la base della propria alimentazione. Sembra di capire che accanto ad attività assolutamente inscrivibili nella normalità della condizione umana nell'ottica greca, come il consumo di miele e l'attività agricola, i Gizanti praticano una tipologia di caccia a fini alimentari marcata e assai inconsueta, come risulta dall'importanza della notazione etnografica nel contesto del *logos* libico: infatti dei Gizanti si dice che si cospargono di minio, come altri Libici agricoltori (i Massi ad es.), che hanno escogitato un singolare modo di produzione del miele che può fare a meno delle api<sup>368</sup> e che si cibano di scimmie.

Cerchiamo di comprendere meglio in che modo la cultura antica, o le sue differenti manifestazioni discorsive, potesse concepire una simile pratica alimentare all'interno della costruzione di un discorso normativo sulla dieta standard con il suo corollario antropologico.

Un panorama particolarmente interessante delle abitudini alimentari del mondo antico e soprattutto del consumo di carne, molto spesso legato alle pratiche sacrificali pubbliche o private<sup>369</sup>, ci viene da alcune tradizioni filosofiche e religiose che proprio il sacrificio come fondamento della socialità antica hanno messo in discussione<sup>370</sup>. Uno dei testi che offre testimonianza del dibattito antico sulla genesi del sacrificio e sulle sue forme è il trattato *De pietate* di Teofrasto, che possiamo leggere in ampi frammenti grazie alle riflessioni svolte sullo stesso argomento da Porfirio nel *De abstinentia*<sup>371</sup>. Nello specifico,

---

<sup>367</sup> *Ibid.*, 194. Cfr. BONA (2006) per una presentazione e discussione delle maggiori fonti relative ai popoli dell'Africa nord-occidentale. Vd. anche DESANGES (1962: 97-98).

<sup>368</sup> Il popolo dei Gizanti viene menzionato da altre testimonianze antiche, in particolare doveva far parte del resoconto geografico ed etnografico scritto da Eudosso di Cnido in età classica (Γῆς περίοδος), e riportato dal paradossografo Apollonio; in particolare Eudosso ricorda come i Gizanti occupassero la porzione più estesa della Libia, configurandosi come straordinari produttori di miele che producevano autonomamente senza il concorso delle api, vd. Eudox., fr. 323 Lasserre (= Apoll., *Hist. mir.*, 38 Giannini): οἱ καλοῦνται Γύζαντες· οἵτινες τέχνην ἐπιτηδεύουσιν τὰ ἄνθη συλλέγοντες τὰ ἐν τοῖς τόποις μέλι ποιεῖν τοσοῦτον καὶ τοιοῦτον, ὥστε γίνεσθαι οἶον τὸ ὑπὸ τῶν μελισσῶν γινόμενον. Cfr. Steph. Byz. s.v. Βύζαντες.

<sup>369</sup> La bibliografia sull'alimentazione carnea e soprattutto sul sacrificio cruento a essa legato è sterminata, si vedano però soprattutto i classici BURKERT (1972: 8-69) e DETIENNE – VERNANT (1979). Una buona sintesi sul sacrificio animale si trova in VAN STRATEN (2005).

<sup>370</sup> Sul 'vegetarismo' antico nelle sue forme più radicali si veda l'attento studio di BALAUDÉ (1997) che si concentra su Empedocle come maestro di verità. Per uno studio più ampio della portata culturale del fenomeno vegetariano nel mondo antico cfr. DOMBROWSKI (1984).

<sup>371</sup> La maggior parte dei frammenti del perduto trattato teofrasteo sono ricostruibili per via indiretta a partire dal libro II del *De abstinentia*, che ripercorre in modo assai preciso il percorso

dopo aver sostenuto che il sacrificio animale come forma di devozione altro non sarebbe se non una particolare manifestazione di ingiustizia o addirittura di empietà verso le divinità<sup>372</sup>, il filosofo adotta una nuova mossa argomentativa per delegittimare socialmente e moralmente il consumo di carne tirando in ballo la categoria dell'*apolausis*, il piacere e la soddisfazione gustativa che si ricava dal cibo. Teofrasto ritiene che dietro l'istituzione culturale del sacrificio greco con le pratiche culturali a esso connesse si celi (*λανθάνομεν*) in realtà l'interesse egoistico del beneficio personale. Infatti, prosegue Teofrasto, quegli animali che non recano alcun soddisfacimento al gusto degli *anthrōpoi* non vengono sacrificati (*καὶ τῶν οὐδεμίαν ἀπόλαυσιν ἐχόντων οὐθὲν θύομεν τοῖς θεοῖς*). Segue poi una distinzione tra tipologie di animali in base a due criteri discriminanti, quello del piacere (*ἀπόλαυσις*) e quello dell'utile (*χρεία*), in base a cui la pratica del sacrificio e le relazioni interspecifiche vengono costruite e discusse<sup>373</sup>:

τῶν μὲν οὖν ἀτίμων ζώων, ἃ μηδεμίαν εἰς τὸν βίον ἡμῖν παρέχεται χρεῖαν, καὶ τῶν οὐδεμίαν ἀπόλαυσιν ἐχόντων οὐθὲν θύομεν τοῖς θεοῖς. τίς γὰρ δὴ πώποτε ἔθυσεν ὄφεις καὶ σκορπίους ἢ πιθήκους ἢ τι τῶν τοιούτων ζώων; τῶν δὲ τοῖς βίοις ἡμῶν χρεῖαν τινὰ παρεχομένων ἢ καὶ τι εἰς ἀπόλαυσιν ἐν αὐτοῖς ἐχόντων οὐθενὸς ἀπεχόμεθα, σφάττοντες ὡς ἀληθῶς καὶ δέροντες ἐπὶ προστασίας τοῦ θείου. βοῦς γὰρ καὶ πρόβατα πρὸς τε τούτοις ἐλάφους καὶ ὄρνιθας, αὐτούς τε τοὺς καθαρευιότητος μὲν οὐδὲν κοινωνοῦντας, ἀπόλαυσιν δὲ ἡμῖν παρέχοντας σιάλους σφάττομεν τοῖς θεοῖς.

*Non sacrificiamo agli dei nessuno di quegli animali atimoi, animali che non ci offrono alcuna utilità, né hanno un qualche gusto. Chi ha mai sacrificato serpenti, scorpioni o scimmie, o ancora un altro animale del genere? Al contrario non ci priviamo di nessun animale che sia in qualche modo utile al nostro sostentamento o che comunque abbia in se stesso qualcosa da farci gradire, massacrandolo e facendolo a pezzi per conto degli dei. Macelliamo così i buoi, le pecore e oltre a questi anche cervi e uccelli, come anche i maiali, animali che nulla hanno di puro, ma che ci danno comunque piacere.*

---

argomentativo impostato da Teofrasto qualche secolo prima. Una discussione della natura dei frammenti e della rielaborazione di essi in età imperiale si trova in PÖTSCHER (1964) e BOUFFARTIGUE – PATILLON (1979: 17-29).

<sup>372</sup> Theoph., *De piet.*, fr. 12, 20-64 Pötscher (= Porph., *DA*, 2. 22-24). Sulla struttura del trattato *De pietate* e sulle principali tematiche in esso affrontate, dal rapporto di giustizia con il mondo animale sino alla genesi del sacrificio, vd. FORTENBAUGH (2003: 173-192).

<sup>373</sup> *Ibid.*, 66-74 (= Porph., *DA*, 2. 25, 2-4).

Come emerge dal testo il regime alimentare carneo ritenuto normale nel mondo greco antico è fondato sull'uccisione di quegli animali che sono utili all'uomo (*χρειαὶν παρασχομένων*), come ad esempio bovini e ovini che offrono forza lavoro e materie prime (latte e lana) alle comunità umane<sup>374</sup>, ma che comunque, nonostante la loro domesticità, vengono immolati agli dei; accanto alla categoria degli animali utili troviamo poi quei viventi che pur non vivendo a contatto con l'uomo in un rapporto di assoggettamento subordinato, e anzi trovandosi spesso in condizioni di selvaticità, vengono però sacrificati per il gusto e il piacere gastronomico che offrono agli esseri umani (*καί τι εἰς ἀπόλαυσιν*), come accade nel caso dei cervidi e degli uccelli. Una posizione particolare è quella del maiale da macello (*σίαλος*) che, forse castrato, era allevato semplicemente per fornire carne e lardo alla comunità umana<sup>375</sup> e che nel quadro delle differenze pertinenti tracciate da Teofrasto sembrerebbe configurarsi come animale privo di utilità da lavoro e completamente spostato sul versante dell'*apolausis*, il gusto della carne da mangiare. All'esatto opposto del *sialos* abbiamo poi alcuni animali 'alleati' del lavoro (*πόνος*) umano e che non vengono sacrificati, e mangiati, proprio perché non apporterebbero alcun piacere gustativo all'uomo<sup>376</sup>, si tratta dunque di animali totalmente sbilanciati sul lato dell'utilità pratica (*χρεία* e non *ἀπόλαυσις*).

Alla luce di questo contesto antropologico come considerare la scimmie nella dieta greca antica? Teofrasto, facendo riferimento con ogni probabilità a una realtà diffusa nella Grecia di età classica, ritiene i *pithēkoi* animali *atima*, al pari di altre specie, quali rettili e scorpioni. Il termine *atimon* è certamente da intendere nel senso di 'che non vale la pena di essere sacrificato', ma veicola anche un'altra serie di giudizi sulla natura del *pithēkos* e, di riflesso, di chi dovesse cibarsene. Se prendiamo in considerazione la rete di differenze pertinenti esplicitamente utilizzate da Teofrasto per descrivere gli animali culturalmente commestibili in Grecia, possiamo notare che il *pithēkos*, in quanto *atimon zōion*, è 'indegno' in almeno altri due sensi: a) lo è perché non gli viene riconosciuta alcuna *timia*, apprezzamento e valore, da parte degli uomini dal momento che non svolge alcun lavoro o

<sup>374</sup> Queste specie animali potrebbero essere designate come specie aiutanti del genere umano; sono descritte infatti come forme viventi che si sobbarcano una parte consistente del lavoro umano (*τοῖς βίοις ἡμῶν ἐπικουρεῖ συμπονοῦντα*), *ibid.*, 74-75.

<sup>375</sup> Sul *σίαλος* vd. FRANCO (2006: 8), nel quadro di un'analisi più completa dell'immagine culturale dei suini nel mondo greco antico.

<sup>376</sup> Porph., *DA*, 2. 25, 6: *ἀλλ' οὐκ ὄνους οὐδ' ἐλέφαντας οὐδὲ ἄλλο τῶν συμπονούτων μὲν, οὐκ ἐχόντων δὲ ἀπόλαυσιν θύομεν*. Questo passo del paragrafo 25 di *De Abstinencia* non viene di solito considerato una porzione di testo teofrasteo e perciò non è inserito tra i frammenti di Teofrasto, ma è considerato normalmente un passaggio di Porfirio. Per un commento relativo alle differenti tipologie di animale considerate in merito al sacrificio vd. soprattutto PÖTSCHER (1964: 78-79).

prestazione per gli *anthrōpoi* (non è un συμπονοῦν ζῷον), b) e soprattutto non è apprezzabile per il gusto<sup>377</sup> che potrebbero dare le sue carni una volta sacrificate e consumate dagli uomini (non offre nulla all'ἀπόλαυσις).

Teofrasto formula l'ipotesi di un'eventuale dieta a base di scimmie o serpenti come una condizione inconcepibile, espressa da un enunciato iperbolico in cui una situazione culturalmente particolare, quella greca, viene naturalizzata come condizione normale e onnipresente nel tempo e nello spazio. Dietro l'espressione *tis...pōpote*, 'chi mai', è possibile cogliere una rappresentazione condivisa da Teofrasto e dai suoi contemporanei in merito all'assurdità di una simile abitudine alimentare agli occhi della società greca antica. La dieta antica, soprattutto in Grecia, era fondata su un'alimentazione vegetale che soltanto raramente poteva prevedere, in occasioni pubbliche o durante riti di tipo familiare, il consumo di carne, quasi sempre carne ovina o suina<sup>378</sup>. Alla marginalità della carne nella quotidianità dei Greci si aggiunge nel caso della dieta a base di scimmie la totale inconcepibilità per un Greco di sacrificare animali ritenuti indegni *lato sensu*.

Un ultimo testo da confrontare e aggiungere al nostro dossier relativo al 'mangiare scimmie' proviene dalla tradizione favolistica, in particolare da una *fabula* di Fedro, agli albori dell'età imperiale. Il *corpus* delle favole antiche raccoglie un materiale immenso ed eterogeneo di storie e aneddoti, prevalentemente di soggetto animale, sulla cui genesi e natura è difficile dare riposte definitive<sup>379</sup>, ma che risultano abbondantemente intrise di materiale *folk*, scene di vita quotidiana, categorie sociali ben definite, valutazioni antropologiche condivise tra enunciatore ed enunciatari<sup>380</sup>. Informazioni importanti possono essere rintracciate in simili testi anche in merito al regime alimentare antico e

---

<sup>377</sup> Per un uso simile dell'aggettivo ἄτιμος a indicare un cibo dal gusto sgradevole cf. Strab., 17.2.4 (ἄτιμον δ' ἐστὶ κατὰ τὴν γεῦσιν); *contra* LITINAS (1999) che propone di sostituire il trådito ἄτιμος con l'aggettivo ἄστομος, 'inappetibile'.

<sup>378</sup> Sulle pratiche alimentari nel mondo antico e sulla loro valenza culturale si veda in generale LONGO-SCARPI (1989: *passim*). Nello specifico un interessante parallelo tra regime alimentare e genesi del sociale nelle riflessioni filosofiche di età classica si ha in CAMBIANO-REPICI (1989).

<sup>379</sup> Vd. in particolare ADRADOS (1984; 2000), WEST (1984).

<sup>380</sup> Sulla matrice cinica della favola di età ellenistica e imperiale, con ampio ricorso nel materiale alla tradizione popolare dei racconti orali si veda OLTRAMARE (1926: 9ss.). Sul materiale popolare e di tradizione orale come elemento costitutivo fondamentale del racconto favolistico romano si veda soprattutto HENDERSON (1977), che seguendo una linea strutturalista difende un'ipotesi poligenetica delle similarità tematiche e contenutistiche delle fiabe antiche e medievali contro l'impostazione maggiormente prevalente di tipo diffusionista, per cui cfr. STINTON (1979). Per uno studio dei rapporti tra la favola e il proverbio come generi *folk* si veda da ultimo MORDEGLIA (2009-2011).

soprattutto alle interpretazioni culturali che lo accompagnano nella società. Leggiamo il testo in questione che significativamente si chiama *Il macellaio e la scimmia*<sup>381</sup>:

Pendere ad lanium quidam uidit simium  
Inter reliquas merces atque opsonia;  
quaesiuit quidnam saperet. Tum lanius iocans  
"Quale" inquit "caput est, talis praestatur sapor."  
Ridicule magis hoc dictum quam uere aestimo;  
quando et formosos saepe inueni pessimos,  
et turpi facie multos cognoui optimos.

*Un tale vide da un macellaio una scimmia pendere in mezzo al resto delle merci e alle vivande; chiese allora di cosa sapesse. E scherzando il macellaio rispose: "Come è la testa, così si presenta al gusto". Credo proprio che una cosa del genere sia stata detta per scherzare più che per dire il vero. Spesso, infatti, ho trovato pessime delle persone dotate di belle fattezze, mentre ho conosciuto molti uomini virtuosi con un volto brutto.*

Questo testo di Fedro non ha ricevuto dagli studiosi un'analisi approfondita, abbiamo soltanto alcune traduzioni che sembrano orientate a intendere la scimmia appesa dal macellaio come una scimmia morta, un pezzo di carne in esposizione nel *carnarium* della bottega<sup>382</sup>. Il testo è per la nostra indagine di particolare interesse perché ci fornirebbe una testimonianza di fatto unica su un'eventuale presenza della carne di scimmia nella dieta della società greco-romana di età imperiale o al contrario sulla sua inammissibilità. Per cogliere meglio il senso della fiaba procederemo a un'analisi che tenga conto in un primo momento degli elementi interni del racconto per poi passare a prendere in considerazione altre testimonianze antiche che permettano di ricostruire meglio il contesto culturale della narrazione.

Nello specifico le traduzioni non sembrano tenere conto dell'importanza al centro del testo del termine *iocans*: senza questo termine infatti la risposta del macellaio, sul *sapor* pessimo delle carni della scimmia che rispecchierebbe la cattiva qualità del suo viso,

---

<sup>381</sup> Phaedr., 3.4. Su Fedro e la fiaba romana cfr. CURRIE (1984) e ADRADOS (2000: 121-174). Il recente studio di RENDA (2012) non affronta l'analisi della fiaba in questione.

<sup>382</sup> Così lascerebbero intendere la traduzione della coll. Budé "un singe suspendu à l'étal d'un marchand de viande", o ancora quella di Adrados, "A man saw a monkey on display in a butcher's shop and asked what it tasted like", ADRADOS (2003: 502). Mancano però analisi dettagliate del lessico utilizzato nella fiaba così come una ricostruzione del significato globale del passo.

sarebbe perfettamente pertinente rispetto alla domanda formulata da un avventore ipoteticamente interessato ad acquistare carne di scimmia. Ma l'uso del participio a valore avverbiale resta da spiegare, una possibile soluzione allora si otterrebbe interpretando *iocans* come un'indicazione intratestuale su come intendere la battuta del macellaio che mira per l'appunto a far ridere il suo interlocutore introducendo un commento straniante, fuori posto per così dire<sup>383</sup>, rispetto alle attese. Il macellaio, così, avrebbe risposto a chi gli chiedeva di cosa fosse capace la scimmia con un riferimento al *sapor*, al gusto delle carni facendo finta di capire fischi per fiaschi, un espediente narrativo perfettamente concepibile all'interno della sfera semantica dello *iocum*. Si tratterebbe così di un tipico gioco comico sul doppio senso fondato in questo caso sulla polisemia del verbo *sapere*, fenomeno retorico-linguistico che Fedro sembra utilizzare anche altrove nel proprio *corpus* di fiabe<sup>384</sup>.

Un simile *qui pro quo* è del resto reso possibile proprio da alcune peculiarità della lingua latina: non soltanto infatti la polisemia del verbo *sapere*, che può avere il significato di 'avere il sapore di' così come quello di 'conoscere, saper fare, comprendere'<sup>385</sup>, ma soprattutto la costruzione sintattica del verbo che mantiene tale polisemia reggendo sempre il caso accusativo sia in un senso che nell'altro<sup>386</sup>. Del resto proprio il testo della commedia latina mostra come il gioco linguistico fondato sulla possibile ambiguità del

---

<sup>383</sup> Cf. Nep., *Att.*, 20. 2: ... *cum modo aliquid de antiquitate ab eo requireret, modo aliquam quaestionem poeticam ei proponeret, interdum iocans eius verbosiores eliceret epistulas*. In questo passo viene descritta la smania di Cesare Ottaviano di essere costantemente in contatto con Attico ricorrendo a ogni tipo di questione, dalla politica alla letteratura, e arrivando di tanto in tanto (*interdum*) a giocare degli scherzi, non sappiamo di quale natura, ma possiamo credere che si sia trattato di questioni bizzarre o di imprecisioni volute pur di ottenere da Attico una maggiore attenzione e risposte più lunghe (*verbosiores eliceret*).

<sup>384</sup> A un uomo con cui aveva un alterco e che lo accusava per essere menomato nel corpo un eunuco aveva risposto che non poteva in quelle circostanze difendere il proprio buon nome (*integritas*) perché non aveva con sé i propri testimoni (*testes*), Phaedr., 3.11: (...). *En" ait "hoc unum est cur laborem ualidius, / integritatis testes quia desunt mihi*. (...). In questo passo è evidente il *double entendre* convocato dal termine *testis*, al contempo 'testimone' in un processo e 'testicolo'.

<sup>385</sup> Una simile polisemia è presente in it. con lo stesso verbo *sapere*, ma non si ritrova in altri idiomi, come ad es. il ted. *schmecken* ('sapere di, avere il sapore di qualcosa') diverso da *wissen* ('sapere, conoscere') o *verstehen* ('comprendere').

<sup>386</sup> A titolo di esempio di ricordi il celebre verso di Marziale, 10.4, 10, in cui viene descritta la poesia che 'sa di uomo', che ha il gusto delle vicende umane vissute (*hominem pagina nostra sapit*). Ugualmente al caso accusativo troviamo un *meam rem sapio* pronunciata dal servo Pseudolo che dichiara di sapere il fatto proprio, Pl., *Ps.*, 496. Cf. OLD s.v. *sapio*.

verbo *sapere* facesse parte del repertorio di forme giocose e divertenti destinate a suscitare il riso del pubblico<sup>387</sup>.

Proseguendo nell'analisi degli elementi interni della fiaba possiamo evidenziare come il testo di Fedro non sarebbe il solo a riferirsi alle capacità performative dell'animale, nel caso in questione con l'espressione del *quid sapere*: infatti sappiamo da un epigramma di Marziale nel libro degli *Apophoreta* che proprio un *simius* poteva rappresentare un piccolo dono gradito da scambiare con amici e sodali in occasione dei *Saturnalia* tra i membri dell'élite politica romana<sup>388</sup>. Nella breve descrizione che il poeta fa della scimmia l'animale è descritto come un abile acrobata in grado di schivare i colpi di lance e dardi che gli vengono lanciati da una certa distanza, ciò gli è possibile proprio in virtù di capacità speciali sia nell'uso del corpo sia nella concezione di certi movimenti, una vera e propria maestria che ne fa un *callidus*, pieno di risorse e capace<sup>389</sup>.

Dopo aver preso in considerazione il campo semantico del verbo *sapere* e il participio *iocans* inteso quale spia della modalità particolare, ironico-giocosa, con cui andrebbe valutata la frase enunciata dal *lanius*, è opportuno concentrarsi sul termine *pendere* che viene normalmente considerato il più importante nella scelta interpretativa che vedrebbe la scimmia della fiaba esposta, appesa e morta nella bottega del macellaio. Se in effetti il verbo può indicare della carne appesa e in esposizione per essere venduta, è anche vero che il termine viene utilizzato soprattutto nel caso di pezzi e tagli di carne, mentre un uso per indicare l'intero animale risulterebbe meno frequente. Ma il campo semantico di *pendeo* è assai vasto e non si limita a indicare oggetti inanimati appesi a travi come quelle

---

<sup>387</sup> Si veda a tal proposito una battuta del vecchio Periplectomeno che, per sottolineare la stupidità del servo Sceledro lasciatosi ingannare al primo tentativo da Palestrione, gioca proprio sulla polisemia di *sapere* e soprattutto sulla proverbiale insipienza del maiale: Per. *Illic hinc abscessit. sat edepol certo scio, occisam saepe sapere plus multo suem: quoin id adimatur ne id quod vidit viderit*, Pl., Mil., vv. 586-589.

<sup>388</sup> Per un'introduzione e un commento puntuale al XIV libro di Marziale vd. LEARY (1996), uno studio approfondito sulla 'letteratura dei Saturnali' con un'analisi del contesto letterario e culturale in cui una tale forma di letteratura era fruita si trova in CITRONI (1989).

<sup>389</sup> Mart., 14. 202: *Simius. Callidus emissas eludere simius hastas / Si mihi cauda foret, cercopithecus eram*. Cf. LEARY (1996: 269-270) per un commento al passo. Un ulteriore riferimento alle capacità acrobatiche e mimetico-performative del *simius* sono state colte dalla tradizione degli *scholia vetera* e di parte dei *recentiora* alla V satira di Giovenale. Nello specifico in Iuv., 5. 153 ss. viene presentato il magro pasto, un frutto acerbo e ruvido, che una non meglio precisata figura in elmetto e scudo si troverebbe a mangiare mentre apprende a maneggiare il giavellotto (*discit ab hirsuta iaculum torquere capella*). Gli scoli più antichi al testo di Giovenale interpretano il riferimento a un *simius* addestrato in grado di apprendere e comprendere movimenti e comandi che gli verrebbero richiesti e ottenendo in cambio un misero frutto acerbo, *schol. vet. in Iuv. 5, 153* ed. Wessner: *quale[m] simia manducat; schol. rec. in Iuv. 5, 153* ed. Grazzini: *Alii vero dicunt simiam quae exculpta et armata capellae flagello cogebatur imitari certamina*.

che compongono un *carnarium* romano, dal momento che a pendere da superfici verticali possono essere i funamboli durante un numero teatrale<sup>390</sup> o ancora gli acrobati che danzano su un toro pendendo per le sue corna a testa in giù<sup>391</sup>. Il *pendere* rappresenta inoltre una modalità ben precisa di stazionare o di spostarsi attestata dalle fonti per un gruppo particolare di viventi: i ragni, *aranei* (o *araneae*).

Proprio il racconto più significativo per la cultura romana sull'origine della stirpe dei ragni, l'episodio ovidiano della fanciulla Arachne, testimonia ben due volte nel giro di pochi versi l'associazione tra l'*aranea* e il verbo *pendere*<sup>392</sup>. Sappiamo, infine, per averlo ampiamente analizzato in precedenza<sup>393</sup>, che una particolare modalità cinetico-motoria registrata dall'enciclopedia culturale antica per le scimmie consisterebbe proprio nella loro capacità di arrampicarsi su superfici verticali restandone così in qualche modo appese, una dimensione espressa proprio dal verbo *anarrichasthai*, la cui etimologia veniva ricondotta da alcune tradizioni proprio allo zoonimo *arachnē*. Non sembrerebbe, così, del tutto inverosimile un accostamento tra la scimmia e una modalità di movimento alla 'maniera dei ragni', sospesa dall'alto.

All'analisi degli elementi interni, prevalentemente lessicali, della fiaba è possibile far seguire altre considerazioni indirettamente legate al contenuto del racconto di Fedro. In particolare sulle abitudini alimentari nel mondo greco-romano di età imperiale un'importante fonte di informazioni è fornita dai numerosi passi presenti nell'immenso *corpus Galenicum*: nonostante il medico di Pergamo faccia in più punti riferimento alla dieta carnea prendendo in considerazione differenti specie animali, in nessun luogo si fa menzione della carne di scimmia<sup>394</sup>. Né in nessun'altra fonte di età romana, sia greca sia latina, è possibile ritrovare un riferimento alla carne di scimmia, sebbene alcuni testi, come quello pliniano, menzionino talvolta pietanze ricercate o più genericamente esotiche<sup>395</sup>.

---

<sup>390</sup> Manil., 5. 655.

<sup>391</sup> Mart., 5. 31, 3

<sup>392</sup> Ov., *Met.*, 6. 134-136: *non tulit infelix laqueoque animosa ligavit / guttura: pendentem Pallas miserata levavit / atque ita 'vive quidem, pende tamen, inproba' dixit*. Cf. Plin., *NH*, 10. 206.

<sup>393</sup> Cf. *supra* Parte I per l'analisi delle modalità cinetico-motorie dei primati non umani, in particolare per lo studio del verbo ἀναρριχᾶσθαι.

<sup>394</sup> Sull'alimentazione carnea nei trattati galenici si veda LOPEZ-FEREZ (1988). Galeno, inoltre, menziona almeno una volta e in modo esplicito la carne di maiale come la carne più simile, tra quelle che forniscono la τροφή, a quella umana per cui vd. Gal., *De alim. fac.*, 3. 1, 6 Helmreich *CMG* V 4, 2 (= 6, 663 Kühn). Qualora la scimmia fosse stata nel novero delle carni edibili, avrebbe molto probabilmente trovato posto proprio nel libro III del *De alimentorum facultatibus* dedicato in parte proprio alla carne come alimento. Cf. in modo simile Gal., *De simpl. med. temper. ac facult.*, 12, 254 Kühn.

<sup>395</sup> Nel *De re coquinaria* di Apicio il libro VIII è dedicato alle ricette degli animali terrestri (capro, agnello, cinghiale, ghio etc.) in cui però non compare la scimmia; tra le bizzarrie culinarie,

La fonte più interessante, però, per cercare di formulare ipotesi pertinenti in merito alla fiaba di Fedro è costituita da una lastra marmorea anepigrafe ritrovata nella zona del *Macellum* di Ostia e risalente al II sec. d. C.<sup>396</sup>, di cui si riporta di seguito una riproduzione (Fig. 2):



**Figura 2:** Macellum, Ostia - II sec. d.C.

Non sappiamo con sicurezza se la lastra abbia avuto la funzione di insegna all'esterno della bottega di una *gallinaria*, una venditrice di pollame e carne macellata, oppure se sia stata commissionata come lastra funeraria. Partendo da sinistra della raffigurazione possiamo osservare due uomini che discutono assai probabilmente della lepre che uno dei due ha appena acquistato dalla bottega; segue poi una scena di

---

simbolo di *mollities*, Plinio ricorda invece un banchetto offerto dall'attore tragico Clodio Esopo a base di uccelli canterini, un pasto che Plinio non esita a definire riprovevole (*iudicium turpitudinis*) proprio perché a base di animali in grado di imitare l'uomo nel canto e nelle vocalizzazioni (*aves... humano sermone vocales*), Pl., *NH*, 10.51. Possiamo credere che se la pratica di mangiare scimmie fosse stata mai messa in pratica, anche se in maniera sporadica, Plinio ne avrebbe dato conto proprio in virtù del fatto che anche la *simia* è animale mimetico e imitatore dell'uomo, dunque avrebbe provocato in Plinio lo stesso sdegno nei confronti di una pratica latamente 'antropofaga' (*imitatione hominis manderet*). Sul rapporto tra alimentazione e classi sociali in Plinio il Vecchio si veda ERALDA (2007).

<sup>396</sup> Per l'analisi della lastra si veda CHIOFFI (1999: 54-55) con ampia bibliografia.

compravendita in cui un uomo di bassa statura acquista un frutto, forse un fico, che gli viene consegnato direttamente da una delle due *gallinariae* con un *carnarium* sullo sfondo cui sono appesi due esemplari di pollame. Sulla destra della lastra al di sopra delle stie dei polli vivi è possibile notare una cesta, molto probabilmente utilizzata per conservare lumache, con accanto due scimmie vive che sono sedute in posizione rannicchiata. I due *simii*, o *simiae*, sono significativamente vivi, non pendono da alcun *carnarium* a differenza degli altri animali macellati, né, come gli esemplari vivi in vendita, sono rinchiusi all'interno di gabbie o recinti: ci troveremmo di fronte così a due scimmie mansuete, proprietà delle due *gallinariae*<sup>397</sup>.

Alla luce di una simile analisi è impossibile pronunciarsi con certezza assoluta sul *simius pendens* della favola di Fedro, ma un'ipotesi che lo intenda come animale macellato pronto per la vendita non sembrerebbe trovare punti di appoggio troppo solidi per gli elementi presi in esame in precedenza.

La *fabella* raccontata da Fedro è completamente incentrata sul termine polisemico *sapere*: da una parte si presuppone che la scimmia (*simius*) sia in grado di realizzare delle *performance*, possieda determinate abilità<sup>398</sup>, che evidentemente dovevano far parte dell'esperienza che gli antichi avevano dell'animale. Proprio in base a un'attesa del genere, consistente nel dare per scontato che la scimmia sappia prodursi in diverse azioni, l'avventore del macellaio formula la domanda, cui il *lanius* risponde però ponendosi su un altro piano semantico e secondo un'altra prospettiva, che Fedro definisce invocando il registro dello scherzo e dell'assenza di serietà (*iocans*)<sup>399</sup>. Infatti, il macellaio adottando un punto di vista straniato che ben si confà ai meccanismi comunicativi e retorici del genere favolistico<sup>400</sup> traduce in termini gastronomici il quesito postogli, dichiarando che il *sapor*

---

<sup>397</sup> Che si tratti di due scimmie-pet è sostenuto anche da CHIOFFI (1999: 55 n. 280) che cita a sostegno di una simile interpretazione proprio la fiaba di Fedro oggetto della nostra analisi.

<sup>398</sup> Abbiamo visto nella I parte del nostro studio che tra i caratteri etologici della scimmie si registra una certa attitudine allo spettacolo e alla *performance* ludica, vd. *supra*. Nel seguito dello studio verranno analizzate nel dettaglio le abilità dell'animale e il suo allineamento con altre figure di *performer*, come mimi e ballerini, cfr. *infra*.

<sup>399</sup> “*Iocus* compare per la prima volta in Plauto, dove, in diciassette delle diciotto attestazioni, ha chiaramente il significato di ‘scherzo verbale’, ‘battuta’, che caratterizzerà il vocabolo per buona parte di tutta la latinità...Per quanto riguarda *iocus*, notiamo che il tratto 2 (+), il carattere esclusivamente verbale dell'azione, è sempre presente, al contrario di *ludus*, che è realizzato anche e soprattutto al di fuori dell'ambito orale.” NUTI (1998: 47 e 78).

<sup>400</sup> Il termine *fabula* rappresenta un elemento assai importante del modo in cui i Romani potevano concepire il potere della parola, la *fabula* è infatti prima di tutto racconto *sine auctore*, racconto senza una precisa fonte o un determinato responsabile enunciativo. Proprio per questo è spesso trattata dal discorso colto romano come un racconto cui non si deve prestar fede. La *fabula Aesopica* è in questo senso conforme alla concezione antica di racconto discreditato perché

della scimmia è esattamente conforme alla natura della testa dell'animale, lasciando intendere che alla bruttezza esteriore del *simius* corrisponda una cattiva qualità delle carni e del gusto dell'animale. L'epimitio alla *fabula* del resto conferma questa ipotesi interpretativa, dal momento che facendo intervenire nel contesto enunciativo la voce autorevole dell'enunciatore del racconto spiega come assai spesso un volto deforme<sup>401</sup> (*turpis facies*) nasconda uomini di grande valore (*optimi*).

Viene così ristabilita la verità in merito al giusto rapporto tra *caput* e *sapor*, che l'interpretazione giocosa e straniante del *lanius* aveva stravolto. Eppure il dato più interessante in questo racconto è rappresentato dalla dimensione comunicativa del 'non detto', una presenza certo implicita nella comunicazione ma che è però comunque portatrice di significato, sia sul piano semantico sia su quello più latamente culturale. L'implicatura conversazionale<sup>402</sup> della domanda dell'avventore al *lanius* sul *sapor* della scimmia, e ancor più la risposta del *lanius* stesso, suggeriscono che mangiare una scimmia potesse essere concepito come una pratica inaudita e mai vista, assolutamente fuori da qualsiasi convenzione alimentare accettata e condivisa. Il *sapor* della scimmia nel mondo romano, ma, come abbiamo visto, anche in quello greco, è unicamente concepibile come capacità performativa da parte dell'animale (il *sapere aliquid*), qualora invece con uno spostamento semantico sul senso del termine si parli di *sapor* come gusto allora la conversazione assumerebbe dei contorni non credibili, per l'appunto degni di una *fabula* e di un interlocutore che parla facendo riferimento a una realtà inesistente<sup>403</sup>.

---

incredibile e assurdo, quando si parla di *fabulae* si parla di un'altra realtà in rapporto a quella dell'esperienza quotidiana, vd. FERRO (2005: *passim*) e BETTINI (2008: 363-368). Sul fenomeno comunicativo e retorico dello straniamento in ampi settori di letteratura colta che riprendono forme *folk* di racconto orale cfr. GINZBURG (1998: 15-39).

<sup>401</sup> *Simia quam similis turpissima bestia nobis*, Enn., *Sat.*, fr. 23 (= Cic., *De nat. deor.*, 1.97).

<sup>402</sup> Le implicature conversazionali "corrispondono a proposizioni che vengono comunicate solo quando si usa l'enunciato che le veicola in contesti particolari e che non sono quindi legate al significato di espressioni specifiche", MANETTI-FABRIS (2011: 180 ss.). Nel nostro caso il *lanius* viene meno al principio di cooperazione comunicativa, per cui si veda GRICE (1967), che avrebbe previsto una risposta pertinente (= Massima della Relazione secondo Grice) al discorso dell'avventore. Nel formulare la propria domanda quest'ultimo si attende una risposta ragionevole da parte del *lanius* in conformità a determinati presupposti culturali considerati normali, *in primis* la non-commestibilità della scimmia nella cultura romana. Al contrario il *lanius* risponde, attivando il registro dell'ironia (*iocans*), dando per presupposte 'istruzioni' enciclopediche che risulterebbero assurde nella normalità quotidiana e risultando così non pertinente nella risposta, che è giocata dal macellaio sul tema della tavola e non su quello dello spettacolo di intrattenimento, come invece sarebbe stato culturalmente lecito attendersi.

<sup>403</sup> Cf. il *prologus* del libro 3 della raccolta di Fedro in cui viene disegnata a grandi tratti la genesi del *genus fabularum* e dove si insiste molto sul rovesciamento dei significati e sull'uso costante di termini straniati per poter comunicare ciò che altrimenti sarebbe stato impossibile comunicare. I *servi* che hanno inventato questo tipo di comunicazione "cifrata" hanno dovuto, ci dice Fedro,

Possiamo dunque comprendere come una tipologia relazionale improntata alla caccia a fini alimentari della scimmia possa essere stata concepita come pratica di popoli non greci (e non romani), sul cui statuto liminare di estraneità il peculiare rapporto interspecifico con il *pithēkos* pesa in modo significativo. I Gizanti della Libia occupano gran parte di quel territorio africano costiero che nella geografia erodotea è semplicemente terra di racconti e di resoconti provenienti da lontano, per cui è possibile ritenere un simile comportamento come uno dei tratti identificanti i popoli di laggiù, formati da uomini non definibili soltanto come mangiatori di pane<sup>404</sup>, bensì come ‘pitecofagi’.

Il quadro che emerge in merito alla scimmia secondo il punto di vista del regime alimentare, e delle relazioni interspecifiche che lo sottendono, ci ha mostrato come l’animale fosse concepibile nel mondo antico in qualità di pasto degli altri, i popoli africani, e come, al contrario, il *pithēkos* potesse a tutti gli effetti entrare nel novero degli animali ‘indegni’ (ἄτιμα). Eppure i Gizanti di Libia non sono gli unici viventi a cibarsi di un simile animale senza valore; esistono, infatti, nello stesso ecosistema altri animali che seguono in condizioni particolari la stessa dieta. Come abbiamo ricordato la regione della Libia oltre il fiume Triton offre allo sguardo di un osservatore straniero un panorama completamente altro in termini di specie, condizioni climatiche e orografia rispetto alla porzione di territorio precedente: in questo contesto, tra gli altri animali straordinari, si trovano anche i leoni, sul cui regime alimentare Erodoto non dà alcuna notizia<sup>405</sup>. Tutta una tradizione del sapere naturalistico antico, però, lega proprio il leone a un peculiare regime alimentare a base di scimmie, di fatto offrendo un importante elemento comparatistico rispetto al racconto sui Gizanti.

Troviamo notizia di ciò in un passaggio di Eliano sulla natura dei leoni, aperto da una testimonianza democritea sulla loro nascita<sup>406</sup>, che esplicita le condizioni di assunzione di carne scimmiesca da parte del leone: soltanto uno stato di salute patologico causato da un eccesso alimentare precedente lo induce a procurarsi delle scimmie da utilizzare come

---

mascherare in termini di situazioni incredibili e finte ciò che invece avevano intenzione di dire, Phaed., 3. Prol., 33-37: *Nunc, fabularum cur sit inuentum genus, breui docebo. Seruitus obnoxia, quia quae uolebat non audebat dicere, affectus proprios in fabellas transtulit, calumniamque fictis elusit iocis.*

<sup>404</sup> La formula più esplicita e autorevole della “razza” umana come divoratrice di pane si ha, come è noto, in Hes., *Op.*, v. 82: δῶρον ἐδώρησαν, πῆμι' ἀνδράσιν ἄλφεισσι.

<sup>405</sup> Hdt., 4. 191, 6 ss.

<sup>406</sup> Dem., 68 A, fr. 156 D.-K. Si racconta dei leoni che sarebbero, a detta del filosofo, gli unici animali a nascere con gli occhi spalancati, segno della loro predestinazione a compiere azioni nobili.

purgante in virtù della carne di cui i *pithēkoi* sono dotati<sup>407</sup>. La carne di scimmia non verrebbe assunta dai leoni soltanto in condizioni di malessere alimentare, ma il ricorso a questa tipologia di alimento avverrebbe anche in occasione di altre patologie<sup>408</sup> e più genericamente in condizioni di astenia e debolezza causate dalla vecchiaia<sup>409</sup>:

Φυσικὴ δὲ ἄρα ἦν τις κοινωμία καὶ συγγένεια λέοντι καὶ δελφῖνι ἀπόρρητος· οὐ γὰρ ὅτι βασιλεύουσιν ὁ μὲν τῶν χερσαίων ὁ δὲ τῶν ἐναλίων, τοῦτο ἀπόχρη, ἀλλὰ γὰρ τοι κἂν τήκωνται προϊόντες ἐς γῆρας, ὁ μὲν τὸν χερσαῖον πίθηκον ἔχει φάρμακον, ὁ δὲ ἀναζητεῖ τὸν συμφυῆ.

*Esiste un'inspiegabile comunanza, una parentela tra il leone e il delfino; non solo per il fatto che il leone regna sugli animali terrestri e il delfino su quelli acquatici, questo è scontato, ma poiché quando si indeboliscono diventando vecchi, l'uno usa come rimedio una scimmia di terra, e l'altro ne ricerca una congenere (scil. nel mare).*

Una conferma di tale tradizione enciclopedica sull'alimentazione del leone ci viene da Filostrato nel passo analizzato in precedenza in merito alle scimmie indiane: anche se il contesto è qui diverso, ci troviamo infatti nel Caucaso indiano, le dinamiche interspecifiche e relazionali restano immutate. Si racconta, ricorda Filostrato, che il leone si nutra di scimmie per curarsi (ὑπὲρ φαρμάκου) oppure per sfamarsi una volta sopravvenuta l'età avanzata e rimasto, perciò, senza più forze per correre dietro a cinghiali o cerbiatti (ὑπὲρ σίτου...ἢ λοιπῆ ῥώμῃ)<sup>410</sup>.

Quest'ultimo passo ci consente di comprendere ancora meglio in che modo la cultura antica potesse rappresentarsi un popolo di mangiatori di scimmie. Il *pithēkos* diviene la base dell'alimentazione dell'animale eroico soltanto in condizioni di diminuzione del suo

<sup>407</sup> Ael., *NA*, 5.39, 35-37: ...ἢ αὖ πάλιν πιθήκῳ περιτυχόν καὶ τούτου φαγὼν κενούται τὴν γαστέρα ταῖς ἐκείνου λαπάξας σαρκίῃ. La condizione patologica in cui il leone si trova è suggerita alle righe precedenti dall'uso del verbo ὑπερπίμπλημι, che indica uno stato di eccessivo gonfiore, spesso associato a un'assunzione smodata di cibo o bevande, cfr. Soph., *Oed. Tyr.*, 779, 874; Hp., *De inter. affect.*, 10.

<sup>408</sup> Ancora Eliano a proposito della malattia del leone, Ael., *VH*, 1.9: Λέοντα δὲ νοσοῦντα τῶν μὲν ἄλλων οὐδὲν ὀνίνησι, φάρμακον δὲ ἐστὶν αὐτῶ τῆς νόσου βρωθεὶς πίθηκος. Un notizia analoga è riportata negli *excerpta* dal *De animalibus* di Timoteo, vd. Timoth., *Excerpta ex libris de animalibus*, 51.15-16 Haupt: ὅτι λέων νοσῶν δόλω αὐτὸν ἀγρεύει καὶ κατεσθίει· συμβάλλεται γὰρ αὐτῶ εἰς ὑγίαν τοῦ πιθήκου τὰ κρέα. Vd. anche Nepualius, *De sympath. et antipath.*, 4.

<sup>409</sup> Ael., *NA*, 15.17. Un tale rapporto interspecifico leone-scimmia fondato sulle abitudini alimentari in condizioni di malattia doveva essere concepito come chiaramente identificativo della *phusis* leonina, se Eliano arriva a utilizzare questo dato enciclopedico per corroborare una presunta 'parentela' e 'omologia' naturale tra leone e delfino in quanto *basileis* dei rispettivi ecosistemi. Cfr. Ar. Byz., *Epit.*, 2.151.

<sup>410</sup> Phil., *VA*, 3.4, 21-26.

statuto riconosciuto<sup>411</sup>: il leone perde in qualche modo ciò che lo rende tale, il riconoscimento del suo ruolo di *basileus* dell'ecosistema terrestre, quando non possiede più la forza e il coraggio che lo caratterizzano. In una situazione di deficienza fisica e psichica, come quelle determinate da malattie passeggero o da vecchiaia, è la *timia*, il valore, dell'animale che viene messo in discussione; a una situazione del genere si confà evidentemente, nell'immaginario antico, un pasto 'indegno' sia sul piano del gusto sia su quello della caccia quale è quello rappresentato dal piccolo ed esile *pithēkos*.

I racconti antichi sulle relazioni interspecifiche tra primati in area africana non si limitano però a rendere conto di un rapporto di predazione inaudito e inconcepibile per la cultura greca e greco-romana, ma offrono altri indizi preziosi per la ricostruzione dell'immagine culturale del *pithēkos* antico. In particolare un'occasione di tensione culturale tra pratiche sociali differenti viene offerta da un episodio assai significativo nella storia degli incontri tra mondo greco e popolazioni libiche: la spedizione in terra africana del tiranno siracusano Agatocle agli albori dell'età ellenistica<sup>412</sup>. Gli eventi bellici e le manovre politiche di cui è costellato il libro ventesimo del racconto di Diodoro Siculo<sup>413</sup> lasciano spazio, però, anche alla narrazione di una campagna di conquista nell'entroterra libico guidata da uno dei generali di Agatocle, Eumaco, che sarebbe stato protagonista di due spedizioni nelle regioni montuose dell'area intorno a Cartagine<sup>414</sup>. L'area attraversata

---

<sup>411</sup> Sulle metafore 'eroiche' che coinvolgono il leone in quanto animale nobile e valoroso nella cultura greca antica si rimanda a SCHNAPP-GOURBEILLON (1981: *passim*) per uno studio approfondito con annessa bibliografia.

<sup>412</sup> Sulla spedizione del tiranno siracusano Agatocle contro Cartagine nell'ambito delle lotte militari per il predominio in area siciliana tra il 310 e il 307 a.C. si veda soprattutto CONSOLO-LANGHER (2000; 2006). Il testo antico che maggiormente descrive la spedizione siracusana si trova in DS, 20, 1-72.

<sup>413</sup> Il racconto di Diodoro riprende ampio materiale dalla storiografia precedente e dai racconti tramandati da Duride e Callia sulla spedizione africana di Agatocle. Il materiale etnografico che viene trattato difficilmente può essere definito come bizzarra o divagazione fantasiosa di matrice paradossografica, infatti sia Callia sia Duride riportano molto probabilmente racconti e resoconti che circolavano in area nordafricana tra i centri di tradizione ellenofona (Alessandria, Cirene etc.). Le truppe al seguito di Agatocle con i loro *muthoi*, così come le tradizioni puniche ed egizie provenienti dai centri più importanti della costa, si mescolano nel resoconto della *ιστορία* di Duride e rappresentano una corposa testimonianza di enciclopedia culturale antica su cosa era pensato e creduto riguardo ai popoli non greci e nativi dell'area. Cfr. CONSOLO-LANGHER (1991) per una disamina della rielaborazione dei *Makedonika* di Duride nel testo di Diodoro. Vd. anche AMBAGLIO (2010) per uno studio delle culture marginali nella *Biblioteca* di Diodoro in cui si cerca di "superare l'idea di avere a che fare soltanto con una paradossografica rappresentazione dello stato di natura, del buon selvaggio *ante litteram*..." (*ibid.*: 38).

<sup>414</sup> Le spedizioni di Eumaco avrebbero avuto luogo nella regione dell'antica Λιβύη occidentale, corrispondente all'attuale area tra Tunisia occidentale e Algeria orientale. In particolare la prima spedizione avrebbe guadagnato all'esercito siracusano la città di *Tokai*, attuale Dougga. La seconda

da Eumaco è difficilmente raggiungibile dalle popolazioni che abitano la costa africana, essa è infatti collocata su alti monti ricoperti da foreste impenetrabili e disseminati di pericolosi crepacci, in cui a dominare è la costante e pericolosa presenza di gatti (πλήρους δ' ὄντος αἰλούρων) che rendono impossibile ogni presenza di volatile<sup>415</sup>. L'invasione dell'esercito greco prosegue in una parte del territorio in cui è presente un numero sterminato (πλῆθος) di scimmie che, al pari dei gatti, sembrano occupare la foresta. Lo spazio della natura selvatica non è però totalmente privo di presenza umana, come racconta Diodoro nel proprio resoconto<sup>416</sup>:

πόλεις τρεῖς τὰς ἀπὸ τούτων τῶν ζώων ὀνομαζομένας εἰς τὸν Ἑλληνικὸν τρόπον τῆς διαλέκτου μεθερμηνευόμενας Πιθηκούσσας. ἐν δὲ ταύταις οὐκ ὀλίγα τῶν νομίμων πολὺ παρήλλαττε τῶν παρ' ἡμῖν. τὰς τε γὰρ αὐτὰς οἰκίας οἱ πίθηκοι κατόκουν τοῖς ἀνθρώποις, θεοὶ παρ' αὐτοῖς νομιζόμενοι καθάπερ παρ' Αἰγυπτίοις οἱ κύνες, ἕκ τε τῶν παρεσκευασμένων ἐν τοῖς ταμείοις τὰ ζῶα τὰς τροφὰς ἐλάμβανον ἀκωλύτως ὅποτε βούλοιντο. καὶ τὰς προσηγορίας δ' ἐτίθεσαν οἱ γονεῖς τοῖς παισὶ κατὰ τὸ πλεῖστον ἀπὸ τῶν πιθήκων, ὥσπερ παρ' ἡμῖν ἀπὸ τῶν θεῶν. τοῖς δ' ἀποκτεῖνασι τοῦτο τὸ ζῶον ὡς ἡσεβηκόσι τὰ μέγιστα θάνατος ὄριστο πρόστιμον·

*(scil. una regione che presentava) tre città che prendevano il nome da questi animali, tradotte in greco Pithēkussai. Qui non mancavano le usanze diverse dalle nostre. Le scimmie occupavano le stesse case degli uomini, essendo da loro considerate delle divinità come i cani per gli Egiziani, e prendevano il cibo dalle dispense senza restrizioni quando ne avevano voglia. I genitori davano i nomi ai propri bambini per la maggior parte derivandoli da quelli delle scimmie, come a noi accade per gli dei. Chi avesse ucciso questo animale veniva condannato come sommamente empio alla pena capitale.*

In quelle che sono a tutti gli effetti le 'città delle scimmie' (Πιθηκοῦσσαι) i costumi e le norme sociali, i *nomima*, vengono presentati come radicalmente altri rispetto a quelli del gruppo sociale cui appartengono sia il greco Diodoro sia l'esercito siracusano di Eumaco.

---

spedizione avrebbe interessato territori ancora più interni e a occidente, arrivando sino alle pendici montane della catena dell'Atlante orientale. Per un resoconto delle spedizioni siracusane di Eumaco vd. CONSOLO-LANGHER (2004).

<sup>415</sup> DS, 20.58, 2: ἐντεῦθεν δ' ἀναζεύξας προῆγεν δι' ὄρους ὑψηλοῦ παρήκοντος ἐπὶ σταδίου διακοσίου, πλήρους δ' ὄντος αἰλούρων, ἐν ᾧ συνέβαινε μηδὲν ὄλωσ πτηνὸν νεοττεύειν μήτε ἐπὶ τοῖς δένδροισι μήτε ἐν ταῖς φάραξι διὰ τὴν ἀλλοτριότητα τῶν προειρημένων ζώων.

<sup>416</sup> DS, 20.58, 3-5.

Subito dopo aver introdotto l'argomento dell'alterità Diodoro sostanzia di esempi concreti le pratiche sociali che potevano costituire agli occhi dei Greci il nucleo di comportamenti collettivi devianti<sup>417</sup>. Il primo dato etnografico che viene rilevato riguarda la condivisione degli spazi domestici umani da parte delle scimmie che abitano (κατοικεῖν) la stessa casa degli *anthrōpoi*; la coabitazione interspecifica sembrerebbe motivata, stando alle indicazioni di Diodoro, dalla natura sacra che viene attribuita ai primati non umani venerati come divinità (θεοί...νομιζόμενοι). Lo statuto divino loro riconosciuto consente ai *pithēkoi* di agire senza impedimenti di sorta nell'*oikia* esercitando una libertà di azione assoluta negli ambienti domestici al punto da esser loro permesso di entrare nei magazzini e procurarsi il cibo in qualsiasi momento (ὁπότε βούλονται).

La relazione interspecifica con le scimmie sembra scandire i momenti più importanti della vita sociale delle città libiche incontrate da Eumaco configurando un panorama non nuovo alla cultura greca, ma che prevede al posto delle divinità poliadi degli animali. Il nome delle città è infatti tratto da quello delle scimmie, allo stesso modo in cui l'importante atto dell'imposizione del nome al nascituro (τὰς προσηγορίας δ ἐτίθησαν...τοῖς παισὶ) consiste nella fabbricazione di antroponimi costruiti sulla base del termine 'scimmia' nella lingua dei nativi. La condizione divina delle scimmie comporta anche delle ripercussioni di tipo sociale, se non giuridico, visto che gli abitanti delle *Pithēkoussai* si trovano nella straordinaria condizione di convivere con delle divinità animali che al contempo rappresentano specie viventi con cui la comunità umana entra costantemente in contatto negoziando i propri spazi di autonomia e gestendo potenziali conflitti interspecifici; per questo motivo sembrano essere in vigore norme consuetudinarie che impongono il rispetto della divinità vivente e presente tra gli uomini prospettando la pena capitale per empietà (ἀσέβεια) per tutti coloro che usino violenza sui *pithēkoi* sino a provocarne la morte.

La pratica di vita quotidiana con i primati non umani è talmente pervasiva che in quanto animali divini le scimmie sono oggetto di proverbi e modi di dire, rappresentazioni pubbliche e collettivamente sanzionate che si diffondono tra i membri di un gruppo sociale

---

<sup>417</sup> Il verbo παραλλάττω utilizzato da Diodoro non indica semplicemente una modificazione o una realtà diversa dalle altre, ma assai spesso implica una deviazione (o allontanamento) da una condizione normale e standard, cui evidentemente si oppone una pericolosa tendenza verso il non consentito o il patologico. Cfr. LSJ s.v. παραλλαγή. A tal proposito andrà ricordato l'uso del participio aggettivale παρηλλαγμένος nel senso di 'strano, straordinario' come testimoniato proprio da Diodoro in occasione della descrizione delle foreste indiane attraversate dall'esercito di Alessandro Magno e caratterizzate da serpenti dalle misure inusitate (...καὶ παρηλλαγμένους τοῖς μεγέθεσιν ὄφεις, ὄντας ἑκκαίδεκαπήγεις), DS, 17.90, 1.

e costituiscono un sapere condiviso e piuttosto stabile. Diodoro testimonia, infatti, che in quelle remote aree montane della Libia una parte della tradizione paremiografica quotidianamente utilizzata (παρά τισιν ἐνίσχυσεν) conteneva l'espressione 'ripagare sangue di scimmia' (πιθήκου αἷμα) per rendere conto delle morti violente inspiegate e apparentemente senza autore (ἀνατεί), la cui vittima si sarebbe macchiata, secondo le credenze locali, di un grave atto di blasfemia e per questo sarebbe stata punita dalla giustizia degli dei-scimmia (ἀποτίσειαν)<sup>418</sup>.

Il resoconto etnografico trasmessoci da Diodoro rappresenta una testimonianza particolarmente interessante per comprendere entro quali coordinate culturali la pratica interspecifica dei Libici delle *Pithēkoussai*<sup>419</sup> con le scimmie potesse essere concepita come assurda e impensabile nel mondo antico. Diodoro cerca di rendere conto delle bizzarrie di questi popoli mediante alcune pratiche di traduzione interculturale: in un primo momento, infatti, attenua la radicale estraneità degli animali sacri chiamando in causa le analoghe pratiche rituali e culturali dell'Egitto tolemaico<sup>420</sup> asserendo che anche nel vicino Egitto alcuni animali, nella fattispecie i cani, sono considerati sacri. Una differenza,

---

<sup>418</sup> DS, 20.58, 5. Un'analisi generale della presenza animale e del suo ruolo nella costruzione discorsiva nella *Biblioteca* di Diodoro si trova in CASEVITZ (2002), anche se questo passo non è menzionato e l'attenzione è rivolta soprattutto ai primi cinque libri in merito alla questione della zoogonia e del *continuum* dei viventi alle origini dell'ecumene.

<sup>419</sup> Sul toponimo Πιθηκοῦσαι si veda soprattutto GRAS (1994) per una sintesi storica, fondamentale invece l'analisi di POCETTI (1995) per le discussioni linguistiche e filologiche sui nomi di Ischia nel mondo antico: *Inarime* ed *Aenaria* vengono ricollegate a una radice semitica che in fenicio avrebbe dato il toponimo \**Inarim* (a partire dal sostantivo fenicio 'y, *aleph* e *yod*, che ha il significato di 'isola'), per il lat. *Pithecusa* (e il greco Πιθηκοῦσαι) vengono ipotizzate o la reduplicazione onomastica di contesti geografici altri, in particolare quello libico-africano, o più genericamente l'immaginario antico sul mondo insulare, su cui si veda anche TORELLI (1994). Oltre al passo di Diodoro citato sopra le altre attestazioni del toponimo Πιθηκοῦσαι in area africana si trovano nell'epitome agli *Ethnika* di Stefano di Bisanzio che parla di un 'golfo delle scimmie' (πιθήκων κόλπος) in una regione portuale nei pressi di Cartagine, i cui abitanti sono chiamati Πιθηκοκόλιται, Steph. Byz., 523 Meineke. Nella regione di Cartagine già il periplo di Scilace, il cui nucleo risale a portolani del VI sec. a. C., menziona Πιθηκοῦσαι e una baia di fronte alla quale si troverebbe un'isola di nome Eubea (Πιθηκοῦσαι καὶ λιμὴν· κατ' ἐναντίον αὐτῶν καὶ νῆσος καὶ πόλις ἐν τῇ νήσῳ Εὐβοία), Scyl. 111 Müller. Cf. PERETTI (1979: 351-356) per un commento a questa sezione del Periplo. Il riferimento potrebbe essere plausibilmente al golfo di Tabarca (Tunisia occidentale) alla cui popolazione di primati fa esplicita allusione anche Giovenale, Iuv., 10.190 ss. (*deformem et taetrum ante omnia uultum / dissimilemque sui, deformem pro cute pellem / pendentisque genas et talis aspice rugas / quales, umbriferos ubi pandit Thabraca saltus, / in uetula scalpit iam mater simia bucca*). Vd. anche POLARA – DE VIVO (2011) per un'analisi delle fonti latine sulle isole Pithecusse.

<sup>420</sup> Sul culto animale da parte del sistema religioso egizio nel trattamento che ne fanno le fonti greche si veda soprattutto SMELIK-HEMELRIJK (1984) e PFEIFFER (2008). Il culto egizio degli animali era stato già affrontato ampiamente, anche se non in modo sistematico, da Erodoto nel libro secondo delle *Storie*, cfr. Hdt., 2. 65-76. Sulle origini e la natura del culto degli animali in Egitto Diodoro stesso aveva dedicato alcuni paragrafi, DS, 1. 83-88.

all'apparenza minimale, ma assai significativa nell'ottica delle rappresentazioni della relazione interspecifica nel mondo antico sembra emergere proprio dall'occupazione degli spazi umani da parte degli animali. Nelle tre città chiamate *Pithēkoussai* le case degli uomini sono a disposizione dei *pithēkoi* che vi abitano; completamente diversa sembra essere invece la pratica religiosa in Egitto, per lo meno considerando le rappresentazioni che ne danno Erodoto prima e Diodoro poi, dal momento che nelle città egizie gli animali considerati sacri non convivono con gli essere umani, né tantomeno occupano gli stessi ambienti domestici; il sistema religioso prevede che vengano scelte delle figure specializzate per la cura e il nutrimento degli animali, i *meledōnoi*, che hanno la funzione di mediatori religiosi tra i fedeli e la divinità.

Essi sono deputati all'allevamento e al mantenimento degli animali sacri a cui offrono il pasto (τροφή) per conto dei fedeli che ne fanno richiesta<sup>421</sup> in luoghi che si trovano al di fuori della comunità umana, in aree specifiche che proprio per questo motivo vengono sacralizzate e divengono santuari<sup>422</sup>. Siamo dunque di fronte a una differenziazione abbastanza netta in cui le scimmie dei Libici sono presentate come divinità coabitanti con i fedeli che le venerano, configurando così una relazione interspecifica in cui la *trophē* per gli dei è conservata all'interno stesso dell'abitazione degli uomini, una *trophē*, è fondamentale rilevarlo, di cui le scimmie dispongono a piacimento recandosi direttamente e autonomamente nei luoghi della casa in cui il cibo viene conservato senza alcuna apparente mediazione umana. Rispetto all'esempio egizio del culto degli animali, le scimmie libiche sono rappresentate come padrone a casa propria: del resto il verbo *katoikein* non ha solo il significato di 'abitare' o 'sistemarsi' in un luogo

---

<sup>421</sup> Hdt., 2.65, 9ss.: Μελεδωνοὶ ἀποδεδέχεται τῆς τροφῆς χωρὶς ἐκάστων καὶ ἔρσενες καὶ θήλειαι τῶν Αἰγυπτίων, τῶν παῖς παρὰ πατρὸς ἐκδέκεται τὴν τιμὴν. Οἱ δὲ ἐν τῆσι πόλεσι ἕκαστοι εὐχὰς τάσδε σφι ἀποτελέουσι εὐχόμενοι τῷ θεῷ τοῦ ἂν ἦ τὸ θηρίον· (...) Τροφή μὲν δὴ αὐτοῖσι τοιαύτη ἀποδέδεκται. Cosa ben diversa sembra essere la convivenza con gli animali domestici in Egitto che Erodoto considera ugualmente un tratto peculiare di questa regione, in opposizione a quanto avviene normalmente nel resto dell'ecumene, ma che non lega necessariamente e direttamente alla questione della sacralità di certe specie, vd. Hdt., 2.36, 6-8: Τοῖσι μὲν ἄλλοισι ἀνθρώποισι χωρὶς θηρίων <ή> διαίτα ἀποκέκριται, Αἰγυπτίοισι δὲ ὁμοῦ θηρίοισι ἡ διαίτά ἐστι. Cfr. Hdt., 2. 66, 1-2 (...τῶν ὁμοτρόφων τοῖσι ἀνθρώποισι θηρίων). Cfr. LLOYD (1994<sup>2</sup>: 297-298) per un commento puntuale al passo.

<sup>422</sup> Su questo aspetto è piuttosto esplicito Diodoro proprio in apertura del suo *excursus* sulla religione degli Egizi quando dichiara che a ciascun animale considerato sacro viene di conseguenza consacrato un terreno da cui i servitori del culto possano trarre gli alimenti necessari per nutrirlo, DS, 1. 83, 2: πρῶτον μὲν γὰρ ἐκάστῳ γένει τῶν σεβασμοῦ τυγχανόντων ζώων ἀφιέρωται χώρα φέρουσα πρόσδοτον ἀρκοῦσαν εἰς ἐπιμέλειαν καὶ τροφήν αὐτῶν· (...) τοῖς ἐπιμελομένοις τῶν προειρημένων ζώων.

preciso, ma può indicare anche il controllo politico di uno spazio, tipico di chi esercita un potere decisionale legittimo e indiscusso<sup>423</sup>.

Nel valutare la rappresentazione culturale che la comunità greca avrebbe potuto condividere su una società di uomini-sudditi adoratori di scimmie non possiamo non considerare alcune riflessioni di Diodoro proprio sul culto animale tributato ad alcune specie in Egitto. L'autore della *Bibliotheca* introduce l'argomento degli animali sacralizzati e si fa portavoce di ciò che considera una valutazione naturale e comprensibile, una vera e propria ovvietà (εικότως) per la maggior parte delle persone riguardo alla religione egizia: il suo carattere meraviglioso e assurdo (παράδοξον) che indurrebbe chiunque, greco o romano, a cercare di capire l'incomprensibile (ζητήσεως ἄξιον)<sup>424</sup>. Qualche riga oltre Diodoro esplicita queste considerazioni generali descrivendo il sentimento di vergogna con cui un Greco della sua epoca si sarebbe comportato, o si sarebbe sentito, ad amministrare culti animali: in Egitto invece, nota con stupore Diodoro, nessuno evita di svolgere i servizi divini né tantomeno prova alcun senso di imbarazzo a farlo sotto lo sguardo di tutti (καταφανεῖς ἐπαισχύνονται)<sup>425</sup>, comportamento che evidentemente si colloca agli antipodi dell'orizzonte di attese di Diodoro e dei suoi lettori. Il sentimento di vergogna e la paura di una perdita dell'onore (αἰσχύνη) avrebbero spinto, così, un contemporaneo di Diodoro a praticare culti del genere di nascosto, senza che il resto della comunità potesse averne sentore, se proprio una tale pratica fosse stata necessaria.

Concludiamo così questa analisi delle rappresentazioni culturali antiche sul culto animale discutendo alcune fonti che esplicitamente forniscono giudizi di valore, greci e romani, su pratiche considerate estranee e che almeno in parte riguardano anche la scimmia e la venerazione che alcuni Libici ne avevano.

In un passo del *De natura deorum* ciceroniano l'accademico Cotta cerca di demolire retoricamente i pilastri della teologia epicurea appena esposta da Velleio affermando come sia incomprensibile a chiunque l'esistenza di una divinità che non abbia alcuna interazione con il mondo dei mortali, per non parlare dell'assoluta insensatezza delle fattezze umane

---

<sup>423</sup> Cf. Diog. Bab., fr. 124 *SVF*. Vd. LSJ s.v. È importante ricordare che il termine κάτοικος indica molto spesso il colone, chi fonda un insediamento e ne prende possesso governandolo, cf. DELG s.v. οἶκος.

<sup>424</sup> DS, 1.83, 1.

<sup>425</sup> DS, 1.83, 4. Il repertorio antico relativo al disprezzo che la società greca e greco-romana manifestava per i culti animali egizi è assai vasto, si pensi soltanto alla commedia antica, come testimoniato dai numerosi frammenti di *pièce* greche riportati da Ateneo, Ath., *Deipn.*, 7. 299F-300A. Cfr. Cic., *Tusc. disp.*, 5.78 in cui il culto degli animali è definito *mos malus*.

attribuite alle forze divine. In questo contesto Cotta si serve di una formidabile arma retorica istituendo un paragone tra l'inutilità pratica delle sofisticate elaborazioni epicuree riguardanti divinità umanoidi ma senza interesse per gli uomini e, al contrario, la religione dei culti popolari (il *vulgus imperitorum*) in cui le divinità agiscono e interagiscono con la comunità umana<sup>426</sup>. Il criterio dell'utilità pratica il vantaggio e il favore che dagli dei si ricevono spiegano agli occhi dello scettico Cotta la religione dei 'semplici', nel cui novero sembrerebbe doversi includere il popolo degli Egizi adoratori degli animali. Persino gli Egizi (*ipsi...Aegyptii*), prosegue Cotta, hanno divinizzato animali che rappresentano un qualche vantaggio (*utilitas*) per la loro comunità, manifestandosi più savi degli epicurei. Essere superati dagli Egizi in merito alla concezione del divino doveva rappresentare un'onta incommensurabile, almeno agli occhi di Cotta, visto che del popolo più antico del mondo era lecito e normale ridere e prendersi gioco proprio a causa della bizzarria da esso dimostrata in termini di culto (*qui inridentur*)<sup>427</sup>.

La derisione degli Egizi e dei loro dei animali non rappresenta però soltanto l'atteggiamento distaccato di un intellettuale seguace dell'Accademia, ma sembra essere un dato culturale condiviso e di lunga durata nell'enciclopedia antica delle rappresentazioni pubbliche. Almeno in tal senso sembrerebbe andare il frammento della commedia *Città del rodio Anassandride*<sup>428</sup> in cui il rifiuto da parte ateniese di accogliere favorevolmente la richiesta egizia di aiuto militare contro i Persiani viene comicamente giocato proprio sull'incompatibilità culturale esemplificata dalla distanza radicale tra norme e costumi, i *nomoi* e i *tropoi*, del mondo greco ed egizio in tema di relazioni interspecifiche. Al cane venerato sulle rive del Nilo viene contrapposta la pratica greca di colpire l'animale per punirlo della sua disobbedienza, lo stesso trattamento è riservato ai gatti impertinenti (τὸν

<sup>426</sup> Cic., *De nat. deor.*, 1. 101: *Quanto melius haec vulgus imperitorum, qui non membra solum hominis deo tribuant, sed usum etiam membrorum; dant enim arcum, sagittas, hastam, clipeum, fuscinam, fulmen, et si actiones, quae sint deorum, non vident, nihil agentem tamen deum non queunt cogitare.*

<sup>427</sup> *ibid.*, 1. 101: *Ipsi, qui inridentur, Aegyptii nullam beluam nisi ob aliquam utilitatem, quam ex ea caperent, consecraverunt; velut ibes maximam vim serpentium conficiunt, cum sint aves excelsae cruribus rigidis, corneo proceroque rostro; avertunt pestem ab Aegypto, cum volucris anguis ex vastitate Libyae vento Africo invectas interficiunt atque consumunt, ex quo fit, ut illae nec morsu vivae noceant nec odore mortuae.* L'interpretazione di Cotta della religione egizia in chiave utilitaristica si trova anche in Diodoro e viene quest'ultimo attribuita all'opinione comune degli Egizi (οἱ δὲ πολλοὶ τῶν Αἰγυπτίων) in contrapposizione al segreto sacrale che la casta sacerdotale avrebbe imposto su tale argomento, DS, 1. 86, 2.

<sup>428</sup> Anaxandr., fr. 40 PCG: οὐκ ἂν δυναίμην συμμαχεῖν ὑμῖν ἐγώ· / οὐθ' οἱ τρόποι γὰρ ὁμονοοῦσ' οὐθ' οἱ νόμοι / ἡμῶν, ἀπ' ἀλλήλων δὲ διέχουσιν πολὺ. / βοῦν προσκυνεῖς, ἐγὼ δὲ θύω τοῖς θεοῖς· (...).

αιέλουρον κακόν), sino al rifiuto di cibarsi di carne bovina che invece viene ampiamente consumata in terra greca in occasione dei sacrifici pubblici.

Resta da chiedersi a questo punto in che modo potesse essere giudicato e concepito il culto delle scimmie in terra africana, in particolare nei modi peculiari in cui veniva praticato nelle città montane dell'entroterra libico descritte da Diodoro. La via che tenteremo prende le mosse proprio da un incontro fortuito tra un greco, intellettuale e viaggiatore, e alcuni *pithēkoi*. Nel suo viaggio di ritorno dalle coste africane occidentali verso la penisola italica Posidonio racconta nel suo trattato *Sull'Oceano* il casuale incontro con alcune scimmie della *paralia* libica che abitavano allo stato brado un lembo di boscaglia nei pressi del mare<sup>429</sup>:

πιθήκων τε πάμπολυ πλῆθος, περὶ ὧν καὶ Ποσειδώνιος εἶρηκεν ὅτι πλέων ἐκ Γαδεΐρων εἰς τὴν Ἰταλίαν προσενεχθεῖη τῇ Λιβυκῇ παραλία καὶ ἴδοι τῶν θηρίων μεστόν τινα τούτων ἀλιτενῆ δρυμόν, τῶν μὲν ἐπὶ τοῖς δένδρεσι τῶν δ' ἐπὶ γῆς, ἐχόντων ἐνίων καὶ σκύμνους καὶ ἐπεχόντων μαστόν· γελᾶν οὖν ὀρῶν βαρυμάστους, ἐνίους δὲ φαλακρούς, τοὺς δὲ κηλήτας καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἐπιφαίνοντας σίγη.

*C'era un enorme numero di scimmie, di cui narra Posidonio navigando da Cadice in direzione dell'Italia affermando di essere arrivato vicino alla costa libica e di aver visto una foresta nei pressi della spiaggia piena di questi animali, alcuni sugli alberi e altri a terra, alcuni di loro avevano dei piccoli e li allattavano. Posidonio racconta di aver riso vedendoli così, alcuni col seno cadente, altri calvi, o che mostravano ernie o altre consimili difetti.*

Proprio come le scimmie libiche di cui parlava Diodoro, anche queste occupano totalmente lo spazio sia sulla terra sia sulla sommità degli alberi, facendo immaginare un luogo totalmente infestato di *pithēkoi* in cui non c'è spazio per la presenza umana (τῶν θηρίων μεστόν τινα τούτων ἀλιτενῆ δρυμόν). Nessuna interazione è possibile, visto che gli uomini si trovano in alto mare, benché sembrino così vicini agli animali da osservarne le particolarità anatomiche. Allo stesso modo sul versante umano non avviene alcun tentativo di entrare in relazione con i primati non umani che abitano quei luoghi: l'unica forma di comunicazione e interazione è tutta interna al gruppo umano e consiste in una reazione solidale e improvvisa di *gelōs* di fronte allo spettacolo scimmiesco che è sotto i loro occhi (γελᾶν οὖν ὀρῶν). Crani privi di capelli, mammelle appesantite e cadenti in seguito all'allattamento dei piccoli, gobbe e rigonfiamenti patologici caratterizzano l'anatomia

<sup>429</sup> Posid., fr. 245 Edelstein-Kidd (= Strab., 17. 3, 4.).

scimmiesca per come viene descritta dal resoconto di Posidonio. Lo sguardo di uno straniero greco posato sulla popolazione libica delle scimmie non rileva se non deformità e ridicolaggine, legittimando in questo modo una sanzione negativa e sprezzante formulata dal riso incontenibile nei confronti di un animale pieno di difetti e patologie deformanti (σίνη)<sup>430</sup>.

Il passo di Posidonio può chiarire ancora di più in che modo potesse essere giudicata nell'immaginario antico la pratica di culto per le scimmie da parte di un popolo non greco. Dietro il riso che gran parte delle fonti antiche testimonia per il culto animale e in particolare per quello rivolto ad animali poco degni, per non dire mostruosi, si celano rappresentazioni normative su quale dovesse essere la giusta relazione interspecifica da intrattenere con alcune tipologie di animali, tra cui i *pithēkoi*.

## **2. La scimmia tra fiducia e dominio: i primati non umani negli spazi antropici greci e greco-romani**

### **2.1 Vivere al laccio: i luoghi e i limiti del movimento**

Come abbiamo visto nei paragrafi precedenti il *pithēkos* è animale dell'altrove, vive in luoghi che non sono considerati familiari dalle fonti greche, *in primis* per la distanza geografica (la terra libica o i territori dell'India) e poi per la natura specifica dei suoi habitat (dalle foreste impenetrabili ai pendii scoscesi sino alle montagne più irraggiungibili). Accanto a una radicale diversità della componente ecologica, a caratterizzare la lontananza geografica e culturale dei primati non umani agli occhi dei Greci sembra essere anche la dimensione relazionale e sociale del rapporto interspecifico che le popolazioni autoctone intrecciano con questi animali. Le scimmie degli altri, quelle che abitano i luoghi lontani, di cui si ha conoscenza per sentito dire e su cui vengono costruiti racconti e rappresentazioni a uso e consumo dei Greci, sono marcate da uno statuto assai peculiare e che sembra costituire una realtà degli antipodi in cui le scimmie vengono invitate a banchetto pubblico, oppure ricevono culti e condividono in posizione di parità, se non di superiorità, gli spazi dell'uomo<sup>431</sup>. In questi luoghi 'altri' anche quando simili rapporti sono declinati alla rovescia, e la scimmia diviene oggetto del potere umano,

---

<sup>430</sup> Un'ampia analisi di questo passo nel contesto della riflessione antica sulla parodia a carattere animale con particolare riferimento alle scimmie si ha in TRINQUIER (c.d.s 2).

<sup>431</sup> Una panoramica delle maggiori interazioni uomo-animale all'interno dello spazio urbano greco si trova in CHANDEZON (2015); per un quadro delle relazioni interspecifiche tra animali domestici e comunità umane nel distretto pompeiano si veda l'analisi combinata di evidenza archeologica ed epigrafica in GAUTIER (2015).

esso appare comunque distorto e il dominio dell'uomo si concretizza nella pratica venatoria e in un regime alimentare fondato sulla carne dei primati.

Alla luce di simili racconti che dovevano circolare in ambito greco e greco-romano sulle scimmie degli 'Altri', è importante cercare di ricostruire le rappresentazioni pubbliche relative alle normali relazioni che, nell'ottica greca, andavano mantenute in *setting* greci con questi animali provenienti da terre straniere, animali in fin dei conti appartenenti a un altro mondo che però entravano nelle case dei Greci e venivano inclusi nelle pratiche e nei racconti di una cultura di arrivo.

La testimonianza principale da cui partire è contenuta nel libro XII dei *Sofisti a banchetto* di Ateneo in cui i commensali riuniti intorno alla figura del ricco Larense discutono della *truphē*, solo approssimativamente traducibile come 'lusso'<sup>432</sup>. I dotti riuniti a banchetto presso il mecenate romano passano in rassegna il tema, declinandolo prevalentemente su scala geografica sin dalle battute iniziali del personaggio di Ateneo che bolla Timocrate, il propositore dell'argomento, come un Cirenaico<sup>433</sup>. In particolare quando il discorso arriva ai popoli magno-greci un posto assai rilevante viene assegnato ai Sibariti, popolo emblematico della *truphē* in tutte le sue manifestazioni dal codice vestimentario sino alle abitudini gastronomiche<sup>434</sup>. L'attenzione di Ateneo però si rivolge alle relazioni che i Sibariti stabiliscono con altri uomini o con altri viventi, avvertendo anche in questo dominio la manifestazione della degenerazione morale<sup>435</sup>:

---

<sup>432</sup> La *truphē* rappresenta una categoria culturale molto importante che sembra formarsi e prendere vigore nell'immaginario antico proprio nell'età tardo-arcaica per giocare poi un ruolo fondamentale nel dibattito pubblico delle comunità politiche greche in età classica ed ellenistica. Il lusso considerato nemico della virtù militare e politica diviene un motivo dominante della costruzione dello straniero proveniente da Oriente, caratterizzato come un debosciato e soprattutto privo dei valori fondanti del cittadino maschio adulto della *polis* greca. Sui tratti identificanti della *truphē*, dai capelli lunghi e curati ai monili sfarzosi sino all'inattività e all'incapacità di agire durante il giorno si vedano soprattutto il classico PASSERINI (1934) e NENCI (1983). Sulla genesi della categoria e soprattutto sulle debite distinzioni da tenere a mente tra *truphē* e *ἀβροσύνη*, considerata invece come facente parte dell'orizzonte culturale della società greca arcaica aristocratica, vedi DORATI (2003: 504-513). Alla base della nozione di *truphē* risiede il rischio paventato dai testi di una femminilizzazione della mascolinità, una condizione di degenerazione della normalità dell'άνήρ che si vedrebbe modificato e consumato dal praticare un βίος femmineo. Cfr. Hdt., 1. 151, in cui si riconnette il motivo della femminilizzazione alla *truphē* e soprattutto alla corte lidia di Creso.

<sup>433</sup> Athen., 12. 1, 510a. Il passo si apre con una citazione comica in cui si parla di un Cireneo come emblema dell'uomo viziato e dedito al piacere, non sappiamo se in riferimento all'opulenta città di Cirene o all'edonismo filosofico di Aristippo che proprio da Cirene veniva, Alex. fr. 241 PCG.

<sup>434</sup> La rappresentazione comune dei Sibariti come popolo di ricchi gaudenti dediti allo sperpero e allo sfarzo sembra datare a un periodo assai antico se già nel teatro comico di età classica troviamo la menzione del verbo *σβαριάζειν*, per cui vd. Ar., *Pax*, v. 343.

<sup>435</sup> Athen., 12. 16, 518e-f.

ἐπιχωριάζειν δὲ παρ'αὐτοῖς διὰ τὴν τρυφήν ἀνθρωπάρια μικρὰ καὶ τοὺς σκοπαίους, ὡς φησιν ὁ Τίμαιος, τοὺς καλουμένους παρά τισι στίλπωνας καὶ κυνάρια Μελιταῖα, ἅπερ αὐτοῖς καὶ ἔπεσθαι εἰς τὰ γυμνάσια. πρὸς οὓς καὶ τοὺς ὁμοίους τούτοις Μασσανάσσης ὁ τῶν Μαυρουσίων βασιλεὺς ἀπεκρίνατο, ὡς φησι Πτολεμαῖος ἐν ὀγδόῳ Ὑπομνημάτων, ζητοῦσιν συνωνεῖσθαι πιθήκους· ‘παρ' ὑμῖν, ὧ οὔτοι, αἱ γυναῖκες οὐ τίκτουσιν παιδιά;’ παιδίους γὰρ ἔχαιρεν ὁ Μασσανάσσης καὶ εἶχεν παρ' αὐτῷ τρεφόμενα τῶν υἱῶν (πολλοὶ δὲ ἦσαν) τὰ τέκνα καὶ τῶν θυγατέρων ὁμοίως. καὶ πάντα ταῦτα αὐτὸς ἔτρεφεν μέχρι τριῶν ἐτῶν·

*È costume che vivano tutto il tempo con loro (scil. i Sibariti) dei nani e alcuni skopaioi, come afferma Timeo, quelli che sono anche chiamati stilpones oltre che i cani melitei, che li seguono sino ai ginnasi. Contro costoro e altre genti simili il re Massinissa diede una risposta, come ricorda Tolemeo nel libro ottavo dei Commentarii, a chi cercava di acquistare scimmie: “Signori, da voi le donne non fanno figli?”, infatti Massinissa era felice con i bambini e manteneva con sé i figli piccoli (ed erano molti) dei propri figli e delle proprie figlie. Era lui stesso ad allevarli tutti sino all'età di tre anni.*

La testimonianza di Ateneo è costruita intorno a due momenti principali: il primo, che risale a un passaggio di Timeo<sup>436</sup>, fornisce un quadro preciso delle conseguenze della *truphē* nella vita quotidiana dei Sibariti che sono costantemente circondati da relazioni sociali di tipo ludico improntate al passatempo giocoso. Tre sono le figure da cui i Sibariti vengono continuamente sollecitati e di cui si circondano, uomini di piccola taglia, probabilmente dei nani (ἀνθρωπάρια μικρά), i cosiddetti *skopaioi*, molto probabilmente danzatori e mimi dalle fattezze nanesche<sup>437</sup>, e infine i cagnolini ‘melitei’ (Μελιταῖα κυνάρια)<sup>438</sup>. Il secondo momento del racconto di Ateneo è mutuato da una testimonianza

<sup>436</sup> Timeo, *FGrHist.* 566F 49.

<sup>437</sup> Il termine σκοπαῖος è di solito riconnesso, sulla base di un passaggio dello stesso Ateneo e poi di Eustazio, allo zoonimo σκῶψ, un rapace notturno da accostare all'ᾠτος (alocco). Dello σκῶψ circolavano racconti che ne ricordavano la predilezione per l'imitazione, la somiglianza e la danza. Alcuni movimenti di danza avevano preso il nome proprio da questo volatile, di cui si diceva che venisse catturato mentre era dedito ad imitare alcuni passi di ballo precedentemente loro mostrati dai cacciatori, vd. Athen. 9. 391c; Eustath., *Comm. ad Hom. Odys.*, p. 200 Stallbaum (οὔτω καὶ οἱ σκῶπες, ὀρχήσει ἀλίσκονται. καὶ ὅτι καὶ γένος ὀρχήσεως ἀπ' αὐτῶν καλεῖται σκῶψ, λαβῶν τοῦνομα, ἐκ τῆς περι τὸ ζῶον ἐν τῇ κινήσει ποικιλίας).

<sup>438</sup> Sul cane ‘meliteo’ e sulle sue probabili origini maltesi si veda soprattutto BUSUTTIL (1969). Nell'enciclopedia culturale antica il cane ‘meliteo’ è eminentemente pensato come cane da compagnia, con cui si intrattengono relazioni ludiche che divertono il padrone, cfr. Suda s.v. μελιταῖον κυνίδιον, in cui si legge che questo cane vive ed è allevato ἐπὶ τέρψει del padrone.

alessandrina, proveniente da Tolemeo VIII<sup>439</sup>, in cui si narrano vicende e racconti che riguardano un re africano, Massinissa, a contatto con alcuni commercianti e uomini d'affari stranieri venuti in Maurusia per acquistare scimmie da rivendere poi in terre d'oltremare (ζητοῦσιν συνωνεῖσθαι), tra cui con ogni probabilità la stessa Sibari. I *pithēkoi* sono a tutti gli effetti presentati come oggetti del piacere del padrone che li acquista a caro prezzo, manifestazioni eclatanti e, agli occhi di Massinissa, imbarazzanti della *truphē*.

La breve interazione tra il re africano e i commercianti stranieri risulta inscritta all'interno di un discorso morale censorio nei confronti dell'eccessiva ricchezza e della bizzarria che ne deriva: da una parte il re saggio e straniero che vive e vede i *pithēkoi* come animali della foresta, animali che condividono con lui e il suo popolo uno spazio ecologico e con cui è in grado di mantenere una giusta distanza nel rapporto interspecifico, e dall'altra alcuni uomini d'affari, intermediari di commercio che agiscono per conto terzi e che si recano sulle coste della Libia per acquistare delle scimmie pronte a diventare *athurmata*, giocattoli viventi<sup>440</sup> nelle mani di ricchi signori. Il motivo della polemica di Massinissa è ricorrente nella trattatistica morale antica, *in primis* nel trattato plutarco De amore prolis, in cui viene tematizzato il pervertimento dei giusti e normali legami parentali.

La figura autorevole del re saggio si fa così portavoce di un discorso normativo che ricorda a chi è in preda alla *truphē* come il naturale impulso epimeletico vada rivolto ai cuccioli della propria specie, e, *in primis*, a quelli della propria famiglia mediante una pratica quotidiana di cure parentali che vengono esaltate, nel racconto di Ateneo, dall'immagine magnificata di un padre che assume il ruolo di nutrittore e allevatore in prima persona (αὐτὸς ἔτρεφεν) dei piccoli umani (παιδιά) sostituendosi alla figura della madre e della nutrice, dunque imponendo il marchio della tutela maschile in un dominio culturalmente riservato alle donne nel mondo greco. Massinissa come figura di 'iperpadre' si contrappone a un modello negativo che consiste nello sperpero di attenzioni epimeletiche nei confronti di viventi indegni di simili attenzioni e che, anzi, divengono oggetto di rapporti interspecifici devianti da parte di un'élite incapace di riconoscere il

---

<sup>439</sup> Tolemeo VIII, *FGrHist.* 234F 8. L'associazione tra cani 'melitei' e scimmie si ritrova anche nella fiaba *Delfino e scimmia*, Aesop., *Fab.*, 75 Hausrath-Hunger, in cui non si fa menzione dello status sociale di chi portava con sé scimmie e cagnolini 'melitei' ma si parla di una vera e propria abitudine che chi si metteva in nave per lunghi viaggi aveva (ἔθος ἐστὶ τοῖς πλέουσιν ἐπάγεσθαι κύνας Μελιταίους καὶ πιθήκους ...).

<sup>440</sup> Il termine ἄθλημα è, come è noto, uno dei lessemi pertinenti nel mondo greco per indicare un animale da compagnia; il vocabolo indica in prima istanza il passatempo, l'oggetto con cui si gioca e si perde tempo in attività ludiche. Cfr. BEEKES (2010) s.v. ἄθλημα. Per una presentazione della relazione uomo-pet nel mondo antico si veda BODSON (2000).

proprio ruolo di guida morale. Una situazione del genere corrisponde, come testimoniano le parole del personaggio Massinissa, a una sorta di sterilità dei giusti rapporti, gli uomini vinti dalla *truphē* acquistano l'oggetto delle proprie attenzioni rinunciando alla naturalezza dei rapporti parentali, per di più sostituendo all'importanza della *tropheia* intesa come processo di educazione e costruzione del legame affettivo e sociale con la prole umana una *tropheia* infeconda nei confronti dei soggetti sbagliati.

Il *pithēkos* sembrerebbe così essere il protagonista di un legame affettivo artificiale, contrapposto alla naturalità del legame parentale proprio perché concepito come sostitutivo di quest'ultimo. Perché, però, Ateneo ritiene proprio il rapporto con la scimmia emblematico di una degenerazione della condotta sociale adottata da uomini *trupheroi*? Per comprenderlo e far luce sulle rappresentazioni pubbliche della relazione con un *pithēkos* possiamo analizzare un passo analogo a quello di Massinissa per contenuto e registro che si trova agli inizi della *Vita di Pericle* di Plutarco<sup>441</sup>.

Il modello strutturale è pressoché identico, abbiamo una figura autorevole che in virtù della propria superiorità, anche in questo caso regale, si rivolge a un gruppo di stranieri per indicare loro la giusta condotta da seguire: nel nostro caso si tratterebbe di Cesare Augusto rivolto ad alcuni membri dell'élite (ξένους...πλουσίους) di un popolo straniero in visita a Roma intenti a prendersi cura di figli surrogati, piccoli di cane e di scimmia (κυνῶν ἔκγονα καὶ πιθήκων). Il normale atteggiamento epimeletico nei confronti dei figli consistente nel portarli in giro in braccio e riservando loro gesti di affetto<sup>442</sup> (ἐν τοῖς κόλποις περιφέροντας καὶ ἀγαπῶντας) è anche in questo caso rivolto a degli animali, destando il biasimo di Augusto che rivolge agli stranieri lo stesso delicato e sarcastico quesito sulla presunta sterilità delle loro donne già pronunciato da Massinissa.

Il passaggio plutarcheo, però, ci interessa di più perché presenta un'esplicitazione delle motivazioni culturali di un simile biasimo: sperperare su animali come le scimmie e i cani maltesi il proprio naturale affetto parentale (τὸ φύσει φιλητικόν...καὶ φιλοστοργόν) che andrebbe riservato come dovere morale ai conspecifici (ἄνθρωποις ὀφειλόμενον) equivarrebbe a indirizzare, nella logica del ragionamento plutarcheo, verso realtà indegne di attenzione e di ascolto la naturale disposizione dell'uomo a imparare ciò che è bello e

---

<sup>441</sup> Plut., *Per.*, 1.1-2.

<sup>442</sup> L'espressione plutarchea indica i gesti tipici delle cure parentali che i genitori umani rivolgono alla propria prole nei primissimi anni di vita, la fase biologica cui i Greci si riferiscono parlando di *παιδιά*, come testimoniato anche dalla descrizione euripidea delle passeggiate che il piccolo Oreste faceva protetto dalle braccia del nonno Tindaro, per cui vd. Eur., *Or.*, vv. 462-464: καὶ γὰρ μ' ἔθρεψε σμικρὸν ὄντα, πολλὰ δὲ / φιλήματ' ἐξέπλησε, τὸν Ἀγαμέμνονος / παῖδ' ἀγκάλασι περιφέρων.

ciò che è utile (πρὸς τὰ μηδεμιᾶς ἄξια σπουδῆς ἀκούσματα καὶ θεάματα... τῶν δὲ καλῶν καὶ ὠφελίμων παραμελοῦντας). I cuccioli di scimmia sono allineati a ciò che è *anaxion*, indegno, e contrassegnato da una sanzione negativa nel discorso morale per due motivi principali: il *pithēkos* non ha né i caratteri dell'armonia e della bellezza né quelli dell'utilità, caratteristiche condivise del resto anche dal cane 'meliteo'<sup>443</sup>. Per questo, possiamo credere, un'attenzione epimeletica nei confronti di un animale del genere poteva essere vista come ancor più intollerabile agli occhi di chi si fa portavoce della giusta norma del comportamento che deve essere seguito da uomini rispettabili.

Il *pithēkos* risulta così un animale che condivide gli spazi antropici di uomini estremamente ricchi che possono procurarselo a caro prezzo e che sono presentati come eccentrici e lontani dalla naturalità di una condizione di vita normale. Prendersi cura di una scimmia (così come di un cane da compagnia) consiste nell'eleggere a oggetto di attenzioni un animale che non garantisce alcun beneficio al padrone, ma che, anzi, si sostituisce in maniera nociva ai legittimi detentori del diritto alle cure parentali, i figli all'interno del gruppo familiare, manifestandosi così come emblema di un modello negativo di rapporto interspecifico (uomo-animale) e intraspecifico (genitore-figlio).

Proseguiamo ora il nostro percorso di indagine sulle rappresentazioni del rapporto uomo-scimmia negli spazi domestici passando dal momento dell'acquisizione del figlio surrogato a quello del suo trasferimento in un spazio antropico greco. In particolare per il IV sec. ateniese abbiamo due testimonianze pubbliche, una rappresentazione teatrale e un discorso di accusa in tribunale, di una pratica di allevamento–mantenimento di scimmie in ambienti domestici. Un frammento della commedia perduta *Le Grazie* di Eubulo conservato da Ateneo ci presenta l'attacco polemico di un personaggio che biasima la pratica degenerata di tenere in casa animali domestici invece di spendere denaro ed energie per l'educazione di un altro (piccolo) uomo<sup>444</sup>:

καὶ γὰρ πόσῳ κάλλιον, ἰκετεύω, τρέφειν  
ἄνθρωπόν ἐστ' ἄνθρωπον, ἂν ἔχη βίον,  
ἢ χῆνα πλατυγίζοντα καὶ κεχηνότα,

---

<sup>443</sup> A riprova di ciò va ricordato che i cani 'da piacere' (ἐπὶ τέρψει), compagni del *pithēkos* in questo *excursus* plutarco, non traggono il proprio nome dalla funzione che svolgono per gli uomini, a differenza dei segugi (ἰχνευταί) o dei cani da guardia (οἰκουροί), bensì semplicemente dal loro luogo di origine, Malta o l'isola Melite; in questo modo viene ancor più rimarcata la loro incapacità operativa che li renderebbe degni di rispetto, vd. Suda s.v. μελιταῖον κυνίδιον.

<sup>444</sup> Eub., fr. 114 PCG.

ἢ στρουθόν, ἢ πίθηκον, ἐπίβουλον κακόν.

*Ma quanto è meglio, dico io, che un uomo si prenda cura di un altro uomo, qualora ne abbia i mezzi, invece di un'oca che spalanca le ali e la bocca, o uno struzzo, o ancora una scimmia, sciagura infida!*

Il tema moralistico sembra essere in accordo con i resoconti analizzati in precedenza nello stigmatizzare uno sperpero di risorse epimeletiche verso ciò che non è degno di attenzione. Ma quello che qui più ci interessa è il *milieu* sociale in cui tale pratica avverrebbe. Il frammento comico è infatti riportato da Ateneo all'interno della sezione sulla *truphē* di cui abbiamo già parlato, mentre la menzione di un *bios* adeguato, inteso come 'possibilità economiche, capacità e mezzi a disposizione', sembrerebbe alludere a uomini abbienti e con discrete disponibilità economiche<sup>445</sup>. Un'analisi degli animali coinvolti potrebbe confermare una simile ipotesi se pensiamo all'oca (χήν) che sarebbe difficile ritenere un *pet* come tutti gli altri, soprattutto per le condizioni di allevamento di questo volatile che ha bisogno per vivere di ampi spazi e di distese d'acqua. Il verbo *platugizō* rimanda proprio al movimento, tipico dei volatili acquatici, delle ali che si distendono e colpiscono ritmicamente lo specchio d'acqua, cui tra l'altro sono associati significati connotati che comunicano l'idea della vanità e dello sperpero infruttuoso<sup>446</sup>, cui andrebbe aggiunta l'immagine della bocca spalancata pronta a ingurgitare cibo configurandosi così come divoratrice dei beni dell'*oikos*.

---

<sup>445</sup> L'oca era animale domestico nel mondo antico come testimoniano i numerosi monumenti sepolcrali e alcune fonti scritte, tra cui Pl., *NH*, 10.51 e Ael., *NA*, 7.41 in merito all'oca dello scolarca dell'Academia Lacide. Cf. POLLARD (1977: 64-65; 87), ARNOTT (2007: 30-31). Pausania, inoltre, ci parla di un'oca domestica posseduta da Ercina, una delle mitiche compagne di Persefone, vd. Paus., 9. 39, 2.

<sup>446</sup> Sul verbo *πλατυγίζω* vd. LSJ s.v. Il verbo ha il significato di 'battere sull'acqua', che deriverebbe con ogni probabilità dalla superficie piatta all'estremità del remo (*πλάτη*). A partire da un simile uso in ambito nautico il verbo sembrerebbe essere stato associato ad uccelli marini o comunque acquatici, come oche, cigni o pellicani, per cui si cfr. Ar., fr. 591, 64-65 PCG ([ὄ]σπερ πελεκᾶς πλατυ-/ γίζων). A partire dall'immagine del colpo sull'acqua il verbo è stato anche usato per pensare ed esprimere la vanità e lo sproloquio, come sinonimo di altri verbi che rimandano allo stesso campo esperienziale, si veda ad es. *θαλαττοκοπέω* 'batto sul mare' per indicare chi ostenta a parole e millanta, cfr. Ar., *E*, v. 830. Vd. schol. vet in Ar. *Eq.*, 830a: *θαλαττοκοπεῖς καὶ πλατυγίζεις*: ἄμφω μεγαλορρημοσύνης δείγματα. τί, φησί, μεγαλορρημονεῖς καὶ πλατύνη καὶ ἀλαζονεύη; ἀπὸ δὲ τοῦ πλατυτέρου μέρους τῆς κόπης, ὃ τῇ θαλάττῃ μᾶλλον προσερείδεται καὶ τύπτον τὸ ὕδωρ τῇ εἰρεσίᾳ ἀπεργάζεται κτύπον, ἢ μεταφορά. Una discussione delle oche come animali domestici in Grecia si ha in POLLARD (1977: 87). Non è da escludere che l'apertura del becco e il battito compulsivo delle ali facciano riferimento anche al comportamento aggressivo che l'oca assume in situazioni di pericolo, anche se questa ipotesi non sembra avere trovare attestazioni nelle fonti antiche.

Quanto allo *strouthos*, possono essere avanzati dubbi sul fatto che si tratti in questo caso di un passero, dal momento che sono attestati già dal V sec. usi dello zoonimo, senza ulteriori determinanti, che si riferiscono allo struzzo (*Struthio camelus*)<sup>447</sup>. L'ipotesi dello struzzo come animale del frammento di Eubulo sembrerebbe accordarsi al sistema dei riferimenti, esterni e interni, del passo: da una parte l'inclusione del frammento nella discussione sul lusso sfrenato e smodato che caratterizza una forma di degenerazione della ricchezza e dall'altra il riferimento interno al *bios* di chi farebbe meglio a utilizzare le proprie fortune in attività naturali e umane piuttosto che nell'ostentazione di ricchezza fine a se stessa. A questo punto risulta più agevole cogliere il riferimento al *pithēkos* che rispetto agli altri animali domestici evocati sembrerebbe caratterizzato da una peculiarità etologica ben precisa, l'*epiboulia*, la slealtà dettata da malvagità. La scimmia viene presentata come una disgrazia all'interno dell'*oikos* in cui viene integrata con ogni cura e attenzione, dal momento che è in grado di rovesciare uno dei principi della *tropheia* naturale, quello della reciprocità dei benefici e delle cure da parte dei figli nei confronti dei genitori. Le cure parentali, anche di un figlio surrogato come sembra essere considerata una scimmia, esigono fedeltà e contraccambio mentre in questo caso saremmo di fronte al rischio di una totale mancanza di riconoscenza, di *charis*, da parte dell'animale nei confronti di chi lo ha nutrito e allevato.

In questo modo i cittadini ateniesi che scelgono di allevare in casa una scimmia vanno incontro al biasimo pubblico e alla censura sociale per due motivi, da una parte a causa dello sperpero di denaro impegnato dal *tropheus* nei confronti di un animale ai danni di un potenziale beneficiario umano, e soprattutto nel caso del *pithēkos* per l'ingratitude e il tradimento che ne seguiranno. Ecco dunque che l'espressione 'quelli che nutrono scimmie in casa' (ὥσπερ οἱ τοὺς καλλίας ἐν τοῖς οἴκοις τρέφοντες)<sup>448</sup> può assumere un valore paradigmatico in un dibattito pubblico in tribunale per indicare una situazione dalla sceneggiatura e dai protagonisti scontati: da una parte ricchi uomini dilapidatori di patrimonio e dall'altra sleali profittatori pronti a tradire al primo momento giusto, le scimmie.

---

<sup>447</sup> Soprattutto vd. in ambito comico Ar., *Ach.*, 1105; cfr. Theophr., *Hist. plant.*, 4.3.5 e Callix., *FGrHist.* 627 F2. Nella maggior parte dei testi però lo zoonimo στρουθός è accompagnato da un determinante che identifica con sicurezza lo struzzo: di solito viene indicata l'origine geografica africana dell'animale (Maurusia, Libia) o alcune caratteristiche anatomico-motorie (ἄπτηνος, χερσαῖος, καταγαῖος), per vd. Hdt. 4. 175; 192. Per una panoramica completa delle fonti vedi ARNOTT (2007: 333-336).

<sup>448</sup> Sul termine καλλίας e sul suo valore culturale nell'immaginario antico vd. *infra*.

Una simile circostanza sembrerebbe testimoniata proprio da un frammento di discorso giudiziario, con ogni probabilità proveniente da un'orazione perduta di Dinarco<sup>449</sup>, in cui possiamo leggere soltanto la proposizione comparativa senza che sia noto l'altro termine della similitudine.

Nulla di più viene detto infatti del comportamento e dell'estrazione sociale degli allevatori di scimmie né tantomeno possiamo leggere una valutazione in termini assiologici di una tale pratica di relazione interspecifica.

Informazioni preziose in questo senso però ci vengono dal trattato sui *Caratteri* di Teofrasto, maestro e figura di riferimento proprio di Dinarco nell'Atene della fine del IV secolo. Nella seconda parte del V ritratto 'etologico' che Teofrasto dedica all'*areskos*, il compiacente, si trova la descrizione di un carattere che poco concorda con quest'ultimo e che molto probabilmente apparteneva a un altro ritratto, sulla cui identità però non abbiamo certezze<sup>450</sup>. Stando alle indicazioni di Teofrasto sappiamo che il *charactēr* in questione risulta ossessionato dalla propria immagine pubblica, che cura continuamente mediante continui cambi d'abito costosi e un'attenzione estrema al taglio dei capelli e al biancore dei denti.

Il personaggio descritto non manca di essere presente in tutte le occasioni e i luoghi pubblici, al mercato presso i banchieri o a teatro vicino agli alti magistrati, in cui possa essere al centro dell'attenzione altrui (πρὸς τὰς τραπέζας προσφοιτᾶν... τοῦ δὲ θεάτρου καθῆσθαι ... πλησίον τῶν στρατηγῶν). Il riconoscimento dei concittadini e la fama che sarebbe derivata dalle proprie azioni sono al centro delle preoccupazioni del nostro personaggio che rende pubblico con racconti e chiacchiere tutto ciò che fa per gli altri, amici e stranieri, ostentando platealmente le ricchezze che gli servono per acquisire i migliori beni di lusso e inviarli a uomini che vivono lontano da Atene (...μέλι Ὑμήττιον

---

<sup>449</sup> Dinarch., fr. 6.7 Conomis (= Suda κ 215, Καλλίας πτερορρυεῖ). Sull'orazione, un'azione intentata per alto tradimento dello stato (εἰσαγγελία) contro Putheas, si veda il commento in SHOEMAKER (1968: 168-173).

<sup>450</sup> Il passo in questione è Theophr., *Char.*, 5. 6-10, che viene riportato sia dalla tradizione manoscritta (in particolare i codd. principali ABV) sia dalle testimonianze papiracee (il *Pap. Herc.* 1457 del I sec. a.C.) come immediatamente seguente 5. 1-5, che descrive il carattere dell'ἄρεσκος. Sembra evidente che le due sezioni del componimento non siano da considerare originariamente legate vista la differente descrizione dei tratti etologici in esse contenuti. La seconda sezione, quella che qui ci interessa, è stata considerata come parte integrante del ritratto del μικροφιλότιμος (Theophr., *Char.*, 21) da alcune edizioni, come NAVARRE (1920) ad es., mentre i più recenti editori preferiscono una collocazione che segua la tradizione manoscritta rendendo presente la necessità di ravvisare una lacuna tra le parti 1-5 e 6-10. Così RUSTEN-CUNNINGHAM-KNOX (1993) e DIGGLE (2004). Per una discussione della trasmissione del testo vd. STEIN (1992: 2-20) e DIGGLE (2004: 37-51), mentre un'analisi dettagliata del papiro ercolanese si ha in DORANDI-STEIN (1994).

εις Ῥόδον, καὶ ταῦτα ποιῶν τοῖς ἐν τῇ πόλει διηγείσθαι)<sup>451</sup>. Il lusso del personaggio in questione non si manifesta soltanto al di fuori degli spazi domestici e in luoghi pubblici, ma l'*oikos* stesso diviene per lui teatro di una messa in scena del proprio benessere<sup>452</sup>:

ἀμέλει δὲ καὶ πίθηκον θρέψαι δεινὸς καὶ τίτυρον κτήσασθαι καὶ Σικελικὰς περιστερὰς καὶ δορκαδεῖους ἀστραγάλους καὶ Θουριακὰς τῶν στρογγύλων ληκύθους καὶ βακτηρίας τῶν σκολιῶν ἐκ Λακεδαιμόνος καὶ αὐλαίαν Πέρσας ἐνυφασμένην καὶ παλαιστρίδιον κόνιν ἔχον καὶ σφαιριστήριον. (...) καὶ αὐτὸς ἐν ταῖς ἐπιδείξεσιν ὕστερον ἐπεισιέναι συγκαθημένων ἴν' εἴπη τις τῶν θεωμένων, ὅτι τούτου ἐστὶν ἡ παλαιίστρα.

*Così per esempio si distingue per allevare una scimmia o acquistare un fagiano orientale o ancora colombe siciliane e astragali di osso di gazzella, per non parlare delle ampolle rotonde di Thurii, bastoni da passeggio ripiegati provenienti da Sparta e una tenda ricamata a motivi persiani, oltre a possedere una piccola palestra con sabbia e un campo in cui giocare a palla. (...) E lui arriva agli spettacoli (scil. quelli che lui offre in casa sua) per ultimo affinché qualcuno degli spettatori possa dire: "la palestra è sua".*

Il quadro principale all'interno del quale analizzare il rapporto tra il carattere qui descritto da Teofrasto e uno dei suoi animali domestici, la scimmia, risiede essenzialmente nella riflessione aristotelica e peripatetica in merito agli *ēthe* umani, le disposizioni caratteriali degli individui e il loro rapporto con la virtù e la felicità. Il personaggio qui descritto presenta dei tratti che lo associano a dei tipi morali individuati da Aristotele nei suoi scritti di etica che ricordano invece il comportamento di chi fa un uso distorto e incosciente delle proprie ricchezze. In particolare l'ostentazione insistita delle ricchezze e le continue spese smisurate al fine di stupire gli altri cittadini e senza alcun progetto maggiore a motivarle farebbero accostare il nostro personaggio al tipo del *banausos*, che potremmo tradurre come 'volgare' o 'cafone'<sup>453</sup>. Aristotele esplicitamente afferma che il

---

<sup>451</sup> Theophr., *Char.*, 5. 7. Cfr. DIGGLE (2004: *ad loc.*) per un commento completo.

<sup>452</sup> Thphr., *Char.*, 5. 9-10. Adotto, nella traduzione, il significato di 'fagiano' (φασιανός) che Diggle ritiene come più probabile, sulla base degli zoonimi τέταρος e τατύρας, per il termine τίτυρος, glossato dagli scolii ad alcuni mss. (B, N, O) dei *Caratteri* come Δωριεῖς τὸν σάτυρον. Ἔστι δὲ ὁ μικρὰν ἔχων οὐρὰν πίθηκος. Ταραντίνοις δὲ ὄρνις τις, ἢ ὁ κάλαμος, schol. in Thphr *Char.* 5.24. Cf. DIGGLE (2004: 239-240). Vd. anche KITCHELL (2014: 185).

<sup>453</sup> Il termine indica l'artigiano, e il giudizio di merito che l'élite dell'aristocrazia ateniese dei cittadini agiati riversa su tale professione e su chi si comporta 'da artigiano'. Il comportamento del βάνωσος si contrappone ai valori in cui si riconosce il modello del cittadino ateniese, soprattutto nella speculazione filosofica classica: il βάνωσος è totalmente assorbito da problematiche contingenti, come il lavoro e bisogni primari di sopravvivenza, e anche qualora sia estremamente ricco non sarebbe in grado, per via della vita che ha sempre condotto, di concepire un uso delle

fine ultimo con cui il *banausos* spende il proprio denaro non è quello di agire per il bene degli altri e della sua comunità (οὐ τοῦ καλοῦ ἔνεκα), ma la spesa è fine a se stessa, un mero atto egoistico con cui poter mostrare a tutti il proprio status di ricco (τὸν πλοῦτον ἐνδεικνύμενος) col solo fine di destare meraviglia e incutere timoroso rispetto negli altri (οἰόμενος θαυμάζεσθαι)<sup>454</sup>.

Ciò che contraddistingue il comportamento da ‘artigiano’ e che rappresenta quanto di più lontano si possa concepire rispetto al modello del nobile cittadino ateniese non è tanto la quantità del denaro speso, ma l’oggetto della spesa (ἐν οἷς οὐ δεῖ) e soprattutto la modalità (ὡς οὐ δεῖ). Il *banausos* fundamentalmente dimostra scarsa competenza sociale e di giudizio<sup>455</sup>, non sapendo scegliere l’occasione e giudicando male sugli oggetti, al punto per esempio da rifornire i coreuti di un coro comico di porpore rosse, tessuti che mal si addicono all’occasione; o ancora superando ogni limite nell’offrire una festa a *philoï* di pari grado con un’organizzazione fuori luogo e degna semmai di un banchetto matrimoniale (ἐρανιστὰς γαμικῶς ἐστιῶν)<sup>456</sup>.

Possiamo ora tornare al *pithēkos*. In tutte le fonti sopra analizzate abbiamo osservato due elementi fondamentali: a) la presenza della scimmia in contesti di lusso sfrenato e ostentato che i Greci definiscono *truphē*, b) il giudizio negativo che accompagna ogni discorso su un simile uso distorto della ricchezza e del benessere, cui vengono associate figure in qualche modo anti-sociali presentate come devianti rispetto al modello condiviso, dal popolo dei Sibariti sino al *banausos* passando per i genitori snaturati che antepongono all’interesse per l’essere umano quello per l’eterospecifico.

Una volta circoscritta una simile cornice di relazioni in cui il *pithēkos* sembrerebbe iscritto, pur nella scarsità delle informazioni a nostra disposizione, è necessario ora studiare in modo più specifico i protagonisti, le pratiche e le rappresentazioni culturali di

---

sostanze e del tempo indirizzato all’alta politica e alla realizzazione di opere di importanza collettiva. Una simile figura non saprebbe mai dedicarsi alla virtù politica e sociale né tantomeno alle discussioni tra φίλοι. Per il valore etico-sociale e la valenza perlocutoria del termine usato nei confronti delle classi subalterne, soprattutto nel discorso aristotelico, si veda ADAMS (2001-2002).

<sup>454</sup> Arist., *EN*, 4. 2, 20, 1123a. La βαναυσία è analizzata tra le disposizioni caratteriali relative al rapporto dell’uomo, e del cittadino, con la ricchezza (περὶ δὲ χρήματα) rappresentando una distorsione della magnificenza (μεγαλοπρέπεια) che invece consiste nel saper spendere con gusto in ciò che è degno di considerazione (ὁ δὲ μεγαλοπρεπῆς ἐπιστήμονι ἔοικεν· τὸ πρέπον γὰρ δύναται θεωρῆσαι καὶ δαπανῆσαι μεγάλα ἐμμελῶς).

<sup>455</sup> Nell’errore di giudizio consistente nel ritenere la felicità (εὐδαιμονία) equivalente al benessere incappano tutti, sia le masse (οἱ πολλοί) sia i più abbienti e raffinati che vivono nel lusso (οἱ χαρίεντες); una simile impostazione però può condurre a facili eccessi, come quelli descritti a proposito di chi ha un rapporto irragionevole con le ricchezze che possiede, cfr. *ibid.*, 1. 4, 2, 1095a. Vd. anche ADAMS (2001-2002: 139-143).

<sup>456</sup> *Ibid.*, 4. 2, 20, 1122a.

quella che potremmo definire *truphera tropheia*, un allevamento-nutrimiento moralmente riprovevole da parte di ricchi debosciati.

Nonostante parte della speculazione filosofica greca, soprattutto di età arcaica e classica, abbia sostenuto che non fosse possibile instaurare alcun tipo di contratto né legame sociale con il mondo animale<sup>457</sup>, la pratica delle relazioni interspecifiche si rivela in realtà molto più complessa se prendiamo in considerazione altre tipologie di testimonianza<sup>458</sup>. In questa prospettiva che tipologia di legame interspecifico può annodarsi tra uomini e scimmie? Abbiamo visto esempi di *pithēkoi* accolti nell'*oikos* umano in cui vengono allevati e cresciuti, assai spesso quando sono ancora cuccioli (ἔκγονα). A tal proposito non va escluso per il mondo greco antico un fenomeno che troviamo attestato dalle fonti per la società romana e per quella greco-egizia di età tolemaica, vale a dire forme più o meno intense di *maternage* interspecifico di piccoli di scimmia da parte di donne umane. Eliano ne parla a proposito di *kunokephaloi* egizi, allattati in casa al seno delle donne di famiglia (θηλῆ δὲ γυναικὸς εἰ προσαγάγοις ἔτι νήπιον, σπάσει τοῦ γάλακτος ὡς παιδίον)<sup>459</sup>, mentre Plinio menziona *simiae mansuefactae* che danno alla luce in casa dei propri padroni dei cuccioli che lasciano accarezzare e vezzeggiare (*tractari gaudent...gratulationem intellegentibus similes*) dagli esseri umani<sup>460</sup>.

Sembrerebbe di capire che il *pithēkos* fosse in alcuni casi introdotto negli spazi interni dell'*oikia* con gli esseri umani in maniera analoga ad altri animali domestici. A riprova di ciò possiamo citare un passaggio di Eliano, già menzionato nella prima sezione, in cui il retore prenestino analizza le particolarità (ἴδια) dei caratteri animali, affermando

---

<sup>457</sup> La testimonianza più esplicita al riguardo è contenuta, come è noto, in un passaggio dell'*Etica a Nicomaco*, Arist., *EN*, 8. 11, 6-7, 1161b, in cui Aristotele discutendo dei rapporti sociali che si instaurano all'interno dei regimi tirannici sostiene che in essi la *φιλία* sia impossibile in merito ai legami tra governati e governanti. Una situazione di analoga impossibilità è quella che pertiene al rapporto tra l'artigiano e il suo strumento oppure tra il padrone e lo schiavo. In questo contesto Aristotele ricorda come la *φιλία* sia praticabile soltanto laddove sia presente l'essere umano, capace di condividere e partecipare della giustizia e del patto (πρὸς πάντα τὸν δυνάμενον κοινωνῆσαι νόμου καὶ συνθήκης· καὶ φιλία δὴ, καθ' ὅσον ἄνθρωπος). Per questo motivo non essendo possibile una condivisione dei fondamenti di giustizia non può esserci *φιλία* né rispetto per gli animali, neanche verso quelli per cui ci si aspetterebbe di averli, come cavalli e buoi da lavoro (ἀλλ' οὐδὲ πρὸς ἵππον ἢ βοῦν). L'impossibilità di rapporti interspecifici improntati a giustizia e garantiti da contratti vincolanti sembrerebbe fondarsi su un più comune modello condiviso per cui tra gli animali non vigerebbe alcun argine culturale e sociale alla violenza e alla sopraffazione, come ricordato da Esiodo, Hes., *Op.*, vv. 274-279 (ἔπει οὐ δίκη ἐστὶ μετ' αὐτοῖς); cfr. DIERAUER (1977: 15-18).

<sup>458</sup> Sul rapporto di affetto, e amore, che lega il padrone al proprio animale domestico nel mondo antico si veda da ultimo FRANCO (2017), cf. il caso del cane di Santippo in Plut., *Them.*, 10.

<sup>459</sup> Ael., *NA*, 10. 30.

<sup>460</sup> Plin., *NH*, 8. 80.

che il *pithēkos* rappresenta in assoluto l'animale più malvagio. Ciò che qui ci interessa è però il luogo dell'azione descritta da Eliano, la dimensione ecologica del rapporto interspecifico all'interno del quale la scimmia arreca danno all'uomo imitandone le azioni. Un *pithēkos*, dopo aver osservato da lontano una scena di accudimento di piccolo d'uomo da parte di una nutrice (τροφός) decide di imitarne le azioni una volta la donna uscita dalla stanza<sup>461</sup>:

(...) ὡς εἶδεν ἐρημίαν, ἐσέθορε διὰ τινος ἀνεωγμένης θυρίδος, ἐξ ἧς οἱ πάντα σύνοπτα ἦν, καὶ ἄρας ἐκ τῆς εὐνῆς τὸ παιδίον, καὶ γυμνώσας ὡς ἔτυχεν ἰδὼν, καὶ κομίσας ἐς μέσον τὴν σκάφην, ζέον ὕδωρ (καὶ γὰρ ἦν ἐπὶ τινων ἀνθράκων θερμαινόμενον) τοῦ δυστυχοῦς παιδίου κατέχευε, καὶ μέντοι καὶ ἀπέκτεινεν αὐτὸ οἴκτιστα.

*Come vide di essere sola (scil. la scimmia), si precipitò attraverso la porta aperta, da cui aveva osservato tutto, e dopo aver preso il piccolo dal letto e averlo denudato, come aveva visto fare, versò dell'acqua bollente (nel frattempo l'acqua era stata messa a scaldare su dei carboni) sul piccolo malcapitato avendolo messo nella vaschetta, e così lo uccise nel modo più miserabile.*

La precisione descrittiva di Eliano ci informa che la scimmia aveva osservato la scena del bagnetto, non vista, da una posizione piuttosto decentrata e poco visibile (ἐξ ἀπόπτου) corrispondente alla porta malauguratamente lasciata aperta, forse sull'*aulē* (διὰ τινος ἀνεωγμένης θυρίδος), da cui l'animale sarebbe balzato per impossessarsi del piccolo (παιδίον) non appena restato solo con lui. La menzione della *thuris*, può fornire un'indicazione assai preziosa sull'ambiente in cui la scimmia è in azione a seconda del significato che si scelga di dare al termine.

Se a *thuris* attribuiamo il significato più diffuso<sup>462</sup>, quello di finestra, dovremmo ipotizzare che Eliano si riferisca a una finestra interna, magari situata nel *pastas* della casa o nella sua corte, dal momento che le finestre esterne erano normalmente piccole, strette e poste in alto all'interno degli ambienti domestici, dunque poco adatte a rappresentare il luogo di appostamento attraverso cui una scimmia si sarebbe poi avventata sul *paidion*<sup>463</sup>.

---

<sup>461</sup> Ael., *NA*, 7.19.

<sup>462</sup> Sappiamo infatti che *θυρίς*, pur rappresentando nella maggioranza dei casi il termine usuale per indicare la finestra, poteva avere nel mondo greco antico altri significati, come per esempio quello di ripostiglio o armadio a muro, come le fonti papiracee sembrerebbero indicare, vd. YOUTIE (1977).

<sup>463</sup> Sulla posizione delle finestre nell'*oikía* greca importanti sono le considerazioni svolte a partire dallo studio dei contesti archeologici di età classica ritrovati a Olinto dalla missione americana della John Hopkins University a partire dagli anni '30. In particolare si veda ROBINSON-GRAHAM (1938: 264-266); per la collocazione delle finestre e le differenti proporzioni e misure

Se consideriamo, però, che gli ambienti cui fa riferimento Eliano erano molto probabilmente la stanza da bagno e i luoghi utilizzati dalle donne di casa per prendersi cura del bambino, dunque ambienti non troppo lontani dal pozzo e dalle fonti d'acqua situati a pian terreno e con poche aperture all'esterno<sup>464</sup>, è più verisimile ritenere che qui non si parli di finestre ma dell'ingresso principale a questa zona della casa formata da bagno, cucina e spazi di lavoro domestico. A ciò va aggiunto che il termine *thuris* ricorre in altri due passaggi dello stesso Eliano<sup>465</sup> e il suo significato non è mai quello di finestra ma esso indica la porta, nello specifico le porte di un centro urbano. Saremmo così di fronte alla descrizione di una scena di memorabile crudeltà in cui il *pithēkos* viene descritto in azione negli ambienti più domestici e meno esposti dell'abitazione.

Possiamo credere che l'intrusione della scimmia in uno spazio non consentito, la stanza del piccolo *brepheos*, rappresenti una trasgressione resa possibile dal fatto che questo animale in qualche modo potesse accedere alle stanze più intime della casa, le aree domestiche della vita quotidiana (διατητήρια)<sup>466</sup>, soprattutto femminile, in cui si svolgeva il lavoro al telaio e dove erano allestiti gli spazi del lavoro domestico intrapreso dalle serve insieme alla padrona, i luoghi che costituivano il fulcro dell'area femminile e più interna (o più alta) della casa signorile greca, il *gunaikōnitis*<sup>467</sup>.

---

tra le quelle che davano sulla corte interna e quelle che invece si affacciavano sulla strada pubblica vedi NOWICKA (1969: 97-104), che si occupa in particolare delle οἰκίαι di età tolemaica in Egitto. “...en règle générale les fenêtres étaient très petites et situées bien au-dessus du niveau de la rue...Il ne fait pas de doute qu'à l'instar de l'architecture des autres cités hellénistiques, les fenêtres qui donnaient sur la court intérieure étaient plus grandes que celles donnant sur la rue”, *ibid.* 97 e 102. Importante su quello che doveva essere un vero e proprio *habitus* della cultura greca è la testimonianza di Aristotele nella *Costituzione degli Ateniesi*, quando ricorda come alcuni magistrati (ἀστυνόμοι) fossero preposti all'amministrazione municipale e in particolare controllavano che non venissero costruite e aperte finestre sulla pubblica strada (κωλύουσι...καὶ τὰς θυρίδας εἰς τὴν ὁδὸν ἀνοίγειν), *Arist., Athen. polit.*, 50. 2. Per un commento al passo vd. RHODES (1981: *ad loc.*). “Nevertheless, on the analogy of well-preserved house walls at other sites, it is likely that windows facing onto the street from any part of the ground floor would have been small in size and located high up in the walls...”, NEVETT (1999: 71) in riferimento alle case di Olinto.

<sup>464</sup> Una situazione analoga alla scena descritta da Eliano in cui il piccolo nato da poco viene accudito e curato ai piani bassi dell'abitazione è descritta da Lisia nell'orazione *Per l'uccisione di Eratostene*, in cui Eufileto ricorda di aver momentaneamente invertito la zona di residenza delle donne dal piano alto a quello basso proprio per permettere alle donne di prendersi cura del βρέφος a qualsiasi ora, *Lys.*, 1. 8-9 (ἐπειδὴ δὲ τὸ παιδίον ἐγένετο ἡμῖν, ἢ μήτηρ αὐτὸ ἐθήλαζεν· ἴνα δὲ μὴ, ὅποτε λοῦσθαι δέοι, κινδυνεύη κατὰ τῆς κλίμακος καταβαίνουσα...). Cf. PESANDO (1987: 43-67).

<sup>465</sup> *Ael., NA*, 5.3 (= *Ctesia, Ind.*, fr. 45r Lenfant); 12.7.

<sup>466</sup> MYLONAS (1940: 397).

<sup>467</sup> La denominazione degli spazi domestici della casa greca si modifica nel corso del tempo, come testimoniato proprio dal termine γυναικωνίτις che in età classica avrebbe designato una zona ben precisa del 'quartiere femminile' ma non il gineceo *tout court*; ad es. del γυναικωνίτις non avrebbe

La presenza del *pithēkos* nei luoghi umani più emblematici della dimensione familiare e della cerchia dei parenti, i *suggeneis*, si lascia cogliere anche da alcuni riferimenti presenti nella *palliata* romana che rielabora e costruisce *fabulae* di ambientazione greca, dunque (ri-)costruendo un universo fittizio fondato, però, su alcuni stereotipi diffusi. In particolare, fra questi, la presenza di scimmie (*simiae*) nelle case del ceto agiato che abita le città della Ionia d'Asia.

Il *Miles gloriosus* plautino pone al centro dell'intreccio narrativo della sua *fabula* proprio una scimmia, rincorsa e inseguita dallo schiavo Sceledro sui tetti della casa del vicino Periplectomeno che lo interroga minaccioso in merito alla violazione dell'altrui proprietà: proprio la sortita nella casa di Periplectomeno permette al servo di osservare la scena del bacio tra la prigioniera del soldato fanfarone, Filocomasio, e il suo giovane amato Pleusicle<sup>468</sup>. Lo schiavo Sceledro, discutendo con Palestrione proprio sulle modalità fortuite con cui è riuscito a scoprire la tresca tra i due giovani, menziona la scimmia definendola come appartenente alla propria *oikia*, chiamandola *nostra*, dunque un animale della casa di Pirgopolinice, inoltre aggiungendo un particolare interessante: egli ammette di aver visto la scena volgendo casualmente lo sguardo nelle stanze del vicino attraverso lo spazio dell'*impluvium* (*fortuna per impluvium huc despexi in proximum*)<sup>469</sup>.

Sappiamo infatti che una *oikia* di tipo greco possedeva una grande corte aperta (αὐλή), spesso con peristilio, che immetteva poi su una sorta di corridoio semi-coperto, il *pastas*, su cui affacciavano le diverse stanze più interne dell'abitazione al cui interno un occhio indiscreto poteva gettare uno sguardo trovandosi dalla posizione sopraelevata del

---

fatto parte il *θάλαμος*, la stanza nuziale, luogo privilegiato della padrona di casa. In seguito però, a partire dall'età ellenistica, il termine ha acquisito un significato più generico indicando nel suo complesso gli spazi femminili della casa, dalle stanze per il telaio sino agli ambienti per la preparazione del pane, vd. PESANDO (1987: 47-67), anche per un'analisi delle fonti letterarie maggiori. Cfr. Xen., *Oec.*, 9. 3; Lys., 1. 9 sulla disposizione del "gineceo" al piano alto della casa. Vd. anche Poll., 1.79 per una rassegna ampia degli ambienti domestici greci. Imprescindibile per la ricostruzione della casa greca tanto dal punto di vista dei *Realien* che della rappresentazione culturale dell'ambiente domestico degli "altri", i Greci, agli occhi di un Romano è la testimonianza di Vitruvio, in particolare Vitruv., *De arch.*, 6.7, 1-7. Cfr. CORSO (1998-1999).

<sup>468</sup> Pl., *Mil. gl.*, vv. 178-179: **Per.** *Vbi abit, conclamo: 'heus quid agis tu' inquam 'in tegulis?' ille mihi abiens ita respondit 'se sectari simiam.'* Cfr. *ibid.*, vv. 161-165, in cui Periplectomeno intima a Palestrione di ricacciare indietro il servo Sceledro che ha invaso la sua proprietà a prescindere dalla giustificazione che quest'ultimo possa addurre sia essa l'inseguimento di una gallina, di una colomba o di una scimmia. Cfr. CLEARY (1972) per uno studio sul gioco linguistico *simia-similis* come motore dell'intera commedia che sarebbe volutamente costruita intorno all'inganno delle apparenze irreali a partire dalla menzione del finto elefante che Pirgopolinice si vanta di aver ucciso sino all'illusione-creazione della sorella gemella di Filocomasio; vd. anche CONNORS (2004: 196-198).

<sup>469</sup> Pl., *Mil. gl.*, v. 287.

tetto<sup>470</sup>. La scimmia sembrerebbe configurarsi come animale non completamente mansueto, e certamente mai addomesticato, un abitatore degli spazi umani sempre pronto, però, a sfuggire al controllo come le fughe sul tetto della palliata ci testimoniano. Una testimonianza che va nello stesso senso è fornita dal mimo letterario di Eronda che racconta la storia di Metrotime, madre disperata per l'impenitenza del figlio Cottalo incallito nello sfuggire a ogni tentativo di educazione messo in atto dalla famiglia o dal *paidotribēs*<sup>471</sup>:

(...) ἦν δὲ δὴ τι καὶ μέζον  
γρῦξαι θέλωμεν, ἢ τριταῖος οὐκ οἶδεν  
τῆς οἰκίης τὸν οὐδόν, ἀλλὰ τὴν μάμμην,  
γρηῦν γυναῖκα κώρφανῆν βίου, κείρει,  
ἢ τοῦ τέγευς ὑπερθε τὰ σκέλεα τείνας  
κάθητ' ὄκως τις καλλίης κάτω κύπτων.  
τί μευ δοκεῖς τὰ σπλάγχνα τῆς κάκης πάσχειν  
ἐπεὰν ἴδωμι; κοῦ τόσος λόγος τοῦδε·  
ἀλλ' ὁ κέραμος πᾶς ὥσπερ ἴτ<ρ>ια θλῆται,

*Quando vogliamo alzare un po' più la voce, per tre giorni non si presenta a casa, ma spilla soldi alla nonna, un'anziana donna priva di tutto, oppure come una scimmia se ne sta a cavalcioni sul tetto piegandosi in giù. Cosa pensi che soffra quando mi accorgo di quella disgrazia? Ma non è questo che importa, infatti tutte le tegole sono in frantumi come dolcetti.*

Questa sezione del mimiambo descrive la serie di comportamenti che contravvengono alle aspettative della buona educazione e della sottomissione del giovane all'autorità della madre, dunque risulta interessante che tra le immagini più significative per evocare l'insubordinazione di Cottalo venga scelta la scimmia che fugge sul tetto e

---

<sup>470</sup> Non va dimenticato che la *palliata* latina lavora su materiali greci, certamente non completamente rispondenti alla realtà materiale del mondo greco antico, ma comunque dotati di una certa plausibilità agli occhi di un pubblico romano. Uno studio dell'*oikía* signorile greca a partire dalla menzione di alcuni spazi domestici proveniente dalla *Mostellaria* di Plauto sono stati condotti da Grimal in particolare confrontando questi spazi con i modelli delle case di Olinto, GRIMAL (1976). La presenza di un *porticum* corrispondente all'*αὐλή* dei modelli greci si trova in Pl., *Most.*, vv. 754-756.

<sup>471</sup> Herond., 3. 36-42 ed. Cunningham. Vedi DI GREGORIO (1997: 207-208). In particolare sulla natura del *τέγος* in questione come tetto spiovente che dà su cortile aperto della casa vd. BOTER (1990).

inizia a distruggere le tegole mostrando tutta la sua cattiveria (κάκη). Alla base di un'elaborazione letteraria di secondo grado quale quella del mimo letterario possiamo ipotizzare che Eronda o un greco di età ellenistica potessero aver avuto esperienza di simili episodi di tensione interspecifica in cui l'animale esotico e importato in terra greca sfuggiva al controllo del padrone, situazione che doveva essere nello stereotipo dei rapporti interspecifici uomo-scimmia in terra greca al punto da diventare oggetto di racconti *folk*<sup>472</sup>.

Non diversamente, anche se variando lo schema di azione, sembrerebbe aver agito la scimmia personale del re dei Molossi secondo la testimonianza di Cicerone: presso il santuario di Dodona, infatti, gli Spartiati erano giunti a richiedere un oracolo per conoscere le proprie speranze di vittoria nel conflitto contro i Tebani, quando una *simia* fece irruzione nel santuario e mandò in mille pezzi gettandoli a terra (*disturbavit et aliud alio dissupavit*) il vaso e le *sortes* predisposte per la risposta oracolare<sup>473</sup>. La scimmia sul tetto o nel santuario, che le fonti antiche, pur nella scarsità globale delle testimonianze, ci descrivono, valica spazi non consentiti penetrando o fuoriuscendo da ambienti antropici che non le sarebbero propri, come è testimoniato dalla similitudine cui fa ricorso Metrotime per il figlio indisciplinato.

Il passo di Eronda ci permette di ampliare la nostra ricostruzione sui luoghi del *pithēkos* all'interno degli spazi antropici. In particolare sembra emergere dai testi una linea di tensione che riguarda il movimento consentito o negato all'animale: i passi precedenti tematizzano il momento della fuga del *pithēkos* e dunque la sua insubordinazione al comando umano e alla fiducia limitata che gli era stata accordata in merito agli spostamenti. A questo proposito un ruolo chiave giocano nella rappresentazione culturale antica le modalità del controllo del movimento degli animali, domestici e non, e gli spazi della casa che a questi animali sono permessi o interdetti. Un passo fondamentale è contenuto nel trattato di Luciano sul mondo degli intellettuali greci che vivono nelle case dei ricchi romani in cambio di una ricompensa, il *De mercede conductis potentium familiaribus*, di cui riportiamo un estratto<sup>474</sup>:

---

<sup>472</sup> Babr., *Myth.*, 2. 125 (Ὄνος τις ἀναβὰς εἰς τὸ δῶμα καὶ παίζων τὸν κέραμον ἔθλα...) in cui un asino abdica al proprio ruolo di animale domestico da soma e, in modo innaturale e inatteso, si comporta da scimmia salendo sul tetto e distruggendone le tegole. L'espressione *asinus in tegulis* conosceva infatti un valore proverbiale per indicare qualcosa di inaudito e straordinario spesso associato al malaugurio come testimonia Petr., 63 (...*rem horribilem narrabo. Asinus in tegulis*). Al contrario, almeno stando al racconto di Babrio, la situazione standard e accettabile era rappresentata da una scimmia sul tetto.

<sup>473</sup> Cic., *Div.*, 1.34, vd. PEASE (1920: 224-225). Cf. D.C., 50.8, 4 in cui una scimmia entra nel santuario di Cerere a Roma e mette sottosopra tutti gli oggetti del sacrificio.

<sup>474</sup> Luc., *De merc. cond.*, 24.

οὕτως ἀπορία μὲν σε θέρμων ἔσχεν ἢ τῶν ἀγρίων λαχάνων, ἐπέλιπον δὲ καὶ αἱ κρήναι ρέουσαι τοῦ ψυχροῦ ὕδατος, ὡς ἐπὶ ταῦτά σε ὑπ' ἀμηχανίας ἐλθεῖν; ἀλλὰ δῆλον ὡς οὐχ ὕδατος οὐδὲ θέρμων, ἀλλὰ πεμμάτων καὶ ὄψου καὶ οἴνου ἀνθοσμίου ἐπιθυμῶν ἐάλως, καθάπερ ὁ λάβραξ αὐτὸν μάλα δικαίως τὸν ὀρεγόμενον τούτων λαιμὸν διαπαρεῖς. παρὰ πόδας τοιγαροῦν τῆς λιχνείας ταύτης τὰπίχειρα, καὶ ὥσπερ οἱ πίθηκοι δεθεῖς κλοιῶ τὸν τράχηλον ἄλλοις μὲν γέλωτα παρέχεις, σεαυτῷ δὲ δοκεῖς τρυφᾶν, ὅτι ἔστι σοι τῶν ἰσχάδων ἀφθόνως ἐντραγεῖν. ἢ δὲ ἐλευθερία καὶ τὸ εὐγενὲς αὐτοῖς φυλέταις καὶ φράτερσι φροῦδα πάντα καὶ οὐδὲ μνήμη τις αὐτῶν.

*Così grande era la penuria di lupini o verdure di campo oppure mancavano sorgenti di acqua fresca, al punto da ridurti a tal punto sotto scacco? Ma mi sembra chiaro né di lupini né di acqua avevi desiderio, ma di manicaretti, di un pasto caldo, e di vino speziato sei caduto vittima, proprio come la spigola trafitta nella parte della gola che a tutto ciò l'ha spinta. Eccola di fronte a te la ricompensa della golosità, tu che come le scimmie legato da una catena al collo fai ridere tutti, a te stesso sembra di spassartela, per il fatto che ti è consentito mangiare fichi secchi in abbondanza. La libertà e il buon nome della famiglia non ci sono più, ne è svanito anche il ricordo.*

Il passo testimonia di alcuni aspetti di cultura materiale che caratterizzano la condizione di un uomo 'a contratto' (ἐπὶ μισθῷ) che vende la propria libertà in cambio di un sostentamento sicuro. Nella tessitura retorica del passo Luciano sceglie di strutturare questa descrizione delle condizioni di vita di un intellettuale prezzolato tramite due metafore animali che ci forniscono un'idea più precisa delle diverse modalità con cui l'uomo stabilisce il proprio dominio sul mondo degli altri viventi. Il primo momento rappresenta il tema della 'cattura' dell'intellettuale condotto come un trofeo nella casa del ricco mecenate: l'immagine evocata è quella del *labrax*, animale avido e ghiotto<sup>475</sup>, che si lascia totalmente sopraffare dalla propria brama di cibo, per giunta così facilmente reperibile, quale quello che gli viene subdolamente offerto dal pescatore. Un desiderio (ἐπιθυμία) sconsiderato e dissennato nei confronti di prodotti di lusso in gran quantità che

---

<sup>475</sup> Il λάβραξ, corrispondente al nostro branzino (*Dicentrarchus Labrax*), era considerato un pesce costantemente intento alla raccolta di cibo e pronto a divorare qualsiasi cosa, mosso da un'incontrollabile avidità (λαβρότης) che dava, del resto, all'animale il nome stesso come testimoniato da Eustazio, *Eustat., Comm. ad Homeri Iliadem*, 3, p. 829 Van der Valk. Cfr. Etym. Magnum s.v. λάβραξ, in cui si parla di un'origine del termine dal gr. βopά, 'cibo, pasto'. La vera e propria mani per il cibo lo rende cieco e fa sì che sia una facile preda per i pescatori, cfr. schol. vet in *Ar. Equit.* 361a.

si sostituiscono, in una vita dissoluta, a cibi semplici e contenuti nel numero (verdure di campo e acqua fresca) contrassegnando la dieta di chi vive quotidianamente al banchetto dei ricchi e che può essere immaginato come un *labrax* che di propria iniziativa si getta nelle reti dei pescatori (ὄρεγόμενον τούτων) attirato da cibo di gran pregio ma che si rivela letale (έάλως... λαιμόν διαπαρείς).

Se la prima parte di questa *imagery* animale si concentra sul momento della cattura e il desiderio spasmodico di beni di lusso che la rende possibile, la seconda parte invece è incentrata sul mantenimento del controllo umano sull'animale mediante strumenti di coercizione che ne limitano il movimento. Non siamo più dunque nell'immaginario della pesca: ma Luciano questa volta sceglie di parlare dell'intellettuale da banchetto come di un animale sotto controllo e divertente, che offre i propri servizi al padrone di casa.

Il *pithēkos* è presentato come animale al laccio, avvinto da un legame che lo costringe nei movimenti e gli impedisce la fuga. Il termine *kloios* evoca nell'immaginario antico, testimoniato dalle riflessioni di grammatici e lessicografi<sup>476</sup>, il verbo *kleiō* 'chiudo, rinchiudo' a sua volta legato a tutta una serie di immagini stereotipe e quotidiane, dall'*oikia* che viene chiusa a chiave dal padrone di casa<sup>477</sup> sino agli strumenti o luoghi di coercizione degli animali da lavoro su cui il padrone esercita un controllo fisico<sup>478</sup>. Nello specifico il *kloios* indica un legame che comprime la gola distinguendosi da altri strumenti di controllo del corpo<sup>479</sup> e rientra a pieno titolo nella lista degli oggetti penitenziari in uso nelle carceri antiche o nel novero dei mezzi di controllo degli schiavi di casa<sup>480</sup>.

<sup>476</sup> Et. Gud. s.v. κλοιός: κλοιός, παρὰ τὸ κλείω· περικλείει γὰρ περιτιθέμενος. Cfr. Et. Magn., s.v.

<sup>477</sup> Hom., *Od.*, 21. 47; Lys., 1. 13; Eur., *Bacch.*, 448.

<sup>478</sup> Aes., *Fab.*, 318 Chambry. Cfr. Schol. rec. in Ar. *Nub.* 398a.

<sup>479</sup> Herod., *Partit.*, p. 74 Boissonade (κλοιός, ὁ ἐπιτραχήλιος δεσμός); Orion., *Etym.*, s.v.; Hsch. s.v. κλοιωτά: κλοιωτά δεσμοῖς διεξιλημμένα. Κλοιός γὰρ εἶδος δεσμοῦ περιτραχηλίου. Vd. anche *Anthol. gr.*, 7. 377; *ibid.* 9.19 (νῦν κλοιῶ δειρὴν πεπεδημένος). Un'importante conferma che il κλοιός rappresenti un collare penitenziario si trova in un'altra opera di Luciano, il *Toxaris o dell'amicizia*, in cui lo sfortunato Antifile è costretto a pagare con la prigione e le torture le malefatte dei propri schiavi colpevoli furto in un tempio di Anubi in Egitto. La descrizione che di Antifile viene fatta sottolinea in modo marcato la costrizione fisica che ingenera malessere e danni alla salute. Se il giorno infatti il semplice collare (κλοιός) e una mano legata sono ritenuti sufficienti come impedimenti al movimento del detenuto, di notte a ciò si aggiunge lo ξύλον, il ceppo ligneo cui vengono legati i piedi, così che risulti impossibile non soltanto lo spostamento ma anche la distensione degli arti (καὶ τῆς νυκτὸς οὐδὲ ἀποτείνειν τὰ σκέλη δυνάμενον ἐν τῷ ξύλῳ κατακεκλειμένα: τῆς μὲν γὰρ ἡμέρας ὁ κλοιός ἦρκει καὶ ἡ ἑτέρα χεὶρ πεπεδημένη, εἰς δὲ τὴν νύκτα ἔδει ὄλον καταδεδέσθαι), Luc., *Toxar.*, 29.

<sup>480</sup> Scholia in Lycoph. *Alex.* 1432, 70 Scheer (ὡς δῆθεν τὴν θάλασσαν οἶα δούλην δεσμῶν τοῖς κλοιοῖς); scholia rec. in Ar. *Plut.* 476 Massa Positano (ἐν οἷς τοὺς κακούργους μετεωρίζουσιν, ἄλλοις δὲ πᾶν τυπήριον ὄργανον, κύφωνες δὲ οἱ κλοιοὶ καὶ πάντες δεσμοὶ σιδηροὶ τε καὶ ἄλλοιοι τιθέμενοι περὶ τινος τράχηλον καὶ κεκυφέναι τοῦτον καταναγκάζοντες); Et. Magn., s.v. κλοιός: Σημαίνει τὰ σίδηρα, ἃ φοροῦσιν οἱ κατάδικοι; Et. Gud., s.v.

Che il tema del laccio fosse pertinente alla rappresentazione pubblica del *pithēkos* nel mondo greco antico è dimostrato dalle testimonianze ceramografiche del periodo arcaico e classico. Lo scarno dossier di fonti iconografiche su ceramica raffiguranti primati non umani ci consegna alcune immagini che vale la pena analizzare.

Una delle più antiche risale alla metà del VI sec. a. C. e rappresenta uno dei prodotti più pregiati della produzione ceramografica di scuola laconica: la cosiddetta ‘Coppa di Arcesilao’<sup>481</sup>. L’interno della *kylix* presenta un programma iconografico oggi quasi unanimemente riconosciuto come raffigurante la raccolta e la pesatura del silfio alla presenza del monarca Arcesilao in un ambiente pubblico, forse un’*agora*<sup>482</sup>. Al di sopra di un’imponente impalcatura su cui è disposta la bilancia (σταθμός) è seduta accovacciata una scimmia, che dispone le due mani come a tenere e stringere una corda e che, soprattutto, è dotata di un collare, assai probabilmente collegato alla corda che l’animale sta maneggiando, di cui però nessuna traccia è ormai visibile. Sebbene l’associazione tra bilancia e primate non umano sia stata colta come ulteriore riprova di un forte influsso egiziano<sup>483</sup> sul pittore della coppa, l’elemento che ci interessa maggiormente è invece la presenza di una scimmia al laccio, che traduce, con ogni probabilità, un immaginario greco relativo al mondo d’oltremare, la terra ricca della colonia greca Cirene, emporio mediterraneo del silfio africano in cui gli animali esotici quali ad es. la scimmia potevano essere ammansiti e messi sotto controllo, pronti magari ad essere venduti sul mercato mediterraneo.

In quest’ottica saremmo ancora in un contesto contrassegnato dalla *truphē*, dallo sfarzo regale in cui vive Arcesilao seduto in trono (δίδωρος) mentre supervisiona la raccolta e lo stockaggio del prodotto che traduce in materia concreta il proprio potere sulla regione di Cirene<sup>484</sup>. Ancora una volta la scimmia si rivela essere, non molto diversamente dalla *pardalis* ammansita sotto il trono, un animale del lusso che in qualche modo rende

---

<sup>481</sup> CVA, *France 7, Paris, Bibl. Nat. I*, pp. 17-19, tavv. 20-22.

<sup>482</sup> Un’utile sintesi del programma iconografico accompagnata da una proposta di interpretazione complessiva dei soggetti raffigurati così come della funzione da assegnare alla coppa si trova ora in MEI (2013: 27-31). Importante per un’analisi del contesto storico della Cirenaica di VI sec. è il lavoro contenuto in CHAMOIX (1953: 258-263).

<sup>483</sup> L’associazione tra σταθμός e πίθηκος sarebbe riconducibile, secondo alcuni interpreti, a una volontà di alludere alle scene di pesatura dell’anima al cospetto del dio Osiride e del dio Thoth, molto diffuse nelle pitture funerarie egizie. Cfr. STIBBE (1970: 115-117) e STUCCHI (1984: 169-179).

<sup>484</sup> Cfr. Ar., *Plut.*, v. 925 sul silfio come emblema di una ricchezza proverbiale. Sull’importanza economica del prodotto in ambito medico e terapeutico, alla base della fortuna della colonia greca di Cirene vd. ROSELLI (2001).

visibile<sup>485</sup>, anche qui associato a contesti di élite in quanto animale ‘da ricchi’. Eppure anche in questo caso, come nelle sfarzose case dei patrizi romani descritte da Luciano, l’animale è limitato nei movimenti e viene controllato dal collare e dal laccio che lo legano al lusso in cui vive. Nel contesto antropico pubblico, quale lo spazio di un’*agora* centro del potere politico, la scimmia gioca il ruolo di animale da parata che non svolge alcun ruolo autonomo, ma viene esposto e mostrato quale segno della *truphē*, privilegio e condanna al contempo per un animale recluso e costretto alla prigionia.



**Fig. 3:** Coppa laconica da Vulci (Cabinet des Médailles, BNF)

Una seconda testimonianza che sembra confermare un rapporto privilegiato, per lo meno in parte dell’immaginario antico, tra il *pithēkos* e il guinzaglio ci viene dal mondo della ceramica ceretana, in particolare dal repertorio che caratterizza le *hydriai* di area etrusca. La produzione di questi vasi data al periodo tardo arcaico greco (metà del VI sec. a. C.), coincidente di fatto con l’arco cronologico della coppa di Arcesilao. I programmi iconografici presenti sulle *hydriai* sono l’espressione di complessi meccanismi di

<sup>485</sup> Una valore ominoso, di buon augurio, potrebbe essere associato alla figura del rettile, una σαύρα?, dipinto dietro il trono di Arcesilao. Sul valore prodigioso dei piccoli rettili nell’arte greca arcaica si veda HURWIT (2006).

negoziante culturale cui l'immaginario greco e i suoi artefici sono costantemente confrontati trattandosi di una produzione artistica ad uso e consumo di comunità etrusche o greco-etrusche<sup>486</sup>. In un contesto culturalmente assai complesso, dunque, si colloca il vaso che raffigura nel fregio principale il ritorno del dio Efesto sull'Olimpo, persuaso dalla forza del vino e del suo patrono Dioniso, rappresentato con un *kantharos* in mano<sup>487</sup>.

La restante parte del fregio mette in scena un vero e proprio tiaso dionisiaco, con menadi e satiri che danzano e si abbracciano (*συνπλήγματα*) in preda al divertimento spensierato che caratterizza la festa del vino<sup>488</sup>. In un contesto del genere dominato dal riferimento al simposio e, in particolare al suo momento finale, quello della danza e del *kōmos*, deve essere considerata la rappresentazione, apparentemente marginale, di una scimmia al guinzaglio collocata in un'area periferica del vaso. La scimmia, senza coda e colta mentre tenta un movimento in quadrupedia, è infatti collocata poco sopra il fondo del vaso con una corda che lega il suo guinzaglio al limite basso del fregio inferiore, in una posizione che la priva di un ruolo attanziale rispetto alla vicenda principale del ritorno di Efesto tra gli dei. Eppure, al di là dei collegamenti dell'animale con il mondo del vino<sup>489</sup>, il *pithēkos* è anche qui legato a un luogo e a un momento della vita degli uomini in cui il piacere, lo scialo e l'inazione si intrecciano in maniera forte. Questo vaso ceretano conferma che il posto della scimmia è tra gli uomini nello spazio della loro inattività oziosa e improduttiva, mentre il controllo del movimento dell'animale viene esercitato mediante il *kloios* che sembra avere la funzione principale di rendere innocuo un animale selvatico non esattamente pronto a comprendere e accettare le regole comportamentali del simposio greco<sup>490</sup> (**fig. 4**).

---

<sup>486</sup> Su simili interessanti questioni relative alle società multiculturali e ai conseguenti processi di acculturazione e negoziazione dell'identità di gruppo si veda in particolare per il mondo etrusco D'AGOSTINO-CERCHIAI (1999: soprattutto XIX-XXI); sulle ricadute di tali questioni sulla metodologia di analisi dell'iconografica ceretana vd. BONAUDO (2004: 32-35).

<sup>487</sup> Hydria Wien, Kunsthistorisches Museum 3577. Per un'analisi complessiva del vaso vd. HEMELRIJK (1984: 14 ss.) e BONAUDO (2004: 66-76; 259).

<sup>488</sup> "L'immaginario figurato sembra così focalizzare un significato che, nelle fonti, resta sotteso e che, forse, va letto in relazione allo specifico contesto simpotico, gioioso e aperto al canto, in cui trovano posto le *hydriai*. Del resto il corteo di Efesto è esplicitamente assimilato ad un *kōmos*: il ritmo concitato della processione dionisiaca, scandito dal suono dell'*aulós*, sembra coinvolgere anche l'andatura degli animali impegnati nell'azione, il mulo e la pantera", *ibid.* 74.

<sup>489</sup> Il tema dell'attrazione della scimmia per il vino verrà trattato in seguito nel corso della nostra indagine, ma è importante dire in questa sede che è già stato addotto come possibile chiave interpretativa della presenza scimmiesca sul vaso in questione, vd. *ibid.* 75.

<sup>490</sup> Il dossier di testimonianze iconografiche che collegano il tema del simposio, o banchetto festivo, alla presenza di una scimmia al laccio potrebbe proseguire con la menzione del programma iconografico della Tomba Golini I situata nei pressi di Orvieto e datata alla metà del IV sec. a.C. La camera funeraria della tomba della famiglia gentilizia etrusca dei Leinias è strutturata su due semi-



**Fig. 4:** Registro inferiore hydria ceretana (fine VI a.C.) ora a Vienna

Concludiamo questo piccolo *excursus* iconografico con la fonte più enigmatica e al contempo più interessante che sembra confermare a livello culturale l'allineamento

---

sale divise da un tramezzo centrale. Sulla parete della semisala di sinistra vengono raffigurate le scene di preparazione di un pasto comune, banchetto o festa comunitaria, mentre sulla parete della semi-sala di destra viene rappresentato il momento conviviale che ruota attorno alla coppia ctonia di Ade e Persefone distesi su una *klinē*. Proprio lo spessore dell'intermezzo, purtroppo assai deteriorato, presenta una scimmia che si arrampica su una colonna e viene tenuta al laccio da un uomo che la osserva dal basso. In questo caso il laccio non lega l'animale per il collo ma lo trattiene dalla caviglia sinistra, mentre il *pithēkos* indica con una mano, volgendo lo sguardo, la scena di preparazione del pasto comune. Diverse le interpretazioni sul valore della scimmia in questa tomba: alcuni ne vedono il riflesso realistico di *performance* da banchetto in una dimensione ludica interpretando l'animale come in procinto di esibirsi per il divertimento dei banchettanti, si veda a tal proposito PAIRAULT-MASSA (1983), altri invece ne mettono in luce l'aspetto simbolico nel contesto di un "Totenmahl" religioso, vedendo nell'animale un emblema del passaggio nel mondo ctonio dell'Aldilà in virtù di una supposta natura ibrida della scimmia, per cui soprattutto VACCARO (2012); cfr. PIZZIRANI (2014). Sulla scimmia in Etruria resta importante il vecchio articolo di BONACELLI (1932) soprattutto per le analisi iconografiche della rappresentazione dell'animale e per le considerazioni linguistiche sul possibile nome etrusco della scimmia.

*pithēkos-kloios*. Si tratta di un'anfora di provenienza magno-greca<sup>491</sup> che presenta su uno dei due lati una figura di donna coperta da velo che rivolge il proprio sguardo, in parte nascosto, a una scimmia seduta su un piccolo rilievo, sull'altro lato abbiamo una figura di uomo ammantato che distende il braccio in avanti rivolgendo il palmo della mano all'insù in direzione dell'enigmatica scena. Se i commenti si sono concentrati in prevalenza sull'identità delle singole figure, cercando di comprendere ad esempio se sul rilievo sia seduta una vera scimmia o non piuttosto un uomo (o adolescente) mascherato da animale<sup>492</sup>, poca rilevanza è stata invece riconosciuta alla dimensione per così dire relazionale.

Il dato di maggiore interesse sembra invece risiedere proprio nella comunicazione non verbale tra la donna e la scimmia: la *gunē* è completamente ricoperta dal *peplos* i cui sbuffi ricadenti al di sopra della cintura vengono utilizzati come velo per coprire la testa e la parte inferiore del volto<sup>493</sup>, il movimento della donna è estremamente costretto nella veste e nessuna parte del corpo, esclusi i piedi, è visibile al di fuori degli occhi. Se la dimensione prossemica in questo caso non si esplica dunque tramite la gesticolazione o il mutamento della mimica facciale, è, però, un altro codice del linguaggio paraverbale a essere attivato, quello della postura che traduce un curioso e discreto interesse della donna nei confronti dell'animale: il corpo femminile è scomponibile in due unità minori segnate dalla linea di demarcazione rappresentata dalla *zōnē*, la cintura che stringe il peplo alla vita, mentre la parte inferiore del corpo resta fissa in posizione verticale, la metà superiore della donna è flessa in avanti per portare lo sguardo verso il basso dove si trova la scimmia seduta. Il *pithēkos* di rimando alza il proprio volto per incrociare lo sguardo della donna attivando così una comunicazione tutta visuale.

Non vi è dubbio che il tema narrativo e iconografico che potrebbe stare dietro una simile rappresentazione resti assai oscuro, eppure una spia figurativa inerente proprio alla dimensione relazionale che coinvolgerebbe tanto la scimmia quanto la donna potrebbe offrire una possibile soluzione. L'indizio di cui parliamo consiste proprio nella raffigurazione della cintura, o corda (ζώνη), che stringe le anche della donna sposata nelle

---

<sup>491</sup> Anfora nolana, London, *British Museum* inv. E 307. CVA Great Britain 7, *British Museum* 5, tav. 55, 1a-b. L'anfora è di provenienza capuana, viene datata alla metà del V sec. a. C. ed è associata da un punto di vista iconografico alla produzione del Pittore di Phiale. Sul vaso vd. ROBERTSON (1979), KEULS (1985: 89) e LLEWELLYN-JONES (2003: 59-61).

<sup>492</sup> KEULS (1985: 89) che interpreta la figura scimmiesca come un bambino *en travesti* che si celerebbe dietro il manto villosa di un *pithēkos*.

<sup>493</sup> Su questo *habitus* vestimentario che prevede il ripiegamento del velo eccedente del peplo a coprire la testa vd. LLEWELLYN-JONES (2003: 59, nn. 116-121) che lo definisce "*kolpos-veil*". Cfr. HEUZÉY (1922: 191-196) per il "*repli servant de voile*".

sue apparizioni al di fuori dell'*oikia* e che ritorna nelle mani della scimmia nella forma di un filo slacciato e tenuto nella mano destra dall'animale. La comunicazione non è soltanto paraverbale tra i due protagonisti della scena ma, potremmo dire, mediata da oggetti pressoché identici disposti, però, in funzioni diverse: nel caso della donna la cintura è utilizzata secondo la norma sociale costruita dalla società maschile per rappresentare e materializzare il controllo degli uomini sul corpo femminile, la cintura è dunque utilizzata nel modo corretto e previsto dal modello culturale condiviso<sup>494</sup>.

Al contrario nel caso del *pithēkos* possiamo credere a ragione che l'uso che l'animale fa dell'oggetto sia non previsto e culturalmente marcato come negativo, dal momento che la corda tenuta in mano dall'animale rimanda a un tentativo, riuscito, di liberazione dal collare, il *kloios*, da parte della scimmia che così sembra aver conquistato una libertà indecente e inaudita per le attese di un pubblico di cultura greca. La scimmia sarebbe così rappresentata nell'atteggiamento di chi prende possesso autonomo del proprio strumento di coercizione facendone in questo modo un uso distorto e anomalo, emblematico di un cambiamento di statuto: se si osserva con attenzione la figura ci si potrà accorgere con facilità di un motivo a 'V' che circonda il collo dell'animale<sup>495</sup> e che lascerebbe pensare proprio a un *kloios*, un collare senza guinzaglio. Alla postura assai composta che solo per un accenno del collo traduce la curiosità della donna fa da contraltare la posa di straordinaria rilassatezza ai limiti dello scomposto e dell'indecente con cui la scimmia si mostra, con gli arti che ricadono mollemente su un corpo totalmente esposto alla vista, come le gambe divaricate ci permettono di constatare.

All'interno di un simile contesto ricostruito a partire dal tema del laccio legato o slegato potrebbe acquisire una nuova importanza il *setting* della scena, interpretato da alcuni come roccia e da altri come altare<sup>496</sup>, perché renderebbe ancora più significativa la

---

<sup>494</sup> Sulla funzione della ζώνη nel codice vestimentario della donna sposata greca vedi LOSFELD (1991: 222 ss.), cfr. LLEWELLYN-JONES (2003: 216). La ζώνη era oggetto prettamente femminile sia durante la fase della *parthenia* sia in seguito suggellando visivamente lo statuto di donna sposata e proprietà del marito. A presiedere un dominio così importante per l'identità femminile e i suoi passaggi di *status* era Artemis nella sua specifica identità di *Lusizōnos*, "Sciogli-cinta", per cui vd. COLE (1998: 34). "The gesture of *unveiling* is alien to Greek concept of femininity, but the action of *veiling* is fundamental to the construction of the modest civilized woman", LLEWELLYN-JONES (2003: 110). Cfr. *Museum of Fine Arts*, Boston 10.223, si tratta di una *lēkuthos* a figure rosse in cui è rappresentata la scena del matrimonio in cui al cospetto del marito la donna riceve da un erote volante una cintura, appunto la ζώνη.

<sup>495</sup> Alcuni, come ROBERTSON (1979: 131), hanno visto nel "V-neck (...) the possibility that this figure is not meant for a true monkey but for a child dressed up; but this is probably to read too much into the draughtsman's inaccuracies".

<sup>496</sup> Il gesto del mantello portato sul volto è stato diversamente interpretato, senza però il conforto delle fonti, come gesto di reverenza e rispetto nei confronti della scimmia seduta sull'altare come

curiosità della donna alle prese con una scimmia libera, senza laccio, e per di più in un ambiente non domestico, sorpresa al di fuori dell'*oikia*, spazio consentito, pur con alcune riserve, agli spostamenti dell'animale (**Fig. 5**).



**Fig. 5:** Anfora a figure rosse, fine V – inizi IV a. C.

---

se si trattasse di un animale sacro da cui ottenere oracoli, LLEWLLYN-JONES (2003: 80-81, n. 121).

Prima di proseguire con l'analisi concentrandoci maggiormente sul regime alimentare del *pithēkos* ammansito, risulterà utile riflettere schematicamente sui modelli relazionali e i luoghi a essi sottesi nella produzione culturale del mondo antico. Nello schema seguente riproduciamo una sorta di topografia animale della società greca:

**Tab. 2: i luoghi degli animali in Grecia**

<b>Zōion</b>	<i>Luogo di residenza in ambiente domestico</i>	<i>Spazio di interazione con l'uomo</i>	<i>Comunione degli spazi alimentari</i>
'Aggiogati' (ὑποζύγια)	-	Campo/Ambiente esterno	-
Cane	+/-	Ambiente esterno / Casa	+
Donnola	-	Ambiente esterno / Casa	-
Scimmia	+	Casa	-

Rispetto a quanto analizzato in precedenza la tabella può aiutare a comprendere come il *pithēkos* potesse essere concepito come animale solo parzialmente integrato nella comunità umana. La sua identità culturale non sembra essere quella di un animale pienamente domestico, proprio perché non condivide negli stessi luoghi e nelle stesse modalità dell'uomo il momento dell'alimentazione di cui le fonti ci parlano in modo generico senza mai entrare nello specifico della circostanza in cui avvenga la *trophē* dell'animale. Focalizzando, poi, l'analisi sul luogo di residenza, l'ambiente di vita dell'animale, emerge chiaramente una differenza netta tra la scimmia che frequenta e si trova negli ambienti dell'*oikia* e gli animali da lavoro (ὑποζύγια) che vivono in strutture esterne all'ambiente domestico propriamente detto, le stalle concepite per accoglierli al termine della loro giornata: nella formulazione del greco antico simili luoghi non hanno la denominazione generica di 'stalla' ma le testimonianze epigrafiche ci indicano delle vere e proprie 'dimore del bue' (βοών, βούβαστις), luoghi separati e altri rispetto agli spazi

domestici anche nella loro formulazione linguistica<sup>497</sup>. Se gli animali da soma e aggiogati configurano un modello di relazione diverso da quello del *pithēkos* configurandosi come viventi dello spazio esterno alla dimora degli uomini, altri *zōia* come i cani o le donnole lasciano intravedere ancora altri modelli relazionali. Il modello culturale condiviso nel mondo greco riconosce al cane una sorta di statuto di ‘soggetto metonimico’ rispetto alla comunità degli uomini, il *kuōn* partecipa della mensa umana, ma lo fa da ultimo e da sottoposto, il luogo di residenza dell’animale è contiguo a quello degli esseri umani, risiede assai spesso sulla soglia della casa ma può dividerne anche gli spazi più intimi come accade ai cani maltesi del gineceo ricoprendo così una posizione di prestigio rispetto al resto del mondo animale<sup>498</sup>.

Ancora diverso il caso della *galē* dei Greci, animale che certamente non condivide gli spazi della mensa, né ha come luogo della propria residenza quello degli uomini, eppure interagisce con l’essere umano negli spazi domestici durante il giorno. La donnola entra ed esce a proprio piacimento dall’*oikia* degli uomini, portando costantemente all’interno dello spazio antropico per eccellenza la propria ferinità selvatica, anche se spesso questa è rivolta all’attività di caccia ai roditori che arreca beneficio agli *anthrōpoi*. Una simile attività predatoria, però, non è controllabile dagli abitanti della casa e molto spesso si indirizza non soltanto sugli animali nocivi ma anche sulle provviste e sui beni della casa stessa, tramutando una potenziale creatura alleata nella caccia ai topi in una rapinatrice della dispensa<sup>499</sup>.

---

<sup>497</sup> Si veda in particolare CHANDEZON (2003: 244-247; 278), per un’analisi dettagliata delle pratiche di allevamento nel mondo greco antico attraverso lo studio delle fonti epigrafiche. Un quadro abbastanza chiaro della differenziazione degli οικήματα degli uomini e degli animali all’interno di una fattoria (αὐλή) si ha in un gruppo di iscrizioni provenienti dalla città caria di Mylasa e databili al II/I a. C. I contratti di locazione menzionano differenti ambienti della fattoria, dalle macine a olio sino ai ricoveri per animali (βουστάσεις), distinguendo nello specifico la zona degli appartamenti “al piano” o sopraelevati riservati come luogo di residenza degli uomini, gli ὑπερῶα. Vd. BLÜMEL *IK* 34-Mylasa, 216-217.

<sup>498</sup> “Sul piano del cibo si gioca dunque uno degli aspetti decisamente più importanti della simbiosi tra uomo e cane. (...) Il cane si configura come vero e proprio commensale, come l’animale con cui l’uomo spartisce il proprio cibo e con il quale condivide spesso anche tempi e luoghi della consumazione” FRANCO (2003: 51). Sul ruolo del cane come operatore autonomo che esercita il suo ruolo di collaboratore domestico sulla base di un credito di fiducia da parte del padrone vedi *ibid.* 60-69. Il cane però svolge il proprio ruolo anche al di fuori dello spazio domestico, il suo spazio di interazione con l’essere umano è non soltanto il *prothurion* della casa, ma anche il campo in cui pascola il bestiame o la boscaglia insieme ai cacciatori, “...qualunque sia la funzione cui sono adibiti, i cani appaiono come parte del gruppo umano, integrati nella comunità sociale di appartenenza”, *ibid.* 42.

<sup>499</sup> La donnola è animale della casa sia per i Greci sia per i Romani, eppure non possiamo definirlo come animale completamente domestico se intendiamo il termine domestico secondo la concezione moderna che fa coincidere la domesticazione con svariate forme di controllo, *in primis*

Alla luce di una simile ricostruzione delle differenze animali in merito alla loro occupazione degli spazi antropici risulterà più chiara la posizione del *pithēkos* in quanto animale selvatico proveniente dalle foreste d'Oltremare la cui inclusione nella sfera domestica dell'*oikia* è sempre parziale e fonte di possibili e giustificate preoccupazioni da parte del padrone umano. La scimmia dei Greci è infatti un animale tutt'al più mansuetizzato che non entra mai in un sistema domesticatorio stabile e prolungato: perché si abbia domesticazione completa di una specie è necessario che gli animali addomesticati abbiano notevoli difficoltà senza l'intervento umano in alcuni ambiti fondamentali della sopravvivenza quali la riproduzione, l'alimentazione e la protezione da pericoli esterni<sup>500</sup>. Gli esemplari 'selvatici', quasi sempre acquisiti in numero assai ridotto, che vengono indirizzati dall'uomo verso un processo di progressiva mansuetizzazione, al contrario, mantengono un notevole tasso di indipendenza non controllata dall'uomo essendo in grado di riprodursi autonomamente, di procacciarsi il cibo a prescindere dalla mediazione umana e soprattutto di cercare da soli protezione da potenziali pericoli, uomo compreso.

La formulazione più esplicita a tal proposito in merito all'appartenenza o meno del *pithēkos* al taxon etnozoologico degli animali domestici viene da un passaggio del *Libro sull'interpretazione dei sogni* di Artemidoro di Daldis. L'onirocritico discute in una sezione del secondo libro i sogni che hanno per protagonisti gli animali e ritiene pertinente nell'esercizio dell'esegesi del sogno proprio la distinzione 'selvatico' / 'domestico': la visione in sogno di un *pithēkos* è da annoverare tra quelle degli *agria*, gli animali selvatici nel cui gruppo sono presenti, tra gli altri, elefanti e leoni; il gruppo degli *agria* si oppone nella bipartizione di Artemidoro agli animali domestici definiti come *hēmera* e *suntropha*, i 'domestici' e 'allevati', di cui fanno tradizionalmente parte buoi, muli etc<sup>501</sup>.

---

riproduttivo, dell'uomo sull'animale. In assenza di una categoria antica coincidente perfettamente con la nostra di domesticità, è meglio limitarsi a rilevare che la donnola non condivide i pasti con gli uomini, ma ne condivide, anche se furtivamente, gli spazi di vita. Sulla presenza costante della *mustela* o γαλή negli ambienti domestici antichi vd. soprattutto BETTINI (1998: 153-157; n. 64 in particolare per un'utile sintesi sul dibattito relativo alla donnola come animale *pet* in Grecia oppure semplicemente creatura tollerata nelle dimore umane). La donna che nasce dalla stirpe delle γαλαί è non a caso, secondo Semonide di Amorgo, una ladra, presenza novica per i propri vicini (γείτονας) e soprattutto una divoratrice di ciò che non le appartiene, come le offerte domestiche agli dei da cui la donna attinge di nascosto, Sem., fr. 7. 50-56 (κλέπτουσα δ' ἔρδει πολλὰ γείτονας κακά, / ἄθυστα δ' ἰρὰ πολλάκις κατεσθίει). Cfr. LLOYD-JONES (1975: 78). Sulle *mustelae* vd. Plin., *NH*, 29.60; *ibid.* 38. 162; sulle γαλαί cfr. Arist., *HA*, 6.37; *ibid.* 8.6.

<sup>500</sup> Su questa definizione di domesticazione vd. BARRAU (1978), cf. DIGARD (1988) sulle differenti prospettive antropologiche relative ai concetti di domestico e selvatico.

<sup>501</sup> Artem., 2.12.73 ss.: Ταῦτα μὲν περὶ τῶν ἡμέρων καὶ συντρόφων ζώων, λοιπὸν δὲ περὶ τῶν ἀγρίων ζώων εἰπεῖν. Λέοντα ἰδεῖν ἡμερον μὲν καὶ σαίνοντα καὶ προσιόντα ἀβλαβῶς ἀγαθὸν ἂν εἴη

La scimmia è dunque animale straniero e selvatico ridotto al laccio, controllato dal collare che indossa e da cui non può sottrarsi: ma in quale luogo è richiesto al *pithēkos* di restare senza disobbedire agli ordini del padrone?

Riprendendo la lettura del passo di Luciano da cui siamo partiti possiamo aggiungere che il contesto domestico in cui l'animale sembrerebbe essere collocato è quello degli spazi maschili comunitari, *lato sensu* definibili come *andrōnitis*. Ciò che al prezzolato intellettuale (ὁ ἐπὶ μισθῷ συνῶν) viene rimproverato di ricercare e vivere sembrerebbe costituire la quotidianità del suo *alter ego* animale, il *pithēkos*: ritroviamo infatti la menzione della *truphē* come cifra della presenza scimmiesca in casa di ricchi uomini (δοκεῖς τρυφῶν) che consisterebbe in questo caso nella possibilità di mangiare leccornie (fichi secchi, ἰσχάδες).

## 2.2 Il pasto della scimmia: τραγήματα a simposio

Il passo luciano ci proietta, sempre seguendo la metafora animale, all'interno del *setting* domestico in cui la scimmia veniva normalmente tollerata come animale da compagnia: cerchiamo di comprenderlo meglio proprio attraverso un'analisi dell'alimentazione che a questo animale viene associata nelle fonti antiche. A dire il vero non abbiamo molte testimonianze che ci informino sul modo in cui i primati non-umani venissero alimentati, in cosa consistesse in qualche modo quella *trophē* di cui erano oggetto da parte degli uomini. Ma proprio la menzione delle *ischades*, i fichi secchi, da parte di Luciano può rappresentare un buon punto di partenza.

I fichi secchi rappresentano uno degli alimenti basilari della seconda parte del banchetto greco antico, le cosiddette 'seconde mense' (δεύτεραι τράπεζαι) in cui, dopo il pasto principale (δειπνον), viene lasciato spazio al vino, alle performance artistiche e al gioco<sup>502</sup>: si tratta di veri e propri dessert da accompagnare alle bevande alcoliche che rientrano più compiutamente nella lista dei *tragēmata*, i cibi da assaporare a lungo<sup>503</sup> per

---

καὶ φέρον ὠφελείας στρατιώτη μὲν ἀπὸ βασιλέως ἀθλητῆ δὲ ἀπὸ τῆς τοῦ σώματος εὐεξίας δημότη δὲ ἀπὸ ἄρχοντος καὶ δούλῳ ἀπὸ δεσπότη· (...).

<sup>502</sup> La fonte più importante da considerare per comprendere bene la suddivisione del banchetto cui prendevano parte i maschi adulti greci è di certo Atene, in particolare nel libro XIV, Ath., 14. 639b-643e. Cfr. VETTA (1983) per uno studio critico del rapporto tra poesia e ambiente simposiale nella Grecia arcaica e classica. Sui contesti sociali e le occasioni pubbliche e private del consumo alimentare nel mondo antico si veda WILKINS-HILL (2006: 39-78).

<sup>503</sup> Il verbo τρώγω ha come suo significato di base quello di 'masticare a lungo, ruminare' e può indicare un tipo di consumazione alimentare caratterizzata dalla lentezza masticatoria e dettata

puro piacere gustativo<sup>504</sup> e per stimolare la sete spingendo i commensali a bere in misura sempre maggiore<sup>505</sup>. La scimmia dunque, nei cui panni l'amico di Luciano viene invitato a immaginarsi, frequenta il simposio degli uomini, si ciba di alimenti comuni e saporiti, vero vanto dell'Attica<sup>506</sup>, partecipando del momento più importante della convivialità greca tra cittadini maschi liberi, assumendo così il ruolo di animale da triclinio, da cui però non riesce a liberarsi perché costretto e tenuto al laccio dagli uomini a simposio. Ne emerge dunque una rappresentazione dell'animale come di una creatura completamente inserita nel registro della *truphē*, pensata come scialo di sostanze e rimozione delle fatiche e dell'attività lavorativa. Una condizione del genere, di privilegio e lusso, viene però ripagata, dal precettore prezzolato e dalla scimmia che si offre come *performer* ridicolo, con il prezzo della libertà. Ulteriore conferma di una simile posizione della scimmia nella società dei maschi a banchetto ci viene offerta da un frammento comico assai precedente rispetto al passo di Luciano che abbiamo analizzato, si tratta di una battuta pensata dal commediografo di IV secolo Crobilo e riportata da Ateneo in merito al tema delle 'seconde mense'. Eccone il testo<sup>507</sup>:

χλωρὸν ἐρέβινθὸν τινα  
ἐκοττάβιζον κενὸν ὄλωσ. τράγημα δὲ

---

dalla volontà di godere delle proprietà organolettiche del cibo. In fin dei conti i *τραγήματα* non rappresentano la tipologia di cibo di cui ci si sazia per fame, ma al contrario sono alimenti, in prevalenza dolci, che vengono mangiati per puro piacere e senza fretta. Cfr. LSJ s.v. τρώγω.

<sup>504</sup> Clearch., fr. 87 Wehrli, sulle varie tipologie di *τραγήματα*, dall'ἴτριον, torta di sesamo e miele, sino ai frutti dolci come l'ἄπιος, la pera. Sulla dolcezza dei fichi secchi e sulla loro conseguente prelibatezza abbiamo un frammento di Aristofane, sempre riportato da Ateneo nel libro XIV dedicato alle 'seconde mense', Ar., fr. 681 PGC: οὐδὲν γλυκύτερον τῶν ισχάδων. Cfr. Pl., *Resp.*, 2. 372c.

<sup>505</sup> I *τραγήματα*, tra cui i fichi secchi, ma soprattutto le noci (κάρυα), vengono considerati negativamente nelle riflessioni di filosofia politica antica, soprattutto da Platone che ritiene questi cibi vettori di un'iperalimentazione che mira a una pratica alimentare ininterrotta e soprattutto eccessiva rispetto ai reali bisogni della sussistenza. Proprio di questi frutti discute Platone parlando della degenerazione morale della città di Atlantide in cui diffusa era la pratica della *truphē* incontrollata dominata, a livello alimentare, da frutti usati solo per il gioco e per il piacere del ventre (*παιδιᾶς τε ὃς ἔνεκα ἡδονῆς*), Pl., *Criti.*, 165a. Sul rapporto tra cibo in eccesso, cibo superfluo e degenerazione morale dei regimi politici vd. MOSCONI (2009).

<sup>506</sup> Le prelibatezze del simposio greco rappresentavano un vero e proprio *status symbol* anche per la corte persiana in cui, come ci racconta lo storico Dinone, i servi di corte portavano a tavola i migliori prodotti dell'impero e nella lista dei *τραγήματα* figurano i fichi secchi dell'Attica, Dinon, *FGrHist.* 690 F 12: ὅθεν καὶ νόμος τις ὕστερον ἐγένετο. Εἰσενέγκαντος γάρ ποτε τῶν εὐνούχων τινὸς ἐν τοῖς λοιποῖς τραγήμασιν ισχάδας Ἀττικὰς ἐρωτῆσαι, ποδαπαὶ εἶεν. Ἐπεὶ δὲ ἐπύθετο ἐξ Ἀθηνῶν, τοῖς ἀγορασταῖς ἐκέλευεν ὠνεῖσθαι, ἕως ἂν ἐξουσία γένηται αὐτῷ λαμβάνειν ὅταν ἐθέλη, καὶ μὴ ἀγοράζειν. Per una lista di prelibatezze greche in cui compaiono anche i dolci fichi secchi vedi anche Cl. Alex., *Paed.*, 2.1.3. dove si parla di una particolare qualità di fichi attici chiamati "chelidoni".

<sup>507</sup> Crob., fr. 9 PCG.

ἔστιν πιθήκου τοῦτο δήπου δυστυχοῦς.

*Ho vinto al cottabo un cece verde, proprio una cosa da nulla. Anzi a dire il vero è uno stuzzichino da scimmia questo qui, da scimmia disgraziata.*

Non sappiamo molto del contesto in cui questo frammento doveva essere collocato, ma ciò che ci interessa sono soprattutto le indicazioni relative al luogo e all'alimentazione che pertengono al rapporto uomo-scimmia. La menzione del cottabo<sup>508</sup> situa il nostro episodio all'interno dello spazio simposiastico e in particolare nella sua fase ludica; in questo contesto viene evocato quello che assai probabilmente doveva rappresentare la misera, ma assai diffusa, posta in palio (τὰ κοττάβια)<sup>509</sup> per il vincitore del cottabo in questione<sup>510</sup>: un cece, un *erebinthos*, per di più verde e forse acerbo. Gli *erebinthoi* erano alla base dell'alimentazione greca<sup>511</sup> e il loro consumo era previsto anche a simposio, dove potevano essere serviti crudi o preferibilmente tostiti<sup>512</sup>, rappresentando comunque un pasto di contorno, assolutamente marginale e utilizzato, come i fichi d'altronde, per accompagnare il consumo di vino.

---

<sup>508</sup> Sul cottabo e sui suoi molteplici aspetti ricostruibili a partire dalle testimonianze comiche, soprattutto di Aristofane, vedi CAMPAGNER (2002). Cfr. BOEHM (1893) e DAGR, s.v. Kottabos.

<sup>509</sup> Questa la traduzione più corrente che intende il κοττάβιζειν come 'vincere al cottabo', 'giocarsi al cottabo', per cui vd. DESROUSSEAU (1956), MARCHIORI (2001) e KASSEL-AUSTIN (1983: *ad loc.*); al contrario EICHHOLZ (1957: 217) intende κοττάβιζειν come equivalente ad ἐμεῖν, sulla scorta di Polluce (Poll., 6, 11) e di altre fonti lessicografiche più tarde.

<sup>510</sup> Assai spesso infatti la posta in palio e i premi per chi usciva vincitore dalla gara del cottabo erano rappresentati da oggetti di poco conto, vasellame o anche 'stuzzichini' da simposio, i τραγήματα, come testimoniato da Ateneo, Ath., 15. 667e; schol. in Ar. *Pac.* 1244b-c.

<sup>511</sup> Fondamentale per un'antropologia gastronomica del cece nel mondo antico si rivela senza dubbio la tradizione medica che ha consacrato ampio spazio ai valori nutrizionali degli alimenti a fini terapeutici e non solo. Di particolare interesse è il paragrafo consacrato agli ἐρέβινθοι da Galeno nel *De alimentorum facultatibus*, Gal., *AF*, 1. 22 Helmreich (= 6. 533 K.). Ci sembra significativo sottolineare che Galeno presenti il consumo di ceci verdi non ancora maturi come pratica non particolarmente consueta, e soprattutto in rapporto a modalità più elaborate di consumo, come bollitura, tostatura dei legumi o ancora accompagnati da una poltiglia di formaggi grattati (χρῶνται δ' ἐρεβίνθοις οἱ ἄνθρωποι καὶ πρὸ τοῦ πεπανθῆναι χλωροῖς ἔτι, καθάπερ καὶ τοῖς κῦάμοις).

<sup>512</sup> Per il consumo di ἐρέβινθοι tostiti a simposio vd. Ar., *Pax*, 1136; id., *Ekk.*, 606; Pl., *Resp.*, 2. 372c; Xen., 21 B, 22 D-K (ἐν κλίνῃ μαλακῇ κατακείμενον, ἐμπλεον ὄντα, / πίνοντα γλυκὸν οἶνον, ὑποτρώγοντ' ἐρεβίνθους). Un'interessante testimonianza del peripatetico Phaenias di Ereso in pieno IV sec. ci conferma che i ceci potevano essere consumati crudi o, una volta essiccati, bolliti e tostiti come τραγήματα a simposio (τραγήματος ἔχει χώραν ἀπαλὰ μὲν ὄχρος, κύαμος, ἐρέβινθος, ξηρὰ δὲ ἐφθὰ καὶ φρυκτὰ σχεδὸν τὰ πλεῖστα), Phaenias Eresius fr. 43 Wehrli. Cfr. DALBY (2003: 84).

La formulazione del frammento permette di ipotizzare qualcosa di più sul regime alimentare della scimmia nella Grecia di IV sec.: un *pithēkos* che riceva un cece verde e crudo otterrebbe sì la propria parte di cibo a banchetto ma sarebbe senza dubbio (δήπου)<sup>513</sup> sfortunato (δυστυχής) per un così misero pasto. Ciò potrebbe implicare che, normalmente, all'animale venissero riservati cibi migliori, come magari un cece tostato o bollito che in effetti costituivano un *tragēma* assai più consueto rispetto al legume crudo nel simposio greco.

Un passo molto più tardo, contenuto nel *Piscator* di Luciano<sup>514</sup>, racconta l'aneddoto che si sarebbe verificato durante il regno di un non meglio specificato re d'Egitto, in cui alcune scimmie di corte, impegnate nella rappresentazione di danze pirriche volute dal re in persona, avrebbero bruscamente interrotto lo spettacolo perché ingolosite dal lancio di alcune noci (κάρυα) sparse sulla scena da uno spettatore (ἄχρι δὴ θεατῆς τις ἀστεῖος κάρυα ὑπὸ κόλπου ἔχων ἀφῆκεν εἰς τὸ μέσον). La menzione dei *karua* evoca immediatamente lo scenario del pasto simposiastico e in particolare quel momento di passaggio tra la fine del pasto principale a base di pietanze cotte e il momento delle 'seconde mense': i frutti, tra cui le noci, avevano lo scopo proprio di stimolare la sete e produrre nel commensale il desiderio di continuare a bere restando a simposio<sup>515</sup>. Un aneddoto simile, di probabile origine ellenistica e spesso utilizzato dalla letteratura a carattere morale per rendere conto della condotta subdola di chi riesce a nascondere la propria natura soltanto per breve tempo, è ripreso due secoli dopo Luciano da Gregorio di Nissa in un suo scritto ascetico, il *De professione christiana*<sup>516</sup>.

Nel racconto di Gregorio non si tratta più di uno spettacolo organizzato e voluto dalla corte e dal re, ma si tratterebbe di uno spettacolo di strada messo in scena da saltimbanchi ad Alessandria d'Egitto; la performance coreutica sarebbe poi eseguita non da un gruppo di scimmie ma da un solo esemplare straordinariamente abile. L'epilogo, però, resta lo stesso con un cittadino che sceglie di 'smascherare' la vera natura dell'animale lanciando anche

---

<sup>513</sup> La particella avverbiale δήπου viene spesso utilizzata per simulare incertezza quando in realtà il locutore vuole far intendere tutta la propria convinzione sull'alta probabilità dell'argomento in questione, il suo uso è assai simile all'it. 'credo bene', 'immagino' in formulazioni di cortesia linguistica. "Strictly speaking, the certainty of δή is toned down by the doubtfulness of που. But often the doubt is only assumed... 'I believe', 'I imagine' being virtually equivalent to 'of course'", DENNISTON (1950<sup>2</sup>: 267).

<sup>514</sup> Luc., *Pisc.*, 36.10 ss.

<sup>515</sup> Sui κάρυα come 'stuzzichini' aperitivi per le seconde mense vd. Plut., *Quaest. conv.*, 624c-d; Athen., 52d-e. Si veda anche il riferimento, molto più antico, di Thphrst, *Char.*, 11.4 per il legame tra i κάρυα e il verbo τραγηματιζεσθαι. Sulle noci come 'frutti' delle 'seconde mense' vd. MOSCONI (2009: 338-340).

<sup>516</sup> Greg. Nyss., *De Prof. christ.*, 8.1 p. 132 Jaeger.

in questo caso del cibo per distoglierlo dalla danza: Gregorio non parla di *karua* ma più genericamente proprio di *tragēmata*<sup>517</sup>, struzzichini da banchetto che suscitano l'ingordigia del *pithēkos* (ρίψαι...τῶν τραγημάτων ἐκεῖνα ὅσα τὴν λιχνείαν τῶν τοιούτων θηρίων ἐφέλκεται).

Le scarse fonti a nostra disposizione sembrerebbero così individuare nei *tragēmata* il pasto usuale di una scimmia in terra greca, anche al di là di una sua effettiva presenza durante i simposi dell'élite.

Il frammento di Crobilo, del resto, risulta particolarmente interessante anche perché istituisce un contrasto tra l'uomo e l'animale in rapporto proprio al semplice stuzzichino del cottabo: se è vero che il *pithēkos* riceve il cibo che i simposiasti utilizzano come stuzzichino (e come premio) durante il cottabo, è altrettanto vero che, nell'ottica della *persona loquens* del frammento, il *pithēkos* si accontenterebbe di ciò che per l'*anthrōpos* costituisce un elemento superfluo del pasto e per la precisione, trattandosi di un cece acerbo, una cosa da nulla e senza valore (κενόν), che solo una scimmia in disgrazia si ridurrebbe ad accettare come alimento.

Proprio questo frammento, associando il luogo della relazione tra uomini e scimmie, il regime alimentare che caratterizza queste ultime in cattività e il giudizio di valore sull'esistenza dell'animale, può offrirci una buona chiave di lettura per comprendere una possibile rappresentazione riguardante il *pithēkos* degli Anitichi: un animale che condivide gli spazi umani deputati al divertimento e alla solidarietà tra maschi in un contesto di scialo e dispendio di ricchezze, ma da una posizione di subalternità radicale, facendo della scimmia un animale metonimico, vicino e partecipe della vita umana domestica, ma relegato a una posizione che è l'uomo a determinare tramite coercizioni di diverso tipo, rendendo la vita dell'animale infelice e non invidiabile (πιθήκου...δυστυχοῦς).

La condizione disgraziata del *pithēkos* per come emerge dalle nostre fonti risulterà più comprensibile se poniamo in risalto due aspetti di primaria importanza: a) la menzione della scimmia è costantemente associata ad ambienti sociali di altissimo livello economico, un vero e proprio mondo del lusso estremo e dello sperpero su larga scala, realtà sociale che i Greci associavano alla categoria di *truphē*, b) in rapporto a questo *milieu* socio-economico alla scimmia viene riservato un pasto di fichi secchi e ceci verdi.

---

<sup>517</sup> Per la lista dei τραγήματα cf. Athen., 649a, che riprende però una testimonianza già di Clearco di Soli, fr. 87 Wehrli: ἄμης πλακοῦς ἔντυλος ἴτριον ρόα / ὄν ἐρέβινθος σησάμη κοπτή βότρυς / ἰσχὰς ἄπιος πέρσεια μῆλ' ἀμύγδαλα.

L'associazione di questi due alimenti vegetali è esplicitamente formulata da Archestrato di Gela nei suoi *Hedupatheia* proprio nella sezione che doveva trattare i *tragēmata* delle 'seconde mense'; qui Archestrato propone una norma alimentare e di etichetta che ha come destinatari uomini di classe agiata dalle infinite risorse che potrebbero ben adattarsi al ritratto del *plousios* o *trupheros* visto in precedenza<sup>518</sup>.

In uno dei precetti alimentari<sup>519</sup> che costituirebbero, agli occhi di Archestrato, il segno di un'esistenza votata al gusto sopraffino e all'abbondanza senza freni si suggerisce come base dei *tragēmata* carne suina, in particolare salsicce e prelibato ventre di scrofa bollito cucinato con le spezie più costose e ricercate, tra cui il silfio<sup>520</sup>, da accompagnare a tenere carni di uccelli alla griglia<sup>521</sup>. Una lista di piatti così sontuosi e ricercati per le 'seconde mense' doveva costituire un voluto scarto culturale rispetto alla normalità attesa, una proposta alimentare che aveva lo scopo di distinguere e rendere speciali gli appartenenti a una nuova élite di tipo gastronomico in grado di ostentare e tradurre sulla *trapeza* il privilegio economico e sociale, passibile però di essere giudicato eccessivo e volgare<sup>522</sup>.

Nella prospettiva di Archestrato la nuova moda gastronomica che egli intende imporre nei *milieu* dell'alta società greca si oppone alla tradizione precedente del

---

<sup>518</sup> Sulla *readership* del trattato di Archestrato e sugli ambienti di élite cui gli *Hedupatheia* si rivolgono si veda OLSON-SENS (2000: xlili-xlvi).

<sup>519</sup> Archestr., fr. 60 Olson-Sens.

<sup>520</sup> Il silfio era considerato una pianta di lusso, alla base del ricco e fiorente commercio della Cirenaica e di Cirene in particolare; veniva utilizzato per condire e preparare piatti particolarmente elaborati, oltre che essere ricercato come pianta officinale di grande pregio. Sul silfio come capitale di pregio per antonomasia si veda Ar., *Plut.*, vv. 924-925, in cui la pianta associata al fondatore di Cirene Batto è paragonata alla ricchezza di Plutos come *nec plus ultra* dell'agio e del benessere (οὐδ' ἄν εἰ δοίης γέ μοι / τὸν Πλοῦτον αὐτὸν καὶ τὸ Βάττου σίλφιον). Cfr. PARISI-PRESICCE (1994) per uno studio della stretta associazione tra silfio e Cirene, come terra delle spezie e della ricchezza, in relazione ai culti locali della dea Panakeia. Sul silfio vd. anche DALBY (1996: 86-87).

<sup>521</sup> Il menù proposto da Archestrato per quelle che sono le "seconde mense" rappresenta un vero e proprio stravolgimento delle normali portate per una simile fase del pasto, di solito a base di uova, olive e frutti secchi. La μήτρα di suino cucinata con spezie era considerata la carne più prelibata e più raffinata, oltre che dispendiosa, per il mondo greco antico, cfr. Antiph., fr. 219. 3 PCG (μήτραν...ἥδιστον κρέας), *Plut.*, *Quest. conv.*, 733E (ἥδιστα νῦν γέγονεν, ὥσπερ οἰνόμελι καὶ μήτρα). A un *gourmet* come Callimedonte, che ha nel nome la propria natura, del resto non possono essere preparati che ventri di maiale, come il frammento del comico Eufrone ci testimonia, (...) δέ μήτραν σκεύασας / παρέθηκε Καλλιμέδοντι (...), *Euphro*, fr. 8 PCG.

<sup>522</sup> La proposta della nuova gastronomia avanzata da Archestrato subì forti critiche soprattutto dalla tradizione filosofica ellenistica, in particolare dal peripatetico Clearco e dallo stoico Crisippo. Entrambi associarono il lusso e la ricercata sofisticatezza dei piatti proposti negli Ἡδύπαθεια a una sostanziale mancanza di gusto e misura ragionevole, associando la manifesta volgarità delle pietanze di Archestrato alla letteratura erotica e pornografica di Philainis di Samo, cfr. Clearch., fr. 63 Wehrli, in cui fa esplicita menzione dell'indecenza di simili pratiche culinarie ed erotiche per uomini degni "dabbene" (μίσους ἄξια τοῖς ἐλευθέραν αἴσθησιν ἔχουσι).

banchetto simposiale contrassegnato da ben altri *tragēmata*, in prevalenza frutta secca o legumi diversamente trattati. Proprio in riferimento a una simile tradizione Arcestrato prende le distanze screditandone i fondamenti e associando un regime alimentare del genere alla vita dei mendicanti che fanno dipendere la propria esistenza da ricchi signori con cui pure condividono il banchetto (τὰ δ' ἄλλα γ' ἐκεῖνα τραγήματα πάντα πέφυκε πτωχείης παράδειγμα κακῆς): di una simile dieta da pezzente (πτωχός) fanno parte proprio quegli alimenti che, come abbiamo ipotizzato, il *pithēkos* è costretto a mangiare, ceci bolliti e fichi secchi (ἐφθοί τ' ἐρέβινθοι...καὶ ἰσχάδες)<sup>523</sup>. Chi potrebbe cibarsi di ceci e fichi in un simposio di uomini ricchi che si fanno servire carni macerate in spezie pregiatissime? Arcestrato avrebbe risposto un mendicante, ma forse Crobilo, suo contemporaneo, seguito da Luciano, avrebbe aggiunto un *pithēkos*.

Attraverso la ricostruzione di una parte dell'enciclopedia antica stiamo cercando di delineare meglio in che modo potessero nascere determinate rappresentazioni pubbliche della scimmia nel mondo antico, in particolare abbiamo messo in luce come la fisionomia culturale dell'animale non proceda da categorie assolute o simbolismi vuoti, ma sia al contrario radicata in un preciso tessuto, culturalmente specifico, di luoghi e relazioni interspecifiche.

Proseguendo ancora sul regime alimentare possiamo sottolineare l'associazione della scimmia al posto da subordinato che le viene riservato alla mensa degli uomini, posto simile a quello occupato da un pezzente che mendica cibo e si accontenta di quello più misero. In questa prospettiva un utile confronto può essere fornito dalla conversazione sulle forme dell'organizzazione politica che viene ingaggiata da Socrate con Glaucone e Adimanto nei libri II e III della *Repubblica* platonica.

Al centro dell'analisi sta la genesi del vivere comune con le sue diverse forme e differenti esperienze, dalla vita pastorale a quella agreste sino alla comunità cittadina, e l'obiettivo principale della conversazione consiste nel rintracciare una vera e propria fenomenologia dei rapporti tra giustizia (δικαιοσύνη) e ingiustizia (ἀδικία)<sup>524</sup>. Il primo 'laboratorio' di analisi scelto da Socrate per giungere alle radici dei rapporti sociali è rappresentato da una comunità di agricoltori, umili e pacifici, contraddistinti da una ben specifica dieta: fiocchi d'orzo tostati e focacce di grano durante i pasti quotidiani, vino, formaggi e olive durante le occasioni festive comunitarie, cui Socrate aggiunge dei

---

<sup>523</sup> Arcestr., fr. 60, 13-15 Olson-Sens.

<sup>524</sup> Per un'analisi completa del tema della genesi della città nel II libro della *Repubblica* si veda CAMPESE-CANINO (1998: 285-332). In particolare sul regime alimentare vegetariano e sulla condizione antropologica ed etica che gli è sottesa cfr. DOMBROWSKI (1989).

*tragēmata* che si confanno alla parca dieta contadina, ceci, fichi e fave, proprio gli alimenti di cui abbiamo ampiamente trattato in precedenza<sup>525</sup>. Immediatamente, però, Glaucone interrompe Socrate facendogli notare che la *diaita*, regime alimentare e stile di vita per dirla alla greca, che è stato appena delineato rappresenterebbe una condizione inconsueta e davvero poco probabile e diffusa.

Al contrario un'alimentazione del genere fatta di ceci, fichi e ghiande potrebbe andare bene per una comunità 'civica' di maiali (ὄων πόλις), argomenta l'aristocratico Glaucone, non certo per la società ateniese d'élite di cui egli fa parte. In una simile comunità, che Socrate non esiterà poco dopo a definire città della *truphē* (τροφῶσαν πόλις), vigono altre norme, quelle del benessere e del lusso, in cui ai giacigli di fogliame su cui adagiarsi vengono sostituiti letti e tavole di legno perché i commensali stiano comodi (μὴ ταλαιπωρεῖσθαι) e soprattutto cibi e dessert adeguati alle circostanze e ai tempi (καὶ ὄψα ἅπερ καὶ οἱ νῦν ἔχουσι καὶ τραγήματα)<sup>526</sup>. Il banchetto cui allude Glaucone e che Socrate accetta di ridisegnare come terreno di ricerca sul tema della giustizia si fonda su ben altri presupposti, i pasti principali (ὄψα) sono assai lontani dal formaggio e dalle olive dal punto di vista organolettico, mentre abbondano profumi, musica, piacere erotico e soprattutto sofisticate torte dolci (πέμματα)<sup>527</sup> che costituiscono i *tragēmata* del banchetto e che sono agli antipodi, dunque, del semplice cece verde o del fico secco<sup>528</sup>.

I *tragēmata* frugali proposti in origine da Socrate si configurano in questo modo agli occhi di Glaucone come un pasto bestiale, degno di un gruppo di maiali da allevamento<sup>529</sup>, oppure, per restare nell'ambito del consorzio umano, al pari di un'alimentazione da miserabile, assai vicina alla *ptōcheia* di cui ha parlato Archestrato, come sembrerebbe

---

<sup>525</sup> Pl., *Resp.*, 2. 372a-c.

<sup>526</sup> *Ivi*, 375d.

<sup>527</sup> "Pemma, if a distinction can be made, was a small cake or sweetmeat in which the cereal element might be absent, supplanted entirely by richer and sweeter ingredients such as nuts and dried fruits.", DALBY (2003: 69). Cfr. Poll., 6. 72-79.

<sup>528</sup> La dieta della 'città dei porci' prospettata da Socrate si rifà a un modello che potremmo definire etno-gastronomico, in cui la presenza di alcuni alimenti contrassegna un'identità culturale e presuppone una scelta etico-politica. Nel nostro caso l'estrema povertà della dieta contadina fatta di olive e formaggio si oppone alla realtà della città del lusso, o meglio del mercato, raffigurazione 'alimentare' della condizione politico-economica dell'Atene di fine V sec. Sui due modelli etno-gastronomici che caratterizzano la produzione culturale e letteraria ateniese nel V e IV sec. si veda soprattutto GALLO (1989), con ampia analisi delle fonti, soprattutto teatrali e comiche, di età classica. Sul menù della *truphē* cfr. Ar., fr. 225 PCG; Herm., fr. 63 PCG, in cui è presentata una vera e propria lista di prodotti importati che confluiscono ad Atene da ogni dove.

<sup>529</sup> In effetti Aristotele ci conferma che i maiali all'ingrasso (χορτάζειν) erano allevati prevalentemente con legumi e fichi per renderne le carni più polpose e succulente, Arist., *HA*, VII (VIII). 21, 603b, 26 ss.: Ἄριστον δὲ πρὸς τὸ πιαίνειν καὶ τρέφειν οἱ ἐρέβινθοι καὶ τὰ σῦκα, τὸ δ' ὄλον μὴ ποιεῖν ἀπλὴν τὴν τροφήν ἀλλὰ ποικίλην.

confermare la menzione degli stessi alimenti associata a una condizione di povertà estrema testimoniata da alcuni frammenti della *Ragazza di Olinto*, commedia composta da Alessi al tramonto dell'Atene classica. Un'anziana donna, il cui marito vive da straccione (ἔστιν ἀνὴρ μοι πτωχός), si lamenta della propria disgrazia, costellata da innumerevoli difficoltà economiche, non ultima la necessità di sfamare una famiglia intera senza risorse affidandosi a pasti di fortuna di cui fanno parte a pieno titolo ghiande (φηγός), cicale (τέττιξ) e soprattutto fave, ceci e pere selvatiche (ἐρέβινθος, ἀχράς). Una vita di stenti in cui tutto ciò che viene mangiato non viene dal lavoro dei campi o dalla compravendita, ma si fa allusione a una sorta di regime di economia di raccolta che contraddistingue la vita dei disgraziati, i *dustucheis*, che vivono di doni e di beneficenza come esplicitamente l'anziana donna afferma allorché ricorda il piacere di variare la propria misera dieta con alcuni dolci fichi dell'Attica definiti come un dono materno, o un'elemosina caritatevole della Natura o della dea Demetra (μελέδημ' ἰσχάς)<sup>530</sup>.

Provando a formulare una sintesi complessiva potremmo osservare che ceci e fichi secchi hanno nella gastronomia della Grecia classica una ben precisa 'posizione' corrispondente alle 'seconde mense' del simposio, dove l'élite socio-economica li consuma come stuzzichini da accompagnamento al vino (τραγήματα, παροψίδες); il loro ruolo non è certamente quello di costituire il pasto principale, ma rappresentano lo sfizio superfluo di un pasto speciale; tale posizione però può essere modificata determinando diverse e conseguenti rappresentazioni culturali. In un primo caso, quello descritto da Archestrato, gli stuzzichini da simposio, saporiti ma in fondo troppo semplici, verrebbero sostituiti da ben altre pietanze a base di carne e pesce innescando di fatto un sovvertimento della composizione dei pasti secondo cui gli *opsa*, i pasti cotti, prenderebbero il posto dei frutti configurandosi come stuzzichini iperbolici ed esagerati, ma degni del lusso sfrenato di cui Archestrato si fa interprete<sup>531</sup>. Se si considera che le scarse fonti a nostra disposizione

<sup>530</sup> Alex., fr. 167, 13-15 PCG: βολβός, τέττιξ, ἐρέβινθος, ἀχράς, / τό τε θειοφανές μητρῶον ἐμοὶ / μελέδημ' ἰσχάς. Riportiamo il frammento secondo l'edizione di Kassel-Austin con la sola modifica del termine θειοφανές ('rivelato dal dio') al posto dell'edito θειοπαγές ('piantato dal dio'), accogliendo così il testo edito da Kock in *CAF*, Alex., fr. 162. La congettura, presente nel cod. *Laurentianus pluteus* LX, 1, è difesa e argomentata da ARNOTT (1996: 490-492) che la spiega mettendola in relazione con un passo di Pausania, Paus., 1.37, 2 in cui si parla del fico (συκῆ) come beneficio e dono concesso dalla dea Demetra al re Phthalos che le aveva offerto ospitalità (δοῦναι οἱ τὸ φυτὸν τῆς φυκῆς).

<sup>531</sup> Il tema dell'eccessiva attenzione alle portate principali della mensa, i pasti cucinati a base di carne o pesce si traduce nelle fonti di età classica a una critica più generale dello stile di vita debosciato ed eccessivamente lussuoso sintetizzato dal termine ὀψοφαγία, cf. Ar., *Nub.*, 983; Xen., *Mem.*, 3.14, 2-4. "The *opsophagos* is thus a particular type of glutton, a man who is not only greedy but greedy for the most expensive food, and such men are often characterized elsewhere as

collocano il *pithēkos* in ambienti connotati da *truphē* in quanto animale da ricchi, si può comprendere come la dieta a lui associata, formata da frutti secchi e legumi, lo mostrasse agli occhi dei ricchi simposiasti come animale pezzente e disgraziato.

La stessa associazione tra miseria e legumi (o frutti freschi) si ha nel caso opposto: nel caso dunque di uno spostamento dei *tragēmata* che passano dall'essere stuzzichini delle 'seconde mense' al ruolo di pietanza principale, unica e misera forma di pasto come accade a chi è costretto a una vita di stenti. Cibarsi unicamente di ceci, fichi e altri frutti di stagione rappresenta in un certo modo una bestializzazione del regime alimentare, cui non a caso Platone allude parlando di 'dieta da maiali'. In quest'ottica andrebbe collocata la posizione del *pithēkos* al simposio degli uomini, animale accettato nello spazio alimentare del lusso di uomini *trupheroi* e *opsophagoi* ma costretto a una dieta da mendico al cospetto del lauto banchetto dei ricchi padroni.

Possiamo concludere questa parte sul regime alimentare sottolineando come il *pithēkos* sia associato nelle rappresentazioni antiche a una forma di alimentazione misera, degna degli animali più infimi o della povera gente, caratterizzata da legumi e frutti di scarso valore economico e facilmente reperibili, alimenti che rappresentano una prelibatezza soltanto per chi a simposio ha già consumato un lauto banchetto e se ne serve come 'appendice' gastronomica; al contrario avventarsi su di essi o farne l'alimento base della propria alimentazione significa condurre una vita da mendicante, costantemente all'ombra e alle dipendenze di un più potente signore, sia esso un ricco uomo, un padrone o un dio.

La dieta di un *pithēkos* in cattività si differenzia nettamente, inoltre, dalla tipologia di pasto che le fonti antiche associano al *kuōn*, altro animale che frequenta il banchetto degli uomini: pur tenendo conto della differente mole di informazioni relative ai due animali possiamo far notare che mentre ai cani sono riservate *apomagdaliai*, resti di pane e pasta, oppure ossa provenienti dal banchetto principale, alle scimmie invece toccherebbero alimenti caratterizzanti ciò che segue il banchetto principale, le 'seconde mense', i cui *tragēmata* hanno una natura ben diversa dagli alimenti principali del pasto comunitario, gli *opsa*<sup>532</sup>. Proprio sul piano della ripartizione degli alimenti sembra potersi ravvisare una differenza importante nella rappresentazione di due tipologie di animale entrambe presenti al banchetto degli uomini: la natura del cibo condiviso, stuzzichini per le scimmie e resti di

---

violating basic norms of social decency in their desire to satisfy their appetites..." OLSON – SENS (2000: 1).

<sup>532</sup> Per un'analisi dettagliata del regime alimentare del *kuōn*, ultimo degli uomini e primo degli animali, a banchetto vd. FRANCO (2003: 50-56).

pietanze principali per i cani, potrebbe alludere infatti a differenti valutazioni culturali relative alla relazione interspecifica.

### **2.3 Il κόλαξ del mondo animale**

Dopo aver analizzato le testimonianze antiche relative agli ambienti antropici abitati e condivisi dal *pithēkos* con particolare riguardo per gli spazi a esso concessi o negati, per gli strumenti di controllo del movimento e per il regime alimentare cui l'animale era associato, è importante ora rivolgerci allo studio della valutazione pubblica e condivisa di una simile relazione interspecifica da parte degli antichi. Questo paragrafo ha l'obiettivo di ricostruire una sorta di 'assiologia' del comportamento del *pithēkos* per come le scarse rappresentazioni del passato greco e greco-romano ce lo consegnano, mettendo in luce le descrizioni del carattere dell'animale accanto alle associazioni di un tale *ēthos* a situazioni di vita quotidiana o a figure sociali particolarmente rilevanti per comprendere la fisionomia culturale della scimmia greca.

Un passaggio di primo piano da cui partire, per l'antichità della fonte e per l'autorevolezza del testo nel corso della tradizione antica, è rappresentato da una riflessione di Socrate nel finale del libro IX della *Repubblica* di Platone. In questa sezione del testo viene discusso il giusto rapporto tra le componenti dell'animo umano all'interno di una riflessione tesa a dimostrare che la giustizia non è solo migliore dell'ingiustizia ma anche più piacevole e partecipe dell'*hēdonē* al di là delle false credenze di cui si erano fatti portavoce Trasimaco e Glaucone che avevano parlato di una preferibilità dell'ingiustizia<sup>533</sup>.

In particolare Socrate cerca di scandagliare tutte le possibili ripercussioni negative che la vita dell'uomo potrebbe ricevere da un errato rapporto di potere che veda la componente appetitiva dell'anima (ἐπιθυμητικόν) prevalere e guidare quella ardimentosa (θυμοειδής) a tutto svantaggio della ragione (λογιστικόν).

Nel quadro di una complessa tessitura metaforica a carattere animale in cui vengono convocate creature fantastiche e mostruose, dalla Chimera a Cerbero, anche il *pithēkos* trova il suo posto in una relazione simbolica di opposizione alla natura del leone<sup>534</sup>. In particolare vi sarebbero casi in cui la componente ardimentosa dell'animo umano si

---

<sup>533</sup> Sulla struttura e l'impianto argomentativo del libro IX vd. VEGETTI (2005: 13-28).

<sup>534</sup> Uno studio approfondito dell'*imagery* animale nel libro IX si trova in GASTALDI (2005).

troverebbe a retrocedere e a perdere in orgoglio e virulenza pur di soddisfare i propri desideri di ricchezza e fama<sup>535</sup>:

«Τί μήν;» «Κολακεία δὲ καὶ ἀνελευθερία οὐχ ὅταν τις τὸ αὐτὸ τοῦτο, τὸ θυμοειδές, ὑπὸ τῷ ὀχλώδει θηρίῳ ποιῆ καὶ ἔνεκα χρημάτων καὶ τῆς ἐκείνου ἀπληστίας προπηλακιζόμενον ἐθίζῃ ἐκ νέου ἀντὶ λέοντος πίθηκον γίνεσθαι;»

«E poi?» «L'adulazione e la sottomissione non lo sono (scil. biasimate) quando qualcuno fa sottostare questa parte qui, la parte del coraggio, a quella bestia senza regole e quando per le ricchezze e l'avidità la si abitua a farsi scimmia invece di leone venendo insultata sin dall'infanzia?»

In alcune circostanze quindi la natura 'leonina' del *thumos*, caratterizzata da una compostezza regale comunque sempre pronta al gesto autoritativo e violento che le valgono il rispetto e il riconoscimento da parte degli altri<sup>536</sup>, può snaturarsi e sottostare alla tirannia dei desideri di una ricchezza o di una fama da raggiungere a qualunque costo anche con il rischio di sottomettere la propria autorità al volere e alle decisioni altrui. L'immagine della componente ardimentosa dell'animo che man mano si ammansisce, scende a compromessi e rinuncia alla forza suggerisce certamente l'idea di un leone mansueto e non più pericoloso, ma è rafforzata, e sostituita, proprio dalla rappresentazione del *pithēkos* che più si presta evidentemente a rappresentare una rinuncia al *thumos*.

La scimmia viene invocata da Platone per dare corpo e identità a un'indole servile marcata da due elementi caratteriali principali: l'avidità e la brama di accaparrarsi beni altrui da una parte e una remissività totale dall'altra pronta addirittura a subire gli insulti e i soprusi senza reagire, come l'uso del verbo *propēlakizein* testimonia chiaramente. Sebbene ci sia certamente un'allusione all'indole mimetica della scimmia che si appiattisce, proprio come l'adulatore, sui gusti e sulle azioni del padrone o potente di turno, è pur vero che il passaggio di Platone mette l'accento sulla perdita della *timē* che l'accettare passivamente

---

<sup>535</sup> Pl., *Resp.*, 590b. Vd. ADAM (1963<sup>2</sup>: *ad loc.*).

<sup>536</sup> Sui alcuni tratti enciclopedici della rappresentazione del leone nel mondo antico si veda soprattutto Arist., *HA*, 629b; [Arist.], *Phgn.*, 809b. I tratti della compostezza regale che conferiscono dignità e superiorità di rango alle figure 'leonine' sembrano costituire una costante nelle rappresentazioni antiche sino al mondo romano che, non a caso, associa al *leo* la caratteristica della *generositas*, che potremmo, anche se impropriamente, tradurre come aderenza al proprio rango, fedeltà di appartenenza alla propria famiglia animale. Il leone è dunque per i Latini un *generosus*, un 'puro' del proprio *genus*, qualcuno che si mantiene fedele alle prerogative della propria schiatta, cf. LI CAUSI (2008: 99-104).

l'insulto e il sopruso comportano evocando un'immagine animale completamente agli antipodi rispetto alla regalità autorevole del leone<sup>537</sup>.

Una conferma esplicita del legame tra scimmia e *kolakeia* si trova in una nota del lessicografo atticista Frinico che, alla fine del II sec. d. C., fornisce molti elementi utili per comprendere una possibile rappresentazione culturale della relazione uomo-scimmia nel mondo antico, analizzando tra i termini più autenticamente attici un composto nominale desunto da una commedia di età classica<sup>538</sup>:

δειπνοπίθηκος: ὁ δείπνου ἔνεκα πιθηκίζων καὶ ὑποθωπεύων κόλακος τρόπων.

*Scimmia da banchetto: chi fa la scimmia per un pasto e blandisce come fanno gli adulatori.*

Il termine di matrice comica testimonia già per un periodo piuttosto antico un'associazione netta tra la 'sala da pasto', il banchetto (δειπνον) e l'animale che sembra esserne rappresentativo, il *pithēkos*. A una simile associazione, però, che in parte conferma quanto abbiamo analizzato in precedenza va aggiunta l'esplicita menzione del *kolax*, di una categoria sociale e culturale della Grecia antica che per la prima volta incontriamo come chiave ermeneutica per far comprendere un termine che già in età imperiale doveva risultare alquanto oscuro: Frinico ritiene il comportamento da *kolax*, il suo modo di essere e di relazionarsi, il suo *tropos*, come rappresentativo del comportamento di una scimmia a banchetto<sup>539</sup>.

---

<sup>537</sup> Uno studio della scimmia nel passo platonico si trova in VEGETTI (1983: 59-70) che, però, mette in risalto soprattutto la dimensione mimetica e la spinta imitativa dell'animale nei confronti dell'uomo come base per l'analogia con l'idea di *κολακεία*. Cf. GASTALDI (2005: 624-626). Per un'associazione del verbo *προπηλακίζειν* con il disprezzo delle altrui τιμαί invece cf. Theopomp. Hist., 115 F 253 18 *FrGHist*; si veda poi Xen., *Mem.*, 1.2.49 in cui Socrate è accusato di insegnare ai giovani a disprezzare i padri e l'autorità delle istituzioni sociali (... τοὺς πατέρας προπηλακίζειν ἐδίδασκε). Assai spesso il verbo si trova associato alla nozione di ὕβρις e al verbo ὕβριζειν, cf. Hsch. π 4027 (προυγελεῖν· προπηλακίζειν, ὕβριζειν).

<sup>538</sup> Phryn., *Praep. soph.*, p. 61, 22 (= fr. 589 PCG).

<sup>539</sup> La bibliografia sulla figura del κόλαξ è sterminata, ma di particolare interesse resta, per l'ampia raccolta dei materiali trattati, il lavoro di RIBBECK (1883). In epoca più recente Nesselrath ha messo in discussione la *communis opinio* degli studiosi che faceva delle due figure del παράσιτος e del κόλαξ di fatto due etichette intercambiabili per designare una medesima figura sociale o un analogo modello di comportamento; in particolare nel suo ampio commento al *De parasito* di Luciano Nesselrath cerca di dimostrare come una simile condizione fosse vera soltanto per una stagione, molto breve, della Μέση. In seguito il termine κόλαξ avrebbe designato un personaggio socialmente pericoloso e temuto per la propria bramosia di ricchezze e successo personale, un adulatore interessato al denaro e pronto a tradire alla prima occasione. Al contrario il παράσιτος avrebbe rappresentato un ἥθος assai più gioviale e senza alcuna pretesa di serietà, comportandosi da simpatico compagno di battute in campo di cibo ottenuto senza sforzo. Per questa tesi si veda NESSELRATH (1985: 88-121). *Contra* BROWN (1992), con ampia casistica di controesempi alla

Plutarco, all'incirca negli stessi anni in cui Frinico componeva il suo lessico atticista, dedica un trattato morale alle differenze tra *philia* e *kolakeia* riprendendo tematiche e dibattiti in discussione da secoli; dopo aver discusso del modo in cui il *kolax* utilizzi a proprio vantaggio i due pilastri dell'affinità (ὁμοιότης)<sup>540</sup> e del piacere (ἡδονή)<sup>541</sup>, che fondano la vera *philia*, per stringere stretti rapporti con la propria vittima mediante la finzione e la lusinga, Plutarco dedica una piccola parte ai benefici reciproci e ai servizi resi, le *hupourgiai*, con cui l'adulatore si accredita gli occhi del *philos*. Le azioni che il *kolax* predilige non corrispondono a quelle del vero amico pronto a condividere fatiche e pericoli per una giusta causa (ἐν μὲν ταῖς ἐπιπόνοις καὶ κινδυνώδεσιν) ma al centro della sua sfera di azione sono le imprese disdicevoli, che costano poco in termini di fatica ma compromettono il buon nome e la reputazione di chi le compie (ἐν δὲ ταῖς αἰσχροῖς καὶ ταπειναῖς καὶ ἀδόξοις διακονίαις), configurandosi così come azioni miserabili normalmente compiute e affidate a uomini non degni della condizione di liberi cittadini<sup>542</sup>.

Plutarco fornisce poi una lista di servizi infamanti in cui il *kolax* prodiga la propria attività, dall'intermediazione in amori clandestini, alla compravendita di prostitute sino alla meticolosa organizzazione di pasti comuni<sup>543</sup>. La cifra costante di simili attività non sta soltanto nella tipologia di azione svolta, ma anche nella qualità morale del modo in cui è compiuta: l'autore esplicitamente riconnette il *modus operandi* del *kolax* al sotterfugio e all'opera prestata di nascosto avvalendosi di un'espressione proverbiale greca che rappresenta l'agire in segreto come un agire 'sottobraccio' (ὕπὸ μάλῃς), all'insaputa degli altri; la modalità di azione dell'adulatore è ricondotta alla categoria del *to aischron*, l'infamante e il riprovevole, giudizio che dovrebbe funzionare come inibitore sociale tale da impedire il compimento di azioni degradanti, ma che invece l'adulatore non sembra minimamente contemplare nella progettazione dei propri piani<sup>544</sup>. All'interno di una così complessa disamina del comportamento e della psicologia del *kolax* Plutarco ricorre a una

---

tesi di Nesselrath. Una discussione di questi temi in relazione ai tratti somatici e fisiognomici della *κολακεία* in particolare con una discussione delle maschere liparesi si ha in MESTURINI (2001: 261-281). Per gli aspetti coincidenti che la cultura romana antica poteva ravvisare nelle proprie rappresentazioni condivise tra il comportamento del *parasitus* e quello dei *mures* per tramite del motivo dell'*alienum cibum edere* si veda soprattutto GUASTELLA (1988: 81-105).

<sup>540</sup> Plut., *De adul. et am.*, 51E-54D.

<sup>541</sup> *ibid.*, 54E-59A.

<sup>542</sup> *ibid.*, 64E.

<sup>543</sup> *ibid.*, 64F.

<sup>544</sup> Il modello del comportamento degno e virtuoso è invece fornito dalla comunità spartana che dopo la sconfitta inflittale da Antipatro accetta qualsiasi tipo di pena, purché non arrechi danno alla reputazione e al buon nome della città (αἰσχρὸν δὲ μηδὲν ἐπιτάττειν αὐτοῖς), *ibid.*, 64D.

rappresentazione simbolica più articolata tratta dal mondo animale in cui ancora una volta gioca un ruolo la scimmia<sup>545</sup>:

Ὅραξ τὸν πίθηκον; οὐ δύναται τὴν οἰκίαν φυλάττειν ὡς ὁ κύων, οὐδὲ βαστάζειν ὡς ὁ ἵππος, οὐδ' ἀροῦν τὴν γῆν ὡς οἱ βόες· ὕβριν οὖν φέρει καὶ βωμολοχίαν καὶ παιδιὰς ἀνέχεται, γέλωτος ὄργανον ἐμπαρέχων ἑαυτόν. οὕτω δὴ καὶ ὁ κόλαξ οὐ συνειπεῖν οὐ συνεισενεγκεῖν οὐ συναγωνίσασθαι δυνάμενος (...)

*Vedi la scimmia? Non sa custodire la casa come farebbe un cane, né può portare pesi come il cavallo, o arare come i buoi aggiogati. Perciò sopporta l'affronto e accetta la derisione e gli scherzi, offrendo se stessa come arma del divertimento. E proprio così anche il kolax (scil. si comporta) non potendo aiutare in un discorso o con un contributo o neanche in un'impresa (...).*

Il *pithēkos* viene delineato da Plutarco nei suoi tratti identificanti maggiori percorrendo due piste principali: in un primo momento viene tracciata una lista di *differentiae* che separano la scimmia dagli altri viventi citati, mentre in un secondo movimento vengono analizzate le costanti che caratterizzano la pratica relazione del *pithēkos* nei confronti dell'uomo. Se gli altri animali forniscono delle *hupourgiai* in senso proprio dal momento che si sottopongono alla fatica e portano a compimento un *ergon*, la scimmia sembrerebbe caratterizzarsi per una deprivazione delle *dunameis*, non potendo compiere alcunché di virtuoso (τὸ καλὸν τῆς χρείας) nel servizio prestato all'uomo. Una precisazione terminologica è in questo caso d'obbligo in merito al verbo *dunasthai*: se è vero che in alcuni contesti discorsivi il verbo coincide nelle sue sfumature semantiche con il costrutto *hoios (te) einai* ('potere, essere in grado'), non può essere tralasciato che le due espressioni suggeriscono alle orecchie di un Greco due accezioni assai diverse del campo semantico della 'possibilità'.

Il verbo *dunasthai* infatti implica molto spesso nelle espressioni in cui è usato una presupposizione di volontarietà o comunque di dipendenza dal soggetto in merito all'azione (o alla capacità) di cui si sta parlando. Il meccanismo causale che sta alla base della catena degli eventi di cui si tratta sarebbe in qualche modo, direttamente o indirettamente, legato alla volontà o capacità del soggetto in questione; al contrario l'espressione *hoios te einai* alluderebbe più precisamente a una circostanza determinata nel

---

<sup>545</sup> *ibid.*, 64E.

tempo o nello spazio che non dipende da una dimensione soggettiva<sup>546</sup> del protagonista coinvolto che molto spesso non può nulla di fronte a una realtà di fatto impreveduta o non calcolata<sup>547</sup>.

Benché una differenziazione semantica del genere sembri operativa principalmente nella prosa classica, in particolare nella lingua di Erodoto<sup>548</sup>, un uso analogo di espressioni costruite sull'aggettivo *hoios* non parrebbe essere alieno dalla prosa di Plutarco per lo meno in alcuni passi<sup>549</sup>. L'uso di *dunasthai*, allora, per parlare dell'impossibilità della scimmia a svolgere determinate mansioni potrebbe, così, alludere anche a un'indisposizione caratteriale (e volontaria) a compierle.

Inoltre il *pithēkos* rappresenta il *comparatum* in un'analogia metaforica in cui il centro di interesse di Plutarco, vale a dire il *kolax*, è ripetutamente descritto come una figura che 'declina' (ἀπαγορεύει) l'invito a partecipare a un'operazione faticosa oppure che acconsente a occuparsi di azioni disdicevoli non 'ritenendo' nulla eccessivo e oltraggioso (οὐδὲν ἡγείται). Il *kolax* è presentato come qualcuno che sceglie di agire in un certo modo o di sottrarsi rispetto a certi alti obblighi.

---

<sup>546</sup> Esempio evidente di una simile indipendenza dalla volontà (o dalla capacità) individuale e soggettiva di un evento avvenuto si ha in Hdt., 1. 67, 10 ss. in cui i Lacedemoni non riescono a trovare la tomba di Oreste, condizione cui è legata la loro vittoria su Tegea, secondo quanto vaticinato dalla Pizia (Ὡς δὲ ἀνευρεῖν οὐκ οἴοι τε ἐγίνοντο τὴν θήκην τοῦ Ὁρέστew). Qui sembra evidente come la circostanza del ritrovamento o della sua impossibilità siano dipendenti dal fato e dal caso, non da variabili connesse alla volontà/capacità dei Lacedemoni.

<sup>547</sup> Una disamina approfondita, anche se limitata alla prosa classica di Erodoto e Tuciddide, delle diverse sfumature semantiche di δύνασθαι e οἷός τε εἶμι si trova in NEUBERGER-DONATH (1982). Molto spesso l'uso della seconda espressione indica che "das Gelingen einer Handlung nicht von der *immanenten Fähigkeit* (δύναμις) *des Subjektes* abhängig, sondern von einem *zeitlich oder örtlich bedingten Sachverhalt*, der nicht der Norm entspricht oder störend in den normalen Ablauf der Ereignisse eingreift", *ibid.* 364.

<sup>548</sup> A titolo di esempio può essere citato l'uso che Erodoto fa dell'espressione οἷός τε ἐγίνετο per esprimere l'impotenza sessuale del re Amasi nei confronti della principessa Ladice, impotenza causata non dalla volontà e/o da un impedimento soggettivo, ma dai φάρμακα che gli erano stati proditoriamente somministrati, Hdt. 2. 181, 2.

<sup>549</sup> Sulla complessa questione della lingua di Plutarco tra κοινή e atticissimo si veda ZANETTO – MARTINELLI TEMPESTA (2010: *passim*). In particolare nelle *Quaestiones convivales* Lucio, figlio di Floro, discutendo della zoolatria egizia ricorda come, pur essendo sacra l'intera specie di un certo vivente, soltanto un esemplare veniva onorato e idolatrato 'non essendo possibile farlo per tutti gli esemplari' (οὐ γὰρ οἷόν τ'ἦν ἅπαντας). Lucio sta evidentemente facendo ricorso a una considerazione di buon senso che impedirebbe a chiunque, per ragioni oggettive che vanno al di là della volontà individuale, di onorare tutti i cani o tutti coccodrilli esistenti, vd. Plut., *Quaest. conv.*, 703A. Analogamente nel diaologo *Amatorius* il personaggio di Zeuxippo, fino ad allora contrario al matrimonio, acconsente alle nozze di Ismenodora e 'può' ('è in grado di...') guidare il corteo nuziale sino al tempio perché gli abiti che indossa, una corona e un *himation* bianco, rispettano il costume tradizionale rendendolo idoneo al ruolo di guida del corteo (οἷός ἐστιν ἡγεῖσθαι...), Plut., *Amat.*, 771D.

Alla luce di ciò potremmo ritenere che Plutarco, evocando l'immagine della scimmia in un ambiente domestico, stia al contempo facendo riferimento all'*ethos* che l'animale possiede e che lo spinge ad agire volontariamente in un certo modo: il *pithēkos* d'altronde viene descritto come pronto a subire qualsiasi sopruso (ὑβρις) e disponibile a offrire se stesso come oggetto e strumento della convivialità dei commensali. Ecco che allora l'espressione negativa *ou dunatai* ('non può') acquista un senso ben preciso suggerendo che il comportamento e il ruolo assegnati alla scimmia debbano essere attribuiti non tanto, o non solo, alle imposizioni dell'uomo ma anche, e soprattutto, alla propria volontà e soggettività, permettendo di intendere questa espressione in modo assai simile alla manifestazione di un atteggiamento recalcitrante che rifiuta tutta una serie di mansioni, tra cui la guardia della casa o il lavoro nei campi: in questo modo il non potere interseca nettamente il non volere da parte del *pithēkos*.

La posizione che la scimmia ricopre all'interno della comunità umana sembra così non dipendere totalmente dalle scelte dell'uomo, ma, almeno in parte, derivare da un'opzione consapevole, quella di offrirsi alla derisione e allo scherzo evitando gli *erga* penosi.

Una conferma della pertinenza culturale di questo tema si ha in un racconto conservato nel *corpus* del favolista Babrio in cui i protagonisti dell'immagine plutarchea sono gli stessi ma calati in un'atmosfera narrativa completamente straniata, come è caratteristico della fiaba<sup>550</sup>:

Ὅνος τις ἀναβάς εἰς τὸ δῶμα καὶ παίζων  
τὸν κέραμον ἔθλα, καὶ τις αὐτὸν ἀνθρώπων  
ἐπιδραμῶν κατήγε τῷ ξύλῳ παίων.  
ὁ δ' ὄνος πρὸς αὐτόν, ὡς τὸ νῶτον ἠλγήκει,  
“καὶ μὴν πίθηκος ἐχθές” εἶπε “καὶ πρόην  
ἔτερπεν ὑμᾶς αὐτὸ τοῦτο ποιήσας.”

<sup>550</sup> Babr., *Fab.*, 125 Luzzatto-La Penna. HERRMANN (1973: 89) suggerisce che alla base del racconto ci sia l'espressione proverbiale latina *asinus in tegulis* utilizzata per indicare situazioni o persone fuori contesto e bizzarre per il senso comune. Per cogliere la rappresentazione non-marcata culturalmente del ruolo dell'ὄνος nella società greca antica si veda Babr., *Fab.*, 111 Luzzatto-La Penna in cui tutta la narrazione verte sull'asino portatore di peso, φόρτος. Per un'ampia raccolta di materiale etnografico si veda ROSE (1922), che interpreta in quest'ottica anche il passo del *Satyricon* in cui Trimalchione dice di stare per raccontare un episodio nefasto e orribile, la presenza di un *asinus in tegulis*, Petr., *Sat.*, 63.2 (*nam et ipse vobis rem horribilem narrabo; asinus in tegulis*).

*Un asino salito sul tetto di casa finì col rompere una tegola mentre ci giocava, un uomo allora accorrendo subito lo fece scendere colpendolo con un bastone. L'asino allora, la schiena gli faceva male, si rivolse all'uomo dicendo: "Ma ieri o l'altroieri una scimmia vi ha fatto divertire facendo esattamente questa stessa cosa!"*

La fiaba sembra rimodulare in modo paradossale le chiavi che ricorrono nell'immaginario a proposito della scimmia e del suo *ethos*, la sfera del gioco e del divertimento (παίζων - ἔτερπεν) cui il *pithēkos*, stando a Plutarco, si vota anima e corpo, e che viene assunta momentaneamente, senza alcuna autorizzazione, dall'asino sonoramente punito dalle bastonate (παίωv) del padrone. In questa fiaba un umano (τις ἀνθρώπων) ristabilisce l'ordine e, per così dire, ridistribuisce con la forza la partizione delle *dunameis* fondamentali tra gli animali dell'*oikia*. Il testo fiabesco, proprio tramite il mondo alla rovescia che descrive e mediante il meccanismo dell'ironia, ci permette di cogliere un dato essenziale: l'impertinenza dell'*onos* che si fa e si pretende *pithēkos* sovvertendo l'opinione comune su ciò che da un asino ci si aspetta e che gli viene concesso. Il modello culturale antico rende pertinente una scimmia sul tetto e soprattutto la reazione divertita degli uomini che la osservano mentre rende assolutamente inconcepibile uno stesso comportamento da parte dell'asino cui normalmente viene richiesta una *hupourgia* di ben altro tipo (il βαστάζειν di cui parla Plutarco) in cambio della sua integrazione nella comunità degli uomini.

Ma all'origine dei servizi resi dagli animali agli uomini non è corretto vedere soltanto un processo di coercizione violenta da parte di questi ultimi. Al contrario le fonti antiche ci conservano rappresentazioni più complesse in cui si intrecciano richieste di sottomissione da parte umana ma anche tendenze comportamentali e attitudini ad agire in un certo modo (ἦθη) tipiche di certi animali. Aristotele proprio in apertura del suo trattato principale sulle *differentiae* dei viventi parla del criterio 'etologico' come uno dei cardini della biodiversità (διαφέρουσι δὲ καὶ ταῖς τοιαῖσδε διαφοραῖς κατὰ τὸ ἦθος), fornendo subito dopo una lista di tratti stereotipi associati dalla cultura antica a certe categorie di animali: alcuni di loro sono mansueti e remissivi (πρᾶα καὶ δύσθυμα καὶ οὐκ ἐνστατικά), si tratta dei buoi da lavoro, altri invece sono competitivi come i pavoni (τὰ δὲ φθονερά καὶ φιλόκαλα, οἷον ταῶς)<sup>551</sup>. Alla base di precise attività produttive o ricreative in cui si esplica la relazione uomo-animale viene rintracciata da Aristotele una determinata fondazione di tipo 'etologico' o caratteriologico, se si vuole, che funziona come criterio

---

<sup>551</sup> Arist., *HA*, 1.1, 488b 12-28.

operativo per discriminare i comportamenti ritenuti normali per un certo animale e quelli che al contrario possono essere percepiti come devianti.

Se Plutarco però ci ha fornito una descrizione della *kolakeia* scimmiesca per così dire in negativo, definendo l'*ethos* dell'animale per quello che non è e arricchendo il quadro con una generica allusione alla propensione del *pithēkos* a prestarsi allo scherzo e al divertimento dei commensali umani, possiamo rivolgerci a un interessante passo del *Piscator* di Luciano per affrontare in modo più approfondito una vera e propria 'fenomenologia' della scimmia-*kolax*.

Il dialogo di Luciano mette in scena lo scontro in tribunale tra il retore e apprendista filosofo Parresiade e la gran folla dei filosofi defunti che ottengono dagli dei la possibilità di tornare in vita per punire il giovane che li aveva calunniati in precedenza. La parte che più ci interessa è proprio quella del discorso di difesa di Parresiade dalle accuse mossegli dal cinico Diogene; il giovane si difende argomentando che la sua accusa alla filosofia a buon mercato si era rivolta in prevalenza contro i falsi filosofi, in maggioranza successori dei grandi filosofi del passato, che offendevano costantemente il nome della Filosofia non praticando la virtù di cui parlavano nei loro libri. Inizia così un discorso di difesa che utilizza immagini delle pratiche relazionali interspecifiche di età ellenistica e imperiale in Grecia e a Roma.

In particolare Parresiade ricorre a paragoni animaleschi cui associa differenti sfaccettature dell'*ethos* dell'intellettuale prezzolato pronto a stupire i propri clienti pur di ottenere in cambio un riconoscimento venale (ἐπιμισθῶ διδάσκουσιν καὶ τοὺς πλουσίους τεθήπασιν καὶ πρὸς τὸ ἀργύριον κεχίνασιν): simili *didaskaloi* al soldo del più ricco sono più rissosi di cagnetti senza importanza, ma al contempo più impauriti di lepri spaventate e ancora più rapaci di donnole fraudolente e la loro condizione di uomini potenzialmente liberi ma sottomessi al banchetto e ai voleri del padrone di turno viene espressa dalla similitudine con la *kolakeia* delle scimmie (κολακικώτεροι δὲ τῶν πιθήκων)<sup>552</sup>.

Proprio i *pithēkoi* sono protagonisti di un aneddoto che qualche paragrafo oltre descrive un comportamento interessato, una finta dedizione al padrone (o all'amico) pronta a tramutarsi repentinamente nel suo contrario alla minima occasione di guadagno personale che si presenti all'animale<sup>553</sup>:

---

<sup>552</sup> Luc., *Pisc.*, 34.

<sup>553</sup> *Ibid.*, 36, 8 ss. Il paragrafo 36 del *Piscator* è strutturato su due immagini che rappresentano mediante esempi animali due tratti caratteristici dei 'falsi filosofi', entrambi riconducibili alla loro cupidigia, e che espandono in qualche modo i paragoni sintetici che erano stati espressi al par. 34: a) da una parte i 'falsi filosofi' più 'rabbiosi' dei cani trovano il loro aneddoto corrispettivo nella

Λέγεται δὲ καὶ βασιλεύς τις Αἰγύπτιος πιθήκους ποτὲ πυρριχίζειν διδάξαι καὶ τὰ θηρία – μιμηλότατα δὲ ἐστὶ τῶν ἀνθρωπίνων – ἐκμαθεῖν τάχιστα καὶ ὀρχεῖσθαι ἀλουργίδας ἀμπεχόμενα καὶ προσωπεῖα περικείμενα, καὶ μέχρι γε πολλοῦ εὐδοκιμεῖν τὴν θεάν, ἄχρι δὴ θεατῆς τις ἀστεῖος κάρυα ὑπὸ κόλπου ἔχων ἀφῆκεν εἰς τὸ μέσον· οἱ δὲ πίθηκοι ἰδόντες καὶ ἐκλαθόμενοι τῆς ὀρχήσεως, τοῦθ' ὅπερ ἦσαν, πίθηκοι ἐγένοντο ἀντὶ πυρριχιστῶν καὶ συνέτριβον τὰ προσωπεῖα καὶ τὴν ἐσθῆτα κατερρήγνυον καὶ ἐμάχοντο περὶ τῆς ὀπώρας πρὸς ἀλλήλους, τὸ δὲ σύνταγμα τῆς πυρρίχης διελέλυτο καὶ κατεγελάτο ὑπὸ τοῦ θεάτρου.

*Si racconta che un re egiziano abbia fatto insegnare a delle scimmie la danza pirrica e che questi animali – che, fra tutti, più imitano le azioni umane – abbiano appreso tutto alla perfezione e assai velocemente arrivando a ballare questa danza vestite di manti di porpora e indossando delle maschere, al punto da riceverne grandi elogi, fino al giorno in cui uno spettatore spiritoso lanciò nel mezzo della scena delle noci che aveva tenuto nascoste. Le scimmie, allora, dopo averle viste e oramai dimenticando la danza, ridivennero ciò che erano, delle scimmie, da ballerini di pirrica che erano stati, e rompevano le maschere oltre a stracciare i costumi di scena azzuffandosi le une contro le altre intorno al ricco bottino, così l'ordinata disposizione della pirrica fu rotta e ci furono grandi risate da parte degli spettatori.*

Il racconto, a metà strada tra l'aneddoto e la favola esopica<sup>554</sup>, viene riportato da Luciano per illustrare nel migliore dei modi le manifestazioni di una *philia* a contratto, che risponde a determinate precondizioni e che si arresta nel momento in cui queste vengono meno, una *philia* che potremmo chiamare a tempo, come l'espressione greca *mechri toutou* ('fino a che...') ci invita a fare<sup>555</sup>. L'episodio mette in scena una *performance* di corte offerta e voluta da un re che desidera mostrare ai propri ospiti uno spettacolo indimenticabile e meraviglioso consistente in una danza pantomimica del genere della

---

scena dei κύνες che si litigano il pezzo d'osso conteso, e b) dall'altra i 'falsi filosofi' più lusingatori delle scimmie vengono ben illustrati dall'episodio dei πίθηκοι che indossano delle maschere pronte a essere gettate via e distrutte alla vista del cibo ponendo fine a ogni finzione.

<sup>554</sup> Un racconto simile, anche se non viene menzionata la tipologia di danza, si trova ancora in un'altra opera luciana, Luc., *Apol.*, 5-6. L'episodio doveva essere un vero e proprio racconto paradigmatico e proverbiale se Gregorio di Nissa vi si riferisce definendolo il "racconto della scimmia" (τὸ περὶ τοῦ πιθήκου διήγημα), Greg. Nyss., *De professione christiana*, p. 131 Jaeger. Sul legame tra questo racconto e la tradizione antichissima della favola di animali cui avrebbe attinto anche Archiloco cfr. LASSERRE (1950 : 110-119).

<sup>555</sup> L'episodio delle scimmie che recitano è infatti un'illustrazione del comportamento del 'falso filosofo' che si dimostra φίλος soltanto a parole e soltanto per un certo tempo o sotto certe condizioni, μέχρι γὰρ τούτου φίλος ἕκαστος αὐτῶν..., Luc., *Pisc.*, 36, 1-2.

pirrica<sup>556</sup>. L'intero episodio è costruito sul binomio insegnamento / apprendimento: il re in prima persona viene descritto come 'maestro' delle scimmie (διδάσκαλος, διδάξας) su cui investe tempo e risorse in modo diretto o indiretto perché gli animali apprendano appieno la danza pantomimica; i *pithēkoi* fanno propri i movimenti della danza da eseguire e lo fanno in tempi rapidissimi (τάχιστα) essendo, come abbiamo visto, animali dalla natura mimetica, dimostrando così senso del ritmo e autocontrollo nel riprodurre ben precisi *schēmata*, movimenti stereotipati e disposizioni del corpo che traducano determinate azioni o stati d'animo<sup>557</sup>. Si tratta dunque di apprendere con arte la capacità di mostrare, di rendere visibili *pathē* ed *ēthē* senza poterli raccontare a parole<sup>558</sup>, compito che richiede

---

<sup>556</sup> Il termine viene utilizzato da Luciano per indicare una danza-pantomima in cui gli attori dotati di maschera muta e armati riproducevano un piccolo *plot* assai spesso desunto da tematiche mitiche, accompagnati da musicisti specializzati nel flauto o nella lira. Lo spettro semantico del termine πυρρίχη è assai ampio e soprattutto i significati che vengono associati a tale etichetta sembrano essere assai diversi a seconda dei differenti contesti e periodi dell'Antichità. In età imperiale il termine non indica più danze di tipo iniziatico o religioso celebrative di contesti sacri o rituali collettivi, ma assai spesso viene utilizzato per indicare *performance* da simposio, spettacoli di abilità circense o danze in musica eseguite come intermezzi di spettacoli pubblici. Uno studio complessivo del termine πυρρίχη si ha in CECCARELLI (1998), sull'uso del termine in età imperiale vd. soprattutto *ibid.*, 219-228. Per la danza di animali in contesto circense a Roma cfr. Plin., *NH*, 8.2, 5. Sulla danza degli animali nella tradizione paradossografica e retorica antica vd. Plut., *Soll. an.*, 13. 3; Ael., *NA*, 6. 10. Ateneo ricorda come oltre alla loro natura bellica e all'origine lacedemone le danze pirriche venivano anche messe in scena per il divertimento e lo svago, come lascia intendere γελοῖαι associato a questo tipo di danza, cfr. Ath., 14. 629c-631c. Per uno studio del libro XIV dei *Sofisti a banchetto* con particolare attenzione consacrata al tema delle "seconde mense" si veda MILANEZI (2000).

<sup>557</sup> Sul concetto di σχῆμα come articolazione del corpo e unità di base della grammatica comunicativa prossemica si veda soprattutto CATONI (2005: in particolare 133-204); "Arti e pratiche rituali che utilizzano mezzi visuali contribuiscono a creare un vocabolario fisso di *schemata* dai precisi e identificabili significati", *ibid.* 181. Più in generale sul linguaggio dei gesti nel mondo greco antico cfr. NEUMANN (1965), con particolare riferimento alle testimonianze iconografiche.

<sup>558</sup> Proprio l'esattezza e la precisione con cui si traducono certe azioni o precisi atteggiamenti mediante la modulazione del gesto fissato da una lunga tradizione prossemica sono alla base del concetto di ἀκρίβεια, qualità fondamentale di qualsiasi pantomimo che si rispetti. La danza riarticola secondo il codice paraverbale ciò che è stato detto, o non può essere detto, nel linguaggio articolato, manifestando così un più alto grado di complicazione e difficoltà; per l'ammirazione che nel mondo antico si aveva per le figure di ballerini e artisti che praticavano questa arte nei vari generi (tragedia, pantomimo etc.) vd. Athen., 1. 21f 5 ss. e 22a sull'ὄρχηστής tragico Teleste. Vd. anche Liban. 4, 64. 107 nel *Pro saltatoribus*. Cfr. ROBERT (1930) per un'analisi delle testimonianze epigrafiche relative al mestiere di ballerino e pantomimo in età imperiale. Molto interessante a tal proposito l'iscrizione in cui si lodano le qualità del pantomimo che "tuttò raccontò con le mani", IG XIV. 2124:

ἱστορίας δείξας καὶ χερσὶν ἅπαντα λαλήσας  
 ἔμπειρος Βρομίοιο σοφῆς ἱερῆς τε χορείας  
 συνπάσγων κείνοις [οἷς] περ κεινεῖτο προσώποις  
 κορμήσας πᾶσαν θυμέλην διδαχᾶς πολυδόξοις [...]

esercizio e perizia per qualsiasi ballerino professionista, e ancor di più per animali che non condividono, almeno in origine, i codici comunicativi del *didaskalos*.

La presentazione di uno spettacolo per il divertimento degli uomini comporta che gli animali indossino un equipaggiamento di scena, maschere e manti purpurei, e che riproducano fedelmente ciò che hanno appreso dando pronta risposta agli insegnamenti umani. Autonomamente dunque i *pithēkoi*, soli sulla scena, sono chiamati a obbedire alle richieste degli *anthrōpoi* adottando così un atteggiamento compiacente e accondiscendente nei loro confronti. In qualche modo l'animale introietta un modello di azione (e di comportamento) e lo utilizza per compiacere gli spettatori, evidentemente, aspettandosi una ricompensa o semplicemente per gettare la basi di un rapporto sociale interspecifico. Ciò è quello che normalmente accade quando l'animale non umano, nel nostro caso la scimmia, decide di stare al gioco e di prendere parte alla vita degli uomini secondo le regole che costoro impongono, pronti nel caso di un'esecuzione perfetta a riconoscere il merito e un premio (la *δοκιμασία*, o *εὐδοκιμεῖν*) agli animali.

L'aspetto che più occorre mettere in evidenza è però il costante rischio di fiasco cui simili *performance* sono soggette: l'intera pantomima, il rapporto complesso di insegnamento, apprendimento ed esecuzione si fonda da una parte sul credito di fiducia che l'uomo è pronto a concedere al *pithēkos* e dall'altra sulla volontà di recitare un ruolo in autonomia da parte dell'animale.

Non c'è costrizione: una parte, nient'affatto trascurabile, dello spettacolo è fondata su un rapporto fiduciario che affonda le proprie radici al di fuori della scena nella pratica quotidiana del legame interspecifico che si instaura giorno per giorno. Esiste, però, la possibilità che le scimmie decidano di non giocare più la parte e di dimenticare volontariamente il loro ruolo 'umano' e 'sociale' di *purrichistai* tornando a essere ciò che erano sempre rimaste sotto la maschera (τοῦθ' ὄπερ ἦσαν): l'ordine della danza in accordo col ritmo della musica di accompagnamento, tutto ciò che struttura la disciplina cui sono state sottoposte le scimmie viene dissolto (τὸ δὲ σύνταγμα...διελέλυτο) per lasciare spazio alla violenza e alla ribellione che si concretizza nella distruzione dei costumi di scena e nella ricerca violenta del cibo gettato in scena. I *pithēkoi* infrangono il patto e tradiscono la fiducia del proprio *didaskalos*, cercando autonomamente la propria *trophē* e rifiutando il contratto e la relazione interspecifici.

Da ballerini 'umani' ridivengono scimmie senza integrazione possibile con la società degli uomini: Luciano sembra utilizzare questa complessa immagine di ammansimento fallito per mettere in guardia dai finti filosofi ma soprattutto dal pericolo della simulazione

di un rapporto sociale autentico, un meccanismo di contraffazione che il *kolax* attua continuamente spacciandosi per *philos*<sup>559</sup>.

Passiamo ora in rassegna alcune delle caratteristiche che la cultura greca ha tradizionalmente attribuito alla figura del *kolax* nelle proprie rappresentazioni pubbliche, a partire soprattutto dalla riflessione sugli *ēthē* di scuola aristotelica. In un passaggio dell'*Etica a Eudemo* in cui Aristotele delinea il contorno del comportamento virtuoso come condotta che rifugge gli estremi e gli eccessi dell'agire, vengono elencate, per triadi, delle etichette da assegnare a comportamenti che pertengono a un determinato aspetto del reale (divertimento, sapere, giustizia, generosità etc.) ma che si distinguono per il loro carattere eccessivo o, al contrario, moderato e dunque virtuoso. La *kolakeia* è considerata uno degli estremi (τὰ ἐναντία) che sono opposti al comportamento del *philos*, l'uomo che si rende piacevole secondo il giusto. Al contrario il *kolax* è per Aristotele chi adotta un comportamento elogiativo senza porsi i limiti della decenza (κόλαξ μὲν ὁ πλείω συνεπαινῶν ἢ καλῶς ἔχει)<sup>560</sup>. Chi conforma il proprio carattere alla *kolakeia* non sa operare un discrimine, non valuta la giusta distanza da prendere per ponderare l'azione migliore da compiere in relazione a chi ha di fronte e alle circostanze in cui opera; al contrario del *philos* il *kolax* abbraccia il desiderio altrui senza alcun tipo di distinzione, egli dà il proprio assenso incondizionato a chiunque e in ogni circostanza (ὁ μὲν γὰρ εὐχερῶς ἅπαντα πρὸς τὰς ἐπιθυμίας ὁμιλῶν κόλαξ)<sup>561</sup>.

Teofrasto, a tal proposito, ci fornisce una serie interessante di comportamenti tipici del *kolax* dando forma e colore alle definizioni di Aristotele: di particolare interesse per il comportamento gretto e compiacente<sup>562</sup> che caratterizza il *kolax* è la reazione spropositata con cui risponde a una battuta di poco conto fatta dall'uomo cui si accompagna, reazione caratterizzata dall'eccesso di un riso sguaiato e ostentato che, ancora più platealmente, egli

---

<sup>559</sup> La definizione dell'adulatore come 'attore, interprete' di una messinscena della *philia* viene esplicitamente formulata da Plutarco che parla di ὑποκριταὶ τῆς φιλίας, Plut., *De adul.*, 50e 4. Cfr. id., *De lib. educ.*, 13b 6.

<sup>560</sup> Arist., *EE*, 2. 3, 1221a 5-30.

<sup>561</sup> *Ibid.*, 3. 7, 1233b 29-35.

<sup>562</sup> Il termine εὐχερής, e l'avverbio εὐχερῶς, indicano non soltanto un comportamento compiacente che accetta e subisce tutto, ma possono anche evocare la miopia di chi si accontenta di una soluzione a portata di mano, mostrandosi soddisfatto delle soluzioni semplici e apparentemente più remunerative, come indica icasticamente la descrizione che Aristotele fa del maiale in fatto di dieta: ῥιζοφάγον δὲ μάλιστα ἢ ὅς ἐστι τῶν ζώων διὰ τὸ εὖ πεφυκέναι τὸ ῥύγχος πρὸς τὴν ἐργασίαν ταύτην, καὶ εὐχερέστατον πρὸς πᾶσαν τροφήν τῶν ζώων ἐστίν, Arist., *HA*, VII (VIII).6, 595a 16-19. Cfr. LSJ s.v. εὐχέρεια. Sull'etimologia del termine si veda LEUMANN (1944) che riconduce l'aggettivo al radicale del verbo χαίρω più che alla radice di χεῖρ ('la mano'). Secondo questa interpretazione il senso originario dell'aggettivo sarebbe quello di chi 'non fa il difficile, si accontenta, è ben disposto'.

cerca di fermare portandosi il mantello al volto<sup>563</sup>. In questo modo il *kolax* cerca di accreditarsi agli occhi degli altri mostrandosi straordinariamente cordiale per ottenerne vantaggio. Il comportamento del *kolax*, come lo stesso Aristotele conferma nella *Grande Etica*, è contrassegnato da un eccesso spettacolare che ha la precisa intenzione di farsi notare dal resto della compagnia per garantirsi un'integrazione in quello stesso consesso: in fin dei conti il *kolax* esagera e porta al parossismo condotte che in altri contesti e secondo altre discriminanti sarebbero considerate normali e accettabili, ma proprio la dimensione della *prosthēkē* le rende sospette e considerabili come false<sup>564</sup>, come quando il *kolax* ostenta affetto per i figli del padrone di casa soltanto nel momento in cui sa di essere osservato da tutti, attendendo che sia presente un pubblico per giocare il proprio ruolo di presunto *philos*<sup>565</sup>.

Alla luce di considerazioni del genere si potrebbe definire la *kolakeia* una patologia etologica relativa al comportamento sociale<sup>566</sup>, una deviazione viziosa del carattere di chi adotta le scelte sbagliate di fronte ai propri interlocutori cercando di compiacerli in ogni modo. Rispetto alla vita sociale dell'individuo costituita da azioni e discorsi (περὶ λόγων καὶ πράξεων κοινωνίαν) si delineano tre virtù nel sistema disegnato da Aristotele, una di esse pertiene al contenuto e alla verità (περὶ τᾶληθές τὸ ἐν αὐτοῖς), mentre le altre due sono relative alla cordialità e al piacere del rapporto in sé (αἱ δὲ περὶ τὸ ἡδύ), attenendosi dunque al piano della relazione e solo parzialmente a quello del contenuto. A loro volta le due virtù 'relazionali' possono essere ulteriormente distinte a seconda del *setting* in cui la relazione è collocata: vengono allora distinti da Aristotele i contesti ludici (ἐν παιδίοις) da quelli considerati più comuni e non marcati (ὃ δ' ἐν πᾶσι τοῖς κατὰ τὸν βίον). Proprio in

---

<sup>563</sup> Thphrst., *Char.*, 2. 4: (...) σκώψαντι ψυχρῶς ἐπιγελάσαι τό τε ἰμάτιον ᾧσαι εἰς τὸ στόμα ὡς δὴ οὐ δυνάμενος κατασχεῖν τὸν γέλωτα.

<sup>564</sup> Arist., *MM*, 1. 31, 1193a 20 ss.: ὁ μὲν γὰρ κόλαξ ἐστὶν ὁ πλείω τῶν προσηκόντων καὶ ὄντων προστιθείς (...) ὁ δὲ φίλος ἀνὰ μέσον τούτων· οὔτε γὰρ πλείω τῶν ὑπαρχόντων προσθήσει, οὔτ' ἐπαινέσει τὰ μὴ προσήκοντα ὕτ' αὖ πάλιν ἐλάττω ποιήσει, οὔτε πάντως ἐναντιώσεται παρὰ τὸ δοκοῦν αὐτῷ.

<sup>565</sup> Thphrst., *Char.*, 2. 6-7: καὶ τοῖς παιδίοις μῆλα καὶ ἀπίους πριάμενος καὶ τοῖς παιδίοις μῆλα καὶ ἀπίους πριάμενος εἰσενέγκας δοῦναι ὀρῶντος αὐτοῦ, καὶ φιλήσας δὲ εἰπεῖν· “Χρηστοῦ πατρὸς νεόττια”. Il *kolax* ha preparato il colpo di scena ben prima del suo arrivo in casa, l'azione di portare con sé frutti da donare ai figli del padrone di casa è un'azione premeditata (εἰσενέγκας δοῦναι) e che attende soltanto il momento giusto per essere portata in scena davanti allo sguardo e al giudizio altrui.

<sup>566</sup> Nel libro II dell'*Etica a Nicomaco* Aristotele passa in rassegna diversi campi di pertinenza del comportamento virtuoso: il campo emotivo-comportamentale del φόβος, quello della ἡδονή, o ancora quello della χρημάτων δόσις sino al comportamento virtuoso relativo alla preoccupazione della τιμή. Infine Aristotele presenta una vera e propria disamina della virtù e dei comportamenti da biasimare in relazione al comportamento pubblico o all'agire in società, la dimensione della κοινωνία. Si veda Arist., *EN*, 2. 7, 1107a 28-1108b 10.

quest'ultimo caso ricade il comportamento da *kolax*, contraddistinto da una gentilezza e amabilità fuori luogo che si palesano anche quando non è necessario al solo fine di riceverne in cambio un tornaconto personale (εἰ δ' ὠφελείας τῆς αὐτοῦ, κόλαξ)<sup>567</sup>.

Alla luce di questa considerazione della natura della *kolakeia*, per lo meno nella trattazione di scuola aristotelica, possiamo ipotizzare che la figura del *kolax* venga convocata nella rappresentazione culturale della scimmia antica proprio perché essa evoca una particolare forma di relazione interpersonale in cui giocano un ruolo i concetti di *philia* e *trophē*: da una parte la comunità dei *philoī* intesa come gruppo di individui che *lato sensu* condividono un luogo di vita e soprattutto stanno in rapporti di cordialità e solidarietà tra loro, e dall'altra il tema del cibo che viene suddiviso tra i *philoī*. Molto spesso le relazioni interpersonali o i rapporti sociali possono essere pensati ricorrendo al parallelo delle diversificate relazioni interspecifiche che si offrono così come utili strumenti per pensare e categorizzare il rapporto tra umani<sup>568</sup>.

Può accadere che il *kolax*, normalmente considerato un uomo indegno della propria condizione di maschio adulto libero, sia pensato nei termini di un estraneo (animale) ammesso in una comunità di *philoī* in virtù della sua eccessiva cordialità che rasenta la sottomissione e che è in grado di garantirgli in cambio un tozzo di pane. Il *pithēkos* e il *kolax* presentano dunque dei tratti enciclopedici e culturali ritenuti dalla cultura greca in parte sovrapposti e coincidenti<sup>569</sup>. Alla base di una simile analogia percepita è da ravvisare senza dubbio il secondo elemento che abbiamo evocato prima: la risorsa alimentare, il mantenimento a spese di altri. Ecco che il complesso meccanismo di mansuetizzazione di un animale non autoctono (la scimmia) in terra greca o italica, può fornire una buona base culturale per pensare il più normale e poco esotico rapporto tra *philoī* e *kolakes*. Attraverso

---

<sup>567</sup> Arist., *EN*, 2. 7, 1108a 11-29.

<sup>568</sup> Esemplare a tal proposito risulta la figura del κύων i cui tratti etologici e la cui rappresentazione culturale giocano un ruolo di primo piano per parlare delle γυναῖκες della comunità dei maschi adulti; anche il procedimento contrario è ampiamente attestato, per cui il comportamento del cane, potremmo anche dire con termine non greco la sua *chiennerie*, è utilizzato come repertorio culturale per parlare delle donne, per questi aspetti si veda FRANCO (2003: in particolare 153-164).

<sup>569</sup> La *κολακεία* poteva essere pensata ricorrendo anche ad altri esempi animali, in particolare la cultura greca antica associava l'ostentata gentilezza e la gioiosa condiscendenza del κόλαξ a un tipico comportamento canino quello del σάινειν, il 'fare le feste'. "...poco dignitoso e spesso interessato, il gesto del *sainein* è cosa da miserabili e, perciò stesso, un atteggiamento un po' sospetto." FRANCO (2003: 266; si veda anche 271-282). A differenza del cane però la scimmia non scondinzola e non fa le feste, ma attua una strategia di lusinga che si concretizza nel 'prestarsi allo scherzo', nel 'sottomettersi alla burla altrui' per far divertire. Una sottomissione, dunque, che non passa tanto per un'estrema espansività affettiva ma attraverso il mettersi a disposizione come strumento di divertimento.

un esempio tratto da Eliano è possibile comprendere meglio come potessero essere concepiti l'acclimatamento e la mansuetizzazione di animali 'stranieri' nel mondo antico.

Un testo di Eliano senza molti paralleli nelle fonti antiche<sup>570</sup> descrive il lungo e complesso processo di mansuetizzazione cui potevano essere sottoposti esemplari di animali non autoctoni dell'area mediterranea greco-romana e dunque trasferiti in diverse fasi della loro vita in un nuovo ecosistema, a contatto con la comunità degli uomini<sup>571</sup>. Il passo in questione descrive le diverse fasi e modalità dell'ammansimento<sup>572</sup> degli elefanti con una certa precisione di dettagli in grado di farci comprendere bene come avvenisse nello specifico l'attività dell'*hēmeroun*, la sottomissione umana dell'animale selvaggio proveniente dalla foresta: una volta avvenuta e andata a buon fine la battuta di caccia, gli elefanti catturati vengono condotti legati (δεδεμένους) in uno spazio, debitamente preparato e trattato dall'uomo, facente parte della stessa foresta in cui gli animali sono stati catturati, ma separato da essa da una grande trincea artificiale.

Un simile fossato viene circondato poi da palizzate di legno che hanno lo scopo di limitare il più possibile la capacità di movimento dell'animale, chiuso così in una sorta di isola di terreno poco più grande di lui (διαλαβόντες ταῖς σχοίνοις καὶ μήτε προθεῖν ἐπιτρέποντες μήτε αὖ πάλιν ἀφίστασθα). Una volta costretto lo spazio di manovra e legati gli elefanti ad alberi robusti, gli addomesticatori passano a una seconda fase che consiste nel fiaccare l'impeto e la forza degli animali ancora allo stato selvatico (τὴν ἄγαν ἰσχὺν καὶ ῥώμην καθαιροῦσι) mediante un procedimento di particolare importanza per il nostro discorso sulle scimmie: infatti il principio dell'operazione di mansuetizzazione passa per una sottrazione delle risorse alimentari, è attraverso una penuria di cibo, o addirittura mediante il digiuno, che gli uomini cercano di avere la meglio sugli elefanti (ἄτροφία τε καὶ λιμῶ).

---

<sup>570</sup> Ael., *NA*, 10.10. Le fonti antiche, a parte di dettagli in merito ai processi di ammansimento di animali 'esotici', sembrano al contrario fornire un buon numero di notizie sulle dinamiche della cattura e della mansuetizzazione degli elefanti, in particolare si veda: Agatarch., *De mar. Eryth.*, 53 *GGM*, 1, 114; Strab., 16.4, 10; Arr., *Ind.*, 13-14.

<sup>571</sup> Come giustamente fatto notare da Jean-Pierre Digard le scimmie fanno parte, almeno nelle culture in cui questi animali non sono autoctoni, di quegli esemplari "d'animaux sauvages que l'on apprivoise à des degrés divers (oiseaux de proie, mangoustes, guépards, ours singes etc.", DIGARD (1988: 31).

<sup>572</sup> Già G. Saint-Hilaire proponeva di tener ben distinti lo statuto di animale domestico dal processo di mansuetizzazione di un singolo animale. La domesticità corrisponderebbe al possesso "non plus seulement de quelques *individus* enlevés à la vie sauvage, mais d'une *suite d'individus* issus les uns des autres (...) une fois obtenue l'est pour toujours", GEOFFROY SAINT-HILAIRE (1861: 155). Cfr. DIGARD (1988) su alcune distinzioni teoriche e metodologiche per un'antropologia del processo domesticatorio.

Eliano costruisce l'intero episodio della mansuetizzazione ricorrendo a un vocabolario sacrale e rituale (καθαροῦσι...καταμαραίνουσιν...παραλύεσθαι) in cui di fatto la selvatichezza degli animali è pensata come macchia impura e colpevole difetto da emendare prima del trasferimento dell'animale nella comunità degli uomini. In questo modo il *thumos*, l'animo dell'animale viene lavato via delle impurità del passato (τὸν θυμὸν αὐτῶν καὶ τῆς ψυχῆς τὸ ἄτρεπτον ἡσυχῆ καταμαραίνουσιν...παραλύεσθαι δὲ τοῦ πρόσθεν θυμοῦ), causando così un vero e proprio processo di ridefinizione dell'identità dell'elefante che da belva irascibile deve diventare animale mansueto e sottomesso perdendo memoria della propria vita precedente il cui ricordo del resto non comporterebbe per lui alcun vantaggio (ὡς ἐκείνους λήθην μὲν ἴσχειν τῆς τέως ἀμάχου ἀγριότητος).

Solo in cambio di un tale radicale cambiamento di carattere da parte dell'elefante l'ammansitore (πωλευτής) adotta un comportamento premiale che concede nuovamente all'animale l'accesso al cibo (καὶ ἐκ χειρὸς ὀρέγειν τροφήν); gli elefanti, così ridotti, sono costretti dal loro stato di indigenza (ὕπὸ τῆς χρείας ἀναγκαζομένους) ad assumere un'espressione del volto e dello sguardo che ai caratteri della docilità unisce quelli, ancor più significativi, della sofferenza (βλέπειν τε ἤδη πρᾶόν τε καὶ κεκμηκός).

Un trattamento ripetuto e più intenso ricevono gli animali che si mostrano ancora riottosi nei confronti degli ammansitori e che danno libero sfogo alla loro violenza sradicando gli alberi con le proprie zanne e spezzando le catene (δεσμοί) che li tengono avvinti ai tronchi. Il procedimento di ammansimento in questo caso alterna al digiuno forzato fasi in cui l'animale viene blandito da cibo prelibato o umiliato da percosse violente (τὰ μὲν λιμῶ, τὰ δὲ γλυκεία τροφῆ, τὰ δὲ κέντροις ἡμερώθησαν)<sup>573</sup>. Ciò che accade con gli elefanti ammansiti è un complesso meccanismo di parziale trasformazione della loro dieta per opera dell'uomo: come risulta evidente dal finale del paragrafo in questione il cibo dato agli elefanti dalla mano umana è costituito da una forma ibrida di *trophē* in cui viene condensato il loro nuovo statuto di animali mansueti: da una parte cibi umani (ἄρτοι, ἰσχάδες, κρόμμυα etc.) e dall'altra una serie di alimenti che provengono dall'ambiente di vita in cui gli elefanti sono cresciuti e che per questo motivo sono loro

---

<sup>573</sup> Ael., *NA*, 10.10. Sugli elefanti indiani che, se catturati in età adulta, risultano difficili da ammansire cfr. *ibid.* 12.41. Gli animali sembrano caratterizzati da una particolare predisposizione ad essere ammansiti, almeno tra gli animali della foresta, dal momento che si credeva avessero due cuori (καρδία), considerati il centro delle attività psichiche dell'animale: un cuore sarebbe stato all'origine dei comportamenti irruenti e violenti (θυμοῦσθαι), mentre con l'altro l'elefante avrebbe dato spazio ad atteggiamenti più dolci e docili (πραῦνεσθαί), *ibid.* 14.6. Più in generale sull'elefante nel mondo antico si veda SCULLARD (1974). Una particolare attenzione alla figura dell'elefante nel trattamento culturale che ne fatto cultura latina si ha in MASTROROSA (2003).

particolarmente graditi (ἐκεῖνοις συντρόφου καὶ ἐκ τούτου τοι καὶ φίλης). L'operazione dell'*hēmeroun* prevede però che oramai il procacciamento del cibo passi per l'intermediazione umana, per cui sono gli *anthrōpoi* a recarsi nella foresta per prenderne cibo da distribuire successivamente nelle stalle agli elefanti in cattività.

Possiamo credere che, se certamente il processo di ammansimento del *pithēkos* non doveva corrispondere punto per punto a quello dell'elefante, alcuni elementi del sistema di ammansimento<sup>574</sup> potrebbero rivelarsi analoghi: ciò che è importante sottolineare è senza dubbio il patto alimentare unilateralmente imposto dall'uomo agli animali deportati dalla loro nicchia ecologica di origine. L'*anthrōpos* impone i termini e le regole del rapporto interspecifico da una posizione di forza potendo contare sull'accesso illimitato alle risorse alimentari di cui invece la controparte animale è appositamente privata e, soprattutto, impossibilitata a raggiungere se non mediante l'intervento padronale dell'uomo che si rende in questo modo *tropheus*, nutrittore del *pithēkos* rinato nella propria condizione di appartenente alla comunità degli uomini<sup>575</sup>.

La *kolakeia* che viene invocata da alcune rappresentazioni antiche per definire l'*ēthos* di una scimmia sembra doversi inquadrare nell'orizzonte del processo di mansuetizzazione che si dimostra complicato, incerto e mai completo. La scimmia dei Greci resta un animale estraneo che viene importato e non nasce quasi mai in casa, si trova all'interno di uno spazio umano, quello del padrone, senza poter contare sul sostegno del gruppo di appartenenza trovandosi di fatto da solo tra gli uomini: dunque gli elementi che permetterebbero di parlare di domesticazione, il controllo della riproduzione e la gestione totale da parte umana della sicurezza e dell'alimentazione dell'animale, non sono presenti o lo sono in modo precario e non duraturo.

La *trophē*, come abbiamo visto, resta allora il meccanismo di base su cui strutturare una relazione asimmetrica tra l'allevatore, padrone, dell'animale e la 'scimmia del

---

<sup>574</sup> Digard afferma la necessità di liberarsi della dicotomia domestico/selvatico e per questo introduce la nozione di sistema domesticatorio: con questo termine s'intende la combinazione di più fattori, molto spesso di natura diversa, che conferisce a ciascun caso di domesticazione la sua specificità e singolarità. Il sistema domesticatorio si compone di tutto ciò che l'uomo investe nella produzione e nell'utilizzazione di animali: azione tecnica, organizzazione sociale, pensiero, rappresentazioni, DIGARD (1990: 179).

<sup>575</sup> Il meccanismo del patto del cibo, che potremmo definire anche come ricatto alimentare, funziona nel mondo greco anche per un altro animale che nel mondo greco antico era percepito come non immediatamente mansueto, ma il cui processo di ammansimento e domesticazione dovevano passare per la *trophē* offerta dall'uomo: il cane. "In virtù della concezione 'contrattuale' del rapporto, dal cane l'uomo si aspettava il riconoscimento di un debito: in cambio dell'allevamento e del nutrimento, che nel lessico greco sono tutt'uno – il verbo *trephein* indica sia «nutrire» sia «allevare» - il cane doveva mostrare riconoscenza", FRANCO (2003: 75; 74-91).

banchetto' (δειπνοπίθηκος). L'animale sembra, d'altra parte, accettare di buon grado una condizione di servilismo parassitario che in cambio di gesti di affetto e cortesia nei confronti del padrone gli permetta di essere mantenuto in casa senza alcuno sforzo.

Nell'ultima sezione di questo paragrafo sarà importante, però, mettere in luce quali effetti collaterali o minacce potenziali la cultura antica ha potuto rintracciare per una tipologia simile di relazione interspecifica, per alcuni aspetti distante da quella collaborativa e fiduciaria che si intrattiene con un *kuōn*<sup>576</sup> e al contempo radicalmente opposta al dominio del giogo esercitato da parte umana su un bue da lavoro (βοῦς ἐργάτης).

Se Claudio Eliano ci fornisce un altro esempio di completa adesione dell'animale ai comandi e ai *desiderata* dell'ammaestratore-padrone descrivendo in dettaglio alcune esibizioni di danze eseguite alla perfezione o di magistrali performance musicali<sup>577</sup>, il pericolo del tradimento del patto e dell'imprevista insubordinazione da parte del *pithēkos* è sempre in agguato, come il lancio delle noci narrato da Luciano ci testimonia.

Questo aspetto di volontaria (e nociva) simulazione da parte della scimmia è esplicitamente affermato nella prima testimonianza letteraria che ci parla di *pithēkoi* nel mondo greco: Semonide di Amorgo, infatti, discutendo della donna-*pithēkos* costruisce uno dei differenti (χωρίς) tipi di comportamento femminile proprio a partire dall'etogramma scimmiesco evidentemente condiviso nella cerchia del suo uditorio<sup>578</sup>; la donna modellata da Zeus rassomiglia alla scimmia soprattutto nei propri comportamenti sociali e relazionali, dal momento che conosce alla perfezione (ἐπίσταται) tutti i piani (δῆνεα) e le loro applicazioni fraudolente (τρόποι) per ottenere ciò di cui ha bisogno<sup>579</sup>. La

---

<sup>576</sup> Il modello della relazione interspecifica del cane è in parte sovrapponibile a quello della scimmia come animale mansueto all'interno dell'abitazione umana: infatti i cani maltesi, o altre specie canine che avevano la funzione principale di cane da compagnia, si differenziano assai dal tipo di relazione fiduciaria che l'uomo stabilisce con il cane da guardia o quello da lavoro dotati senza dubbio di una maggiore autonomia e spazio di manovra, per questi aspetti si veda FRANCO (2003: 39-45; 50, 97).

<sup>577</sup> Ael., *NA*, 5.26. Il breve paragrafo di Eliano, su cui avremo modo di tornare più in dettaglio, allinea l'intero episodio della performance mimetica del πίθηκος al rapporto di fiducia che si instaura tra ammaestratore (διδάξας) e allievo. La scimmia apprende tutto alla perfezione, non c'è ambito, tra le performance da eseguire con il corpo, in cui non sia versata e mai potrebbe venir meno alle attese del proprio padrone tradendolo (καὶ ἄλλο δ' ἂν τι μαθὼν καὶ ἄλλο οὐ διαψεύσαιτο τὸν διδάξαντα).

<sup>578</sup> Sem., fr. 7. 71-85 West. Sul contesto della *performance* giambica si veda VETTA (1992: 199-205), mentre in PELLIZER (1991) una disamina dei tratti fondamentali che delineano il genere giambico arcaico.

<sup>579</sup> Riprendo qui la giusta distinzione semantica che Verdenius, rifacendosi a un'osservazione di O. Thimme, introduce tra δῆνεα intesi come 'progetti, macchinazioni, pensieri' e τρόποι concepibili invece come 'realizzazioni', 'messe in pratica' di determinati disegni. Avremmo quindi una più

competenza simulatoria dell'animale è anche qui associata a una volontà di nuocere espressamente dichiarata alla fine della sezione dedicata alla donna-scimmia: Semonide ci descrive in parallelo due tipologie affini di relazione *lato sensu* sociale, da una parte quella principale che vede per protagonisti l'*anēr* e la donna fraudolenta che è per lui causa di rovina e vergogna, e dall'altra parte la relazione interspecifica, parallela alla prima e metaforica, tra un uomo e la scimmia che si tiene in casa.

Come abbiamo visto in precedenza si allude anche in questo caso, seppur in modo forse meno diretto, a un patto tra le parti che può assumere i contorni di un rapporto di *philia* asimmetrica: tanto alla donna quanto alla scimmia vengono richiesti nel modello normativo condiviso comportamenti deferenti e riconoscenti improntati alla lealtà nei confronti del marito-padrone, il cui buon nome possono contribuire a far riconoscere.

Eppure in un pervertimento del giusto e atteso rapporto interindividuale la donna, comportandosi da scimmia, non arreca alcun beneficio al proprio uomo (οὐδ' ἄν τιν' εὔ ἔρξειεν), ma passa la propria giornata in attesa di trovare l'occasione e il modo giusti<sup>580</sup> per danneggiarlo il più possibile (τοῦτ' ὄρᾳ καὶ τοῦτο πᾶσαν ἡμέρην βουλευέται ... μέγιστον ἔρξειεν κακόν).

A tal proposito conferme e testimonianze analoghe si trovano in alcuni passi comici che tematizzano proprio il pericolo di una latente *diapseusis* nel rapporto che l'uomo decide di instaurare con un animale-*kolax*. In un frammento della commedia *Monotropos* di Frinico alcuni personaggi in vista della scena pubblica ateniese vengono sbeffeggiati, come spesso accade, ricorrendo a un set di immagini animali, e nello specifico a essere tirate in ballo sono le grandi scimmie cui gli uomini derisi sono assimilati. Alla caratterizzazione di 'grandi' (μεγάλους) che il personaggio A attribuisce alle scimmie per sottolinearne ancor più la pericolosità e soprattutto per rendere iperbolica la 'scimmiaggine' dei demagoghi, risponde l'interlocutore B che con sapiente gioco di parole esordisce definendo quelle scimmie *anōmalous* e specificando che ciascuno risulta caratterizzato da una marca di infamia: codardia, natali non ateniesi e soprattutto

---

complessa descrizione della malvagità scimmiesca, messa in scena nei suoi due aspetti di premeditazione e perizia pratica. Si veda VERDENIUS (1969: 149); cfr. LLOYD-JONES (1975: 83) sulla stessa linea interpretativa, ma in modo meno esplicito.

<sup>580</sup> Il verbo ὄρᾳ indica qui un'osservazione partecipe e interessata di chi attende in agguato per cogliere il momento giusto e poter colpire nel migliore dei modi avendo la meglio sul nemico. A sostanziare il tema narrativo dell'inganno e del rapporto fraudolento contribuisce anche l'uso del termine δήνεα utilizzato nell'Odissea da Hermes per indicare i piani della dea Circe che avrebbe somministrato un φάρμακον all'interno del ciceone preparato per accogliere lo straniero Odisseo (πάντα δέ τοι ἐρέω ὀλοφώϊα δήνεα Κίρκης / τεύξει τοι κυκεῶν, βαλέει δ' ἐν φάρμακα σίτην), Od., 10. 289-290.

*kolakeia*<sup>581</sup>. Pochi commentatori, però, si sono soffermati sull'aggettivo *anōmalos*<sup>582</sup> che invece sembra descrivere certo la diversità dei caratteri di quelli che vengono chiamati scimmie (uno codardo, l'altro parassita etc.)<sup>583</sup>, ma ancor più potrebbero riferirsi a un dato etologico che Frinico attribuisce ai *pithēkoi*: la loro imprevedibilità capricciosa, il loro essere intrattabili e difficili da ammansire. Il termine fa parte, in effetti, del vocabolario caratteriologico che si trova nell'*Etica a Eudemo* di Aristotele che lo utilizza per circoscrivere una particolare caratteristica di chi è impetuoso, o in preda al *thumos*: essere in preda all'impeto porta a perdere il controllo di sé, come spesso accade ai cinghiali (σύες ἄγριοι) che, erroneamente, vengono definiti coraggiosi (ἀνδρείοι), visto che la loro disposizione ad affrontare il pericolo è quella caratteristica dell'intemperante (θρασύς) e non del coraggioso. L'intemperante, infatti, è per natura instabile<sup>584</sup>, alternando momenti di placidità a scatti di violenza dettati dall'impeto che però si manifesta a folate senza caratterizzare un'attitudine costante dell'*ēthos* (ὅταν γὰρ ἐκστῶσι, τοιοῦτοι εἰσίν, εἰ δὲ μὴ, ἀνώμαλοι, ὥσπερ οἱ θρασεῖς)<sup>585</sup>. Mantenendo una simile ipotesi interpretativa che ci porta

<sup>581</sup> Phryn., fr. 21 PCG (= Schol. VEG Ar., Av., v. 11):

μεγάλους πιθήκους οἷδ' ἑτέρους τινὰς λέγειν,  
Λυκέαν, Τελέαν, Πείσανδρον, Ἐξηκεστίδην.

{B.} ἀνωμάλους εἶπας πιθήκους - -

ὁ μὲν γε δειλός, ὁ δὲ κόλαξ, ὁ δὲ νόθος < >

<sup>582</sup> Per un commento puntuale ed esaustivo al frammento di Frinico si veda la nuova edizione dei fr. curata da F. Stama, in particolare STAMA (2014: 147-157). Un'ampia discussione del termine ἀνώματος, *hapax* in commedia, si trova specificamente *ibid.* 155, in cui l'autore ritiene, riprendendo un'ipotesi di Dunbar, che l'aggettivo vada inteso come 'variegato, diverso' in riferimento alle differenti 'nature' che i bersagli comici rappresenterebbero (codardia, adulazione etc.). Il gioco comico che si fonda sullo scarto e sulla resa marcata di un significato standard invece potrebbe bene convocare nell'immaginazione dello spettatore entrambi i significati: a partire da una nota etologica comunemente accettata in merito all'incostanza caratteriale della scimmia, Frinico potrebbe far giocare uno dei suoi personaggi proprio su un valore semantico meno scontato ma comunque presente, quello della varietà, per definire le κακίαι di cui sarebbero marchiati i *komodoumenoi*. Avremmo così un duplice gioco comico: il primo fonico tra i due accusativi μέγλους - ἀνωμάλους e il secondo fondato invece sulla polisemia di quest'ultimo termine, 'capriccioso' ma lett. anche 'diseguale' e quindi 'variegato, ben assortito'.

<sup>583</sup> Così sembrerebbe intendere Lilja nella sua raccolta dei luoghi della commedia relativi alle scimmie: "when somebody abuses Lyceas, Teleas, Peisander and Execestides as μέγλους πιθήκους, another person comments: ἀνωμάλους... πιθήκους, one being δειλός, the second κόλαξ, and the third νόθος", LILJA (1980: 33). Il termine non viene discusso in MCDERMOTT (1938: 142 n. 172).

<sup>584</sup> La traduzione dell'aggettivo ἀνώματος come 'instabile, incerto' anche in senso atmosferico è del resto testimoniata anche da Plutarco che parla di notti nuvolose e con rischio di perturbazioni definendole τὰς ἀνωμάλους νύκτας, cf. Plut., *Quaest. conv.*, 721f.

<sup>585</sup> Arist., *EE*, 3.1, 1229a 27-28. Il termine ἀνώματος viene utilizzato ancora alla fine del libro III dell'*Ethica Eudemia* per descrivere chi alterna comportamenti estremi e opposti tra loro: Aristotele arriva a coniare il termine di θρασύδειλοι per coloro che si mostrano normalmente remissivi ma possono all'improvviso essere colti dall'impeto e darsi all'azione violenta, vd. *ibid.*, 3.7, 1234b 1-6

a vedere alla base del gioco comico di Frinico un tratto etologico percepito come caratterizzante la scimmia, possiamo affrontare l'analisi di un altro passo comico alquanto enigmatico che proprio in questa chiave potrebbe essere letto.

Si tratta della seconda parabasi<sup>586</sup> della commedia *Le Vespere* di Aristofane, messa in scena non molti anni prima del *Monotropos* di Frinico: nell'antepirrema, a conclusione della parabasi, Aristofane fa menzione di alcune voci maligne che avrebbero messo in giro la calunnia relativa a un suo venire a patti con Cleone, invece pesantemente sbeffeggiato nelle commedie precedenti. Aristofane, cercando di smentire un'accusa così infamante, racconta di come si sia prestato al gioco e di come abbia fatto credere a chi lo accusava ciò che essi desideravano vedere: il linguaggio usato dal coro, le scene che vengono evocate e i meccanismi che sono alla base del comico, tutto ricalca uno spettacolo di intrattenimento, non molto distante a dire il vero da quello che abbiamo analizzato nel passo di Luciano sulle scimmie d'Egitto.

Gli uomini non implicati nella vicenda (il pubblico) sono pensati come 'esterni' (οἱ κτός), spettatori che si fanno da parte per godere dello spettacolo, mentre il *clou* dell'esibizione consisterebbe proprio nella violenza esercitata da Cleone sul corpo della vittima-Aristofane (ὄτ' ἀπεδειρόμην...θλιβόμενος) con l'effetto di divertire (ἐγέλων μέγα κεκραγότα θεώμενοι) gli astanti senza che questi abbiano il minimo pensiero solidale nei suoi confronti rendendo evidente al commediografo ormani caduto in disgrazia la sua rovina (οὐδὲν ἄρ' ἐμοῦ μέλον). L'unico pensiero che i cittadini ateniesi avrebbero avuto a cuore, secondo la ricostruzione infastidita di Aristofane, consisteva nel saggiare, con la placida calma dello spettatore sugli spalti, fino a che punto lo spettacolo sarebbe andato avanti e fin dove si sarebbe spinta la prova di resistenza e bravura del commediografo stremato dalle accuse e dalle violenze di Cleone (ὅσον δὲ μόνον εἰδέναι σκωμμάτιον εἶ ποτέ τι θλιβόμενος ἐκβαλῶ)<sup>587</sup>. Aristofane, nelle parole del coro, dichiara di essere stato al

---

(διότι τὸ μὲν μετ' οὐδετέρου γίνεται αὐτῶν, τὰ δὲ πολλάκις μετ' ἀλλήλων καὶ εἰσιν ἐνίοτε οἱ αὐτοὶ θρασυδείλοι, καὶ τὰ μὲν ἄσῳτοι τὰ δὲ ἀνελεύθεροι, καὶ ὄλως ἀνώμαλοι κακῶς).

<sup>586</sup> Ar., *Vesp.*, vv. 1265-1291. Per un commento a questo passo e più in generale alle seconde parabasi delle commedie di Aristofane si veda TOTARO (1999: in particolare 79-99). Cf. MACDOWELL (1971: 295-300).

<sup>587</sup> Seguiamo qui la proposta interpretativa di MASTROMARCO (1993: 341-357) ripresa da TOTARO (1999: 179-195) secondo cui lo spettacolo che la scimmia-Aristofane sta giocando è rivolto al pubblico degli uomini esterni alla vicenda, i cittadini ateniesi; viene esclusa, così, in base a questa interpretazione l'ipotesi secondo cui Aristofane starebbe raccontando dell'inganno consistente nella finta rappacificazione ordito nei confronti di Cleone. Per una sintesi del dibattito sull'antepirrema della seconda parabasi vd. *ibid.*, 179-185. In parte diversa l'ipotesi avanzata da DEMONT (1997: 474-477) in cui l'inganno orchestrato da Aristofane sarebbe da intendere come riferimento interno alla stessa commedia *Le Vespere*, presentata, forse nella pubblicazione pubblica

gioco, di aver corrisposto alle attese di un pubblico interessato al solo divertimento a spese degli altri e conclude la seconda parabasi con versi particolarmente significativi nella nostra prospettiva di analisi<sup>588</sup>:

ταῦτα κατιδῶν ὑπό τι μικρὸν ἐπιθήκισα·

εἶτα νῦν ἐξηπάτησεν ἡ χάραξ τὴν ἄμπελον.

*Ben riconoscendo tutto ciò ho fatto un po' la scimmia / ma ecco che ora il palo si è preso gioco della vite.*

Ci sono almeno due elementi da prendere in considerazione per cogliere appieno il senso del testo: da una parte il valore semantico del verbo *kateidon* e dall'altra il senso dell'espressione proverbiale *ampelon exapatan*. Per restare su uno stesso piano diacronico e diafasico possiamo notare come il primo verbo ricorra a teatro, e in particolare in tragedia, per indicare il discernimento di una realtà che sino a poco prima risultava oscura ma che, in seguito ad attenta osservazione, inizia ad assumere contorni nitidi divenendo riconoscibile, come risulta da alcuni passaggi dell'*Edipo re* di Sofocle<sup>589</sup> o dei *Cavalieri* dello stesso Aristofane<sup>590</sup>. Il verbo *kateidon* esprime così la consapevolezza che viene via via formandosi in chi inizia a distinguere ciò che era confuso, condizione che viene espressa metaforicamente dall'immagine di qualcuno che sale a una maggiore altezza per avere una visione panoramica e completa di ciò che sta in basso (κατά)<sup>591</sup>.

---

delle vicende narrate, come *pièce* in qualche modo filocleoniana, attesa immediatamente smentita però dallo svolgimento della trama e dalla ridicolizzazione di Filocleone.

<sup>588</sup> Ar., *Vesp.*, vv. 1290-1291.

<sup>589</sup> Soph., *OT*, vv. 334-340. Si tratta del celebre dialogo nel I episodio tra Tiresia ed Edipo in cui quest'ultimo rimprovera all'indovino il rifiuto di voler indicare le cause della νόσος che colpisce Tebe. Edipo attacca aspramente la testardaggine ingrata del μάντις che rifiuta un oracolo alla propria città puntando il dito sul carattere astioso (ὀργαίνεις... ὀργήν) di Tiresia. Questi, però, risponde sibillinamente che il furore che lo ha preso non è distinto da quello che domina Edipo ma vi coabita (ὁμοῦ ναίουσαν), eppure il re nella confusione della propria mente non riuscirebbe ad avere le idee chiare nel non riconoscere e distinguere l'ὀργή che li accomuna (Ὀργήν ἐμέμνω τὴν ἐμήν, τὴν σὴν δ' ὁμοῦ / ναίουσαν οὐ κατεῖδες...). Cf. DAWE (1982: *ad loc.*); BOLLACK (1990: 212-216).

<sup>590</sup> Ar., *Eq.*, vv.164-171: {OI. A'} Τούτων ἀπάντων αὐτὸς ἀρχέλας ἔσει / καὶ τῆς ἀγορᾶς καὶ τῶν λιμένων καὶ τῆς πυκνός· / βουλήν πατήσεις καὶ στρατηγούς κλαστάσεις / δήσεις, φυλάξεις, ἐν πρυτανείῳ / λαικάσεις. / ΑΛ. Ἐγώ; ΟΙ. Α' Σὺ μέντοι· κούδέπω γε πάνθ' ὄρας. / Ἄλλ' ἐπανάβηθι κάπι τοῦλεόν τοδὶ / καὶ κάτιδε τὰς νήσους ἀπάσας ἐν κύκλῳ. / ΑΛ. Καθορῶ.

Il Salsicciaio viene invitato da uno dei servi di Demos a salire più in alto per poter distinguere e riconoscere per bene tutti i possedimenti che gli toccherebbero qualora riuscisse a conquistare l'assemblea. Cf. SOMMERSTEIN (1981: *ad loc.*).

<sup>591</sup> Cf. LSJ s.v. κατεῖδον.

Sembra ipotizzabile che il verbo *pithēkizō* alluda proprio a un comportamento che volontariamente si presta al gioco e alle attese di un pubblico che la scimmia comprende bene e conosce per averlo osservato con attenzione<sup>592</sup>, piegandosi agli insegnamenti, agli ordini e alle minacce dell'uomo ben sapendo, *katidōn*, in cosa consista il divertimento umano ed essendo esperta dei modi per ottenerlo<sup>593</sup>. Come abbiamo visto in precedenza in alcuni passi di Plutarco<sup>594</sup> e di Luciano<sup>595</sup>, la scimmia offre se stessa al gioco e al divertimento (τέρψις) degli uomini, conformandosi così alle attese di costoro, e l'uso di *kateidon* da parte di Aristofane risulterebbe perfettamente pertinente in questo quadro.

Il passo di Aristofane, però, si chiude con l'espressione proverbiale 'il palo ha ingannato la vite' (τὴν ἄμπελον ἐξαπατᾶν) determinando un repentino e inaspettato cambio di prospettiva sulla vicenda. L'espressione proverbiale infatti veniva già interpretata dalla tradizione scoliastica più tarda e dai compilatori di età imperiale come un'allusione a chi viene ingannato, dopo aver concesso fiducia (ὅταν ἐξαπατηθῆ τις πιστεύσας), proprio dalla persona cui aveva affidato la propria salvezza (ὅταν ὑπὸ τοῦ σώζοντος τὸ σωζόμενον ἀπατηθῆ)<sup>596</sup>.

Si profilerebbe così un venir meno da parte della scimmia-Aristofane alle legittime attese di un pubblico pronto ad assistere a un'esibizione senza colpi di scena, mediante l'aneddoto sulla vite Aristofane potrebbe aver giocato proprio sull'incostanza dell'animale e sul potenziale venire meno da parte del *pithēkos* alle direttive del *didaskalos* umano, non molto diversamente dallo scatto violento con cui le scimmie del re egizio avevano distrutto

<sup>592</sup> Il participio *κατιδών* è stato recentemente tradotto da LENZ (2014: 265-266) con "als ich das durchschaute, spielte ich ein wenig den Affen", secondo una sfumatura temporale e causale che implica il 'fare la scimmia' come conseguente all'accorgersi da parte di Aristofane di come si comporta il pubblico.

<sup>593</sup> Sul verbo *πιθηκίζω* una raccolta dei passi più importanti, soprattutto in commedia, si ha in GARCÍA GUAL (1972). La traduzione e l'interpretazione che García Gual dà del passo fanno riferimento a un generico "disimular" che Aristofane avrebbe messo in campo nei confronti di Cleone per evitare conseguenze peggiori in seguito ai duri attacchi contro il demagogo nelle commedie precedenti (*Babilonesi, Cavalieri, Nuvole*).

<sup>594</sup> Plut., *De adul. et am.*, 64e 9-11 (γέλωτος ὄργανον ἐμπαρέχων ἑαυτόν).

<sup>595</sup> Luc., *De merc. cond.*, 24. 33 (ἄλλοις μὲν γέλωτα παρέχεις).

<sup>596</sup> Schol. Ar., *Vesp.*, 1291a-b; Zen. 6. 40; Diog. 3.90; Suida ε 1740, χ 97 Adler; Hsch., χ 185 Schm. Lo scolio b al v. 1291 riporta anche una possibile genesi della forma proverbiale: in un primo momento la vite (ἄμπελος) si legherebbe naturalmente ad alcune canne (o pali, κάλαμοι) stringendosi a esse per trovare un sostegno verticale utile all'espandersi dei racemi, ma in seguito la crescita per così dire 'simbiotica' della vite e del palo cesserebbe dal momento che quest'ultimo subirebbe un processo di crescita di molto più intenso rispetto a quello della vite riducendone di fatto lo spazio vitale (ἀπὸ τῶν καλάμων τῶν προσδεσμουμένων αἷς ἀμπέλους, οἱ ἐνίστε ρίζοβολήσαντες ὑπεραύξονται τῶν ἀμπέλων).

maschere e abiti da scena per litigarsi le poche noci sparse a terra in un modo imprevisto per lo spettatore totalmente rapito dalla messa in scena dello spettacolo.

Proprio la sottomissione apparentemente incondizionata alle attese del pubblico e ancor prima alle direttive del ‘maestro-addestratore’ può costituire l’anello di giunzione tra un *ēthos* scimmiesco e un comportamento da *kolax* al punto che i due verbi possono talvolta coincidere, per lo meno nelle parole di chi, come gli scoliasti o i commentatori più recenti, hanno dovuto rendere più icastico il senso del verbo *pithēkizein* ‘fare la scimmia’. A tal proposito una parte della tradizione scoliastica traduce l’espressione usata da Aristofane nelle *Vespe* come un ‘comportarsi da *kolax* con qualcuno’ (μικρὸν αὐτὸν ἐκολάκευσα)<sup>597</sup> cercando di ingraziarsi il favore di chi si trova in quel momento in una posizione di superiorità tale da farne dipendere la propria sopravvivenza.

Ma la dimensione della *apatē* che caratterizza tanto il comportamento del *kolax* quanto quello del *pithēkos* e che si trova alla base del meccanismo metaforico messo in moto da Aristofane alla fine della seconda parabasi delle *Vespe* sembrerebbe essere in qualche modo iscritto nel nome stesso del nostro animale. Un piccolo *excursus* nel campo dei grammatici e degli eruditi antichi potrà fornirci a tal proposito utili indizi.

#### **2.4 L’animale di *πειθῶ*: riflessioni etimologiche antiche su *πίθηκος***

Lo zoonimo *pithēkos* in effetti è stato oggetto di ricerca etimologica sin dal periodo ellenistico e numerosi sono stati i tentativi di rendere semanticamente meno opaco un termine il cui significato risultava già completamente oscuro nel mondo greco antico. L’analisi etimologica condotta sullo zoonimo risulta tanto più utile a un’indagine antropologica sui primati non umani se consideriamo come le pratiche e i presupposti dell’etimologia greca e romana fossero assai diversi da quelli della linguistica formale del XIX secolo<sup>598</sup>. I procedimenti di analisi etimologica che si ritrovano in numero massiccio nelle tradizioni esegetiche, scoli *in primis*, non partono dal presupposto teorico che

---

<sup>597</sup> Schol. in Ar., *Vesp.*, 1290b VetTr. Lo scolio in questione interpreta il comportamento da *κόλαξ-πίθηκος* da parte di Aristofane come diretto nei confronti di Cleone, e non, come sembra più plausibile, nei riguardi del pubblico che si divertiva a ridere delle peripezie e della disgrazia del commediografo. Ma ciò che risulta pertinente per la nostra ricostruzione dell’etogramma attribuito alla scimmia nel mondo antico è proprio questo accostamento tra le due figure dell’adulatore e dell’animale, al di là dello sviluppo narrativo del singolo passo comico.

<sup>598</sup> Uno sguardo d’insieme sulla pratica etimologica antica si ha in OCD s.v. *etymologia*. Cf. gli studi raccolti in NIFADOPOULOS (2003). Sulle maggiori differenze di tipo epistemologico sull’etimologia antica rispetto agli studi contemporanei si veda TSITSIBAKOU-VASALOS (1997/1998).

l'etimologica corrisponda alla ricerca di un'origine prima del termine, bensì adottando una prospettiva in qualche modo sincronica mirano a ricostruire un significato della parola (ἔρμηνεία, σύμβολον, ὀρθότης, *ratio*, *notatio*) a partire dalla rete di altre parole che concorrono a determinarlo. In questo modo risulterà chiaro come per rendere ragione di uno zoonimo quale il gr. *pithēkos* gli eruditi antichi abbiano (ri-)cercato, nella cerchia delle parole per loro significative, termini che con qualche probabilità potevano essere normalmente associati all'animale nella rappresentazione culturale condivisa<sup>599</sup>.

L'etimologia antica, in qualche modo, cerca di rendere ragione del silenzio cui molte parole, soprattutto le più usate e quelle maggiormente legate a realtà di uso quotidiano, sono relegate. Rianalizzando e rimotivando il termine alla ricerca della *dunamis* della parola grammatici e filosofi del linguaggio cercano di (ri-)dare un senso ai termini di uso comune disegnando ramificazioni e rapporti parentali tra i differenti vocaboli. La pratica etimologica dei grammatici alessandrini, e non solo, analizza e studia il linguaggio facendo riferimento a categorie culturali e rappresentazioni condivise per ricercare simili legami di derivazione tra le parole e proprio il ricorso a tali strumenti di ricostruzione del senso originario (ἔτυμον) possono rivelarsi formidabili strumenti per cogliere le associazioni che una determinata cultura è in grado di produrre tra componenti apparentemente assai distanti dell'enciclopedia condivisa.

Uno dei termini più semanticamente opachi nella zoosfera<sup>600</sup> degli antichi sembra essere stato proprio lo zoonimo *pithēkos* sulla cui origine etimologica per altro ancora si dibatte<sup>601</sup>. In particolare il grammatico alessandrino Filosseno<sup>602</sup> già alla metà del I sec. a.

---

<sup>599</sup> “What they in fact signify is the dynamics of a word in meaning(s) and its relation with other cluster(s) of meaning, as happens, for instance, with the word *ratio*. In practical terms, an etymology does not necessarily interest itself with a *previous* form or meaning of a word but quite often is concerned with the σύγχρονον”, PERAKI-KYRIAKIDOU (2002: 480).

<sup>600</sup> Nella zoosfera animale, seppur all'interno di una maggioranza di termini opachi e sulla cui origine etimologica quasi nessun parlante potrebbe pronunciarsi, esistono comunque, per lo meno nella Grecia antica, termini più trasparenti per i quali un'analisi doveva risultare più agevole per i parlanti: si pensi allo zoonimo κυνοκέφαλος la cui natura di composto nominale favoriva l'analisi etimologica, oppure ancora al caso del gr. γραψαῖος, nome *folk* dell'astice, facilmente associato alla radice del verbo γράφω ‘segnare, lasciare traccia, incidere’, con un'associazione motivata con ogni probabilità dalle tracce (γραφαί) che il mollusco lascia sulla sabbia incisa dalle sue chele.

<sup>601</sup> La ricerca etimologica non ha individuato un'origine certa del termine che oggi è ritenuto un prestito da una lingua non indoeuropea, vd. CHANTRAINE (1968: 900). Una delle ipotesi più autorevoli, ma al contempo più discusse, è stata quella di F. Solmsen che ha rintracciato un legame tra il termine πίθηκος e la famiglia linguistica del lat. *foedus* (“brutto, sgradevole, turpe”). Entrambi i termini deriverebbero da una radice ie. *\*bh(o)idh-* che avrebbe espresso l'idea di sgradevolezza fisica e morale, “Allerzeit ist für die Griechen das Sinnbild der Hässlichkeit gewesen...” SOLMSEN (1898: 141).

<sup>602</sup> Sull'opera etimologica di Filosseno vedi introduzione in THEODORIDIS (1976: 3-82), con un'ampia sezione dedicata alla trasmissione dei frammenti e alle fonti. Cfr. GIOMINI (1953).

C. cerca di indagare il processo di derivazione che avrebbe condotto alla creazione del termine<sup>603</sup>:

πίθηκος· παρὰ τὸν πιθήσω μέλλοντα, ὅπερ ἀπὸ τοῦ πιθῶ περισπωμένου γέγονεν· πείθει γὰρ ἡμᾶς τὸ ζῶον εἰδεχθὲς ὄν προσέχειν αὐτῷ. οὕτω Φιλόξενος ἐν τῷ Περὶ μονοσυλλάβων ῥημάτων.

Pithēkos: *dal futuro pithēsō (ti farò credere), che è derivato dalla forma tronca pithō. Infatti questo animale ci convince, pur essendo orribile a vedersi, a dargli retta. Così riferisce Filosseno nel suo Sui monosillabi.*

La testimonianza di Filosseno non è isolata, ma viene ripresa dalla tradizione successiva sino al lessico *Suda* in piena età bizantina<sup>604</sup> che conferma il legame etimologico tra il sostantivo *pithēkos* e il verbo *peithō*. La breve nota etimologica di Filosseno ci consente di far luce su una pratica relazionale interspecifica che può essere ricostruita trasversalmente proprio a partire dal lessico usato dal grammatico: il legame della scimmia con l'essere umano è collocato sotto il segno di *peithō*, la persuasione che consiste in una complessa operazione di costruzione del legame interpersonale o interspecifico in cui gioca un ruolo fondamentale la *pistis*, la fiducia concessa. Una situazione considerata normale e standard che dovrebbe indurre l'uomo ad allontanarsi dalla compagnia di un *pithēkos* a causa della sconvenienza che la bruttezza, fisica e morale, dell'animale comporta (εἰδεχθὲς), viene rovesciata dalla scimmia a suo vantaggio nella concessione di un credito di fiducia che essa riesce a ottenere dall'uomo (πείθει ἡμᾶς).

Un'attenzione particolare merita proprio il nesso *prosechein autōi* utilizzato nel passo, visto che suggerisce come la scimmia sia in grado di diventare il focus di attenzione dell'essere umano, portando l'uomo in qualche modo a darle retta prestandole la fiducia, possiamo credere mediante il comportamento remissivo e conciliante che abbiamo visto in precedenza: *anthrōpos* è portato, in questo modo, ad abbassare il livello di guardia e la diffidenza che sarebbe naturale nei confronti di un animale così ripugnante. Ciò di cui il *pithēkos* è capace consiste in una vera e propria attrazione del *nous* umano verso sé ottenuta dall'animale mediante i propri comportamenti da *kolax*: non a caso il nesso

<sup>603</sup> Philox. Gramm., fr. 17 Theodoridis (= Orion Theb., 134, 1).

<sup>604</sup> Suda, π 1580: Πίθηκος: τὸ ζῶον, ἡ μιμῶ. παρὰ τὸ πιθῶ, πιθήσω· πείθει γὰρ ἡμᾶς. Cfr. Ἐπιμερισμοὶ κατὰ στοιχεῖον ed. Cramer 2, 401, 30: πίθηξ: σημαίνει τὴν μιμῶ καὶ γίνεται παρὰ τὸ πιθῶ.

*prosechein autōi* viene di solito utilizzato anche in una forma sintatticamente più complessa che prevede la presenza proprio dell'accusativo *noun* per indicare l'attenzione e addirittura la considerazione più completa concessa a coloro cui si presta fede<sup>605</sup>. Gli uomini sarebbero così portati a credere nella sincerità del comportamento scimmiesco, lasciandosi trasportare nell'osservazione dei gesti e dei blandimenti dell'animale senza opporre resistenza; se il passo di Filosseno si limita a evocare in modo piuttosto secco il procedimento metaplastico per cui dal verbo *peithō* si giungerebbe allo zoonimo *pithēkos* senza ricorrere a ulteriori elaborazioni di tipo assiologico ed etico, la situazione si mostra altrove diversamente.

Nello specifico un'allusione a una ricostruzione etimologica analoga potrebbe ravvisarsi in un passaggio dell'*Alexander* di Filone Alessandrino, non molto lontano per cultura ed età dal grammatico Filosseno, in cui vengono descritte alcune caratteristiche etologiche della scimmia che molto hanno a che fare con la sfera della persuasione e dell'inganno. Pur disponendo soltanto della traduzione armena dell'originale greco perduto e di una più tarda versione latina<sup>606</sup>, è possibile riconoscere nella descrizione filoniana della scimmia i tratti etologici dell'ingannatore. Il giovane Alessandro, nipote di Filone, sostiene la tesi della presenza anche negli *aloga* di forme di razionalità e di capacità cognitive non inferiori a quelle umane, capacità che anzi risulterebbero visibili proprio in alcuni comportamenti ingannevoli messi in atto dagli animali. In particolare la superiorità del mondo degli animali su quello degli uomini si esplicherebbe proprio nel comportamento della scimmia (*simius* traduce Aucher) che è insuperabile nel movimento degli arti (*praestat agilitate manuum*) e nel trovare sempre nuovi trucchi (*ludi praestigiis*): la scaltrezza astuta consentirebbe allora all'animale di prendersi gioco di coloro che gli hanno prestato fede e che risultano ingannati dai suoi comportamenti (*postquam vicerit quos voluerit, deceptos ipsos irrideat*)<sup>607</sup>.

Non conosciamo l'originale greco né tantomeno possiamo sapere con certezza se Filone intendesse alludere a etimologie più o meno diffuse in merito al termine *pithēkos*, ma sembra difficilmente negabile una certa contiguità isotopica tra la spiegazione erudita

<sup>605</sup> Per il nesso *προσέχειν αὐτῷ* vd. LSJ s.v. *προσέχω*. L'uso della *iunctura* con l'aggiunta dell'accusativo *voῦν* si trova assai spesso in prosa, per cui vd. Xen., *Cyr.*, 8.3, 20; DS, 34/35, 28a, 1; Dion. Hal., *Isoc.*, 4.14; Cass. Dio., 11.43, 11; Plut., *Gal.*, 13. 4, 1.

<sup>606</sup> Il testo di Filone, tradotto dall'originale greco dalla Scuola Greca armena tra il VI e il VII secc. d. C., è stato poi oggetto di traduzione in latino nel XIX sec. da AUCHER (1822). I passi citati nel nostro lavoro tengono conto di questa traduzione latina e della versione francese tradotta direttamente dall'armeno da Abraham Terian, per cui vd. TERIAN (1988).

<sup>607</sup> Ph., *Alex.*, 46 Terian. Riportiamo la traduzione francese di Terian: "...après les avoir capturés à son gré, il se moque de ceux qu'il a dupés", TERIAN (1988: 139).

di Filosseno e l'aneddoto filoniano. Entrambi i passaggi ruotano attorno al tema del convincimento, spesso illusorio, e della frustrazione delle aspettative che l'essere umano si sente in diritto di avere nei confronti della scimmia.

L'inganno della scimmia si concretizza proprio mediante una serie di comportamenti che costruiscono una realtà fittizia e precaria soggetta in ogni momento al rovesciamento della situazione e pronta a tramutarsi nel suo contrario: alla base di un tale capacità simulatrice dell'animale potrebbe giocare un ruolo l'indole mimetica ampiamente riconosciuta al *pithēkos* dalle fonti antiche. La scimmia risulterebbe così un animale pensato come artefice della persuasione (πειθώ), in grado di portare l'interlocutore a mettere da parte la ripugnanza nei propri confronti per poi condurlo a concedergli un'attenzione totale (προσέχω αὐτῷ). Un'ultima notizia fornitaci da alcuni *excerpta* dell'*Etimologico* di Orione, grammatico di età tardo-antica, può confermare ulteriormente il rapporto privilegiato tra tratti etologici attribuiti alla scimmia e procedimento di interpretazione etimologica del sostantivo *pithēkos*: se per Filosseno e Filone quest'ultimo termine si sarebbe sviluppato per aumento (προσθήκη) a partire dal futuro *pithō*, un'altra tradizione etimologica faceva derivare lo zoonimo dalla conflazione tra l'aggettivo *pan* e il verbo di tradizione tarda *ēthikeuō* (πίθηκος: ὅτι τὸ πᾶν ἠθικεύει)<sup>608</sup>.

Il comportamento della scimmia si configura paradossalmente come quello di un simulatore costante, come chi sa adattare le proprie azioni e il proprio atteggiamento a seconda dell'interlocutore di volta in volta di fronte: il testo suggerisce la possibilità che il *pithēkos* non possieda alcun *ēthos* suo proprio, comportandosi così come un perfetto interprete<sup>609</sup> di altri caratteri.

Proprio questa rianalisi linguistica apparentemente marginale dello zoonimo *pithēkos* ci permette di comprendere in realtà uno degli aspetti fondamentali e ampiamente riconosciuti dell'etogramma scimmiesco: l'attitudine all'imitazione indiscriminata di ogni

---

<sup>608</sup> Orion Gramm., *Etym.* (excerpta e cod. Vat.gr. 1456), 175 ed. Micciarelli Collesi.

<sup>609</sup> Sono soltanto gli avvocati o gli scrittori di valore quelli che in qualche modo dimenticano il proprio *ēthos* e ne assumono un altro a seconda dei personaggi e delle circostanze che hanno di fronte. Proprio questa è la chiave interpretativa proposta da parte della tradizione scolastica all'*Alessandra* di Licofrone allorché viene lodata la perfetta scelta delle parole e delle immagini da parte del poeta nel costruire e concepire il personaggio di Cassandra che in tutto il proprio carattere è descritta come "contorta" (λοξῶν, λοξῶς). Il controesempio negativo di drammaturgo incapace di adattare gli *ēthē* ai personaggi che ha di fronte sarebbe, invece, a detta dello scoliaste proprio Euripide che continuamente farebbe filosofare gli schiavi o le donne, creando una situazione assolutamente implausibile (καθάπερ ὁ Εὐριπίδης φιλοσοφούσας ἐπάγων ἐνίοτε βαρβάρους γυναῖκας καὶ δούλους...). Euripide sarebbe in questo modo un ἀνηθίκευτος, un uomo incapace di ἠθικεύειν, plasmare e accordare ἦθη alla bisogna (δεῖ γὰρ τὸν ῥήτορα καὶ ποιητὴν ἀπομιμῆσθαι τὰ ἦθη τῶν προκειμένων προσώπων καὶ μὴ ἀνηθίκευτον εἶναι), Scholia in Lyc., 14, 11 Scheer.

comportamento altrui. L'indole da imitatore dell'animale è stata già ampiamente trattata in precedenza<sup>610</sup> e basterà ricordare a tal proposito una tradizione che sembrerebbe attestarsi soltanto a partire dal periodo bizantino sulla capacità da parte del *pithēkos* di riprodurre comportamenti e non soltanto azioni: tra i molti aneddoti che sembrano circolare sul conto della scimmia, infatti, ve ne è uno che la racconta capace di ridere (*γελᾶν*). Giovanni Damasceno discutendo la natura di alcune categorie e affrontando il tema della predicazione logica sostiene il carattere biunivoco (ὅτε ἀντιστρέφει) del predicato *gelastikos* ('che sa ridere', *ridens*) e del soggetto della predicazione *anthrōpos* riprendendo la tesi aristotelica dell'unicità umana in merito alla capacità di ridere<sup>611</sup>.

Per difendere una simile posizione è necessario però sgombrare il campo da alcune credenze e false certezze relative ad altri animali capaci di ridere: anche se, come dice qualcuno, argomenta il Damasceno, la scimmia ride (Εἰ γὰρ καὶ γελᾶν λέγεται πίθηκος), non si tratta di un riso vero e naturale (οὐ γελᾷ τῆ καρδία), al contrario la risata dell'animale è costruita ad arte, scomposta nei movimenti basilari o schemi compositivi del riso per poi essere ricomposta artificialmente su un puro piano figurativo e schematico in cui il volto appare come una messa in scena mimetica senza alcuna autenticità (ἀλλὰ τοῖς σχήμασι· μιμητικὸν γὰρ ζῷόν ἐστιν)<sup>612</sup>. Tramite la propria perizia mimetica la scimmia sarebbe in grado di simulare disposizioni affettive<sup>613</sup> che risultano inautentiche perché ritenute mere riproduzioni di situazioni precedenti o ancora interpretabili come reazioni meccaniche e speculari dello stato d'animo dell'interlocutore dell'animale.

La scimmia sarebbe dunque pensata come una sorta di superficie riflettente in grado di ricomporre gli *schēmata* di ciò che ha di fronte, compreso l'aspetto di chi gioiosamente

---

<sup>610</sup> Vd. *supra*, Parte I. Una riflessione ulteriore sulla nozione di μίμησις come cifra caratterizzante la scimmia verrà condotta nella Parte III, cfr. *infra*, in relazione ai diversi modelli comportamentali relativi all'imitazione messi in atto dall'animale e dai παῖδες.

<sup>611</sup> Come è noto l'affermazione aristotelica si trova all'interno di una riflessione sulla fisiologia del corpo umano e in particolare in una sezione consacrata al diaframma (φρένες). In questo contesto Aristotele rendendo conto del fenomeno unicamente umano della risposta allo stimolo percettivo del solletico (γαργαλίζεσθαι) ricorda come solo gli uomini possano farne esperienza perché sono gli unici ad avere una copertura dermica assai sottile oltre a essere gli unici viventi a poter ridere (Τοῦ δὲ γαργαλίζεσθαι μόνον ἄνθρωπον αἴτιον ἢ τε λεπτότης τοῦ δέρματος καὶ τὸ μόνον γελᾶν τῶν ζῴων ἄνθρωπον), Arist., *PA*, 3.10, 673a 6-8. Per un'analisi approfondita delle implicazioni logiche del passo si veda LABARRIÈRE (2000).

<sup>612</sup> Joan. Dam., *Dialectica*, 15, 27-35. Per una formulazione analoga che oppone la sincerità di una disposizione d'animo alla sua simulazione vd. Pl., *Epin.*, 989c (...οὐ σχήμασι τεχνάζοντα, ἀλλὰ ἀληθείᾳ τιμῶντα ἀρετήν).

<sup>613</sup> Sulla dimensione finzionale e quindi potenzialmente ingannevole del verbo σχηματίζεσθαι importanti considerazioni sono state espresse nell'analisi lessicografica di SANDOZ (1971: 131-132). "...la description d'un comportement physique («prendre un air») fait place à l'expression d'une attitude morale («feindre»).” *ibid.* 131.

ride. In questa direzione, per lo meno, sembra andare la *summa* medico-teologica di Melezio sulla *Natura dell'uomo* che attinge a fonti di tradizione medica e fisiognomica di età assai precedente al IX sec.: anche in quest'opera si fa riferimento alla capacità scimmiesca di *schēmatisesthai*, di assumere su di sé l'aspetto e le movenze di chi ride (εἰ καὶ τὴν μιμῶ λέγουσι σχηματίζεσθαι τοῦτο)<sup>614</sup>, alludendo inoltre in modo particolarmente evidente alla dimensione simulatoria, e non autentica<sup>615</sup>, del comportamento dell'animale tramite l'uso dello zoonimo *mimō* ('imitatrice') per riferirsi alla scimmia.

## **2.5 Il pericolo dell'insubordinazione: l'orgia della scimmia**

Dopo aver preso in analisi questa porzione di enciclopedia culturale che sembra riconnettere la figura della scimmia alla dimensione dell'inganno e della rappresentazione illusoria possiamo ora concludere questa sezione della nostra indagine concentrandoci sui giudizi di merito che la cultura antica ha formulato sull'indole del *pithēkos* proprio sulla scorta delle rappresentazioni pubbliche precedenti.

Un utile punto di partenza potrebbe trovarsi ancora una volta in un passo comico, contenuto nella *Pace* di Aristofane: siamo alla fine della commedia e l'intera comunità della *polis* guidata da Trigeo è impegnata nella preparazione della grande festa in onore della Pace ritrovata. Un indovino, venditore di oracoli, che risponde al nome di Ierocle irrompe sulla scena cercando di ottenere il maggior profitto possibile da un pubblico sacrificio accreditandosi come figura autorevole in grado di conoscere il volere degli dei. Aristofane crea un vero e proprio cortocircuito comunicativo fondato sulla incomunicabilità tra il linguaggio non marcato e quotidiano di Trigeo e quello altamente formalizzato e arcaizzante dell'indovino che si esprime per espressioni enigmatiche: il risultato è l'esclusione interazionale e sociale di Ierocle dal rituale collettivo del sacrificio

---

<sup>614</sup> Melet., *De natura hominis*, PG 1276 D. Più specificamente sul genere e sulle peculiarità culturali e compositive del *De natura hominis* come *abrégé* di dottrina teologica e medica si veda IERACI BIO (2005). Per una presentazione generale di fonti mediche di età imperiale e tardo-antica che fanno menzione del πίθηκος cfr. BOUDON-MILLOT (2005).

<sup>615</sup> Per una migliore comprensione del comportamento scimmiesco in questo passo è utile riconnettere la capacità di simulare σχήματα facciali alla tradizione fisiognomica cui sembra attingere a piene mani proprio il *De natura hominis* di Melezio, in particolare nel cap. 9 (περὶ προσώπου): il volto è capace di mostrare i cambiamenti e gli stati d'animo (ἔστι δὲ τὸ πρόσωπον καὶ τῶν τῆς ψυχῆς διαθέσεων δεικτικόν), sarà dunque brillante e luminoso se l'animo è felice (χαίρουσης γὰρ αὐτῆς, φαιδρόν ἐστι καὶ γεγανθυμένον), mentre uno sguardo cupo e soprattutto costantemente rivolto in basso sarà sintomo di un malessere interiore (λυπουμένης δὲ, κατηφές τε καὶ σκυθρωπόν), Mel., *De natura hominis*, PG 1185 D.

per la Pace. Tra le frasi enigmatiche che Ierocle pronuncia gran parte di esse è costruita a partire da immagini animali e in particolare una menziona con terrore uno scellerato rapporto interspecifico<sup>616</sup>:

IE. οἴτινες ἀφραδίησι θεῶν νόον οὐκ αἰόντες  
συνθήκας πεπόησθ' ἄνδρες χαροποῖσι πιθήκοις.

*IE. Voi che per follia e non conoscendo l'intenzione degli dei / avete fatto un patto, voi uomini, con scimmie feroci.*

Il passo in questione ci interessa non tanto per le allusioni politiche che già i commentatori tardi avevano colto in riferimento alla guerra del Peloponneso e a un eventuale patto di pace con Sparta<sup>617</sup>, ma, per così dire, per le rappresentazioni condivise che vi sono sottese. Le parole di Ierocle prospettano a Trigeo uno scenario fosco in cui i festeggiamenti per la pace ritrovata potrebbero presto tramutarsi nello sconforto di chi veda tradite le proprie speranze mal riposte nella parola data da altri: la mancanza di senno (ἀφραδία) porterebbe così gli uomini ad agire ignorando la volontà divina. Una situazione che Ierocle presenta come analoga a quella che vede gli uomini stipulare un patto (συνθήκη) con delle scimmie, senza sapere quanto nefaste potrebbero essere le conseguenze del loro gesto. I *pithēkoi* vengono definiti *charopoi*, feroci e temibili, dunque associati a una caratteristica cromatico-etologica che, soprattutto nella produzione arcaica, caratterizzava i grandi felini<sup>618</sup>.

Nonostante la menzione da parte di Ierocle di scimmie pericolose e che incutono timore in chi vi abbia a che fare suscitò la risata scomposta di Trigeo, che trova

---

<sup>616</sup> Ar., *Pax*, vv. 1064-1065. Uno studio della lingua omerica e dello stile epicizzante usati da Aristofane per conferire al passo un tono discorsivo di “oracolarità” è condotto da BELLOCCHI (2009), dove si fa notare come all’interno di un’atmosfera linguistica omerica (ἀφραδίησι, νόον etc.) si trovino elementi provenienti da un linguaggio non marcato e prosastico (συνθήκας πεπόησθε).

<sup>617</sup> Vet Tr Schol. in Ar. *Pac.*, v. 1065b (πιθήκοις: τοῖς Λακεδαιμονίοις). Per un commento esaustivo del passo si veda DOUGLAS OLSON (2003: *ad loc.*).

<sup>618</sup> Come è noto nella poesia epica l’aggettivo *χαροπός* accompagna in costruzioni formulari lo zoonimo *λέων*, per cui cfr. Od., 11. 611; per una discussione dei passi principali in relazione al valore semantico dell’aggettivo e a più complesse questioni etimologiche si rinvia a GRAND-CLÉMENT (2011: 303-306). Una nuova ipotesi etimologica che lega l’aggettivo al colore giallo opaco dell’ambra si ha in MAXWELL-STUART (1981), che ritiene *χαροπός* un termine legato alla sfera visiva dello sguardo contrassegnato da un giallo brillante, ben adatto alla tipologia cromatica del colore delle pupille dei felini. Cfr. RAINA (2003) per una discussione delle ipotesi che invece hanno ricondotto il colore fiammeggiante di *χαροπός* al manto bruno dei felini.

l'associazione ridicola<sup>619</sup>, sembra che più livelli di senso siano da riscontrare in questa espressione. Se è vero che molto spesso, soprattutto nella tradizione successiva<sup>620</sup>, la scimmia rappresenta l'antimodello della ferocia leonina, è altrettanto vero che la malvagità del *pithēkos* costituisce una costante dell'enciclopedia culturale antica, motivata il più delle volte da un'avidità rapace che rappresenta uno dei tratti fondamentali dell'*ēthos* scimmiesco<sup>621</sup>.

L'enigmatica espressione di Ierocle potrebbe essere letta dunque non soltanto in chiave comica, come sembra fare Trigeo, ma potrebbe lasciare aperti spazi interpretativi per allusioni più inquietanti che lasciano pensare al costante pericolo di essere traditi dai *philoī* o da quegli animali considerati mansueti, animali allevati e nutriti in casa cui si dà fiducia con la quasi certezza di essere ricambiati nel meccanismo dei benefici reciproci. Proprio la relazione interspecifica costantemente incerta e potenzialmente pericolosa con un *pithēkos* accolto tra gli uomini potrebbe celarsi dietro la testimonianza di Aristofane che lascia intravedere una tensione relazionale passibile di trasformarsi in un attacco violento da parte dell'animale.

Il passo della *Pace* non è del tutto isolato se si mette in relazione con la tregua che il popolo dei volatili accetta di stipulare con Pesetero ed Euelpide negli *Uccelli* dello stesso Aristofane: anche in questo caso si fa menzione di un patto che vedrebbe tra i protagonisti un *pithēkos*. Pisetero accetta di esporre i propri ambiziosi progetti politici a Tereo, signore degli uccelli, soltanto a condizione che tutti gli *ornithes* stipolino quello stesso patto che la scimmia aveva stipulato con una donna. Dietro il riferimento al *pithēkos* è esplicitamente indicata un'allusione scommatica a un imprecisato coltellaio che parte della tradizione scoliastica ha voluto identificare con un certo Panezio, bersaglio di Aristofane nelle

---

<sup>619</sup> Ar., *Pax*, vv. 1066-1068.

<sup>620</sup> Per l'opposizione etologica tra il carattere leonino e quello scimmiesco si veda soprattutto Pl., *Resp.*, 9, 590b; cfr. Stobaeus, *Anth.*, 3.62, 80.

<sup>621</sup> Al tal proposito risulta assai interessante l'osservazione di Ruijgh che confermando il legame etimologico tra *χαροπός* e il verbo *χαίρω* ricorda come negli usi più arcaici della famiglia linguistica si possa ritrovare anche il significato di 'avere voglia, essere avido di...' (cfr. per un fenomeno analogo il ted. *Lust* 'desiderio, propensione' e *lustig* 'divertente, che dà gioia') come testimonierebbe il termine epico *χάρμη*, lett. la 'passione di guerra, la voglia di combattere'. In quest'ottica dunque non sarebbe da escludere, anzi Ruijgh incoraggia una simile interpretazione, il legame tra l'essere *χαροπός* e l'essere rapace o avido, pronto a tutto pur di ottenere e strappare la preda, "...il faut admettre que l'élément *χαρ* s'identifie au thème de *χαίρω* < \**χαρ-γω*, degré zéro de la racine \**gher-*, dont le sens original était être avide, avoir envie', le sens 'avoir plaisir' étant plus récent...". RUIJGH (1984: 160). Una buona resa in italiano per rendere questo aspetto semantico potrebbe essere l'aggettivo 'famelico'.

*Isole*<sup>622</sup>. Sulla scorta di un'interpretazione di Didimo molti hanno voluto leggere nel riferimento al patto tra una scimmia e una donna un'allusione a un accordo che lo stesso Panezio avrebbe strappato alla propria donna considerata troppo violenta nei rapporti sessuali.

Ma come è stato giustamente ricordato<sup>623</sup> si tratta di un'interpretazione molto successiva al testo di Aristofane e soprattutto, per quel che ne sappiamo, non è una costante nei commenti antichi all'episodio<sup>624</sup>. Al di là delle esegesi, per forza di cose, ipotetiche del passo il punto fermo sembra essere proprio l'evocazione di un patto interspecifico tra una scimmia e una donna il cui risultato sarebbe consistito nella sospensione della violenza cui Pisetero si appella per impegnare gli uccelli a un comportamento di tregua analogo. L'eroe comico, infatti, intimorito dalla minaccia della violenza animale rappresentata dal coro degli uccelli richiede e ottiene una tregua politica che sarà fondamento dell'alleanza tra uomini e uccelli e che esorcizza la violenza e il dolore che sarebbe seguito allo scontro, come è del resto tipico del trattamento della violenza nel testo comico<sup>625</sup>. Seppur in un contesto parodico in cui lo scontro uomo-animale è evocato nelle sue componenti meno prototipiche, la *gunē* e il *pithēkos*, resta però vero che Pisetero chiede agli uccelli di non essere morso (μήτε δάκνειν τούτους ἐμέ) né evirato secondo gli stessi accordi intercorsi tra la donna e la scimmia dell'aneddoto evocato in scena.

A tal proposito di veri e propri attacchi di violenza da parte di scimmie sembrerebbero essere testimonianza alcuni passaggi contenuti nella tradizione medica greca, in cui vengono descritti i rimedi che la farmacopea tradizionale antica aveva elaborato proprio per i morsi e gli assalti dei primati nei confronti degli esseri umani. Una

---

<sup>622</sup> Ar., *Av.*, 439-442: ἦν μὴ διάθωνταί γ' οἶδε διαθήκην ἐμοὶ / ἦν περ ὁ πίθηκος τῇ γυναικὶ διέθετο, ὁ μαχαιροποιός, μήτε δάκνειν τούτους ἐμέ / μήτ' ὀρχίπεδ' ἔλκειν μήτ' ὀρύττειν – . Per il frammento delle *Isole*, citato dagli scolii al passo precedente vd. Ar. fr. 409 PCG (καταλιπὼν Παναίτιον πίθηκον).

<sup>623</sup> “Didymos, clearly just inferring from the passage, supposed ‘un ugly man (αἰσχρὸς τις τὴν ὄψιν) who made a pact with his wife to refrain from blows and bites during intercourse’”, DUNBAR (1995: 304).

<sup>624</sup> Altri esegeti del testo di Aristofane, come Callistrato allievo di Aristofane di Bisanzio e Simmaco, non fanno menzione di rapporti sessuali violenti tra un uomo deforme quanto una scimmia e una donna focosa, al contrario ritengono che Aristofane abbia tratto l'espressione da una forma condensata di apologo o fiaba esopica, cf. schol. vet. in Ar. *Av.*, 440 Holwerda (Σύμμαχος· Αἰσωπείου λόγου ἢ τοιούτου τινὸς ἔοικε μεμνησθαι. Καλλίστρατος δὲ τοσοῦτόν φησιν, ἐκ διηγηματίου τινὸς εἰλικύσθαι ...).

<sup>625</sup> Sull'esorcizzazione della violenza, anche animale, mediante una sua messa in ridicolo nel testo di Aristofane vd. ANDÒ (2013: 87-109). Cf. SOMMERSTEIN (2004) per le scene comiche in cui sembra operare il tabù del sacrificio cruento in scena.

lista succinta di ricette mediche per curare abrasioni e ferite più profonde provocate dal morso della scimmia ci viene da un passo del compendio di medicina scritto da Oribasio per Eunapio in cui compaiono i diversi preparati per permettere una cicatrizzazione del *pithēkodēktos*, di ‘chi è stato morso dalla scimmia’<sup>626</sup>. La notizia di Oribasio riprende una più ricca esposizione di farmacopea contenuta già in un trattato galenico sulla preparazione dei medicinali in cui è importante sottolineare come i *pharmaka* prescritti per curare il morso umano (ad es. provocato nel corso di esercizi di lotta libera o altre attività sportive) siano esattamente gli stessi consigliati per curare le ferite provocate da animali che a diverso titolo frequentano la casa degli uomini<sup>627</sup>.

Essere oggetto dell’attacco proditorio di una scimmia ammansita e nutrita in casa non doveva essere un’evenienza così remota se leggiamo attentamente la scena di *agnitio* presente nel *Poenulus* di Plauto tra il vecchio cartaginese Annone e il giovane Agorastocle: allorché il giovane rivela ad Annone di essere stato rapito in tenera età da Cartagine e adottato in seguito da Antidamante ad Atene lontano dai genitori naturali, il vecchio chiede una prova inconfutabile per riconoscere nel giovane il piccolo figlio della cugina. Ad Agorastocle viene richiesto infatti di mostrare l’impronta (*signum*) lasciata sulla carne della sua mano sinistra da una scimmia con cui il bambino si divertiva a giocare<sup>628</sup>. La richiesta di Annone, pur rappresentando un rovesciamento parodico delle scene di riconoscimento dell’eroe, mostra un fondamento culturale alla base dell’episodio assai interessante descrivendo un contesto ludico abituale (*ludenti puero*) in cui il bambino e l’animale di casa condividono attività comuni in apparente tranquillità nell’ambito di un rapporto di fiducia reciproca.

Le fonti antiche discutono in più punti della malvagità del *pithēkos* mettendo in risalto la minaccia costante che ogni rapporto con l’animale porta con sé: oltre alla testimonianza di Semonide che abbiamo visto prima alcuni passi comici risultano particolarmente pertinenti al riguardo. Negli *Acarnesi* il Tebano cui l’eroe comico Diceopoli propone di portare indietro con sé alcuni sicofanti come prodotto tipico dell’Attica ritiene che ciò sarebbe peggio di riportarsi indietro una scimmia, animale

<sup>626</sup> Orib., *Libri ad Eunapium*, 3.71 CMG 6.3: *Πρὸς κυνοδήκτους καὶ ἀνθρωποδήκτους καὶ πιθηκοδήκτους*.

<sup>627</sup> Gal., *De compositione medicamentorum secundum genera*, 13. 419, 12-14 Kühn: *νοὺν δ’ ἀποχρήσει τοσοῦτον εἰπεῖν, ὡς ἐφ’ ὧν ἦτοι γε ἄνθρωπος ὁποῖον εἶπομεν εἴτε πίθηκος εἴτε κύων εἴτ’ ἄλλο τι τοιοῦτον ζῶον εἴη δακόν.*

<sup>628</sup> Pl., *Poen.*, vv. 1073-1074: *signum esse oportet in manu laeva tibi / ludenti puero quod memordit simia.*

capriccioso e pieno di malizia (ἀλιτρία)<sup>629</sup>. Qualche decennio più tardi un frammento comico di Eubulo conferma, per bocca di uno dei personaggi, che il πίθηκος è non soltanto una disgrazia ma una compagnia fraudolenta sempre pronta a ordire trame contro chi ha vicino (ἐπίβουλον)<sup>630</sup>. A questi passi comici del resto va riconnesso senza dubbio uno degli aggettivi con cui Oppiano di Apamea circoscrive l'*ēthos* scimmiesco sottolineandone la volubilità e l'inaffidabilità (αἰολόβουλος)<sup>631</sup>.

Del resto Eliano, discutendo delle conseguenze più nocive che l'*ēthos* animale può provocare per l'incolumità dell'essere umano, presenta la scimmia come il più malvagio di tutti gli esseri (κακοηθέστατον δὲ ἄρα τῶν ζώων ὁ πίθηκος ἦν) ancor più della perfida corocotta di cui si raccontava che avesse la meglio sulle prede umane dopo averle attratte a sé imitando le voci di familiari e conoscenti (μιμεῖται τὰς φωνάς)<sup>632</sup>.

L'equilibrio precario su cui si regge il rapporto scimmia-uomo con i suoi squilibri di potere e l'asservimento dell'animale alle pratiche ludiche destinate al divertimento umano lasciano però trasparire in controluce un fondo di violenza sempre pronta a debordare dalle maglie contenitive dell'ammansimento. Un'eco di simili tensioni interspecifiche di cui le fonti antiche recano traccia si trova nel dramma satiresco *I cercatori di orme*, un passo che quasi mai viene raffrontato all'immagine delle 'scimmie furenti' evocate dall'oracolo di Ierocle visto sopra. Siamo all'interno del primo episodio del dramma in cui Sileno e il coro dei Satiri si mettono sulle tracce del ladro di mandrie rispondendo positivamente all'appello pubblico lanciato dal dio Apollo derubato di nascosto dal piccolo Hermes<sup>633</sup>. La ricerca spasmodica dei Satiri che non vengono a capo dell'inestricabile intreccio di orme lasciate dagli animali viene bruscamente interrotta da un accesso improvviso (προσπαίον) di paura da parte loro che li porta ad abbandonare l'inchiesta per assumere una postura intimorita che li vede piegati a terra (κεκλυμ[ένος]... πρὸς γῆ). A questo punto Sileno, incredulo e ignaro dei motivi del loro gesto, cerca di comprendere il perché di questo nuovo e insolito *schēma* assunto dai Satiri che, con ogni probabilità, piegano la testa in avanti gettandosi a terra in un gesto di protezione da un pericolo esterno<sup>634</sup>.

---

<sup>629</sup> Ar., *Ach.*, vv. 906 ss.

<sup>630</sup> Eub., fr. 144 PCG.

<sup>631</sup> Opp., *Cyn.*, 2. 605 ss.

<sup>632</sup> Ael., *NA*, 7.19.

<sup>633</sup> Per un'introduzione generale al dramma di Sofocle si veda soprattutto MALTESE (1982: 9-29). Uno studio degli aspetti drammaturgici più importanti dell'opera e della sua struttura si ha in MALTESE (1991). Cfr. BÖHM (1940) e USSHER (1974) per un'analisi degli elementi 'satireschi' del dramma.

<sup>634</sup> Soph., *Ichn.*, vv. 124-130 Maltese.

πρὸς γῆ; τίς ὑμῶν ὁ τρόπος; οὐχὶ μανθάνω·  
[ἐ]χθίνος ὡς τις ἐν λόχμῃ κεῖσαι πεσών,  
[ῆ] τις πίθηκος κύβδ' ἀποθυμαίνεις τινί.  
[τ]ί ταῦτα; ποῦ γῆς ἐμάθετ'; ἐν πο[ί]ῳ τόπῳ;  
σ[η]μήνατ'· οὐ γὰρ ἴδρις εἶμι τοῦ τρόπου.

*Ma che modo è il vostro? Non lo conosco. / Buttato a terra te ne stai acquattato come un riccio nella tana o forse tendi un agguato a qualcuno come una scimmia piegata in avanti. / Che cos'è tutto ciò? Dove l'hai imparato? In quale luogo? / Dimmelo, non conosco davvero un modo di agire come questo.*

Le due immagini animali che vengono evocate da Sileno non sono semplici trovate retoriche, ma acquistano un significato di particolare valore nella drammaturgia del dramma satiresco in cui l'ambientazione campestre, il contatto con la natura selvatica e non sottomessa al dominio umano costituiscono la struttura portante di uno spettacolo che si oppone alla compostezza, seria e per così dire eroica, della trilogia tragica<sup>635</sup>. Sileno non comprende la battuta d'arresto della propria truppa di Satiri-segugi e cerca di associare la loro postura a immagini culturalmente rilevanti e presenti nell'enciclopedia antica, immagini che rimandano non certo a una relazione di tipo pacifico ma che invece presuppongono un contesto di scontro e tensione interspecifica.

Analizzando la postura del riccio evocata da Sileno possiamo trovare un celebre parallelo, con ogni probabilità satiresco, nel *Ceneo* di Ione di Chio in cui viene registrata la modalità più comune di autodifesa esercitata dall'animale: il riccio utilizza la stasi come strategia di difesa nel momento in cui riconosce che i propri assalitori si trovano in una

---

<sup>635</sup> "...sulla particolare espressività di gesti che dovevano essere fortemente connotati sotto il profilo mimico e dunque ben lontani dalla rigida εὐσχημοσύνη cui era vincolato l'attore tragico, sulla straordinaria capacità soprattutto di Eschilo e di Sofocle di assimilare i satiri ad animali, ritraendoli in posture che dovevano richiamare quelle di porci, delle foche, della scimmia e del riccio." DI MARCO (2000: 37-38). Il dramma satiresco si caratterizza proprio per una presentazione scomposta, si potrebbe dire ἀσχήμων, del mito greco tramite tutti i mezzi a propria disposizione dalla danza alla mimica passando per il linguaggio; all'interno di un simile contesto vanno colte le allusioni al mondo animale che trasforma in figure concrete il tema generale della tensione tra norma (κόσμος) e disintegrazione dell'ordine. Sugli aspetti drammaturgici e scenici dell'irruzione del 'mostruoso' (τερατώδες) nel dramma satiresco, con particolare riferimento al teatro eschileo, si veda DI MARCO (1991: 47-52). Il meraviglioso che caratterizza il dramma satiresco, però, non va mai inteso, almeno per il V sec., come elemento parodico della tragedia, i cui temi e personaggi non vengono mai toccati da uno stile paratragico, si veda ROSSI (1972: 255 ss.).

posizione di forza<sup>636</sup> (κρεισσόνων ὀρμήν), racchiudendo il proprio corpo come un gomito di aghi e mordendo il nemico (κεῖται δακεῖν) senza che questi possa toccarlo, risultando così inattaccabile (θιγεῖν ἀμήχανος)<sup>637</sup>. Una simile strategia di autodifesa potrebbe essere quella evocata da Sileno per rendere ragione del comportamento inspiegabile dei Satiri in parte già palesemente interpretabile come postura (σχῆμα) di chi si senta minacciato, allo stesso modo a un modello etologico e comportamentale simile potrebbe riferirsi la menzione della scimmia che piegata in avanti (κύβδα)<sup>638</sup> si mostrerebbe in posizione di difesa nei confronti di chi provi a esercitare su di lei un gesto violento o di sopruso.

In un percorso interpretativo del genere potremmo meglio comprendere l'*hapax* del verbo *apothumainō*<sup>639</sup> che indicherebbe uno scatto iroso e ostile nei confronti di chi si arrischi a interagire con l'animale: in questo senso potremmo pensare a una situazione interazionale non molto diversa da quella evocata sopra dal *Poenulus* plautino in cui un *puer* forza eccessivamente lo spazio di autonomia, già ampiamente ridotto, del *pithēkos*

<sup>636</sup> La tradizione zoologica antica associa l'autodifesa del riccio alla lotta con la volpe in un delicato gioco di astuzie, come testimoniato da Ael., *NA*, 6.24; 6.64.

<sup>637</sup> Ion fr. 38.36 *TrGF*:

ἀλλ' ἔν τε χέρσῳ τὰς λέοντος ἦνεσα  
ἢ τὰς ἐχίνου μᾶλλον οἴζυράς τέχνας·  
ὃς εὖτ' ἂν ἄλλων κρεισσόνων ὀρμήν μάθη,  
στρόβιλος ἀμφ' ἄκανθαν εἰλίξας δέμας  
κεῖται δακεῖν τε καὶ θιγεῖν ἀμήχανος

Cfr. Ael., *NA*, 6.54.

<sup>638</sup> L'avverbio indica una posizione a quattro zampe in cui la parte anteriore del corpo è abbassata e piegata in avanti mentre la parte posteriore è innalzata e spostata il più possibile all'indietro per far sì che il corpo possa ritrarsi in una posizione di difesa. Assai spesso in ambito comico l'espressione è associata a *figurae* erotiche (cfr. Archil., fr. 42 West; Ar., *Equ.*, v. 365; id., *Pax*, v. 897; id., *Thesm.*, v. 489) o semplicemente al *flatum emittere*, tema tipico del 'basso corporeo' che costituisce in linguaggio comico della commedia attica. Si veda MALTESE (1982: 77) per un commento al passo. Molto interessante per comprendere il senso dell'avv. κύβδα è l'utilizzazione che della radice fa Platone comico allorché in un frammento pieno di misogina comicità fa allusione al dio Κύβδασος cui le donne tributerebbero un culto assieme al dio Λόρδων, altra divinità costruita comicamente sul verbo λорδῶω, 'piegarsi all'indietro'. Si tratterebbe di un'allusione alle posizioni che vengono assunte durante l'atto sessuale, vd. Pl. Com., fr. 188.17 PCG. Cf. AUSTIN – DOUGLAS OLSON (2014: 201).

<sup>639</sup> Il verbo ἀποθυμαίνειν è stato variamente interpretato: alcuni, a partire da Wilamowitz, vi hanno visto un'espressione volgare parasinonimica del verbo ἀποτέρδεσθαι (= *flatum emittere*) considerando ἀποθυμαίνειν forma equivalente di ἀποθυμῖαν; Hunt aveva addirittura ipotizzato una forma ἀπιθυμαίνεις per avvalorare la stessa ipotesi di Wilamowitz sul senso del verbo e argomentando a partire da una testimonianza esichiana, Hsch., s.v. ἰθυμαίνω. Vd. WILAMOWITZ-MOELLENDORF (1935: 360). Altri invece, *in primis* Vollgraff, ritengono il verbo una forma intensiva o comunque assai simile dal punto di vista semantico al verbo θυμαίνειν, VOLLGRAFF (1914: 84), in cui vengono ricordate altre forme verbali, legate a manifestazioni colleriche, il cui valore semantico è potenziato dal preverbo ἀπο-. Cfr. MALTESE (1982: 77) ritiene il significato osceno del verbo più pausibile, *contra* PEARSON (1917: 244) e ANTONOPOULOS (2010: 222-224) nella più recente edizione del dramma.

ricevendo da parte dell'animale una risposta violenta dettata dal *thumos*. Non sembra essere implausibile un'ipotesi sulla semantica del verbo che lo veda come forma lessicalizzata del sintagma *apo thumou* il quale può esprimere, tra gli altri, il disaccordo e l'ostilità nei confronti dell'altro; in questo modo la distanza spaziale (= lontananza dal cuore) potrebbe strutturare metaforicamente l'immagine della divergenza e dell'incomprensione (= opposizione), come accade nell'epico litigio tra Zeus e Hera alla fine del primo libro dell'*Iliade*<sup>640</sup>. Ci troveremmo, così, di fronte a un nodo importante della nostra indagine sulla rappresentazione culturale della scimmia in Grecia antica perché l'immagine evocata da Sileno per interpretare un comportamento astruso e apparentemente inspiegabile<sup>641</sup> farebbe ricorso a caratteristiche etologiche del *pithēkos* concepito come collerico.

La relazione interspecifica che può essere costruita da un essere umano con una scimmia è oggetto nel mondo greco di valutazioni morali e discorsi aneddotici che mettono costantemente in guardia il padrone-allevatore dell'animale dal concedere piena fiducia a un essere cui si riconosce un'indole da falso amico, tanto più difficile da individuare quanto più il rapporto tra uomo e animale si fa stretto e quotidiano mettendo in gioco complessi meccanismi di fiducia e attese reciproche. Una tipologia etologica che, come abbiamo visto, le fonti antiche associano a un particolare carattere, quello del *kolax*, che rappresenta un oggetto privilegiato della riflessione etico-morale almeno a partire dal periodo classico con Aristotele: il *pithēkos* sembrerebbe buono per pensare una tipologia insidiosa e prezzolata di relazione interpersonale, dietro la quale si celano le crepe di un rapporto a due retto e motivato unicamente dal vantaggio di una delle parti e il cui precario equilibrio è pronto a incrinarsi in ogni momento.

Del resto a confermare le possibili analogie tra la scimmia e il *kolax* è lo stesso Plutarco che ne delinea i contorni etologici facendo riferimento alla sua malvagità connaturata e riprendendo alcune riflessioni attribuite dalla tradizione greca a Biante di

<sup>640</sup> Hom., *Il.*, 1.560 ss.:

Τὴν δ' ἀπαμειβόμενος προσέφη νεφεληγερέτα Ζεὺς·  
 δαιμονίη αἰεὶ μὲν οἶεαι οὐδέ σε λήθω·  
 πρῆξιαι δ' ἔμπης οὐ τι δυνήσεται, ἀλλ' ἀπὸ θυμοῦ  
 μᾶλλον ἔμοι ἔσειαι· τὸ δέ τοι καὶ ῥίγιον ἔσται.

Per un'analisi di linguistica cognitiva della preposizione *ἀπό* si veda LURAGHI (2003: 118-130). “... *apò thumou* indicates psychological distance: and, since what is distant does not conform to a standard, it comes to denote disagreement.”, *ibid.* 121.

<sup>641</sup> Cfr. Soph., *Ichn.*, vv. 142-143, in cui i Satiri ammettono di aver assunto un comportamento e una postura assurdi per chi si trovi a cacciare (ἐξενίσμεθα).

Priene<sup>642</sup> che aveva parlato proprio della figura del *kolax* come sciagura (κάκιστον) facendo ricorso alla distinzione zoologica tra animali selvatici e animali domestici.

Nella propria argomentazione però Plutarco condivide soltanto in parte la posizione di Biante, dal momento che quest'ultimo non farebbe alcuna distinzione tra *kolax* e *kolax*: se è possibile includere tra le creature docili (ἡμεροί) quegli adulatori che frequentano i bagni pubblici o le mense collettive, tutt'altro discorso deve essere tenuto per coloro che invece si spingono, come animali invadenti, a occupare gli spazi più privati e interni dell'*oikia* greca, compreso il luogo riservato alle donne di casa (εἰς τὰ δωμάτια καὶ τὴν γυναικῶνίτιν). Simili adulatori rappresentano certamente una sciagura, e non soltanto per la loro insistenza impertinente o per la piaggeria condiscendente con cui assecondano il padrone di casa, ma soprattutto per la loro ostilità malevola: Plutarco indica nello specifico tre tratti che li caratterizzano, in particolare l'invadenza (τὸ πολὺπραγμαίον), la calunnia motivata da invidia irrefrenabile (τὸ διάβολον) e infine la malizia (τὸ κακότηες)<sup>643</sup>, la cui presenza renderebbe il *kolax* tutt'altro che docile, ma più simile a una belva fuori controllo (ἄγριος καὶ θηριώδης καὶ δυσμεταχειρίστος)<sup>644</sup>.

Gli aspetti più indomabili e feroci dell'*ēthos* di un *kolax* legati a una naturale predisposizione ad agire in modo subdolo e manifestamente falso<sup>645</sup> sono evocati in modo

---

<sup>642</sup> Plut., *Sept. sap. conv.*, 147B: ...κάκιστον εἶναι τῶν μὲν ἀγρίων θηρίων τὸν τύραννον, τῶν δ' ἡμέρων τὸν κόλακα.

<sup>643</sup> La κακότηες è preferibilmente traducibile dall'italiano 'malizia' perché questo termine, pur non costituendo un equivalente semantico perfetto, mantiene la doppia valenza dell'originale greco: come ricordato da Aristotele, infatti, la κακότηες consiste nel concepire tutto al peggio (ἔστι γὰρ κακότηες τὸ ἐπὶ τὸ χεῖρον ὑπολαμβάνειν πάντα), Arist., *Rhet.*, 1389b 19-20. Ciò significa che il κακότηες accoglie qualsiasi gesto o parola altrui come atto ostile o mirato a danneggiarlo, e, di conseguenza, si comporta in conformità a una simile supposizione agendo a propria volta in modo ostile e malvagio nei confronti degli altri. Il κακότηες è ombroso e costantemente ripiegato su se stesso, non sa concepire pensieri benevoli nei confronti dei propri partner, come emblematicamente dimostrato dalla πέρδριξ che Aristotele definisce l'uccello κακότηες καὶ πανοῦργον perché gli esemplari maschi non esitano a distruggere la propria prole facendo rotolare giù dal nido le uova appena deposte dalle femmine e tutto ciò al solo fine di distogliere queste dalla cura della prole per poterle avere tutto il tempo a disposizione del loro piacere sessuale, vd. Arist., *HA*, VIII(IX).8, 613b 21 ss.

<sup>644</sup> Plut., *De adul. et am.*, 61c. Sulla malvagità accigliata del κόλαξ assai importante è la testimonianza sulle maschere teatrali fornita da Polluce che distingue la figura del κόλαξ da quella del παράσιτος proprio dal particolare fisionomico dello sguardo torvo e aggressivo che renderebbe facilmente riconoscibile anche a distanza l'adulatore rispetto al parassita da volto più gioioso e benevolo. Si veda Poll., 4. 148: τῷ δὲ παρασίτῳ μᾶλλον κατέαγε τὰ ὄτα, καὶ φαιδρότερός ἐστιν, ὡσπερ ὁ κόλαξ ἀνατέταται κακοηθέστερον τὰς ὀφρῦς. Su questo passo cfr. MESTURINI (2001: 161-181). Cfr. Plut., *De adul. et am.*, 61e.

<sup>645</sup> Non ci soffermiamo qui, per gli obiettivi della nostra ricerca, sull'associazione del κόλαξ alla sfera della simulazione e della messa in scena artistica, ma risultano evidenti connessioni lessicali e di immaginario, soprattutto nel trattato plutarco *De adulatore et amico*, tra la figura

significativo da una similitudine proveniente dalla tradizione gnomologica pitagorica. La *sententia* infatti invita a considerare assai simili, se non sullo stesso piano, due comportamenti pericolosi nella loro dimensione relazionale con chi è in posizione di forza: da una parte l'impulso rabbioso, lo scatto violento e imprevisto (ὄργή) della scimmia e dall'altra la minaccia (ἀπειλή) altrettanto imprevedibile di un adulatore, *kolax*<sup>646</sup>. Il termine *orgē* permette di fare luce su alcune delle dinamiche più profonde che sembrano strutturare l'immaginario greco antico relativo ai primati non umani: il rischio di essere traditi da chi occupa una posizione di apparente sottomissione, in ogni esemplare di scimmia anche il più docile e apparentemente mansueto può celarsi il rischio dello scatto iroso.

L'evocazione della latente minaccia di *orgē* da parte della scimmia esprime la paura per un atto di insubordinazione da parte dell'animale che per un istante non accetta più la *philia* asimmetrica in cui i rapporti di forza vengono accettati come sproporzionati e diseguali. La riflessione etica<sup>647</sup>, soprattutto di stampo aristotelico, ha fatto proprio dell'*orgē* un oggetto di indagine in cui considerazioni etiche, norme comportamentali e questioni di *status* (τιμία) si intrecciano saldamente<sup>648</sup>. Disegnandone a grandi linee una possibile fenomenologia Aristotele ricorda che lo stato emotivo di *orgē* consisterebbe in un desiderio insopprimibile di vendetta (ὄρεξις...τιμωρίας) da parte di chi si senta danneggiato e disprezzato (ὀλιγωρία) da figure non ritenute degne di farlo (τοῦ ὀλιγορεῖν μὴ προσήκοντος)<sup>649</sup>. Tra le varie tipologie di sgarbo<sup>650</sup> all'immagine della persona (ὀλιγωρία)

---

dell'adulatore e quella dell'interprete-attore, per cui si veda soprattutto MESTURINI (2001: 227-259).

<sup>646</sup> *Sent. Pythag.*, 140 ed. Elter (*Gnomica Homoeomata*): Πιθήκου ὄργην καὶ κόλακος ἀπειλήν ἐν ἴσῳ θετέον. È importante sottolineare come il termine ἀπειλή abbia in greco una doppia valenza semantica, da una parte esso indica l'atto vanaglorioso di chi millanta ciò che non ha o non può portare a termine, e dall'altra veicola il senso di 'minaccia, insidia', che sembra quello attivato nel nostro passo in virtù del paragone con la violenza rabbiosa del πίθηκος. Cfr. LSJ s.v. ἀπειλή; CHANTRAINE (1968: 96).

<sup>647</sup> Naturalmente Aristotele non è stato l'unico ad occuparsi dello stato emotivo dell'ὄργή, grande importanza dovette avere anche la riflessione epicurea al riguardo come testimonia, seppur in forma assai lacunosa, il trattato Περὶ ὄργης di Filodemo di Gadara conservatoci da alcuni fr. papiracei. Per un resoconto della riflessione di Filodemo in merito all'ὄργή specificamente in rapporto alla tradizione aristotelica e alle posizioni di alcuni presocratici, Eraclito *in primis*, si veda VASSALLO (2013).

<sup>648</sup> Una disamina approfondita della riflessione aristotelica sull'ὄργή si trova in KONSTAN (2003). Cfr. FORTENBAUGH (1975: *passim*) per uno studio generale sullo statuto delle emozioni nella filosofia di Aristotele.

<sup>649</sup> Arist., *Rh.*, 2.2, 1378a 31-33. Vd. KONSTAN (2003: 100-104). Una presentazione generale del trattamento della collera nelle diverse scuole filosofiche antiche si ha in VEGETTI (1995).

<sup>650</sup> Le altre forme di ὀλιγωρία indicate da Aristotele sono la καταφρόνησις e l'ἐπηρεασμός che consiste nell'impedimento dei desideri e della volontà (βούλησις) altrui senza che ciò porti alcun vantaggio per chi ne è artefice, Arist., *Rh.*, 2.2, 1378b 10-20. "A slight is a complex social event,

che Aristotele distingue una in particolare sembra di notevole interesse per la nostra indagine: il maltrattamento o atto di *hubris* (ὁ ὑβρίζων δὲ ὀλιγορεῖ). Quest'ultimo infatti consisterebbe nel parlare o agire nei confronti di qualcuno in modo tale da far scaturire in lui un senso di vergogna (αἰσχύνη)<sup>651</sup> che si origina dal sentimento di subire una diminuzione di reputazione da parte di chi non ha autorità per farlo (μὴ προσήκοντος)<sup>652</sup>.

Alla luce di questa parziale ricostruzione di una fenomenologia dell'ira possiamo tornare, in conclusione, all'*orgē* della scimmia e al suo rapporto con l'uomo nella rappresentazione culturale del mondo antico. Il rischio evocato dalla *sententia* citata in precedenza è quello di un sovvertimento dei rapporti di potere costantemente temuto, e latente, in qualsiasi discorso formulato da chi detiene il potere e lo esercita con autorità e violenza nei confronti di figure emarginate o subalterne. Nel caso della scimmia ci si aspetta che l'animale si sottoponga di propria iniziativa e di buon grado all'esercizio del potere umano, sino a sopportarne gli abusi più umilianti, come Plutarco stesso ricorda proprio in uno dei punti cruciali del suo trattato sulla *kolakeia*. In questo caso l'animale allevato e cresciuto a spese dell'uomo nell'*oikia* deve riconoscere il proprio statuto di inferiorità sancendo con i giusti comportamenti un rapporto di *philia* sbilanciato a favore del padrone di casa, comportamenti che vengono esplicitamente indicati nella pratica della sopportazione dell'abuso (ὑβριν οὖν φέρει) e dell'accomodamento al divertimento umano (βωμολοχίαν καὶ παιδιὰς ἀνέχεται)<sup>653</sup>.

In questo contesto entra in gioco una nozione più volte sottolineata da Aristotele in merito allo scatto d'ira e alla sua legittimità secondo cui l'ira si configurerebbe come stato d'animo connesso a un impulso ad agire legittimo soltanto se l'offesa è stata subita da persone indegne, uomini che godono, dunque, di uno statuto di autorità inferiore a chi subisce l'offesa stessa. Nel caso contrario, invece, sembrerebbe di capire che la reazione irata sia inconcepibile e contraria ai principi del modello culturale e sociale imposto dal gruppo dominante del gruppo dei maschi adulti di condizione libera. L'ira nei confronti di qualcuno non sarebbe dunque giustificata qualora l'autore del gesto di *hubris*, l'offesa o il maltrattamento, si riveli essere collettivamente investito dell'autorevolezza per farlo,

---

and requires a considerable measure of judgment in order to be recognized or perceived as such", KONSTAN (2003: 103).

<sup>651</sup> Arist., *Rh.*, 2.2, 1378b 23-25: ἔστι γὰρ ὑβρις τὸ πράττειν καὶ λέγειν ἐφ' οἷς αἰσχύνη ἔστι τῷ πάσχοντι, μὴ ἵνα τι γίγνηται αὐτῷ ἄλλο ἢ ὅ τι ἐγένετο, ἀλλ' ὅπως ἦσθη.

<sup>652</sup> "Indeed, Aristotle makes it clear within the definition of anger itself that a slight as such – a particular remark or gesture – is not the cause of the emotion; rather, it must be a slight on the part of someone who is not fit or suited (*prosekhōn*) to be the author of it.", KONSTAN (2003: 103).

<sup>653</sup> Plut., *De adul. et am.*, 64e.

configurandosi così come un *prosēkōn*, una figura di casa autorizzata dal gruppo sociale ad agire in un certo modo.

Ci troviamo, così, di fronte a un fenomeno culturale di ripartizione dei comportamenti ritenuti legittimi in base all'appartenenza sociale: gli stati emotivi tollerati e permessi in una data comunità non sono per tutti gli stessi, ma i gruppi dominanti, quasi sempre costituiti da maschi liberi, regolano mediante diverse pratiche culturali (educazione, buone maniere, stigmatizzazione pubblica etc.) il differente accesso e la diversa manifestazione degli stati emotivi. In un simile processo gioca indubbiamente un ruolo di primo piano l'identità di genere: alcuni *pathē* sono ritenuti in Grecia antica non soltanto legittimi per il mondo maschile, ma in qualche modo naturalmente costitutivi dello statuto della mascolinità e per questo necessariamente da esporre e manifestare pubblicamente per essere riconosciuti come *andres*.

Al contrario ben precisi comportamenti o stati emotivi sono associati al mondo femminile all'interno di un quadro assiologico totalmente negativo e mirato a emarginare, delegittimandoli, tali atteggiamenti. In particolare proprio lo stato affettivo dell'ira viene ritenuto nello stereotipo culturale greco un *pathos* femminile che, se limitato all'ambiente domestico, può essere tenuto a freno per quanto stigmatizzato dalla comunità dei maschi, mentre se lo scatto d'ira femminile si rende manifesto nella sfera pubblica esso assume i contorni di un comportamento di estrema gravità al limite dell'insubordinazione al potere maschile<sup>654</sup> da parte di chi non sa usare autocontrollo e buon senso<sup>655</sup>. Oltre al criterio di genere anche l'opposizione del tipo umano/animale sembra giocare un ruolo importante nell'organizzazione culturale degli stati emotivi, come sembra essere il caso proprio degli animali domestici e maggiormente di quei viventi che in modo ancora più diretto vivono e condividono gli spazi dell'uomo, come l'*oikia*. Il comportamento iroso e lo scatto di rabbia non vengono ammessi né consentiti a un animale, come il *pithēkos*, cui si attribuisce per

---

<sup>654</sup> "Rage on the part of citizen wife appears as part of their transgressiveness in the *Lysistrata*. When the Schytian Archers attack Lysistrata and her friends, they are defeated. 'What did you expect' Lysistrata asks; 'did you think that you had come out against *slave* women, or didn't you realize that [free] women have *cholē* (bile, fighting spirit) in them?'" HARRIS (2003: 132). Cfr. Ar., *Lys.*, vv. 463-465. L'atteggiamento violento dettato da rabbia è considerato un vero e proprio comportamento (deviante) di natura femminile che rende tali anche i maschi adulti che vi indulgono eccessivamente, come ricorda Seneca, Sen., *Ir.*, 1.20, 3 (...*ita ira muliebre maxime ac puerile vitium est*). Anche per Platone infierire con violenza su chi ha commesso un torto è un agire 'da donna' (γυναικείως), Pl., *Leg.*, 731d.

<sup>655</sup> Charit., 6.5, 8, dove Callioe ricorda come una donna che si consideri nobile e assennata, φρενήρης, deve in ogni circostanza saper controllare il proprio impulso di rabbia (οἷα δὲ γυνὴ πεπαιδευμένη καὶ φρενήρης, ταχέως λογισαμένη καὶ τὸν τόπον καὶ τίς ἐστὶν αὐτὴ καὶ τίς ὁ λέγων, τὴν ὀργὴν μετέβαλε...). Per uno studio accurato della rappresentazione culturale dell'ira femminile in Grecia antica si veda HARRIS (2003).

natura un'indole da *kolax*, pronto dunque in ogni momento a blandire il proprio padrone sopportandone i soprusi e gli abusi mantenendo con costanza il carattere di animale ammansito e docile, di *hēmeron zōion*.

**Tabella riassuntiva delle corrispondenze socio-etologiche del *kolax* e del *pithēkos***

<i>Rappresentazioni condivise sull'etologia dei viventi</i>	Πίθηκος	Κόλαξ
Dipendenza alimentare dal padrone (τροφεύς, τροφεία, τροφή)	+	+
Sottomissione volontaria all'abuso (ὑβριν φέρειν, βωμολοχεία)	+	+
Adulazione, mansuetudine (κολακεία, ήμερότης)	+	+
Insubordinazione, tradimento e danneggiamento del padrone (ἀγριότης, κακοήθεια)	+	+

### 3. Conclusioni

La precedente sezione del nostro lavoro si è concentrata in particolare sulla nozione di luogo e sull'ipotesi che i luoghi siano delle 'matrici' culturali in grado di funzionare come veri e propri concentrati di racconti e aneddoti capaci di produrre una certa rappresentazione della relazione interspecifica<sup>656</sup>.

Nel racconto entografico greco, così come in altre forme della produzione culturale antica, un luogo lontano e di fatto sconosciuto, se non come forma di racconto, viene singolarizzato e diviene identificabile molto spesso proprio grazie a resoconti di tipo naturalistico o zoologico: una specie totalmente sconosciuta agli osservatori greci per le proprie caratteristiche morfotipiche o altre forme di viventi, che presentano invece una serie di tratti assai diversi da quelli normalmente riscontrabili in terra greca per la medesima specie, permettono di localizzare l'alterità geografica e culturale rendendo ad esempio l'Egitto una terra di coccodrilli e l'India un luogo popolato da elefanti e formiche giganti.

In un quadro del genere l'elemento caratterizzante del racconto prende il nome in greco antico di *atopia*, la 'stranezza' che è al contempo alterità geografica, irraggiungibilità e bizzarria. Tenendo insieme le due sezioni da cui è composto il precedente capitolo risulta evidente una radicale diversità nel pensare da parte delle fonti antiche la relazione interspecifica uomo-scimmia in contesti ecologici assai diversi.<sup>657</sup>

Al di là di alcune notazioni di carattere morfotipico le fonti greche si concentrano sulla differenza relazionale che coinvolge umani e primati non umani nelle differenti aree dell'ecumene. La descrizione dei *pithēkoi*, soprattutto quelli provenienti dall'area indiana, tende a rimarcare le differenze più salienti rispetto a una presupposta 'normalità' o prototipicità della scimmia standard greca: *in primis* certamente le fonti si concentrano su alcuni tratti cromatici o sulla presenza negli esemplari indiani di una coda molto estesa che rappresenta un vero e proprio elemento saliente e differenziale rispetto alla coda del

---

<sup>656</sup> Si veda in particolare LI CAUSI (2003: 106-117) per una riflessione sul luogo come elemento di un rapporto di identificazione biunivoco con la biodiversità. Cf. JACOB (1996).

<sup>657</sup> L'*atopia* che rende particolari e 'meravigliose' le scimmie indiane, ad es., dalle scimmie considerate prototipiche per i Greci sembra concretizzarsi anche nelle caratteristiche morfotipiche: come ricorda Arriano, Arr., *Ind.*, 15.8-9, le scimmie indiane sono belle e dalla stazza assai diversa e molto maggiore rispetto alle altre scimmie. Molto probabilmente al corpo minuto del macaco di Gibilterra che, come abbiamo visto, rappresenta la scimmia standard dei Greci si oppongono altre specie di macachi di area indiana assai più massicci nel fisico e dalle lunghe code.

macaco definita da Aristotele una semplice traccia quasi invisibile (σημείου χάριν) trattandosi nei fatti di un elemento vestigiale.

Ma a questa *atopia* morfotipica i testi antichi associano condizioni ecologiche, pratiche relazionali e rapporti di potere che descrivono come tutti specifici al mondo non greco lasciando trasparire dietro la descrizione bizzarra di una pratica inusuale l'immagine, in negativo, della relazione interspecifica che invece caratterizzava la normale interazione uomo-scimmia in Grecia antica.

Le scimmie indiane sono descritte, infatti, sulla base di un vocabolario che più volte mette in risalto il loro essere innocue e ben disposte nei confronti degli esseri umani: la loro moderazione (σώφρων), una sorta di affinità elettiva (ἀνθρωπόνους) nei confronti delle attività e delle attitudini umane le rende del tutto particolari rispetto a ciò che l'immaginario greco antico ritiene normale riconnettere a un *pithēkos*, vale a dire la proverbiale malvagità (κακοήθεια) cui i primati non umani sono spesso associati in contesti di relazione interspecifica in terra greca.

Nonostante vengano descritte sempre in branco e capaci di formare grandi gruppi potenzialmente minacciosi per la comunità umana, le scimmie indiane sono protagoniste di racconti e aneddoti in cui la relazione interspecifica è costantemente pacifica e vede i primati non umani impegnati in forme di negoziazione del rapporto sociale da una posizione di parità con l'uomo come i pasti pubblici di Latage o la raccolta del pepe testimoniano chiaramente. Qui le scimmie giocano il ruolo di partner a tutto tondo di una relazione che li vede rivestire ruoli umani come quelli dell'ospite con cui si intesse una relazione diplomatica o ancora quelli dell'alleato eterospecifico in una pratica di tipo socio-economico fondamentale quale la raccolta del pepe.

L'*atopia* di simili interazioni interspecifiche per il mondo greco resta tale anche nel contesto delle credenze e dei resoconti che circolavano sul mondo libico anche se in quest'ultimo caso il contenuto di una simile relazione si configura assai diversamente da quello di ambito indiano. Se il contesto indiano oggetto del racconto greco rappresenta i primati non umani su un medesimo piano parallelo rispetto al mondo umano, nel contesto libico vediamo invece come alle scimmie africane sia assegnato uno statuto totalmente altro e radicalmente diverso rispetto agli *anthrōpoi*. Nella Libia dei Greci, infatti, si racconta che alcuni popoli lontani e favolosi avessero l'abitudine di fare dei *pithēkoi* la base della loro alimentazione, o ancora che nei remoti villaggi dell'entroterra di Cartagine, nascosti tra le impenetrabili foreste prive di volatili e infestate da temibili felini, i primati venissero trattati alla stessa stregua di invicibili divinità viventi cui non si tributava un

culto nel chiuso di un tempio, ma a cui si lasciava l'intero dominio della vita quotidiana, sociale e politica della comunità umana: in questo contesto le scimmie ricoprivano una posizione di potere assoluto al punto da entrare e uscire a piacimento dalle dispense dell'*oikos* e manifestandosi come dominatrici dello spazio civico arrivando a dare il proprio nome all'intera comunità che ne dipendeva: *Pitecusse*, 'città delle scimmie'.

Sullo sfondo di tali racconti che arricchiscono l'insieme delle rappresentazioni dell'immaginario antico sui primati non umani, è stato possibile verificare in che modo i Greci abbiano descritto un animale che con il passare del tempo diveniva in qualche modo sempre meno *atopon*, venendo cacciato, acquistato e commerciato in area greco-romana. Il *pithēkos* dei Greci, pur avendo subito quel processo di progressiva familiarizzazione conosciuto, seppur in forme diverse, anche da altre specie in origine esotiche come il pavone o il pappagallo, si configura e resta a tutti gli effetti come un animale selvatico, *agrion* che mantiene costantemente una condizione di estraneità rispetto agli ambienti antropici che i Greci gli riservano.

Costretti a una relazione interspecifica in qualche modo artificiale e forzata come quella che contraddistingue un animale esotico tenuto costantemente sotto vigilanza, i *pithēkoi* sono in un buon numero di occasioni associati al lusso sfrenato della *truphē*: nel quadro di una cultura prevalentemente antropocentrica in cui il rapporto tra le specie animali e l'uomo era concepito e valutato in base ai servizi forniti, alle *hupourgiai*, che gli animali erano capaci e disposti a concedere ad *anthrōpos*, ben particolare è la rappresentazione che viene data di un animale da banchetto.

Il modello di relazione interspecifica per cui ricchi uomini ospitano a casa o a simposio animali 'stranieri', in qualche modo ammansiti o ridotti all'obbedienza dalla fame, impartendo loro ordini e sollecitandone comportamenti improntati all'obbedienza per il divertimento altrui viene ritradotta dalle fonti greche secondo il modello di una specifica relazione intraspecifica, tutta umana e specificamente greca: la *kolakeia*.

Un animale estraneo all'*oikos*, deportato, costretto, per sopravvivenza, a mansuetizzarsi richiama le dinamiche relazionali che tipicamente intercorrono tra il signore-padrone e l'estraneo prezzolato che simula una relazione di sincera *philia* e che prende il nome di *kolax*. In questo modo la relazione interspecifica che alcune fonti greche immaginano e descrivono tra uomini ricchi e poco consueti animali esotici quali i *pithēkoi* acquista sostanza e consistenza quando viene pensata come analoga a quella del rapporto padrone-*kolax* per i tratti pertinenti e convergenti che entrambe le relazioni presentano.

Sullo sfondo dei racconti antichi sulle scimmie indiane o africane emerge per contrasto un insieme di rappresentazioni che vedono il *pithēkos* come animale malvagio e infido, capace grazie alle proprie abilità mimetiche di fingere una relazione di apparente sottomissione sempre pronta a rovesciarsi nella rovina dell'uomo che si fidi in modo eccessivo e che commetta l'errore di scambiare un *kolax* per un *philos* soltanto apparente.

La relazione di dipendenza alimentare e di sottomissione forzata sembra impregnare massicciamente l'immaginario antico sulla scimmia in ambiente greco al punto da condizionare il giudizio sulle capacità e sui comportamenti dell'animale che vengono valutati e osservati sempre con diffidenza soprattutto se non sono il frutto di uno stimolo ad agire che viene da un comando umano. Il *pithēkos* è per questo costantemente schiacciato su una rappresentazione che ne fa un animale indegno e servile pronto a subire ogni sopruso e ogni forma di violenza pur di guadagnarsi una sopravvivenza che, nell'ottica greca, non potrebbe ottenere altrimenti essendo fundamentalmente incapace di azioni nobili o in qualche modo remunerative per l'uomo.

Proprio in questo aspetto è possibile cogliere la differenza maggiore rispetto a un altro animale talvolta associato alla *kolakeia*, il cane<sup>658</sup>: il cane, in condizioni, normali offre delle *hupurgiai*, dei servizi alla comunità umana sia prestando opera di controllo della soglia di casa tenendo lontani i nemici del padrone sia come guardiano dei beni più preziosi del proprio padrone, le greggi e le mandrie. Soltanto in rari casi i cani vengono rappresentati come oziosi nullafacenti incapaci di qualsiasi attività e in queste circostanze si tratta di solito di cani ben particolari come i 'melitei' (τὰ μελιταῖα), cani pensati e allevati soltanto per il piacere del padrone che li teneva con sé<sup>659</sup>.

Il *pithēkos*, invece, non sembra pensato dalle fonti da noi analizzate in altro modo se non come un animale mantenuto a spese del padrone cui si sottomette totalmente prestandosi a piccole performance divertenti che pertengono al campo della *paidia*, del gioco ozioso, e non dei *ta spoudaia*, le attività serie che danno dignità a chi le compie.

---

<sup>658</sup> Per la caratterizzazione del κύων come adulatore sfacciato, soprattutto mediante la pratica del σαίνειν, si veda FRANCO (2003: 268-276).

<sup>659</sup> Cf. Aesop., *Fab.*, 93 Hausrath-Hunger, in cui l'asino protagonista della fiaba condanna la κολακεία del cane che però è un κύων Μελιταῖον.

## C. Allineamenti e associazioni simboliche tra primati e figure umane nel mondo greco

### 1. Scimmie, donne ed eunuchi nell'immaginario del mondo antico: linee di tangenza dell'enciclopedia culturale

#### 1.1 Il morfotipo della scimmia e la categoria del τὸ θῆλυ

Dopo esserci occupati nella prima parte delle notazioni enciclopediche relative al morfotipo e alle caratteristiche etologiche dei primati non umani e aver preso in considerazione, nella seconda, la rappresentazione culturale che la società antica, nelle sue forme di cultura scritta, ha elaborato in merito alla relazione interspecifica, passeremo ora ad analizzare la questione degli 'allineamenti' simbolici. Nello specifico affronteremo il tema della modellizzazione del mondo animale in termini di genere<sup>660</sup>, chiedendoci se, e in che modo, la società antica abbia potuto elaborare forme di rappresentazione condivisa dei primati non umani a partire da un vocabolario e da griglie rappresentative costruite sull'identità sessuale e di genere. In questo modo la verifica della validità di una simile ipotesi di studio potrebbe avere delle ricadute euristiche di primo piano per accedere alle condizioni di comprensibilità di alcuni testi e cogliere così in modo più preciso l'*intentio operis* di brani in cui la scimmia gioca un ruolo nella costruzione di senso.

In quale rapporto si trova la rappresentazione culturale di un *pithēkos* rispetto ai tratti identificati da un gruppo sociale come femminili o, al contrario, come maschili e in che modo una certa immagine dell'animale in termini di genere lambisce e interseca il modello culturale e normativo della maschilità e della femminilità? Quali ricadute una costruzione di gender della scimmia può avere poi nell'interazione concreta interspecifica con l'uomo o nella manipolazione simbolica che la società antica fa dell'animale nella propria produzione scritta?

---

<sup>660</sup> Non è qui il caso, dal momento che esula dal tema della presente ricerca, di dare una definizione di *gender* né di fornire una panoramica degli studi di genere in rapporto alla cultura antica, greca e romana, ma basterà rimandare alla rassegna critica di storiografia degli studi curata da BRUIT ZAIMAN – SCHMITT PANTEL (2007). Per una raccolta di studi su tematiche di genere nella produzione letteraria greca antica si veda SEBILLOTTE CUCHET - ERNOULT (2007). Riferimenti fondamentali restano comunque LORAUX (1989) e ZEITLIN (1996).

Uno stimolo a intraprendere questo percorso di ricerca viene senza dubbio dalla storia degli studi sul mondo animale che ha mostrato in diverse occasioni una relazione stabile, anche se non immediatamente visibile, tra discorso di genere ed elaborazioni simboliche più complesse sulla natura e le sue componenti animali.

Si ricordi, a titolo di esempio, la complessa indagine condotta da M. Detienne sui miti di Atalanta e Adone come racconti condensati di nozioni enciclopediche più estese relative a differenti modelli di mascolinità in cui la zoosfera sembra giocare un ruolo di primo piano nell'operazione di decodifica del mito. Nello specifico l'animale *pardalis* e la sua rappresentazione condivisa vengono assai spesso associate nel mondo antico alla sfera di una maschilità che si afferma diversamente rispetto alla virtù 'maschia' del leone: la *pardalis*, infatti, tramite la pratica della caccia profumata e una propensione parossistica alla seduzione e ai piaceri di eros incarnerebbe un modello di *homme à femmes* assai distante dal modello normativo prescritto<sup>661</sup>.

L'ampio spettro dei comportamenti femminili e delle condotte che la società dei maschi prescrive alle donne nel mondo greco antico presentano punti di tangenza notevoli con la costruzione di genere che la stessa cultura greca ha operato del cane<sup>662</sup>. La sua natura di animale metonimico della società degli uomini (maschi), il suo essere parassita della mensa umana, la domesticità e la subordinazione, con corollario di sospetti sulla sua fedeltà, hanno rappresentato buone basi per allineare il *kuōn* alle donne e viceversa. La facilità con cui le donne e i cani entrano nelle medesime relazioni con l'uomo a partire da una condizione asimmetrica di potere e capacità decisionale fa sì che anche all'interno del discorso di tipo naturalistico l'immagine culturale del cane acquisti dei tratti femminili e si opponga, seguendo una logica di polarizzazione culturale, a speciemmi considerati nell'immaginario comune come maschili e virili.

---

<sup>661</sup> All'interno di una comune appartenenza al *taxon* sovragerico dei 'denti-aguzzi' (καρχαρόδοντα) *pardalis* e *leōn* vengono costruiti nel mondo antico secondo una logica di polarizzazione che assegna al leone i tratti identificanti della maschilità normativa e per opposizione alla *pardalis* quelli di una maschilità in qualche modo deviante perché femminile, fondata sull'artificio della seduzione e del profumo e su un modello cinegetico di stasi rispetto alla mobilità predatoria incarnata dal maschio-leone. Questa interessante parte dell'enciclopedia antica entra in gioco per comprendere meglio le dinamiche di *gender* che stanno dietro il racconto dell'effeminato Adone e della *virago* Atalanta, sdegnosa dell'amore altrui. "Il n'y a de lion superbement indifférent aux plaisirs de l'amour que dans la logique d'un contraste entre Atalante et Adonis, contraste poussé à l'extrême à l'intérieur d'un domaine commun que délimite l'interférence entre l'activité cynégétique et la puissance d'Aphrodite. D'une certaine manière, c'est bien la panthère parfumée qui appelle en retour un fauve méprisant les transports d'amour", DETIENNE (1998: 109). Sulle logiche di genere e la figura dell'*homme à femmes* si veda anche BERRETTONI (2002).

<sup>662</sup> FRANCO (2003), Ead. (2014).

In questo modo la polarità maschile-femminile struttura il campo delle relazioni cane-lupo configurando il cane come controparte femminile del lupo, animale selvatico, indipendente e costruito sul modello della mascolinità normativa<sup>663</sup>. Una simile polarizzazione culturale potrebbe aver influito anche sulla categorizzazione grammaticale nei casi in cui il termine greco *kuōn* venga accompagnato da un articolo determinativo femminile per indicare, però, genericamente il referente ‘cani’ (maschi + femmine): in questo caso la pressione dell’immaginario e della rappresentazione culturale agisce in modo tale da configurare il referente canino come femminile *tout court*, con i cani che, nell’ottica greca, divengono ‘le’ cani (αἱ κύνες)<sup>664</sup>.

Animali e identità di genere sembrerebbero dunque rappresentare un terreno fertile per la ricostruzione di alcuni aspetti, non particolarmente indagati, della cultura antica, fornendo la possibilità di analizzarne elementi non evidenti a prima vista ma che divengono perspicui a partire da uno studio del mondo animale come protagonista delle narrative umane.

D’altronde non è soltanto la tradizione degli studi su simbolismo e mondo animale nelle società antiche che ha rintracciato una simile via da percorrere, ma le fonti stesse, assai spesso, suggeriscono una ricomposizione dell’immaginario relativo al mondo naturale in termini di genere e di discorso sull’identità sessuale; si pensi alla riflessione che viene svolta da Plutarco nel dialogo *Bruta animalia ratione uti* in cui ampio spazio viene dedicato alla rappresentazione della domesticazione come processo di snaturamento e degenerazione dell’animale rispetto a un’autenticità naturale pienamente compiuta soltanto negli esemplari che vivono una condizione selvatica. Per esprimere in modo netto in cosa consista la relazione domesticatoria con le dinamiche di potere che essa sottende Plutarco trova particolarmente efficace tirare in ballo il mondo delle donne asserendo che il completamento della domesticazione (ἔξ-ημέρωσις) equivarrebbe a un lento processo di femminilizzazione (ἀπογυναικωσις) dell’impeto nell’animale selvatico: in qualche modo gli *hēmera zōia* vengono allineati alla categoria del femminile rispetto a una polarizzazione che vuole gli animali selvatici ardimentosi e maschili<sup>665</sup>.

---

<sup>663</sup> Per l’influenza sull’elaborazione delle metafore animali di tematiche di genere si veda soprattutto FRANCO (2008).

<sup>664</sup> Ead., (2003: 292-300). Per le fonti antiche che usano il femminile ἡ κύων come termine generico per indicare il referente *Canis familiaris* vd. [Arist.], *Mirab.*, 116, 841b 6; Ael., *NA*, 7.40; 13.14; 13.24; 16.24.

<sup>665</sup> Plut., *Brut. an.*, 987 e-f: νεοσσοῖς δὲ καὶ σκύμνοις τούτων, δι’ ἡλικίαν εὐαγάγοις καὶ ἀπαλοῖς οὖσιν, πολλὰ καὶ ἀπατηλὰ μελίγματα καὶ † ὑποπεττεύματα προσφέροντες καὶ καταφαρμάττοντες, ἡδονῶν παρὰ φύσιν γευόμενα καὶ διαίτης ἀδρανῆ χρόνῳ κατειργάσαντο, ἕως προσεδέξαντο καὶ

Alla luce delle considerazioni precedenti e tenendo conto del fatto che il *pithēkos* viene costantemente descritto in rapporto e per scarto rispetto al modello dell'uomo greco si cercherà nel prosieguo dello studio di avvalorare o falsificare l'ipotesi di un possibile allineamento simbolico e culturale con altre figure considerabili *lato sensu* 'anti-virili', come le donne, gli eunuchi o i bambini.

Prendendo come punto di partenza l'interessante rapporto tra categoria grammaticale e polarizzazione culturale possiamo sin da subito rilevare come lo zoonimo *pithēkos* si configuri più come epiceno che come termine di genere comune. Se si esclude l'uso dell'articolo determinativo femminile in parte della tradizione favolistica<sup>666</sup>, il termine è costantemente accompagnato da un articolo maschile che rende lo zoonimo molto simile ad es. ad alcuni nomi di animali come l'it. *tigre* o *gorilla*. Da un punto di vista strettamente linguistico, dunque, sembrerebbero esserci pochi spazi perché i Greci potessero pensare alla scimmia come animale femminile o comunque legato al mondo delle donne<sup>667</sup>, eppure alcune linee di tangenza sembrano delinearsi nel panorama dell'enciclopedia culturale antica.

Cercheremo, nel corso di questa parte della ricerca, di delineare gli aspetti più pertinenti che le fonti antiche hanno registrato per i primati non umani in merito alla loro 'natura', per dir così, femminile. Vedremo quali punti di giunzione, ma anche quali

---

ὕπεμειναν τὴν καλουμένην ἐξημέρωσιν ὥσπερ ἀπογυναίκωσιν τοῦ θυμοειδοῦς· οἷς δὴ μάλιστα δῆλον ὅτι τὰ θηρία πρὸς τὸ θαρρεῖν εὖ πέφυκε.

<sup>666</sup> La presenza del sintagma ἡ πίθηκος è limitata ad alcuni componimenti del *corpus* delle fiabe di Babrio: Babr., 35; 56. In entrambe le favole la scelta del femminile si spiega assai bene con la necessità di connotare la maternità della scimmia che viene evocata in questi testi sempre in rapporto alle cure parentali, rispetto alle quali l'animale è descritto in modo poco lusinghiero o come assassino di parte della prole o come incapace di valutarne la reale apparenza esteriore. La necessità di parlare di rapporto madre-figlio, all'interno per altro del genere favolistico che utilizza un registro che può ricorrere a elementi marcati che si smarcano dal linguaggio standard in funzione connotativa, rende piuttosto chiara la scelta di parlare di una 'mamma-scimmia' (...καὶ πίθηκος, ὡς καλοῦ μητῆρ...) alle prese con la propria prole. Cfr. Opp., *Cyn.*, 2. 605 ss. in cui, pur trattandosi dello stesso episodio aneddótico relativo alla morte di parte della prole a causa di una madre snaturata, lo zoonimo πίθηκος è declinato al genere maschile (κεῖνοι).

<sup>667</sup> Casi di retroazione simbolica del determinante linguistico sul referente animale possono invece valere, come abbiamo visto, per altri animali come il cane, assai spesso pensato ed espresso come 'la' cane (cfr. anche 'la' maiale per identificare il maiale domestico cui si oppone 'il' maiale, ὁ ὄς vale a dire ciò che in it. è *cinghiale*). Un caso abbastanza significativo è rappresentato dalla scelta che il Pittore di Polignoto ha operato dando il nome di 'Cerbiatta' / 'Gazzella' (δορκάς) a una danzatrice di pirrica accompagnata nella *performance* da due suonatrici, Pleodoxa e Pegasus, rappresentata su un'idria di età classica. Molto peso avranno avuto nella scelta del nome di una danzatrice da simposio le caratteristiche, percepite come 'naturali', della gazzella in quanto animale leggiadro, minuto e agile, ma non sembra da escludere che un importante ruolo abbia giocato anche il fatto che lo zoonimo sia in greco un epiceno di genere femminile, ἡ δορκάς. Per il vaso vd. CECCARELLI 1998 n° 47, cfr. LAURENT-LAGADU (1998) per uno studio della pirrica femminile.

elementi divergenti, un osservatore greco avrebbe potuto rintracciare tra la figura femminile e quella scimmiesca.

Prima tappa della nostra indagine sarà un confronto tra i caratteri morfotipici della scimmia, che abbiamo già raccolto e analizzato nella prima parte del lavoro, e quelli della donna per come la tradizione medico-naturalistica e zoologica greca li ha raccolti.

Nel quadro dello studio delle differenze tra i viventi Aristotele mette in luce come nel mondo animale la scimmia che egli chiama *pithēkos* presenti nella regione anatomica del volto le maggiori somiglianze con il morfotipo facciale umano (τὸ δὲ πρόσωπον ἔχει πολλὰς ὁμοιότητας τῷ τοῦ ἀνθρώπου)<sup>668</sup> rispetto alle altre parti del corpo che presentano, questa l'implicazione del ragionamento aristotelico, una maggiore distanza rispetto al modello umano.

È possibile fornire un identikit può preciso dell'aspetto umanoide (ἀνθρωποειδές) della scimmia? Passando rapidamente in rassegna i tratti morfotipici che sono stati già analizzati in precedenza nel nostro lavoro possiamo certamente affermare che la scimmia prototipica del modello culturale greco si colloca nel campo della *mikrotēs*, parola greca che indica al contempo 'piccolezza' e 'debolezza'. La struttura muscolare dell'animale è assai poco vigorosa<sup>669</sup> se non totalmente carente, e questo determina la pressoché immobilità delle orecchie, caratteristica che rende il volto scimmiesco assai vicino al modello umano, il cui tratto caratterizzante e accomunante, agli occhi degli antichi, uomini e scimmie è dato proprio dalla loro natura minuta. Orecchie 'da scimmia' infatti divengono nel lessico analogico della fisiognomica antica sinonimo di 'orecchie assai piccole'<sup>670</sup>.

Ma è il morfotipo nel suo complesso a essere allineato dalla tradizione medico-zoologica greca alla categoria polare della piccolezza allorché, ad esempio, il volto della scimmia viene descritto come tondeggianti e poco esteso in lunghezza suggerendo così come marca principale dell'aggettivo 'umanoide' (ἀνθρωποειδές) la limitata estensione della mandibola, del collo e dei denti<sup>671</sup>. Avere un volto simile a quello umano significa, così, restringere il più possibile la distanza tra i punti più salienti di una *Gestalt* facciale, in

---

<sup>668</sup> Arist., *HA*, 2. 8-9, 502a, 27-28.

<sup>669</sup> Sulla scarsa consistenza del muscolo temporale e sull'immobilità delle orecchie dei primati non umani cfr. Gal., *UP*, 16.6 (= Kühn 4, 295).

<sup>670</sup> [Arist.], *Physiogn.*, 812a9-10; sull'immobilità delle orecchie come *unicum* di uomini e scimmie nel mondo antico cfr. Nem., *De nat. hom.*, 10, 8-9; Melet., *De nat. hom.*, 76, 2-4 ed. Cramer.

<sup>671</sup> Sul volto rotondo associato a canini assai poco estesi vd. tra gli altri, Gal., *UP*, 11.2 (=Kühn 3, 844); per il volto ἀνθρωποειδέστερον di simili scimmie cfr. Id., *In Hipp. de art. comm.*, 3.45 (=Kühn 18b, 548).

tal modo il naso, le orecchie, la mandibola e gli altri punti del volto ridotti a una separazione minima si concentrano in una conformazione rotondeggiante e schiacciata<sup>672</sup>.

Se, però, nel panorama delle *morphai* animali il volto rappresenta un vero e proprio punto di giunzione e corrispondenza anatomica tra la forma umana e quella scimmiesca all'insegna del comune denominatore della *mikrotēs*, il quadro cambia se ci volgiamo ad altre aree del corpo. In quest'ultimo caso, come abbiamo visto<sup>673</sup>, il corpo della scimmia rimane scandito dalla piccolezza mentre nell'anatomia umana questo aspetto è meno evidente, soprattutto nel corollario di giudizi assiologici sul vigore e sulla forza che ne dipendono. Caso emblematico di una riduzione delle grandezza che viene pensata come menomazione e scivola irrimediabilmente in un giudizio negativo di imperfezione rispetto alla completezza umana è rappresentato dalle articolazioni delle mani e dei piedi. Come ricorda Galeno la mano di una scimmia presenta i caratteri della menomazione (βλάβη) a causa del pollice di cui è dotata che appare striminzito (ridotto nello spessore) e corto (ridotto nell'estensione) il che consegna agli osservatori, nelle parole del medico di Pergamo, l'immagine di un animale ridicolo e imperfetto (γελοῖος ὡσπερ καὶ τὸ ὅλον ζῷον ὁ πίθηκος)<sup>674</sup>.

La totale incapacità di operare su alcunché in modo efficiente (ἐν τοῖς ἔργοις ἀχρηστία) da parte della mano la rende paragonabile, in qualche modo, a una struttura mozzata priva di elementi fondamentali al corretto e normale funzionamento di tale parte anatomica. Un discorso simile in cui piccolezza e atrofia si intersecano in modo inestricabile, sembrerebbe profilarsi anche nel caso dei piedi scimmieschi, come sia il testo aristotelico che quello galenico ci confermano.

Se Aristotele infatti definisce particolari (ἴδιοι) i piedi della scimmia, dunque diversi rispetto alla condizione di una normalità tutta umana, per i loro caratteri anatomici che li rendono assai simili a delle mani più estese, Galeno introduce in modo più esplicito il difetto funzionale nel proprio resoconto sulla loro anatomia. I piedi scimmieschi, a suo dire, sono totalmente disarmonici e mal strutturati (κατασκευὴν πλημμεληθεῖς) e mostrano una conformazione sottosviluppata di ciò che invece si sarebbe dovuto presentare come più massiccio: l'alluce del piede che i *pithēkoi*, invece, hanno come la più piccola delle dita (οὗτος σμικρότατός ἐστιν). A tale difetto di struttura si aggiunge, poi, una mancanza nella saldezza e nel vigore dei tessuti che invece di assicurare la marcia dell'animale su terreni

---

<sup>672</sup> Arist., *HA*, 2.8-9, 502a 27-34.

<sup>673</sup> Per un'analisi dettagliata delle fonti relative al morfotipo scimmiesco rimando ancora alla I parte di questo lavoro.

<sup>674</sup> Gal., *UP*, 1.22 (=Kühn 3, 79-80).

stabili vengono descritti come molli e privi di tono, il che in parte spiega la quadrupedia scimmiesca e il continuo ricorrere da parte dell'animale a tutti e quattro gli arti per assicurarsi un'andatura meno malferma. I piedi, dunque, poco stabili e molli, vengono usati sia per camminare sia per afferrare oggetti senza che sia presente alcuna separazione o specializzazione funzionale degli arti<sup>675</sup>. Ancora una volta la scarsità quantitativa o qualitativa della corporatura scimmiesca viene associata a un'imperfezione funzionale così grave da essere pensata come malformazione di un corpo sano o pienamente sviluppato, corpo sano il cui modello è rappresentato dalla *Gestalt* umana.

Siamo di fronte, dunque, a una serie di rappresentazioni piuttosto diffuse, per lo meno in ambito medico e zoologico, che vede il *pithēkos* decisamente incluso nella categoria della *mikrotēs* con diversi corollari assiologici, però, che cambiano a seconda della declinazione di una simile piccolezza. Se il volto minuto e rotondo assicura alla scimmia il primato nella scala delle affinità morfotipiche con l'essere umano in rapporto agli altri animali, la conformazione ridotta e involuta del resto del corpo viene assai spesso tradotta in un insieme di termini che la descrivono come malformazione o incompiutezza connotando in tal modo l'idea di una natura degenerare e mutila rispetto allo stato di normalità sana. Nella scala delle grandezze del mondo dei viventi in più occasioni Galeno si riferisce ai *pithēkoi* chiamandoli 'piccoli', o inserendoli nella categoria dei *mikra zōia*, i 'piccoli animali'<sup>676</sup> e assai più spesso parla della struttura anatomica della scimmia definendola imitazione risibile (μίμημα γελοῖον) della perfezione umana. Del corpo della scimmia si ride perché si mostra lontano dalla perfezione e dalla compostezza del corpo umano, al punto che lo stesso Galeno arriva a sostenere che se un pittore particolarmente dotato volesse scientemente far ridere (ἀμαρτάνειν ἤμελλεν ἐπὶ τὸ γελοῖον) disegnando un'anatomia imperfetta si troverebbe, forse inconsapevolmente, a disegnare una parte, in questo caso una mano, di scimmia<sup>677</sup>.

La minuta struttura della scimmia e la sua associazione a un'immagine di imperfezione ridicola sembrano essere delle costanti non soltanto diacroniche della rappresentazione culturale dell'animale, ma anche in un certo qual modo diafasiche. Infatti non troviamo simili notazioni enciclopediche unicamente nel *corpus* della letteratura

<sup>675</sup> Per la descrizione della peculiare conformazione del piede scimmiesco si vedano soprattutto Gal., *UP*, 3.8 (= Kühn 3, 263-265) e Arist., 2. 8-9, 502b 5-12.

<sup>676</sup> Gal., *AA*, 3.2 (=Kühn 2, 352); *ibid.*, IV, 5 (= Kühn 2, 443-444).

<sup>677</sup> Gal., *UP*, 1.1 (=Kühn 3, 80). Cfr. Id., *In Hipp. de art. comm.*, 3.38 (= Kühn 18b, 536), [Opp.], *Cyn.*, 2. 605 (κακὸν μίμημα).

medica e zoologica, ma, a giudicare dalle poche descrizioni anatomiche dell'animale che vengono da altre tipologie di testi, un ritratto analogo ne sembrerebbe confermato.

Se analizziamo, così, in dettaglio i modelli morfotipici e le descrizioni che associano tratti anatomici a vere e proprie retoriche della bellezza femminile nell'opera di Semonide amorgino<sup>678</sup>, ci accorgiamo che 'quella (*scil.* donna) fatta dalla scimmia' è una donna repellente alla vista degli uomini adulti proprio a causa di tratti fisici che la fanno assomigliare alla 'caricatura' di cui parla Galeno. In cosa consiste una simile bruttezza nella rappresentazione, possiamo credere condivisa, tramandataci da Semonide?

È facile ritenere che essa derivi proprio dal mancato sviluppo degli arti e della muscolatura, dal momento che la più orrenda (αἴσχιστα μὲν πρόσωπα) delle donne è anche quella dotata di un collo assai corto (ἐπ' ἀύχένα βραχεῖα) e non completamente slanciato, caratteristica questa che si somma all'incapacità di avere un passo saldo (μόγις κινεῖται): come abbiamo visto in precedenza la struttura anatomica del piede scimmiesco è tale che essa somigli pericolosamente a quella di una mano, risultando così eccessivamente molle e non in grado di assicurare la saldezza necessaria al passo dell'animale. Una donna-scimmia, per questo motivo, viene immaginata nella 'ginecopsiesi' semonidea come goffa e priva del portamento che dovrebbe confarsi a una donna rispettabile.

Il patrimonio di informazioni enciclopediche su cui Semonide costruisce la propria poesia scommatica non si esaurisce però con questi due aspetti se ci concentriamo, infatti, sugli altri due aggettivi che chiudono la parte anatomica della descrizione. In particolare un'anatomia scimmiesca sembrerebbe caratterizzata dalla mancanza di abbondanza nella regione anatomica dei fianchi, un'area normalmente contrassegnata come femminile *par excellence*, elemento anatomico che connota fertilità e piacevolezza<sup>679</sup>, di cui la femmina scimmiesca sarebbe invece priva (ἄ-πυγος)<sup>680</sup>. La mancanza di sostanza e vigore nei tessuti

---

<sup>678</sup> Sem., fr. 7.71-82 Pellizer-Tedeschi.

<sup>679</sup> Si veda in particolare la menzione dell'aggettivo πυγαστόλος nell'opera esiodea come emblema della minacciosa attrattiva esercitata dalle donne, Hes., *Op.*, 373. Sul termine si è discusso ampiamente, a partire da ipotesi già formulate dalla tradizione scoliastica antica, se debba intendersi come aggettivo riferito a tutto il mondo femminile di cui l'anca sporgente e la natica sollevata rappresenterebbero connotativamente la pericolosità per l'uomo, o se invece la donna πυγαστόλος non sia da intendersi semplicemente come sinonimo di etera, o prostituta, costantemente dedita ad adescare gli uomini ornando le proprie protuberanze naturali. Resta, però, evidente che in qualsiasi modo si intenda il termine ci sia nel testo esiodeo un'associazione tra la donna attraente e seducente da una parte e la rotondità turgida dall'altra. Si veda il raffinato studio di MARTINAZZOLI (1960) sull'aggettivo e sul suo senso all'interno della costruzione sociale della donna nel mondo esiodeo. Cfr. ARRIGHETTI (1981: 45-48), ANDÒ (2005: 197-198).

<sup>680</sup> Un passo da comparare all'aggettivo semonideo viene dalla tradizione fisiognomica peripatetica dove si afferma che l'immagine prototipica di natiche sprovviste di tono muscolare sarebbe da ravvisare proprio nell'anatomia scimmiesca, [Arist.], *Physiogn.*, 49, 810b 2-3: (...) ὄσοι δὲ ἔχουσιν

muscolari e nelle fasce anatomiche più salienti per una *silhouette* femminile viene ancor più rimarcata dall'aggettivo che segue in asindeto il termine *apugos*, vale a dire il rarissimo aggettivo *autokōlos*.

Il secondo elemento del composto (da κῶλον) indica un riferimento agli arti del corpo che, stando a un particolare valore semantico del pronome-aggettivo *autos*<sup>681</sup>, si mostrerebbero come particolarmente sguarniti di muscolatura, se non addirittura aridi e rinsecchiti<sup>682</sup>. Questa rappresentazione della scimmia come animale in qualche modo sprovvisto della pienezza dove, invece, sarebbe necessaria, e al contrario dotato di eccessiva mollezza nelle regioni anatomiche in cui dovrebbe prevalere la solidità sembra confermata, a distanza di secoli e a riprova di una certa permanenza diacronica dei tratti enciclopedici nel sapere zoologico tradizionale, ancora in età imperiale.

Nel *Cinegetico* di Oppiano di Apamea abbiamo nella parte conclusiva del secondo libro una rassegna delle specie considerate indegne dell'attenzione venatoria umana. Subito dopo il riccio (ἐχῖνος) e prima della talpa (ἀσπάλαξ) l'autore dichiara apertamente di non voler dedicare troppo spazio alla 'triplice genìa' delle scimmie, evidentemente considerando simili animali di scarso valore essendo incapaci di esaltare in una contesa con l'uomo le abilità di astuzia e forza necessarie alla pratica venatoria. Tra gli aggettivi che sostanziano l'immagine dell'animale, accanto a un buon numero di essi gravitante

---

ὀλίγην σάρκα, οἷον ἀπωμοργμένα, κακοήθεις· ἀναφέρεται ἐπὶ τοὺς πιθήκους. L'immagine suggerita nel testo è quella di natiche consumate e come strofinate sino a sparire (ἀπωμοργμένα).

<sup>681</sup> Come ricorda E. Pellizer nel commento al passo l'aggettivo può essere messo in rapporto a una serie paradigmatica di altre formazioni composite costruite sul primo elemento αὐτο- per esprimere "tra l'altro anche l'identità (o la stretta somiglianza) con la nozione espressa dal secondo termine", PELLIZER (1990: 124). In questo senso l'aggettivo αὐτόκωλος sarebbe assai simile a costrutti arcaici del tipo dell'antroponimo Αὐτόλυκος ('tutto-lupo', 'simile al lupo' o semplicemente 'il lupo') o del sostantivo αὐτομήτωρ ('tutto sua madre', 'simile a sua madre').

<sup>682</sup> Nella produzione letteraria antica il riferimento a un'eccessiva magrezza delle carni femminili è avvertito infatti come elemento negativo nell'elaborazione del modello (pensato dai maschi) della bellezza femminile. Ovidio, non a caso, consiglia alle donne libere che vogliono trattenere il proprio amante di non scoprire le proprie cosce, se queste sono troppo secche e poco floride, cfr. *Ov., Ars am.*, 3.273 (*Arida nec vinclis crura resolve suis*). A tal proposito per un accostamento di questo passo al passaggio semonideo vd. DEGANI (1987: 88) che ritiene più accettabile la correzione αὐόκωλος ('dalle membra rinsecchite, bruciate') di Haupt al trådito αὐτόκωλος. Nonostante la traduzione di Pellizer 'tutta braccia e gambe', PELLIZER (1990: 99), lasci pensare a un valore opposto di αὐτόκωλος rispetto ad αὐόκωλος, non ci sembra di ravvisare tra i due termini greci una distanza semantica irriducibile. Infatti della scimmia si sottolinea la scarsa consistenza delle membra e delle carni, la sua carenza di tono muscolare e la mollezza del suo corpo che molto spesso sconfina nell'immagine di una corporatura flaccida. In questo senso anche αὐτόκωλος potrebbe ben inserirsi in un simile orizzonte di senso se si sottolinea il fatto che chi è 'tutta arti' per forza di cose viene descritta, in negativo, come senza protuberanze e sprovvista di turgore muscolare, dunque senza seno e priva di glutei. Ciò sarebbe d'altronde coerente con la menzione della donna dal 'gluteo sporgente' (πυγιστός) che tanta paura, per il suo potere seduttivo, faceva ad Esiodo.

attorno all'idea di repellenza fisica (στυγερόν, δυσδέρεκτον), possiamo rilevare il termine *ablēchros* che a differenza dei precedenti descrive un carattere latamente fisico senza implicazioni connotative di disprezzo o di odio nei confronti dell'animale 'indegno'.

L'aggettivo, di tradizione epica e omerica, viene ripreso proprio dalla poesia didascalica di età imperiale con un cambiamento significativo, però, del referente; se in Omero il termine era stato impiegato per indicare la natura straordinariamente mite e benevola di un evento potenzialmente traumatico quale la morte<sup>683</sup>, nel nostro caso l'aggettivo viene riferito all'anatomia di un animale per denotarne delle caratteristiche ben precise di inconsistenza e debolezza<sup>684</sup>. Del resto la tradizione esegetica antica, *in primis* l'erudito Apione già nel I sec. a. C., interpretava e leggeva l'aggettivo come collegato a una serie di termini indicanti la mancanza di vigore (σθένος) e di forza fisica (βία)<sup>685</sup>. L'aggettivo sembra evocare nella cultura greca un universo se non femminile, comunque legato alla debolezza congenita che tradizionalmente viene associata dalla società antica, ma non solo, all'immagine del cosiddetto sesso debole. Una simile debolezza strutturale e

---

<sup>683</sup> Proprio l'aggettivo ἀβληχρός viene usato dal personaggio di Tiresia per confortare Odisseo nell'episodio della *Nekuia* odissiaca: la morte sarebbe sopraggiunta per lui delicatamente e senza traumi molti anni dopo il suo ritorno in patria, vd. Od., 11. 134-137 (θάνατος...ἀβληχρός). Cfr. *ibid.* 23. 282 ss.

<sup>684</sup> Volendo condurre un'analisi della distribuzione diacronica e diafasica dell'aggettivo è facile notare che il termine era percepito dalla tradizione come eminentemente epico, il suo uso è infatti diffuso non solo nei poemi omerici, ma ricorre anche un'attestazione nelle *Argonautiche* di Apollonio oltre alle più numerose riprese nella poesia epico-didascalica di Oppiano e dello Pseudo-Oppiano. Cfr. Apoll., 2. 205. L'uso dell'aggettivo in ambito naturalistico-zoologico si ha per la prima volta con gli *Halieutica* di Oppiano in cui diverse creature acquatiche vengono descritte come 'delicate', 'sguarnite', 'senza difesa', in particolare le ταινία, sulla cui identità si discute ancora e che potrebbero rimandare al 'pesce-nastro' della famiglia delle *Trachipteridae*. In questo caso l'aggettivo ἀβληχρός indicherebbe l'estrema sottigliezza in senso longitudinale del pesce suggerendo l'idea di un pesce bidimensionale, vd. Opp., *Hal.*, 1. 100. Un'altra menzione dell'aggettivo riguarda la 'stirpe delle sardine' (ἀφύαι) definite ἀβληχραί, sul cui significato è bene ritornare dopo aver preso in considerazione l'altro nome con cui questi animali venivano chiamati, vale a dire qualcosa di simile a 'schiumine' (ἀφρίτιδες), denominazione derivata dalla materia da cui si credeva fossero nate (ἀφρός). Sembrerebbe di capire che la delicatezza delle sardine fosse pensata come tipica della materia, informe ed evanescente, della schiuma di mare da cui questi pesci avrebbero tratto sia il loro 'secondo' nome sia la loro caratteristica mollezza, vd. *ibid.* 1. 775 ss.

<sup>685</sup> Apion, *Fragmenta de glossis Homericis*, ed. Ludwich s.v. ἀβληχρός: τὸ ἀβίαστον. καὶ τὸ ἀσθενές. Di opinione diversa sembra essere Orione tebano che sottolinea come l'*alpha* possa rappresentare una forma di intensificazione semantica dell'aggettivo βληχρός ('debole, molle'), collegando un simile aggettivo alla voce stridula e acuta del belato ovino, per cui vd. Orion, *Etym.*, s.v. ἀβληχρόν: δύναται τὸ <α> κατ' ἐπίτασιν σφόδρα ἀσθενές· βληχρόν γὰρ τὸ ἀσθενές, ἀπὸ τῆς τῶν προβάτων φωνῆς (...). Le ipotesi etimologiche contemporanee, in particolare formulate in BLANC (2002), tendono a vedere il termine derivato dalla radice del verbo βάλλω, *g<sup>w</sup>hl*, cui verrebbe aggiunto il prefisso privativo ἀ- con un significato nell'ie. ricostruito assai simile all'idea del 'non nuocere'. Il termine avrebbe designato un oggetto o una circostanza incapaci di colpire e provocare dolore (cfr. βάλλειν), dunque delicati e molli.

per così dire morfotipica trova poi degli allineamenti simbolici con aspetti di tipo caratteriale ed ‘etologico’ che contribuiscono a definire il femminile come anti-virile e negativamente connotato nei domini della forza e del comando su cui la società maschile rivendica l’esclusiva.

Per non fare che un esempio tratto dallo stesso testo, possiamo citare un ampio passaggio in cui l’autore descrive con perizia una delle specie più caratterizzate come vittime, femminili, della pratica venatoria maschile: gli *elaphoi*, i cerbiatti. Gli arti dell’animale sono estremamente delicati, se non fragili (λεπταλέον κώλοισιν), la pelle di cui l’animale è ricoperto non è assolutamente in grado di proteggerlo da attacchi esterni, risultando di scarso spessore e perciò di utilità nulla (οὐτιδανὴ δειρῆ); la natura indifesa e sguarnita dell’*elaphos* è ancor più confermata dalla paradossale condizione del possedere delle difese naturali potenzialmente valide, i *kerata*, senza però che esse vengano utilizzate nello scontro con altri animali (οὐ ποτε γὰρ κεφαλῆφιν ἐναντία δηρίσαιντο). Alla base della predisposizione etologica alla fuga da parte dell’*elaphos* sta, almeno secondo la spiegazione fornita nel *Cinegetico*, un ardore (θυμός) in qualche modo fiacco e impotente (ἄναλκις)<sup>686</sup> cui si deve aggiungere una consistenza molle della grana del cuore (ἀβληχρὴ κρᾶδίη), in cui tradizionalmente risiede il coraggio<sup>687</sup>. Proprio la pasta molle e senza tensione muscolare di un tessuto o di una parte del corpo sembrerebbero caratterizzare non soltanto la debolezza del cuore di un cerbiatto, pronto a fuggire di fronte a qualsiasi altra presenza animale, ma anche la delicata consistenza di una mano di donna, come confermato da una delle più significative attestazioni del termine *ablēchros* nell’*Iliade*.

Nel quinto libro, infatti, la dea Afrodite nel tentativo di proteggere il figlio Enea viene ferita da Diomede che colpisce con la lancia proprio la mano della divinità, definita *ablēchrē*<sup>688</sup>, una mano concepita come morbida e molle perché mano femminile e ancor più delicata dal momento che si tratta della mano della dea del legame erotico, poco avvezza a maneggiare armi o sostenere con forza e vigore i pesi della guerra, a differenza di ciò che fanno altre dee del conflitto come Atena ed Eneuó.

---

<sup>686</sup> L’aggettivo ἄναλκις è associato costantemente a figure femminili nell’epos omerico e nella poesia tragica, cf. Hom., *Il.*, 5.349; *ibid.*, 6.74; cf. Soph., *El.*, 301; ma vd. anche una ripresa in Q.S., 9.282 (καὶ ἀνάλκιδας, οἶα γυναικάς). Su questi temi vd. SEBILLOTTE-CUCHET – ERNOULT (2007: *passim*).

<sup>687</sup> [Opp.], *Cyn.*, 2. 176-186. Aristotele aveva già affermato che gli animali dal cuore eccessivamente grande presentavano una natura poco coraggiosa e vile, dal momento che la quantità di calore nel corpo e soprattutto nel cuore non sarebbe stata sufficiente a riscaldare l’intero organo cardiaco; tra questi animali è presente proprio l’ἔλαφος, vd. Arist., *PA*, 3.4, 667a 17-21.

<sup>688</sup> *Il.*, 5.334-337: ἐνθ’ ἐπορεξάμενος μεγαθύμου Τυδέος υἱὸς / ἄκρην οὔτασε χεῖρα μετάλμενος ὄξεί δουρὶ / ἀβληχρήν (...). Cf. KIRK (1990: *ad loc.*).

Questa breve rievocazione di alcuni dei tratti morfotipici della scimmia, analizzati più diffusamente in precedenza, ci consente di avere un quadro sintetico della natura corporea che la cultura greca antica, con una certa persistenza nel corso della tradizione, ha attribuito al *pithēkos*. Il passo successivo che tenteremo di realizzare consisterà nell'individuazione di possibili associazioni e punti di contatto tra simili notazioni zoologiche relative al corpo scimmiesco e alcuni marcatori di femminilità nel discorso medico-naturalistico antico. Cercheremo, in definitiva, di addurre dall'enciclopedia antica delle prove testuali che possano rendere più comprensibile una costruzione di genere della scimmia nel mondo greco per poi poter spiegare in un secondo momento alcuni aspetti del simbolismo associato all'animale.

Analizzando le prime testimonianze di Aristotele sul mondo animale è facile notare come uno degli operatori fondamentali della logica discorsiva dei suoi trattati sia costituito dalla coppia polare maschile / femminile<sup>689</sup> che si inserisce, e spesso si alterna, ad altre coppie di opposti (alto / basso, avanti / dietro, caldo / freddo etc.) entro cui risulti più semplice stabilire una rete di descrizioni della realtà *per differentiam*<sup>690</sup>. Nello specifico se alcune coppie oppostive, si pensi a quella avanti / dietro, presentano un criterio discriminante che è dato dalla posizione, *thesis*, delle parti, nel caso dell'opposizione maschile / femminile il piano della distinzione viene individuato nella variabile quantitativa: dato un modello, androcentrico, di riferimento la coppia di *thēlu* e *arren* si articola come ciò che è in difetto o, al contrario, ciò che è maggiore e dunque ben fatto<sup>691</sup>.

Una sorta di catalogo delle differenze viene fornito in più punti nel *corpus* zoologico di Aristotele, ma due passi della *Historia animalium* sembrano essere particolarmente

---

<sup>689</sup> Sulle modalità argomentative di tipo polare e analogico nel pensiero greco arcaico e sulle loro persistenze nello sviluppo della scienza greca si veda soprattutto LLOYD (1966), cfr. BYL (1980: 210-237).

<sup>690</sup> Si veda soprattutto SASSI (1988: 81-127); “Anche l’osservazione scientifica, come si vedrà, dipende da una visione del mondo fortemente predeterminata, e guadagna una relativa autonomia grazie a una diversa articolazione del messaggio più che a un’effettiva crescita di conoscenza”, *ibid.* 81.

<sup>691</sup> Uno studio approfondito della dimensione di genere nella filosofia naturale di Aristotele si ha in SISSA (1983). Nella ‘ginecologia filosofica’ di Aristotele “per le femmine, occupare costantemente la posizione della mancanza e dell’inferiorità diventa la variante tassonomica dell’insufficienza ontologica. Non descrivibile che per comparazione al proprio maschio, paradigma prima che antagonista, ne variano stancamente la qualità su un tono minore”, *ibid.* 95. Per un’esposizione sistematica delle διαφοραί e dei loro criteri vd. Arist., *HA*, 1.1, 486a; Id., *PA*, 1.1, 641b.

significativi. Alla fine del libro quarto<sup>692</sup> dopo aver preso in considerazione lo stato fisiologico del sonno e la condizione della veglia nel regno animale Aristotele conclude il libro dedicando alcune riflessioni all'analisi di caratteri macroscopici che consentono generalmente di distinguere un animale 'femminile' da uno 'maschile'. La forma maschile è, almeno nel caso dei mammiferi terrestri, caratterizzata da un'estensione maggiore del corpo e da una speranza di vita assai più marcata (τὰ πλεῖστα μείζω καὶ μακροβιώτερα τὰ ἄρρενα τῶν θηλειῶν ἐστὶ), cui va aggiunta una diversa ripartizione delle zone anatomiche meglio sviluppate. Nel maschio si tratta della parte anteriore e superiore, contrassegnata da una maggiore forza e da uno sviluppo più completo, mentre nella controparte femminile sarebbero gli arti inferiori e posteriori a presentare una relativa maggiore completezza (τὰ δ' ὡς ἂν ὀπίσθια καὶ κάτω λεχθέντα τῶν θηλέων).

Nella teoria dei generi di Aristotele in cui il femminile rappresenta un grado meno compiuto di attualizzazione della forma maschile, però, è necessaria una rettifica all'affermazione precedente secondo cui tra maschile e femminile ci sarebbe una mera ed equa ripartizione di fasce anatomiche più solide e meglio sviluppate; in realtà la ripartizione sembrerebbe essere più illusoria che reale se Aristotele si affretta a introdurre delle correzioni (καί...δέ) a quanto affermato poco prima sostenendo che l'elemento femminile è comunque costantemente riconoscibile come più molle e disarticolato, senza una ben precisa fisionomia definita nel tono e nella consistenza degli arti e dei muscoli (καὶ ἀνευρότερον δὲ καὶ ἀναρθρότερον τὸ θῆλυ μᾶλλον). Una figura femminile quindi informe nella sua *silhouette* e debole nella consistenza sembra essere il denominatore comune della donna e delle femmine di ciascuna specie animale, almeno stando alla descrizione che ne dà Aristotele.

Una conferma che l'*anarthria* sia da considerare un 'grafema' corporeo dell'essere femminile viene anche da parte della tradizione fisiognomica, per lo meno dal trattato di scuola peripatetica *Sulla fisiognomica*, in passato attribuito allo stesso Aristotele. Un lungo *excursus*<sup>693</sup> qui presenta come autoevidenti (δῆλον) alcuni tratti somatici e morfotipici che vengono naturalmente allineati alla categoria di 'femminile', tra di essi notiamo una costellazione di termini negativi costruiti con il prefisso dell'*alpha privativum*, prefisso che lavora per sottrazione rispetto al modello maschile considerato compiuto. La testa e il volto della donna sono descritti come minuti e stretti (θῆλυ ἄρρενος μικροκεφαλώτερον ἐστὶ καὶ

---

<sup>692</sup> Arist., *HA*, 4.11, 537b 23 – 538b 25. Uno studio approfondito della trattazione biologica del femminile da parte di Aristotele soprattutto a partire da un'analisi dei trattati zoologici si trova in SAÏD (1983).

<sup>693</sup> [Arist.], *Physiogn.*, 40, 809b 2-13.

στενοπροσωπότερον), il collo è sottile così come tutti gli arti che si sviluppano in lunghezza (gambe, braccia etc.) afflitti da una magrezza senza muscoli considerata anti-virile<sup>694</sup> (καὶ λεπτοτραχηλότερον... καὶ τὰς κνήμας λεπτάς); l'assenza di tensione muscolare viene associata nel corpo della donna alla mollezza delle carni rotonde e cadenti, sia nella tradizione fisiognomica sia nel testo aristotelico, come testimoniato dalla menzione di petto stretto e seni cadenti cui fanno da *pendant* cosce arrotondate dal grasso e prive di muscolatura (τὰ στήθη ἀσθενέστερα... τὰ τε ἰσχία καὶ τοὺς μηρούς περισαρκότερα). A un'impalcatura corporea del genere in cui a fasce anatomiche di estrema magrezza si alternano porzioni del corpo più pingui, ma comunque prive di definizione muscolare, forniscono una precaria base d'appoggio i piedi che nell'elemento femminile sono caratterizzati da estrema, se non eccessiva, finezza. Le basi plantari del corpo femminile e la struttura nel suo complesso risultano poco stabili e assai fragili proprio a causa di una sottigliezza accentuata (τοὺς τε πόδας κομψοτέρους) che non è tanto accostabile all'idea di eleganza e armonia, quanto invece alla rappresentazione di una materia rammollita e per questo inerte<sup>695</sup>.

Nel suo complesso la fisionomia dell'elemento femminile (θηλυ) è caratterizzata da una certa piacevolezza (ἡδίω) data dalla rotondità delle forme e dalla morbidezza

<sup>694</sup> L'anti-virilità segnalata nel codice fisiognomico antico dall'avere degli stinchi striminziti e poco sviluppati (λεπταὶ κνήμαι) sembra contrapporsi invece al possesso di stinchi ben torniti e possenti segno di forza e vigore mentale, caratteristiche che devono contrassegnare il 'maschile' e che si contrappongono alla debolezza e lascivia considerate tipiche del femminile o di caratteri culturalmente percepiti come tali (si pensi alle figure di Satiri e Pani affetti da λαγνεία), [Arist.], *Physiogn.*, 46, 810a 28-30: ὅσοι τὰς κνήμας ἔχουσιν ἠρθρωμένας τε καὶ νευρώδεις καὶ ἔρρωμένας, εὖρωστοι τὴν ψυχὴν· ἀναφέρεται ἐπὶ τὸ ἄρρεν ὅσοι δὲ τὰς κνήμας λεπτάς νευρώδεις ἔχουσι, λάγνοι. Un'analisi dell'immaginario culturale che sta dietro l'espressione 'stinchi fini' soprattutto nell'Atene classica si ha in TELÒ (2004) a partire da un passo dei *Demi* di Eupoli, Eup. fr. 107 PCG.

<sup>695</sup> Il campo semantico espresso dall'aggettivo κομψός coincide con l'affinamento dei sensi e la raffinatezza del gusto, eppure in alcuni contesti l'aggettivo viene associato a un eccesso di delicatezza che è connotata negativamente rispetto a un modello positivo di moderazione. In particolare si confronti l'uso denigratorio che dell'aggettivo poteva essere fatto come termine di insulto, almeno stando alla raccolta di Svetonio, Suet., *Περὶ βλασφημιῶν*, 6, 29: Κομψός· ὁ ἐναντίος τῷ ἀπλῷ καὶ ἥκιστα σοφιστικῷ. Si nota facilmente come l'eccessiva sofisticeria costituisse l'elemento negativo da contrapporre in una persona alla semplicità e alla 'naturalità' del comportamento. L'uso del termine per designare particolari anatomici o esseri viventi risulta poco usuale, se si eccettua il passo della *Fisiognomica*, ma un'eco del valore del termine si può cogliere in un frammento della 'commedia di mezzo', in particolare con Antifane che si riferisce assai probabilmente a un maialino tenero che presenta tutti i tratti della morbidezza e dell'incompiutezza infantili, Antiph., fr. 214 PCG (= Athen., 396 cd): κομψός γε μικρὸς κρωμακίσκος οὕτως / γαλαθηνός.

(ἀμαλεστέρον) del corpo<sup>696</sup>, anche se, l'autore della *Fisiognomica* lo sottolinea immediatamente, un simile aspetto perde in nobiltà e valore (ἢ γενναιοτέρων), che invece sono gli attributi connotanti la mascolinità (ἄρρεν).

I corpi femminili sono fisiologicamente contrassegnati da un eccesso di umidità che viene indicata come causa fondamentale della consistenza morbida di una simile corporatura cui va aggiunta una più marcata tendenza all'informe e all'inarticolato (ἀνευρότερα δὲ καὶ μαλακώτερα, ὑγροτέραις σαρκὶ κεχρημένα). L'aggettivo *aneuros* ritorna anche in questo passo di tradizione fisiognomica dopo essere stato utilizzato da Aristotele nella *Historia animalium* per definire il femminile.

In merito a questo termine possiamo dire che già tra la fine del V e gli inizi del IV secolo l'aggettivo è utilizzato dal commediografo Teopompo insieme a una rima di qualificativi che circoscrivono quasi certamente uno strumento musicale incompleto, se non inutile, e svalutato perché incapace di produrre suono. Lo strumento risulterebbe infatti come senza fiato, dalla 'voce' flebile (ἄπνους), privo di forza (ἀσθενής) e disteso (ἀνέντατος), senza la giusta tensione delle corde (νεῦρα) che lo compongono (ἄνευρος)<sup>697</sup>. Non possediamo il contesto del frammento né possiamo sapere a quale commedia di Teopompo appartenesse, ma certamente la battuta si sarebbe prestata benissimo a un *double entendre* giocato sul doppio registro da una parte dello strumento musicale afono, dunque inutile e privo di 'vigore', e dall'altra del riferimento, neanche troppo velato, alla molle rilassatezza di un uomo effeminato, un *anēr aneuros*, un uomo privo di forza e tensione virili.

Non a caso in un'opera del *Corpus hippocraticum* come il trattato *Sulle arie, le acque e i luoghi*, scritto nell'ultimo quarto del V sec., possiamo trovare una conferma di una simile costruzione culturale del 'femminile' proprio osservando le modalità discorsive e le opzioni linguistiche che il trattato di medicina sceglie di usare. Discutendo della conformazione naturale degli Sciti nel nord dell'ecumene l'autore del trattato si diffonde in numerosi particolari anatomici in cui sono rintracciabili gli effetti del clima sull'anatomia degli uomini, nello specifico gli Sciti presenterebbero un carattere indolente e una corporatura completamente priva di vigore e forza a causa della limitata variabilità del clima nell'area scita per il dominio di un clima rigido e freddo<sup>698</sup>.

---

<sup>696</sup> Si sceglie qui di seguire il testo edito da Förster che legge καὶ ἀμαλεστέραν al posto del tradito μάλιστ' ἄν sulla scorta di un passo di Adamanzio, Adam., *Physiogn.*, 2.2.

<sup>697</sup> Theopomp., fr. 72 PCG (= Poll., 2. 234).

<sup>698</sup> Hp., *Aër.*, 19.4.

Anche in questo caso gli uomini Sciti sono dotati di corpi inarticolati in cui è difficile descrivere e riconoscere le giunture e i legamenti talmente esse sembrano nascoste dalla mollezza cadente della carne, essendo privi di tensione muscolare (καὶ ἄναρθρα καὶ ὑγρὰ καὶ ἄτονα)<sup>699</sup>. A causa della loro conformazione rilassata e informe gli Sciti non sarebbero in grado, prosegue l'autore del trattato, di compiere alcuna attività che possa dirsi degna di un guerriero, dal tendere l'arco sino al lanciare il giavelotto: per questa ragione una ben precisa tradizione culturale locale cerca di sopperire ai difetti di natura della popolazione praticando delle cauterizzazioni proprio in prossimità delle giunture maggiori del corpo umano e in qualche modo mediante l'azione del fuoco cercando di asciugare la materia troppo umida per permettere l'emersione di fibre, nervi e legamenti di giunzione. Si tratterebbe dunque di una 'via' culturale per porre rimedio a una patologia connaturata e curare così l'eccessiva *malakia* e *atonìa* degli uomini sciti<sup>700</sup>. Anche in questo testo, dunque, la mancanza di definizione e la mollezza delle carni rappresentano delle condizioni del corpo patologiche a cui porre rimedio proprio perché concepite come innaturali per la condizione normale del maschio (ἄρρεν), si tratta infatti, come abbiamo visto dalla tradizione aristotelica, di caratteristiche di genere attribuite all'elemento femminile.

### **1.2 La scimmia e il femminile: alcune convergenze etologiche**

Una simile configurazione anatomica che associa determinate marche morfotipiche all'elemento femminile, *to thēlu*, viene a sua volta integrata in una più complessa elaborazione discorsiva che pertiene al discorso 'etologico' sui comportamenti abituali degli animali e sulle conseguenti valutazioni di tipo morale su di essi formulate dagli uomini. A esplicitare in maniera sistematica simili associazioni simboliche tra *Gestalt* animale e indole innata è Aristotele nella cosiddetta sezione etologica della *Historia animalium*<sup>701</sup>. In particolare proprio in apertura del libro settimo leggiamo<sup>702</sup>:

<sup>699</sup> *Ibid.* 19.5.

<sup>700</sup> *Ibid.* 20.1: εὐρήσεις κεκαυμένους τοὺς τε ὤμους καὶ τοὺς βραχίονας καὶ τοὺς καρπούς τῶν χειρῶν, καὶ τὰ στήθεα, καὶ τὰ ἰσχία καὶ τὴν ὄσφυν, δι' ἄλλ' οὐδὲν ἢ διὰ τὴν ὑγρότητα τῆς φύσιος καὶ τὴν μαλακίην· οὐ γὰρ δύνανται οὔτε τοῖσι τόξοις ξυντείνειν, οὔτε τῷ ἀκοντίῳ ἐμπίπτειν τῷ ὄμφῳ ὑπὸ ὑγρότητος καὶ ἀτονίης·

<sup>701</sup> Numerosi sono stati gli studi che hanno messo in rilievo i rapporti stretti tra medicina ippocratica e opera aristotelica, in particolare per ciò che riguarda il *corpus* delle opere zoologiche. Uno studio completo, accompagnato dagli esempi più significativi di tali convergenze medicobiologiche, si ha in BYL (1980: 34-98). Per non citare che un esempio è utile ricordare come

(...) Ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις γένεσι τὰ θήλεα μαλακώτερα καὶ κακουργότερα καὶ ἥττον ἀπλᾶ καὶ προπετέστερα καὶ περὶ τῶν τέκνων τροφήν φροντιστικώτερα, τὰ δ' ἄρρενα ἐναντίως θυμωδέστερα καὶ ἀγριώτερα καὶ ἀπλούστερα καὶ ἥττον ἐπίβουλα. (...) Διόπερ γυνή ἀνδρὸς ἐλεημονέστερον καὶ ἀρίδακρυ μᾶλλον, ἔτι δὲ φθονερώτερον καὶ μεμψιμοιρότερον, καὶ φιλολοίδορον μᾶλλον καὶ πληκτικώτερον. Ἔστι δὲ καὶ δύσθυμον μᾶλλον τὸ θήλυ τοῦ ἄρρενος καὶ δύσελπι, καὶ ἀναιδέστερον καὶ ψευδέστερον, εὐαπατητότερον δὲ καὶ μνημονικώτερον, ἔτι δ' ἀγρυπνότερον καὶ ὀκνηρότερον, καὶ ὅλως ἀκινήτοτερον τὸ θήλυ τοῦ ἄρρενος, καὶ τροφῆς ἐλάττονός ἐστιν.

*In tutte le altre specie le femmine sono più deboli e malvagie, meno sincere e assai irruente, più premurose nell'allevamento della prole, mentre i maschi al contrario sono più ardimentosi e violenti, più diretti, onesti e meno infidi. (...) Perciò la donna dell'uomo è più compassionevole e maggiormente propensa al pianto, ma anche assai invidiosa e sempre pronta a criticare, maggiormente incline all'insulto e più avida. Per questo anche la donna si mostra infelice e sfiduciata in misura maggiore rispetto all'uomo, dorme di più ed è più indolente, assai più pigra del maschio e mangia meno.*

Il passo aristotelico ci consegna una lista di difetti dell'*ēthos* femminile di ciascuna specie vivente che è, almeno in parte, contrassegnata da un elemento ravvisabile nella *malakia*. Alla scarsa definizione del tono muscolare e alla mancanza di risalto anatomico delle giunture corporee corrisponde così un'*atonìa* dell'indole che fa della femmina, umana soprattutto ma non solo<sup>703</sup>, una creatura 'morbida' e poco risoluta: incapace di frenare i propri istinti, precipitosa ed egoista, la donna, di indole essenzialmente debole e vile, trama alle spalle degli altri per ottenere ciò che brama vivendo costantemente in un

---

l'affermazione contenuta in Arist., *HA*, 7.10, 587b, secondo cui i bambini non soffrirebbero il solletico sino quarantesimo giorno di età, era stata già ampiamente discussa e sostenuta in Hp., *Septim.*, 9.

<sup>702</sup> Arist., *HA*, 9.1, 607a 35-608b 15. Per un'analisi di questo passo si veda ANDÒ (2005: 231-238).

<sup>703</sup> Aristotele sottolinea in più punti che i segni, ἴχνη, che costituiscono la caratteriologia dei viventi si manifestano in modo più evidente e con una salienza maggiore nell'intensità in quegli animali che sono considerati più compiuti e perfetti nella loro forma, dunque *in primis* i quadrupedi vivipari, i mammiferi terrestri cui appartiene in sommo grado proprio ἄνθρωπος, la cui componente femminile (γυνή) presenta le tracce del comportamento femminile (θήλυ) nella maniera più compiuta, cfr. Arist., *HA*, 7.1, 608b 4-6.

universo 'etologico' strutturato sulla sfacciataggine (ἀναίδεια), sulla menzogna (ψεῦδος) e sull'inganno (ἀπάτη)<sup>704</sup>.

La doppiezza della femmina votata al tradimento si oppone ben due volte in questo breve passaggio aristotelico alla semplicità (ἤττον ἀπλᾶ... ἀπλούστερα) del maschio che si mostra sempre diretto e limpido nelle decisioni e nei comportamenti<sup>705</sup>. Una simile configurazione del femminile, esplicitamente sistematizzata da Aristotele, ma facente parte di un sapere enciclopedico di lunga durata piuttosto diffuso nel mondo antico, può essere messa in relazione con la formulazione plutarchea della domesticazione pensata e descritta come processo di 'femminilizzazione', o meglio di 'donnizzazione' se così possiamo tradurre *apogunaikōsis*.

Nel caso specifico risulta evidente che l'elemento maschile (τὸ ἄρρεν), così come la costruzione del concetto di selvaticità, sarebbero caratterizzati da un *surplus* di *thumos* e *agriotēs*, spirito e virulenza selvagge che mancano nell'indole morbida e fiacca della donna. Seguendo questa logica discorsiva non sarebbe ingiustificato vedere dietro l'espressione che normalmente indica gli animali selvatici, *ta agria zōia*, un riferimento agli animali 'maschi', dotati di caratteristiche etologiche assai lontane da quelle femminili.

Specularmente gli *hēmera zōia* o ancora i *tithassa zōia*, dunque animali che condividono sin dalla nascita gli spazi antropici con una continuità e un'intensità di specie in specie differenti, potrebbero ben essere incardinati alla categoria di *thēlu*, 'femminio'. Animali sottomessi, che accettano, loro malgrado, il dominio e la tutela dell'uomo adulto e ne dipendono sia per l'alimentazione sia per la programmazione dei cicli riproduttivi: indubbiamente animali meno propensi all'autonomia, più pigri e potenzialmente più recalcitranti alle attività loro richieste.

La minaccia dell'insubordinazione al padrone-maschio da parte dei membri più deboli e più intimi dell'*oikos* rappresenta uno dei temi principali della produzione culturale

---

<sup>704</sup> Cfr. SAÏD (1983: 98-100). L'unica dimensione dell'indole femminile che viene positivamente riconosciuta e affermata senza essere connotata negativamente né essere pensata come denegazione di una qualità caratteriale maschile è l'attenzione alla prole, la cura parentale in cui l'elemento femminile sembrerebbe trovare la propria naturale disposizione etologica. Questa disposizione del carattere femminile viene messa in rapporto da Aristotele anche con lo sviluppo, finalisticamente inteso, di parti anatomiche adatte alla piena realizzazione di una simile attitudine al comportamento epimeletico nei confronti dei piccoli, vd. Arist., *PA*, 4.10, 688a 23-24 in cui si discute della differente conformazione (e grandezza) dei seni nel maschio e nella femmina.

<sup>705</sup> La gravidanza semantica dell'aggettivo ἀπλοῦς per esprimere la franchezza dell'uomo e dell'eroe che non teme il giudizio di biasimo perché agisce secondo il giusto è ben espressa nelle parole di Achille nell'*Ifigenia in Aulide* dove ricordando la παιδεία avuta presso il Centauro Chirone il figlio di Peleo afferma: ἐγὼ δ', ἐν ἀνδρὸς εὐσεβεστάτου τραφεὶς / Χείρωνος, ἔμαθον τοὺς τρόπους ἀπλοῦς ἔχειν, E., *IA*, vv. 926-927.

greca quando il discorso verte sui rapporti fiduciari e sui legami di alleanza; nello specifico proprio la relazione interspecifica, col cane ad esempio<sup>706</sup>, offre buoni modelli analogici per ripensare e costruire i comportamenti giudicati normali e quelli ritenuti negativi e devianti dal punto di vista del maschio dominante.

A tal proposito se scorriamo nuovamente la lista dei tratti etologici del ‘femminile’ ci accorgiamo che non soltanto esistono dei paralleli tra questa categoria di genere e la costruzione culturale dell’animale genericamente considerato assoggettato al dominio umano (e maschile), ma è possibile intravedere dei punti di giuntura più precisi rispetto a una particolare forma di vivente: il *pithēkos*. Nello specifico se la malizia (κακουργία) e la premeditazione del danno (ἐπιβουλία) sono marche caratteriali che contraddistinguono un’indole femminile secondo il modello costruito dagli uomini, è pur vero che queste stesse marche rappresentano dei segni, *ichnē*, del carattere scimmiesco. Pur non ripercorrendo qui la serie esaustiva dei tratti etologici della scimmia<sup>707</sup>, sarà utile ricordare come nella commedia attica in più occasioni l’animale sia associato alla malvagità e al comportamento infido<sup>708</sup>. Un episodio particolarmente significativo si trova negli *Acarnesi*<sup>709</sup> di Aristofane allorché, una volta ottenuta la pace con Sparta, Diceopoli si trova a fronteggiare tutta una serie di venditori che cercano di approfittare delle nuove condizioni di pace e prosperità futura dell’Attica.

Al mercante della Beozia che vorrebbe vendergli prelibatezze ittiche Diceopoli propone uno scambio commerciale a base di sicofanti, fatti passare per prodotto tipico dell’Atene democratica. Il mercante beota, però, declina l’invito commentando ironicamente che di certo avrebbe fatto un affare sensazionale (κέρδος ... πολύ) portando con sé a Tebe una sciagura altrettanto esiziale quanto quella di portarsi via una scimmia (ἄπερ πίθακον ἀλιτρίας πολλᾶς πλέων)<sup>710</sup>. Il sicofante così come la scimmia rappresenterebbero nient’altro che disgrazia e sciagura per chiunque vi abbia a che fare,

---

<sup>706</sup> L’articolazione culturale e metaforica della tensione intraspecifica tra uomo e donna all’interno dell’οἶκος trova nell’immaginario antico dei paralleli pertinenti nella relazione interspecifica tra umani e animali domestici, in particolare la relazione tra padrone di casa e κύων è molto spesso pensata e giudicata in termini assai prossimi a quelli della relazione uomo-donna, si veda FRANCO (2003: *passim*).

<sup>707</sup> Si rimanda nello specifico alla I parte di questo lavoro per ciò che concerne uno studio esaustivo dei tratti etologici che caratterizzano nella tradizione greca il carattere scimmiesco. Cfr. parte II in particolare sull’indole da κόλαξ della scimmia nella produzione culturale antica.

<sup>708</sup> Cfr. MCDERMOTT (1938: 147-149).

<sup>709</sup> Ar., *Ach.*, vv. 905-909.

<sup>710</sup> Per un commento dettagliato a questa scena della commedia in cui compare subito dopo la menzione del sicofante Nicarco caratterizzato dalla piccola statura (μικρός) si veda OLSON (2002: 298-299).

non a caso il termine cui le due figure sono associate appartiene al linguaggio religioso e del diritto penale: si tratta dell'*alitra*.

Il contesto evocato in chiave comica da Aristofane rimanda alla contaminazione collettiva derivata da un sacrilegio o da azioni contrarie alla volontà delle divinità commesse da parte di qualcuno che diventa da quel preciso momento maledetto e preda della furia divina, oltre che fonte di ogni sciagura per la comunità in cui vive<sup>711</sup>. Alla base dell'*alitra* dunque sta la malvagità che suscita la punizione della divinità 'vendicatrice' (Ἀλοῖτις)<sup>712</sup>, una malvagità di indole talmente connaturata al gesto *alitrios* che è stata ravvisata da parte della tradizione erudita e lessicografica tardoantica per fornire una motivazione paretimologica del termine: gli *alitērioi* presero il nome dall'oggetto del loro misfatto, allorché durante una carestia che colpiva Atene rubarono della farina già macinata (ἤρπασον οὖν τινὲς ἀλούμενα τὰ ἄλευρα)<sup>713</sup>.

La ruberia di cui si macchiano coloro che vengono chiamati *alitērioi* è presentata come gesto infido di chi resta ai margini dell'azione osservando da lontano il momento opportuno per colpire chi non si aspetta l'azione proditoria, un'azione subdola e malevola ordita ai danni del resto della comunità potrebbe tra l'altro spiegare il rifiuto senza riserve che il mercante beota oppone alle offerte di Diceopoli in merito ai sicofanti. La scena prosegue, in effetti, con l'arrivo di un sicofante di nome Nicarco che subito viene notato dal mercante che ne sottolinea qualità fisiche non esattamente di prima qualità, in particolare il sicofante in questione si mostrerebbe eccessivamente basso e poco slanciato (μικκός γὰρ μάκος οὗτος), dunque decisamente poco allettante per un mercante che dovrebbe valutarne la prestanza fisica<sup>714</sup>.

---

<sup>711</sup> La sfera semantica dell'aggettivo ἀλιτήριος è assai variegata e può indicare sia la divinità che punisce i sacrileghi sia l'azione criminale o l'agente che ha commesso gravi trasgressioni contro le leggi naturali e umane (ἀδικήματα). Il termine così come il correlato ἀλιτρός deriva dalla radice ie. *h<sub>2</sub>leit-* riconducibile genericamente all'idea del 'danno' e della 'sciagura', per cui si veda BEEKES (2010: 63). Uno studio lessicografico del termine con una presentazione completa delle attestazioni dei termini ἀλιτρός e ἀλιτήριος si ha in HATCH (1908: 157-165).

<sup>712</sup> Si tratta di un epiteto, forse cultuale, di Atena 'vendicatrice' del sacrilegio, attestato in Licofrone, Lyc., v. 936, cfr. scholia ad loc. ed. Scheer: Ἀλοῖτις καὶ Κυδωνία καὶ Θρασὼ ἢ Ἀθηνᾶ τὰ τρία πάντα ἐπίθετα Ἀθηνᾶς. "The same word (*prostropaios*) can be used of the polluted killer himself, of the victim's polluting blood, and of the victim himself in his anger, or his avenging spirits; *palamnaios* is applied to the killer, the demons that attack him, and the (demonic) pollution that radiates from him; words like *miastōr* and *alitērios* work in very similar ways.", PARKER (1996: 108-109).

<sup>713</sup> Non sappiamo quale sia la possibile fonte di tale tradizione paretimologica che fa derivare il termine ἀλιτήριος dalla farina di frumento macinata (ἄλευρα), ma questa tradizione è certamente attestata nei lessici tardoantichi, vd. Suda s.v. ἀλιτηρίους; Etym. Magn. s.v. ἀλιτήριος.

<sup>714</sup> L'aggettivo μικρός, così come altri termini tra cui βραχύς e λεπτός, può indicare sia generica limitazione nello sviluppo del corpo sia invece il nanismo patologico ( acondroplasia etc.). Risulta

La battuta del Beota viene immediatamente completata dall'*antilabē* comica di Diceopoli che, sfruttando il noto procedimento comico della frustrazione dell'attesa, rincara la dose affermando che non solo Nicarco è minuto e poco sviluppato in altezza ma è per di più una sciagura completa (ἀλλὰ πᾶν κακόν)<sup>715</sup> per la propria malvagità.

Avidità, malvagità e imperfezione nello sviluppo dell'anatomia permettono senza dubbio un possibile avvicinamento tra il morfotipo comportamentale della scimmia e la dimensione del 'femminio' per come è delineata nei trattati aristotelici e non solo.

Un'ulteriore conferma dell'associazione che parte della cultura greca antica rintraccia tra forme minute, bassezza e scarso vigore fisico da una parte e malevola volontà di nuocere dall'altra viene confermata anche da un altro passo aristofanESCO. Si tratta dell'*antōidē* della parabasi delle *Rane* in cui Aristofane attacca frontalmente uno dei sostenitori della fazione democratica capeggiata negli ultimi anni della guerra del Peloponneso da Cleofonte<sup>716</sup>. Il personaggio in questione, di nome Cligene, viene presentato come un malvagio (πονηρότατος) e avido tenentario di bagni pubblici<sup>717</sup> pronto a qualsiasi cosa, anche a imbrogliare in modo disonesto sulla qualità dei prodotti cosmetici e igienici (ψευδολίτρου τε κονίας και Κιμωλίας γῆς), per accrescere i propri guadagni.

L'indole di Cligene non è soltanto caratterizzata da cattiveria e avidità, ma anche da una predisposizione spiccata a turbare la tranquillità altrui invadendo in modo minaccioso spazi non propri, come il dettaglio che lo descrive come un uomo costantemente

---

assai difficile, soprattutto nelle testimonianze scritte, distinguere se si tratti dell'uno o dell'altro caso a maggior ragione in testi letterari e poetici quale è quello comico di Aristofane. Uno studio approfondito della terminologia del nanismo e del difetto fisico più generale nello sviluppo anatomico si ha in DASEN (1993: 214-220). Sulla scarsa crescita della struttura fisica come motivo ricorrente nella letteratura scommatica si veda soprattutto BRECHT (1930: 89-91).

<sup>715</sup> Ar., *Ach.*, v. 909. La battuta è qui costruita *παρὰ προσδοκίαν* con il rovesciamento comico di un enunciato atteso da parte del pubblico; il procedimento, che mira normalmente a sostituire in fine di verso la parola attesa con una a essa affine per suono ed estensione ma assolutamente diversa se non opposta per significato, gioca sulla coppia κακόν / καλόν. La presupposizione conversazionale sarebbe stata con ogni probabilità del tipo 'piccolo (o poco) *ma* buono', mentre Diceopoli ribatte e rincara asserendo che oltre alla menomazione fisica (la bassezza) il sicofante ha anche un'indole malvagia (κακία). "A reversal of the normal claim that a thing is small (*vel sim.*) but good (*καλόν*), with the *para prosdokian* word reserved for the end of the line;" OLSON (2002: 300). Cfr. Ar., *Ach.*, v. 889 dove all'atteso *παρθένον* viene sostituito in fine di verso ἔγγελλον.

<sup>716</sup> Ar., *Ran.*, vv. 705-717. Per un commento puntuale al passo si veda DOVER (1993: 280-281).

<sup>717</sup> La figura del βαλανεύς non godeva certamente del buon nome che ci si sarebbe attesi per un uomo in vista nella vita pubblica ateniese come testimonia lo stesso Aristofane, Ar., *Eq.*, vv. 1403 ss. che associa la figura a quella delle prostitute. Per il sistema dei βαλανεία nel mondo greco antico cfr. RE s.v. Bäder coll. 2743-2758. Sulla figura del βαλανεύς in Attica si veda DI NICUOLO (2014).

accompagnato dal proprio bastone (ξῦλον) suggerisce chiaramente rendendo plasticamente l'immagine di un personaggio continuamente inquieto e bellicoso (οὐκ εἰρηνικός)<sup>718</sup>.

A questi tratti dell'*ēthos* di Cligene è importante allora ricollegare il paragone di apertura con cui il coro introduce il personaggio rappresentandolo al pari di un *pithēkos* che importuna gli altri (ὁ πίθηκος οὗτος ὁ νῦν ἐνοχλῶν) disturbando e arrecando scompiglio nella comunità ateniese. Sembrerebbero confermarsi tutti i tratti etologici che abbiamo analizzato in precedenza nel passo degli *Acarnesi* e che coincidono con un'indole che Aristotele certamente avrebbe definito senza difficoltà tipica della donna querula e importuna. Il ritratto, che potremmo definire fisiognomico, di Cligene si completa con la menzione, subito successiva al riferimento alla scimmia, della corporatura minuta e ridotta del personaggio (Κλειγένης ὁ μικρός) che in questo modo diventa bersaglio dell'ilarità collettiva del pubblico. Siamo di fronte anche in questo caso a un'associazione biunivoca tra determinati tratti etologici (impertinenza, malizia, assenza di ritegno) e un preciso 'grafema' corporeo, la *mikrotēs* della forma, una struttura anatomica involuta o non completamente sviluppata.

Proprio quei tratti caratteriali, quelle 'orme del comportamento' animale (ἴχνη τῶν ἡθῶν), che Aristotele incardina alla categoria del femminile (τὸ θῆλυ) sembrano ritrovarsi ben presenti nell'etogramma del *pithēkos*, almeno per come ce lo consegnano quelle scarse fonti della tradizione greca antica che ne fanno menzione. La malizia scimmiesca, la costante attenzione rivolta a tendere agguati contro gli altri, quell'insieme di comportamenti che costituiscono l'*epiboulia* dei Greci, risultano una costante che viene rintracciata già dal ritratto della donna-scimmia di Semonide descritta con i tratti minacciosi di una donna-maga, una sorta di cospiratrice interna al gruppo familiare<sup>719</sup>. In modo esplicito, come abbiamo già visto in precedenti analisi, anche la commedia greca del IV sec. con Eubulo dipinge l'allevamento e la crescita (τρέφειν)<sup>720</sup> della scimmia come una vera sciagura per chiunque provi a intraprenderla<sup>721</sup>.

---

<sup>718</sup> La polisemia del termine εἰρηνικός rimanda sia a un'indole inquieta e costantemente ostile nei confronti degli altri sia alle posizioni politiche di Cligene, partigiano della fazione democratica di Cleofonte e dunque contrario ai negoziati di pace con Sparta a ridosso della fine della guerra del Peloponneso, cfr. DOVER (1993: 281).

<sup>719</sup> Non è il caso di ritornare su questo passo già ampiamente analizzato nelle sezioni precedenti, ma sarà bene ricordare che la donna-scimmia di Semonide è una conoscitrice di 'trucchi' e 'malie' (δῆνεα δὲ πάντα καὶ τρόπους ἐπίσταται) che la rendono una cospiratrice formidabile contro il potere maschile dell'οἶκος (βουλευεται...μέγιστον ἔρξειεν κακόν), Sem., fr. 7. 78-82 West.

<sup>720</sup> Sul processo di crescita inteso come coagulazione e solidificazione espresso dal verbo τρέφω in Grecia antica si veda DEMONT (1979). Il termine è assai spesso impiegato nei trattati medici per indicare sia la formazione dell'embrione sia più in generale il processo di crescita fisiologica

Se i versi comici di Eubulo nelle *Grazie* hanno un tono gnomico nel deplorare le energie spese, soprattutto dai benestanti, per il mantenimento di animali domestici indistintamente concepiti come inabili e inutilizzabili per gli *erga* quotidiani, è possibile, però, operare una distinzione di motivazioni culturalmente rilevanti tra le specie citate: l'allevamento di un'oca (χήν) viene duramente stigmatizzato per lo sperpero di cibo indotto da un animale il cui nome stesso porta in sé il marchio di una voracità senza fine (χήνα...κεχηνότα)<sup>722</sup>, mentre quando si tratta di circoscrivere le cattive qualità di un *pithēkos* Eubulo utilizza lo stesso vocabolario che abbiamo già visto in Aristofane e Aristotele a proposito delle scimmie e delle donne, definendo l'animale una sciagura (κακόν) proprio per il fatto di tramare alle spalle del proprio padrone, mostrandosi così un *epiboulon zōion*.

L'*epiboulia* della scimmia non evoca soltanto la malizia di un animale scaltro le cui intenzioni vengono pensate come costantemente nascoste e poco limpide<sup>723</sup> ma nella tradizione zoologica antica il termine acquista un significato ben preciso, quasi 'tecnico', per indicare gli animali che possono definirsi pericolosi, creature da cui tenersi alla larga e che mostrano tendenze predatorie nei confronti dell'uomo<sup>724</sup>. Abbiamo già incontrato nelle pagine precedenti alcuni filoni della tradizione antica, sia testi medici sia componimenti letterari, che sottolineano la latente pericolosità della scimmia che improvvisamente può

---

secondo una griglia oppositiva secco / umido, in cui il processo di sviluppo è considerato come 'solidificazione per essiccazione' in contrapposizione a un mancato sviluppo della corporatura che sarebbe causato da una parziale, e non completa, cottura dell'elemento umido (ύγρόν). Posizioni diverse sui due significati di 'coagulare' e 'allevare' del verbo erano state espresse in BENVENISTE (1966: 292-294).

<sup>721</sup> Eub., fr. 114 PCG (=115 Hunter).

<sup>722</sup> Il legame percepito dai parlanti greco antico tra lo zoonimo e la radice del verbo χαίνω sembrerebbe motivabile anche secondo i criteri dell'indagine etimologica attuale, per cui si veda ad es. GEW s.v. χήν. Cfr. Eustath., in *Hom.* P. 1778.18.

<sup>723</sup> Simile caratteristica etologica viene riconosciuta alla scimmia nel *Cinegetico* dello Pseudo-Oppiano ed espressa nell'aggettivo αιολόβουλος ('astuto, scaltro'). La difficoltà di comprendere la volontà dell'animale con cui il cacciatore ha a che fare e la conseguente imprevedibilità della preda possono rivelarsi formidabili strumenti di difesa, e di offesa, da parte degli animali; non a caso l'aggettivo viene utilizzato nel trattato di cinegetica non solo per le scimmie, ma anche per ben più violente e temibili belve, tra cui l'orso e l'icneumone: vd. [Opp.], *Cyn.*, 2. 607 per la scimmia; *ibid.* 3. 139 per la progenie assassina degli orsi (φόνιον γένος); *ibid.* 3. 430 per l'icneumone.

<sup>724</sup> Si pensi all'uso che dell'aggettivo fa Aristotele allorché fornisce alcuni esempi di ἤθη animali definendo ἐπιβουλα i serpenti (ὄφεις) e i lupi (λύκοι), specie che proprio per la loro pericolosità e nocività vengono considerati emblemi di un'animalità selvatica da tenere lontano. L'ἐπιβουλία animale ritorna poi a descrivere il comportamento predatorio della iena che, sovvertendo il modello 'naturale' della caccia, dà l'assalto agli uomini cibandosi della loro carne (ἐπιβουλεύει δὲ καὶ θηρεύει τοὺς ἀνθρώπους), Arist., *HA*, 488b 16-18; *ibid.* 594b 2. Cfr. Plut., *Quaest. conv.*, 8. 7, 727f (τὰ γὰρ ἐπιβουλα καὶ πολέμια τῶν ἀνθρώπων, φρύνους καὶ ὄφεις).

tramutare il proprio statuto di animale ammansito in furia violenta che si abbatte sui membri dell'*oikos*<sup>725</sup>.

Si tratterebbe di un animale ammansito e non completamente domestico, un vivente in qualche modo importato in casa e non un prodotto diretto di un allevamento interno all'*oikos*: questo statuto è di per sé riconosciuto come *topos* per quegli animali della casa che non sono però utili e non forniscano *hupurgiai* ('aiuti', 'servizi') all'uomo<sup>726</sup>. Eppure nel caso del *pithēkos* saremmo di fronte non solo a uno spreco di energie epimeletiche, ma anche a una sorta di distorto e sconsiderato uso di quest'ultime: allevare una scimmia in casa significherebbe, leggendo tra le righe del discorso antico, accogliere e nutrire un essere malevolo possibile causa della rovina dell'*oikos*. Un discorso non molto dissimile viene svolto dalla tradizione gnomica greca anche per la *gunē* considerata un'entità intrusa nella casa dei maschi, abile e maliziosa nel celare la propria vera natura di traditrice e nemica del marito-tutore<sup>727</sup>.

Del resto esiste almeno una testimonianza per il mondo greco in cui la donna viene, in chiave comica, considerata alla stregua di un animale ammansito ingrato e pericoloso, potremmo dire un vero e proprio *epiboulon kakon*: si tratta di un frammento comico<sup>728</sup> restituitoci dalla tradizione papiracea e attribuito con molte incertezze alla poesia comica di Epicarmo<sup>729</sup>. Pur tra le molte lacune che compromettono una chiara lettura del testo è facilmente ravvisabile il tema comico della donna bisbetica, costantemente insoddisfatta e

---

<sup>725</sup> Si veda la parte II nella sezione dedicata all'analisi della scimmia come animale-κόλαξ.

<sup>726</sup> Sulla modalizzazione negativa del discorso etico relativo al possesso di animali 'pet' si veda soprattutto SERPELL (1996<sup>2</sup>: 43-59), per una sintesi sulla detenzione di *deliciae*, animali da compagnia nel mondo romano cf. AMAT (2002: *passim*). Una riflessione teorica sulla categoria di *pet animal* si trova in DE MELLO (2012: 146-169).

<sup>727</sup> Sul misoginismo nel mondo greco antico si veda soprattutto ARRIGHETTI (1981) in particolare riguardo alla concezione della donna nella società arcaica esiodea. Fondamentali i lavori di N. Loraux sul tema della costruzione di genere e della rappresentazione culturale della donna ateniese in età classica ad Atene, per cui vd. soprattutto LORAUX (1989; 1990). Espressioni ben note come πῆμα μέγα che Omero utilizza per definire Elena, ed Esiodo associa alla 'stirpe' delle donne, o ancora la sprezzante definizione che il giovane Ippolito dà della femmina chiamandola κίβδηλον κακόν ("male camuffato") non si discostano molto dall'immaginario aristofanesco e comico in cui il πίθηκος fa la propria comparsa. Vd. *Il.*, 3. 50; Hes., *Th.*, v. 592; Id., *Erg.*, v. 56; Eur., *Hipp.*, v. 616.

<sup>728</sup> [Epich.], fr. 90 Austin:

τοὺς τρόπους χεῖρω γυναῖκά φαμ' ἐγὼ τῶν θηρ[ί]ων  
εἶμεν. ὅστις γ]ὰρ λέοντι σῖτον ἢ ποτὸν φ[έρει  
ἢ κυσὶν Μολοσσικοῖς]ιν  
θ[ῆ]ρε]ς αἰκάλλοντι το[ῖ]σι[ν] εὖ ποιεῦσιν εὐμενεῖς.  
ἀ γυνὰ δὲ τὸν τρέφοντα [πρᾶτον εἴθισται δακεῖν.

<sup>729</sup> Sui rapporti tra commedia dorica di Epicarmo, tradizione gnomologica a lui attribuita e i loro rapporti con la filosofia presocratica prima e platonica poi si veda GIGANTE (1953).

pronta a lasciarsi andare ad accessi di rabbia violenta<sup>730</sup> nei confronti del proprio marito da cui, però, dipende per il sostentamento (τὸν τρέφοντα). Attraverso il gioco iperbolico l'autore comico cerca una *pointe* efficace accostando in negativo tale immagine di femmina animalizzata a figure di animali feroci (leoni e cani molossi) positivamente connotate mediante il riconoscimento della loro capacità, considerabile ancor più meravigliosa visto la loro natura animale, di dimostrare gratitudine per chi li nutre (αικάλλοντι).

La malvagità (κακουργία, πανουργία), considerata una costante dell'*ēthos* femminile dalla tradizione greca<sup>731</sup>, si ritrova a identificare molto spesso l'indole scimmiesca e funziona quasi sempre come il carattere etologico alla base dei processi abduktiviti che tirano in ballo il *pithēkos* nella diagnosi fisiognomica<sup>732</sup>. Il deretano caratterizzato dalla muscolatura poco sviluppata e descritto come consumato a causa della totale assenza di tono è ricondotto a *sēmeion* dell'indisposizione nei confronti degli altri (κακοήθεια) e come caso esemplare di una simile regola inferita si rimanda proprio ai *pithēkoi* (ἀναφέρεται ἐπὶ τοὺς πιθήκους)<sup>733</sup>.

---

<sup>730</sup> L' 'isterismo' femminile, concepito come malattia dell'apparato riproduttore, è all'origine di numerose modificazioni fisiologiche e alterazioni psichiche secondo il paradigma esplicativo della medicina ipocratica. La donna, considerata creatura 'isterica', entità limitata a e identificata con il proprio utero subisce nel comportamento e nelle interazioni con gli altri gli effetti delle patologie uterine. Si veda a titolo di esempio Hp., *Virg.* 1. 25 ss. (Ἐχόντων δὲ τουτέων ὧδε, ὑπὸ μὲν τῆς ὀξυφλεγμοσῆς μαιίνεται, ὑπὸ δὲ τῆς σηπεδόνοσ φονᾶ...). Cfr. soprattutto MANULI (1980), KING (1998: 188-204) e BONNARD (2007).

<sup>731</sup> Il carattere malvagio della donna, la sua natura infida da cui guardarsi costantemente fanno parte di una concezione della realtà ideologicamente orientata e assiologicamente ripartita che entra massicciamente nella strutturazione del sapere tradizionale fisiognomico. La descrizione di Pandora, sorta di prototipo e scaturigine del γένος γυναικῶν, non lascia dubbi sul fatto che la πανουργία costituisca una marca fondamentale del carattere 'femminile' caratterizzato dalla pratica della menzogna e da un'indole contorta e costantemente ingannevole (ἐπιπλοκὸν ἦθος), vd. Hes., *Erg.*, vv. 67-78; Id., *Th.*, 589. Per uno studio della costruzione di genere del femminile nel teatro tragico greco si veda BRUIT ZAIMAN (2007). Il modello di una femminilità contrassegnata dalla πανουργία trova il suo fondamento, e circolarmente viene fondata, nel mondo naturale degli animali, come un passo di Filone Alessandrino conferma pienamente in merito all'indole delle cavalle: ἡ δ' ἀνελεύθερος καὶ δουλοπρεπῆς καὶ πανουργία γαίρουσα οἰκόσιτος, οἰκοφθόρος· θήλεια γάρ, Ph., *Agr.*, 73.

<sup>732</sup> Il meccanismo inferenziale che il sapere fisiognomico mette in atto è di tipo abduktiviti e poggia sulla rischiosa, e per noi fallace, ipotesi che "tutti e solo gli animali con carattere psichico (A) presentino un carattere fisico (B), e dunque non affatto detto che dell'animale (C) di cui si predica (B) si possa predicare anche (A)" SASSI (1988: 74). Sui rapporti strettissimi tra l'anatomia comparata degli studi aristotelici e lo sviluppo in forma scritta della fisiognomica come sapere istituzionalizzato nella tradizione scientifica peripatetica si veda ZUCKER (2006). Sul sistema semiotico costituito dalla fisiognomica vd. MANETTI (1987: 126-129).

<sup>733</sup> [Arist.], *Physiogn.*, 49. La tradizione fisiognomica mantiene quest'associazione tra il carattere fisico delle natiche striminzite e flaccide dei πίθηκοι da una parte e il carattere psichico della malvagità (πανουργία) dall'altra, come è possibile constatare ancora nel V sec. d.C. in Adamanzio,

Molteplici passi poi confermano la cattiveria dell'animale quando il discorso fisiognomico si sposta sugli occhi, regione anatomica privilegiata per l'indagine sugli *ethē*: nello specifico a due riprese il trattato sulla *Fisiognomica* di scuola peripatetica si sofferma sui tratti salienti dello sguardo scimmiesco definendo l'occhio dell'animale dapprima piccolo (ὄφθαλμοὺς μικροὺς ἔχοντες) e in un secondo momento profondo (κοίλους ἔχοντες) associando al primo tratto il carattere psichico della *mikropsuchia*, la grettezza avida, e al secondo quello della malvagità (κακοῦργοι)<sup>734</sup>.

La rappresentazione culturale della scimmia nel mondo greco risente di una concettualizzazione del mondo animale secondo uno schema polare che contrappone le specie considerate 'femminili' a quelle più marcate come 'maschili': nel già vasto repertorio di studi sull'argomento è possibile aggiungere la configurazione tutta al femminile del mondo dei *pithēkoi* che vengono pensati come tali in virtù di elementi morfotipici ed etotipici che la tradizione fisiognomica, medica e gnomologica antica aveva già individuato per il mondo delle donne.

Per rendersi conto in modo assai netto di un processo di allineamento simbolico altamente operativo nel mondo antico basti riflettere su un passo del cosiddetto 'secondo proemio' delle *Anatomicae administrationes* di Galeno. Il medico di Pergamo ripropone, come già aveva fatto all'inizio del trattato, una ripartizione del mondo naturale secondo i criteri di maggiore somiglianza dei differenti speciemi generici all'anatomia umana (e maschile): nello specifico all'interno della categoria dei *pithēkoi* esistono scimmie maggiormente prototipiche, che Galeno chiama *akrubeis*, le 'perfette', e scimmie che invece mostrano una spiccata rassomiglianza al morfotipo del *kunocephalos*. La differenziazione tra i due speciemi passa attraverso un vocabolario fortemente caratterizzato da un costruzione di genere: da una parte abbiamo il morfotipo del *kunocephalos* contrassegnato da una peluria abbondante e irta, denti canini più salienti e di grandezza maggiore, mandibola assai pronunciata, una *silhouette* massiccia con bacino largo e possente e la presenza di una coda, mentre dall'altra la figura minuta e sguarnita del *pithēkos* i cui tratti abbiamo analizzato in precedenza.

---

Adamant., *Physiogn.*, 2. 9: λεπτὰ δὲ ὀλιγόσαρκα ῥικνά, ὥσπερ ἐκτετηκότα, πανούργου πρὸς ἀνδρός. τοιαῦτα γὰρ καὶ τὰ πιθήκων. Cfr. Anon. Lat., *Physiogn.*, 68: ...*quae* (scil. ἰσχία) *autem nimium exesa sunt, rugosa et tenui cute circumdata, ut sunt simiarum, malignitatem indicabunt.*

<sup>734</sup> [Arist.], *Physiogn.*, 63. Anche in questo caso lo sguardo scimmiesco, profondo, quasi nascosto con la sua pupilla incavata, viene contrapposto al modello della grandezza d'animo (μεγαλόψυχοι) il cui animale prototipico è indicato nel leone, animale costantemente associato agli allineamenti assiologici del polo 'positivo' insieme al principio 'maschile' (ἄρρεν). Cfr. Anon. Lat., *Physiogn.*, 124: ...*cavis oculis...parvorum oculorum*; *ibid.* 31: *cavi igitur oculi, quantum ad generalem regulam pertinet, in deterioribus signis habentur.*

La figura del *kunocephalos* e delle scimmie che tendono al suo morfotipo hanno, inoltre, uno sguardo feroce e minaccioso (τὸ βλήμμα θρασύ) che concretizza nell'elemento fisiognomicamente più saliente la selvaticità che, come abbiamo visto nel vocabolario aristotelico, è allineata alla mascolinità secondo un accostamento costante dell'aggettivo *agrios* al predicato *to arren*. Al contrario lo sguardo del *pithēkos* considerato *akribēs*, perfetto perché anatomicamente il più simile all'uomo ma forse anche per la sua 'femminea' docilità, è significativamente descritto e pensato da Galeno come 'arrendevole' e 'sottomesso' tutte sfumature di senso che, seppur imperfettamente, rendono l'aggettivo *deilos* (δειλόν ἐστίν)<sup>735</sup> e lo accostano al paradigma del femminile che abbiamo ricostruito in precedenza<sup>736</sup>.

A conclusione di questa analisi tesa a ricostruire le linee di tangenza che la cultura greca ha elaborato tra la categoria del 'femminio' (θηλυ) e il mondo dei primati non-umani è opportuno ricordare un parallelismo di non trascurabile valore tra la considerazione globale che Aristotele sviluppa del corpo delle donne da una parte, e la presentazione della struttura anatomica di un *pithēkos* per opera di Galeno dall'altra. In un passaggio assai noto del suo libro *Sulla generazione degli animali* Aristotele discute della natura degli embrioni e del loro sviluppo nel corpo femminile. Nello specifico si parla di un regime di crescita differente e inverso per maschi e femmine a seconda della loro permanenza nel grembo materno: se le nature maschili, infatti, intraprendono un processo di crescita più rapido quando sono ancora embrioni, il contrario avverrebbe una volta nati; in modo inverso le

<sup>735</sup> Gal., *AA*, 6.1 (= 2, 534 Kühn). Una concezione analoga dello sguardo scimmiesco (πιθήκειον βλέπει) come anti-virile e poco nobile è attestata anche da Gregorio di Nazianzo nell'orazione funebre da lui dedicata a Basilio di Cesarea, allorché il vescovo si chiede ironicamente se sia legittimo imputare a un leone di non avere uno sguardo da scimmia ma di averne, al contrario, uno temibile e degno di un re (Εἰ μὴ καὶ τὸν λέοντα αἰτιῶτό τις ὅτι μὴ πιθήκειον βλέπει, ἀλλὰ βλοσυρὸν καὶ βασιλικόν...), Greg. Naz., *Orat.*, 43, 64, 5. Da notare l'uso dell'aggettivo βλοσυρός che mantiene costantemente nell'uso della lingua greca il significato di 'feroce' o 'temibile' ed è assai spesso associato allo sguardo; il termine viene utilizzato per descrivere il volto perturbante della Gorgone, *Il.* 11, 36, o per indicare in alcune donne caratteristiche ritenute nel modello condiviso maschili, come la severità e un portamento tali da incutere timore e rispetto, si veda Pl., *Resp.*, 535b. M. Leumann aveva indicato all'origine dell'aggettivo una derivazione da βλοσυρώπις, forma eolica indicante lo sguardo temibile e minaccioso dell'avvoltoio, cfr. *vultur*, da una radice ie.

\*<sup>g</sup>*lotr-*, LEUMANN (1950: 141-148).

<sup>736</sup> Una serie di opposizioni e allineamenti culturali in cui al polo maschile si associa un valore positivo e a quello femminile un segno negativo si trova proprio in Arist., *HA*, 588a 22-24: καὶ γὰρ ἡμερότης καὶ ἀγριότης, καὶ πραότης καὶ χαλεπότης καὶ ἀνδρία καὶ δειλία, καὶ φόβοι καὶ θάρρη, καὶ θυμοὶ καὶ πανουργία...Cfr. Ael., *NA*, 10.24 per la descrizione del κροκόδειλος, un animale pericoloso e infido (κακοήθης) ma al contempo pauroso e scarsamente coraggioso di fronte al pericolo (φύσει δειλός ἐστι καὶ κακοήθης δὲ καὶ πανοῦργος δεινῶς). Probabile *affordance* etologica di simile costruzione culturale è data dall'abitudine di alcune specie di questo rettile di assalire la propria preda trovandosi in acqua e dunque godendo di un'assoluta invisibilità che rende il loro assalto imprevedibile.

nature femminili si svilupperebbero in modo più rapido dei maschi soltanto al di fuori del ventre materno<sup>737</sup>. Alla base di un fenomeno del genere starebbero quelli che nella biologia aristotelica sono i caratteri identificanti del ‘femminile’ e che abbiamo preso in considerazione precedentemente: a causa della debolezza strutturale che è connaturata al corpo femminile cui va aggiunta la sua appartenenza all’universo delle realtà ‘piccole’ e ‘minute’ (πάντα γὰρ τὰ ἐλάττω) il corpo della donna giunge prima di quello maschile allo sviluppo dei maggiori processi biologici, adolescenza, pubertà, maturità e morte.

Ma come definire globalmente in un giudizio sintetico la natura femminile? Aristotele invita a concepire la femminilità (θηλότης) come un difetto permanente a livello strutturale, un handicap di forma (ἀναπηρία) che è conseguenza naturale per chi risulta naturalmente (τὴν φύσιν) più delicato e più freddo (ἀσθενέστερα γὰρ ἔστι καὶ ψυχρότερα)<sup>738</sup>. Rispetto al modello androcentrico che sottende la biologia aristotelica, e che è parte anche della ‘biologia selvaggia’ del mondo greco antico, il femminile si configura come primo scarto rispetto al paradigma di perfezione del maschile, una deviazione dal prototipo che invece dovrebbe prevedere la nascita di una forma maschile a partire da un predominio della causa formale, lo *pneuma* del maschio, sulla materia femminile<sup>739</sup>.

Un’elaborazione analoga nei termini e nell’impianto argomentativo è data da Galeno qualche secolo dopo per rendere conto di una deviazione anche in questo caso dal modello androcentrico, ma non interna al *genos* bensì relativa a un altro *genos*, quello delle scimmie, in rapporto ad *anthrōpos*. Se da una parte la natura della donna prevede,

---

<sup>737</sup> Arist., *GA*, 5.6, 775a 9-14. Alla base del processo fisiologico dello sviluppo embrionale Aristotele ravvisa la maggiore ‘mobilità’ (κινητικώτερα ἔστι κοούμενα) dell’embrione maschile. Al contrario al di fuori del grembo materno le nature femminili si svilupperebbero con maggiore rapidità a causa della loro minuta struttura fisica e della loro debolezza.

<sup>738</sup> *Ibid.*, 775a 15-16.

<sup>739</sup> Il principio maschile che Aristotele definisce πνεῦμα e che rappresenta la causa formale del nascituro può subire delle modificazioni rispetto al fine naturale dello sviluppo pieno della causa finale, vale a dire la formazione di un altro maschio, e così ingenerare un embrione femminile. Il primo grado di allontanamento dalla perpetuazione della forma maschile (παρεκβέβηκε...ἐκ τοῦ γένους) è la nascita della donna (τὸ θῆλυ γίνεσθαι καὶ μὴ ἄρρεν): anche in questo caso Aristotele ricorre al vocabolario della teratologia per definire un simile scarto rispetto alla forma maschile affermando che “colui che non rassomiglia a chi lo ha generato (*scil.* la causa formale maschile) è in qualche modo un deviante” (καὶ γὰρ ὁ μὴ ἑοικὼς τοῖς γονεῦσιν ἤδη τρόπον τινὰ τέρας ἔστιν), Arist., *GA*, 4.3, 767b 4-10. Cfr. SISSA (1983: 92-96). Sulla distinzione semantica tra τέρας e ἀναπηρία, e più in generale sulla distinzione tra mostruosità e mutilazione, si veda soprattutto ROUX (2002) che mette in luce come soprattutto in epoca classica il termine τέρας abbia avuto una specializzazione di tipo teoretico-filosofico al contrario della famiglia semantica della radice \*pēr-utilizzata per indicare più denotativamente la mancanza o il difetto di una parte anatomica senza speculazioni di tipo filosofico sulla normalità e sulla patologia *per se*.

nell'argomentazione aristotelica, un allontanamento dalla più completa forma umana che è quella maschile, nel caso del *pithēkos* naturalmente siamo in presenza di un fenomeno differente: non si tratta del frutto di un mancato prevalere della causa formale maschile su quella materiale femminile, bensì siamo di fronte a un *genos*, un tipo generico, diverso, quello delle scimmie, che presentano di per sé un'altra forma (ιδέα).

Eppure, e questo è il dato che sembra di maggiore importanza per la nostra analisi, l'aspetto esteriore, la conformazione morfotipica del corpo di un *pithēkos* vengono presentati da Galeno in termini se non teratologici, come quelli che Aristotele usa per rendere conto del 'femminile', per lo meno afferenti al vocabolario della deformazione patologica.

Per non citare che un esempio alquanto evidente possiamo ricordare un passaggio ricapitolativo del libro quarto delle *Anatomicae administrationes* in cui Galeno descrive la modalità motoria della scimmia paragonandola a quella di un uomo zoppo (ἄνθρωπος χωλεύων) caratterizzato da un'inferiorità anatomica dovuta al mancato sviluppo di articolazioni ben diritte (τῆς τῶν ὀρθίων σκελῶν κατασκευῆς ἀπολειπόμενος)<sup>740</sup>, cui si aggiunge un'incapacità congenita della manipolazione causata anche in questo caso da una mutilazione strutturale del pollice (κολοβὸς ἐγένετο)<sup>741</sup>. L'associazione terminologica alla sfera della malformazione rende più plausibile una costruzione culturale dei *pithēkoi* come viventi per natura mancati, al pari di un'imitazione sbiadita e per certi versi risibile della perfezione umana, dove per umano si intende l'anatomia prototipica del 'maschile' (ἄρρεν).

Se è vero che il termine *teras* non viene mai associato al mondo dei primati non-umani è altrettanto vero che nei trattati galenici si parla di *geloion mimēma*, riproduzione

---

<sup>740</sup> L'idea di un'incompletezza strutturale fa sì che la scimmia sia concepita come un'anatomia lasciata nella sua forma grezza e non lavorata, una sorta di opera incompiuta come l'uso del verbo ἀπολείπω lascia ben vedere, cfr. Hdt., 5.92 in cui esiste un'opposizione semantica tra ἀπολείπω – 'lasciare inconcluso' e ἀποτελέω – 'portare a termine'. Vd. anche LSJ s.v. ἀπολείπω.

<sup>741</sup> Gal., *AA*, 4.1 (= 2, 416 Kühn). Una descrizione dell'anatomia scimmiesca in termini di difetto strutturale rispetto alla perfezione del corpo umano sembra presente, anche se in modo più sfumato, anche nel resoconto aristotelico sui πίθηκοι. Nello specifico il piede scimmiesco non è realmente tale, sempre nell'ottica androcentrica della zoologia aristotelica, dal momento che presenta una struttura assai simile a quella della mano (οἷον χεῖρες... χεῖρὶ ὅμοιον) con una reduplicazione del palmo, morbido e instabile, al posto della pianta di un piede. Soltanto all'estremità posteriore il piede-mano presenterebbe una parte imperfettamente indurita che sono lontanamente potrebbe far pensare a un vero tallone (κακῶς καὶ ἀμυδρῶς μιμούμενον πτέρνην). Questo dato anatomico, così come la sproporzione tra parte superiore del tronco e parte inferiore delle gambe, si traduce, secondo Aristotele, in un difetto funzionale della scimmia che non è in grado, se non per poco tempo, di assumere una postura bipede stabile, Arist., *HA*, 2.8, 502b 1-24.

ridicola delle forme umane<sup>742</sup>. Il medico di Pergamo propone di concepire l'anatomia della scimmia mediante l'immagine retorica di un artista (πλαστικός) che intenda di proposito produrre un errore (ἀμαρτάνειν ἤμελλεν) per divertire il proprio pubblico. La realizzazione di un'opera artistica a effetto comico nient'altro sarebbe che la rappresentazione di un errore macroscopico e palese nel complesso di un'anatomia somigliante all'oggetto da rappresentare (τοῖς κυριωτάτοις πάμπολυ σφάλλεται): in questo caso Galeno mette in risalto l'assoluta inadeguatezza dell'anatomia del pollice scimmiesco rispetto alle funzioni che esso dovrebbe svolgere, configurandosi così come una mutilazione evidente che rende il congegno dell'intera mano inservibile.

Mutilazione (ἀναπηρία), incompletezza (ἀτέλεια) e atrofia invalidante sono categorie utilizzate per il *pithēkos* che fanno eco, però, al discorso aristotelico, ma non solo aristotelico, sul femminile pensato come impotenza (ἀδυναμία). Non a caso la conformazione morfotipica femminile è accostata da Aristotele stesso all'immagine dell'informe inteso come non sviluppato, materiale allo stato grezzo che ha bisogno del principio formale maschile per formarsi, seppure imperfettamente, e prendere le sembianze di una *morphē* pensabile nei termini di una 'maschilità' senza capacità di generare (ἄρρεν ἄγονον), prossima a quella dell'infanzia cui, non a caso, Aristotele associa la donna nel suo essere un maschio a metà<sup>743</sup>.

### **1.3 Una voce 'piccola': ricognizione sulla μικροφωνία, o la voce della scimmia nell'immaginario antico**

Gli allineamenti culturalmente specifici che la produzione letteraria greca permette di rintracciare tra il *pithēkos* e altre entrate enciclopediche dell'immaginario antico (figure sociali, categorie interpretative etc.) non si fermano al campo dei 'grafemi' corporei e delle corrispettive associazioni etologiche che sembrerebbero fare della scimmia un animale 'femminile'. Un altro campo di indagine particolarmente ricco di prospettive di analisi è rappresentato da un aspetto specifico della dimensione comunicativa che non si concretizza in primo luogo sul piano del segno linguistico o dell'enunciazione propriamente detta, ma

---

<sup>742</sup> Gal., *UP*, 1.22 (= 3, 81 Kühn).

<sup>743</sup> Arist., *GA*, 728a 17-21: Ἦεοικε δὲ καὶ τὴν μορφὴν γυναικὶ παῖς, καὶ ἔστιν ἡ γυνὴ ὡσπερ ἄρρεν ἄγονον· ἀδυναμία γάρ τι τὸ θῆλύ ἐστι τῷ μὴ δύνασθαι πέττειν ἐκ τῆς τροφῆς σπέρμα τῆς ὑστάτης (τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ αἷμα ἢ τὸ ἀνάλογον ἐν τοῖς ἀναίμοις) διὰ ψυχρότητα τῆς φύσεως.

al contrario su aspetti apparentemente meno convenzionali e per questo ritenuti più ‘naturali’: i tratti paralinguistici<sup>744</sup>.

La comunicazione paraverbale costituita da tutto ciò che genericamente non pertiene *stricto sensu* al segmento linguistico e che caratterizza la ‘qualità’ della voce, eventuali pause comunicative, sino a prendere in considerazione la gestualità che accompagna e spesso ‘illustra’ la comunicazione linguistica rappresenta nel mondo antico un aspetto di primo piano nella definizione e nella valutazione degli altri, uomini donne o animali. Nello specifico proprio la tradizione fisiognomica ritiene lo studio e la considerazione dei tratti soprasegmentali una chiave di lettura non trascurabile<sup>745</sup> per la decifrazione dell’*ēthos* di ciascuno, considerando evidentemente il timbro vocale, l’altezza media dei suoni emessi e l’intensità del suono indicatori, o segni, particolarmente credibili perché in stretto rapporto con i *pathēmata* che li producono, dunque rivelatori di un’attitudine comportamentale costante che viene così naturalizzata e associata biunivocamente a un certo profilo caratteriale.

La prima menzione di una voce scimmiesca nella tradizione fisiognomica è attestata dal trattato di Polemone di Laodicea, ripreso due secoli più tardi in una parafrasi del medico Adamanzio. Il testo di Polemone, perduto nella sua forma originale<sup>746</sup>, costruisce

---

<sup>744</sup> I tratti paralinguistici, o soprasegmentali, non prendono in considerazione direttamente il segmento linguistico dell’enunciazione ma rendono conto degli aspetti vocali della comunicazione verbale, siano essi legati alla pronuncia o al profilo prosodico della frase (*componente vocale verbale*), oppure relativi a intensità, velocità dell’eloquio o dell’articolazione (*fattori paralinguistici*), sino a includere le caratteristiche permanenti della voce (*fattori extralinguistici*). “Tra di essi trovano posto le caratteristiche organiche, dipendenti da fattori biologici, come la configurazione anatomica, insieme alle dimensioni dell’apparato fonatorio, e le caratteristiche fonetiche (che concernono l’uso che viene fatto dell’apparato fonatorio, come nel caso della voce nasalizzata o palatalizzata)”, MANETTI (2011: 234). Un elemento fondamentale dei fattori extralinguistici è senza dubbio il timbro che costituisce la specificità identificante di una voce (o di un gruppo di voci) rispetto alle altre. L’impronta vocalica che singolarizza la voce di un parlante o di un gruppo di parlanti (per età, sesso o specie di appartenenza) è determinata *in primis* proprio da fattori biologici come il sesso o l’età, senza trascurare determinazioni di tipo socio-culturale come l’appartenenza a un certo gruppo sociale, per questi aspetti si veda in particolare TRAGER (1958), ANOLLI (2006: 160-165), MANETTI (2011: 228-235).

<sup>745</sup> Nel trattato di fisiognomica pseudo-aristotelico il ricorso nell’analisi alle caratteristiche vocali risulta pari al 4% sul totale dei criteri fisiognomici utilizzati, come indicato da ZUCKER (2006: 25-26). Pur all’interno del primato assegnato al volto e in particolare agli occhi, la valutazione dei tratti paraverbali non è esclusa da alcuno dei trattati della tradizione fisiognomica partendo dalla tradizione peripatetica e giungendo sino al trattato dell’*Anonimo Latino*.

<sup>746</sup> Il trattato di Polemone composto originariamente in greco nella prima metà del II sec. d.C. ci è conservato in una traduzione araba dell’VIII sec. d.C. probabilmente desunta da una versione siriana del testo. Una traduzione in latino del trattato di Polemone fu realizzata poi nel XIX sec. da Schmölder. Le tre fonti principali che consentono una ricostruzione dell’originale di Polemone sono a) la versione araba di età tarda, b) il trattato conosciuto come *Anonimo Latino* e composto nel

un paradigma indiziario in cui la voce renderebbe conto di alcune costanti caratteriali degli uomini, nello specifico poi sarebbe la fonosfera animale a costituire un repertorio di voci (φωναί) da utilizzare per inferire le ‘nature’ degli uomini la cui voce presenti tratti analoghi a quelli di un determinato vivente<sup>747</sup>. Il ‘bestiario’ di Polemone associa la voce della scimmia a quella del cane (*canis vel simiae vocibus*, trad. lat. di Schmölder) come possibile spia utile a inferire un carattere particolarmente propenso all’accesso di ira (*acri iracundia praeditos*)<sup>748</sup> da parte di chi ne sia provvisto.

Un’ulteriore testimonianza relativa alla voce del *pithēkos* viene da Adamanzio che proprio nella parte finale della sezione dedicata alla qualità della voce ritiene pertinente (καὶ φωνήν... ἀναφέρειν) prendere in considerazione non soltanto astratte virtù vocali come l’acutezza o la debolezza della voce, ma anche dei veri e propri modelli viventi di vocalità, *exempla* a tutto tondo di identità sonore ben presenti nella vita quotidiana e nella fonosfera di ciascuno: si tratterebbe, dunque, di inferire *ēthē* umani a partire dalle voci degli animali più salienti dell’ecosistema antico tra cui, accanto ad agli animali domestici più attesi (cani, asini e bestiame), fa la sua comparsa anche il *pithēkos* (καὶ γὰρ χοίρων καὶ πιθήκων καὶ ὄνων καὶ ἵππων τινὲς καὶ ἄρκων καὶ προβάτων)<sup>749</sup>. Eppure tanto nel trattato di Polemone quanto nella parafrasi di Adamanzio non vengono descritti i tratti sonori identificanti le voci degli animali perché con ogni probabilità erano ritenuti parte di un sapere enciclopedico diffuso e condiviso. La lontananza culturale che ci separa da ampie porzioni dell’enciclopedia antica, però, richiede un’analisi più approfondita della natura di una simile tipologia di voce, per poi poter ricostruire le possibili interpretazioni ‘secondarie’ della voce di un *pithēkos* nell’immaginario antico.

Punto di partenza imprescindibile per la ricostruzione della voce scimmiesca è senza dubbio il resoconto che ne dà Galeno nell’ultimo libro interamente conservato in greco delle *Anatomicae administrationes*: la discussione verte qui sulla struttura del torace e in particolare sulla conformazione delle costole e dell’osso xifoide. Proprio alla base di

---

IV/V sec. d.C, c) il testo di Adamanzio databile al IV d.C. Su simili aspetti testuali si veda FÖRSTER (1876).

<sup>747</sup> Pol., 52.

<sup>748</sup> La voce di cane, senza esplicite ulteriori caratterizzazioni, era stata assegnata da Callimaco in uno dei suoi giambi al personaggio di Eudemo, probabilmente anche lui poeta giambico e d’invettiva, Call., *Iamb.*, 192 Pfeiffer. In particolare sulla φωνή del cane nel mondo greco antico e sull’elaborazione simbolica cui quest’ultima è sottoposta si veda FRANCO (2007). Cfr. BETA (2004: 82-95) per le voci animali in commedia, in particolare per il latrato canino dei demagoghi di turno. Un’analisi della μικροφωνία animale in rapporto a questioni di genere e in particolare all’iconografia di Orfeo e della scimmia musicista si trova in VESPA (2017).

<sup>749</sup> Adam., 2.42.

quest'ultimo Galeno riconosce l'attaccatura alta e anteriore del diaframma (φρένες), struttura muscolare che si sviluppa sino a congiungersi in basso alla spina dorsale (ῥᾶχις) avvolgendo così la cassa toracica e i polmoni. A questo punto discutendo della differente 'grana' dei legami (σύνδεσμοί) che allacciano il diaframma ad alcune vertebre Galeno inserisce una distinzione assai importante tra animali dalla 'voce grossa' (μεγαλόφωνον τὸ ζῷον) e animali dalla 'voce minuta' (ἐπὶ τῶν μικροφώνων)<sup>750</sup>. I primi, gli animali che hanno un'altezza vocale assai pronunciata, sono caratterizzati da una muscolatura turgida, resistente e diffusa (σύνδεσμος... ἰσχυρότατός τ' ἐστὶ καὶ μέχρι πλείστου προήκει) che permette l'estensione del diaframma sino alle vertebre più basse della colonna. Al contrario negli animali dalla 'voce piccola' e che hanno dei muscoli toracici pressoché atrofizzati e senza forza (τοὺς μῦς τοῦ θώρακος ἀρρώστους) il diaframma è connesso alle vertebre da strutture fini, striminzite (οὔτε παχὺς) e senza vigore (οὔτε ῥωμαλέος), proprio come quelle che caratterizzano il diaframma di un *pithēkos* (οἷός περ καὶ ὁ πίθηκος ἐστὶ).

Il modello di rappresentazione dell'anatomia scimmiesca come debole e fragile ritorna in Galeno unito all'analisi dei tratti paraverbali che costituiscono la vocalità dell'animale, per cui a una precaria e poco solida vigoria muscolare corrisponderebbe una flebile natura della *phōnē*. Lo stesso Galeno rinforza in più punti del proprio *corpus* un vero e proprio paradigma della mancanza per ciò che concerne la vocalità scimmiesca<sup>751</sup>, assai spesso correlata a un'atonìa muscolare e a una totale assenza di strutture anatomiche nelle aree predisposte dalla natura alla produzione vocale: è il caso, ad es., del *De usu partium* in cui viene descritta l'assenza di ben due muscoli (ἕτεροι δὲ δύο περὶ τὴν βάσιν τοῦ ἀρυταινοειδοῦς, οὐκ ὄντες) che si trovano alla base delle cartilagini aritenoidi, fondamentali nel funzionamento della laringe e dunque nella produzione di voce<sup>752</sup>, di cui

<sup>750</sup> Gal., *AA*, 8.1 (= 2, 655-656 Kühn).

<sup>751</sup> Nel *corpus* dei testi pertinenti alla ricostruzione del πίθηκος come animale vocalmente debole si deve includere certamente anche il passo del *Prognosticum* in cui Galeno esplicitamente ricorda che durante le dimostrazioni pubbliche di anatomia dell'apparato fonatorio sarebbe preferibile procurarsi animali dalla 'voce grossa': *πιθήκων γὰρ οὐδὲν ἔφην δεῖσθαι τὴν ἀνατομὴν, ὁμοίως τε τὴν κατασκευὴν ἐχόντων οὐ μόνον τούτων τῶν ζῶων, ἀλλὰ καὶ πεζῶν σχεδὸν ἀπάντων· ὅσα δὲ φωνὴν ἔχει μεγάλην, ἐπιτηδειότερα τῶν μικροφώνων εἶναι*, Gal., *Progn.*, 5.8 Nutton (= 14, 627 Kühn). Cfr. Gal., *AA*, 11.5, 110-111 Duckworth, in cui si discute della voce del maiale (ῦς) ritenuta assai più potente e acuta, dunque più adatta a una performance pubblica, rispetto a quella della scimmia o di altri animali meno dotati dal punto di vista dell'altezza vocale.

<sup>752</sup> Proprio dalla tensione dei muscoli della laringe sembrerebbe dipendere la potenza e il vigore del suono emesso, come tra l'altro sembra evidente anche in un passo comico dei *Cavalieri* di Aristofane in cui il Salsicciaio si vanta di *λαρυγγίζειν* ('sgolarsi', 'vincere negli urli') gli altri oratori dell'assemblea, *Ar., Eq.*, v. 358. Cfr. Dem., *Cor.*, 291.

il *pithēkos*, come tutti gli altri animali dalla ‘voce minuta’, sarebbe privo (ἐν τοῖς μικροφώνοις ζώοις, ὧν ἔστι καὶ ὁ πίθηκος)<sup>753</sup>.

Ma di cosa si parla quando viene evocata la categoria della *mikrophōnia*? Per mettere in luce in modo più approfondito le implicazioni culturali di questa etichetta antica della fonosfera greca è opportuno partire dal testo più specifico sulla voce animale che sia giunto sino a noi: il *De generatione animalium* di Aristotele. In particolare nel libro quinto<sup>754</sup> il filosofo espone in modo chiaro uno spettro di *differentiae* vocali che caratterizzerebbero il mondo animale: in un primo momento viene registrata una ripartizione tra animali dalla voce ‘grave’ (βαρύφωνα), animali dalla voce ‘acuta’ (ὀξύφωνα) e animali che armoniosamente (συμμέτρως) si collocano a metà tra i due estremi; subito dopo la differenziazione viene ampliata da un’altra distinzione nella fonosfera antica in cui ai viventi dalla ‘voce grossa’ (μεγαλόφωνα) si oppongono quelli dalla ‘voce minuta’ (μικρόφωνα), cui seguono ulteriori differenziazioni dell’identità vocale a seconda che questa sia levigata oppure grezza o ancora flessibile o irrigidita (λειότητι καὶ τραχύτητι καὶ εὐκαμψία καὶ ἀκαμψία διαφέροντα ἀλλήλων).

Lo sviluppo del discorso aristotelico rende immediatamente tali categorie descrittive della dimensione paraverbale parte di un discorso culturalmente più complesso perché comprensivo della costruzione di identità specifiche per genere ed età tanto degli uomini quanto degli animali. Proprio in quest’ottica, cercando di capire dunque come la notazione enciclopedica sulla vocalità si articoli rispetto alla rappresentazione di genere, risulta importante capire cosa significasse nel mondo antico essere un *mikrophōnon zōion*<sup>755</sup>:

περὶ μὲν οὖν ὀξύτητος καὶ βαρύτητος τὴν αὐτὴν αἰτίαν οἰητέον εἶναι ἥνπερ ἐπὶ τῆς μεταβολῆς ἦν μεταβάλλει νέα ὄντα καὶ πρεσβύτερα. τὰ μὲν γὰρ ἄλλα πάντα νεώτερα ὄντα ὀξύτερον φθέγγεται, τῶν δὲ βοῶν οἱ μόσχοι βαρύτερον. τὸ δ’ αὐτὸ συμβαίνει καὶ ἐπὶ τῶν ἄρρηνων καὶ θηλειῶν· ἐν μὲν γὰρ τοῖς ἄλλοις γένεσι τὸ θῆλυ ὀξύτερον φθέγγεται τοῦ ἄρρενος (...) ἐπὶ δὲ τῶν βοῶν τὸναντίον· βαρύτερον γὰρ αἱ θήλειαι φθέγγονται τῶν τάρων.

<sup>753</sup> Gal., *UP*, 7.11 (= 3, 556 Kühn). Poco prima nello stesso paragrafo undicesimo Galeno ha menzionato la presenza dei quattro muscoli che uniscono la prima alla seconda cartilagine della laringe asserendo che questi sarebbero presenti negli animali dalla ‘voce grossa’ (μεγαλόφωνα) nel cui novero sarebbe da considerare anche l’uomo (ἐν τοῖς μεγαλοφώνοις ζώοις, ὧν ἔστι καὶ ὁ ἄνθρωπος). Sembrerebbe di capire, anche se Galeno non lo afferma mai esplicitamente, che una simile conformazione muscolare non sia presente negli altri animali, cioè quelli che altrove chiama μικρόφωνα.

<sup>754</sup> Arist., *GA*, 5.7, 786b 7- 788a 34.

<sup>755</sup> *Ibid.*, 786b 12-23.

*Per quanto riguarda l'acutezza o la gravità della voce è bene pensare che ci sia la stessa causa di cambiamento che è presente nella trasformazione che interessa i giovani e gli anziani. Del resto in tutti i generi viventi gli animali più giovani emettono suoni più acuti, soltanto i vitellini, i piccoli dei buoi, ne emettono di più gravi. E lo stesso accade per i maschi e le femmine: in tutti i generi viventi il femminile produce un suono più acuto rispetto al maschile, soltanto nei bovini accade il contrario, infatti le femmine emettono un suono più grave dei tori.*

Notiamo che la voce, solo apparentemente considerabile come entità naturale, viene a distinguere culturalmente nel discorso aristotelico le figure del gruppo sociale: da una parte le donne, i giovani e gli anziani riconoscibili per la loro voce contrassegnata da un'altezza vocale pronunciata e dall'altra la *baruphōnia* maschile che assume i contorni di un'identità di genere universale, appena e apparentemente scalfita dall'eccezione rappresentata dalla voce acuta del toro<sup>756</sup>.

La vocalità grave, dai toni bassi e costanti, viene esplicitamente inserita da Aristotele stesso all'interno di una griglia valutativa che evidentemente rispecchia una rappresentazione, e ancor prima una percezione, condivisa di simili suoni: parlare alla maniera di un *baruphōnos* significa assumere un atteggiamento più composto e più rispettabile, che conferisce nobiltà e serietà a chi si esprima in tale maniera (δοκεῖ γενναιοτέρας εἶναι φύσεως ἢ βαρυφωνία), come accade normalmente nella sfera del canto (μέλη) in cui il grave è migliore degli acuti (τὸ βαρὺ τῶν συντόνων βέλτιον)<sup>757</sup>. Il campo metaforico della gravità o estensione dell'oggetto che si oppone alla piccolezza e alla

---

<sup>756</sup> In realtà anche nel caso della voce taurina, considerata più acuta (e dunque più femminile) rispetto a quella dei vitelli (μόσχοι), il piano assiologico che connota positivamente la voce maschile gioca ugualmente il suo ruolo: la polarità maschile / femminile, che si allinea a quella positivo / negativo, è presente nella diversa conformazione dell'apparato fonatorio, cfr. LLOYD (1966) per il valore euristico del meccanismo di polarità nello sviluppo del sapere antico. La voce acuta dei tori non è da imputare a debolezza strutturale o alla scarsa quantità d'aria spostata, bensì a una più completa e perfetta conformazione anatomica: il principio motore, τὸ κινούν (l'apparato fonatorio), del maschio è più forte e meglio formato rispetto a quello femminile o infantile dal momento che la forza motrice della fonazione risiede nei muscoli (ἐν τοῖς νεύροις), mentre le nature delle donna o dei piccolo d'uomo risultano non formate, 'senza articolazione' (ἀναρθρα γὰρ τὰ νέα μᾶλλον καὶ ἄνευρα). Dunque, paradossalmente la voce taurina è acuta proprio perché riesce a spostare una gran quantità d'aria in un lasso di tempo minore grazie alla potenza della forza motrice dei muscoli raggiungendo così un tono alto di voce, Arist., *GA*, 5.7, 787b 6-12.

<sup>757</sup> Per il significato di tono acuto del termine σύντονος si veda la teorizzazione musicale del peripatetico Aristosseno di Taranto, Aristox., *Harm.*, 1 11, 16.3-5 Da Rios. Sulla terminologia spaziale del linguaggio musicale con particolare riferimento allo sviluppo di un'idea di spazio verticale su cui disporre i toni vd. soprattutto ROCCONI (2002).

natura puntuta dell'acuto<sup>758</sup> viene costruito a partire dal termine *huperochē* che Aristotele elegge a criterio discriminante nella valutazione positiva della *barutēs*: si tratta dunque di un criterio meramente quantitativo in cui il suono 'grave' è pensabile come esteso, se non dilagante, e al contempo più continuo e costante. L'*oxuphōnia* che caratterizzerebbe la vocalità femminile o quella infantile, così, riproporrebbe a livello di immaginario sonoro il medesimo principio strutturante visto all'opera per pensare il corpo della donna o quello della scimmia: la riduzione della massa e del vigore, o in alcuni casi addirittura la loro assenza, cui si accompagna l'assottigliamento delle forze produttrici del suono. Ma possiamo pensare che le due coppie di opposti sonori di cui discute Aristotele, 'grave' vs 'acuto' e 'grande' vs 'piccolo', possano essere sovrapponibili?

In effetti Aristotele ritiene simile assunzione non proponibile definendola senza mezzi termini un'assoluta menzogna (τοῦτο δὲ ψεῦδος) dal momento che non terrebbe conto di una differenza nella ripartizione dei criteri di valutazione che permettono di parlare di *mikrophōnia* o *megalophōnia* come entità diverse dalle categorie di *oxuphōnia* e *baruphōnia*: nel caso della prima coppia a valere sarebbe infatti un criterio assoluto (ἀπλῶς) consistente nella quantità di massa d'aria messa in movimento (μεγαλόφωνα μὲν οὖν ἐστὶν ἐν τῷ πολὺ ἀπλῶς εἶναι τὸ κινούμενον); al contrario nella seconda coppia di opposti bisognerebbe tenere conto di criteri relativi (πρὸς ἄλληλα) identificabili non solo nella quantità d'aria messa in moto (τὸ κινούμενον) ma anche nella natura più o meno potente del motore (τὸ κινούον), vale a dire l'apparato fonatorio del vivente. In questo modo, spiega Aristotele, risulterebbe ben possibile che un vivente dotato di una muscolatura fonatoria assai sviluppata possa mettere in moto assai velocemente un volume d'aria molto grande in un tempo assai breve producendo così un suono acuto, in questo caso saremmo di fronte a un vivente *megalophōnon* e *oxuphōnon* (come illustra il caso del toro)<sup>759</sup>.

<sup>758</sup> Aristotele esplicitamente afferma che il vocabolario che viene normalmente utilizzato per la descrizione del suono e delle 'qualità' della voce deriva dal campo metaforico del tatto e del rapporto tattile con un oggetto che potrà essere percepito come maggiore o minore o ancora come particolarmente voluminoso o minuto, vd. Arist., *de An.*, 2.8, 420b 1-2 (καὶ ἔοικεν ἀνάλογον ἔχειν τῷ περὶ τὴν ἀφὴν ὀξεῖ καὶ ἀμβλεῖ).

<sup>759</sup> Arist., *GA*, 5.7, 787a 10-22. L'intero passo illustra come la coppia oppositiva ὀξυφωνία – βαρυφωνία sia di fatto dipendente da un rapporto di forza tra 'movente' e 'mosso': quanto più rapidamente il flusso d'aria è spinto fuori dall'apparato fonatorio a causa della potenza (ἰσχὺς) di quest'ultimo tanto più il suono sarà percepito come 'alto' e 'penetrante' (ὀξύς): εἰ μὲν γὰρ ὑπερέχη τὸ κινούμενον τῆς τοῦ κινούντος ἰσχύος, ἀνάγκη βραδέως φέρεσθαι τὸ φερόμενον, ἂν δ' ὑπερέχηται, ταχέως. τὸ δ' ἰσχύον διὰ τὴν ἰσχύον ὅτε μὲν πολὺ κινούον βραδεῖαν ποιεῖ τὴν κίνησιν, ὅτε δὲ διὰ τὸ κρατεῖν ταχεῖαν. Cfr. [Arist.], *Probl.*, 19. 37; Archytas, fr. 1. 36-40 DK.

Eppure ciò che interessa maggiormente al nostro studio non è tanto la sofisticata distinzione aristotelica che puntualizza in modo assai preciso le definizioni categoriali per potere poi farne un uso appropriato, ma piuttosto la rappresentazione diffusa contro cui Aristotele sembra polemizzare. Prima di stigmatizzare in modo netto quella che egli definisce la menzogna relativa all'identità tra 'voce acuta' e 'voce piccola', il filosofo greco aveva già parzialmente tirato in ballo la *communis opinio* in materia di voci e suoni. Nello specifico, infatti, aveva riconosciuto come parzialmente vero (μέχρι τινὸς καλῶς) il principio generalmente ammesso da alcuni (φασὶ γὰρ τινες) per spiegare la 'voce grave' secondo cui grandi masse di materia vengono spostate più lentamente.

A partire da queste premesse, di tipo verisimile e parzialmente vere (ὀρθῶς ἔοικε λέγεσθαι), però Aristotele mette a nudo la fallacia di un sillogismo che non tiene conto di altri elementi, come quello, che abbiamo evocato in precedenza, della potenza del 'motore' (τὸ κινεῖν). Dalla tessitura verbale del passo che stiamo considerando sembra assai probabile che Aristotele cerchi di opporsi, con le armi della logica, a una rappresentazione piuttosto corrente tra i suoi contemporanei secondo la quale parlare con 'voce piccola' poteva equivalere, e spesso equivaleva, a esprimersi su una tonalità vocale striminzita, poco composta e dalla durata ridotta che certamente poteva raggiungere picchi di altezza estremi ma di breve durata: una voce dunque caratterizzata dal polo negativo della diminuzione, voce 'piccola' perché di scarsa estensione (o lunghezza del suono) e 'acuta' in quanto poco estesa nel tempo e nello spazio, anche se alta nell'intensità.

Del resto se si prende in considerazione il teatro comico antico come repertorio letterario che più di tutti tiene conto del parlare standard nell'Atene di età classica si può constatare come il vocabolario relativo alla qualità vocale risulti assai variegato e poco uniforme nella scelta dei termini<sup>760</sup>: incontriamo infatti nel teatro di Aristofane l'aggettivo *baruphōnos* a indicare una voce 'profonda', 'grave' e 'composta'<sup>761</sup> cui però corrisponde

---

<sup>760</sup> Le indagini più approfondite sul lessico della voce nella commedia antica si trovano in HALLIWELL (1990) e BETA (2004: 32-45).

<sup>761</sup> Ar., fr. 793 PCG.

in uno schema oppositivo il composto *leptophōnos*<sup>762</sup> a designare una voce ‘striminzita’, ‘esile’ e ‘delicata’ dalle caratteristiche con ogni probabilità di tipo femminile<sup>763</sup>.

All’interno di una simile eterogeneità di etichette linguistiche per designare le qualità e i timbri della voce nella commedia antica è opportuno ricordare che il termine *oxuphōnos* non compare mai, mentre assai spesso per designare un timbro di voce delicato e il tono acuto del suono emesso si utilizza direttamente il referente di genere cui di solito un certo tipo di voce ‘morbida’ viene associato; si pensi alla scena iniziale delle *Donne alle Tesmoforie* di Aristofane in cui il poeta Agatone è riconosciuto dal personaggio di Euripide come candidato perfetto per introdursi segretamente travestito nella cerchia delle donne a patrocinare la sua causa: Agatone avrebbe tutte le carte in regola, tutti i tratti distintivi della figura femminile, dal colorito bianco della pelle sino al volto rotondo e delicato passando per il corpo morbido e privo di tono muscolare (ἀπαλός), per essere scambiato per una donna. Quando si tratta di specificare i fattori paralinguistici che ne definiscono l’identità vocale Aristofane non utilizza un termine che specifichi un aspetto saliente della voce effeminata, come ad es. il tono alto o l’intensità ridotta, ma ricorre direttamente alla menzione di una voce ‘da donna’ per sintetizzare un *identikit* vocale che comprenda tutti i tratti normalmente riconosciuti come adatti (εὐπρεπής) a un carattere femminile: Agatone viene così chiamato *gunaikophōnos*<sup>764</sup>.

Se Aristotele, lo abbiamo visto, definisce infondato e scorretto l’uso, evidentemente però diffuso, di confondere un suono ‘minuto’ con un suono ‘acuto’<sup>765</sup>, è assai probabile

---

<sup>762</sup> Ar., fr. 844 PCG. L’aggettivo si ritrova già nella poesia lirica di Saffo, fr. 24c6 LP. Cfr. Sapph., fr. 153 LP (... πάρθενον ἀδύφωνον). Le vocalità tenui e leggiadre, di cui è espressione in parte anche l’aggettivo λεπτόφωνος, costituiscono nella poesia del *thiasos* saffico un elemento connotante femminilità e risultano imprescindibili nella costruzione di genere della fanciulla in età da marito che ha ricevuto un’educazione aristocratica, costituendo un fondamentale elemento del *kosmos* femminile, per cui vd. PARADISO (1995).

<sup>763</sup> Se i due fr. di Aristofane citati in precedenza non sono attribuibili a una commedia in particolare né tantomeno è assicurata la loro opposizione all’interno di un medesimo passo, è però per lo meno concepibile una loro contrapposizione se si prende in considerazione l’opera di Polluce che in età imperiale ne fa menzione, Poll., 4.64. I toni alti e le voci acute vengono assai spesso utilizzate in commedia proprio per parodiare alcuni personaggi effeminati, la cui costruzione di genere passa proprio per la loro identità vocale: si pensi a Ar., fr. 706 PCG (... οὐτ’ ἄστειαν ὑποθηλυτέραν) in cui “ ὑποθηλυτέραν in particular might allude either to soft timbre or to high vocal pitch, or even perhaps to segmental features”, HALLIWELL (1990: 75).

<sup>764</sup> Ar., *Th.*, vv. 189-192. La commedia greca testimonia in un frammento di Alessi il termine μικροφωνία che sarebbe stato utilizzato nel dramma *Atalanta*, non conosciamo però il contesto del frammento né tantomeno a quale personaggio una simile etichetta linguistica sia stata attribuita, Alex., fr. 26 PCG.

<sup>765</sup> Arist., *GA*, 5.7 787a 8-10: εἰ οὖν κατὰ τὸν λεγόμενον ἔσται διορισμὸν τὸ ὀξύ καὶ βαρὺ, συμβήσεται τὰ αὐτὰ εἶναι βαρύφωνα καὶ μεγαλόφωνα καὶ ὀξύφωνα καὶ μικρόφωνα. τοῦτο δὲ ψεῦδος. Un’analoga distinzione teorica che mira a distinguere la dimensione dell’intensità del

che nell'uso comune e nella rappresentazione condivisa vigesse uno schema rappresentativo di tipo polare, quale quello che assai spesso accompagna l'organizzazione degli aggettivi che designano le qualità vocali<sup>766</sup>, in base al quale un'associazione tra i due termini venisse fatta. Ciò non significa certo che ci fosse una totale identificazione<sup>767</sup>, ma che nell'uso contestuale e in un'ottica pragmatica del discorso il locutore scegliesse tra uno dei due termini (ὄξύφωνος o μικρόφωνος) per indicare una voce di volta in volta contrapposta al paradigma della vocalità maschile, dunque non-grave, non-forte, non-estesa e pertanto considerata scomposta e non-nobile, in qualche modo anti-virile.

D'altronde in questa linea d'uso della lingua sembra collocarsi lo stesso Galeno che in più punti menziona il proprio trattato *Sulla voce*, per noi perduto, in cui dovette senza dubbio affrontare questioni analoghe a quelle poste da Aristotele<sup>768</sup>. Galeno ricorre ai termini *baruphōnia* e *oxuphōnia* prevalentemente in alcuni passaggi di commento alle *Epidemie* di Ippocrate e li utilizza assai concretamente, quasi ricalcando categorie di uso comune, per identificare la qualità della voce proprio dei giovani maschi che passano da una voce 'acuta' a una voce 'grave' nel processo di crescita (τελέως μὲν ἡβήσαντες ἀποτελοῦνται βαρύφωνοι)<sup>769</sup> e, si badi bene, senza introdurre alcuna specifica particolare come invece aveva fatto Aristotele.

L'uso più fluido, ma comunque estremamente preciso ed efficace, delle categorie relative all'identità della voce è testimoniato in un altro passaggio del medesimo commentario galenico in cui ricorre, per la seconda e ultima volta nell'intero *corpus Galenicum*, il termine *megalophōnos*: dopo averlo già impiegato per definire

suono (μεγαλοφωνία / μικροφωνία) come concernente la quantità d'aria mossa dall'altezza sonora o tono (βαρυφωνία / ὄξυφωνία) si trova negli *Harmonica* di Tolomeo, Ptol., *Harm.*, p. 6 27 ss Düring.

<sup>766</sup> Sulle opposizioni binarie tra aggettivi (ἀραιός / πυκνός, μαλακός / σκληρός, τραχύς / λείος etc.) tratte dai diversi campi percettivi (tattile, visivo, gustativo, olfattivo) per designare la natura del suono si veda in particolare ROCCONI (2003: 53-80).

<sup>767</sup> Per un'analisi esaustiva del lessico greco della musica e della fonosfera antica si veda soprattutto ROCCONI (2003); cfr. KAIMIO (1977). Il linguaggio tecnico-musicale attinge ampiamente a termini e immagini che si rifanno a campi metaforici disparati e che sono evidentemente modalità privilegiate per pensare il suono e immaginare le differenti qualità sonore. "Un'altra coppia di termini della sfera tattile impiegati in contesto musicale è μεγάλη / μικρά ("grande" / "piccola"), utilizzati per descrivere l'intensità della φωνή percepita quale grande o piccola quantità d'aria in movimento", ROCCONI (2003: 57).

<sup>768</sup> Sembra probabile che Galeno abbia avanzato simili distinzioni sulla natura della voce nel trattato per noi perduto Περὶ φωνῆς, cfr. Gal., *Libr. propr.*, 1.6 ed. Boudon-Millot (= 19, 13 Kühn). Del trattato è rimasta, però, una compilazione medievale in lingua latina che prende il nome di *De voce et anhelitu*, cf. BAUMGARTEN (1962) che raccoglie le testimonianze del perduto trattato galenico.

<sup>769</sup> Gal., *In Hipp. libri vi Epid. comm.*, 4. 28 Wenkebach CMG V 10, 2, 2 (=17b 212 Kühn).

concretamente la voce umana come ‘grande’, facendo così dell’uomo un *megalophōnon zōion*<sup>770</sup>, il termine ricorre più estesamente in una discussione sul rapporto tra quantità d’aria mossa e grandezza vocale. In questo passo<sup>771</sup> Galeno ricorda come non si possa parlare di ‘voce grossa’ senza che al requisito primario di una grande concentrazione di aria messa in moto venga aggiunto il criterio determinante della velocità (ταχέως ἐκπνεῖσθαι) con cui una tale massa d’aria viene spostata, velocità che è per l’appunto determinata dalla larghezza e dalla grandezza sia della laringe che della trachea. Galeno sembra qui unire in maniera inscindibile la potenza dell’apparato vocale, ciò che Aristotele avrebbe definito *to kinoun*, il principio motore, alla massa d’aria spostata, in termini aristotelici il *to kinoumenon*: eppure non viene introdotta dal medico di Pergamo alcuna distinzione tra *baruphōnia* e *megalophōnia*, essi non sono intesi come fenomeni separati, ma è la categoria di *megalophōnia* che sembra ricoprire entrambe<sup>772</sup>.

Tornando così alla domanda da cui siamo partiti, sulla legittimità dunque dell’accostamento tra le categorie antiche di ‘voce piccola’ e ‘voce acuta’ che Aristotele sembrava rigettare nel modo più assoluto, vediamo che Galeno lascia aperto uno spazio per lo meno alla semplificazione categoriale, utilizzando la categoria di ‘piccola voce’ a indicare una vocalità opposta tanto alla ‘voce grossa’ quanto alla ‘voce grave’. Ma forse la testimonianza più chiara a tal proposito, capace di spiegare per quale ragione nella rappresentazione condivisa si potesse pensare, e ancor prima percepire, una voce ‘minuta’ come anche ‘acuta’ è conservata nella sezione XIX dei *Problemi* di scuola aristotelica<sup>773</sup>:

<sup>770</sup> Gal., *UP*, 7.11 (=3, 555 Kühn): (...) ἐν τοῖς μεγαλοφώνοις ζώοις, ὧν ἐστὶ καὶ ὁ ἄνθρωπος.

<sup>771</sup> Gal., *In Hipp. libri vi Epid. comm.*, 4. 25 Wenkebach *CMG V* 10, 2, 2 (= 17b 201 Kühn): δέδεικται γὰρ ἐν τοῖς Περι φωνῆς ὑπομνήμασιν ἀδύνατον εἶναι γίνεσθαι τὴν φωνὴν μεγάλην ἄνευ τοῦ πολλὸν ἀέρα ταχέως ἐκπνεῖσθαι. γίνεται δὲ τοῦτο τῆς τραχείας ἀρτηρίας καὶ τοῦ λάρυγγος εὐρέων ὑπαρχόντων.

<sup>772</sup> Gal., *Progn.*, 5.8 Nutton: di fronte al pubblico romano di Flavio Boeto e preparando la propria *performance* pubblica, Galeno ritiene preferibile per la dimostrazione sull’apparato vocale che sta per eseguire la scelta di animali dalla ‘voce grossa’ (μεγάλην...φωνήν) suini o capretti; al contrario egli esclude categoricamente animali caratterizzati da μικροφωνία, quali appunto le scimmie, che sarebbero dotate di voce sommessa e non udibile. Anche in questo caso Galeno sceglie di semplificare a tutto vantaggio della chiarezza evitando di discutere la possibile ὄξυφωνία o βαρυφωνία dei maiali, ma limitandosi a indicare mediante il sintagma μεγάλη φωνή una vocalità certamente intensa e forte quale quella del grugnito del maiale, il cui *nomen vocis* era formato tradizionalmente dalla catena fonica *gru*, γρύζειν, γρυλλίζειν, cfr. TICHY (1983: 147-149); un verbo del genere, del resto, farebbe più pensare allo spettro sonoro di toni bassi e gravi ben espressi dalla categoria della βαρυφωνία, assai spesso infatti il verbo viene reso, soprattutto in commedia, come un mormorio persistente e ben udibile, “...plusieurs verbes qui ont cependant en commun d’indiquer des sons non pas faibles, mais contenus, assourdis et évoquant une situation déplaisante, pour la majorité d’entre eux du moins” PERPILLOU (1982: 241).

<sup>773</sup> [Arist.], *Pr.*, 19. 37, 920b 16-28. Sulla particolare natura della sezione XIX dei *Problemata* si veda soprattutto LOUIS (1993: 93-99), in cui si riconosce l’origine assai probabilmente di scuola

Διὰ τί τοῦ ἐν φωνῇ ὀξεύος ὄντος κατὰ τὸ ὀλίγον, τοῦ δὲ βαρέος κατὰ τὸ πολὺ (τὸ μὲν γὰρ βαρὺ διὰ τὸ πλῆθος βαρὺ, τὸ δὲ ὀξὺ δι' ὀλιγότητα ταχύ), ἔργον μᾶλλον ἄδειν τὰ ὀξεῖα ἢ τὰ βαρέα, καὶ ὀλίγοι τὰ ἄνω δύνανται ἄδειν, καὶ οἱ νόμοι ὀρθιοὶ καὶ οἱ ὀξεῖς χαλεποὶ ἕσθαι διὰ τὸ ἀνατεταμένοι εἶναι; καίτοι ἔλαττον ἔργον τὸ ὀλίγον κινεῖν ἢ τὸ πολὺ, ὥστε καὶ ἀέρα.

*Per quale ragione, visto che la voce acuta è dell'ordine del poco e la voce grave di quello del maggiore (infatti il grave è grave per la sua maggiore mole, mentre l'acuto è rapido per la sua scarsità), perché, dunque, è più difficile cantare le note acute di quelle gravi, e in pochi riescono a cantare note alte, e i canti orthioi così come quelli acuti sono difficili da cantare per il fatto di essere più tesi? Eppure c'è uno sforzo minore nello spostare ciò che è meno rispetto a ciò che più, e ciò vale anche per l'aria.*

La semplice formulazione dei *Problemi* ci pone in condizione di comprendere una rappresentazione diffusa, forse non corretta e certamente non tecnica sul piano della teoria musicale, ma che può essere alla base di quella che Aristotele aveva definito menzogna: i suoni 'piccoli' come quelli 'acuti' facendo parte dell'ordine del 'minore' e del 'poco' rispondono al criterio della sottrazione e della piccolezza dimostrandosi così *kata to oligon*. Dal punto di vista meno attento di chi è lontano dal tecnicismo definitorio di un filosofo e dalla precisione di un teorico della musica, sembra verisimile ipotizzare che dove vi sia poca quantità di aria, il dominio del *to mikron*, si possa produrre un movimento più leggero e veloce, corrispondente dunque a una tonalità alta, il *to oxu*. Il passo dei *Problemi*, unito alle considerazioni precedenti sull'uso fluido delle categorie musicali in testi non tecnici, ci consente dunque di proseguire nella nostra ricerca sull'identità vocale della scimmia cercando di rintracciare a quale timbro o identikit sonoro essa possa essere allineata e associata.

Un chiaro indizio in questa direzione ci viene fornito da Oribasio, medico della corte di Giuliano e grande raccoglitore di manoscritti galenici, che in un passo del suo *magnum opus* costituito da più di settanta volumi sul sapere medico affronta la questione della voce: il capitolo raccoglie e commenta alcune riflessioni e prescrizioni formulate due secoli prima dal chirurgo Antyllus in merito alla terapia della voce (φωνασκία), sui cui effetti

---

aristotelica del nucleo originario della sezione, forse ad opera di uno scolaro di Aristotele vissuto agli inizi del III a. C., cui però nel corso dell'età imperiale romana avrebbero fatto seguito numerosi interventi di rimaneggiamento e aggiunta rendendo così questa parte dei *Problemata* come la più complessa a livello interpretativo e testuale.

benefici per la salute del corpo un'intera branca della medicina aveva riflettuto nel mondo antico<sup>774</sup>.

Antyllus aveva ampiamente discusso della necessità per chi praticasse l'esercizio terapeutico vocale (ἀναφώνησις) di evitare precise pratiche di estrema variazione di altezza musicale, come invece erano soliti fare gli attori e i cantanti, dal momento che questo avrebbe avuto effetti nefasti sulla salute: al contrario l'esercizio realmente salutare sarebbe consistito nell'immissione di una grande quantità d'aria nel sistema fonatorio e nella corrispettiva e successiva emissione della stessa. Ciò avrebbe comportato un'esercitazione precisa degli organi della respirazione per ottenere un'elasticità specifica e soprattutto per determinare una certa 'larghezza' (εὐρυχωρία) dei polmoni, del petto e degli altri condotti aerei<sup>775</sup>.

Proprio l'impossibilità, ricorda Oribasio, di una simile dilatazione dei dotti aerei ha di solito conseguenze sulla natura della voce: chi è dotato, infatti, di condutture aeree sottili e strette presenta una voce piccola senza alcuna possibilità di emettere un suono potente (διὰ τοῦτο οἱ μὲν πυκνοὶ καὶ στενόποροι μικρόφωνοί τε καὶ τοῖς ἤχοις ἀσθενεῖς). La menzione di viventi, in questo caso esseri umani, che sarebbero *mikrophōnoi* non resta su un piano puramente teorico, ma Oribasio fornisce tutta una lista di identità 'sonore' rispondenti a figure ben delineate e che potrebbero essere assai utili per la nostra indagine etnografica sulla vocalità delle scimmie antiche: si tratterebbe infatti di bambini, donne ed eunuchi, tutti accomunati da una sorta di *astheneia*, una debolezza e mollezza delle strutture muscolari che unirebbe simili figure sotto l'etichetta di una mancanza di vigore maschile (τῶν ἀνδρῶν ἀσθενέστεροι περὶ φωνήν) alla base dell'impotenza vocale dovuta alla natura ridotta dei tubi aerei (διὰ στενότητα πόρων)<sup>776</sup>.

Sembrerebbe di capire, così, che la vocalità scimmiesca sia accostabile alle emissioni sonore di figure *lato sensu* definibili come 'anti-virili': bambini, donne e soprattutto eunuchi. Areteo di Cappadocia, anche in questo caso in un contesto medico, riporta una testimonianza che sembra aderire alla stessa rappresentazione antropologica proposta da

---

<sup>774</sup> L'esercizio e la cura della voce che prendono il nome di φωνασκία potevano essere intesi, soprattutto in età romana imperiale, come relativi a tre ambiti distinti: a) l'esercizio per il miglioramento e il mantenimento della voce da parte dei cantanti; b) la cura delle proprietà soprasegmentali del suono della voce ricercate dall'oratore per la sua *performance* pubblica; c) e infine la pratica terapeutica più diffusa e oggetto di indagine della medicina antica sugli effetti benefici della cura della voce con relativi esercizi di 'inspirazione' ed 'espirazione'. Per una presentazione generale della questione si veda BARKER (2010).

<sup>775</sup> Orib., *Coll. med.*, 6. 10, 1-9 Raeder CMG 6, 1, 1. Sulla figura del chirurgo Antyllus, contemporaneo di Galeno, si veda il contributo di GRANT (1960).

<sup>776</sup> *Ibid.*, 6. 10, 10.

Oribasio affermando che il principio vitale che plasma la virilità e rende il maschio quale è sarebbe rappresentato dal liquido seminale (θορή). La presenza di liquido seminale, ricorda Areteo, consente ai maschi di avere determinate caratteristiche di tipo morfotipico e non solo che rendono gli *andres* facilmente riconoscibili; tra questi caratteri spicca in particolar modo quello della *euphōnia* la vocalità perfetta e armoniosa che contraddistingue la virilità.

Areteo non si limita a tracciare un quadro dell'identità maschile determinata, a suo dire, dal principio formante del liquido seminale, ma propone per così dire ai propri lettori un anti-modello, quello della non-virilità rappresentata da chi è privo di *thorē*: gli eunuchi. Se Oribasio, pur all'interno di uno schema oppositivo e categoriale virile vs non-virile, aveva definito la vocalità degli eunuchi rifacendosi al termine *mikrophōnia*, in questo caso Areteo qualifica la loro voce ricorrendo al termine *oxuphōnia* e scegliendo di riassumere tutti i tratti distintivi di un timbro vocale 'femminile' e non maschile nell'espressione di una tonalità della voce dai tratti acuti e poco estesi<sup>777</sup>.

Abbiamo osservato come la vocalità scimmiesca definita da Galeno in termini di 'voce minuta' sia accostabile a uno spettro sonoro i cui toni alti e la cui estensione ridotta nella durata permettono di intravedere un profilo vocale femminile: non a caso figure 'femminee', fortemente incardinate sul versante del *to thēlu* come gli eunuchi, presentano le medesime marche descrittive di una voce da donna, 'minuta' e 'acuta'. Del resto la tradizione post-aristotelica dei *Problemi* definisce l'essenza del processo di trasformazione degli eunuchi come una degenerazione (διαφθειρόμενοι μεταβάλλουσι) verso la forma femminile che si concretizza nell'assunzione di una voce acuta (ὄξύτητα) e in una infermità a livello di definizione anatomico-muscolare (ἀναρθρία)<sup>778</sup>, elementi che, come abbiamo visto, caratterizzano in molte fonti antiche anche il ritratto del *pithēkos*, delineandone così una costruzione di genere femminile.

<sup>777</sup> Aret., *SD*, 2, 5, 3-4 Hude CMG 2: καὶ ἡμέας ἄνδρας ποίει ζωοῦσα ἢ θορή, θερμούς, ἐνάρθρους, λασίους, εὐφώνους, εὐθύμους, κραταιούς νοῆσαι τε καὶ ῥέξαι· δηλοῦσι οἱ ἄνδρες. οἷσι δὲ οὐκ ἔνεστι ζωοῦσα ἢ θορή, ῥικνοί, ἀσθενέες, ὄξύφωνοι, ἄτριχες, ἀγένειοι, γυναικώδεις· δηλοῦσι οἱ ἐνόυχοι. Cfr. [Arist.], *Aud.*, 803b 18 ss.

<sup>778</sup> [Arist.], *Pr.*, 10, 36, 894b 19-26. Si ricordi per altro che tutte le creature femminili hanno secondo Aristotele un timbro caratteristico di voce consistente nell'accostamento proprio di una scarsa intensità sonora unita a toni acuti, come dimostrato in Arist., *HA*, 4. 11, 538b 12-14 (Καὶ περὶ φωνῆς δέ, πάντα τὰ θήλεα λεπτοφωνότερα καὶ ὄξυφωνότερα, πλὴν βοός, ὅσα ἔχει φωνήν). "Fin dai poemi omerici, però, la *phōnē* viene essa stessa descritta come 'sottile' (λεπτή) in senso fisico-tattile, cioè 'dolce'" nel suo impatto con l'uditore in virtù delle sue dimensioni ridotte...", ROCCONI (2003: 63). La voce sottile è una voce il cui effetto sonoro è dato dalla piccola quantità di aria messa in movimento, per cui vd. [Arist.], *Pr.*, 11. 20, 901a 24-26.

Al termine di questo sondaggio condotto sul terreno dell'immaginario antico possiamo constatare una convergenza di stereotipi, saperi e convinzioni più o meno condivise che allineano le categorie del 'femminile' e dello 'scimmiesco' sullo stesso piano di opposizione al mondo virile. Una rappresentazione del genere sembrerebbe operante del resto nel finale dell'*Asinus* di Luciano dove si condensano alcune reppresentazioni metaforiche dell'effeminatezza del *pithēkos*. Una volta riottenuta, per mezzo di un filtro magico, la propria originaria forma umana Lucio si reca, prima di ripartire, dalla serva Palestra che lo aveva conosciuto in precedenza quando ancora aveva sembianze asinine. Dopo una scena di riconoscimento in cui Lucio dichiara la propria identità e viene invitato a cena da Palestra, il ragazzo che ha appena ritrovato le fattezze di un *anthrōpos* cerca di sedurre la giovane donna presentandosi nella sua stanza da letto nudo, coronato di fiori e completamente ricoperto di profumi e unguenti.

Ma la reazione di Palestra alla vista della *morphē* umana di Lucio è totalmente negativa visto che il ragazzo ha perduto totalmente la propria virilità e la propria potenza erotica di cui Palestra si era innamorata in precedenza<sup>779</sup>:

Ἐγώ, ἔφη, μὰ Δί' οὐχὶ σοῦ, ἀλλὰ τοῦ ὄνου τοῦ σοῦ ἐρῶσα τότε ἐκείνῳ καὶ οὐχὶ σοὶ συνεκάθευδον, καὶ ᾧμην σε καὶ νῦν κἂν ἐκεῖνό γε μόνον τὸ μέγα τοῦ ὄνου σύμβολον διασώζειν καὶ σύρειν· σὺ δέ μοι ἐλήλυθας ἐξ ἐκείνου τοῦ καλοῦ καὶ χρησίμου ζῴου ἐς πίθηκον μεταμορφωθείς.

*“Per Zeus – mi disse- ma io innamorata di te, ma di te quando eri asino, ero andata a letto con quell'animale e non con te, e pensavo che anche ora tu avessi mantenuto e salvato per lo meno quel grande segno che caratterizza un asino. Invece sei venuto da me da quell'animale bello e utile che eri così trasformato in una scimmia”.*

---

<sup>779</sup> Luc., *Asin.*, 56.20-25. Un analogo riferimento alla sessualità strabordante dell'asino si ha anche nelle *Metamorfosi* di Apuleio, testo strettamente legato all'*Asino* di Luciano e all'incirca ad esso contemporaneo. Cf. Apul., *Met.*, 7.21: *Vidētis istum pigrum tardissimumque et nimis asinum? Me post cetera flagitia nunc novis periculis etiam angit. Vt quemque enim viatorem prospexerit, sive illa scitura mulier seu virgo nubilis seu tener puellus est, ilico disturbato gestamine, non numquam etiam ipsis stramentis abiectis, furens incurrit et homines amator talis appetit et humi prostrati illis inhians illicitas atque incognitas temptat libidines et ferinas voluptates, aversaque Venere invitat ad nuptias (...).* Cf. *ibid.* 10.20-23. In merito allo *spurcum additamentum* di 10.21 si veda LYTLE (2003) che lo ritiene autentico in base al più ampio contesto narrativo del romanzo e ad altri testi della cultura latina.

Il brano letterario gioca evidentemente su immagini animali di virilità e potenza sessuale che vedono da una parte la figura dell'asino associata a un'iper-sessualità maschile<sup>780</sup> che concretizza il modello della virtù 'maschia' dell'*anēr* nella potenza del membro virile e dall'altra l'evocazione di una maschilità depotenziata, se non totalmente deprivata dei propri tratti identificanti, in cui il *pithēkos* si mostra metafora pertinente per pensare l'effeminatezza di un Lucio profumato, adorno di fiori e soprattutto caratterizzato da scarsa vigoria sessuale.

#### **1.4 Scimmie, eunuchi e cinedi: l'anti-uomo' tra discredito e tabù**

Quanto messo in luce nello studio precedente può rivelarsi un'utile premessa per indagare ulteriori aspetti dell'immaginario antico relativo ai primati non umani, nello specifico partendo da una problematizzazione di alcuni passi galenici in cui il medico di Pergamo esplicitamente evita o rifiuta di far uso di scimmie per i propri spettacoli di medicina (ἐπιδείξεις). La vivisezione di animali è largamente praticata nella medicina antica e soprattutto da Galeno che la evoca a più riprese accanto alle pratiche di dissezione sui corpi di scimmie morte e appositamente uccise per l'indagine anatomica<sup>781</sup>. Il modello analogico del corpo umano<sup>782</sup> offerto dai *pithēkoi* viene però messo da parte allorché Galeno è invitato dal console Flavio Boeto a dimostrare il meccanismo della fonazione di

---

<sup>780</sup> Un'agevole sintesi sugli equidi come animali buoni per pensare la sessualità prototipica dei maschi nel mondo greco si ha in FRANKFURTER (2001) che si focalizza in particolare sul periodo imperiale e tardo-antico. Il desiderio femminile per l'asino doveva essere abbastanza diffuso nella fantasia letteraria ed erotica maschile come sembra testimoniare un papiro di Ossirinco in cui si parla di una donna che in tutti i modi cerca di suscitare desiderio sessuale nell'asino, P.Oxy LXX 4762, cf. LUPPE (2006).

<sup>781</sup> La vivisezione non sarebbe stata limitata agli animali, ma avrebbe riguardato anche casi umani per lo meno secondo la tradizione che la medicina dogmatica faceva risalire ai medici ellenistici Erofilo ed Erasistrato, cf. Tert., *Anim.*, 10. La fonte principale che dà conto di pratiche di vivisezione sui corpi dei prigionieri ancora vivi nelle carceri dell'Egitto tolemaico è senza dubbio Celso, Cels., *praef.*, 23: *Praeter haec, cum in interioribus partibus et dolores et morborum varia genera nascantur, neminem putant his adhibere posse remedia, qui ipsas ignoret. Ergo necessarium esse incidere corpora mortuorum, eorumque viscera atque intestina scrutari; longeque optime fecisse Herophilum et Erasistratum, qui nocentes homines a regibus ex carcere acceptos vivos inciderint (...)*. In merito al dibattito sulla vivisezione si veda soprattutto BYL (1997), cf. EDELSTEIN (1932: 80 ss.). Vd. anche la riflessione sul corpo umano in Arist., *PA*, 640b, 35 ss. Uno studio approfondito della categoria del 'femminile' in Aristotele, in particolare per ciò che concerne il rapporto donne-eunuchi nella riflessione aristotelica, si ha in MAYHEW (2004: 54-68).

<sup>782</sup> Sull'indagine anatomica condotta per interposto animale si veda AYACHE (1997). Per la scimmia come 'animale da laboratorio' nel mondo antico cf. MCDERMOTT (1938: 93-100), BOUDON MILLOT (2005) e GREENLAW (2011: 74-75).

fronte a un pubblico eterogeneo formato dall'élite della città di Roma<sup>783</sup>. Il medico di Pergamo ricorda<sup>784</sup> come gli siano stati messi a disposizione alcuni animali per la vivisezione, tra cui numerosi maiali e capretti in tenerissima età (παρεσκεύασεν ἐρίφους τε καὶ χοίρους πλείονας). Poi, come a giustificare una scelta che sarebbe potuta apparire insolita, Galeno puntualizza che non c'era necessità di sezionare delle scimmie dal momento che l'anatomia di molti, per non dire di tutti gli animali, presenta le medesime caratteristiche in quella particolare regione anatomica che è il tratto vocale (πιθήκων γὰρ οὐδὲν ἔφην δεῖσθαι τὴν ἀνατομὴν).

Il passo, però, non è isolato e presenta almeno un parallelo ricco di analogie nel *corpus* dello stesso Galeno all'interno del *De anatomicis administrationibus*<sup>785</sup>: si tratta della descrizione, ancora una volta, dell'apparato fonatorio e dei meccanismi della produzione della voce e il medico ricorda come più volte in occasioni di lezioni private ai propri discepoli o in circostanze pubbliche egli abbia condotto le proprie *epideixeis* sul corpo di suini (ἐφ' ὑῶν δὲ μάλιστα πάντα τὰ τοιαῦτα δεικνύντα με ἐθεάσασθε πολλάκις ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ). Ancora una volta Galeno introduce una spiegazione del perché egli non abbia fatto uso di primati per la vivisezione, come se fosse necessario giustificare una scelta in controtendenza rispetto alla normale pratica medica, asserendo che l'anatomia dei *pithēkoi* non avrebbe apportato nulla di più in questo particolare tipo di indagine dell'apparato fonatorio e che, soprattutto, la presenza di una scimmia avrebbe offerto uno spettacolo orrendo, un *eidechthes theama* (διὰ τὸ μήτε πλέον ἔχειν τι πίθηκον ἐν ταῖς τοιαύταις ἀνατομαῖς, εἶδεχθές τ' εἶναι τὸ θέαμα).

Un giudizio di valore estetico, quindi, che nulla sembrerebbe avere a che fare con questioni di anatomia interna è posto alla base del rifiuto opposto da Galeno a utilizzare scimmie in occasione di alcune vivisezioni; il termine *eidechthēs* viene associato alla scimmia anche nella tradizione degli scolii a Pindaro proprio per sottolinearne l'aspetto sgradevole in opposizione alla categoria del *to kalon* che i bambini erroneamente gli

---

<sup>783</sup> Una presentazione precisa delle circostanze dell'ἐπίδειξις si hanno in BOUDON MILLOT (2012: 138-143).

<sup>784</sup> Gal., *De Praecogn.*, 5.10 Nutton, CMG V.8.1.

<sup>785</sup> Gal., *AA*, 8.8 Garofalo (= 2, 690 Kühn). Questo passo è variamente inteso dai principali traduttori: in GAROFALO-VEGETTI (1978: 270) il rifiuto di utilizzare scimmie viene spiegato con la scarsità di animali a disposizione, oltre che con lo spettacolo orrendo che avrebbero rappresentato ("sia perché non avevo più scimmie in tali dissezioni sia perché lo spettacolo è sgradevole"); altri, invece, come SINGER (1999<sup>2</sup>: 218), intendono il passo come una scelta deliberata da parte di Galeno "because there is no advantage in having an ape in such experiments and the spectacle is hideous".

attribuirebbero<sup>786</sup>, rappresentando questo un tratto tradizionale dell'enciclopedia antica sull'animale<sup>787</sup>.

Diverse sono state le ipotesi interpretative che hanno cercato di rendere ragione di questi due passi: alcuni hanno avanzato una motivazione economica sostenendo che Galeno avrebbe fatto riferimento al costo eccessivo per far arrivare scimmie dall'altra sponda del Mediterraneo<sup>788</sup>, ragione per cui si sarebbe accontentato anche di altri tipi di animali meno costosi; oltre a ragioni di tipo economico altri hanno visto nel rifiuto di Galeno una misura cautelativa per non scandalizzare il pubblico con uno spettacolo straziante che sarebbe stato provocato dalle urla e dal supplizio di un animale, il *pithēkos*, molto vicino all'uomo anche nelle manifestazioni emotive più dolorose<sup>789</sup>. Un'ultima ipotesi ha invece posto l'accento su un aspetto funzionale facendo notare come per un esperimento sul meccanismo della fonazione fosse necessario un animale dotato di voce potente e roboante, dunque assai diverso dalla scimmia che a causa della propria *mikrophōnia* sarebbe risultata poco adatta<sup>790</sup>: in questo caso la proposta esegetica, a differenza delle precedenti, ha il vantaggio di trovare il conforto delle fonti dal momento che in uno dei libri perduti proprio del *De anatomicis administrationibus*, che possiamo però leggere in una traduzione araba, Galeno fa notare come il maiale sia dotato di una voce assai più robusta e forte di quella della scimmia<sup>791</sup>.

Esistono però alcuni testi coevi rispetto all'attività medica di Galeno che potrebbero suggerire una soluzione diversa per quello che sembra essere un vero e proprio rifiuto di entrare in contatto con il *pithēkos* durante lo spettacolo di medicina eseguito di fronte a un pubblico. Un primo testo utile alla nostra indagine si trova nello *Pseudologista* di Luciano: durante un importante evento pubblico svoltosi a Efeso Luciano aveva apostrofato ad alta

---

<sup>786</sup> Schol. in Pind. *Pith.* 2, 131b Drachmann: Μαθὼν δὲ, φησὶ, τὸ γεγραμμένον γενήθητι οἶτος εἶ, σοφὸς, καὶ σύνες τὸ λεγόμενον, ὃ οἱ παῖδες εἰώθασι λέγειν, πίθων καλὸς, πρὸς τὸν πίθηκον οὐκ ὄντα καλὸν ἀλλ' εἰδεχθῆ.

<sup>787</sup> Si tratta di una tradizione che da Semonide giunge sino al poema didascalico di età imperiale di Oppiano, cf. Sem., fr.7.73-74 West; Opp., *Cyn.*, 2.603 ss.

<sup>788</sup> GRMEK (1997: 144).

<sup>789</sup> BOUDON MILLOT (2012: 138-139).

<sup>790</sup> DEBRU (1994: 1738).

<sup>791</sup> Gal., *AA*, 11.5.110-111 Duckworth. Ciò potrebbe in effetti spiegare la preferenza per i suini negli spettacoli medici sulla voce, ma non rende conto comunque della presenza di altri animali, come gli ἔριφοι, che vengono menzionati come animali da vivisezionare in casa di Flavio Boeto e che non compaiono invece nel passo galenico conservato dal traduttore arabo.

voce, con il palese intento di essere sentito, un retore suo rivale, forse Adriano di Tiro<sup>792</sup>, con l'epiteto di *apophras*<sup>793</sup>, 'nefasto'.

Questi, risentitosi per l'attacco plateale di Luciano, gli avrebbe replicato alludendo alla cattiva conoscenza del greco antico da parte di Luciano che avrebbe utilizzato un termine desueto e non appropriato alle circostanze dell'enunciazione. L'intera opera si rivela così una giustificazione da parte di Luciano dell'uso corretto del termine *apophras* in cui è possibile trovare un ampio repertorio di termini relativi al malaugurio e alla sfortuna con il corollario delle circostanze d'uso e dei bersagli che normalmente ricevevano simili apostrofi nel mondo antico<sup>794</sup>.

Giustificando il paragone fatto tra il proprio avversario e un 'giorno nefasto' (ἡμέρα ἀποφράς) Luciano afferma<sup>795</sup>:

Ἡμεῖς δὲ καὶ τοὺς χωλοὺς τῷ δεξιῷ ἐκτρεπόμεθα, καὶ μάλιστα εἰ ἔωθεν ἴδοιμεν αὐτούς· κἂν εἴ τις βᾶκηλον ἢ εὐνοῦχον ἴδοι ἢ πίθηκον εὐθὺς ἐξίων τῆς οἰκίας, ἐπὶ πόδα ἀναστρέφει καὶ ἐπανερχεται, οὐκ ἀγαθὰς μαντευόμενος τὰς ἐφημέρους ἐκείνας πράξεις ἔσσεσθαι αὐτῷ ὑπὸ πονηρῷ τῷ πρώτῳ καὶ δυσφήμῳ κληδονίσματι.

*Noi infatti evitiamo gli zoppi al piede destro, e soprattutto se li vediamo all'alba; ugualmente se qualcuno vede un effeminato<sup>796</sup>, un eunuco o una scimmia subito appena uscito di casa, ritorna sui suoi passi e se ne va, cogliendo il presagio che le azioni previste per la giornata non saranno buone per lui sotto quel segno ostile e di malaugurio.*

---

<sup>792</sup> Sull'identità dell'obiettivo della polemica di Luciano si veda JONES (1972). Molti interpretando un gioco linguistico a partire da Ἀτίμαρχος (Luc., *Pseudol.*, 27) hanno creduto che il rivale si chiamasse Timarco; ma è più probabile che il riferimento a Timarco sia un'allusione al più famoso Timarco contro cui si era scagliato Eschine in una sua orazione. I riferimenti contenuti nell'operetta di Luciano, invece, farebbero pensare maggiormente alla figura di Adriano di Tiro, retore e sofista contemporaneo di Luciano e discepolo di Erode Attico, oltre che frequentatore delle lezioni di anatomia di Galeno a Roma.

<sup>793</sup> Il termine ἀποφράς è attestato molto raramente nella produzione greca antica (cf. Pl., *Leg.*, 800 C-E; Eupol., fr. 332 PCG) e sembra avere il significato di 'nefasto, infausto'. Non abbiamo, sinora, attestazioni epigrafiche del termine ed è possibile che Luciano nel parlare di ἡμέρα ἀποφράς abbia semplicemente tradotto in greco l'esperienza culturale romana dei *dies atri* come giorni infausti in cui alcune attività civili e politiche erano precluse, cf. MIKALSON (1975).

<sup>794</sup> Un'attenzione particolare al rapporto di Luciano con i fenomeni religiosi si ha in BERDOZZO (2011: 281-288), da cui emerge però una figura di intellettuale disincantato e 'razionalista'. L'analisi tuttavia non dà conto proprio dello *Pseudologista* in cui invece sembrerebbe profilarsi un atteggiamento meno critico nei confronti delle credenze religiose, comprese quelle meno istituzionalizzate. Su Luciano e la religione cf. CASTER (1937).

<sup>795</sup> Luc., *Pseudol.*, 17.

<sup>796</sup> Il termine βᾶκηλος può indicare sia un uomo effeminato *lato sensu* sia invece in modo più specifico qualcuno che volontariamente, o in seguito a violenza, sia stato privato degli organi genitali maschili, come era il caso per i sacerdoti di Cibele; cf. schol. in Luc. *Pseudol.* 17, p. 209 Rabe

In questo breve passaggio il *pithēkos* è associato ad alcune figure che possiamo collegare al mondo dell'effeminatezza, o dell'anti-virilità, in accordo del resto con quanto abbiamo evidenziato in precedenza con la nostra analisi: gli eunuchi o gli effeminati, equiparati in questo caso a uomini afflitti da una menomazione fisica, sono considerati dei segni (κληδονίσματα) di malaugurio da evitare a tutti i costi (ἐκ-τρεπόμεθα). La strategia dell'evitamento viene normalmente praticata anche nei confronti di chi esercita la prostituzione maschile, soprattutto nel ruolo di *pathicus*, come Luciano non tarda a rammentare discutendo ampiamente della figura del cinedo (κίναιδος). Costui è talmente al di fuori dei comportamenti normalmente accettabili dalla comunità che le azioni da lui commesse, di cui si ha pudore anche a riferire, rappresentano una vera e propria iattura per chi dovesse incontrarlo: in simili circostanze qualsiasi persona dotata di senno non esiterebbe a rifuggirlo e a paragonare una tale circostanza a un giorno nero (μὴ φύγη μὴδ' εικάση τοῦτον ἀποφράδι ἡμέρα;). Descrivere un uomo considerato di malaugurio associandolo al termine *apophras* non sembrerebbe essere una trovata retorica di Luciano, dal momento che anche il commediografo Eupoli in piena età classica aveva utilizzato il termine in riferimento a qualcuno che sarebbe stato meglio evitare e di cui non c'era da fidarsi<sup>797</sup>.

Il frammento di Eupoli non soltanto permette di ricomprendere il passo di Luciano in un orizzonte culturale più ampio ma da un punto di vista linguistico si rivela ancora più interessante perché a differenza del testo luciano non istituisce un paragone tra un potenziale iettatore e i giorni nefasti (ἡμέραι ἀποφράδες) ma utilizza metaforicamente in modo diretto l'aggettivo per qualificare un uomo del malaugurio<sup>798</sup>. Il termine *apophras*, come si legge in Fozio che riporta il frammento di Eupoli<sup>799</sup>, entra in una rete di rimandi e di relazioni con altri termini che compongono il vocabolario della cattiva sorte e della sfortuna, sia in contesti più banali sia in ambito pubblico. L'aggettivo *exedros*, ad es., è tratto dal linguaggio sacrale dei segni naturali per indicare un uccello che si muove al di fuori dell'area considerata benaugurante e per questo annuncia cattiva sorte a chi ne

<sup>797</sup> Eupol., fr. 332 PCG: συνέτυχεν ἐξιόντι μοι / ἄνθρωπος ἀποφράς καὶ βλέπων ἀπιστίαν.

<sup>798</sup> La possibilità di apostrofare uomini malevoli direttamente come 'giorno del malaugurio' (ἀποφράς) è testimoniata anche dai lessici tardi, per vd. Etym. Genuin., α 1037 (...καὶ τοὺς πονηροὺς δὲ ἀποφράδας ἐπιθετικῶς ἐκάλουν); Etym. Gud., α 178; Lex. Seguer., α 204.

<sup>799</sup> Phot., Lex., α 1977: Ἄνθρωπος ἀποφράς· οἷον ἀπαίσιος καὶ ἔξεδρος καὶ ἐπάρατος (...).

interpreti il volo<sup>800</sup>, oltre alla capacità di indicare e realizzare un evento funesto tramite la propria presenza una creatura *apophras* è al contempo ‘maledetta’, essa stessa segnata da un destino tragico come il termine *eparetos*, lett. ‘maledetto’, ‘incantato’ sembra indicare chiaramente<sup>801</sup>.

Il *pithēkos* è così accostato ad alcune figure tradizionalmente considerate dall’immaginario antico come effeminate e soggetto alle medesime regole di evitamento culturale che colpiscono queste figure nelle interazioni sociali. Eppure l’accostamento della scimmia al malaugurio non si limita soltanto alla vista dell’animale in alcuni periodi del giorno, di norma considerati più critici per la trasmissione di influssi malefici<sup>802</sup>, ma sembrerebbe coinvolgere la sfera della parola con particolare riguardo all’enunciazione del termine stesso di *pithēkos*. In un’operetta tarda che prende il nome di *Amores*, e che per lungo tempo è stata erroneamente attribuita a Luciano<sup>803</sup>, viene messo in scena un dialogo fittizio di tipo sofisticato su quale sia la migliore forma di amore tra quella eterosessuale e quella omosessuale.

In particolare all’interno del racconto di Licino si affrontano due avversari, Caricle di Corinto sostenitore della superiorità dell’amore per le donne, e Callicratida di Atene che invece argomenta a favore dell’amore per i giovani. Proprio in uno dei punti nevralgici della propria perorazione, subito dopo aver sottolineato come l’amore eterosessuale vada preservato per pura necessità e con lo scopo di costituirsi una discendenza, Callicratida vuole convincere il proprio interlocutore dell’apparenza ingannevole, costellata da tranelli e mistificazioni, in cui le donne vivrebbero a spese dei propri mariti (σοφίσμασιν...ἀλλότριοι δὲ κόσμοι τὸ τῆς φύσεως ἀπρεπές)<sup>804</sup>.

---

<sup>800</sup> Il termine è attestato già nel teatro greco classico per cui cf. Ar., *Av.*, v. 275; per un commento del passo vd. DUNBAR (1998: 270). Un’altra menzione di uccello del malaugurio, mal disposto nei confronti degli uomini e dunque cattivo presagio, si ha in un frammento della *Tyrō* di Sofocle, Soph., fr. 654 *TrGrFr*.

<sup>801</sup> LSJ s.v. ἐπάρετος.

<sup>802</sup> Le prime luci dell’alba sono un momento critico per la fortuna o la sfortuna dell’intera giornata, dunque propiziarsi, tramite gli strumenti della lingua, un buon inizio di giornata poteva garantire il successo delle imprese. Sui fenomeni eufemistici legati al nome del mattino e dell’alba si veda BENVENISTE (1949) e per il mondo romano nello specifico BETTINI (1978: 125-127), in particolare sulla famiglia semantica di *mane*, ‘mattino’ (lett. ‘buono’). Per una sintesi sulla questione vd. CAROLI (2017: 182-185).

<sup>803</sup> Uno studio filologico del testo che mette in dubbio l’attribuzione dell’opera a Luciano di Samosata si trova in BLOCH (1907). Si veda ANDÒ (1975: 78 n. 299) per una sintesi della questione. Cf. CANTARELLA (1992<sup>2</sup>: 101-106), HUBBARD (2009). Un’analisi critico-letteraria degli *Amores* si ha in MOSSMAN (2007) che ricostruisce nell’ottica dell’intertestualità il gioco dei generi presenti nel dialogo.

<sup>804</sup> [Luc.], *Am.*, 38. Argomentazioni analoghe ma con risultati differenti in merito all’esito della sfida tra i due tipi di amore si hanno in Plut., *Amatorius*; cf. Ach. Tat., 2.

Volendo caratterizzare le donne come creature contraffatte Callicratida afferma provocatoriamente<sup>805</sup>:

εἰ γοῦν ἀπὸ τῆς νυκτέρου κοίτης πρὸς ὄρθρον ἴδοι τις ἀνισταμένας γυναῖκας, αἰσχίῳ νομίσει θηρίων τῶν πρωΐας ὥρας ὀνομασθῆναι δυσκληδονίστων· ὅθεν ἀκριβῶς οἴκοι καθεύγουσιν αὐτάς οὐδενὶ τῶν ἀρρένων βλεπομένας· γράες δὲ καὶ θεραπαινίδων ὁ σύμμορφος ὄχλος ἐν κύκλῳ περιεστᾶσι ποικίλοις φαρμάκοις καταφαρμακεύουσαι τὰ δυστυχῆ πρόσωπα·

*Se qualcuno a ridosso dell'alba vedesse le donne che si alzano dal letto dopo la notte, le giudicherà più brutte di quegli animali che sono di cattivo augurio se vengono nominati alle prime ore del giorno. Perciò con molta attenzione fanno in modo di non essere viste da nessuno dei maschi. Le anziane e lo stuolo ugualmente brutto delle schiave le circondano con filtri di ogni tipo per trasformare i loro volti infausti.*

Il passo degli *Amores* presenta un intricato nodo di rappresentazioni culturali che devono essere considerate separatamente: il tema che incornicia l'intera sezione del dialogo è rappresentato infatti dall'idea che la donna assuma un'apparenza ingannevole, assai diversa dalla propria vera natura, tramite l'utilizzo di filtri, trucchi e inganni di vario tipo. Il giudizio di Callicratida è prima di tutto estetico e pertiene alla bruttezza evidente della donna che è definita un *charactēr amorphos*, immagine deforme, sempre intenta a celare un volto disgraziato (δυστυχῆ πρόσωπα) agli occhi dell'uomo.

Un secondo elemento da tenere in considerazione è il *pendant* etico della deformità del corpo femminile, vale a dire un carattere falso e infido che è infatti suggerito dalle pratiche quotidiane della toletta delle *gunaike*s costantemente intente a incantare la propria immagine con rimedi artefatti definiti *pharmaka*. In questo contesto discorsivo in cui la bruttezza della donna si lega a filo doppio alle pratiche 'magiche' con cui la *gunē* ammaliatrice cerca di nasconderla, la scimmia viene presentata al contempo come analogo animale della donna, creatura orrenda nelle fattezze (αἰσχίῳ) e ingannatrice nell'animo, e come creatura del malaugurio, vera e propria iattura per chiunque vi si trovi vicino.

Il termine *pithēkos* non viene neanche esplicitamente menzionato, ma in base al passaggio luciano dello *Pseudologista* e alle altre informazioni enciclopediche

---

<sup>805</sup> [Luc.], *Am.*, 39.

precedentemente<sup>806</sup> esposte nel corso della nostra indagine possiamo ritenere che si faccia riferimento proprio alla scimmia: qui, però, rispetto a un evitamento di tipo visivo siamo informati su un'ulteriore tipologia di *avoidance* culturale che riguarda il divieto di pronunciare il nome della scimmia per non incorrere, anche in questo caso alle prime luci dell'alba, nella cattiva sorte. Del resto il termine utilizzato nel testo greco, *klēdonistos*, per qualificare l'animale di cattivo augurio è linguisticamente legato alla 'parola che si diffonde', *kleos*, e al presagio che si trasmette per mezzo del parola orale, *klēdōn*, rafforzando ancora di più l'idea di una sfortuna che si propaga a causa della potenza magica del nome che viene pronunciato<sup>807</sup>.

Per non citare che un esempio assai famoso, tratto dall'epica omerica, è opportuno ricordare il sorriso celato con cui Odisseo accoglie nella parte finale del poema l'evocazione minacciosa da parte di Antinoo della morte che sarebbe stata riservata al mendicante Iros<sup>808</sup>. Evocando il viaggio verso il mitico re Echeto come metafora della rovina che sarebbe toccata al mendicante Antinoo non si rende conto di aver pronunciato una parola infausta e malaugurante nei propri confronti, circostanza che invece viene immediatamente colta da Odisseo che trova in questa evocazione della morte un chiaro presagio favorevole ai piani di vendetta che ha in mente<sup>809</sup>.

I testi di età imperiale che abbiamo analizzato sembrerebbero testimoniare una particolare salienza del *pithēkos* nel campo delle credenze relative al malaugurio e agli influssi negativi che questo animale sarebbe in grado di determinare in situazioni di

---

<sup>806</sup> Sui tratti morfotipici del *πίθηκος* e sulle caratteristiche maggiore del suo *ἦθος* cf. parte I. Sulla caratterizzazione femminile dell'animale vd. *supra* in questo capitolo.

<sup>807</sup> DELG s.v. κλέος. Cf. EDG s.v. I termini derivati dal nome radicale κλέος hanno risentito del resto dell'influenza semantica del verbo καλέω che è stato spesso associato a questi. Il termine κληδών ha il significato di pronunciamento divino, sentenza pronunciata dalla divinità e diffusa tra gli uomini, da qui ha sviluppato il significato di 'presagio', 'volontà divina'. Anche l'altro termine greco per indicare il malaugurio, βασκανία, è stato ricollegato da alcuni alla radice ie. che dà il greco φημί e il lat. *fascinus*. Si veda in particolare KRETSCHMER (1896: 248) che ricollegava il termine βάσκανος a un prestito dall'illirico sulla medesima radice (b<sup>h</sup>ā-) che avrebbe dato il gr. φημί, dunque ancora una volta un collegamento tra il malaugurio e l'atto di enunciazione. Sul termine κληδών e in particolare sulla sua associazione con la comunicazione orale di natura ominosa vd. BETTINI (2000: 6-9).

<sup>808</sup> Hom., *Od.*, 18.115-117: "...ἐν δῆμῳ· τάχα γάρ μιν ἀνάξομεν ἠπειρόνδε / εἰς Ἐχέτον βασιλῆα, βροτῶν δηλήμονα πάντων." / ὣς ἄρ' ἔφαν, χαῖρεν δὲ κληδόνι δῖος Ὀδυσσεύς. Vd. RUSSO – FÉRNANDEZ GALIANO – HEUBECK (1992: 52-54).

<sup>809</sup> L'evocazione del re Ἐχέτος sembrerebbe alludere a un figura paradigmatica di sovrano severo e feroce presso cui i malvagi e gli ingiusti troverebbero la giusta punizione e la morte. Un esempio simile in cui sono nominati, però, luoghi geograficamente lontani o difficili da raggiungere per evocare un destino di morte si trova in Hom., *Od.*, 20.383 ss. in cui Telemaco viene minacciato di essere spedito 'dai Siciliani', cf. RUSSO – FÉRNANDEZ GALIANO – HEUBECK (1992: *ad loc.*).

interazione con l'uomo. Non si tratta soltanto, come abbiamo visto, di un fenomeno legato all'effettiva presenza o al contatto visivo con l'animale, ma anche la sola evocazione dello zoonimo sarebbe in grado di determinare la cattiva sorte in chiunque pronunci la sequenza di suoni che dà il termine *pithēkos*. Il tabù linguistico che riguarda i *pithēkoi* però non è un elemento isolato nell'enciclopedia antica ma sembrerebbe un comportamento registrato anche in tempi più antichi, almeno stando alla testimonianza del lessico Suda nel riportare un frammento dell'oratore Dinarco. Questi nella *Contro Pitea*<sup>810</sup> aveva fatto riferimento a uomini che nelle proprie case allevavano delle scimmie, ma non aveva utilizzato il termine consueto, *pithēkoi*, bensì quello assai più raro di *kalliai*. La testimonianza della Suda a commento del frammento si rivela di particolare interesse per chiarire il passo dello Pseudo-Luciano che abbiamo visto sopra<sup>811</sup>:

Καλλίου: πιθήκου, τὰ δυσχερῆ γὰρ τῶν ὀνομάτων εὐφημότερον εἰώθασιν οἱ Ἄττικοὶ προφέρεισθαι. καὶ τὸν πίθηκον οὖν καλλίαν προσηγόρευσαν. (...) τουτέστι πιθήκους. οὕτω δὲ καὶ τὰς Ἐριννύας Εὐμενίδας λέγουσιν.

*Di Kallias: della scimmia. Infatti gli Ateniesi erano abituati a pronunciare in modo più propizio i termini più spiacevoli, e così apostrofavano la scimmia chiamandola kallias. (...) cioè scimmie, allo stesso modo chiamano le Erinni Eumenidi.*

Il passo utilizza un vocabolario che rinvia al fenomeno del tabù linguistico a partire dall'aggettivo *duscherēs* che può avere uno spettro semantico piuttosto ampio in grado di coprire sia il significato di 'spiacevole', 'fastidioso', 'difficile' sia quello di 'offensivo' o 'irrispettoso'<sup>812</sup>. L'aggettivo *duscherēs* e il sostantivo da cui deriva, *dusphereia*, sono utilizzati per indicare qualcosa di ripugnante e sgradito in grado di suscitare reazioni di estremo disgusto o marcata disapprovazione da parte degli altri presenti<sup>813</sup> preoccupati di evitare in ogni modo simili spettacoli. Alle possibili conseguenze nefaste che

<sup>810</sup> Din., *Contr. Pyth.*, fr. 7 Conomis: ...ἀλλ', οἶμαι, ὥσπερ οἱ τοὺς καλλίας ἐν τοῖς οἴκοις τρέφοντες.

<sup>811</sup> Suda, κ 215.

<sup>812</sup> Cf. LSJ s.v. *δυσχερής*; LEUMANN (1944) ha suggerito un legame tra l'aggettivo e la radice del gr. *χαίρω*, sostenendo che l'etimologia del termine non sarebbe da ricondurre alla 'mano' (*χείρ*), dunque facendo pensare a un 'difficile da maneggiare', bensì alla nozione di 'gioia, piacere' ricostruendo un significato originario di 'spiacevole, che non porta gioia', solo in seguito l'aggettivo avrebbe subito un fenomeno di rianalisi semantica a partire dalla paronimia con *χείρ*.

<sup>813</sup> Il termine *δυσχέρεια* è, non a caso, assai presente nel *Filottete* di Sofocle allorché viene evocata la ferita purulenta e maleodorante di Filottete, causa di disgusto per chiunque si vi avvicini inavvertitamente. Cf. Soph., *Ph.*, v. 473-475 (...*Δυσχέρεια μὲν, / ἔξοιδα, πολλή τοῦδε τοῦ φορήματος / ὅμως δὲ τλήθι...*); 900 ss.

l'enunciazione di questi termini 'ripugnanti' avrebbe comportato sì poteva ovviare cercando di utilizzare espressioni benauguranti e al contempo più gradevoli da ascoltare, perché innocue, come accadeva proprio ogni volta che invece di nominare l'animale *pithēkos* lo si indicava con l'etichetta di *kallias*.

Questa modalità di disinnescare la pericolosità di una parola in grado di provocare circostanze tragiche viene esplicitamente evocata nella parte finale del passo della Suda in cui si parla del 'secondo' nome delle Erinni, definite in modo benaugurante (εὐφημότερον) Eumenidi proprio per non determinare interventi luttuosi da parte loro, come era normale attendersi ogni volta che le si invocava. Il sostantivo *kallias* fa parte così dei termini *euphēma*, termini di buon auspicio o che comunque impediscono che vengano pronunciate parole di malaugurio: proprio di queste ultime, le parole *dusphēma*, dà conto il patriarca Fozio nella propria *Biblioteca* riassumendo alcuni punti della *Crestomazia* di Elladico, erudito e grammatico del IV sec. d. C.<sup>814</sup>.

Un breve passaggio tratto da quest'opera ci informa che nei tempi più antichi era diffusa la preoccupazione di evitare alcune parole di cattivo augurio, una preoccupazione che diveniva scrupolo particolarmente pressante per gli Ateniesi (μάλιστα δὲ τοῖς Ἀθηναίοις)<sup>815</sup>. Nella lista dei termini da evitare figurano anche qui le Erinni, che venivano chiamate in modo propizio 'dee venerande' (σεμναὶ θεαί) oltre che Eumenidi, seguite da una lista di altri tabù linguistici meno noti che Elladio riconduce, sulla scorta dei grammatici antichi, al procedimento della designazione per contrario (κατὰ ἀντίφρασιν). A conclusione di questa erudita disamina di abitudini e procedimenti linguistici, che Elladio ritiene evidentemente desueti per l'epoca tardoantica, troviamo ancora il riferimento a *kallias* come sostituto linguistico del malaugurante *pithēkos* (καὶ τὸν πίθηκον ὀνομάζοντας Καλλίαν)<sup>816</sup>.

---

<sup>814</sup> Un riferimento puntuale alle parole di malasorte, τὰ δύσφημα, in grado di predire la sfortuna di chi le senta pronunciare o le veda in sogno si trova anche in Artemidoro, dove gli ὀνόματα rappresentano uno dei sei στοιχεῖα, o parametri, in base a cui interpretare i sogni (natura, legge, tradizione, arte, nomi e tempo), vd. Artem., 3.38: (...) τὰ δὲ δύσφημα ἐναντία ταῖς προαιρέσεσι τὰ μὲν κακὰ ἐπιτείνει, τὰ δὲ ἀγαθὰ ἀμβλύνει. Cf. FLAMAND (2014: 117-118).

<sup>815</sup> Phot., *Bibl.*, 279, 235a 4 ss.: Ὅτι τὸ μὴ λέγειν δύσφημα πᾶσι τοῖς παλαιοῖς μὲν φροντὶς ἦν, μάλιστα δὲ τοῖς Ἀθηναίοις. Διὸ καὶ τὸ δεσμοτήριον οἶκημα ἐκάλουν, καὶ τὸν δήμιον κοινόν, τὰς δὲ Ἐρινύας Εὐμενίδας ἢ σεμνάς θεάς, τὸ δὲ μύσος ἄγος, τὸ δὲ ὄξος μέλι καὶ τὴν χολὴν γλυκεῖαν, τὸν δὲ βόρβορον ὀχετόν. Οἱ δὲ γραμματικοὶ τὰ τοιαῦτα κατὰ ἀντίφρασιν ὀνομάζουσιν. Οἶδα δὲ τινὰς, φησι, τῶν φιλολόγων καὶ τὸν πίθηκον ὀνομάζοντας Καλλίαν.

<sup>816</sup> La funzione performativa della parola cui si attribuisce il potere di neutralizzare il malocchio è testimoniata anche da alcune pratiche onomastiche nell'Egitto romano in cui si dava ai piccoli il nomignolo di Κοπρίας ad es. ('letame') per renderli meno appetibili alle potenze malefiche; cf. DASEN (2015: 286-289).

La scimmia sembrerebbe determinare così alcuni comportamenti sociali di diffidenza e attenzione nei propri confronti sulla base di una pretesa cattiva sorte che le sarebbe associata a doppio filo: ciò indurrebbe gli uomini a comportamenti di evitamento nei confronti sia dell'effettiva presenza dell'animale sia della semplice enunciazione del suo nome.

Ulteriore conferma di un simile atteggiamento di preoccupazione diffusa viene da due passi dei commenti che Galeno scrisse ad alcuni trattati ippocratici. Il primo passaggio è contenuto nel commento di Galeno al trattato *Sulle fratture* (Hipp., *Fract.*, 37) e riguarda una discussione lessicografica sul termine *euēthēs*, 'ben disposto, favorevole', e sul suo impiego da parte di Ippocrate. Dopo aver parlato di alcuni usi dell'aggettivo che sembrerebbero meno vicini al suo significato originario, Galeno afferma che il senso traslato e metaforico di *euēthēs* come 'semplice, stupido' (ἡλίθιος) va inteso alla stessa maniera di altri fenomeni di natura metaforica, come ad esempio<sup>817</sup>:

τῆ τε γλυκεία καὶ τῷ καλλιεία, γλυκεῖαν μὲν τὴν σὺν ὀνομαζόντων ἀνθρώπων, ὅταν εὐήθη τοῖς θεοῖς εὐφημίας ἔνεκα, καλλιείαν δὲ τὸν πίθηκον, ἐπειδὴ καὶ τούτου τὴν προσηγορίαν φυλάττοντες λέγουσιν, ὥσπερ καὶ Καλλιμάχος ἔφη πρὸ μιῆς ὥρας θηρίον οὐ λέγεται.

(scil. *il modo in cui ci si riferisce*) alla *glukeia* e al *kallias*, quando gli uomini chiamano la scrofa *glukeia* ['la dolce'], quando la dicono buona per gli dei come buon auspicio, oppure quando chiamano la scimmia *kallias*, visto che evitano di pronunciarne il nome, come ricorda anche Callimaco che disse 'non si evoca quell'animale al mattino presto'.

Galeno evoca qui un contesto sacrale quale quello del sacrificio cruento e segnala una pratica onomastica non altrimenti conosciuta che farebbe parte dei meccanismi culturali tesi a rendere ben accetto e di buon auspicio il sacrificio agli dei. Mediante una modifica dell'*onoma kurion* normalmente riservato ai suini (ὑς, σῦς) si determina, per mezzo del potere performativo della parola in contesto sacro, un effetto sulla ricezione dell'offerta sacrificale da parte degli dei: la vittima prende così il nome di 'dolce, gradita, ben

---

<sup>817</sup> Gal., *In Hipp. fract. comm. libr.*, 18.2, 611 Kühn. Una discussione del passo si ha in MANETTI-ROSELLI (1994: 1575), in cui si propone di sostituire il tradito εὐήθη con la congettura τυθηῖ con un esplicito riferimento al sacrificio. Un riferimento al verbo θύω era stato, in realtà, già suggerito da LOBECK (1829: 878).

disposta', *glukeia*, affinché essa lo sia realmente per la divinità<sup>818</sup>. Come esplicitamente indicato da Galeno nel commento siamo nel campo del linguaggio sacrale e augurale in cui è necessario non commettere errori nella procedura sacrificale né nella gestualità rituale né nelle parole, di buon auspicio, che devono essere pronunciate (εὐφημίας ἔνεκα)<sup>819</sup> perché le potenze divine non indirizzino negativamente il loro potere sull'uomo<sup>820</sup>.

Una situazione analoga anche se non associata a un contesto sacro si presenta per l'‘eufemismo’ che riguarda il termine *pithēkos* sostituito dal nome *kallias*: i Greci prestano attenzione ed evitano, sfumature di senso entrambe presenti nell'uso del verbo *phulassō*, di pronunciare un nome malaugurante, capace di arrecare disgrazia a chi lo pronunci. Per rafforzare questa sua considerazione, del resto, Galeno richiama un verso di Callimaco, di cui non sappiamo altro, in cui il poeta alessandrino menzionava evidentemente alcune credenze relative alla disgrazia associata al *pihēkos* il cui nome non andava pronunciato prima dell'alba, e dunque sostituito con il termine *kallias* (ὁ πρὸ μῆς ὄρης θηρίων οὐ λέγεται)<sup>821</sup>.

In un altro passaggio, tratto dal commentario al *Prognostico* ippocratico (Hipp., *Progn.*, 20), Galeno ritorna sul termine *euēthēs* cercando di spiegare mediante il meccanismo dell'eufemismo l'uso di chiamare *euētheis* anche coloro che sono ‘malsani o cattivi’ (κακοήθεις) e che andrebbero chiamati altrimenti adducendo come esempio simile ancora una volta la pratica di chiamare la scimmia *kallias*<sup>822</sup>. In quest'ultimo caso, dopo aver evocato in precedenza il campo semantico della parola benaugurante, Galeno fa ricorso al sostantivo *hupokorisis* che indica una strategia linguistica di trasformazione del

<sup>818</sup> L'eufemismo sacrale che porta a dare al maiale il nome benaugurante di γλυκεῖα potrebbe essere messo in rapporto alla pratica sacrificale che prevedeva il rituale gesto di aspergere dell'acqua sulla fronte dell'animale perché questi muovesse il capo. Il dibattito è aperto però sul significato del gesto: l'interpretazione tradizionale che vedeva nel movimento della testa un assenso al sacrificio (ἐπινεύειν) da parte dell'animale è stato recentemente messo in discussione in NAIDEN (2007) sulla base di fonti iconografiche e letterarie, cf. Plut., *Defec. orac.*, 437a-b. Per la teoria tradizionale dell'assenso si veda BURKERT (1966); cf. VAN STRATEN (1995: 101-102); GEORGOUDI (2005).

<sup>819</sup> Sul valore dei termini εὐφημισμός ed εὐφημία in Grecia antica si veda BENVENISTE (1949). Per il fenomeno dell'eufemismo nel mondo greco antico cf. gli studi in DE MARTINO – SOMMERSTEIN (1999).

<sup>820</sup> “Platon bezeichnete mit dem Nomen actionis εὐφημία bereits die freundliche Ausdrucksweise, d.h. das Vermeiden eines übelklingenden Wortes.”, OPELT (1966: 947-948), cf. Pl., *Resp.*, 5, 735e-736a.

<sup>821</sup> Call., fr. 550 Pfeiffer.

<sup>822</sup> Gal., *In Hipp. progn. comm. libr.*, 3.7 CMG V, 9, 2 (= 18.2, 236 Kühn): Εὐθήεις ἄνθρωποι λέγονται μὲν καὶ οἱ κακοήθεις ἐν ὑποκορίσει τινί, καθάπερ καὶ ὁ πίθηκος καλλίας, λέγονται δὲ καὶ οἱ ἐπαινετὸν ἔχοντες τὸ ἦθος. ἀλλὰ τοῦ μὲν προτέρου παμπόλλη χρῆσις ἐστὶ παρὰ τοῖς Ἑλλησι, τοῦ δὲ δευτέρου σπανιωτέρα.

significante senza che il rapporto con il referente ne sia modificato: l'immagine evocata è quella del rimpicciolimento, una sorta di riduzione in miniatura, del pericolo che potrebbe scaturire dall'atto di enunciazione di termini considerati malauguranti o comunque spiacevoli e portatori, potenzialmente, di conseguenze critiche per chi le pronuncia<sup>823</sup>.

Nel caso in questione la parola *kallias* è costruita sulla radice *kall-* che pertiene al campo semantico della 'perfezione' fisica e/o morale<sup>824</sup>; considerando dunque la tradizionale associazione tra deformità fisica percepita e primati non umani nella cultura antica possiamo affermare che si tratti di un eufemismo strutturato sulla relazione semantica dell'antonimia per cui il riferimento al *pithēkos* avviene attraverso l'evocazione del contrario del suo referente normale e atteso: la ripugnanza fisica<sup>825</sup>. Sul piano formale l'eufemismo *kallias* non è costruito a partire da una modificazione morfologica o fonologica del termine che viene sostituito, ma si tratta di una costruzione linguistica creata *ex novo* a partire da un'altra radice rispetto a quella di *pithēkos*. Proprio la particolare salienza dell'aspetto esteriore (εἶδος) come base per la costruzione dell'eufemismo di 'superstizione' può rivelarsi un'utile spia per comprendere quale fosse il legame fondamentale tra la scimmia e il malaugurio<sup>826</sup>.

Per cercare di comprendere quale rappresentazione culturale possa stare dietro la concezione di una scimmia come animale del malaugurio è possibile rivolgersi ad alcune riflessioni antiche sul fenomeno della *baskania*, il malocchio<sup>827</sup>. Pur nella difficoltà di

---

<sup>823</sup> Sull'uso del verbo ὑποκορίζεσθαι come termine tecnico dell'eufemismo vd. CAROLI (2017: 57-61).

<sup>824</sup> Cf. DELG s.v. καλλίασ. Vd. anche CHANTRAINE (1933: 96) che ritiene il termine tipico del linguaggio popolare e della commedia, dunque diafasicamente marcato rispetto allo zoonimo πίθηκος.

<sup>825</sup> Sulle relazioni semantiche di tipo sistemico su cui è costruito normalmente l'eufemismo (o tabù linguistico) e che vanno dalla sinonimia all'antonimia si veda URÍA VARELA (1997: 18-22).

<sup>826</sup> Per un'analisi di altri casi di eufemismo animale nella pratica linguistica antica si veda BORNMANN (1952) in cui sono riportati ulteriori esempi di denominazioni eufemistiche che col tempo sostituirono l'originale zoonimo del vivente in questione. In questi esempi diversi sono i criteri di pertinenza nella costruzione del nome eufemistico, quasi sempre formato a partire da una particolare caratteristica fisica, si pensi al polpo (πολύπους), il cui nome eufemistico sarebbe stato 'senzosso' (ἀνόστεος), o alla lepre chiamata 'orecchio peloso' (λαγώς). Per esempi di nomi animali costruiti a partire da tabù linguistico nel mondo latino cf. URÍA VARELA (1997: 136-158); CAROLI (2017: 174-182).

<sup>827</sup> La riflessione antropologica ha da tempo distinto i fenomeni del malocchio e della jettatura come credenze assai diverse basandosi, di fatto, sulle ricerche moderne e contemporanee relative alle culture agrarie e tradizionali del Sud Italia. Lo jettatore, a differenza di chi getta il malocchio, non avrebbe l'intenzione di farlo e il nocumento arrecato alla vittima sarebbe del tutto involontario da parte di chi dunque avrebbe un influsso negativo sulla realtà suo malgrado. Cf. PITRÈ (1884) e DE MARTINO (2008: 172-180). Bisogna però considerare che esiste una dimensione diacronica anche nello sviluppo delle tradizioni *folk*, dunque è bene restare prudenti nel proiettare una distinzione di questo tipo sul passato e nello specifico in un passato remoto come quello antico

reperire testi che riflettano su fenomeni così pervasivi e considerati normalmente operanti come la ‘sfortuna’, l’‘invidia’ o la ‘fattura’, dunque difficilmente soggetti a teorizzazioni o spiegazioni interne alla cultura che li adopera, è possibile rivolgersi ad alcuni resoconti per così dire ‘interni’ di questi fenomeni cui il nostro caso di studio sembrerebbe appartenere.

Nello specifico un punto di riferimento importante sembra essere uno dei dialoghi eruditi contenuti nelle *Conversazioni a banchetto* di Plutarco in cui Gaio, genero di Mestrio Florio, cerca di fornire una fondazione razionale al fenomeno dell’influsso malefico, o *baskania*. Partendo dalle teorie democritee degli effluvi, *aporroiai*, si sostiene che tramite la vista, la voce o il profumo i corpi siano in grado di colpirsi e influenzarsi a vicenda, come è ben testimoniato ad es. dal fenomeno dell’innamoramento in cui la vista percepisce e rimanda l’impulso erotico che proviene dalla visione di un bel corpo; allo stesso modo funzionerebbe anche il malocchio, un fenomeno in base a cui sempre attraverso la vista l’‘invidioso’ (φθονερός) sarebbe in grado di trasmettere i propri cattivi pensieri direttamente sul corpo dell’oggetto di visione che ne sarebbe così danneggiato<sup>828</sup>.

Se la visione di un bel corpo, l’immagine e l’effluvio che ne derivano, sembrano però essere dei fenomeni essenzialmente fisici e corporei, come spiegare, s’interroga Patrocleas interlocutore di Gaio, i fenomeni psichici in cui rientra anche il caso del malocchio? La risposta che viene data si fonda sull’interrelazione costante tra *psuchē* e *sōma* per cui ad es. la furia e l’ardore dei cani durante la foga della caccia ha la capacità di influire sulla loro condizione fisica causandone un depotenziamento della vista e rendendoli ciechi (θυμοὶ κυνῶν ἐν ταῖς πρὸς τὰ θηρία γινομέναις ἀμίλλαις ἀποσβεννύουσι τὰς ὀράσεις πολλάκις καὶ τυφλοῦσι), allo stesso modo in cui il pensiero erotico che nasce nella mente di un individuo presenta delle ripercussioni sul suo corpo che sperimenta l’eccitazione sessuale (ἐπίνοιαὶ γὰρ ἀφροδισίων ἐγείρουσιν αἰδοῖα)<sup>829</sup>.

Nondimeno l’affezione che viene definita *phthonos*, strettamente legata al malocchio che lo *phthoneros* determina posando lo sguardo sugli altri, ha delle ripercussioni che si manifestano doppiamente sia sul corpo dell’oggetto dello *phthonos* sia sul corpo di colui che è dominato da questo sentimento: ciò sarebbe evidente dal ritratto di *Phthonos* che gli

---

della cultura greca o romana. Si pensi alla figura del gobbo, considerato a Napoli nel recente passato un porta-fortuna vivente, e invece allontanato ed evitato come nefasto nei secoli precedenti, cf. BENVENUTO (2011: 30).

<sup>828</sup> Plut., *Quaest. conv.*, 680b-681c. Cf. TEODORSSON (1990: 197-214) per un commento al passo, in particolare per le fonti che attestano il legame privilegiato tra φθόνος e βασκανία. Sul malocchio umano e animale cf. DEONNA (1965: 153-158). Per un’antropologia dello sguardo e della visione nel mondo greco antico un’importante messa a punto si trova in RIZZINI (1998).

<sup>829</sup> Plut., *Quaest. conv.*, 681d.

artisti cercano di realizzare raffigurando il volto di quest'ultimo come completamente pervaso dalla *ponēria*, il sentimento malevolo nei confronti degli altri che si trova alla base proprio dello *phthonos* (ὁ φθόνος ἦττον ἐνδύεσθαι τῇ ψυχῇ πεφυκῶς ἀναπίμπλησι καὶ τὸ σῶμα πονηρίας)<sup>830</sup>.

Quali fossero i tratti salienti di un volto divorato dal sentimento dell'invidia, capace dunque di esercitare un influsso malefico sugli altri mediante la *baskania*<sup>831</sup>, viene dato per scontato dagli interlocutori del banchetto plutarceo, ma risulta meno chiaro per chi non condivide le coordinate culturali della società greco-romana di età imperiale. Da alcune testimonianze di tipo letterario possiamo ricostruire, però, le caratteristiche fisiche che sono il sintomo evidente della malvagità che pervade il corpo e l'animo di uno *phthoneros*, a partire proprio dal ritratto che della dea *Invidia* Ovidio ci fornisce nel secondo libro delle *Metamorfosi*<sup>832</sup>. La fisionomia della dea che vive in un grotta e si ciba di serpenti si presenta con tutti i tratti della ripugnanza fisica: il corpo è raggrinzito ed eccessivamente rinsecchito (*macies in corpore toto*), il pallore pervade tutto il volto (*Pallor in ore sedet*) e i denti sono dal colore scuro a causa del loro marciume (*livent robigine dentes*), una visione che risulta disgustosa per chiunque e in particolare per la dea Atena che, giunta nella dimora di *Invidia* per chiedere la punizione di Aglauro, immediatamente distoglie lo sguardo ed evita il contatto visivo (*Invidiam visaque oculos avertit*).

L'intero passo è contraddistinto dal campo metaforico della malattia, una sorta di consunzione, *tabes*, che divora dall'interno il corpo dell'invidioso caratterizzato dunque da una bruttezza straordinaria, indice indubitabile della malvagità che ha ormai preso pieno possesso del suo corpo<sup>833</sup>. Il nesso inestricabile tra sentimento invidioso, malvagità e deformità ripugnante nell'aspetto di chi è *phthoneros* è confermato anche da alcune testimonianze epigrafiche e iconografiche, ben esemplificate da un pavimento musivo databile agli inizi del III sec. d.C. e ritrovato all'ingresso di una *domus* a Skala sull'isola di

<sup>830</sup> *Ibid.* 681e.

<sup>831</sup> Lo φθόνος sembrerebbe configurarsi come uno stato d'animo, un πάθος, più generale e non necessariamente legato alla trasmissione diretta di influssi malefici mediante visione diretta, elemento che invece sarebbe preponderante nel meccanismo 'magico' della βασκανία e del βάσκανος ὀφθαλμός, come suggerisce GIUMAN (2013: 135).

<sup>832</sup> Ov., *Met.*, 2.768-785. La descrizione dello φθόνος come malattia che provoca uno stato di consunzione estrema si ha anche in Heliod., 3.7: ὥστε ὅπῳτ' ἂν σὺν φθόνῳ τις ἴδῃ τὰ καλὰ, τὸ περιέχον τε δυσμενοῦς ποιότητος ἀνέπλησε καὶ τὸ παρ' ἑαυτοῦ πνεῦμα πικρίας ἀνάμεστον εἰς τὸν πλησίον διερρίπισε, τὸ δὲ ἅτε λεπτομερές ἄχρις ἐπ' ὅστῃα καὶ μυελούς αὐτοῦ εἰσδύεται καὶ νόσος ἐγένετο πολλοῖς ὁ φθόνος, οἰκεῖον ὄνομα βασκανίαν ἐπιδεδάμενος.

<sup>833</sup> Per un rapporto diretto tra il sentimento di φθόνος nei confronti degli altri e la consunzione che colpisce lo φθονερός si veda Theoc., 5. 10 ss.: ΚΟ. τὸ Κροκύλος μοι ἔδωκε, τὸ ποικίλον, ἀνίκ' ἔθυσσε / ταῖς Νύμφαις τὰν αἴγα· τὸ δ', ὃ κακέ, καὶ τόκ' ἐτάκευ / βασκαίνων, καὶ νῦν με τὰ λοίσθια γυμνὸν ἔθηκας. Cf. Menan., fr. 538 Körte.

Cefalonia<sup>834</sup>. Qui l'immagine di un uomo che stringe il proprio collo e viene divorato dalle belve, secondo il modello iconografico della *damnatio ad bestias*, indicherebbe il progressivo deformarsi del corpo vinto da consunzione e soffocamento causati proprio dallo *phthonos* provato: l'epigrafe che è collocata al di sotto del mosaico del resto consiste in un'apostrofe alla personificazione stessa di *Phthonos* che viene invitata a subire e sopportare il segno ripugnante che colpisce gli invidiosi, vale a dire la consunzione delle carni e il deperimento (τηκεδόνοϛ φθονερῶν δεῖγμα φέρων στύγιον)<sup>835</sup>.

La disposizione d'animo che, però, si trova alla base della *baskania* e dello *phthonos* a essa collegato è certamente la volontà di nuocere agli altri, un atteggiamento ostile e distruttivo per tutto ciò che possa considerarsi utile o vantaggioso: in effetti le fonti antiche a più riprese associano il malocchio a ciò che potremmo tradurre come 'malvagità' e che in greco viene espresso dai termini *ponēria* e *to kakoēthes*. Provare risentimento nei confronti degli altri si dimostra assai pericoloso perché può ingenerare il meccanismo distruttivo dell'invidia e del malocchio come ricordato da Plutarco in un passaggio dei *Moralia* in cui invita ciascuno a indirizzare la cattiveria e il malocchio che ne deriva nei confronti dei successi dei propri nemici per risparmiare una simile attitudine malsana nei confronti dei propri *philoï* (οὕτω καὶ ὁ ἐχθρὸς ἀναλαμβάνων καὶ περισπῶν τὸ κακόηθες καὶ βάσκανον, εὐμενέστερον παρέξει σε τοῖς φίλοις εὖ πράττουσι καὶ ἀλυπότερον)<sup>836</sup>.

A conclusione di questa ricognizione sul legame tra malaugurio e *pithēkos* possiamo mettere in risalto come i caratteri etologici della scimmia secondo la rappresentazione culturale antica presentano esattamente gli stessi tratti che sono associati al *baskanos*: indole malvagia e modalità di azione subdola (ἐπιβουλία, κακοήθεια etc.)<sup>837</sup>. Anche dal punto di vista della *morphē*, poi, le coincidenze sembrano aumentare se ci si rammenta delle fattezze orripilanti dell'animale e del ribrezzo che il *pithēkos* suscita in chi gli sia di fronte, attirando a sé epiteti che ne sottolineano il corpo 'odioso alla vista' in testimonianze che vanno dalla poesia giambica di Semonide ai trattati medici di Galeno (εἰδεχθές,

---

<sup>834</sup> Un'analisi completa del mosaico si ha in DUNBABIN – DICKIE (1983), con uno studio dell'annessa iscrizione e una serie di paralleli iconografici del tipo dell'invidioso che si porta le mani al collo a indicare il soffocamento e la malattia che lo divorano dall'interno. Cf. GIUMAN (2013: 139-140).

<sup>835</sup> Per il testo dell'epigrafe si veda DAUX (1963), cf. DUNBABIN – DICKIE (1983: 8).

<sup>836</sup> Plut., *De capienda ex inim. util.*, 92b. Si veda anche id., *Tranqu. an.*, 468b; id., *Quaest. conv.*, 630d; cf. Hdt., 7.237.1 (ὄτι πολίτης μὲν πολίτη εὖ πρήσσοντι φθονέει καὶ ἔστι δυσμενής...) e Pl., *Apol.*, 28a.

<sup>837</sup> Si veda in particolare Parte I per i tratti etologici della scimmia greca e Parte II per il comportamento subdolo della scimmia – kolax.

αἰσχρὸν ἴδεσθαι, αἴσχιστα...πρόσωπα)<sup>838</sup>. Si tratta di una repellenza fisica assai simile a quella del corpo di *Invidia* di fronte al quale Atena, come abbiamo visto, distoglie lo sguardo.

In effetti è possibile compiere un ulteriore passo nella direzione che porta a concepire il *pithēkos* come animale del malaugurio, presenza dagli influssi malefici da cui è bene tenersi alla larga rifuggendone ogni tipi di contatto, se si considerano alcuni passi della tradizione fisiognomica antica. Molto spesso, infatti, è proprio attraverso la descrizione degli occhi della scimmia che il sapere fisiognomico stabilisce l'inferenza semiotica tra apparenza fisica di un individuo, dai tratti appunto 'scimmieschi', e un carattere quasi sempre caratterizzato come malvagio: il ritratto dell'animale presenta tratti costanti in tutta la tradizione, in modo particolare per ciò che concerne lo sguardo, la scimmia ha infatti occhi piccoli e incavati (*simia est animal malignum...cavis oculis...parvorum oculorum*)<sup>839</sup>, che rinviano a un carattere gretto e avido<sup>840</sup> oltre che pronto in ogni momento a nuocere<sup>841</sup>. Gli occhi incavati in particolare vengono esplicitamente associati dal trattato di Adamanzio a uomini dall'indole malvagia divorati dall'invidia e dalla gelosia per gli altri i cui comportamenti sono costantemente tesi a provocare danno a chiunque abbia fortuna (κοίλων γὰρ καὶ μικρῶν ἦθη δόλια, ἐπίβουλα ἀνθρώποις, ζήλω καὶ φθόνῳ τετηκότα)<sup>842</sup>.

A tal proposito è significativo far notare come proprio l'aggettivo, peraltro raro, che più volte caratterizza il *pithēkos* come animale orripilante, cioè *eidechtes*, descriva uno dei

---

<sup>838</sup> Cf. Parte I. A titolo di esempio comparativo si può ricordare come la categoria degli jettatori, almeno nei tempi più antichi in cui la distinzione con l'invidioso apportatore di disgrazie e malocchio era assai più labile, fosse costituita da "calvi, guerci, uomini con i capelli rossi (in passato considerati effeminati), vecchie con il mento aguzzo" BENVENUTO (2011: 30).

<sup>839</sup> Anon. Lat., *Physiogn.*, 124.

<sup>840</sup> [Arist.], *Physiogn.*, 2.63, 811b: ...οἱ τοὺς ὀφθαλμοὺς μικροὺς ἔχοντες μικρόψυχοι· ἀναφέρεται ἐπὶ τὴν ἐπιπρέπειαν καὶ ἐπὶ πίθηκον.

<sup>841</sup> Gli occhi incavati sono quelli del *κακοῦργος*: non è da escludere che proprio la natura subdola di questo 'tipo' etico giochi un ruolo nel determinare come suo segno di riconoscimento degli occhi in qualche modo 'nascosti', che non sono immediatamente percepibili in quanto collocati in profondità. Al contrario gli occhi sporgenti, che si proiettano quasi fuori dalle orbite sono il segno di riconoscimento dei tardi di comprendonio, come ben esemplificato dal ritratto del volto dell'asino, [Arist.], *Physiogn.*, 2.63, 811b 20 ss.: οἱ δὲ κοίλους ἔχοντες κακοῦργοι· ἀναφέρεται ἐπὶ πίθηκον. ὅσοι ἐξὸφθαλμοὶ ἀβέλτεροι· ἀναφέρεται ἐπὶ τὴν ἐπιπρέπειάν τε καὶ τοὺς ὄνους. Cf. Adamant., *Physiogn.*, 1.5, in cui si parla della piccolezza delle pupille come segno della malvagità di un uomo e vengono addotti come esempi dal mondo animale tutti quei viventi che hanno uno 'sguardo fino' (ὄσα...λεπτὸν δέδορκε), come serpenti, volpi e scimmie.

<sup>842</sup> Adamant., *Physiogn.*, 1.12. Cf. SWAIN (2007: 181-185) per un'analisi schematica della natura dell'occhio nei trattati di fisiognomica a partire da quello di Polemone perduto nella sua forma originale.

bersagli del calunniatore (κακολόγος) nei *Caratteri* di Teofrasto<sup>843</sup>. L'uomo che subisce gli strali del calunniatore è non soltanto brutto nel volto ma anche di una straordinaria malvagità d'animo (ειδεχθής...πονηρία), elementi questi che, entrambi, giustificano agli occhi del delatore l'odio che questi nutre per lui. Sebbene Teofrasto non espliciti il nesso che intercorre tra la deformità del volto e la cattiveria, resta possibile che esso sia sottinteso e come suggerito dalla tessitura retorica del passo in cui l'aspetto fisico, la malvagità e i segni concreti dell'agire del *kakos* costituiscono un tutto unico contro cui si rivolge l'odio, il *misos*, del calunniatore<sup>844</sup>. Secondo il paradigma dominante del sapere fisiognomico che teorizza un rapporto biunivoco tra affezione dell'animo e aspetto esteriore, la *ponēria* sarebbe indissolubilmente legata alla deformità fisica in un rapporto di causa-effetto.

Le diverse rappresentazioni culturali che abbiamo analizzato per il mondo antico sembrano individuare pertanto nella ripugnanza fisica e nella malvagità caratteriale della scimmia degli elementi pertinenti perché questa possa essere considerata animale del malaugurio. Un'ulteriore riprova di questa ricostruzione può del resto essere fornita dalle altre figure legate in qualche modo al mondo femminile che Luciano, nel passo da cui siamo partiti, associa all'incontro malaugurante con un *pithēkos*: gli eunuchi e i *bakēloi*. Numerosi sono infatti i riferimenti all'eunuco come malvagio e maldisposto nei confronti degli uomini che si trovano in una situazione diversa dalla sua<sup>845</sup>, una condizione che già Diogene il Cinico, in un aneddoto riportato da Diogene Laerzio<sup>846</sup>, aveva preso di mira sorprendendosi del fatto che un eunuco avesse potuto affiggere davanti alla propria casa la

<sup>843</sup> Thphrst., *Char.*, 28.4: Ἐγὼ δὲ τοῦτον τὸν ἄνθρωπον πλέον πάντων μεμίσηκα· καὶ γὰρ εἰδεχθής τις ἀπὸ τοῦ προσώπου ἐστίν· τῇ δὲ πονηρία οὐδὲν ὄμοιον· σημεῖον δέ (...). Cf. DIGGLE (2004: 494-495) per un commento al passaggio.

<sup>844</sup> Nella sequenza ἀπὸ τοῦ προσώπου ἐστίν· τῇ δὲ πονηρία è possibile che la particella δέ possa valere come sostituto di γάρ e in tal caso “the writer is content with merely adding one idea to another, without stressing the logical connexion between the two, which he leaves to be supplied” DENNISTON (1950<sup>2</sup>: 169). Un classico esempio di questo uso di δέ come nesso esplicativo si ha in Thuc. 1.86.2.

<sup>845</sup> “Die Einschätzung der Eunuchen als übelstiftende oder bösertige Menschen findet sich schon im 4. Jahrhundert v. Chr. und noch im 4. Jahrhundert n. Chr., ist also ein konstantes Phänomen.”, GUYOT (1980: 43). Cf. Luc., *Eun.*, 6; Claud., *In Eutr.*, 1.125. Anche nella tradizione onirocritica la visione in sogno dell'eunuco o del sacerdote di Cibele viene associata a eventi spiacevoli come malattie degli organi genitali o speranze malriposte, cf. Artem., 2.69; 4.37.

<sup>846</sup> Diog. Laert., 6.39: εὐνούχου μοχθηροῦ ἐπιγράψαντος ἐπὶ τὴν οἰκίαν, “μηδὲν εἰσὶτω κακόν,” “ὁ οὖν κύριος,” ἔφη, “τῆς οἰκίας ποῦ εἰσέλθῃ;”. Anche a Roma il sembrerebbe esserci un legame tra gli eunuchi, la malformazione fisica e un termine ominoso, *obscenus*: vd. Liv. 31.12.6; 33.28.5. Sul termine *obsc(a)enus* vd. URÍA VARELA (1997: 47-50) per uno studio etimologico del termine *obsc(a)enus*.

formula scaramantica ‘nessuna disgrazia qui dentro’ (μηδὲν εἰσὶτω κακόν), dal momento che ciò avrebbe comportato il divieto per lo stesso padrone di far ritorno a casa.

Inoltre proprio nell’omonimo dialogo di Luciano troviamo una serie di stereotipi culturali sulla figura dell’eunuco che vengono utilizzati da Licino per denigrare la figura dell’eunuco-filosofo: Bagoas<sup>847</sup>, questo il nome dell’aspirante scolarca, era stato violentemente attaccato in una discussione pubblica da Diocle che sosteneva la tesi della radicale esclusione degli eunuchi dai principali eventi pubblici (dibattiti, sacrifici, rituali etc). La vista dell’eunuco sarebbe stata infatti di malaugurio e insopportabile (δυσοιωνιστόν τι ἀποφαίνων καὶ δυσάντητον θέαμα) per chiunque lo avesse incontrato, soprattutto nelle prime ore della giornata e subito dopo essere uscito di casa (εἴ τις ἔωθεν ἔξιόν ἐκ τῆς οἰκίας ἴδοι). Diocle aveva fornito anche le ragioni, per così dire, che avrebbero giustificato l’evitamento pubblico nei confronti degli eunuchi, in particolare facendo riferimento al loro aspetto esteriore contrassegnato dal carattere posticcio e artificiale, incerto nella sua struttura esteriore<sup>848</sup>, una figura fondamentale orripilante (ἀλλά τι σύνθετον καὶ μικτόν καὶ τερατῶδες)<sup>849</sup>, lontano dalla (normale) natura umana (ἔξω τῆς ἀνθρωπείας φύσεως)<sup>850</sup>.

---

<sup>847</sup> Bagoas era nel mondo antico un nome proprio prototipico per l’eunuco di origine orientale, quasi sempre persiana, come testimoniato da Ov., *Am.*, 2.2.1 e Pl., *NH*, 13.41. Per il nome Bagoas legato alle vicende storiche della spedizione di Alessandro a Oriente cf. BADIAN (1958). Si veda anche GUYOT (1980: 189-191) per il resoconto prosopografico di alcuni eunuchi dal nome Bagoas.

<sup>848</sup> Sulla distinzione tra μείγνυμι e κεράννυμι si veda lo studio approfondito di MONTANARI (1979), che sottolinea come la famiglia semantica di κεράννυμι indichi una mescolanza completa in grado di generare una realtà nuova e omogenea a partire da due elementi reagenti. Al contrario della κρᾶσις la μίξις invece avrebbe indicato un mescolamento mal riuscito, un’unione giustappositiva degli elementi senza sintesi e integrazione completa. Cf. LI CAUSI (2008: 121-159).

<sup>849</sup> Se è vero che la categoria del τερατῶδες è collegata in prima istanza alla nozione di sorpresa e a quella di straordinarietà, non è meno vero che molto spesso questa sia declinata nel senso della paura e della bruttezza minacciosa, assai simile a ciò che nelle culture moderne viene chiamato ‘mostruoso’. Per una riflessione sul ‘mostruoso’ in Grecia antica cf. BAGLIONI (2013) con ampia analisi terminologica; vd. anche BOUDIN (2005) per la rappresentazione iconografica del τερατῶδες soprattutto nella coroplastica greca. Sul τερατῶδες connesso al sentimento di paura e repulsione cf. Str., 1.2.8: ἐπεὶ δ’ οὐ μόνον ἠδὺ ἀλλὰ καὶ φοβερόν τὸ τερατῶδες, ἀμφοτέρων ἐστὶ τῶν εἰδῶν χρειαὶ πρὸς τε τοὺς παῖδας καὶ τοὺς ἐν ἡλικίᾳ· (...) Λάμια μῦθος ἐστὶ καὶ ἡ Γοργὼ καὶ ὁ Ἐπιάλτης καὶ ἡ Μορμολύκη. Si veda anche Ar., *Pax*, vv. 755 ss. (...φωνὴν δ’ εἶχεν χαράδρας ὄλεθρον τετοκυίας, φώκης δ’ ὁσμὴν, Λαμίας <δ’> ὄρχεις ἀπλύτους, πρωκτόν δὲ καμήλου. ... Τοιοῦτον ἰδὼν τέρας οὐ κατέδεισ’) in cui le creature ‘posticce’ e mostruose che uniscono in sé elementi che non si trovano assieme in natura dovrebbero incutere timore e generare repulsione.

<sup>850</sup> Luc., *Eun.*, 6.

Il malaugurio cui l'eunuco era associato, e che è forse alla base del suo stesso nome eufemistico<sup>851</sup>, viene riconnesso da Luciano a una condizione innaturale: gli eunuchi sono prodotti artificiali, creature posticce e mal riuscite, che escono dall'ordine della *phusis*. Del resto lo stesso personaggio di Diocle fornisce un suggerimento per comprendere in che senso gli eunuchi siano fuori della natura umana asserendo che un eunuco non è né maschio né femmina (οὔτε ἄνδρα οὔτε γυναῖκα), una formulazione che già Clearco di Soli aveva riportato discutendo uno degli enigmi di Panarce sull'eunuco definito l'uomo che non è uomo (ἄνθρωπος τε καὶ οὐκ ἄνθρωπος)<sup>852</sup>. Proprio in questa doppia negazione è possibile rintracciare una possibile spiegazione della diffidenza che normalmente si aveva nei confronti degli eunuchi e delle regole di evitamento che ne derivavano e che li accomunavano, almeno sotto questo aspetto, ai *pithēkoi*. Platone fornisce un ulteriore indizio allorché discute nella *Repubblica*<sup>853</sup> dell'enigma dell'eunuco (τῷ τῶν παίδων αἰνίγματι τῷ περὶ τοῦ εὐνούχου) evocandolo senza formularlo né darne la soluzione, ma concentrandosi sui meccanismi di base che permettono in generale il funzionamento di un enigma: tutti i protagonisti dell'indovinello, vale a dire l'eunuco, il pipistrello e la pietra pomice, sono nella condizione dell'*epamphoterizein* dal momento che sulla loro apparenza e sulla loro natura non può esservi certezza assoluta.

Formulare un giudizio su un eunuco affermando ciò che egli è e ciò che non è risulta quasi sempre rischioso e in definitiva impossibile, dal momento che, come l'espressione 'uomo e non uomo' testimonia, non è possibile fissarne una definizione univoca e stabile (παγίως νοῆσαι), a meno che non si ricorra all'espressione paradossale facendo persistere, in questo modo, l'ambiguità gnoseologica.

Una situazione analoga è del resto valida anche per il *pithēkos* che, come abbiamo già visto<sup>854</sup>, presenta una natura simile a quella umana e al contempo paragonabile a quella dei quadrupedi come evidenziato a più riprese da Aristotele che in un altro passaggio del resto non esita a dire che l'appartenenza a entrambi i morfotipi significhi di

<sup>851</sup> Sull'origine e l'etimologia del termine εὐνούχος non si ha chiarezza, ma è probabile che si tratti di una formazione di tipo eufemistico conformemente a quanto accadeva nella lingua greca per mutilazioni, malattie e patologie permanenti, così CAROLI (2017: 142-144); cf. PELLUCCHI (2014) a commento di Arist., *Ἰσθμικός εἰς Ποσειδῶνα*, 21.35-36 Jebb, in cui la castrazione di Crono sembrerebbe essere soggetta a tabù linguistico (ἔργον τὸ περὶ τὸν Κρόνον ὑπὸ τῶν παίδων αὐτοῦ...).

<sup>852</sup> Clear., fr. 94 Wehrli.

<sup>853</sup> Pl., *Resp.*, 479c: ... καὶ τῷ τῶν παίδων αἰνίγματι τῷ περὶ τοῦ εὐνούχου, τῆς βολῆς περὶ τῆς νυκτερίδος, ᾧ καὶ ἐφ' οὗ αὐτὸν αὐτὴν αἰνίττονται βαλεῖν· καὶ γὰρ ταῦτα ἐπαμφοτερίζειν, καὶ οὔτ' εἶναι οὔτε μὴ εἶναι οὐδὲν αὐτῶν δυνατὸν παγίως νοῆσαι, οὔτε ἀμφοτέρα οὔτε οὐδέτερον.

<sup>854</sup> Per il *pithēkos* come ἐπαμφοτέρον ζῷον si veda Parte I.

fatto la non appartenenza ad alcuno di essi<sup>855</sup> riprendendo la stessa formulazione dell'enigma citato da Platone.

Alla luce di questo parallelo è possibile ipotizzare che una medesima costruzione culturale possa celarsi dietro il malaugurio che l'incontro con un eunuco o con una scimmia avrebbero potuto scatenare. Si tratta in entrambi i casi di una forma umanoide che presenta forti somiglianze con l'essere umano considerato esemplare e normale, la forma maschile, ma su cui compaiono patenti differenze e palesi scarti rispetto alla forma dell'*anēr*. A questo dato percettivo di base è possibile che siano state associate elaborazioni simboliche più complesse legate all'idea di deformità e stravolgimento della forma naturale (I livello di elaborazione simbolica = giudizio di valore estetico), cui potrebbe aver fatto seguito l'ascrizione di un carattere malevolo e invidioso come *pendant* della loro natura orripilante e *teratōdes* (II livello di elaborazione simbolica = giudizio di carattere morale), da cui potrebbe essere derivata la pratica sociale di diffidenza ed evitamento nei confronti di tali figure<sup>856</sup>.

Questa ricostruzione ipotetica che cerca di dare senso alla superstizione nei confronti di scimmie ed eunuchi può trovare conferme indirette in almeno due passaggi della tradizione letteraria antica. Il primo si trova nel romanzo greco *Leucippe e Clitofonte* scritto da Achille Tazio in pieno II secolo d.C. : tra le varie peripezie che occorrono a Clitofonte nei tentativi di ricongiungersi con l'amata Leucippe, il giovane eroe del racconto deve fronteggiare anche le profferte amorose di Melita, una giovane vedova di Efeso innamorata di lui. Clitofonte rifiuta a più riprese e risolutamente l'amore di Melita soprattutto perché da altri ha saputo della permanenza in vita dell'amata Leucippe che aveva creduto morta. In un impeto di rabbia di fronte all'ennesima dichiarazione di passione respinta Melita accusa Clitofonte di insensibilità e biasima la sua mancanza di

---

<sup>855</sup> I passi più significativi al riguardo sono contenuti in Arist., *HA*, 502a 16-26 (Ἐνια δὲ τῶν ζῴων ἐπαμφοτερίζει τὴν φύσιν τῷ τ' ἀνθρώπῳ καὶ τοῖς τετράποσιν, οἷον πίθηκοι) e Id., *PA*, 689b 28-34 (Ὁ δὲ πίθηκος διὰ τὸ τὴν μορφὴν ἐπαμφοτερίζειν καὶ μηδετέρων τ' εἶναι καὶ ἀμφοτέρων).

<sup>856</sup> Per spiegare il tabù dell'evitamento che interessava gli eunuchi in certi contesti è importante prendere in considerazione anche la sconvenienza morale che l'élite associava alla loro compagnia evidentemente considerata imbarazzante. Cf. Sen., *Ben.*, 2.21.2 in cui si evoca il mondo dei cinedi con l'appellativo di *obscenus*, termine polisemico che indica la persona 'imbarazzante' ma al contempo 'infausta' da cui tenersi lontano. Un analogo uso di *obscenus* per indicare i prostituti si ha ancora in Sen., *Const.*, 2.15.1. In modo significativo anche Giovenale nella satira contro le donne attacca un uomo definendolo un *semivir*, un eunuco, e subito dopo qualificandolo come un *obscenus*, Iuv., 6.508-516 (...*et ingens / semiuir, obsceno facies reuerenda minori*). Vd. anche Iuv., 2.9-10 (...*quis enim non uicus abundat / tristibus obscenis? castigas turpia, cum sis / inter Socraticos notissima fossa cinaedos?*).

desiderio paragonando il giovane a chi si ritrovi per limiti fisici per sempre escluso dal piacere dell'amore<sup>857</sup>:

“...εὐνοῦχε καὶ ἀνδρόγυνε καὶ κάλλους βάσκανε, ἐπαρῶμαί σοι δικαιοτάτην ἀράν· οὕτω σε ἀμύναιτο ὁ Ἔρως εἰς τὰ σά.” ταῦτα ἔλεγε, καὶ ἅμα ἔκλαεν.

“... *Eunuco, femminiello e iettatore di bellezza, ti lancio la più giusta maledizione: che Eros si vendichi con te per i tuoi progetti*”, così diceva mentre piangeva.

L'insulto estremo rivolto dalla donna disperata contro l'amante che non la desidera si concretizza in una maledizione anticipata da un'apostrofe che paragona Clitofonte a un effeminato eunuco il cui tratto principale sarebbe proprio quello di essere *baskanos*, termine difficile da tradurre con un solo vocabolo italiano, ma che è possibile intendere come 'invidioso' e 'ostile' nei confronti della bellezza delle donne, il *to kallos*, di cui per una menomazione fisica non è destinato a godere. In questo passo si concentrano, dunque, diversi aspetti che sono stati enucleati in precedenza: la deformità inquietante dell'eunuco, l'ascrizione di invidia e gelosia che normalmente si crede essere cifra essenziale del suo carattere e infine il corollario del malocchio che spiega la pratica dell'evitamento sociale.

La testimonianza di Achille Tazio non è però isolata nel collegare la figura degli eunuchi alla *baskania* e sembrerebbe basarsi su un un fondo di luoghi comuni, saperi consivisi e stereotipi culturali persistenti nella tradizione greca che si rafforzano in età tardo-antica come l'opera agiografia *Vita e miracoli di Santa Tecla*, scritto anonimo del V sec., ci testimonia<sup>858</sup>.

Il vescovo di Aigai, in Cilicia, Menodoro viene designato come erede unico da parte di un'anziana fedele che gli affida tutti i propri averi, ma entra in conflitto con uno dei più fidati consiglieri dell'imperatore, Eutropio, che gli contesta l'eredità e lo ostacola in ogni modo calunniandolo a corte. Il narratore della vicenda, prendendo le parti del vescovo Menodoro e denigrando la categoria degli eunuchi a palazzo, fa notare per inciso che gli eunuchi rappresentano una categoria ben particolare: formano un vero e proprio *genos* composto da figure semibarbare, non provenienti evidentemente dall'oriente ellenizzato, e

---

<sup>857</sup> Ach. Tat., 5.25.8. Cf. VILBORG (1962: 106) che nel commento nota “the phrase denotes, I suppose, a person who looks at beauty with envy”.

<sup>858</sup> *De vita et miraculis Sanctae Theclae*, 2.9.19 ss. ed. Dagron: Τῶν γάρ τις ἐν οἴκῳ βασιλέως ἀναστρεφομένων εὐνοῦχος, μεγάλα τε δυνάμενος καὶ πονηρίας οὐδὲν ἀπολείπων – Εὐτρόπιος ἦν ὄνομα αὐτῷ – , μαθὼν καὶ τοῦ γυναιίου τὴν τελευταίην καὶ εἰς ὃν κατέληξεν ὁ τῶν ἐκείνης χρημάτων κλῆρος, ὑποπίμπλαται μὲν εὐθὺς θυμοῦ καὶ φθόνου – καὶ γὰρ φιλόπλουτον αἰεὶ καὶ βάσκανον καὶ πλεονεκτικώτατον τὸ τῶν ἡμιβαρβάρων τούτων καὶ γυνάνδρων ἐστὶ γένος – (...).

soprattutto di ‘donne-uomini’, termine che ricorda molto da vicino la formulazione paradossale degli indovinelli enunciati sopra (τὸ τῶν ἡμιβαρβάρων τούτων καὶ γυνάνδρων ἔστι γένος). Una simile genia presenta come tratti caratterizzanti la cupidigia e il desiderio costante per l’arricchimento, ma soprattutto è contraddistinta dal malocchio in grado di nuocere agli altri, la *baskania*, il che spiega bene la reazione scomposta piena di risentimento e invidia che Eutropio ha avuto alla notizia delle fortune del vescovo Menodoro (εὐθὺς θυμοῦ καὶ φθόνου... βάσκανον).

Concludendo questa sezione è possibile ritenere che tanto gli eunuchi quanto le scimmie rappresentino una deformazione, più o meno orripilante agli occhi degli Antichi, della *Gestalt* umana: non si tratta infatti di entità genericamente contro o fuori natura, ma, come l’*Eunuco* di Luciano dice chiaramente, di realtà che escono dal perimetro del morfotipo umano pur essendo ad esso assai simili. Soltanto la presenza di tratti antropoidi, quindi di elementi di somiglianza strutturale, può consentire di mettere in risalto la distanza dal prototipo di riferimento: l’*anthrōpos* che è *anēr*. La differenza, paradossalmente, diviene saliente e dà adito a elaborazioni culturali di tipo simbolico soltanto a partire dalla somiglianza. Gli eunuchi e le scimmie sono *exō tēs anthrōpeias phuseōs*, ‘fuori, lontani, dalle fattezze umane considerate normali e naturali’.

Una somiglianza percepita verrebbe così interpretata come deformità o stravaganza e si presterebbe a ulteriori elaborazioni di tipo simbolico in cui l’aspetto deforme e non atteso come normale sarebbe indice di una malvagità invidiosa in grado di nuocere agli altri, motivando così a livello *folk* atteggiamenti di evitamento nei confronti delle categorie di viventi così caratterizzate (scimmie, eunuchi, cinedi etc.).

L’analisi che abbiamo condotto sugli allineamenti culturali tra *pithēkos* e ‘femminio’ permette allora di comprendere in modo più pertinente i molteplici collegamenti che vengono realizzati tra il mondo delle scimmie e quello degli effeminati o degli eunuchi nella rappresentazione condivisa antica. Queste figure, infatti, non sono soltanto costruite culturalmente come deformazioni del modello di *anthrōpos*, ma si trovano per così dire alla periferia della categoria dell’*anēr*, che di *anthrōpos* è forma paradigmatica e perfetta<sup>859</sup>, manifestandone al contempo la somiglianza e la distanza da un punto di vista percettivo e categoriale. Nello spazio periferico rispetto al prototipo le differenti nature del

---

<sup>859</sup> L’idea della relazione, o della tangenza, della natura del πίθηκος con l’ambito categoriale dell’‘umano’ si trova esplicitamente espressa nel commentario di un anonimo grammatico al trattato Περὶ στάσεων di Ermogene, cf. Anon., *Comm. in Libr. περὶ στάσεων*, vol.7 Walz p. 252, 16: (...) ὡς Αἰθίοψ καὶ Σκύθης, ἢ γένος γιγάντων τε καὶ πιθήκων, ἢ καὶ ἄρρεν καὶ θῆλυ ὑπὸ τὸ αὐτὸ τοῦ ἀνθρώπου εἶδος ὄντα καὶ οὐχ ὑφ’ ἕτερον.

femminile, dell'effeminato e della scimmia non si rapportano, su un piano di distanza, soltanto rispetto alla figura del maschio, ma sembrano sovrapporsi e intrecciarsi tra di loro in base a elementi semantici che li accomunano in una porzione di immaginario che abbiamo cercato di mettere in rilievo anche dove essa si manifesta in modo più implicito e meno evidente.

Se la natura femminile è costruita e immaginata come manifestazione imperfetta della compiutezza maschile, l'eunuco incarna un tipo di maschilità deprivata dei tratti caratterizzanti (anatomici, soprasegmentali, caratteriali etc.) che ne determina una deformità considerata mostruosa e da evitare a ogni costo. La dimensione perturbante, se possibile, si accresce nel caso del *pithēkos* che viene descritto non solo come riproduzione contraffatta della figura umana ma aggiunge a essa i tratti negativi di una figura 'femminia' rappresentando in qualche modo il *pendant* animale dell'eunuco: entrambi distanti, ma simili, alla *Gestalt* umana ed entrambi allineati alla categoria del *to thēlu*.

## **2. Le leggi di μίμησις: scimmie, bambini e altri animali nella rappresentazione culturale del mondo greco**

### **2.1 Il campo della μίμησις: riscrivere i confini tra specie nel mondo antico**

Il campo semantico del verbo *mimeisthai* è stato a lungo indagato secondo due prospettive di ricerca: da una parte gli studi si sono concentrati sull'analisi delle origini etimologiche e semantiche del verbo e del sostantivo *mimos* da cui deriverebbe, dall'altra la riflessione ha coinvolto lo stesso legame tra questo campo semantico e la produzione artistica, in particolare la messa in scena di una *performance* poetica, soprattutto teatrale<sup>860</sup>. Meno studiato, se non del tutto trascurato, sembra essere il valore della *mimēsis* nella sua declinazione di fenomeno naturale ed etologico, caratteristica che contraddistingue il modo con cui le specie animali si sviluppano autonomamente ed entrano in relazione tra loro.

---

<sup>860</sup> Sul verbo μιμῆσθαι come denominativo da un originario μῦμος cf. DELG s.v.; il termine presenta le prime attestazioni nel teatro tragico, cf. Aesch., *Hdov.*, fr. 57 *TrGrF*, e comunque non viene attestato prima del V sec. a.C. Per uno studio del campo semantico che riconduce i termini alla sfera dell'imitazione e della riproduzione, illusoria e spesso fraudolenta, della realtà si veda ELSE (1958); al contrario KOLLER (1954) ritiene che il verbo derivi dalle teorie musicali di Damone, fortemente influenzato dal Pitagorismo, secondo cui una μίμησις altro non sarebbe se non l' 'espressione' mediante la danza di un particolare stato o condizione emotiva interiore. I valori legati alla copia e alla riproduzione della realtà sarebbero derivati, e non originari, rispetto all'idea di una 'tänzerische Darstellung'. Una sintesi sull'argomento si trova in GENTILI (1984<sup>2</sup>: 68 n.9).

Obiettivo della nostra ricerca nel prosieguo dello studio sarà allora un'indagine della mimesi nel campo animale come 'dispositivo etologico' in grado di rendere conto delle differenti rappresentazioni culturali che il mondo antico ci ha consegnato sulle modalità e gli scopi dell'imitare nel mondo dei viventi.

Proprio in uno dei testi che maggiormente sono stati considerati canonici per la riflessione sull'origine dell'arte drammatica e della produzione artistica<sup>861</sup>, la *Poetica* di Aristotele, è possibile trovare un passaggio relativo alla mimesi come fenomeno naturale<sup>862</sup>:

Ἐοίκασι δὲ γεννηῆσαι μὲν ὅλως τὴν ποιητικὴν αἰτία δύο τινὲς καὶ αὗται φυσικαί. τό τε γὰρ μιμεῖσθαι σύμφυτον τοῖς ἀνθρώποις ἐκ παιδῶν ἐστὶ καὶ τούτῳ διαφέρουσι τῶν ἄλλων ζώων ὅτι μιμητικώτατόν ἐστι καὶ τὰς μαθήσεις ποιεῖται διὰ μιμήσεως τὰς πρώτας, καὶ τὸ χαίρειν τοῖς μιμήμασι πάντας.

*Sembrano essere due nel complesso le cause che danno origine all'arte ed entrambe sono naturali. Infatti l'imitare è connaturato agli uomini sin dall'infanzia e in ciò (scil. gli uomini) si distinguono dagli altri animali per il fatto che (scil. l'uomo) è il più mimetico e acquisisce i saperi basilari mediante imitazione; e poi (scil. per il fatto che) a tutti gli uomini piacciono le riproduzioni.*

La riflessione aristotelica sulla produzione artistica (ποιητική) mira a rintracciarne le origini nel quadro dei comportamenti considerati naturali per l'essere umano secondo una linea esegetica che cerca di ancorare all'etologia e alla biologia del vivente anche gli sviluppi più artificiali della creazione umana.

La mimesi viene, così, considerata connaturata all'essere umano, una sorta di seconda natura (σύμφυτον) che consente agli *anthrōpoi* di distinguersi dal resto dei viventi come i più imitatori nel mondo animale. Questa caratteristica etologica dell'uomo è ricondotta alle fasi più precoci dello sviluppo biologico, infatti nell'ottica aristotelica sin dall'infanzia (ἐκ παιδῶν) l'essere umano sarebbe portato a riprodurre realtà, comportamenti e azioni che, almeno in origine, non gli appartengono. Mediante un simile comportamento mimetico (διὰ μιμήσεως) gli uomini acquistano quei saperi e quelle competenze che risultano basilari e in qualche modo propedeutici a sviluppi ulteriori della

---

<sup>861</sup> Cf. LUCAS (1968: 258-272). Sulla mimesi e il suo rapporto con l'arte drammatica cf. HALLIWELL (1986: 109-137).

<sup>862</sup> Arist., *Poet.*, 1448b 4-9. Per un commento puntuale al passo vd. LUCAS (1968: 71); cf. HALLIWELL (1987: 78-84) e TARÁN – GUTAS (2012: 239-240).

conoscenza. Questo passo aristotelico ci permette di comprendere come per almeno parte della tradizione antica la riflessione sullo sviluppo della conoscenza umana fosse legato a doppio filo all'attitudine mimetica come componente dell'etologia animale e umana; Aristotele, inoltre, ricorda la soddisfazione e il gusto che l'essere umano prova nel trovarsi di fronte ai *mimēmata*, azioni e oggetti che sono riproduzioni e acquisizioni provenienti da fonti e modelli esterni all'uomo<sup>863</sup>.

Di particolare interesse nel passo aristotelico risulta essere la forma media del verbo *poiein* che viene utilizzata per descrivere il risultato dell'azione del *mimeisthai*: mediante tale formula viene espressa l'idea di un'acquisizione da parte umana di competenze e di modalità di azione che appartengono, o appartenevano, ad altri (umani o animali) e di cui l'uomo inizia a prendere possesso. Il verbo può indicare il trasferimento di un oggetto da un soggetto all'altro o ancora la disputa tra due parti in causa in cui ciascuno reclama a sé il possesso di un certa realtà<sup>864</sup>, come accade in una variante del mito di Palamede sull'invenzione dell'alfabeto in cui l'eroe nega che le *geranoi* vogliano rivendicare (μετα-ποιούνται γραμμάτων) la straordinaria invenzione delle lettere<sup>865</sup>.

Semberebbe configurarsi così una rappresentazione culturale in cui l'abilità mimetica e l'attitudine all'imitazione siano efficaci strumenti in grado, per chi ne sappia far uso, di allargare il ventaglio delle abilità e delle capacità naturalmente date in dote a una certa specie animale: mediante l'imitazione l'uomo acquisirebbe nuove capacità, e, come Palamede con le *geranoi*, farebbe passare per proprie invenzioni e strategie di sopravvivenza che erano patrimonio di altre specie.

Una simile concezione per cui sarebbe possibile trasferire parti del patrimonio etologico da una specie all'altra tramite una mimesi prolungata non è del resto un'ipotesi isolata unicamente formulabile a partire dal testo aristotelico: il mondo antico presenta infatti alcune tradizioni di zoomimesi che sembrano andare nella stessa direzione<sup>866</sup>. Un

---

<sup>863</sup> Per l'appagamento che ἄνθρωπος prova nel riprodurre o nel comprendere la riproduzione della realtà esterna e a lui estranea si veda Arist., *Met.*, 980a 22; id., *Poet.*, 1455a 7ss; Pl., *Resp.*, 475d.

<sup>864</sup> Per questi usi si veda LSJ s.v. ποιέω: II.2 *procure*...Med. *procure for oneself, gain*.

<sup>865</sup> Philostr., *Her.*, 33.11. L'intero passo è costruito proprio sull'attribuzione della giusta paternità per l'invenzione delle lettere dell'alfabeto: per screditare Palamede agli occhi degli Achei Odisseo chiama a testimone uno stormo di γέρανοι che, con la loro disposizione di volo, riprodurrebbe alcune delle forme delle lettere e così facendo reclamerebbe a sé l'invenzione dei γράμματα.

<sup>866</sup> Alcune analisi dei racconti tradizionali greci sull'imitazione animale da parte umana si trovano in BOUFFARTIGUE (2006) e VESPA (2014). Il tema della superiorità della natura animale in alcuni ambiti del sapere e della parallela abilità umana a trarne profitto si ritrova anche nella tradizione ebraica, cf. *Job.*, 35.11, vd. anche FORTI (2004) per un commento al passo biblico. Un modello contrario a quello del rapporto imitativo uomo-animale è quello dell'ibridazione che affiora, ad esempio, come modello ideale in Senofonte nei trattati sull'arte equestre. Qui il modello

famoso frammento di Democrito<sup>867</sup>, riportato da Plutarco nel *De sollertia animalium*, parla di un vero e proprio discepolato (μαθητάς) che gli esseri umani avrebbero condotto presso gli animali per l'acquisizione delle conoscenze più importanti (τοῖς μεγίστοις) allo sviluppo dell'esistenza: dalla costruzione di abitazioni sino allo sviluppo delle arti canore secondo il modello del comportamento mimetico, *kata mimēsin*. Il 'farsi umani' e l'acquisizione degli aspetti fondanti della cultura umana vengono pensati, per lo meno da parte della tradizione antica, come un prestito interspecifico che l'uomo contrae con le altre specie viventi riproducendone mimeticamente i caratteri; non a caso un allievo diretto di Aristotele come Cameleonte di Eraclea, riportando il frammento di Alcmane in cui il poeta dichiara di aver appreso il canto dalle *perdikes*, ricorda come l'idea della musica sia venuta alla mente (ἐπινοηθῆναι) degli uomini del passato ascoltando in luoghi solitari il canto di alcuni uccelli. Anche in questo caso l'acquisizione del sapere si sarebbe prodotta *kata mimēsin*, 'facendo alla maniera degli animali'<sup>868</sup>.

Una simile tensione all'imitazione dei comportamenti altrui permetterebbe all'uomo di sviluppare le competenze fondanti della cultura su un doppio livello: da una parte lo sviluppo individuale del *pais* che imitando gli adulti in una particolare forma di acculturazione apprende gesti, convenzioni e comportamenti che gli permettono l'accesso al gruppo familiare prima e sociale poi, dall'altra da un punto di vista più ampio l'intero genere umano attinge la possibilità di sviluppare nuove e impensate performance a partire da stimoli cognitivi provenienti dal patrimonio dei comportamenti di altre specie animali in un processo di zoomimesi complesso<sup>869</sup>.

La mimesi non ha però soltanto la funzione di catalizzatore per l'acquisizione di nuovi saperi, ma sembra giocare un ruolo anche nella costruzione del gruppo sociale, almeno seguendo il testo di un breve passaggio dei *Problemi* aristotelici. Nella sezione trentesima di questa raccolta peripatetica vengono discusse questioni relative all'acume e

---

del centauro, rapido e intelligente, come sintesi di umano e animale viene più volte presentato come modello del cavaliere, vd. L'ALLIER (2004).

<sup>867</sup> Democr., 68B 154 DK (= Plut., *Soll. an.*, 974a): μαθητάς ἐν τοῖς μεγίστοις γεγονότας ἡμᾶς· ἀράχνης ἐν ὑφαντικῇ καὶ ἀκεστικῇ, χελιδόνος ἐν οἰκοδομίαι, καὶ τῶν λιγυρῶν, κύκνου καὶ ἀηδόνοσ, ἐν ᾠδῇι κατὰ μίμησιν. ELSE (1958: 83) interpreta il nesso κατὰ μίμησιν come riferibile soltanto al canto e non alle altre tecniche dell'architettura abitativa e della tessitura; *contra* GENTILI (1984<sup>2</sup>: 70 n.16).

<sup>868</sup> Chamael., fr. 24 Wehrli (= Athen., 390a): διὸ καὶ Χαμαιλέων ὁ Ποντικὸς ἔφη τὴν εὐρεσιν τῆσ μουσικῆσ τοῖσ ἀρχαίοισ ἐπινοηθῆναι ἀπὸ τῶν ἐν ταῖσ ἐρημίαισ ἀδόντων ὀρνίθων· ὧν κατὰ μίμησιν λαβεῖν σύστασιν τὴν μουσικῆν. Οὐ πάντεσ δ' οἱ πέρδικεσ, φησί, κακκαβίζουσιν. Per una traduzione e un commento al passo vd. MARTANO (2012: 225; 227). Cf. Alcman., fr. 39 P. per la modulazione del canto sull'esempio delle vocalizzazioni delle pernici.

<sup>869</sup> Sulla zoomimesi come tema di riflessione dell'etologia contemporanea cf. MARCHESINI – TONUTTI (2007: 215-223).

alla saggezza degli *zōia* (φρόνησις, σοφία) con frequenti paragoni tra le capacità umane e quelle degli altri animali: uno dei capitoli in particolare si chiede per quale motivo (διὰ τί) l'uomo conceda fiducia (πίστις) ai propri conspecifici in misura maggiore di quanto non faccia con gli altri viventi<sup>870</sup>. Tre possibili soluzioni vengono prospettate dall'autore sotto forma di ipotetiche questioni: secondo la prima formulazione la *pistis* andrebbe concessa ad altri uomini in virtù del fatto che *anthrōpos* sarebbe l'unico vivente a saper contare, rappresentando così un *unicum* nel panorama dei viventi (ἄριθμεῖν μόνον), la seconda proposta invece fonderebbe la maggiore affidabilità degli uomini sulla loro capacità di onorare (e riconoscere) gli dei, anche in questo caso un comportamento isolato nella zoosfera antica.

L'ultima proposta riconnette invece la concessione della *pistis* all'effettiva capacità dell'uomo di apprendere (μανθάνειν), una condizione che gli sarebbe garantita (διὰ τοῦτο) proprio dal suo essere l'animale più mimetico (μιμητικώτατον). In questo caso l'attitudine mimetica insita nell'etologia di *anthrōpos* sarebbe la condizione essenziale per lo sviluppo della capacità di apprendimento. È attraverso la capacità di imitare che l'uomo acquisisce la *mathēsis*, il sapere e la conoscenza; ancor più importante, però, risulta essere il legame che il *Problema* aristotelico rintraccia tra la disposizione ad apprendere mediante imitazione e il legame di *pistis*. Quest'ultima infatti fonda il legame interindividuale e nella società aristocratica di età arcaica, così come nei rapporti tra gruppi politici nel periodo classico, è garanzia della costruzione di un gruppo solidale: i *pistoi* sono gli amici più fidati e il *pisteuesthai* indica tecnicamente lo scambio dei *pista*, oggetti simbolici che certificano la mutua affidabilità e il mutuo soccorso tra le parti<sup>871</sup>.

Il comportamento mimetico sembra dunque favorire, se non fondare, processi di costituzione del legame interindividuale alla cui base sta la *pistis*: il ragionamento dell'autore aristotelico si potrebbe spiegare con l'idea per cui la riproduzione, la mimesi, di comportamenti, gesti e pratiche altrui favorirebbe un'omogeneità di fondo tra le due parti,

<sup>870</sup> [Arist.], *Probl.*, 956a 11-14: Διὰ τί ἀνθρώπῳ πειστέον μᾶλλον ἢ ἄλλῳ ζῴῳ; πότερον ὡς περ Πλάτων Νεοκλεῖ ἀπεκρίνατο, ὅτι ἀριθμεῖν μόνον ἐπίσταται τῶν ἄλλων ζῴων; ἢ ὅτι θεοὺς νομίζει μόνον; ἢ ὅτι μιμητικώτατον; μανθάνειν γὰρ δύναται διὰ τοῦτο.

<sup>871</sup> Sul valore fondante della *πίστις* nella creazione del legame sociale vd. soprattutto HERMAN (1987: 49-58) e KONSTAN (1997: 31; 51). Uno studio specifico che mette in luce i significati politici della *πίστις* soprattutto a cavallo tra V e IV sec. si ha in FARAGUNA (2012), che ricorda inoltre come alcuni intellettuali di età classica, l'Anonimo di Giamblico *in primis*, teorizzino il primato della *πίστις* alla base della prosperità economica dovuta al clima di fiducia che favorisce la circolazione della moneta e la concordia politica. Per lo scambio dei *πιστά* tra Diomede e Glauco vd. Hom., *Il.*, 6.233 ss.; cf. Eur., *Hel.*, 82 ss., dove Oreste chiama Pilade *πιστός*, uomo di fiducia e più vicino tra gli amici. Vd. anche Xen., *Anab.*, 4.8.7.

l'imitato e l'imitatore; in questo modo l'imitatore, non soltanto amplierebbe il proprio bagaglio di comportamenti pregressi apprendendone di nuovi dall'imitato, ma gli si renderebbe più simile e prevedibile, e per questo meno minaccioso favorendo così la possibilità dell'inizio di un rapporto sociale<sup>872</sup>.

Da quanto abbiamo messo in luce il comportamento mimetico sembra funzionare come vettore per l'ampliamento del patrimonio originario e caratteristico di specie: imitando abilità altrui il vivente-imitatore, in questo caso l'uomo, è in grado di andare al di là della propria identità di specie e di acquisire elementi parziali dell'identità 'etologica' di altre specie. Un simile processo viene descritto dalle fonti, soprattutto aristoteliche, come unidirezionale, per cui soltanto l'uomo in quanto *mimētikon zōion* sarebbe in grado di arricchire il proprio patrimonio di saperi e conoscenze attingendo dal repertorio animale fin dalla propria infanzia, *ek paidōn*.

Eppure come abbiamo indicato nel corso della presente ricerca anche altri animali presentano la marca etozoologica di *mimētikon*, in particolare i primati non umani: un passo significativo del quarto libro di Artemidoro di Daldis sull'*Interpretazione dei sogni* passando in rassegna gli *ēthē* degli animali come basi per l'inferenza onirocritica fa menzione di quei viventi che sono *mimētika* e include in questa lista, non esaustiva, i *pithēkoi* e le *kissai* (le ghiandaie, *Garrulus glandarius*)<sup>873</sup>. Questi animali, se visti in sogno, non lasciano però presagire nulla di buono, infatti l'interprete deve immediatamente associare la loro presenza al probabile incontro con un ciarlatano o un ingannatore, seguendo un ragionamento per cui l'imitazione da parte degli animali altro non sarebbe se non un'illusione fallace o un'operazione malevola nei confronti dell'uomo. Saremmo dunque di fronte a due quadri assiologici differenti, e opposti, in merito allo stesso fenomeno di mimesi etologica: da una parte l'imitazione umana come tratto di superiorità di *anthrōpos* rispetto al resto dei viventi, dall'altra una valutazione negativa della mimesi animale che si volge a riprodurre i comportamenti umani.

Per comprendere in modo più approfondito questa rappresentazione culturale che differenzia gli uomini dagli altri animali in merito alla mimesi, verranno presi in considerazione racconti e testi che vedano come protagonisti insieme i *paides* e i *pithēkoi*, entrambi accomunati da un'insopprimibile indole mimetica.

---

<sup>872</sup> Queste e altre le ipotesi sul fenomeno del *mimicry* come modalità privilegiata della costituzione del legame sociale, per cui si veda COLOMBETTI (2014: 187-202).

<sup>873</sup> Artem., 4.56: ...τὰ δὲ μιμητικὰ γόητας καὶ πανούργους, ὡς πίθηκος καὶ κόσσυφος καὶ κίσσα.

## 2.2 Imitatori per natura: le scimmie e i bambini

Uno dei testi più antichi in cui bambini e scimmie vengono descritti insieme si trova alla fine della terza triade della *Pitica* seconda di Pindaro: subito dopo aver offerto il proprio canto a Ierone di Siracusa paragonandolo all'invio di preziosa merce orientale, Pindaro dà inizio a una sezione gnomica costruita su una serie complessa di metafore animali<sup>874</sup>. L'intera quarta ripartizione dell'ode è aperta da una sentenza tradizionale che rinvia al precetto arcaico e aristocratico del *gnōthi sauton* incentrando le riflessioni successive del componimento sul rapporto di equilibrio e tensione tra indole (φύα) e comportamenti pubblici (πράγματα)<sup>875</sup>. Al centro dell'ode sarà il rapporto di *philia* tra poeta e tiranno a essere oggetto del canto pindarico, un rapporto per cui Pindaro dichiara di rifuggire determinati comportamenti contrassegnati da maldicenza e doppiezza, facendo proprio invece ancora una volta il precetto aristocratico dell'odio spietato per i nemici e del sostegno incondizionato ai *philoï*.

L'ode sembra, così, essere completamente assorbita da considerazioni sugli *ēthē*, i comportamenti, che regolano i rapporti umani e sulla possibilità, limitata, di modificare la propria natura, quell'indole che, almeno secondo i parametri della *paideia* tardo-arcaica, è solo parzialmente modificabile e tutt'al più indirizzabile verso sentieri già in qualche modo tracciati dal *genos* cui si appartiene<sup>876</sup>. La prima immagine simbolica tratta dal mondo animale riguarda proprio delle scimmie<sup>877</sup>:

γένοι', οἷος ἐσσι μαθῶν. καλός τοι  
πίθων παρὰ παισίν, αἰεὶ  
καλός. ὁ δὲ Ῥαδάμανθους εὔπέπραγεν, ὅτι φρενῶν  
ἔλαχε καρπὸν ἀμώμητον, οὐδ' ἀπάταισι  
θυμὸν τέρπεται ἔνδοθεν,  
οἷα ψιθύρων παλάμαις ἔπετ' αἰεὶ βροτῶν.

<sup>874</sup> Sulla *Pitica* seconda la bibliografia è sterminata, ma si vedano soprattutto LLOYD-JONES (1973), PÉRON (1974), MOST (1985: 101-132), HUBBARD (1990) e BRILLANTE (2000). Un'analisi della *Pitica* II in rapporto alla poesia giambica di Archiloco si trova in FARTZOFF (1994).

<sup>875</sup> “Nell'affermazione si riconosce un principio etico tradizionale: l'educazione non si propone di introdurre insegnamenti che alterino le qualità naturali dell'allievo; piuttosto affinerà le sue doti naturali, che dovranno in ogni caso essere già presenti nella persona”, BRILLANTE (2000: 102).

<sup>876</sup> Sulla rappresentazione culturale arcaica dell'apprendimento e della crescita (*παίδεια*) si veda soprattutto BRILLANTE (1991); cf. Pind., *Ol.*, 10.20 ss.

<sup>877</sup> Pind., *P.*, 2.72-75

*Sii ciò che hai imparato ad essere. Sai, la scimmietta è eccellente accanto ai bambini, sempre perfetta. Ma Radamanti, invece, è felice perché ha la ragione infallibile, non ha piacere negli inganni, come invece succede per le astuzie di uomini calunniosi.*

Il monito di Pindaro, l'invito a Ierone a rispettare la propria indole eroica e a comportarsi di conseguenza, oppone due situazioni paradigmatiche in cui sembrano giocare un ruolo importante le frequentazioni tra caratteri: da una parte il *pithōn*<sup>878</sup>, la scimmietta, che si accompagna a dei *paides*, dall'altra Radamanti, l'eroe e il re giusto<sup>879</sup>, che non si lascia circondare da delatori e ingannatori, essendo dipinto come giudice imparziale che tiene a distanza il mondo delle apparenze e delle invenzioni simili a evanescenti sussurri (ψίθυροι).

Diverse sono state le interpretazioni del passo a seconda che si sia stabilito un parallelismo tra Radamanti e le scimmie o al contrario tra Radamanti e i *paides*. Nel primo caso gli studiosi tendono a mettere in risalto la natura tutt'altro che brillante del *pithēkos* che al contrario mostrerebbe scarse capacità di comprendonio lasciandosi ingannare a causa della propria vanità, come in questo caso in cui verrebbe lusingato dai bambini, o per colpa dei propri appetiti, come alcuni racconti del *corpus* fiabesco lascerebbero intendere<sup>880</sup>.

Un'interpretazione simile viene, del resto, fornita anche da parte della tradizione scoliastica che paragona i *pithēkoi* alla categoria dei frivoli o ingenui (μάταιοι) che si lasciano facilmente trasportare dalle lusinghe altrui (ἐπαίρεται) non riuscendo a cogliere la vera natura dei complimenti che ricevono, frutto non di un giudizio vero ma di una

---

<sup>878</sup> Il termine *πίθων* sembrerebbe costruirsi come un derivato dalla radice di *πίθηκος* con un suffisso formativo diverso in *-ōn*, cf. CHANTRAINE (1933: 161-163). Il termine viene inteso come diminutivo nel senso di 'scimmietta' con una distribuzione diafasica diversa rispetto a *πίθηκος* a indicare un modo familiare e affettuoso di chiamare la scimmia, cf. Babr., 1.56.4 in cui *πίθων* viene utilizzato per designare il cucciolo della scimmia adulta cui invece il favolista riserva il più comune *πίθηκος*. Vd. anche Phryn., *Praep. soph.*, 102.8 de Borries (*πίθων*: ὁ *πίθηκος*, ὑποκοριστικῶς). Il termine *πίθων* è stato anche letto come possibile titolo di una commedia di Epicarmo in P.Oxy 2506 fr. 90 da FINGLASS (2012).

<sup>879</sup> Su Radamanti giudice delle anime dei defunti e modello di perfezione morale vd. [Apoll.], 2.4.9; 3.1.2; Plat., *Gorg.*, 523e; Arist., *EN*, 1132b. Cf. lo stesso Pindaro che ne esalta il modo di agire franco, assennato e privo di inganni, Pind., *Ol.*, 2.70 ss. (βουλαῖς ἐν ὀρθαῖσι).

<sup>880</sup> Questa ipotesi che contrasta l'assennata maturità di Radamanti all'indole credulona della scimmia è stata ripresa da HUBBARD (1990) a partire già da uno studio di Huschke degli inizi dell'Ottocento. Alla base dell'ipotesi di Huschke c'è il rimando a una serie di favole esopiche in cui il *πίθηκος* viene descritto come sprovvisto di intelligenza, caratterizzato da un *voûs* poco acuto, cf. soprattutto Aes., *Fab.*, 14 Hausrath, in cui è descritto il famoso contrasto tra l'astuta volpe e l'ingenua scimmia che si lascia mettere in trappola attirata da un'esca alimentare; vd. anche *ibid.*, 219; 243.

calcolata manovra d'interesse (κατὰ κολακείαν καὶ ἐνέδραν ἐπαινοῦνται, οὐκ ἐξ ἀληθείας)<sup>881</sup>.

La seconda interpretazione invece coglie nel riferimento pindarico un'opposizione tra due nature, quella dei *paides* il cui giudizio sarebbe ancora così immaturo da ritenere gradevole un animale orrendo, e quella del saggio e adulto Radamanti che dominerebbe in modo totale le proprie *phrenes*<sup>882</sup>: questa lettura, anch'essa parzialmente già proposta dagli scolii<sup>883</sup>, sottolinea la natura di *aphrones* dei bambini che non avrebbero ancora sviluppato nel modo corretto la propria natura di uomini capaci di giudicare un *pithēkos* per quello che realmente è.

Una terza via nell'esegesi del passo è stata tentata da chi ha riconosciuto nei due poli dell'opposizione da una parte Radamanti il saggio e dall'altra, insieme, *pithēkoi* e *paides* accomunati da uno stesso livello di inferiorità rispetto alla perfezione del giudizio dimostrata dal mitico re cretese<sup>884</sup>.

Seguendo questa linea interpretativa, però, è possibile fare un passo in più e considerare la coppia bambini-scimmia non soltanto dal punto di vista delle capacità cognitive che mostrerebbero, ma anche prendendo in considerazione il loro rapporto reciproco, la relazione interspecifica che li coinvolgerebbe con il corollario di ripercussioni che questa avrebbe sull'elaborazione simbolica utilizzata nell'epinicio pindarico. L'interpretazione tradizionale dell'immagine pindarica è costruita dagli studiosi sul modello di una scena di giudizio formulata a distanza: i *paides*, quasi fossero spettatori ammirati di uno spettacolo circense o visitatori di un giardino zoologico, formulerebbero

---

<sup>881</sup> Schol. vet. in Pind. *P.* 2. 132a Drachmann.

<sup>882</sup> Questa interpretazione del passo, di gran lunga maggioritaria, è ad es. sostenuta da BURTON (1962: 126-127), CAREY (1981: 53-55) e MOST (1985: 84-85); cf. BERNARDINI – CINGANO – GENTILI – GIANNINI (1995: 393-395).

<sup>883</sup> Parte della tradizione scoliastica sottolinea come i *paides* siano incapaci di formulare un giudizio corretto e ragionevole sulla realtà, al punto tale da prendere sul serio un animale ridicolo e di scarsa utilità come la scimmia riservandole attenzioni. Il monito lanciato da Pindaro, dunque, consisterebbe nell'invito a Ierone a mantenersi lucido e a dominare a pieno le *φρένες* distinguendo per bene realtà differenti, come differenti sarebbero i componenti di Pindaro stesso e di Bacchilide, suo rivale. Vd. schol. vet. In Pind. *P.* 2. 132c Drachmann: ἢ οὕτως ὥσπερ ὁ πίθηκος σπουδάζεται παρὰ τοῖς παισὶν φαῦλος ὢν, οὕτω καὶ Βακχυλίδης παρὰ παισὶ μὲν ἄφροσιν εὐδοκμεῖτω, παρὰ σοὶ δὲ σοφῶ ὄντι πίθηκος ἔστω.

<sup>884</sup> "...se l'uomo non si attiene alla propria natura, che solo l'educazione fa emergere, adotterà un comportamento scimmiesco, proprio dei bambini e di chi non ha ricevuto un'educazione appropriata", BRILLANTE (2000: 106); un'ipotesi esegetica analoga si trova in BELL (1984: 18).

un giudizio di merito sulla bellezza della scimmia, giudizio che verrebbe inequivocabilmente alluso dal sintagma *para* seguito dal dativo<sup>885</sup>.

La scena resta inequivocabilmente enigmatica, ma un'altra testimonianza potrebbe aiutare a comprendere quali allusioni potesse celare quell'immagine pindarica di bambini e scimmie additata da Pindaro a Ierone come *paradeigma* negativo. Si tratta di un passo di tradizione indiretta citato da Galeno nel primo libro del *De usu partium* che, senza mai nominarlo esplicitamente, allude a Pindaro come fonte autorevole per dimostrare la radicale distanza dell'anatomia scimmiesca da quella umana soprattutto per ciò che concerne la mano<sup>886</sup>:

“καλός τοι πίθων παρὰ παισὶν αἰεὶ”, φησί τις τῶν παλαιῶν ἀναμιμνήσκων ἡμᾶς, ὡς ἔστιν ἄθυρμα γελοῖον παιζόντων παίδων τοῦτο τὸ ζῷον. ἀπάσας μὲν γὰρ τὰς ἀνθρωπείους πράξεις ἐπιχειρεῖ μιμεῖσθαι, σφάλλεται δ' ἐν αὐταῖς ἐπὶ τὸ γελοῖον.

*'La scimmietta è sempre perfetta per i bambini', dice uno degli antichi poeti ricordandoci che quest'animale è un giocattolo divertente per bambini che giocano. Infatti cerca di imitare le azioni umane, ma poi sbaglia facendo ridere.*

Galeno introduce un elemento fondamentale nella possibilità di interpretare la scena: il contesto ludico e l'interazione tra bambini e scimmie. Il *pithēkos* è esplicitamente definito un *athurma*, un giocattolo con cui i *paides* interagiscono e che utilizzano durante il momento del divertimento giocoso, la *paidia* termine che in greco è corradicale proprio di *pais* (παιζόντων παίδων). Il medico di Pergamo fornisce in modo chiaro una vera e propria esegesi del passo e, pur trattandosi di una fonte più tarda di alcuni secoli, indica senz'altro una delle possibili piste secondo cui un parlante greco di età imperiale avrebbe potuto leggere il passo pindarico; la *paidia*, però, non viene soltanto evocata in modo generico ma è per così dire sostanziata di contenuti: il *pithēkos* si presta al divertimento dei bambini venendo coinvolto nelle loro attività come *mimētēs* delle azioni umane, manifestando così l'attitudine a riprodurre senza discriminare ogni attività che gli sia presentata.

A differenza dell'artefice umano, sottolinea Galeno, però il *pithēkos* sbaglia costantemente e non sa portare a termine in modo giusto (ὀρθῶς διαπράττεται) le azioni

---

<sup>885</sup> Il giudizio sulla bellezza della scimmia potrebbe anche essere ironico e dunque implicitamente rovesciato nel contenuto come sostenuto da HUBBARD (1990: 83), secondo cui la ripetizione di *καλός* altro non sarebbe se non un'allusione allo stile tipico della canzonatura di bambini che prendono in giro lo zimbello.

<sup>886</sup> Gal., *UP*, 1.22 Helmreich (= 3, 80 Kühn).

che imita. La categoria del *geloion*, l'aspetto divertente e poco serio agli occhi degli adulti che il gioco incarna, permette di leggere la scena pindarica secondo un'ottica diversa anche se non contraria alle altre interpretazioni: il *pithēkos* sarebbe così bello e divertente in quanto passatempo dei bambini, *athurma* vivente e possibile compagno di gioco dei *paides*. Del resto anche dal punto di vista linguistico la semantica dell'espressione pindarica non è del tutto chiara: la costruzione ellitica è priva infatti del verbo principale e tutto sembra ruotare attorno al sintagma *para paisin* inteso come costruzione 'agentiva' nel senso di 'da parte di, nell'opinione di'<sup>887</sup>. Eppure se si guarda all'uso di *para* in espressioni analoghe in Pindaro si constata che il significato spaziale che lo fa intendere come 'accanto, tra, da' sia di gran lunga preponderante: è questo il senso da assegnare ad es. all'espressione *koinani par'euthutatōi* quando Apollo si persuade della verità dando ascolto, ma letteralmente 'stando vicino', al più fidato dei propri consiglieri, cioè la propria ragione<sup>888</sup>.

Per restare alla Pitica seconda, poi, il nesso viene ripetuto qualche verso dopo allorché Pindaro afferma che l'uomo schietto riesce comunque ad avere la meglio in qualsiasi condizione politica, anche 'con la tirannide' o 'in mezzo alla tirannide' (παρά τυραννίδι)<sup>889</sup>.

L'interpretazione che vede nell'immagine pindarica delle scimmie accanto a dei *paides* un'interazione ludica, molto probabilmente basata sull'imitazione di azioni normalmente realizzate in altri contesti dagli adulti, non sembra da escludere in virtù della lettura galenica del passo e di ragioni più strettamente linguistiche.

Il coinvolgimento dei primati non umani in pratiche ludiche animate dai bambini trova conferma anche in testimonianze iconografiche non di molto successive al testo pindarico. Un piccolo frammento di *chous* a figure rosse proveniente da Eleusi, ad es., ci

<sup>887</sup> Così intendono i lessici a Pindaro, che però sono costretti a citare l'esempio della Pitica seconda come caso isolato rispetto alla semantica di *παρά* con dativo; cf. SLATER (1969: 412) per cui l'espressione *παρά παισίν* andrebbe intesa "in the opinion of". Un'analoga valutazione era già presente in RUMPEL (1883: 358) che parlava di "puerorum iudicio".

<sup>888</sup> ANGELI BERNARDINI – CINGANO – GENTILI – GIANNINI (1995: 411), "...con il dativo «presso», «in presenza di», come in Pyth., 2.87;". Altri esempi di *παρά* con dativo a indicare prossimità e vicinanza, se non condivisione, si trovano nella poesia elegiaca di Teognide nella descrizione delle scene da simposio, cf. Theogn., 1.261-263; 1.493; 1.1041. Il nesso *παρά* con dativo può addirittura indicare una totale commistione tra entità come viene esplicitamente affermato dal coro degli *Uccelli* nella parte finale della parabasi: il corifeo promette agli uomini che con la sostituzione degli uccelli agli dei la realtà cambierà e le nuove divinità alate non si nasconderanno più 'tra le nuvole' (*παρά ταῖς νεφέλαις*) come era abituato a fare Zeus (...κούκ ἀποδράντες / καθεδόμεθ' ἄνω σεμνυόμενοι / παρά ταῖς νεφέλαις ὅσπερ χῶ Ζεὺς-), *Ar., Av.*, 726-728.

<sup>889</sup> Pind., *P.*, 2.87.

mostra una figura dai tratti antropoidi e dal volto scimmiesco che, attaccata per il collo a un probabile carretto (ἀμάξιον), è trascinata in quadrupedia da un *paidion*<sup>890</sup>. Un ulteriore indizio nella medesima direzione è dato da una *chous* intera in miniatura (h 7 cm) che raffigura un animale chiaramente identificabile con un *pithēkos* che mentre avanza su due piedi tiene in una delle due mani un sonaglio, attributo ampiamente attestato come gioco nelle raffigurazioni di bambini della ceramica attica di età classica<sup>891</sup> (**Fig. 6**):



130

**Fig. 6:** *chous* in miniatura, fine V sec. a. C., scimmia con sonaglio; provenienza attica.

Il contesto di gioco che ha per protagonisti bambini e scimmie sembra fare da sfondo anche a una delle scene cardine della commedia plautina *Poenulus*. Si tratta infatti della scena di *agnitio* con cui il Cartaginese Annone, appena sbarcato a Calidone in Etolia per ritrovare la figlia rapita dai pirati, riconosce il giovane Agorastocle, suo nipote, anch'egli tempo prima rapito dalla terra di Cartagine e allontanato per sempre dai genitori.

Il momento del riconoscimento è articolato su due fasi: dapprima Agorastocle rivela ad Annone di essere soltanto il figlio adottivo dell'etolo Antidamas, menzionando i *nomina* dei genitori naturali, e in un secondo tempo mostra, su richiesta di Annone, il segno inconfutabile dell'appartenenza alla medesima *familia*, un morso di scimmia

<sup>890</sup> Eleusi, Museo Archeologico – 450/400 a.C., Beazley Archive, Photo, N. 9033664.

<sup>891</sup> *Chous* attica a figure rosse, fine V sec. a.C., Sammlung Mildenberg, KOZLOFF – GEHRIG (1983: 131-133).

(*signum...ostende*)<sup>892</sup>. Riprendendo con un chiaro intento parodico un modulo narrativo di tradizione epico-eroica<sup>893</sup> Plauto ci informa che il morso della scimmia si era verificato non durante una partita di caccia nelle foreste libiche o in seguito a un incontro fortuito con l'animale ma significativamente proprio in occasione di un gioco cui il piccolo Agorastocle partecipava insieme a una *simia (tibi, ludenti puero)*.

Cresciuto in un ambiente agiato appartenente all'élite del mondo cartaginese<sup>894</sup> Agorastocle si trova coinvolto in un'attività di *ludus* con l'animale: la famiglia semantica del verbo *ludere*<sup>895</sup> ha uno spettro di significati molto ampio che accanto al concetto di 'gioco' o 'divertimento' assomma anche i sensi di 'esercizio' e 'apprendimento'<sup>896</sup>. Si tratta, dunque, di un termine che manifesta un'elaborazione culturale in parte diversa dalla nostra per cui due nozioni apparentemente così distinte e distanti quali il gioco e l'esercizio sono indicate da una medesima famiglia linguistica.

Studi recenti, influenzati da semantica cognitiva e teorie del prototipo, hanno messo in luce come l'aspetto che tiene insieme il lato del 'gioco' e quello dell' 'apprendimento-esercizio' sia da rintracciare nella nozione di mimesi, intesa come riproduzione creativa di una situazione o di un modello considerati appartenenti al mondo dell'azione 'seria'. Alla

---

<sup>892</sup> Pl., *Poen.*, 1066-1075: **Han.** *Patrem atque matrem viverent vellem tibi. / Agor.* *An mortui sunt? Han.* *Factum, quod aegre tuli. † / nam mihi sobrina Ampsigura tua mater fuit; / pater tuos, is erat frater patruelis meus, / et is me heredem fecit, quom suom obiit diem, / quo me privatum aegre patior mortuo. / sed si ita est, ut tu sis Iahonis filius, / signum esse oportet in manu laeva tibi, / ludenti puero quod memordit simia. / ostende, inspiciam. <Agor. Em ostendo.> Han.* *Aperi. audi atque ades.* Vd. MAURACH (1988: 151-152) per un commento puntuale al passo, cf. MOODIE (2015: 176-177). Per un inventario completo delle settantotto specie animali citate nella *palliata* plautina vd. CHEVALIER (1995) con attenta suddivisione per tipologia di citazione (proverbio, *Realien*, riferimenti mitologici etc.).

<sup>893</sup> La cicatrice procurata in seguito a un combattimento o a una caccia poteva rappresentare il segno del compimento dell'identità eroica nel mondo greco arcaico, basti pensare alla cicatrice di Odisseo, per cui cf. Hom., *Od.*, 19.388-466; 21.217-224. Vd. anche Soph., *OT*, 1031-1038; Arist., *Poet.*, 1454b 25-30.

<sup>894</sup> Il prologo plautino ci informa che Annone e Iaone, i due *fratres patruelles*, appartenevano all'aristocrazia della città libica detenendo ingenti ricchezze, Pl., *Poen.*, 59-60. Questo dato risulta di particolare importanza perché accredita l'ipotesi, già avanzata nella parte II di questa ricerca, di uno stretto legame tra detenzione di animali esotici come la scimmia e ambienti d'élite contrassegnati da straordinario benessere. Al contrario, senza questo prezioso indizio, si sarebbe potuto pensare al morso della scimmia come a uno degli elementi tesi a sottolineare la bizzarria e l'estraneità dei Cartaginesi rispetto ai *mores* romani, su cui vd. LÓPEZ GREGORIS (2012) che analizza la 'costruzione' dello straniero nel *Poenulus*, senza peraltro interpretare il passo del morso in questo senso.

<sup>895</sup> DELL, s.v. *ludus*. Sull'origine del termine non c'è unanimità tra gli studiosi, alcuni, come NUTI (2013: 57), hanno proposto un raffronto con il got. *\*lita* 'ὀπόκρισις, insincerity'.

<sup>896</sup> Un'analisi linguistica dei termini indoeuropei che pertengono alla sfera semantica del 'gioco' si ha in NUTI (2013). Per il termine *ludus* come 'esercizio' cf. Prop., 3.14.1-4; Tibull., 1.4.51-52; Liv., 1.5.2-3.

base della nozione latina di *ludus* c'è la mimesi finzionale, il carattere simulativo<sup>897</sup> per cui all'interno di una ben precisa situazione interattiva i bambini, ma anche chi si esercita in un ruolo professionale (gladiatori o ballerini), 'fanno come se...'. Alla luce di ciò il *ludus* che coinvolge Agorastocle e la scimmia potrebbe somigliare al comportamento che il piccolo Achille mette in pratica già dalla più tenera età sotto la tutela del Centauro Chirone quando 'gioca a fare la guerra dei Lapiti' (*Lapitharum proelia ludit*)<sup>898</sup>: Achille costruisce per se stesso un'altra identità temporanea, indossa i panni e riproduce i gesti che i Lapiti realizzarono per difendere le proprie mogli dai Centauri, mentre è probabile che lo stesso Chirone, in virtù dell'appartenenza al medesimo *genos*, si sia prestato a interpretare nella finzione mimetica il ruolo dei Centauri tracotanti e irrispettosi del vincolo di ospitalità.

La dimensione simulacrale<sup>899</sup> del gioco d'infanzia in cui ciascuno gioca un ruolo in una realtà circoscritta nel tempo e nello spazio che dura il tempo del gioco stesso è protagonista di un passaggio di Flavio Filostrato in cui ritroviamo ancora come protagonisti dei bambini e delle scimmie (Philostr., *Im.*, 2.17.13-14).

Nella descrizione delle *eikones* che danno il nome all'intera opera Filostrato si sofferma su una raffigurazione che riproduce alcune isole dalle caratteristiche assai differenti tra loro, alcune abitate e altre completamente prive di presenza umana. L'ultima isola che viene vista e descritta ha tutti i caratteri dell'isola meravigliosa dell'età dell'oro o della terra dei Beati: natura rigogliosa e al servizio dell'uomo, acqua in abbondanza e nessuno spazio per il lavoro e la fatica<sup>900</sup>. In questo luogo ogni spazio edificato è limitato e

---

<sup>897</sup> Per uno studio approfondito della semantica di *ludus* alla cui base starebbe una fondamentale componente mimetico-finzionale si veda NUTI (1998: 94-102); cf. YON (1940: 391) per cui "ludere, ce sera donc faire le simulacre de la chasse ou de la guerre, sans être toutefois réellement en chasse ou en guerre, ou accomplir telle ou telle série de gestes de la vie pratique sans autre préoccupation que d'en faire les gestes et de les bien faire".

<sup>898</sup> Stat., *Achill.*, 1.40-42: *illic, ni fallor, Lapitharum proelia ludit / inprobis et patria iam se metitur in hasta. / o dolor, o seri materno in corde timores!*. Per un commento al passo cf. UCCELLINI (2012: 68-69) in cui, però, non è presente l'ipotesi di un gioco di ruolo che veda coinvolto anche Chirone nelle vesti del Centauro 'nemico' contrapposto al 'Lapita' Achille. Cf. anche NUZZO (2012: *ad loc.*).

<sup>899</sup> Riprendo qui con il termine 'simulacrale' una delle quattro modalità fondamentali del 'gioco' d'infanzia secondo Roger Caillois: il *mimicry* o 'simulacro', vale a dire la riproduzione finzionale di realtà e situazioni in cui la produttività diretta (utile immediato, guadagno) sia assente; altre modalità di gioco sono descritte come *agon* (competizione), *alea* (giochi fondati sulla fortuna e sul caso), e *ilinx* (o vertigine, giochi alla cui base sta la perdita di coscienza e/o il rischio di perdere il controllo su di sé), vd. CAILLOIS (1958: 25-66). Per i tratti prototipici del *ludus* latino cf. NUTI (1998: 78; 99): mimesi, assenza di produttività diretta (= nessun ne ricava un utile), usufruttore interno (il gioco 'mimetico' è realizzato dai giocatori per se stessi e per il proprio divertimento), circoscrizione ideale (il *ludus* viene idealmente separato dal resto delle normali azioni umane).

<sup>900</sup> Per una descrizione analoga di paradiso naturale in cui vivono i 'Felici' in un'eterna età dell'oro cf. Luc., *VH*, 2.5. in cui è descritto il regno del giusto Radamanti al di là delle Colonne d'Ercole.

ogni realtà presente in miniatura: il palazzo reale ha dimensioni assai ridotte (βασιλεια μικρά), mentre l'intero centro abitato non può essere definito se non come un'immagine rimpicciolita (εἶδωλον) di una vera polis le cui dimensioni corrispondono nel complesso a quelle di una semplice abitazione (ὄσον οἰκία).

La città regale che si trova sull'isola è al contempo un'immagine, una riproduzione di una città vera e propria, di cui serba delle tracce ma da cui contemporaneamente si distanzia, e una riduzione di questa: la riproduzione di un modello comporta in questo caso, ma non solo, una doppia possibilità di significato per la copia che può essere intesa come 'doppio' somigliante e come 'doppio' rimpicciolito<sup>901</sup>. La reggia-città dalle dimensioni microscopiche è abitata da un re-bambino, un *paidion*, un essere umano in scala ridotta che fa uso del proprio regno come fosse un giocattolo (ἄθυρμα δὲ αὐτῷ πόλις). L'attività praticata nel regno è unicamente finalizzata al gioco e al divertimento, i sudditi sono in realtà anch'essi bambini con il ruolo di 'compagni di gioco' (συμπαισταί) del principe mentre tutti insieme occupano teatri e ippodromi in miniatura adatti alla taglia ridotta degli ospiti che contengono. Filostrato ci consegna inoltre la descrizione dello svolgimento di una particolare forma di *paidia*, un gioco, in cui sono coinvolti bambini e animali<sup>902</sup>:

θέατρα γάρ ἐστιν, ὅποσα αὐτόν τε δέξασθαι καὶ τοὺς συμπαιστας τουτῶι παῖδας, ἱππόδρομος τε ἐξωκοδόμηται τις ἀποχρῶν τοῖς Μελιταίοις κυνιδίοις περιδραμεῖν αὐτόν·

---

<sup>901</sup> Nonostante il termine εἶδωλον sia un derivato da εἶδος a partire da un suffisso *-ōlo-* che non ha primariamente il significato di un diminutivo, cf. DELG s.v. εἶδος, è possibile ricordare la particolare valenza semantica dei suffissi *-ion* e *-id* usati ad es. nella descrizione di oggetti. Come messo in luce da PRÊTRE (1997), alcuni oggetti di ornamento femminile costruiti su questi suffissi possono indicare sia la loro somiglianza (e appartenenza) al modello che riprendono sia le loro dimensioni ridotte. "Ainsi lorsqu'on rencontre un δρακόντιον ἀργυροῦν en IG XI 2, 203B (4), on hésite légitimement à le traduire par «ornement en argent *ressemblant* à un serpent», ou par «*petit* serpent en argent» - en raison de la taille supposée du bijou" *ibid.* 676. Si ricordi che la riproduzione del simulacro di Troia in Epiro ad opera di Eleno e Andromaca viene chiamata da Virgilio *parva Troia*: si tratta sì di una riproduzione 'mimetica' della città della Troade ma viene al contempo definita per il suo essere imperfetta, minore e inferiore rispetto all'originale, cf. Verg., *Aen.*, 3.294 ss (...*parvam Troiam simulataque magnis / Pergama*...); vd. anche BETTINI (1997) su Butroto come doppio e apparenza evanescente di Troia.

<sup>902</sup> Philostr., *Im.*, 2.17.13, 12-15. Sui contenuti delle *Imagines* di Filostrato cf. LEHMAN-HARTLEBEN (1941) che ricostruendo la descrizione ecfrastica come una sorta di tour in diverse stanze tematicamente distinte colloca l'εἰκόν delle isole all'interno della stanza del 'mondo selvaggio' assieme ai quadri di Polifemo e Forbante. Sulla struttura dell'opera di Filostrato vd. anche BAUMANN (2011: 90-164). Un'analisi dell'*ekphrasis* nella pratica della critica d'arte antica ai tempi della Seconda Sofistica si trova in ANDÒ (1975: 16-55), con particolare attenzione per l'opera di Luciano di Samosata.

ἵππους γὰρ δὴ ὁ παῖς ταῦτα ποιεῖται καὶ συνέχει σφᾶς ζυγόν τε καὶ ἄρμα, ἠνιοχήσονται δὲ ὑπὸ τουτωνὶ τῶν πιθήκων, οὓς τὸ παιδίον θεράποντας ἡγεῖται.

*Ci sono teatri grandi quel che basta per accogliere lui (scil. il principe) e gli altri bambini, suoi compagni di gioco, ed è stato tirato su un ippodromo di taglia sufficiente perché i cani melitei possano corrergli intorno. Il bambino allora li rende cavalli e li aggioga a dei carri, mentre vengono guidati da queste scimmie qui che il piccolo tratta da cocchieri.*

L'universo che viene evocato da Filostrato è quello dei giochi di emulazione<sup>903</sup> in cui i bambini imitano e riproducono gesti, azioni e movimenti che sono propri del mondo reale degli adulti: nello specifico vengono create verbalmente delle realtà fittizie che acquistano però, seppur per breve tempo, la validità delle azioni 'serie' grazie a una sospensione dell'incredulità cui tutti obbediscono dando il proprio assenso alle regole del gioco. La parola e i gesti acquistano un valore performativo in grado di trasformare la realtà, espressioni come l'italiano 'facciamo che...' sono alla base del comportamento mimetico e simulatorio che permette lo svolgimento del gioco: in questo modo il piccolo principe chiamando e trattando i cani maltesi da cavalli li rende tali nella finzione ludica (ποιεῖται), e allo stesso modo i *pithēkoi* sono 'trattati' e diventano per ciò stesso dei cocchieri (θεράποντας ἡγεῖται).

In questa riproduzione 'finta' della corsa all'ippodromo, però, non tutti gli animali hanno il medesimo ruolo, alcuni di essi, come appunto i cani maltesi, non si comportano in modo molto diverso da ciò che normalmente sono visti fare nella quotidianità trovandosi a correre attorno a un ostacolo o inseguendo un oggetto. Nella scala della mimesi, infatti, essi sembrano superati dai *pithēkoi* cui il piccolo principe chiede di prodursi in un'azione appresa imitando ciò che normalmente viene realizzato da un auriga (ἠνιοχεύς) nel circo.

Con maggiore consapevolezza del cane maltese, e al contrario del leprotto descritto poco oltre che rifiuta di essere legato al guinzaglio come fosse un cane (καθάπερ κύων), il *pithēkos* si dimostra qui pienamente inserito nel gioco finzionale mostrandosi perfettamente capace di imitare e, conseguentemente, di apprendere a comportarsi alla maniera di altri 'facendo come se' fosse un auriga. Il rapporto che lega la mimesi alla costruzione di un (temporaneo) universo ludico cui è indissolubilmente intrecciata la

---

<sup>903</sup> Sui giochi di emulazione nel mondo antico dal 'giocare ai gladiatori' al giocare 'alle gare del circo' vd. FITTÀ (1997: 42-47); per un catalogo delle fonti iconografiche che riproducono alcuni 'Nachahmungsspielzeug', in particolare carretti (ἄμαξαι) usati per simulare corse equestri, si veda SCHMIDT (1977: 103-113). Cf. Poll., 9.168; Philostr., *Her.*, 19.2.

dimensione dell'apprendimento degli interpreti che imparano ad assumere identità altrui è esplicitamente indicato proprio nel finale dell'ecfrasi.

Filostrato descrive infatti una gabbietta fatta di fibre intrecciate in cui sono ospitati due uccelli canori, una *kitta* (ghiandaia) e uno *psittakos* (pappagallo): entrambi gli esemplari emettono un canto melodioso che si diffonde in tutta l'isola e che non a caso viene definito dal sofista 'alla maniera delle Sirene' (Σειρήνων δίκην), a suggerire il fascino che la voce dei due uccelli poteva esercitare sugli uomini del palazzo e non solo. La genesi del loro canto però è diversa e le ultime parole che Filostrato dedica a questa *eikōn* tematizzano proprio quest'aspetto: se la *kitta* canta ciò che sa attingendo a un patrimonio di conoscenze che è proprio (ἄδει δὲ ἢ μὲν ὁπόσα οἶδεν), lo *psittakos* al contrario non fa altro che cantare ciò che apprende (ὁ δὲ ὁπόσα μανθάνει).

Sappiamo dalla tradizione zoologica antica che la *kissa* (*pica* in latino) era considerata certamente un animale *mimētikon* al pari di altri (κόραξ, ὄτος, ψιττακός etc.), ma a differenza degli altri volatili presentava una caratteristica straordinaria e ammirevole che la collocava all'apice della schiera degli animali imitatori: l'autoapprendimento (αὐτομάθεια). La ghiandaia infatti andava ben al di là della buona esecuzione che scaturiva da un'attenzione diligente per ciò che era appreso imitando (εὐμάθεια), essa era in grado di apprendere in autonomia senza l'insegnamento umano (μηδενὸς ἀναγκάζοντος) avendo in sé lo stimolo e i mezzi per riprodurre qualsiasi tipologia di vocalità<sup>904</sup>. Al contrario lo *psittakos* non apprende naturalmente ma deve essere sottoposto, se non costretto, a un vero e proprio processo di addestramento in cui la capacità mimetica viene come plasmata dall'essere umano che insegna all'animale i mezzi e i contenuti della mimesi vocale<sup>905</sup>.

---

<sup>904</sup> Plut., *Soll. an.*, 973c-d: (...) ἦν δ' οὐδέτερα τούτων, ἀλλ' ἄσκησις ὡς ἔοικε καὶ ἀναχώρησις εἰς ἑαυτὸ τοῦ μιμητικοῦ, καθάπερ ὄργανον ἐξαρτυρομένου τὴν φωνὴν καὶ παρασκευάζοντος· ἄφνω γὰρ αὐθις ἦκε καὶ ἀνέλαμψεν οὐδὲν τῶν συνήθων καὶ παλαιῶν μιμημάτων ἐκείνων, ἀλλὰ τὰ μέλη τῶν σαλπίγγων αὐταῖς περιόδους φθεγγομένη καὶ μεταβολὰς πάσας καὶ κρουμάτων διεξιούσα πάντας ῥυθμούς· ὥστε, ὅπερ ἔφην, τῆς εὐμαθείας λογικωτέραν εἶναι τὴν αὐτομάθειαν ἐν αὐτοῖς. Cf. Lycoph., 1319-1321 (la nave Argo è chiamata *kissa* proprio per le sue capacità di riprodurre qualsiasi suono, anche quello complesso del linguaggio umano); Porph., *De abst.*, 3.4.; Plin., *NH*, 10.118-119 (*verba quae loquantur nec discunt*). Vd. ARNOTT (2007: 149-150).

<sup>905</sup> Per la cattività degli ψιττακοί vd. [Dionys.], *Ixeut.*, 1.19: Τοῖς ψιττακοῖς δέ, οὐς οὐκ ἐν ξυλίνοις κλωβοῖς, ἀλλ' ἐν σιδηροῖς φρουρεῖν ἀναγκαῖον, μέχρι καὶ τῆς ἡμετέρας γλώσσης ὠδήγησε τὰς μιμήσεις ἢ φύσις. Plinio ricorda come in rapporto alle *picae* lo *psittacus* abbia maggior prestigio e nobiltà ma non in virtù delle sue qualità vocali, bensì per la sua natura di animale esotico proveniente dall'India, cf. Plin., *NH*, 10.118; per le pratiche coercitive che accompagnano l'apprendimento dello *psittacus* cf. *ibid.*, 117 (*hoc, cum loqui discit, ferreo verberatur radio*). Lo stesso Plutarco ricorda che lo ψιττακός offre la propria lingua malleabile e 'imitatrice' (μιμηλόν) agli istruttori che gli insegneranno a riprodurre i suoni (καὶ τὸ τῆς φωνῆς πνεῦμα τοῖς διδάσκουσιν εὐπλαστον οὕτω καὶ μιμηλὸν ἐξαρθοῦν καὶ ῥυθμίζειν παρέχοντες ἐμοὶ δοκοῦσι προδικεῖν καὶ συνηγορεῖν τοῖς ἄλλοις ζώοις ἐν τῷ μανθάνειν), Plut., *Soll. an.*, 972f.

Il tema finale che viene trattato da Filostrato è di importanza capitale: si tratta di una chiave di lettura dell'intero passo precedente, in cui a essere oggetto di riflessione sono i rapporti complicati tra imitazione e apprendimento che caratterizzano il gioco come l'educazione. Sino a che punto un gesto osservato e imitato può essere considerato come proprio di chi lo imita piuttosto che invece ancora di chi è imitato? Dove passa la differenza tra imparare da qualcuno, dunque avendo sotto gli occhi continuamente un modello da imitare, e conoscere sapendo agire in autonomia? La descrizione dei rapporti tra *pithēkos* e *paidion* nel passo delle *Immagini* sembra suggerire proprio questa tensione continua tra imitazione e apprendimento, tra illusione e realtà. In questo universo di imitazione giocosa in miniatura la scimmia si colloca in una posizione ben precisa e diversa dal resto degli animali: essa deve interpretare un ruolo assai diverso e specificamente umano, quello del cocchiere, che presuppone competenze diverse da acquisire rispetto al comportamento etologicamente atteso e non marcato dell'animale in natura.

L'associazione tra il mondo dell'infanzia e i *pithēkoi* sembra dunque collocarsi così sotto il segno della mimesi concepita soprattutto come tratto etologico comune alla base delle attività ludiche e di apprendimento che sia i *paides* sia i *pithēkoi* intraprendono. Se non è necessario tornare sulla natura 'mimetica' della scimmia per l'immaginario antico<sup>906</sup>, è opportuno però ricordare come l'attitudine mimetica dei bambini sia stata al centro dell'interesse filosofico di Aristotele e Platone nei loro studi rivolti alla *paideia*.

Uno dei passi di maggiore interesse è contenuto nella parte finale del libro VII della *Politica* di Aristotele<sup>907</sup> in cui il filosofo discute delle modalità educative da riservare ai bambini, *paidia*, che non superino i sette anni di età: sino a questo limite biologico i piccoli dovrebbero essere allevati in casa e alla base della loro *paideia* un posto di primo piano andrebbe riservato al gioco (δι'ἄλλων πράξεων καὶ διὰ τῆς παιδιᾶς). Le attività ludiche,

<sup>906</sup> Si veda lo studio nella I parte di questo lavoro. Le fonti greche, anche se a partire dal periodo bizantino, attestano uno zoonimo per la scimmia costruito sulla radice \**mim-*, ἡ μιμῶ: un passaggio del medico Meletius nel suo *De natura hominis*, considera il termine addirittura come sinonimo di πίθηκος senza necessita di ulteriori spiegazioni (εἰ καὶ τὴν μιμῶ λέγουσι σχηματίζεσθαι τοῦτο), Melet., *De natura hom.*, 137.20 ed. Cramer, *Anecdota Graeca*; cf. Suda, π 1578, 1579, 1580 (ex. Πίθηκος: τὸ ζῷον, ἡ μιμῶ); vd. anche scholia in Lyc. *Alex.*, 1000, 3b (πίθηκος γὰρ καὶ ἡ μιμῶ καὶ ὁ λεγόμενος παρ' ἰδιώταις ἀρκοῖζιανός); Basil. *Minim.*, scholia in Greg. Naz. Or. XLIII, p. 32 ed. Cantarella (πίθηκος, ὃν τινες μιμῶ καλοῦσιν). Interessante notare come nelle *Partitiones* di Erodiano si trovi una serie lessicale che vede giustapposti i termini μίμησις, μιμηλός, μιμῶ e ἀρκοβουζιανός, altro zoonimo, raro e tardo, per indicare la scimmia, cf. Herod., *Partit.*, p.83 Boissonade.

<sup>907</sup> Arist., *Pol.*, 1336a 21-1336b 8. Per un commento al cap. 17 del libro VII della *Politica* cf. KRAUT (1997: 158-168). Sul rapporto tra 'piacere' ed 'educazione' nella *Politica* vd. anche DESTRIÉE (2013).

però, non possono essere di qualunque tipo, andrebbero infatti evitate attività indegne di un piccolo aristocratico o pratiche eccessivamente penose per il fisico ancora debole di un *paidion*. Per questo motivo il modo migliore di coniugare divertimento, *paidia*, e apprendimento, *mathēsis*, consisterebbe, secondo il modello aristotelico, nella pratica mimetica di quelle azioni ‘serie’ che il bambino dovrà intraprendere una volta divenuto adulto (εἶναι δεῖ τὰς πολλὰς μιμήσεις τῶν ὕστερον σπουδαζομένων).

Soltanto una costante e graduale preparazione a riprodurre per gioco le azioni del mondo degli adulti può garantire il successo del processo educativo, un processo che dunque si fonda sulla capacità mimetica dei bambini. Tale attitudine naturale da parte dei *paides* a riprodurre gesti e situazioni dell’ambiente in cui vivono fa sì che l’apprendimento di *technai* e competenze vada indotto in loro sin dalla più tenera età circondandoli di un mondo di gioco che riproduca fittiziamente una determinata attività (ippica, guerra, agricoltura etc.) in cui persino i giocattoli non siano altro che copie in miniatura degli strumenti ‘veri’ che utilizzeranno nelle attività serie dell’età adulta (καὶ ὄργανα ἑκατέρω σμικρά, τῶν ἀληθινῶν μιμήματα), come ricorda l’Ateniense delle *Leggi* di Platone in apertura dell’opera<sup>908</sup>.

Il controllo esercitato, o da esercitare, da parte adulta nei confronti della spinta naturale all’imitazione manifestata dai *paides* è costantemente evocato ogni volta che si faccia riferimento alla giusta *paideia*: a questo tema è dedicata parte del dialogo tra Adimanto e Socrate in merito all’educazione dei ‘guardiani’ dello stato che si protrae per tutto il libro secondo e buona parte del terzo nella *Repubblica* di Platone<sup>909</sup>. Nello specifico a ridosso della sezione concernente la *lexis*, la modalità espressiva, del racconto tradizionale, il *mythos*, Socrate chiede ad Adimanto se e in che modo i guardiani debbano essere *mimētikoi* ricordando come sia impossibile portare a compimento più imitazioni nel modo corretto allo stesso tempo e nello stesso modo: un’imitazione indiscriminata che si rivolga a più attività è destinata infatti al fallimento<sup>910</sup>.

Nella propria riflessione sull’imitazione Platone fa notare che la mimesi può rivelarsi un processo pericoloso capace di modificare la natura e l’indole di ciascuno in seguito all’esposizione costante a determinati stimoli esterni: l’idea che viene offerta dal testo della

---

<sup>908</sup> Pl., *Lg.*, 643b-c. Cf. *ibid.*, 819b-c, in cui l’Ateniense evoca l’attività ludica con cui i bambini egizi apprendono a contare. Uno studio del rapporto tra gioco e attività seria nelle *Leggi* si ha in JOUËT-PASTRÉ (2006).

<sup>909</sup> Sul rapporto *mimēsis* / *paideia* nei ll. 2 e 3 della *Repubblica* vd. GASTALDI (1998). Cf. COMPAGNINO (1990) che analizza il valore formativo della pratica mimetica nella formazione dell’ἦθος.

<sup>910</sup> Pl., *Resp.*, 394e.

*Repubblica* è quella di una sedimentazione, un accumularsi di pratiche, gesti e abitudini che si ammassano gli uni sugli altri sino a costituire un *habitus* (εἰς ἔθῃ τε καὶ φύσιν καθίστανται) nuovo per il bambino (ἐὰν ἐκ νέων πόρρω διατελέσωσιν) in grado di coinvolgere ogni aspetto della sua persona (κατὰ σῶμα καὶ φωνὰς καὶ κατὰ τὴν διάνοιαν), la struttura del corpo, l'impronta vocalica e il modo di ragionare<sup>911</sup>. La distanza di sicurezza cui i futuri *phulakes* della comunità platonica devono essere mantenuti si spiega proprio con la dimensione performativa e orale della produzione-fruizione artistica antica in cui l'imitazione, la riproduzione di gesti, parole e comportamenti, molto più di un apprendimento fondato sulla lettura, è alla base dell'educazione del giovane ateniese cui viene richiesto di 'diventare' drammaticamente i personaggi della tradizione che deve essere tramandata dalla comunità<sup>912</sup>.

Una tale 'porosità' etologica viene evocata anche da Aristotele come preoccupazione di cui tener gran conto per lo sviluppo dei *pais*, dal momento che l'educazione (τροφή) che i bambini ricevono a casa fino ai sette anni li espone per forza di cose al contatto e alla frequentazione di possibili modelli negativi come possono essere gli schiavi. È opportuno, allora, ricorda Aristotele, esercitare un potere di controllo, in qualche modo coercitivo, che imponga una limitata frequentazione dei bambini con gli schiavi, nello specifico con le loro parole e con le loro pratiche quotidiane considerate indegne di un giovane futuro cittadino ateniese (ἤκιστα μετὰ δούλων ἔσται)<sup>913</sup>.

L'evocazione di una vera e propria magistratura deputata all'educazione dei *paides* (il παιδονόμος)<sup>914</sup>, la preoccupazione per un controllo della *paideia* che inizi sin dentro l'*oikos* e che si preoccupi delle giuste frequentazioni e dei giusti modelli da presentare ai bambini, ci permettono di comprendere come una parte della cultura antica riservasse grande valore alla buona gestione della mimesi.

---

<sup>911</sup> *Ibid.* 395c-d.

<sup>912</sup> Dietro il timore platonico di un'imitazione indiscriminata ed eccessiva da parte dei φύλακες deve aver giocato un ruolo, come sottolineato da HAVELOCK (1973: 35 ss.), anche la pratica mimetico-performativa per cui l'educazione passava attraverso l'esercizio e la recita nei cori e nelle manifestazioni performative drammatiche di un cultura ancora prettamente 'orale' in cui conoscere la tradizione, i suoi racconti e i suoi miti, significava impersonarli, riprodurne ἦθη e πράγματα nella finzione scenica.

<sup>913</sup> Arist., *Pol.*, 1336a 39-b3: ἐπισκεπτέον δὲ τοῖς παιδονόμοις τὴν τούτων διαγωγὴν, τὴν τ' ἄλλην καὶ ὅπως ὅτι ἤκιστα μετὰ δούλων ἔσται. ταύτην γὰρ τὴν ἡλικίαν, καὶ μέχρι τῶν ἑπτὰ ἐτῶν, ἀναγκαῖον οἴκοι τὴν τροφήν ἔχειν. εὖλογον οὖν ἀπολαύειν ἀπὸ τῶν ἀκουσμάτων καὶ τῶν ὁραμάτων ἀνελευθερίαν καὶ τηλικούτους ὄντας. Cf. Pl., *Lg.*, 794a.

<sup>914</sup> Sulla magistratura della παιδονομία cf. Arist., *Pol.*, 1299a 22-23; *ibid.* 1300a 4; Xen., *Lac.*, 2.2-10; *ibid.* 4.6.

La natura mimetica sembra così caratterizzare tanto i *paides*, i ‘piccoli d’uomo’, quanto i *pithēkoi* che, almeno in alcuni contesti, possono essere rappresentati in una stessa situazione di gioco in cui la mimesi diventa lo strumento principale per la costruzione di una realtà finzionale in cui ciascuno impersona un ruolo e diventa, seppur breve tempo, un’altra cosa. La base etologica che accomuna uomini e scimmie sotto il segno della mimesi è in qualche modo allusa dallo stesso Aristotele allorché, sempre nel libro settimo della *Politica*, ricorda l’importanza dell’abitudine nella formazione del vivente: la maggioranza degli animali vive certamente secondo natura seguendo un’indole data *ab origine* (τὰ μὲν οὖν ἄλλα τῶν ζώων μάλιστα μὲν τῇ φύσει ζῆ), mentre altri, pochi a dire il vero, sviluppano il proprio essere a partire dalle abitudini (μικρὰ δ’ ἔνια καὶ τοῖς ἔθεσιν) e solo l’uomo sulla base della ragione (ἄνθρωπος δὲ καὶ λόγῳ)<sup>915</sup>.

Alla luce del suggerimento aristotelico possiamo ipotizzare che l’indole mimetica del *pithēkos* sia pensata come assai simile a quella dei *paidia* nei primi anni di vita: l’apprendimento infatti passa per la via dell’acquisizione di un’abitudine o attraverso l’ascolto ripetuto (τὰ μὲν γὰρ ἐθιζόμενοι μανθάνουσι τὰ δ’ ἀκούοντες), osservazione del resto non molto distante dal considerare la mimesi altrui come volano dell’apprendimento umano, come Aristotele aveva già affermato nella *Poetica*. Eppure una prossimità etologica tale viene in più punti messa in discussione, distanziata o quanto meno differenziata mediante alcune rappresentazioni che mirano a ristabilire i confini umano / animale anche nel campo della mimesi.

### **2.3 La mimesi fallita: strategie di distanziamento uomo-animale**

Se la capacità mimetica umana è positivamente connotata e in qualche modo allineata alle categorie di ‘sviluppo’, ‘acquisizione’, ‘superiorità’ che contraddistinguono l’uomo nel discorso naturalistico antico e che gli permettono di godere di una posizione di privilegio tra gli *zōia*, lo stesso non può essere affermato per le capacità imitative del *pithēkos*. Del resto Galeno in apertura del *De usu partium* aveva immediatamente ricordato come nei campi maggiori in cui la scimmia era in grado di prodursi, danza, auletica, disegno, il risultato finale della *performance* sarebbe stato disastroso (σφάλλεται δ’ ἐν

---

<sup>915</sup> Arist., *Pol.*, 1332b 1-5.

αὐταῖς) se rapportato alla perfetta esecuzione di cui l'essere umano sapeva dar prova (ἄνθρωπος ὀρθῶς διαπράττεται)<sup>916</sup>.

Il tentativo di imitare l'uomo da parte dell'animale è un'*epicheirēsis*, letteralmente un 'mettere mano' a situazioni e gestualità non proprie che però il *pithēkos* mediante il meccanismo imitativo potrebbe rendere tali; eppure il tentativo abbozzato resta sempre un'impresa ridicola che viene pensata da Galeno come un'incapacità di 'gestire', ma letteralmente di 'tenere in mano' un oggetto facendone un uso corretto come il verbo *metacheirizesthai* indica chiaramente (γελοῖως ἅπαντα μεταχειρίζεσθαι).

Alla base della distanza tra imitazione umana e imitazione scimmiesca starebbe così un deficit anatomico circoscritto nella regione del pollice e della mano più in generale che avrebbe delle conseguenze sulla corretta manipolazione degli oggetti; un'osservazione simile viene espressa dallo stesso Galeno alla fine del *De usu partium* allorché discutendo della locomozione degli animali il medico di Pergamo costruisce ancora una volta lo spazio dell'unicità umana proprio in rapporto ai limiti anatomici del *pithēkos*: se quest'ultimo fa un uso indiscriminato delle articolazioni anteriori e posteriori per muoversi simile a quello di un infante che per la prima volta (πρῶτον) provi a tenersi sulle proprie gambe, l'essere umano arriva a stabilire una distinzione funzionale tra gambe e braccia, piedi e mani grazie al processo di crescita anatomica (ἀλλ' ἄνθρωπος μὲν ἀξήθεις οὐκέτ' ἐνεργεῖ τοῖς προσθίοις κώλοις).

Lo sviluppo anatomico fa sì che *pithēkoi* e *paidia*, pur partendo da una situazione analoga, si distinguano proprio nell'uso delle mani che è alla base delle capacità manipolatorie e mimetiche di chi è in grado di apprendere<sup>917</sup>: la scimmia resta per sempre in una condizione di doppio uso delle mani (ἐπαμφοτερίζει διὰ παντός) che le rende impossibile usarle nel modo corretto e le causa imperfezioni evidenti anche nella corsa (πρὸς τὸ τρέχειν σφαλερῶς)<sup>918</sup>.

Alla base del fallimento della *performance* da parte della scimmia non viene sempre evocato però il difetto anatomico, ma entrano in gioco altre strategie retorico-discorsive che costruiscono l'imitazione scimmiesca come irrimediabilmente fallace e votata

<sup>916</sup> Gal., *UP*, 1.22 Helmreich (= 3,80 Kühn).

<sup>917</sup> Il dibattito sull'uso della mano come grimaldello d'accesso allo sviluppo del vivente sembra essere presente già nella riflessione di Anassagora, Anax., fr. A 102 DK, almeno secondo la critica che gli rivolge Aristotele, Arist., *PA*, 687a. Un'eco di queste riflessioni sulla consapevolezza immediata che gli uomini avrebbero della funzione della mano appena nati si può leggere nel papiro di Ierocle Stoico (fine II sec. d. C.), Hierocle., *Ἠθικὴ στοιχείωσις*, 1.59 ss. von Arnim. Cf. ZUCKER (2000) per un'analisi del frammento di Anassagora nel contesto della rappresentazione culturale greca classica della τέχνη.

<sup>918</sup> Gal., *UP*, 15.8 Helmreich (= 4, 251 Kühn).

all'insuccesso. Un caso emblematico è rappresentato dal racconto tramandato nel *corpus* delle fiabe esopiche con il nome *La scimmia e i pescatori*<sup>919</sup>.

Un *pithēkos* viene descritto a osservare attentamente dall'alto di un albero alcuni pescatori che cercano di procurarsi del pesce, pronto a saltare giù per rifare le stesse azioni degli uomini non appena questi si siano allontanati lasciando incustodite le reti (σαγήνη). Il tentativo dell'animale ha un esito catastrofico: infatti una volta entrato a contatto con le reti ne resta impigliato come prigioniero divenendo facile preda per gli uomini. La voce narrante del testo ricorda, e in qualche modo spiega, l'exploit della scimmia sottolineandone la natura mimetica (μιμητικὸν εἶναι τὸ ζῷον) e nella finzione del racconto l'animale rimprovera a se stesso di aver subito una giusta punizione (δίκαια πέπονθα) per aver tentato un'impresa di cui non aveva conoscenza (μὴ μαθὼν τοῦτο ἐπεχείρουν).

Infine l'epimitio, come sempre accade, naturalizza l'episodio in una massima morale rammentando come l'impossessarsi, anzi letteralmente il 'mettere le mani' (anche qui l'*epicheirēsis*) su oggetti che non ci appartengono non è soltanto inopportuno ma può rivelarsi letale. Pur trattandosi di tutt'altro genere discorsivo rispetto al testo medico di Galeno il vocabolario usato dalla fiaba esopica sembra in massima parte coincidente: l'uso del campo metaforico legato al termine *cheir* e ai suoi derivati per indicare il tentativo, la prova e per così dire il principio dell'imitazione di un'azione umana, poi il riferimento esplicito alla mimesi fallita in rapporto alla perfezione dell'azione condotta dagli uomini e infine la sfera dell'apprendimento (μάθησις) da cui le scimmie sono irrimediabilmente escluse.

A differenza del passo galenico la fiaba non adduce motivazioni di carattere anatomico o morfologico per spiegare la mimesi fallita, ma lascia intendere che alla base dell'insuccesso della mimesi scimmiesca ci sia il gesto autonomo dell'animale: come ricordato dall'epimitio il *pithēkos* agisce non visto, quasi di nascosto e in seguito a un protratto periodo di subdola osservazione, e si impossessa di ciò che non gli appartiene compiendo in realtà un vero e proprio furto degli oggetti umani. I *ta prosēkonta* sono al contempo 'ciò che appartiene' e 'ciò che pertiene' a un certo individuo<sup>920</sup>: la scimmia,

---

<sup>919</sup> Aesop., *Fab.*, 219 I Hausrath: Πίθηκος ἐπὶ τινος ὑψηλοῦ δένδρου καθήμενος ὡς ἐθεάσατο ἀλιεῖς ἐπὶ τινος ποταμοῦ σαγήνην βάλλοντας, παρετηρεῖτο τὰ ὑπ' αὐτῶν πραττόμενα. ὡς δὲ ἐκεῖνοι τὴν σαγήνην ἀνασπᾶσαντες μικρὸν ἄποθεν ἠρίστουν, καταβὰς ἐπει ρᾶτο καὶ αὐτὸς τὰ αὐτὰ πράττειν· φασὶ γὰρ μιμητικὸν εἶναι τὸ ζῷον. ἐφαγᾶμενος δὲ τῶν δικτύων ὡς συνελήφθη, ἔφη πρὸς ἑαυτὸν· “ἀλλ' ἔγωγε δίκαια πέπονθα. τί γὰρ ἀλιεύειν μὴ μαθὼν τοῦτο ἐπεχείρουν;” ὁ λόγος δηλοῖ, ὅτι ἢ τῶν μὴ προσηκόντων ἐπιχείρησις οὐ μόνον ἀσύμφορος, ἀλλὰ καὶ ἐπιβλαβὴς ἐστίν.

<sup>920</sup> Sui sensi di προσήκω cf. LSJ s.v.

impossessandosi di oggetti altrui, si impegna in un'attività che non le è adatta, soprattutto perché praticata lontano dallo stimolo e dalla guida di *anthrōpos*<sup>921</sup>.

La strategia discorsiva mediante la quale il testo esopico in questione delegittima la validità e il successo della mimesi scimmiesca consiste nel sottolinearne il carattere autonomo e privo di tutela umana: una mimesi senza controllo e senza guida, così diversa dall'educazione e dal controllo che invece deve riguardare i *paides* (παιδονομία), è alla base del fallimento del *pithēkos*.

Uno dei campi che Galeno menziona come paradigmi della performance fallimentare della scimmia, dovuta a una mimesi imperfetta, è la coreutica (ὄρχηστική): possiamo credere che la sincronia rispetto al ritmo musicale nell'esecuzione degli *schēmata* costituisse un compito complicato anche per un animale ammansito e addestrato. Un indizio in questo senso viene però dalla *Poetica* aristotelica in cui si discute della superiorità della tragedia rispetto all'epos nell'ambito della riflessione proprio sulla mimesi drammatica. Aristotele ricorda come una mimesi che rappresenti ogni aspetto dell'azione, rendendo eccessiva la riproduzione dei gesti e delle cose, sia da annoverare tra le forme volgari e poco raffinate di rappresentazione drammatica (ἢ ἅπαντα μιμουμένη φορτική). Una mimesi eccessiva che non lascia nulla all'immaginazione degli spettatori si concretizza, ricorda Aristotele, nel movimento spropositato (πολλὴν κίνησιν) che non risparmia nulla come nel caso di quegli auleti che attraverso torsioni spropositate del corpo mimano e riproducono il lancio di un disco o di un anello durante la performance drammatica (αὐληταὶ κυλιόμενοι ἂν δίσκον δέη μιμεῖσθαι)<sup>922</sup>.

Fornendo una lista di aneddoti esemplificativi del comportamento mimetico negativo Aristotele ricorda come l'attore Minnisco avesse biasimato il più giovane collega Callipide definendolo un *pithēkos* per il suo eccessivo dimenarsi sulla scena: Callipide sarebbe stato allora conosciuto con il nomignolo di 'scimmia' (ὡς λίαν γὰρ ὑπερβάλλοντα πίθηκον ὁ

---

<sup>921</sup> Un modello narrativo del genere è presente anche nell'episodio della scimmia che cerca di imitare la τροφός di cui dà conto Eliano, *Ael., NA*, 7.21. Analogamente alla fiaba esopica in questo passo la scimmia spia da lontano i movimenti e le azioni della nutrice per poterli poi riprodurre una volta rimasta sola; anche in questo caso la riproduzione dei gesti umani si risolve in una catastrofe, anche se non per la scimmia, ma per il piccolo bambino con cui l'animale prova a giocare 'alla nutrice'. La μίμησις fuori controllo, e anzi esercitata all'insaputa dell'uomo, viene connessa da Eliano alla malvagità di cui l'animale saprebbe dar prova (κακοηθέστατον... καὶ ἔτι πλέον ἐν οἷς πειρᾶται μιμεῖσθαι τὸν ἄνθρωπον).

<sup>922</sup> Arist., *Poet.*, 1461b 26-32. Più che alla rappresentazione mimetica di un oggetto sarebbe più opportuno pensare a "to imitate the act of throwing a quoit" BYWATER (1909: 354). Cf. ELSE (1957: 633-653). Vd. anche TARÁN – GUTAS (2012: 302; 466) in particolare per il termine πίθηκος e per le ipotesi che hanno pensato a καλλίας nel testo di Σ, manoscritto in maiuscola da cui deriva la traduzione sirica e da qui araba della *Poetica*.

Μυννίσκος τὸν Καλλιπίδην ἐκάλει)<sup>923</sup> proprio a causa di un'eccessiva e iperrealistica tendenza all'imitazione di ogni singolo aspetto del racconto<sup>924</sup>. Qualche riga più in là Aristotele dà conto anche di un altro aspetto della 'scimmiaggine' di Callipide affermando che uno degli aspetti più censurabili della sua arte drammatica consisteva nell'impersonare figure vili e indegne prestando il proprio corpo ad esempio a rappresentare donne di cattiva reputazione, come schiave o prostitute (ὥς οὐκ ἔλευθέρας γυναῖκας μιμουμένων)<sup>925</sup>. L'imitazione eccessiva, indiscriminata e scorretta è dunque la maggior colpa di Callipide e su questo tratto drammatico, ma anche etologico, viene giustificato il paragone ingiurioso che Minnisco gli rivolge.

L'accusa rivolta da Minnisco al collega Callipide ha lo scopo di degradare, animalizzandole, le qualità drammatiche dell'attore che vengono paragonate al comportamento mimetico di un animale senza controllo come la scimmia; un atteggiamento mimetico che doveva rappresentare gli antipodi di una mimesi riuscita in grado di riprodurre in modo corretto e senza eccessi gesti, azioni e suoni di uomini virtuosi. Come afferma Platone nel terzo libro della sua *Repubblica*, che in parte abbiamo citato in precedenza, la giusta imitazione è quella dell'uomo *metrios*, l'attore o l'oratore che sa operare delle scelte nel campo della mimesi senza eccedere: il cattivo poeta, o il cattivo attore, che possono essere definiti pessimi *mimētai*, invece, *panta epicheirēsei mimeisthai*, 'cercherà di imitare ogni cosa'<sup>926</sup>. La formulazione linguistica è analoga a quelle viste in precedenza sia nel testo galenico sia in quello della fiaba esopica a proposito dell'imitare del *pithēkos*: un'imitazione senza regole e che sfugge al controllo della giusta norma può essere qualificata come un'imitazione da *pithēkoi*.

Siamo di fronte anche in questo caso a una strategia retorico-narrativa che tende a costruire la distanza tra la buona mimesi umana e il tentativo fallimentare dell'imitazione scimmiesca: nei casi presi ora in esame, però, non si tratta di rilevare un difetto strutturale dell'anatomia dell'animale come base per la mimesi non riuscita, ma viene posto in risalto un aspetto relazionale legato al rapporto di potere uomo-animale. La mimesi scimmiesca è infatti concepita come un 'mettere mano' (ἐπιχείρησις, ἐπιχειροῦν, μεταχειρίζεσθαι)

---

<sup>923</sup> Arist., *Poet.*, 1461b 34-35.

<sup>924</sup> Una menzione della tecnica drammatica di Callipide caratterizzata da una mimesi che non lascia spazio all'immaginazione sembra allusa anche da Senofonte in un passaggio in cui si ricorda come Callipide andasse fiero della propria capacità di commuovere gli spettatori grazie a questo modo di recitare racconti tragici, cf. Xen., *Symp.*, 3.11. Sull'aneddoto riportato nella *Poetica* come sintomo di uno spostamento del teatro greco verso un realismo più marcato si veda CSAPO (2002).

<sup>925</sup> Arist., *Poet.*, 1462a 10-11.

<sup>926</sup> Pl., *Resp.*, 397a; cf. *ibid.* 396 a-c.

indebita, un tentativo non autorizzato di entrare in domini non consentiti: la mimesi è esercitata senza un controllo umano e soprattutto l'imput all'imitazione non viene dall'uomo ma si configura come desiderio autonomo dell'animale che, proprio per la sua insubordinazione, ha nel risultato disastroso della mimesi la giusta punizione.

La mimesi scimmiesca, però, non è sempre legata a un fallimento indegno, esistono infatti racconti e aneddoti che descrivono il *pithēkos* come artista irreprensibile in grado di imparare alla perfezione tutto quello che gli venga insegnato oppure capace di assorbire qualsiasi cosa osservi fare dagli uomini. Un caso esemplare di questo tipo di fonte si ha ad esempio in una notizia proveniente dalla raccolta di *mirabilia* naturali messa insieme da Claudio Eliano che definisce, al solito, la scimmia come *mimēlotaton zōion*, 'animale più imitatore' e fornisce una lista di azioni che il *pithēkos* sa realizzare alla perfezione avendone una conoscenza approfondita (εἴσεται ἀκριβῶς...μαθὼν ἀποδείξεται)<sup>927</sup>. Tra queste azioni troviamo le stesse citate nei passaggi precedenti da Galeno: il suonare il flauto, il disegno e la danza. Eppure, al di là di un cenno conclusivo sulla varietà dei fenomeni che la *phusis* è in grado di offrire per il mondo animale, Eliano non descrive le imprese della scimmia in toni ammirativi o meravigliosi tirando in ballo, come spesso fa, l'idea di un indicibile mistero che sarebbe alla base dell'agire naturale degli animali<sup>928</sup>.

Anzi proprio l'indole mimetica dell'animale sarebbe in qualche modo uno svantaggio nella costruzione discorsiva della natura narrataci da Eliano: da una parte infatti il retore prenestino presenta un insieme di comportamenti virtuosi mostrati dagli animali che non necessitano di apprendimento, e dall'altra si trova a discutere un animale, la scimmia, che non sembra essere mosso da un comportamento innato ma che agisce imitando gli altri. Il principio dell'*autodidaktos phusis*<sup>929</sup>, una natura che sa già come agire

---

<sup>927</sup> Ael., *NA*, 5.26: Μιμηλότατόν ἐστιν ὁ πίθηκος ζῷον, καὶ πᾶν ὃ τι ἂν ἐκδιδάξης τῶν διὰ τοῦ σώματος πραττομένων ὃ δὲ εἴσεται ἀκριβῶς, ἵνα ἐπιδείξεται αὐτό. ὀρχεῖται γοῦν, ἐὰν μάθῃ, καὶ αὐλεῖ, ἐὰν ἐκδιδάξης. ἐγὼ δὲ καὶ ἡνίας κατέχοντα εἶδον καὶ ἐπιβάλλοντα τὴν μᾶστιγα καὶ ἐλαύνοντα. καὶ ἄλλο δ' ἂν τι μαθὼν καὶ ἄλλο οὐ διαψεύσαιτο τὸν διδάξαντα· οὕτως ἄρα ἢ φύσις ποικίλον τε καὶ εὐτράπελόν ἐστιν.

<sup>928</sup> Su questi aspetti legati all'ammirazione che alcuni animali suscitano nel pubblico di spettatori vd. SMITH (2014: 80-86); in particolare un'ammirazione straordinaria viene evocata per descrivere gli esempi di σοφία mostrati dagli elefanti, la cui abilità di apprendimento è senza mezzi termini definita un 'dono di natura' (φύσεως δῶρα), Ael., *NA*, 2.11, sulle performance degli elefanti.

<sup>929</sup> Oltre ai passi in cui questo principio viene evocato utilizzando altre formulazioni linguistiche è bene prendere in considerazione la formulazione di αὐτοδίδακτος σοφία utilizzata da Eliano in merito alle conoscenze innate che alcuni animali avrebbero della matematica, Ael., *NA*, 4.54. Eliano qui riprende un'informazione che era in parte già contenuta in un'opera del peripatetico Eudemo di Rodi (fr. 130 Wehrli) e dichiara che lo stupore di fronte a simili conoscenze presenti nel mondo animale è del tutto giustificato se paragonato alla fatica e alle difficoltà con cui gli uomini

e si manifesta negli animali tramite comportamenti non appresi e immediatamente evidenti a chi deve compierli, viene non a caso illustrato tramite un esempio nel paragrafo precedente a quello che viene dedicato da Eliano alla scimmia imitatrice.

In questo passo si sottolinea come anche i comportamenti più elementari, quale il riconoscimento dei propri genitori, devono essere appresi dall'uomo al momento della nascita: il piccolo d'uomo deve essere portato e come attirato a guardare il padre o a sorridere ai propri parenti; tutto il contrario, invece, degli agnelli (ἄρνες) che non hanno bisogno di imparare a distinguere l'estraneo dal genitore (καὶ παρὰ τῶν νομέων μαθεῖν δέονται οὐδὲ ἔν)<sup>930</sup>. Nell'ottica particolare adottata da Eliano in questo passaggio sembrerebbe che la categoria della mimesi sia giudicata negativamente rispetto a quella del sapere innato proprio perché il *manthanein* passa attraverso un lungo processo di osservazione e imitazione tanto nel bambino quanto nella scimmia, due esempi, almeno nella costruzione retorica del sofista, di maggiore distanza rispetto alla perfezione della Natura.

Anche in questo caso, dunque, nonostante l'apparente semplicità del passo, saremmo di fronte a un meccanismo narrativo di svilimento dell'indole imitativa degli animali *mimētai*, scimmie ma non solo, come il riferimento ai *paidia* illustra chiaramente. Eliano ha lo scopo di rovesciare gli stereotipi che normalmente vengono espressi sulle specie modificando radicalmente i giudizi di valore che accompagnano le azioni degli animali: l'*atout* fondamentale della mimesi, che le fonti antiche hanno in più punti connesso alle formidabili capacità di crescita e di sviluppo degli *anthrōpoi*, viene in questo passo deprezzata, quasi collocata in secondo piano rispetto all'innata conoscenza degli altri animali, e la stessa sorte tocca al più mimetico degli *zōia* dopo l'uomo, il *pithēkos*.

La costruzione della differenza tra uomini e animali nel campo della mimesi rientra a pieno titolo nel fenomeno della naturalizzazione<sup>931</sup> di quei tratti che una certa cultura umana ritiene propri dell'uomo e per ciò stesso assenti o imperfettamente presenti

---

arrivano ad apprendere i rudimenti del calcolo. Sull'intelligenza animale e sul principio dell'αὐτοδίδακτος σοφία vd. LHERMITTE (2015: 102-149).

<sup>930</sup> Ael., *NA*, 5.25. Un caso analogo di svalutazione delle capacità performative del πίθηκος si ha anche nella fiaba esopica Ἀλώπηξ καὶ Πίθηκος, Aes., *Fab.*, 83 I e II Hausrath. In questo caso l'abilità coreutica della scimmia le vale il regno degli animali all'inizio del racconto, ma non impedisce certo all'animale di essere presa in trappola dalla volpe e di essere definita una μωρὰ ψυχή.

<sup>931</sup> Sulla costruzione ideologica dell'idea di 'naturalità' e sul programma di verità sotteso al modello degli *exempla* animali vd. FRANCO (2015) con bibliografia di riferimento. La stessa logica argomentativa, però, può operare anche *in malam partem* nel momento in cui si ritengono alcuni animali naturalmente incapaci di agire come gli uomini in determinate circostanze, come nel presente caso relativo alle abilità mimetiche.

nell'etologia animale. Saper imitare e farlo nella maniera corretta vengono concepiti come veri e propri grimaldelli dell'accesso al sapere umano da parte dei *paides* destinati a diventare adulti, ma anche formidabili strumenti di 'appropriazione' di saperi altrui nel più vasto ecosistema in cui l'uomo si trovi a vivere.

Un altro caso di comportamento scorretto da parte delle scimmie in parte dovuto a un errore di valutazione si ha nel più vasto passaggio che Plinio il Vecchio dedica ai primati non umani<sup>932</sup>. Il passo è caratterizzato dal *Leitmotiv* dell'imitazione sin dall'inizio allorché Plinio riferisce alcuni racconti sulla tradizione cinegetica relativa all'animale in area indiana, che abbiamo già analizzato in precedenza e che dipendono dalla testimonianza ellenistica di Callistene: le *simiae* proprio in virtù della loro capacità mimetica, *imitatione*, riescono a imitare gli uomini che si allacciano i calzari o che si cospargono il viso di sostanze cosmetiche venendo così catturate<sup>933</sup>. Agli animali si riconoscerebbe, stando ad alcuni racconti almeno cui Plinio non sembrerebbe aderire in pieno (*tradunt*), una straordinaria abilità manipolatoria che permetterebbe loro di riprodurre quei gesti complessi che caratterizzano solo gli uomini nel panorama dei viventi (*mira sollertia*)<sup>934</sup>.

Ulteriori prove della loro *sollertia* verrebbero poi fornite dai resoconti che Gaio Licinio Muciano<sup>935</sup> raccolse in una perduta opera paradossografica e che vengono riportati in parte proprio dalla *Naturalis historia*: stando a Muciano, di cui Plinio in più di

---

<sup>932</sup> Plin., *NH*, 8.80: *Simiarum quoque genera <plura> hominis figurae proxima caudis inter se distinguntur. Mira sollertia visco inungui laqueisque calciari imitatione venantium tradunt, Mucianus et latrunculis lusisse, fictas cera nuces visu distinguere; luna<m> cava<m> triste esse quibus in eo genere cauda sit, novam exultatione adorari. nam defectum siderum et ceterae pavent quadripedes. simiarum generi praecipua erga fetum adfectio. gestant catulos quae mansuefactae intra domos peperere, omnibus demonstrant tractarique gaudent, gratulationem intellegentibus simil<e>s, itaque magna ex parte complectendo ne<c>ant.*

<sup>933</sup> Cf. parte II, *supra*.

<sup>934</sup> Il termine *sollertia* sembra indicare, più che un'intelligenza astratta, un'abilità pratica che si concretizza nella realizzazione di una performance meravigliosa, la costruzione di un oggetto, un alto grado di efficienza nella manipolazione etc. Il termine non a caso ricorre assieme al più tecnico *machinatio* in un passo di Cicerone, *Cic., Nat. deor.*, 2. 123, associato ai ragni che sono in grado di cacciare costruendosi da soli degli strumenti venatori (e umani) come le reti da caccia (*Data est quibusdam etiam machinatio quaedam atque sollertia, ut in araneolis aliae quasi rete texunt, ut, si quid inhaeserit, conficiant...*).

<sup>935</sup> Fr. 14 Peter. Sulla figura di Gaio Licinio Muciano, console per tre volte a cavallo tra gli anni 60 e 70 del I sec. d.C. oltre che *legatus Augusti* nella provincia della *Syria*, non abbiamo opere tramandate se non in modo indiretto. Per un inquadramento storico-politico di Muciano nella società romana tra dinastia giulio-claudia e dinastia flavia si veda FORTINA (1955); per un'analisi e una traduzione dei frammenti di Muciano relativi ai *mirabilia* di tipo naturale e sovranaturale cf. WILLIAMSON (2005). Un'analisi del linguaggio affettivo che struttura la relazione interspecifica a Roma si trova in GOGUEY (2003: 53-71).

un'occasione diffida<sup>936</sup>, alcuni esemplari di scimmia avrebbero destato meraviglia perché impegnati nel gioco di strategia dei *latrunculi* dimostrando così una certa abilità nel memorizzare mosse, movimenti e regole del gioco da tavolo; del resto lo stesso Muciano ricorda come questi animali avessero l'abilità di discernere a colpo d'occhio le figurine realizzate in cera e costruite con gusci di noce sapendone riconoscere le differenze.

L'*excursus* sui primati si conclude con una parte che Plinio dedica alle cure parentali che le *simiae* normalmente riservano ai propri cuccioli, in particolare all'interno di contesti antropici in cui questi animali danno alla luce i propri piccoli. Il *gaudium* che le scimmie dimostrano per la propria prole le inorgoglisce a tal punto che in continuazione si spostano da una parte e dall'altra della casa portando con sé in braccio i proprio cuccioli per mostrarli agli uomini della *domus* in cui vivono (*gestant catulos...omnibus demonstrant*); ricevono in questo modo le manifestazioni d'affetto e di riconoscimento che la comunità degli uomini riserva a una puerpera accarezzandone il piccolo e complimentandosi con lei (*tractarique gaudent*)<sup>937</sup>.

Il circuito della piena integrazione dell'animale nella comunità umana per cui ci si aspetterebbe che le *simiae* comprendano, osservando gli uomini, i modi e le forme delle attenzioni affettuose da riservare ai cuccioli appena nati viene interrotto da un'espressione peculiare usata da Plinio: *gratulationem intellegentibus similes*. La costruzione dell'aggettivo *similis* con participio presente rappresenta, almeno nei suoi usi classici, una forma particolare di proposizione comparativa abbreviata che potrebbe essere introdotta da un *ut*, 'come chi...', 'come se...' etc<sup>938</sup>. Il valore icastico dell'espressione sul piano stilistico la rendeva particolarmente adatta a essere impiegata in scene di ecfrasi in cui l'autore di volta in volta poteva sottolineare l'apparenza, la somiglianza o semplicemente l'incertezza di quanto si trovava a descrivere o a notare come un osservatore lontano che renda conto di un'opera e delle sue raffigurazioni al contempo realistiche e non reali.

---

<sup>936</sup> Sul distacco ironico che Plinio assume nei confronti delle notizie provenienti da Muciano vd. NAAS (2001: 33). Cf. SERBAT (1973) che mette in luce come l'esplicita formulazione del riferimento della fonte utilizzata sia un indizio di non aderenza al contenuto riportato da parte di Plinio.

<sup>937</sup> Da sottolineare che il verbo *tracto* indica l'accarezzare e connota una gestualità affettiva di tipo delicato con cui l'uomo viola la distanza interindividuale in maniera blanda, poco invasiva e soprattutto limitata nel tempo. Si pensi alle carezze che Varrone consiglia di dare ai piccoli puledri di pochi mesi di vita, Var., *R.*, 2.7.12, perché si sentano al sicuro accanto alla propria madre nella stalla. Cf. Plin., *NH*, 9.26; Sen., *Ben.*, 1.2.5.

<sup>938</sup> Lo studio completo di questo poetismo nella lingua letteraria latina si trova in TRAINA (1969).

Locuzioni costruite sul medesimo modello potevano esprimere, oltre all'apparenza di realtà che scaturisce dall'osservazione di un'opera d'arte 'finta'<sup>939</sup>, anche atteggiamenti di simulazione nel comportamento o nella postura<sup>940</sup> sino a suggerire nel lettore la radicale distanza che intercorre tra uno stato d'animo di un certo tipo e le sue apparenti approssimazioni. Proprio di una simile potenzialità offerta dalla lingua latina Ovidio ha fatto uso nel rendere conto di alcune metamorfosi in cui la trasformazione dalla forma umana a quella animale è al centro del racconto delle identità in gioco: la ninfa Callisto, mutata in orsa per aver disobbedito al giuramento prestato ad Artemide, viene descritta come *cognoscenti similis* nel momento in cui incontra nei boschi il figlio Arcade che, però, non la riconosce e fugge. In questo caso a essere indicato è "l'umano trasparente ancora dietro la nuova forma animalesca"<sup>941</sup>, dal momento che Callisto nel corpo di un'orsa ha ancora delle tracce, sempre più pallide, di comportamenti e atteggiamenti umani come quelli di una madre che corre ad abbracciare un figlio, ma il suo gesto sfugge ad Arcade che non lo comprende e in lei vede soltanto un animale feroce che si avvicina 'come farebbe un uomo che avesse riconosciuto qualcuno'<sup>942</sup>.

L'uso dell'espressione in Plinio potrebbe suggerire anche in questo caso un'apparente (e illusoria) comprensione dell'agire umano da parte degli animali: le *simiae* solo in parte riescono a far proprie le forme e i comportamenti giusti (e umani) che si concretizzano nella *gratulatio* consistente in un delicato contatto fisico con i piccoli appena nati; il *tractare* che le donne e gli uomini di casa, consapevoli della delicatezza dei cuccioli, rivolgono ai piccoli di scimmia viene esagerata dai genitori di questi ultimi in un parossismo emotivo che trasforma la carezza nel gesto, ben più vigoroso, del *complectari* che causa la morte per soffocamento dei piccoli. Il nesso tra le due differenti espressioni emotive, quella pertinente mostrata dagli uomini e quella eccessiva e scorretta manifestata dalle scimmie, sembra proprio consistere nell'apparente *intellegentia* dei primati non

---

<sup>939</sup> Cf. Verg., *Aen.*, 5. 254 per la raffigurazione di Ganimede a caccia, *anhelanti similis*, ricamata su una clamide; o ancora la figura dell'irato Porsenna sullo scudo di Enea, *ibid.* 8.649. Altri esempi tratti dalla poesia alessandrina si hanno in TRAINA (1969: 72-73).

<sup>940</sup> Cf. Hor., *Sat.*, 2.5, 92.

<sup>941</sup> TRAINA (1969: 75).

<sup>942</sup> Un caso analogo di uso della *iunctura* con *similis* nelle *Metamorfosi* ovidiane si ha nell'episodio di Atteone, Ov., *Met.*, 3.240: ormai tramutato in cervo e inseguito dalla propria muta di cani, Atteone tenta un ultimo disperato tentativo di salvarsi cedendo, quasi inconsapevolmente, a una gestualità e a un atteggiamento di supplica tipicamente umani, ignaro, o forse ancora non abituato, alle proprie fattezze oramai animali (*cervus, habet maestisque replet iuga nota querellis / et genibus pronis supplex similisque roganti / circumfert tacitos tamquam sua brachia vultus*).

umani che ‘fanno come se’, o ‘sembrano’ mostrare atteggiamenti e gesti umani, come il nesso consecutivo *itaque* ci consente di affermare<sup>943</sup>.

L’aneddoto riguardante l’imperizia che la scimmia dimostrava nell’offrire le cure parentali ai propri cuccioli doveva rappresentare un tratto diffuso nell’enciclopedia antica se anche Oppiano di Apamea descrivendo il *pithēkos* nei suoi tratti caratterizzanti ricorda come il cucciolo di solito moriva schiacciato dagli abbracci dei suoi stessi genitori (αὐταῖς δ’ ἀγκαλίδεσσιν ἑὼν τέθνηκε τοκῆων)<sup>944</sup>.

Le scimmie ammansite che danno alla luce i propri piccoli nelle case degli uomini si mostrano incapaci di amministrare le giuste cure alla prole nonostante l’*exemplum* autorevole delle donne umane che si limitano a *tractare* i neonati animali: la *mira sollertia* delle scimmie, di cui Plinio aveva dato conto discutendo della loro capacità di giocare a giochi di strategia come fossero umani, lascia spazio a un allontanamento dal modello umano proprio per ciò che concerne una profonda comprensione, *intellegentia*, delle relazioni sociali e parentali. Il riferimento alla parvenza, se non mancanza, di *intellectus* delle scimmie in merito alla loro *adfectio* smisurata non sembra del resto fuori luogo se si prende in considerazione l’importanza delle cure parentali nel dibattito antico sull’intelligenza degli animali. A questo proposito è Plutarco, per bocca di Aristotimo, a riferire agli inizi del *De sollertia animalium* come le cure epimeletiche (τέκνων ἐπιμέλεια) siano state utilizzate dagli antichi pensatori per sostenere che gli animali partecipassero della ragione (τὸ μετέχειν λόγου τὰ ζῷα), non diversamente dalla facoltà del ricordo e dalle qualità morali della riconoscenza e del risentimento<sup>945</sup>.

### **3. Conclusioni:**

---

<sup>943</sup> Sull’uso e la costruzione delle particelle *ergo*, *igitur* e *itaque* vd. MAROUZEAU (1948: 265-267). cf. KROON (2004: 79-80) che mette in luce come il nesso *itaque* in Plinio abbia il valore di un connettivo neutro adatto alla costruzione di una lingua distaccata e oggettiva che descrive il funzionamento logico dei fenomeni naturali, “Pliny uses *itaque* as a neutral signal to indicate how real world events cohere and follow from one another in a natural way”, *ivi*.

<sup>944</sup> Opp., *Cyn.*, 2.610-611. Una notizia analoga si trova anche in Orapollo, Horap., *Hierogl.*, 2.66, dove si aggiunge che dei due cuccioli normalmente messi al mondo dalla scimmia soltanto uno, il più odiato dalla madre, sopravviveva mentre il più adorato era destinato a perire a causa dell’eccessivo affetto dei genitori. La radice *folk* del motivo sembra essere confermata dalla sua presenza in parte del patrimonio favolistico antico, cf. Babr., *Myth.*, 2.35.

<sup>945</sup> Plut., *Soll. an.*, 966b. Su questo passo cf. NEWMYER (2005) che lo contestualizza all’interno di un dibattito più ampio sulla capacità di manipolare strumenti da parte degli animali.

Le analisi presentate in questo paragrafo hanno permesso di mettere in luce come nell'insieme delle rappresentazioni culturali antiche le categorie descrittive dell'anatomia o dell'etogramma del *pithēkos* si sovrappongano o intersechino in parte le descrizioni antiche del genere femminile. Alcuni tratti salienti che strutturano nell'immaginario greco il corpo della donna come imperfetto, non compiuto e globalmente debole rispetto alla perfezione del processo di crescita completo che caratterizzerebbe l'*anēr* sembrano ritrovarsi anche nei rendiconti sulla *phusis* della scimmia antica.

Aggettivi come *anapēros*, *kolobos*, *mikros* costituiscono l'orizzonte semantico entro cui tanto la figura femminile quanto quella del *pithēkos* sono spesso ricompresi, entrambi rappresentando un insieme di scarti rispetto alla *teleia phusis*, la costituzione perfetta, del maschio su cui si modella la figura dell'uomo.

Prestando attenzione a simili associazioni e sovrapposizioni che rendono accostabili entrate enciclopediche di per sé non necessariamente comparabili come scimmie e donne, è stato possibile indagare in modo più pertinente certi passaggi che hanno accostato al *pithēkos* alcune figure dall'identità di genere complicata e poco perspicua secondo i parametri del modello androcentrico greco: eunuchi e cinedi. Queste figure sociali spesso considerate una degenerazione, fisica e morale, dell'immagine dell'*anēr* sono caratterizzate dal combinato disposto di due tratti identificanti: un'identità morfotipica per così dire artefatta o posticcia costituita da tratti che nell'ordine naturale dato si trovano normalmente separati e una disposizione caratteriale malevola e ostile nei confronti degli altri.

Mediante un'analisi di parte dell'enciclopedia culturale antica relativa a queste figure è stato possibile indagare il tema culturale dello *phthonos* in cui proprio i due tratti della deformazione fisica orripilante e dell'attitudine malvagia risultano uniti.

Proprio in quest'ottica si è reso possibile comprendere il perché culturalmente rilevante e pertinente per il mondo greco antico dell'associazione tra eunuchi e scimmie: in particolare l'associazione del *pithēkos* al malaugurio che si concretizza in pratiche sociali di evitamento del contatto fisico e di tabuizzazione del nome in alcune circostanze ha permesso di comprendere in che modo la valutazione sui tratti fisici considerati orripilanti a vedersi e soprattutto femminei abbiano giocato un ruolo, assieme alla caratterizzazione costante della scimmia come animale malvagio, nel costruire alcuni aspetti delle credenze superstiziose antiche riguardanti il mondo dei primati non umani.

A un'apparenza marcatamente ferina dell'anime<sup>946</sup> si uniscono, infatti, tratti anatomici ed etologici che normalmente strutturano il discorso, maschile, sulla donna greca riconnettendo così la scimmia a quei profili dall'identità di genere più complessa e perturbante per il modello normativo maschile che infatti evoca più volte l'immagine del *pithēkos* assieme a quella di eunuchi e cinedi. Queste figure subiscono tutte una censura sociale che li presenta come malvagie, deformi ed essenzialmente invidiose in grado dunque di gettare il malocchio sugli altri al punto tale da subire di rimando comportamenti di evitamento pubblico e tabuizzazione linguistica.

Per rendere conto in modo sintetico e più generale di tali allineamenti culturali è ipotizzabile che un'opposizione interspecifica giocata sulla contrapposizione dell'*anthrōpos* agli altri animali e in particolare a quelli più umanoidi, dunque più diversi proprio perché più simili all'uomo e per questo a lui comparabili, abbia interagito con un'opposizione tutta intraspecifica in cui all'*anēr* si opporrebbero figure variamente pensabili dalla cultura antica come 'anti-virili'.

Risulta difficoltoso dire in quale direzione l'interazione tra queste due configurazioni si sia svolta ma sembra difficile negare che la scimmia, in quanto animale *anthrōpoeidestaton*, sia stato catturato dal campo gravitazionale delle figure 'devianti' rispetto al modello perfetto del maschio adulto: in una situazione del genere tanto l'accostamento agli eunuchi e alla loro 'deformità' malaugurante quanto quello con i *paides* imitatori, destinati però a prodursi nel corso del tempo in una performance perfetta e non abortita come quella della scimmia, rappresentano elaborazioni culturali pertinenti rispetto alla fisionomia culturale di un animale 'anti-virile' come il *pithēkos* sembra essere.

Nel caso dei *paides* inoltre le opposizioni intra- e interspecifica si trovano a interagire *in praesentia* dal momento che l'universo del gioco, della *paidia*, permette una rappresentazione che unisce nell'attività ludico-imitativa e finzionale tanto i bambini quanto le scimmie, anche se l'apparente piano di parità su cui le due figure sembrano giocare viene costantemente sbilanciato e differenziato a favore di *anthrōpos* la cui tendenza etologica all'imitazione, opportunamente sorvegliata e indirizzata, costituisce il perno di una riuscita antropopoesi. Al contrario l'istinto mimetico del *pithēkos* è perennemente deprezzato e svalutato dalle retoriche messe in campo nei diversi esempi

---

<sup>946</sup> Il tratto della villosità, alla base dell'apparenza ferina (e maschile) di un vivente, è uno degli elementi più salienti della descrizione aristotelica dei *πίθηκοι*: ricordiamo, come abbiamo già visto, che questi ultimi presentano una villosità per così dire 'raddoppiata' unendo tratti morfotipici dei quadrupedi a quelli dell'uomo. Cf. Arist., *HA*, 502a 22-28 (Οἱ δὲ πίθηκοι δασεῖς μὲν εἰσι τὰ πρᾶνῆ ὡς ὄντες τετράποδες, καὶ τὰ ὕπτια δ' ὡσαύτως ὡς ὄντες ἀνθρωποειδεῖς ...).

analizzati, tutti tesi a rimarcare la differenza interspecifica tra uomo e scimmia nel campo dell'imitazione 'felice' e riuscita.

I due ambiti, quello interspecifico e quello intraspecifico, interferendo tra loro fanno sì che la scimmia possa trovarsi non soltanto nel primo ma anche nel secondo divenendo accostabile alle altre figure che costituiscono la periferia categoriale dell'essere maschile greco.

## D. Rappresentazioni narrative e valore simbolico dei primati alla luce del racconto mitico: i Cercopi e Tersite

### 0. Introduzione: obiettivi, metodi e corpus

Dopo aver analizzato nelle precedenti sezioni del lavoro i dati enciclopedici che la produzione scritta greca antica ci ha consegnato in merito ai tratti morfo-etologici della scimmia, alla diversa rappresentazione del rapporto interspecifico con il *pithēkos* in terra greca e in aree non greche così come agli allineamenti simbolici dell'animale con altre figure della società antica (eunuchi, donne e bambini), l'interesse della ricerca si concentra ora sui racconti mitici che hanno incluso nella loro narrazione i primati non umani. Nello specifico verranno presi in esame due *plot* mitici in cui i *pithēkoi* giocano un ruolo di primo piano: a) il racconto dei Cercopi, mitici briganti variamente inseriti nella saga delle fatiche di Eracle che una parte della tradizione vuole trasformati in scimmie dall'ira di Zeus, b) e la figura di Tersite i cui tratti descrittivi ampiamente sviluppati dal libro II dell'*Iliade* lo hanno reso una creatura scimmiesca per più ragioni.

L'obiettivo principale di questa sezione conclusiva della ricerca consiste nel rintracciare le motivazioni possibili e culturalmente accettabili nell'immaginario antico perché tali figure mitiche fossero concepite in termini animali e in particolare in termini scimmieschi. Non si tratterà tanto, o soltanto, di ricostruire genealogie mitiche o rapporti tra varianti del mito ma lo scopo principale sarà di comprendere in che modo e a quali condizioni l'immaginario antico rendesse plausibili degli accostamenti simbolici tra la scimmia e alcuni briganti disonesti o tra una scimmia e un lamentoso principe etolo. Per ricostruire e proporre un quadro coerente di quelle che potremmo chiamare 'pertinenze culturali' del mito verrà adottata una prospettiva d'indagine certamente parziale ma già ampiamente utilizzata da studi precedenti in merito ad altri racconti mitici: la prospettiva 'semio-narrativa'<sup>947</sup>. Una simile analisi si struttura secondo tre piani diversi e sovrapposti

---

<sup>947</sup> Per una presentazione generale e al contempo articolata di una simile procedura di analisi del mito che prende le distanze da altre prospettive di studio (psicanalitica, di comparazione folklorica, indoeuropeistica etc.) si veda CALAME (1990: 15-68). Per una panoramica delle differenti tradizioni e scuole di pensiero che hanno fatto del mito il proprio oggetto di indagine cf. EDMUNDS (2014<sup>2</sup>) e CSAPO (2005).

tra loro: a) la sintassi mitica, vale a dire la logica con cui i protagonisti e le azioni vengono concatenati e presentati secondo diverse sequenze spazio-temporali e differenti protagonisti; b) accanto alla sequenza sintagmatica viene poi proposta un'analisi per così dire semantica che tenga conto dei singoli elementi in gioco (protagonisti, oggetti, qualità 'moralì', ambienti etc.) come espressioni di significato ('coraggio', 'codardia', 'ingiustizia', 'punizione'), in altre parole ciò che il *plot* mitico dice e non quello che racconta; c) infine un'importanza di primo livello viene data, in quest'ottica, alla funzione che svolge il mito, ciò che viene definito aspetto 'pragmatico' del racconto, vale a dire quali funzioni e quali significati culturalmente determinati un certo discorso mitico serve a veicolare per un certo pubblico.

Enucleati l'obiettivo e il metodo dello studio è necessario ora circoscriverne il *corpus* di analisi: i testi presi in esame per lo studio dei racconti dei Cercopi e di Tersite si estendono, necessariamente, su un arco cronologico assai vasto che va dall'*epos* arcaico sino al commentario mitologico di età tarda. Ciò è dovuto a delle semplici ragioni di ordine quantitativo per avere una ricostruzione la più ampia possibile delle vicende mitiche che purtroppo non sono attestate in testi unici di notevole estensione, ma devono essere ricostruiti a partire da 'frammenti' di racconto contenuti assai spesso nella tradizione paremiografica o in quella scoliastica e lessicografica. Una tale natura del *corpus* testuale influisce, evidentemente, sulla possibilità di condurre un'analisi completa dal punto di vista della funzione (pragmatica) del racconto mitico per la comunità greca di età classica o anche ellenistica, dal momento che la ricostruzione del mito parte non da testi ampiamente diffusi mediante *performance* di tipo orale, ma è effettuata a partire da produzione paraletteraria di secondo grado, in prevalenza commenti e note erudite. Questo aspetto deve essere tenuto sempre presente nel momento in cui si ricostruisce un mito a partire da raccolte mitografiche o paremiografiche, come accade assai spesso nel nostro caso.

## **1. I Cercopi e la scimmia, o delle possibili ragioni per cui dei briganti divennero *πίθηκοι***

### **1.1 I Cercopi nella saga di Eracle**

Il primo racconto che prendiamo in esame è contenuto in un commento mitologico di età tarda (V/VI sec. d. C.) all'orazione IV di Gregorio di Nazianzo. Nei suoi due scritti contro l'imperatore Giuliano (*Κατὰ Ἰουλιανοῦ*), conosciuti come orazioni IV e V,

Gregorio affronta un tema di particolare interesse nella propaganda anti-cristiana dell'imperatore consistente nel tentativo da parte di quest'ultimo di modificare, anche nei documenti ufficiali dell'amministrazione imperiale, il nome di 'Cristiani' in quello di 'Galilei' (Γαλαλαῖοι)<sup>948</sup>.

La sapiente mossa propagandistica operata da Giuliano<sup>949</sup> viene aspramente criticata da Gregorio che accusa l'imperatore di non risparmiarsi alcuna bassezza pur di colpire l'onore del credo cristiano, del resto martoriato dalle persecuzioni cui il vescovo fa continuamente accenno. Con un'abile mossa retorica Gregorio ritorce contro Giuliano il tentativo di far passare i Cristiani per degli Ebrei apostati mediante l'appellativo di Galilei asserendo che l'imperatore non avrebbe agito diversamente da chi per paura del potere malefico di determinate potenze non ne pronuncia il nome cercandone eufemismi o termini sostitutivi (φοβούμενός γε τὴν δύναμιν τῆς προσηγορίας, ὥσπερ οἱ δαίμονες)<sup>950</sup>. La raffinata argomentazione di Gregorio che ironicamente vede nella nuova denominazione dei Cristiani il segno di una debolezza imperiale si conclude con la derisione di alcuni nomi tramite cui i pagani chiamavano le proprie divinità (o i propri eroi) e che erano agli occhi di chiunque talmente disdicevoli da non aver bisogno di essere ulteriormente ridicolizzati (οὐδὲ γὰρ ἐστὶν εἰς ὃ τι μεταθείημεν ἂν ἄλλο γελοϊότερον)<sup>951</sup>. Gregorio fornisce allora una lista, sapientemente calibrata, di termini che rinviano a parti anatomiche dell'universo del 'basso corporeo' e che normalmente facevano parte degli epiteti di alcune divinità pagane, tra questi epiteti figura anche il termine *melampugos* (lett. 'sedere nero')<sup>952</sup>.

---

<sup>948</sup> Greg. Naz., *Or.*, 4.76: ...εὐθὺς καινοτομεῖ περὶ τὴν προσηγορίαν, Γαλιλαίους ἀντὶ Χριστιανῶν ὀνομάσας τε καὶ καλεῖσθαι νομοθετήσας. Un'introduzione esaustiva alle due orazioni anti-giuliane si trova in BERNARDI (1983: 11-66). Uno studio specifico sulla cultura del IV sec. d. C. che costituisce il background di formazione tanto di Gregorio quanto di Giuliano si ha in LUGARESI (1998).

<sup>949</sup> La modifica del nome da 'Cristiani' a 'Galilei' ha un duplice obiettivo da parte dell'imperatore: da una parte limita l'universalismo cristiano riducendo i Cristiani a una setta locale e dall'altra parte acuisce i contrasti del Cristianesimo con il mondo ebraico, tradizionalmente ostile proprio alla fazione 'galilea' del Giudaismo ritenuta meno attenta, se non disinteressata, alle leggi morali e alla tradizione del patto esclusivo di alleanza tra il Dio ebraico e gli antenati ebrei. Per una discussione della questione si veda SCICOLONE (1982).

<sup>950</sup> Greg. Naz., *Or.*, 4.76.

<sup>951</sup> *Ibid.* 4.77.

<sup>952</sup> *Ibid.* *Or.*, 4.77, 3-5: τοὺς φαλλοὺς, καὶ τοὺς ἰθυφάλλους, καὶ τοὺς μελαμπύγους, καὶ τοὺς ἀπύγους, καὶ τὸν τραγόπουον (...).

Proprio questo epiteto insieme al vicino *apugos* (lett. ‘senza sedere’) sono oggetto dell’analisi e dell’esegesi del commentatore<sup>953</sup> che alcuni secoli dopo redige il proprio testo di accompagnamento alle quattro orazioni di Gregorio.

Un primo dato significativo è senza dubbio rappresentato dalla selettività con cui il commentatore opera le proprie scelte evidentemente ritenendo per lui e per il pubblico cui si rivolge molto più chiari alcuni epiteti quali ad es. itifallo, riferito al più noto rituale dionisiaco, o *tragopous* con riferimento al culto pànico del ‘piede di capro’ Pan al punto da non meritare una digressione esplicativa.

Al contrario i racconti sul ‘Sedere nero’ dovevano rappresentare per l’erudito mitografo tardoantico un nucleo narrativo meno consueto e per questo degno di un accompagnamento esegetico. Nello specifico i due oggetti di interesse del commentatore, gli epiteti *apugos* e *melampugos*, sembrano ruotare intorno alle vicende mitiche di Eracle. Il termine *apugos* rinvierebbe, secondo la ricostruzione del mitografo, al celebre episodio della catabasi della coppia di amici Piritoo e Teseo per chiedere la mano di Persefone: un simile atto di *asebeia*, punito da Ade con l’offerta ingannevole di un pasto incantato presentato come gesto ospitale, li avrebbe costretti per sempre a restare prigionieri degli Inferi se Eracle non fosse intervenuto per liberare Teseo, lasciando Piritoo senza speranza a espiare la sua colpa<sup>954</sup>.

---

<sup>953</sup> Sull’identità dell’autore degli *scholia mythologica* alle quattro orazioni di Gregorio si è molto discusso: oltre centocinquanta manoscritti riportano il testo di questo commento accanto a due diverse recensioni, una in lingua armena e l’altra in siriano. Su ben sette manoscritti l’opera è attribuita a un ἀββῆς Nonno che alcuni, a cominciare da PALZIG (1890: 1-30), non identificano con Nonno di Panopoli e ritengono un *nomen fictum*. *Contra* ACCORINTI (1990) che invece ritiene del tutto plausibile, sia su basi cronologiche sia su basi storiche e di cultura letteraria, un’identificazione tra il commentatore e il vescovo di Edessa. Cf. NIMMO SMITH (1992: 3-9).

<sup>954</sup> L’episodio della discesa agli inferi di Piritoo e Teseo è narrato già in un frammento papiraceo (P. Ibscher) che riporta una parte della Περίθου κατάβασις attribuita ad Esiodo in cui Teseo discutendo agli inferi con Meleagro racconterebbe la sortita che insieme a Piritoo avevano messo in atto tempo addietro; per altri si tratterebbe di un fr. del poema tardo-arcaico *Minyas* in cui veniva raccontata proprio la saga di Teseo e Piritoo in particolare nella loro discesa nell’Ade. *Peirith. Kat.*, fr. 280 Merkelbach-West (= *Minyas* fr. \*7 Bernabé). L’episodio è narrato diffusamente altrove: Apoll., *Epit.*, 1.23 ss; D.S., 4.63.2 ss.; Hell., *FGrHist* 4 F 134. Altre fonti raccontano, secondo diverse varianti, l’episodio e sono esplicite nell’identificare ad es. in Teseo l’eroe salvato da Eracle, mentre indicano in Piritoo l’eroe punito per la colpa commessa nei confronti di Ade condannato dunque a restare per sempre negli Inferi, Panyas., fr. 14 *PEG*; schol. in Ar. *Eq.* 1368. Sul racconto di Piritoo e della discesa agli inferi si veda BRILLANTE (1998). Una rassegna completa delle imprese della coppia Teseo-Piritoo e delle fonti che le tramandano si ha in *RE* s.v. Peirithoos, nello specifico coll. 123-129 per l’episodio della discesa agli Inferi. Ancora diversa sembrerebbe la versione del mito presentata nella tragedia di Crizia Περίθου: stando alla *hypothesis* bizantina la vicenda si sarebbe conclusa con la liberazione di entrambi, Teseo e Piritoo, grazie all’intercessione dello stesso Eracle presso Ade e Persefone. Vd. Critias, *Hyp. Peirith.*; fr. 1-14 *TrGF* vol. 1. Cf.

La vicenda viene raccontata dal mitografo con un finale in parte diverso in cui sarebbe Piritoo a essere tratto in salvo da Eracle e a ritrovarsi così *apugos*, ‘senza natiche’, avendole lasciate negli Inferi<sup>955</sup>. A fare da *pendant* all’episodio della *apugia* di Piritoo troviamo la *melampugia* di Eracle stesso che è oggetto di un ampio *excursus*<sup>956</sup>:

Ἡ δὲ κατὰ τοὺς μελαμπύγους ἐστὶν αὕτη. Δύο τινὲς ἀδελφοὶ κατὰ γῆν πᾶσαν ἀδικίαν ἐνδεικνύμενοι ἐλέγοντο Κέρκωπες, ἐκ τῆς τῶν ἔργων δριμύτητος τὴν ἐπωνυμίαν λαχόντες. ὁ μὲν γὰρ αὐτῶν ἐκαλεῖτο Πάσσαλος, ὁ δὲ ἕτερος Ἀκλήμων, ὡς φησι Διὸς ὁ ὑπομνηματιστής. Τούτους δὲ ἡ μήτηρ, Μέμνωνις τῷ ὀνόματι, ἑώρακυῖα κατὰ γῆν πολλὰ δεινὰ ἐργαζομένους, εἶπεν αὐτοῖς, Μὴ περιτυχεῖν Μελαμπύγῳ. Καί ποτε τοῦ Ἡρακλέους ὑπὸ δένδρον κοιμωμένου καὶ τῶν αὐτοῦ ὅπλων ἐπικεκλιμένων τῷ φυτῷ, πλησιάσαντες οὗτοι τοῖς ὅπλοις ἐπιχειρῆσαι ἠβουλήθησαν. εὐθὺς δὲ ὁ Ἡρακλῆς αἰσθόμενος, λαβὼν αὐτούς, καὶ κατακέφαλα ἐπὶ ξύλῳ δεσμεύσας ἐβάστασεν. Καὶ τότε ἐκεῖνοι τῆς ἐντολῆς τῆς ἑαυτῶν μητρὸς ἐμνήσθησαν, ἑωρακότες κρεμάμενοι τοῦ Ἡρακλέους τὴν πυγὴν μέλαιναν ἐκ τῆς τῶν τριχῶν δασύτητος. καὶ πρὸς ἀλλήλους αὐτὸ τοῦτο διαλεγόμενοι, γέλωτα πολὺν προσῆψαν τῷ Ἡρακλεῖ. καὶ εὐθὺς αὐτούς τῶν δεσμῶν ἐλυτρώσατο καὶ ἀπέλυσεν.

*Questa è la vicenda che riguarda i melampugoi. C'erano due fratelli che erano chiamati Cercopi e che facevano sfoggio della loro ingiustizia in ogni dove, avendo ottenuto il nome dalla malvagità delle proprie gesta. Uno si chiamava Passalos e l'altro Aklemon, come dice Dios il commentatore. Ma la madre Memnonis vedendo che i figli commettevano innumerevoli gesta orribili nel mondo disse loro: "Che non incontriate il melampugos". Un tempo Eracle riposava sotto un albero e le sue armi erano appoggiate al tronco, costoro allora avvicinandosi vollero impadronirsi delle armi. Subito Eracle, però, se ne accorse e dopo averli presi li trasportò legati a un palo a testa in giù. Solo allora quelli si ricordarono dell'ammonimento della madre, mentre erano appesi e vedevano il deretano nero di Eracle, nero per la moltitudine dei peli. Raccontandosi proprio questa cosa tra di loro fecero straordinariamente ridere Eracle che subito li riscattò dalla prigionia e li liberò.*

---

Hyg., *Fab.*, 79 (*Hercules ...qui a Plutone impetravit eosque incolumes eduxit*) in cui sarebbe stato lo stesso *Iuppiter* a spingere all'avventura Teseo e Piritoo.

<sup>955</sup> Alla base del termine ἄπυγος e dell'associazione dell'eroe liberato, in questo caso Piritoo, alla mancanza di natiche potremmo vedere la tradizione mitografica in parte tramandata da [Apoll.], 2.5.12. Il racconto del mitografo della *Biblioteca* infatti non fa menzione di un'opera di convincimento da parte di Eracle presso la coppia Ade-Persefone per liberare i due eroi, ma racconta di un'iniziativa di forza che Eracle conduce in autonomia ponendo direttamente mano alla liberazione dei due, riuscendovi solo in parte a causa di un terremoto che gli impedisce di 'risvegliare' Piritoo dal torpore della morte (λαβόμενος τῆς χειρὸς ἤγειρε). Cf. *Myth. Vat.*, 1.48; 2.156.

<sup>956</sup> Ps.-Nonn. in Greg. Naz. Or. IV Comm., *Hist.*, 39 ed. Nimmo Smith.

Il mitografo delle *Historiae* nonniane ci presenta i Cercopi come due fratelli, figli di Memnonis, identificati con nomi ben precisi: Passalos e Aclemon. Il termine ‘Cercopi’ sembrerebbe assegnato alla coppia di fratelli in virtù, o a causa, della loro *adikia*, malvagità e ingiustizia, dimostrata a più riprese in ogni dove. Nello specifico l’appellativo dato alla coppia di fratelli come gruppo di briganti viene esplicitamente ricollegato dal mitografo a una specifica qualità delle azioni, degli *erga*, che Passalos e Aclemon realizzano.

Si tratta della *drimutēs*, letteralmente l’‘acredine’, una categoria linguistica che esprime la sensazione pungente e che colpisce i sensi in modo acuto e penetrante al pari di un cibo dal sapore estremamente amaro<sup>957</sup>. Intrecciata a questa dimensione percettiva che rinvia all’universo organolettico dei sapori si trova il campo metaforico di ciò che produce sofferenza pensato nei termini di un’entità ‘pungente’ o ‘acuta’ in grado di nuocere<sup>958</sup>. Proprio a un percorso semantico del genere in cui i due briganti vengono descritti come fastidiose e terribili minacce potrebbe riallacciarsi il nome di *Cercopi* il cui epiteto composto presenta certamente nel secondo elemento il senso di ‘sembiante’, ‘aspetto’<sup>959</sup>, mentre maggiori incertezze permangono per la prima parte del composto. Ma alla luce della semantica<sup>960</sup> del radicale *kerk-* non sarebbe da escludere un riferimento proprio all’idea di un oggetto affilato e dalla punta acuminata in grado di perforare, conficcarsi o battere su altre superfici (cf. κρέκειν, κέρκος etc.): i Cercopi potrebbero aver ricevuto il loro nome proprio dalla loro capacità di fare del male e nuocere agli altri, mostrandosi per l’appunto *drimeis*, ‘pungenti’ nel senso di nocivi e sgradevoli.

In effetti sull’onomastica dei Cercopi esistono differenti tradizioni che, se da una parte mantengono stabile la denominazione collettiva del gruppo, dall’altra modificano i

---

<sup>957</sup> Sulla semantica di δριμύς e sulla dimensione sinestesica che ne è alla base vd. ora CLEMENTS (2013).

<sup>958</sup> Per il valore metaforico di δριμύς a indicare la pena provata o il dolore acuto causato da una situazione difficile cf. LSJ s.v.

<sup>959</sup> Cf. DELG s.v. Chantraine, pur interpretando il secondo termine –ωψ come ‘aspetto’, ritiene che i Cercopi prendano il loro nome dal possesso di una coda (κέρκος), divenendo così ‘quelli che hanno una coda’, probabilmente alludendo alla loro metamorfosi in scimmie, anche se ciò non viene mai esplicitamente indicato dallo studioso. Non esistono del resto testimonianze iconografiche che rappresentino i Cercopi come caudati, né alcuna fonte scritta parla mai del loro aspetto di creature con la coda. La descrizione più completa al riguardo, quella ovidiana, non fa menzione di *cauda* nella metamorfosi dei briganti in scimmie.

<sup>960</sup> Si veda a tal proposito l’ampio studio sulla semantica di *kerk-* in MANESSY GUITTON (1977).

nomi singoli dei due fratelli. Oltre a Passalos e Aclemon<sup>961</sup> infatti altre tradizioni poetiche o esegetiche riportano denominazioni differenti: Sillos e Tribalos sarebbero in verità i nomi dei due Cercopi secondo la tradizione scoliastica all'*Alessandro* di Luciano in cui il ritratto di Alessandro di Abonutico viene disegnato mediante un riferimento ad alcune figure prototipiche del brigantaggio e dell'azione malvagia, come per l'appunto i Cercopi o il celebre ladro Euribato, che in un'altra tradizione sarebbe stato addirittura identificato con uno dei due Cercopi<sup>962</sup>. Anche il testo di Luciano<sup>963</sup> su cui si soffermano gli scoli ricollega le figure dei Cercopi al massimo della malvagità (κακία) che serve da paragone paradigmatico per la malizia e l'attitudine all'inganno del *magos* Alessandro, sedicente profeta e interprete di oracoli iatromantici di cui Luciano si prende gioco definendoli vere e proprie imposture<sup>964</sup>. Questi elementi tradizionali sulla figura dei due briganti sembrerebbero legittimare la ricerca del significato del loro nome più nell'ambito del loro modo di agire che in quello della loro apparenza fisica cui apparterrebbe una coda non altrimenti attestata (κέρκος).

Dopo aver preso in considerazione l'onomastica dei Cercopi possiamo concentrarci sulla collocazione dell'episodio della loro cattura nel più ampio quadro degli *athla* di Eracle. In effetti le diverse versioni che raccontano la storia dei due fratelli briganti non si dilungano in modo particolare sulla loro origine geografica né sul luogo in cui l'incontro con Eracle sarebbe avvenuto.

Dettagli del genere, infatti, non emergono dal racconto del mitografo che abbiamo letto in precedenza, ma alcuni indizi, seppur isolati, possono essere raccolti a partire dalla versione del mito che si trova nello Pseudo-Apollodoro e in un passaggio di Diodoro

<sup>961</sup> I nomi di Aclemon e Passalos per i due fratelli Cercopi figli di Memnonis sono confermati anche da Tzetzes che riporta una versione del mito molto simile a quella del mitografo autore delle *Historiae*. Si veda Tz., *Chil.*, 5.77ss. che discute dei Cercopi allorché parla dei Molioni per distinguerli da questi ultimi. Sulla coppia di gemelli figli di Poseidon che furono uccisi da Eracle in un agguato e sul trattamento mitico che Pindaro ne fa nell'*Olimpica* decima si veda ANGELI BERNARDINI (1982).

<sup>962</sup> Schol. in Luc. *Alex.*, 4 Rabe: ὑπὲρ τοὺς Κέρκωπας· οὗτοι ἐν Βοιωτία διέτριβον Οἰχαλιεῖς ὄντες γένος Σίλλος καὶ Τριβαλὸς ὀνομαζόμενοι, ἐπίορκοι καὶ ἀργοί (...). Il brigante Εὐρύβατος viene considerato, insieme ad Olos, uno dei due Cercopi proprio in un frammento degli Ἡρακλέους ἄθλα del poeta epico di età ellenistica Diotimo, *SH* 394: Κέρκωπές τοι πολλὰ κατὰ τριόδους πατέοντες / Βοιωτῶν σίνοντο· γένος δ' ἔσαν Οἰχαλιῆες, / Ὡλός τ' Εὐρύβατός τε, δύο βαρυδαίμονες ἄνδρες.

<sup>963</sup> Luc., *Alex.*, 4: βεβλημένα ἔχων αὐτίκα μάλα τῶν ἐπὶ κακία διαβοήτων ἀκρότατος ἀπετελέσθη, ὑπὲρ τοὺς Κέρκωπας, ὑπὲρ τὸν Εὐρύβατον ἢ Φρυωνῶνδαν ἢ Ἀριστόδημον ἢ Σώστρατον.

<sup>964</sup> Sulla figura di profeta e μάγος di Alessandro di Abonutico si veda in particolare SFAMENI GASPARRO (1996), in particolare per la costruzione della personalità religiosa del profeta mediante il meccanismo della profezia oracolare.

Siculo. La versione della *Biblioteca* è più esplicita nel collocare la cattura dei Cercopi dopo i tradizionali dodici *athla* con cui Eracle aveva conquistato la propria libertà da Euristeo.

Nello specifico, una volta conclusasi la catabasi per catturare Cerbero, Eracle avrebbe affidato Megara a Iolao e sarebbe partito per Ecalia con lo scopo di concorrere alla gara di tiro con l'arco indetta dal re Eurito per concedere la mano della figlia Iole. Il rifiuto di Eurito e la successiva uccisione del figlio Ifito ad opera di Eracle, preso da follia, porteranno il figlio di Alcmena a cercare una guarigione fisica e mentale presso l'oracolo di Delfi che ingiunge a Eracle di passare un periodo di servitù per ottenere piena espiazione del delitto commesso<sup>965</sup>. La schiavitù cui Eracle è condannato trascorre presso la regina di Lidia Onfale e proprio durante questo periodo l'eroe libera il territorio intorno a Efeso dalla presenza dei Cercopi catturandoli e tenendoli al laccio (τοὺς μὲν περὶ τὴν Ἐφεσον Κέρκωπας συλλαβῶν ἔδησε)<sup>966</sup>. Il testo di Diodoro si presenta più ampio e dettagliato rispetto al racconto della *Biblioteca* per ciò che concerne l'identità e le vicende dei Cercopi, ma concorda totalmente con la narrazione dello Ps.-Apollodoro nel collocare la punizione dei briganti Cercopi durante il periodo della schiavitù presso Onfale<sup>967</sup>.

L'azione che è al centro del racconto mitico è un furto, una *klopē*, che i due Cercopi progettano e mettono in atto avvicinandosi di soppiatto (πλησιάσαντες... ἠβουλήθησαν) alle armi incustodite di Eracle per impadronirsene. La reazione dell'eroe che immediatamente si accorge del furto e cattura i due briganti tenendoli avvinti a un palo a testa in giù rappresenta il momento più importante del racconto al punto da diventare un episodio intorno a cui si condensa l'intera vicenda costituendone il segno distintivo *par excellence*. Lo scioglimento della vicenda mitica è poi quasi unanimemente<sup>968</sup> indicato

---

<sup>965</sup> [Apoll.], *Bibl.*, 2.6.1-2. Sulla vicenda si veda anche l'accenno nella *rhēsis* di Lichas nelle *Trachinie* di Sofocle, Soph., *Tr.*, 255 ss. Qui viene esplicitamente affermato che dopo l'anno di schiavitù presso Onfale Eracle sarebbe tornato all'assalto di Ecalia e del re Eurito per punirlo dell'affronto mossogli in precedenza. Cf. Eur., *Hipp.*, 545; schol. in Hom. *Il.* 5.392 Bekker; [Apoll.], *Bibl.*, 2.7.7. Sull'Οἰγαλίας ἄλωσις di Creofilo di Samo e la tradizione epica vd. BURKERT (1972).

<sup>966</sup> [Apoll.], *Bibl.*, 2.6.3.

<sup>967</sup> D.S., 4.31.7. Altre due imprese vengono tradizionalmente attribuite a Eracle durante il soggiorno presso Onfale: l'uccisione di Sileo, un brigante che sequestrava i viandanti e li costringeva a lavorare la terra presso la propria vigna, e il seppellimento di Icaro sulle coste di Dolicha. Per una presentazione delle vicende mitiche che riguardano Eracle durante il soggiorno in Lidia cf. WULFF ALONSO (1996).

<sup>968</sup> Vd. D.S., 4.31.7, 3 (...οὐς μὲν ἀπέκτεινεν, οὐς δὲ ζωγρήσας δεδεμένους παρέδωκε τῇ Ὀμφάλῃ), che parla della morte dei Cercopi uccisi da Eracle. Una notizia analoga in Suda, s.v. ἀγορὰ Κερκώπων. Nel *corpus* dei paremiografi invece la raccolta del Coislin 177 colloca la notizia della morte dei Cercopi in un momento molto preciso, cioè dopo che i due hanno riferito a Eracle la battuta del 'sedere nero'. Eracle, adirato (ὀργισθεὶς) per l'impudenza dei due fratelli, li avrebbe uccisi scaraventandoli per la testa a terra, Coisl. 177. 330 CPG.

nella liberazione dei Cercopi da parte di Eracle dopo che i due fratelli-briganti ne avrebbero provocato il riso riportando il monito della madre sul pericolo dell'incontro con il 'Sedere nero' che sarebbe stato per loro esiziale, il 'Sederenero' che effettivamente i due incontrano a testa in giù osservando le natiche dell'eroe<sup>969</sup>.

Completata l'esposizione del nucleo principale della vicenda dei Cercopi nella saga di Eracle possiamo constatare come le fonti che riportano il racconto siano assai tarde e quasi sempre appartenenti al genere della raccolta mitografica o della letteratura esegetica e lessicografica. Si potrebbe ritenere, allora, che il mito dei Cercopi nelle vicende di Eracle abbia costituito un'aggiunta tardiva, sopravvenuta forse in età ellenistica, al pari di quello che è stato sostenuto per il racconto che riguarda la schiavitù dell'eroe presso la regina Onfale<sup>970</sup>, per questo motivo si rende necessaria una disamina delle fonti iconografiche, assai più antiche, che possano fornire varianti o tradizioni concordanti rispetto alle fonti testuali sin qui prese in esame.

### **1.1.1 I Cercopi nella saga di Eracle – fonti iconografiche**

Se l'insieme dei testi che abbiamo presentato in precedenza non attesta il racconto dei Cercopi nella saga di Eracle prima dell'età tardo-ellenistica, una situazione alquanto diversa può essere registrata per i testi iconografici<sup>971</sup>. Infatti la presenza del mito dei Cercopi e della loro cattura è presente sin dal periodo tardo-arcaico e su diversi supporti dalla ceramica al rilievo.

Proprio alla metà del VI sec. a. C. sono da datare alcune delle testimonianze più antiche del mito: si tratta di due metope di due templi dorici, uno a Foce del Sele e l'altro a Selinunte, che raffigurano Eracle che trasporta sulle proprie spalle i due briganti Cercopi a testa in giù. Pur nella difficoltà di ricostruire l'intero programma figurativo del santuario di Foce del Sele e dell'*Heraion* cui le metope ritrovate sarebbero appartenute, è possibile

---

<sup>969</sup> La vicenda che si conclude con la liberazione dei due grazie al γέλως che essi riescono a suscitare in Eracle è non solo attestata nella *historia* 39 del mitografo pseudo-nonniano che abbiamo visto, ma si presenta come tale anche nella recensione dell'Athos di Zenobio, Zen. Ath., 85 ed. Bühler. Cf. Zen., vulg. 5.10 CPG.

<sup>970</sup> Sulla scarsa plausibilità di una simile posizione interpretativa si veda soprattutto WULFF ALONSO (1996), cf. BONNET (1996).

<sup>971</sup> Per una presentazione generale delle principali fonti iconografiche sui Cercopi si veda LIMC, s.v. Kerkopes, 31-35. Una disamina critica delle rappresentazioni di Eracle e i Cercopi con discussione di immagini dalla dubbia interpretazione si ha in LASTELLA (1996). Studi come quelli di Lastella esonerano il presente lavoro da un'analisi completa delle testimonianze iconografiche che sono ampiamente note e descritte nei minimi dettagli dai lavori citati in precedenza. Cf. BROMMER (1984: 28-37).

comunque credere che un buon numero di rilievi rappresentassero le vicende di Eracle, in particolare gli *athla* e le imprese successive<sup>972</sup>, che, insieme ad altri episodi mitici desunti dal ciclo troiano, avrebbero posto in risalto il tema della punizione della *hubris* e del ristabilimento dell'ordine garantito dagli dei.

Maggiori certezze, invece, sembrerebbero provenire dal fregio del tempio C di Selinunte: in quest'ultimo caso le metope del probabile *Apollōnion* rappresenterebbero eventi mitici ispirati al passato più glorioso di Argo e Sparta a partire dall'uccisione di Medusa per opera di Perseo passando per la cattura dei Cercopi da parte di Eracle e giungendo così, forse mediante una metopa che doveva raffigurare i Dioscuri, alla punizione di Clitennestra per mano di Oreste. Gli episodi, oltre a rinviare a una precisa area dorico-peloponnesiaca, sarebbero inoltre legati alla figura dell'Apollo arcaico che “dio dell'ordine... regola i rapporti di sangue e la purificazione”<sup>973</sup>.

Lo schema iconografico prevede in entrambi i casi i Cercopi legati per i piedi e a testa in giù, nel caso di Selinunte non è possibile vedere, però, il palo cui i due sarebbero legati e con cui Eracle li avrebbe trasportati, mentre nella metopa di Foce del Sele il tronco è ben visibile (**Fig. 6**):

---

<sup>972</sup> I tentativi di interpretazione del programma figurativo dell'*Heraion* di Foce del Sele sono stati molteplici ma nessuno di essi è considerato oggi cogente e privo di critiche. La difficoltà consiste anche nel fatto che solo un piccolo numero di metope sono conservate, tra cui alcune riguardanti il mito di Eracle come la cattura del cinghiale di Erimanto o l'uccisione del leone di Nemea. Una presentazione delle ipotesi più recenti del programma iconografico così come uno studio delle diverse fasi di sviluppo del santuario si hanno in CONTI (1994: 71-95). Cf. VAN KEUREN (1989) per un'analisi e interpretazione dei soggetti di alcune metope di difficile identificazione.

<sup>973</sup> MARCONI (1996: 132). Oltre al lavoro di Marconi per un'analisi del programma iconografico si veda in particolare HOLLOWAY (1984). Uno studio sul rapporto tra programmi iconografici, divinità e centri politici si ha in MANNI (1975).



Fig. 6: Foce del Sele, VI sec. a.C.

Anche le testimonianze coroplastiche presentano una certa uniformità nell'impianto iconografico: abbiamo la figura di Eracle al centro, variamente rappresentata, e i due Cercopi a testa in giù legati a un palo che orizzontalmente posa sulle spalle dell'eroe. Esistono, però, a partire dall'età tardo-arcaica alcuni vasi che introducono delle figure al seguito di Eracle dopo la cattura dei briganti e che vengono interpretati assai spesso come Atena e Hermes<sup>974</sup>, figure tutelari delle imprese dell'eroe, secondo il modello dell'olpe seguente<sup>975</sup> (Fig. 7):



Fig. 7: olpe a figure nere

<sup>974</sup> LASTELLA (1996: 66).

<sup>975</sup> Cf. BROMMER (1984: 29-30).

Se le fonti iconografiche testimoniano indubbiamente la presenza del mito dei Cercopi già dal periodo arcaico così come danno prova della sua diffusione in tutte le aree del mondo greco antico, dobbiamo constatare anche che le figure dei due briganti vengono rappresentate con fattezze umane, risultando completamente estranee a qualsiasi possibilità di essere ricondotti a modelli generalmente animali o nello specifico scimmieschi. Del resto ciò concorda ampiamente con le testimonianze scritte che abbiamo analizzato in precedenza: sia nella fonte principale, quella del mitografo delle *Historiae*, sia nel resto della documentazione non è mai attestata in modo esplicito una metamorfosi o una caratterizzazione scimmiesca dei due briganti Cercopi. Un simile quadro di assoluta uniformità è però per lo meno reso problematico da due raffigurazioni di area magnogreca che introducono degli elementi ‘affenartig’ nella rappresentazione<sup>976</sup>.

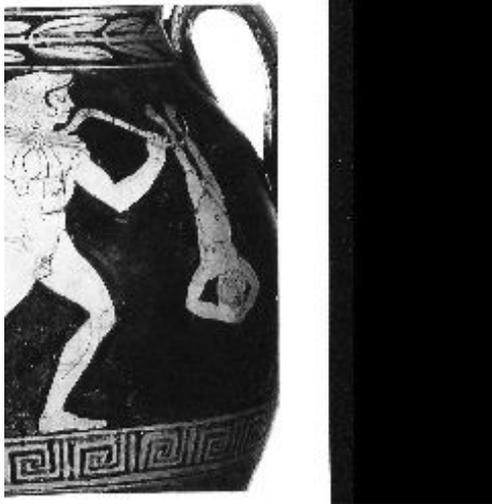
Il primo esempio è rappresentato da una *pelike* a figure rosse di provenienza lucana che vede il classico schema con Eracle al centro vestito della sua *leontē* e i due Cercopi pendenti a testa in giù ma appesi non a un palo bensì alle due estremità dell’arco dell’eroe. I due Cercopi sono nudi, itifallici e presentano le mani dietro la nuca, ma ciò che li contraddistingue è proprio l’aspetto del volto. Il Cercope di sinistra infatti presenta delle orecchie a punta piuttosto marcate che lo farebbero associare a una figura asinina, mentre quello a destra ha orecchie assai minute e un volto scimmiesco (di ‘Affengesicht’ parla Brommer 1985, 203) **Fig. 8**:



**Fig. 8:** Pelike a figure rosse con Eracle coperto dalla *leontē* che porta su un arco i due Cercopi, quello a dx.

<sup>976</sup> Una sintetica presentazione dei due vasi è data da BROMMER (1985: 203-204).

mostra un volto scimmiesco e quello a sx. un volto ferino, IV sec. a.C.



Particolare del volto scimmiesco

Il secondo vaso in questione è un cratere a campana a figure rosse databile alla metà del IV sec. a.C. in cui si riconosce lo schema iconografico tradizionale di Eracle e dei due Cercopi con diversi elementi però che introducono degli scarti rispetto allo schema-tipo. Come primo dato generale è possibile rilevare gli aspetti tipici della rappresentazione fliacica, o commedia magno-greca: i personaggi principali, infatti, indossano il tipico costume che simula la pelle umana, una sorta di calzamaglia i cui bordi sono ben visibili ai polsi e alle caviglie; inoltre essi presentano dei ventri e dei posteriori ben rilevati e gonfiati così come un fallo posticcio e di dimensioni estreme. Oltre a ciò i due personaggi umani che compaiono nella scena portano delle maschere tipiche del repertorio delle maschere comiche della farsa fliacica<sup>977</sup>. Oltre al peculiare linguaggio figurativo che conferisce alla scena rappresentata una connotazione marcatamente comica possiamo rilevare due aspetti di particolare interesse: Eracle, che qui non indossa la *leontē* ma si sostiene alla *rhopalē*,

---

<sup>977</sup> Sulla questione della rappresentazione di scene comiche, in particolare della ‘commedia di mezzo’ sui vasi greci provenienti dalla Magna Grecia si veda da ultimo HUGHES (2003). Sui costumi di scena raffigurati vd. *ibid.* 291, “But the stage *chiton* often worn was considerable shorter than in real life, revealing an ‘undercostume’.”; cf. BERNABO BREA (1981) per il repertorio di maschere del teatro magnogreco. Un caso di studio specifico di un pezzo teatrale raffigurato su vaso si ha in CSAPO (1986).

trasporta anche in questo caso i due Cercopi alle due estremità dell'arco cui sono, però, attaccati non direttamente i piedi dei due briganti bensì due gabbie ben chiuse che li trasportano; il secondo elemento caratteristico è il colore nero che viene utilizzato dal pittore per rendere l'incarnato dei due briganti, assai probabilmente per suggerire la villosità delle due figure ricoperte di *triches*. Proprio queste due caratteristiche, il colore nero a suggerire ferinità<sup>978</sup> e la presenza della gabbia come luogo di reclusione dei due briganti, hanno spinto molti interpreti<sup>979</sup> a identificare le due figure con delle scimmie (**Fig. 9**):



**Fig. 9:** Cratere a figure rosse, provenienza magno-greca (IV sec. a.C.)

### **1.2 I Cercopi e il padre degli dèi, o la metamorfosi animale**

Il mito dei Cercopi non esaurisce però la sua presenza nella saga delle imprese di Eracle, dal momento che troviamo attestato questo nome ‘collettivo’ anche in altre tradizioni mitiche, in particolare quella che vede opposti i fratelli-briganti al padre degli dèi.

Una delle prime testimonianze esplicite al riguardo è contenuta nell’*Alessandra* di Licofrone nella sezione ‘odissiaca’ del poema: ripercorrendo il *nostos* che Odisseo sarà

<sup>978</sup> Uno studio sulla costruzione della ferinità e della selvatichezza nel linguaggio iconografico arcaico della coroplastica greca si ha in HARDEN (2017).

<sup>979</sup> LIMC, s.v. Kerkopes, VI (1) 1992, 34; cf. BOMMER (1984: 31).

costretto a completare prima di tornare a Itaca Cassandra descrive le coste tirreniche che dalla Sicilia giungono sino a Cuma e alle isole di fronte alla costa campana. Proprio in questo contesto Licofrone parla di un'isola (Pitecusa) in cui il signore degli dèi (πάλμυς ἀφθίτων) avrebbe confinato la stirpe deforme delle scimmie affinché queste punissero con il loro comportamento molesto e offensivo (κηκασμός) i Giganti<sup>980</sup> e Tifone per la loro guerra contro gli dèi<sup>981</sup>.

Una tradizione che sembra andare nella stessa direzione è attestata da un frammento del trattato *Sulle isole* (Περὶ νήσων) di Senagora, autore di età callimachea, che specifica come i Cercopi a causa della loro malvagità (κακοήθεια) e della loro malevola disposizione nei confronti del padre degli dèi sarebbero stati trasformati in scimmie, dando il nome alle isole di Pitecusa<sup>982</sup>. Lo scontro che vede opposti i Cercopi all'autorità di Zeus, cui evidentemente questi avrebbero disubbidito o che avrebbero cercato di ingannare, è presente anche nelle *Genealogie* di Ferecide di Atene, già alla prima metà del V sec: nella

<sup>980</sup> La tradizione greca sulla geografia dell'ultima battaglia tra Giganti e Olimpici indica in modo abbastanza concorde il luogo dello scontro nella 'pianura flegrea' (Φλέγγρα) che dalle fonti classiche viene localizzata in Calcidica presso Pallene, cf. Hdt, 7.123; Steph. Byz. s.v. πεδίων φλέγγρας; schol. in Apoll. Rhod., 3.234. Altre tradizioni ricollegano il luogo della sconfitta dei Giganti alla 'piana flegrea' in Italia meridionale, zona di colonizzazione euboica nello spazio di Cuma e della regione del Vesuvio. La testimonianza più esplicita al riguardo, probabilmente derivata da Timeo, si trova in D.S. 4.5.1; *ibid.* 5.25.5. Cf. VALENZA MELE (1979) sulla figura di Eracle e la sconfitta dei Giganti nell'area cumana sin dal periodo arcaico. Sulla presenza di Eracle in Occidente e sulle vicende che lo caratterizzano dal ratto della mandria di Gerione in poi si veda soprattutto JOURDAIN-ANNEQUIN (1989: 95-220).

<sup>981</sup> Lyc., 688-693: ὄθεν Γιγάντων νῆσος ἢ μετάρφρονον / θλάσασα καὶ Τυφῶνος ἀγρίου δέμας / φλογμῶ ζέουσα δέξεται μονόστολον. / ἐν ἧ̄ πιθήκων πάλμυς ἀφθίτων γένος / δῦσμορφον εἰς κηκασμὸν ὄκισεν τόσων, / οἱ μῶλον ὠρόθυναν ἐκγόνοις Κρόνου. Per un commento completo al passo vd. HORNBLLOWER (2015: *ad loc.*). Tifone, secondo la *Teogonia* esiodea (Hes., *Th.*, 820-868), è figlio di Gaia e Tartaro, legato dunque per parte materna ai Titani che la stessa Gaia avrebbe generato da Urano. Lo scontro di Zeus e Tifone con la punizione di quest'ultimo condannato a essere schiacciato dall'Etna è ampiamente descritta in Pind., *P.*, 1. 15-27, Aesch., *Prom.*, 352-370. Cf. ARDIZZONI (1978), DI BENEDETTO (1995) per un'analisi specifica del trattamento di Tifone in Pindaro ed Eschilo. Sui Giganti nati dal sangue di Urano evirato da Crono sconfitti dagli dèi olimpici con l'aiuto determinante di Eracle abbiamo la versione più estesa in [Apoll.], 2.7.1. Allusioni più antiche alla Gigantomachia si hanno in Pind., *N.*, 1.67-72; *ibid.*, 7.90; Eur., *Her.*, vv. 180ss.; *Ion*, 206ss; Cf. Hes., *Th.*, 954-955 la ricostituzione del κόσμος divino. Sul mito di Tifone e il suo rapporto con i Titani e con Prometeo in particolare in un'ottica di comparazione indoeuropea si veda MEULDER (2011). Sul mito dei Giganti prima dell'età ellenistica si veda VIAN (1952). Particolarmente interessante lo studio condotto da CONNORS (2015) sul rapporto tra mito, racconti tradizionali e fenomeni geovulcanici in Italia meridionale.

<sup>982</sup> Xenag., *FGrHist* 240 F 28: a)... Ξεναγόρας δὲ εἰς πιθήκους διὰ κακοήθειαν μεταβαλεῖν φησιν ἐν τῷ Περὶ νήσων (= schol. in Luc. 181,6 Rabe), b) ... Ξεναγόρας δὲ εἰς πιθήκους αὐτοὺς μεταβαλεῖν φησι, καὶ τὰς Πιθηκούσας νήσους ἀπ' αὐτῶν κληθῆναι (= Harp. s.v. Κέρκων). Sulla letteratura dei Νησιωτικά e in particolare su Senagora si veda CECCARELLI (1989: 909-914).

versione del mito attribuita all'attidografo, però, i due Cercopi non vengono trasformati in scimmie bensì subiscono la punizione della pietrificazione<sup>983</sup>.

Il testo più ampio e ricco di informazioni che si rifà a questa tradizione mitografica è senza dubbio il racconto ovidiano delle peregrinazioni di Enea<sup>984</sup> sulle coste tirreniche prima dell'incontro con la Sibilla cumana nel XIV libro delle *Metamorfosi*<sup>985</sup>:

Inarimen Prochytenque legit sterilique locatas  
colle Pitheculas, habitantum nomine dictas.  
quippe deum genitor, fraudem et periuria quondam  
Cercopum exosus gentisque admissa dolosae,  
in deforme viros animal mutavit, ut idem  
dissimiles homini possent similesque videri,  
membraque contraxit naresque a fronte resimas                    95  
contudit et rugis peraravit anilibus ora  
totaque velatos flaventi corpora villo  
misit in has sedes nec non prius abstulit usum  
verborum et natae dira in periuria linguae;  
posse queri tantum rauco stridore reliquit.

*(scil. la nave) toccò le Pitecuse ubicate su un colle spoglio, e che furono così chiamate dal nome degli abitanti. Infatti il padre degli dèi, odiando profondamente l'inganno e la parola non mantenuta dai Cercopi così come i crimini commessi da questo gruppo di ingannatori, li trasformò da uomini in un animale orrido, perché essi pur essendo diversi dall'uomo potessero sembrargli simili; rese più corte le loro membra, appiattì e rinserrò le loro narici all'indietro e cosparses tutto il loro volto di rughe senili e ricoperti da una peluria giallognola su tutto il corpo li mandò in questi luoghi non prima di averli privati dell'uso della parola e della loro lingua fatta per pronunciare le peggiori nefandezze; concesse loro, infatti, di potersi soltanto lamentare con grido strozzato.*

---

<sup>983</sup> Pherekyd., *FGrHist* 3 F 77: ...ἐπιορκοὶ καὶ ἀργοὶ...ἀπελιθώθησαν δ' οὗτοι, ὡς Φερεκύδης φησί. Cf. FOWLER (2013: 321-323).

<sup>984</sup> Un'analisi precisa della riscrittura ovidiana del racconto eneadico con una lettura specifica del valore ideologico del mito dei Cercopi nelle *Metamorfosi* si ha in FABRE SERRIS (1995: 115-141). Cf. FABRE SERRIS (1998: 149-161).

<sup>985</sup> Ov., *Met.*, 14.89-100. Per un commento puntuale al passo si vedano BÖMER (1986: 36-41) e MYERS (2009: 74-76).

Il testo ovidiano dunque sceglie di associare la vicenda dei Cercopi alla punizione-metamorfose che il padre degli dèi avrebbe loro riservato relegandoli di fronte alle coste campane come abitanti delle isole di Pitecusa<sup>986</sup>, mentre non fa menzione dei fratelli briganti quando descrive la saga di Eracle e la sua divinizzazione<sup>987</sup>.

Il racconto dei Cercopi che viene presentato da Ovidio pone al centro il tema dell'inganno, *fraus*, e dell'empietà nei confronti della divinità cui i Cercopi disubbidiscono non rispettando la parola data, *periuria*: anche se non conosciamo né da Ovidio né da altre tradizioni mitografiche il contenuto dell'inganno ordito dai Cercopi possiamo però sottolineare come questo potrebbe essere stato di natura 'verbale'; la metamorfosi dei briganti in scimmie, infatti, pone in risalto proprio la perdita della loquela, l'*usus verborum* di cui con ogni evidenza i malvagi Cercopi approfittavano per realizzare ogni tipo di delitto.

Se è vero che l'improvvisa incapacità di articolare la voce è spesso utilizzata da Ovidio nei miti di metamorfosi animale come espediente per punire chi della *lingua* ha fatto un uso non gradito agli dèi, il caso dei Cercopi risulta però ben particolare. Se infatti lo paragoniamo ad altri esempi di metamorfosi come quello occorso alla ciurma di Diomede la differenza può apparire in modo più chiaro<sup>988</sup>: in particolare, nello stesso libro XIV, uno dei marinai di Diomede Acmon si lamenta in modo ingiurioso (...*odium tamen illius omnes / spernimus...*) nei confronti della dea *Venus* per le disgrazie e il dolore che sembrano non avere fine per i Greci sopravvissuti al ritorno da Troia. In questo caso Acmon e gli altri marinai subiscono il processo di metamorfosi perdendo la capacità umana di emettere una voce articolata (*vox pariter vocisque via est tenuata...*) e vengono così puniti per il loro disprezzo della potenza divina cui si accompagna la mancanza di

---

<sup>986</sup> L'isola di Pitecusa (o le isole di Pitecusa) non viene citata nel parallelo virgiliano del viaggio di Enea, Verg., *Aen.*, 9.715ss. Il testo di Virgilio infatti menziona unicamente le isole di Inarime e di Procida, associando la prima alla punizione che il padre degli dèi impose a Tifeo relegandolo nelle profondità dell'abisso (*tum sonitu Prochyta alta tremit durumque cubile / Inarime Iovis imperiis imposta Typhoeo*). Proprio in merito all'isola di Inarime sembrerebbero attestati dei racconti che associano il luogo ai primati, in particolare passando per il presunto termine etrusco ἄριμος che avrebbe il significato di 'scimmia' (πίθηκος), per cui vd. Strab., 13.4, 6; Harpocrat., s.v. ἄριμος: πίθηκος. Cf. Serv. *ad loc.*: *simiae...quas Etruscorum lingua arimos dicunt*. Per il toponimo Ἄριμα come luogo della punizione di Tifeo da parte di Zeus si veda Hom., *Il.*, 2.781ss.

<sup>987</sup> Come è noto le vicende di Eracle occupano gran parte del libro IX delle *Metamorfosi* e non fanno menzione della cattura dei Cercopi né del vignaiolo Sileo, Ov., *Met.*, 9. 1-305. Cf. FABRE SERRIS (1995: 149-151).

<sup>988</sup> Ov., *Met.*, 14.483ss. Sull'episodio della trasformazione della ciurma di Diomede in varie specie di uccelli, dopo aver raggiunto le 'Isole di Diomede' (le isole Tremiti), si veda MYERS (2009: 138-140). Le fonti principali che vi fanno riferimento sono Lycos, *FGrHist* 570 F 6; Lyc., *Alex.*, 594-611; Ant. Lib., 37; Plin., *NH*, 10.126-127.

timore nei confronti di qualsiasi cosa, ivi compreso il timore per gli dèi (*sub pedibus timor...*).

Sembra emergere dal testo una differenza netta rispetto alla punizione dei Cercopi: nel caso di Acmon infatti la punizione divina è il risultato dello *spretus* nei confronti della dea Venere da parte di un blasfemo, al contrario il racconto dei Cercopi mette sì in scena un uso perverso della parola articolata (*lingua, verba*) ma che non si concretizza nell'insulto alla divinità bensì nella pratica dell'inganno e della frode<sup>989</sup>.

Del resto il tema dell'inganno è ben presente non soltanto per ciò che riguarda la frode ottenuta per mezzo della parola, ma sembra riverberarsi anche nel complemento della punizione dei Cercopi: la loro mutazione in una forma animale. Ovidio oltre all'elenco degli attributi ferini che caratterizzano il corpo dei Cercopi-scimmie, dal naso camuso alla coltre di pelo, menziona l'apparenza ingannevole di questi animali il cui aspetto li fa sembrare al contempo diversi e simili all'essere umano (*dissimiles...similesque videri*).

Senza dubbio Ovidio gioca qui su una delle due etimologie dello zoonimo latino *simius* che lo vedeva legato al termine *similitudo* e all'apparenza esteriore (*simia-similis*)<sup>990</sup>. La punizione escogitata da *Iuppiter* potrebbe allora configurarsi come un rovesciamento dell'inganno da lui subito da parte dei Cercopi che verrebbero in questo modo condannati a ingannare loro malgrado a causa della loro ambigua apparenza fisica.

---

<sup>989</sup> Intende diversamente MYERS (2009: 139), "Like the Cercopes and the Apulian shepherd in this book, Acmon is a *contemptor deorum*."; cf. BÖMER (1986: 169-170). Per altri casi di metamorfosi animali che coinvolgono la perdita dell'uso della parola si veda Ov., *Met.*, 2.658ss. (il caso della profetessa Ocyroe tramutata in cavalla silente); *ibid.*, 4.412ss. (le Miniadi che avevano disprezzato il culto di Dioniso e che sono tramutate in pipistrelli).

<sup>990</sup> Per una rassegna di passi in cui questo rapporto è pertinente si veda CONNORS (2004: 183-189). Cf. Enn., *Sat.*, fr. 23 (= Cic., *Nat. deor.*, 1.97): *simia quam similis turpissima bestia nobis*. Una *summa* delle teorie antiche sull'etimologia del termine *simia* si trovano in Isid., *Etym.*, 12.2.30: *simiae Graecum nomen est, id est pressis naribus; unde et simias dicimus, quod suppressis naribus sint et facie foeda, rugis turpiter follicantibus; licet et capellarum sit pressum habere nasum. Alii simias Latino sermone vocatos arbitrantur, eo quod multa in eis similitudo rationis humanae sentitur; sed falsum est*. Cf. Serv. *In Ecl.*, 10.7: *simiae graecum est nomen, id est pressis naribus, unde et simias dicimus*. Isidoro, in accordo con la testimonianza serviana, sembra rifiutare la derivazione di *simia* dalla radice della famiglia di *similis* e *similitudo* per suggerire che lo zoonimo abbia una derivazione direttamente dal gr. e in particolare dall'aggettivo *σιμός* ('dal naso appiattito, dal naso camuso, dalle narici alzate'). Eppure un accostamento tra il naso camuso e il morfotipo del *πίθηκος* è assai raro, o del tutto inesistente, nelle fonti greche se si esclude la testimonianza di Babrio alla fine dell'età antonina, Babr., 1.56 (ἦλθεν δὲ καὶ πίθηκος, ὡς καλοῦ μήτηρ, / πίθωνα γυμνὸν σιμὸν ἡρμένῃ κόλποις), su cui però non è da escludere una forte influenza della cultura latina. Cf. LEUMANN (1959: 173) per un ricostruito \**σιμίας* ('dal naso piatto') da cui sarebbe derivato il lat. *simia* come prestito. Da ricordare, infine, che il rapporto etimologico tra *similis* e *simia* è totalmente destituito di fondamento per la linguistica moderna a causa della differenza di quantità vocalica della prima sillaba delle due parole: *similis* e *simia*.

Un inganno beffardo, però, che resterebbe in questo caso fine a se stesso senza possibilità di arrecare alcun vantaggio ai Cercopi-scimmie.

Del resto il tema della simulazione e del tradimento costituiscono il filo conduttore del viaggio di Enea raccontato da Ovidio in particolare in apertura del libro XIV in cui viene evocato il dolore di Didone per il tradimento della *fides* da parte dell'eroe troiano (*incubuit ferro deceptaque decipit omnes*)<sup>991</sup>: le vicende mitiche narrate in questa sezione delle *Metamorfosi* tematizzano il rapporto tra la parola data, lo spergiuro e la punizione divina opponendo la vicenda fortunata di Enea, che sfugge all'ira divina nonostante l'abbandono di Didone, ad altri esempi di castigo in cui la vittima non commette alcun *delictum* contro gli dei ma ne riceve comunque disgrazia<sup>992</sup>.

### **1.3 I Cercopi e le scimmie tra pertinenze culturali ed enciclopedia antica**

#### **1.3.1 Il 'Sedere nero' e l'ἀπυγία delle scimmie**

Dopo aver preso in considerazione i nuclei narrativi maggiori del mito dei Cercopi la ricerca prosegue ora nell'individuare una rete di indizi costituita da attributi, oggetti e circostanze che possano chiarire, in una catena di associazioni pensate quasi fossero delle spie 'culturali', alcuni dei significati che il pubblico greco poteva associare a simili racconti<sup>993</sup>. Obiettivo principale della ricerca è ricostruire i legami e le reti di senso che

---

<sup>991</sup> Si veda soprattutto lo studio di BETTINI-LENTANO (2013: 190-221) sulla tradizione parallela e sotterranea di un *impius Aeneas* non utilizzata esplicitamente dall'epos virgiliano, ma presente nel patrimonio dei racconti e di tanto in tanto allusa da Virgilio. Cf. Verg., *En.*, 12.11-17 (...*desertorem Asiae* - nelle parole di Turno).

<sup>992</sup> All'interno della vicenda narrata nel libro XIV delle *Metamorfosi* la peregrinazione di Enea che costeggia le terre tirreniche fuggendo da Cartagine è incastonata tra racconti di punizione e ira divina, alcuni, come quello dei Cercopi, giustificati dal comportamento dei 'puniti' e altri, come quelli di Scilla o Glauco, totalmente dipendenti dalle gelosie divine. Per l'esposizione di questa lettura del libro XIV si veda FABRE SERRIS (1995: 115 ss.).

<sup>993</sup> Seguiremo su questa 'voie grecques des associations' il quadro ermeneutico tracciato da Nicole Loraux nell'analisi del mito di Eracle alla luce di alcuni episodi e tradizioni che sembrano legarlo al mondo femminile, in LORAUX (1982). Al rischio di una generalizzazione banalizzante così come al pericolo di un'interpretazione immediata e considerata 'naturale' da parte dell'interprete odierno la Loraux oppone il tentativo di indagare punto per punto una catena, o una sequenza, di indizi e associazioni che legano il personaggio mitico a certi termini (oggetti di cultura materiale, descrizioni fisiche, attributi di vario genere) per comprendere, partendo dagli usi della lingua, come un pubblico greco potesse capire e fare proprio un racconto mitico in cui ad es. Eracle, eroe virile *par excellence*, viene omaggiato da un πέπλος, abito femminile, da parte di Atena, dea guerriera e vergine. "Parce que je ne crois pas à cette familiarité de nous-mêmes au discours grec, surtout lorsqu'il est mythique, j'ai tenté de suivre la voie grecque des associations : m'abstenant de rabattre Héraklès sur un « fond psychologique virtuel » dont la généralité vraisemblable ressemble à de

potessero rendere culturalmente pertinente l'associazione tra i Cercopi, creature discorsive della narrazione mitica, e le scimmie, esseri viventi o 'segni' naturali oggetto però di tradizioni culturali differenti (zoologica, etico-morale, paremiografica etc.) nella società greca antica. L'individuazione di un legame tra gli elementi più salienti del racconto mitico dei Cercopi e più in generale alcune sezioni dell'enciclopedia culturale antica potrebbe far comprendere, infatti, il 'perché' culturalmente accettabile agli occhi di un Greco di una caratterizzazione 'scimmiesca' per i Cercopi o addirittura della loro metamorfosi in *pithēkoi*.

Il dato più significativo per comprendere il mito di Eracle e dei Cercopi è costituito proprio dall'epiteto che l'eroe figlio di Alcmena riceve nella tradizione mitografica e che è stato oggetto di esegesi del mitografo delle *Historiae* ps.-nonniane: il *melampugos*, 'sedere nero'.

L'aggettivo è attestato già nella produzione giambica arcaica e si ritrova in un frammento di Archiloco, menzionato da Porfirio nella discussione di un passo omerico, di cui riportiamo il testo<sup>994</sup>:

μή τευ μελαμπύγου τύχης

*Che tu non incontri un Sederenero !*

Porfirio commentando il testo omerico cerca di dare una risposta precisa all'*aporia* relativa all'identità dell'uccello ominoso che Zeus avrebbe inviato come buon segno alle preghiere di Priamo in partenza per il campo acheo per riscattare il corpo di Ettore<sup>995</sup>: qui si fa menzione di un *aetos*, un'aquila, che viene caratterizzata da un colore scuro, non necessariamente nero; per chiarire il passo Porfirio rimanda all'autorità di Aristotele che avrebbe menzionato tra le diverse specie di *aetos* un'aquila dal posteriore nero

---

l'immédiateté, j'ai tenté ce parcours à la surface des signifiants, quitte à m'enfoncer peu à peu, de proche en proche et du trait singulier au trait singulier, dans l'épaisseur paradoxale d'une figure." *ibid.* 728.

<sup>994</sup> Archil., fr. 178 West (*apud* Porph., *ad Il.*, 24.315 MacPhail). Il frammento è considerato facente parte della *fabula de vulpe et aquila*, fr. 172-184. Cf. IRWIN (1974: 139-141) per un'analisi del colore nero.

<sup>995</sup> Hom., *Il.*, 24.314-316: "Ὡς ἔφατ' εὐχόμενος, τοῦ δ' ἔκλυε μητίετα Ζεὺς / αὐτίκα δ' αἰετὸν ἦκε τελειότατον πετεηνῶν / μῶρφον θηρητῆρ' ὄν καὶ περκνὸν καλέουσι". Sulla difficoltà di individuare precisamente il colore di questo ἀετός, in particolare per ciò che concerne l'aggettivo μῶρφος si veda NORMAND (2015: 30 n. 69). Cf. Hom., *Il.*, 21.253 per un'altra menzione dell'ἀετός nero come il più forte e il più veloce degli uccelli, allorché viene usato come *comparatum* per esaltare il corso impetuoso e rovinoso del fiume Scamandro.

(μελάμπυγος), considerata la più forte e la più temibile delle aquile, distinta da un'altra aquila detta invece dal 'posteriore bianco' (πύγαργος)<sup>996</sup>.

In questo contesto di esegesi omerica viene citato il frammento di Archiloco: la *persona loquens*, che con ogni probabilità racconta l'apologo tradizionale dell'amicizia tra la volpe e l'aquila che avrebbe rotto proditoriamente questo legame<sup>997</sup>, si rivolge al destinatario dell'attacco giambico, forse Licambe, augurandogli con ironico sarcasmo di 'non incontrare un sedere-nero' (μή τευ μελαμπύγου τύχης), che avrebbe punito l'aquila traditrice della fiaba.

Ciò che più ci interessa però non è tanto la presunta opposizione tra un'aquila *melampugos*, coraggiosa e forte, capace di ristabilire la giustizia di chi ha violato un patto di *philia*, e un'aquila *leukopugos*, debole e assai meno coraggiosa<sup>998</sup>, ma la menzione immediatamente successiva del *melampugos* del mito: Eracle. Porfirio infatti cerca di accreditare l'interpretazione favolistico-zoologica secondo cui Archiloco avrebbe fatto riferimento al mondo degli *aetoi* e non a quello della *melampugia* mitica di Eracle<sup>999</sup>, ma facendo ciò ci permette di ritenere che almeno per altri commentatori un riferimento paradigmatico al *kratos* che ristabilisce l'ordine e la giustizia potesse evocare proprio la

---

<sup>996</sup> Per una rassegna dei differenti γένη relativi all'ἀετός in Aristotele si veda Arist., *HA*, 618b18-619a 15. Aristotele non utilizza mai il termine μελάμπυγος ma menziona invece un'aquila 'nera', μελανάετος definito come l'aquila più forte di tutte anche se di minore taglia rispetto alle altre: Ἔτερος δὲ μέλας τὴν χροῖαν καὶ μέγεθος ἐλάχιστος, κρᾶτιστος τούτων· οὗτος οἰκεῖ ὄρη καὶ ὕλας, καλεῖται δὲ μελανάετος καὶ λαγωφόνος. La descrizione di Aristotele farebbe pensare alla specie di *Aquila pomarina* effettivamente caratterizzata dalle piume posteriori di un nero molto intenso, cf. ARNOTT (2007: 203). Per l'analisi di questo passo si veda NORMAND (2015: 30-32; 43); per un resoconto dettagliato della rappresentazione culturale dell'ἀετός nel mondo antico cf. *ibid.* 209-307.

<sup>997</sup> Il tema favolistico utilizzato da Archiloco sarebbe in qualche modo da collegare al racconto contenuto in Aesop., *Fab.* 1: un'aquila e una volpe stringono un patto di amicizia e decidono di convivere in uno stesso luogo, l'aquila su un ramo di un albero e la volpe nel cespuglio alla sua base. L'aquila, spinta dalla fame e dall'esigenza di nutrire i propri piccoli, decide un giorno di utilizzare come pasto i cuccioli della volpe. Diverso tempo dopo in seguito a un incendio divampato nel nido i pulcini dell'aquila sarebbero caduti a terra e divorati dalla volpe.

<sup>998</sup> Questo è lo schema interpretativo che Porfirio e altre fonti tarde costruiscono: una presunta specie di ἀετός dal posteriore nero caratterizzata da eccellenza nel dominio del κράτος che verrebbe evocata come minaccia temibile contro i traditori del patto di amicizia, patto che nella tradizione favolistica proprio un'altra specie di aquila, dal posteriore bianco, avrebbe violato. Cf. Porph., *In Il.*, 24. 315, 7 (... ἄλλος γὰρ ὁ πύγαργος, ἄλλος δὲ ὁ μέλας ὄλος· διὰ τοῦτο καὶ μελάμπυγος); Tzet., *In Lyc.*, 91 (50.23 Scheer); Id., *Chil.*, 5.81.

<sup>999</sup> οὐκ ἐπὶ τούτους ἀναφέρων Θείας υἱοὺς κατωμαδὸν πρὸς Ἡρακλέους φερομένους τὰς ὑπὸ τὰ ἰσχία αὐτοῦ καταμαθεῖν πυγὰς καὶ γελᾶσαντας οὕτω τυχεῖν σωτηρίας· ἀλλὰ πρὸς τὸν πύγαργον ἀετὸν συγκρίνων καρτερὸν εἶπε τὸν μελάμπυγον, Porph., *In Il.*, 24.315, 8.

saga dei Cercopi puniti da Eracle ‘sedere nero’, come in effetti l’esegesi di alcuni lessicografi, Pausania *in primis*, sembrerebbe confermare<sup>1000</sup>.

Del resto le *Storie* di Erodoto, un testo assai più vicino ad Archiloco di quanto fosse Porfirio, ci testimoniano in occasione del resoconto della discesa di Serse verso l’Attica che la topografia greca conservava il ricordo dei Cercopi catturati da Eracle associando i tre personaggi nella denominazione di alcuni massici, o colline, situati nell’area delle Termopili, in particolare subito dopo il passaggio orientale presso la città di Alpeni, primo centro della Locride. Qui, stando al racconto erodoteo, esisteva un massiccio chiamato del ‘sedere nero’ (Μελαμπύγου) molto probabilmente dalle forme somiglianti a un posteriore umano, e nei pressi di questa enorme roccia si diceva che i Cercopi avessero avuto la loro tana, il loro nascondiglio (Κερκώπων ἔδρας)<sup>1001</sup>.

Il racconto dei Cercopi puniti da Eracle dopo il fallito furto delle armi sembrerebbe inoltre testimoniato anche da un frammento pindarico che è stato tramando dalla tradizione degli scolii ad Aristofane: il frammento, riportato in modo succinto dagli eruditi alessandrini, descrive alcuni personaggi avvinti da lacci e collocati a testa in giù (οἱ μὲν κατωκάρα δεσμοῖσι δέδενται)<sup>1002</sup> cui sembra plausibile associare le figure dei due Cercopi prigionieri di Eracle, come abbiamo visto del resto testimoniato dalle fonti iconografiche che sintetizzano l’intero racconto proprio raffigurando la peculiare disposizione dei briganti-scimmie.

La *melampugia*, la villosità del posteriore, è una caratteristica fisica che la cultura greca allinea assieme al coraggio e alla forza alla categoria del ‘maschile’ rappresentando un vero e proprio modello prototipico degli attributi che fanno di un maschio un uomo valoroso e veramente degno di rispetto. Non è un caso che proprio il coro della *Lisistrata* di Aristofane utilizzi l’aggettivo all’interno di un interludio corale in cui i due semicori della commedia, il primo costituito dalle donne di Atene e l’altro dai cittadini anziani,

---

<sup>1000</sup> Paus., Ἄττ. ὄνομ. συναγωγή, s.v. μὴ σύγε μελαμπύγου τύχοις, ed. Erbse. Un’esegesi analoga si trova in Phot., *Lex.*, s.v.; Zen., *CPG* 5.10. Anche FRÄNKEL (1950: 68) commentando Aesch., *Ag.*, 115 in cui viene menzionato un uccello nero intende il riferimento archilocheo “to Herakles and eagle too. Only when we understand this can we do full justice to the exquisite homely humour of the expression, humour which must have revelled in just as much as the painters and sculptors of archaic period”.

<sup>1001</sup> Hdt., 7.216:…Ἄλτηνὸν πόλιν, πρώτην ἐοῦσαν τῶν Λοκρίδων πρὸς [τῶν] Μηλιέων, καὶ κατὰ Μελαμπύγου τε καλεόμενον λίθον καὶ κατὰ Κερκώπων ἔδρας, τῇ καὶ τὸ στεινότατόν ἐστι. Sulla topografia del luogo si veda BÉQUIGNON (1934: 20) e MÜLLER (1987: 369-384) Uno studio sulla geografia storica delle Termopili si trova in JANNI (1991). Per il corpo di personaggi del mito come metafora efficace dello spazio geografico, in particolare del discorso orografico, si veda TONDO (2013).

<sup>1002</sup> Pind., fr.161 Maehler (= schol. in Ar. Pac., 153a).

avanzano le proprie rispettive tesi sul mondo femminile rifacendosi a *muthoi*, storie esemplari, racconti che tutti conoscono e che, nelle intenzioni del locutore, dimostrano *per se* la verità che si vorrebbe enunciare: oltre alle vicende del mitico Melanione e dell'anziano Timone compare la rapida menzione del generale Mironide, vero e proprio eroe cittadino per aver sconfitto i Corinzi a Megara<sup>1003</sup>, di cui l'anziano coro degli Ateniesi esalta il corpo irsuto nelle parti basse e il posteriore nero<sup>1004</sup>. Proprio la formulazione linguistica del passo comico ci permette di cogliere il passaggio metaforico da una descrizione fisica (dunque una condizione naturale), la villosità del deretano<sup>1005</sup>, a un comportamento (un atteggiamento nei confronti degli altri), il coraggio sprezzante del pericolo nei confronti del nemico, un coraggio che l'anziano del coro di Aristofane minaccia di dimostrare contro le donne sovversive assumendo così i panni del 'Sedere nero'<sup>1006</sup>.

Il colore nero, inoltre, viene più generalmente associato allo stereotipo della mascolinità greca anche in un'altra commedia di Aristofane, *Le donne alle Tesmoforie*, nella scena in cui il Parente di Euripide cerca di capire a quale Agatone il poeta faccia riferimento sino a chiedergli dubbiosamente se non intendesse l'Agatone 'quello nero, quello forte' (ὁ μέλας, ὁ καρτερός)<sup>1007</sup>; a una simile domanda Euripide risponde facendo ironicamente allusione alla distanza assoluta che separa il tragediografo Agatone dalla benché minima parvenza di uomo (ἄλλ'ἕτερός τις).

<sup>1003</sup> Thyc., 1.105. Cf. Ar., *Ekk.*, vv. 304-305 dove la figura di Mironide è nuovamente evocata come esemplare del coraggio virile.

<sup>1004</sup> Ar., *Lys.*, vv. 801-804: ΓΕ. Καὶ Μυρωνίδης γὰρ ἦν / τραχὺς ἐντεῦθεν μελάμ- / πυγός τε τοῖς ἐχθροῖς ἐπάσσειν· / ὥς δὲ καὶ Φορμίων. Vd. HENDERSON (1987: *ad loc.*).

<sup>1005</sup> Che il termine μελάμπυγος indicasse un sedere nero in quanto villosa, e non genericamente nero magari con riferimento alla nudità eroica di chi vive e si allena all'aperto, è testimoniato da un'espressione comica nell'*Adonis* di Platone Comico, fr. 3 PCG. Qui si fa riferimento (ironicamente?) alla virilità e al coraggio degli uomini di Cipro e Cinira viene apostrofato come βασιλεῦ Κυπρίων, ἀνδρῶν δασυπρώκτων, 'Cinira re dei Ciprioti, uomini coraggiosi' (lett. 'dal sedere villosa'). Cf. PIRROTTA (2009: 72), "Das Adjektiv δασύπρωκτος, Synonym von Μελάμπυγος (...), bezeichnet die Mannhaftigkeit und die Verwegenheit der heterosexuellen Männer im Gegensatz zu der Verweichlichung und effeminiert Zügellosigkeit der λευκόπρωκτοι, der «passiven» Homosexuellen". Vd. anche Macar. Chrysoc., 5.82 CPG (Μελαμπύγω συντύχοι: οἱ δὲ, δασυπρώκτω).

<sup>1006</sup> "Niger sum? Tu igitur cave τὸν μελάμπυγον, ut olim Cercopes.", VAN LEEUWEN (1968<sup>2</sup>: *ad loc.*) che interpreta il passo come se l'anziano cittadino minacciasse le donne di una punizione temibile di fronte all'insubordinazione, una punizione assai simile a quella subita dai Cercopi ad opera del 'Sedere nero'.

<sup>1007</sup> Ar., *Th.*, v. 31. Vd. AUSTIN – DOUGLAS OLSON (2004: *ad loc.*) per paralleli testuali in cui il colore nero è associato all'idea di virilità e ai tratti identificanti un ἀνήρ. Sul colore nero come colore della mascolinità giudicata standard cf. GRAND CLÉMENT (2011: 352-355). Cf. BRULÉ (2015: 179-183).

Il colore nero in alcune espressioni formulari omeriche, ma più in generale nella produzione di età tardo-arcaica, esprime uno stato emotivo anomalo associato all'afflusso in grande quantità di umori e liquidi organici, soprattutto sangue e bile nera, che si concentrano negli organi interni (cuore, polmoni, diaframma) in occasione di accessi di ira o alterazioni parossistiche dello stato d'animo che spesso sfociano nello scatto rabbioso e nello slancio vigoroso contro l'avversario<sup>1008</sup>.

La categoria greca della *melampugia*, dunque, a indicare il coraggio eccezionale e la forza straordinaria di chi merita il rispetto e il timore altrui sembra coniugare le connotazioni virili del colore nero alle rappresentazioni condivise dalla tradizione fisiognomica che fanno della presenza in abbondanza di *triches*, soprattutto sulle gambe, un segno di forza e affidabilità in circostanze di pericolo<sup>1009</sup>.

L'aggettivo *melampugos* che, come abbiamo visto, sembra indissolubilmente legato alla figura di Eracle nella vicenda dei Cercopi possiede un valore semantico costante che dalla commedia antica giunge sino al periodo imperiale: con questo aggettivo composto si indica una virilità accentuata che si concretizza in gesta di estremo coraggio realizzate grazie a uno sforzo e a una potenza, *kratos*, fuori dal comune che fanno di un simile aggettivo una sorta di epiteto leggendario riservato a pochi, come nel caso del generale Mironide.

Ciò risulta chiaro se prendiamo in considerazione un frammento della *Leda* del comico Eubulo<sup>1010</sup> in cui un personaggio mette in guardia il proprio interlocutore ricordandogli che, nonostante quest'ultimo lo tratti come un *hepatos* (un pesce senza bile nera, *χολή*), egli appartiene alla schiera dei *melampugoi*<sup>1011</sup>. Il contrasto esplicito tra un

---

<sup>1008</sup> Si veda soprattutto GRAND CLÉMENT (2011: 216-226) con ampia analisi dell'espressione omerica φρένες ἀμφιμέλαιναι e dell'associazione tra il colore nero e stati emotivi di forte alterazione; cf. BRIAND (1993) per un'opposizione tra chi possiede delle φρένες 'nere' e decide in preda a un eccesso di passione e sentimento, e dall'altra parte chi, invece, come il re Pelia descritto da Pindaro (Pind., *P.*, 4.109-110), agisce per mancanza di coraggio e in preda alla codardia, avendo delle φρένες 'bianche'. Per un'analisi dei valori simbolici associati al colore nero nell'onomastica mitica greca vd. ora BUXTON (2010).

<sup>1009</sup> [Arist.], *Physiogn.*, 812b 13-14; cf. *ibid.*, 807b 3; 19 per la descrizione di chi non ha coraggio e che è descritto come senza peli. Si veda anche D. Chr., *Or.*, 33.17 che, riportando il famoso frammento archilocheo in cui si disprezza il generale vanitoso (Arch., fr. 114 West), non fa menzione per il generale valoroso di gambe storte (...καὶ περὶ κνήμας ἰδεῖν / ροικός...) ma le sostituisce con l'immagine di gambe villose (καὶ ἐπὶ κνήμασιν δασύς). Cf BRULÉ (2015: 176-179).

<sup>1010</sup> Per un commento ai frr. superstiti si veda HUNTER (1983: 146-149).

<sup>1011</sup> Eub., fr. 61 PCG. Vd. anche HUNTER (1983: 148).

animale ‘senza bile’, dunque senza coraggio<sup>1012</sup>, e la figura del *melampugos* offre un’ulteriore conferma dello statuto di mascolinità eroica che chi si qualifica come tale vuole assumere. L’evocazione della presenza o della possibile comparsa del ‘Sedere nero’ dispone l’interlocutore in una condizione di incertezza e timore causate da una possibile esemplare punizione subita proprio a opera del *melampugos*.

Un risultato del genere è in effetti perseguito da Luciano nel finale del suo *Pseudologista* quando sarcasticamente rimprovera il ballerino Timarco, che gli aveva fatto torto accusandolo immeritatamente di errori nell’uso di termini greci desueti, di non comprendere appieno la pericolosità dello sguardo minaccioso di un uomo virile, un *dasus anēr*. Luciano, a conclusione del proprio attacco, ricorda a Timarco che scontrarsi con un vero uomo, un uomo coraggioso e forte, il cui attributo caratterizzante è la villosità e la *melampugia*, termine antico ma sempre valido (καὶ τοῦτο δὴ τὸ ἀρχαῖον), porta a rovina sicura chi, come Timarco, getta discredito sugli altri e arreca dolo assecondando la propria natura di ingannatore sin nel proprio aspetto di omosessuale travestito<sup>1013</sup>.

Il tono minaccioso con cui Luciano conclude il proprio attacco virulento contro Timarco utilizza il riferimento al *melampugos* come un richiamo al giusto (e naturale) corso delle cose: chi inganna e calunnia gli altri riceve prima o poi una giusta punizione da parte di chi è temibile.

Proprio tale dimensione agonistica tra due contendenti viene evocata in un passaggio coevo che si trova nella *Vita di Apollonio di Tiana* di Filostrato<sup>1014</sup>. Damis, discepolo siriano del *magos* Apollonio, riconosce insieme con il maestro che il re di Taxila Phraotes con cui si trovano a discutere è assai diverso dalle figure di uomini ricchi e potenti incontrati in precedenza: il re degli Indiani è un *sophos*, un uomo fuori dal comune (δεινὸς ἀνὴρ) esercitato e abile nella dialettica filosofica. In particolare la discussione tra il re e Apollonio sulla veglia e sul sonno in relazione alla sobrietà e all’ebbrezza destano grande meraviglia in Damis che, per la prima volta, si accorge, e comunica al maestro, di aver

---

<sup>1012</sup> Sul termine *χολή* per indicare la presenza di bile che porta qualcuno a reagire con rabbia e ‘scaldarsi’ si veda anche Ar., *Lys.*, 463-465; Men., *Periceir.*, 379-380. Cf. Palladas, *AP*, 10.49.

<sup>1013</sup> Luc., *Pseud.*, 32: οὐδέπω γοῦν οἶσθα ὡς ὅλην τὴν ἄμαξαν ἐπεσπάσω, δέον, ὃ παιπάλημα καὶ κίναδος, ὑποπτήσσειν εἴ τις ἀνὴρ δασὺς καὶ τοῦτο δὴ τὸ ἀρχαῖον, μελάμπυγος δριμύ μόνον εἰς σὲ ἀποβλέψειεν. Per un commento a questo passo di tono giambico cf. HAWKINS (2014: 248-250), “... In this helpless position, they (*scil.* the Cercopes) laughed at Heracles’ hairy bottom and thereby won a reprieve despite their misdeeds”.

<sup>1014</sup> Philostr., *VA*, 2.36: καλέσας οὖν ὁ Ἀπολλώνιος τὸν Δάμιν “πρὸς δεινὸν ἄνδρα” ἔφη “ὁ λόγος καὶ σφόδρα γεγυμνασμένον τοῦ διαλέγεσθαι.” “ὁρῶ,” ἔφη “καὶ τοῦτ’ ἴσως ἦν τὸ μελαμπύγου τυχεῖν. κάμῃ δὲ πάνυ αἰρεῖ ὁ λόγος, ὃν εἴρηκεν. Sulla figura di Damide e sull’episodio dell’incontro con il re indiano a Tassila si veda CHARPENTIER (1934: 13ss.), cf. KARTTUNEN (1989: 221ss.).

incontrato un degno contendente di Apollonio al punto da non essere sicuro dell'esito, e del vincitore, della discussione filosofica.

Per esprimere la sorpresa e il timore che la vittoria del maestro non sia così scontata come in passato Damis dichiara di aver compreso finalmente il senso dell'espressione 'trovare il Sedere nero' (τὸ μελαμπύγου τυχεῖν): il re indiano è un minaccioso rivale della *sophia* di Apollonio al punto da riuscire in effetti a 'catturare' (πάνυ αἰρεῖ) con l'articolazione del proprio pensiero e con il proprio modo di parlare l'attenzione, e forse la mente, dello stesso Damis.

Il racconto di Eracle nella saga dei Cercopi è come abbiamo visto una narrazione che mette in scena un eroe dai tratti 'maschili' che punisce un gruppo di briganti ponendo fine alle loro malefatte. Il nucleo del racconto si costruisce e al contempo dà vita all'epiteto del 'Sedere nero' con cui viene chiamato Eracle e che, proprio come altri elementi della saga dell'eroe, ne strutturano l'identità di eroe virile *par excellence* al pari della forza straordinaria o della frenetica attività sessuale<sup>1015</sup>. L'evocazione del *melampugos* diviene così leggendaria e proverbiale come testimoniano con costanza le collezioni paremiografiche e lessicografiche antiche che glossano il termine con due aggettivi ricorrenti: *andreios*, coraggioso, e *ischuros*, forte<sup>1016</sup>.

Il racconto di Eracle nell'episodio dei Cercopi è costruito, come abbiamo visto, sulla particolare salienza dell'elemento anatomico della *pugē* dell'eroe caratterizzata dal tratto essenziale della villosità. Risulta opportuno a questo punto concentrarsi su altri elementi 'semantici' che risultano associati, sintagmaticamente o paradigmaticamente, alla caratterizzazione di *melampugia* e che possono aiutare a comprendere il legame oppositivo tra Eracle e i Cercopi soprattutto in merito all'identità scimmiesca di questi ultimi.

La tradizione erudita antica (raccolte paremiografiche, lessici e scoli) associa costantemente all'esegesi del termine *melampugos* il corrispettivo opposto di *leukopugos*, letteralmente il 'Sedere bianco': se *melampugos* è utilizzato per indicare qualcuno dal coraggio straordinario e dalla forza erculea in contesti laudativi, al contrario essere definiti *leukopugoi* doveva rappresentare un insulto assai pesante, almeno stando alla

---

<sup>1015</sup> Per l'analisi della figura di Eracle come 'super-maschio' alla luce del suo rapporto, apparentemente inconciliabile, con il mondo del femminile si veda LORAUX (1982). Per la straordinaria forza di Eracle cf. NAGY (1979: 318). Vd. anche D.S. 4.9.2; Paus., 9.27.5-7.

<sup>1016</sup> Gregor., 4.33 CPG (Μὴ μελαμπύγου τύχης: μὴ τινος ἀνδρείου καὶ ἰσχυροῦ); *Etym. Magn.*, s.v. πύγαργος (... ὥσπερ ἐναντίως μελάμπυγος ἐπὶ τοῦ ἰσχυροῦ, ἀπὸ τῆς μελαίνης πυγῆς); Hsch., μ 641 (μελάμπυγος· ἀνδρείος. τοὺς γὰρ δασεῖς τὰς πυγὰς ἀνδρείους ἐνόμιζον); Hsch., μ 1277 (μὴ τευ μελαμπύγου τύχης: μὴ τινος ἀνδρείου καὶ ἰσχυροῦ τύχης); Eusth., vol. 3 p. 256 Van der Valk (... οὗ ἔμπαλιν μελαμπύγους τοὺς ἀνδρείους ἔλεγον); Phot., *Lex.*, μ 255 (Μελαμπύγους: ἀνδρείος).

testimonianza di Svetonio nella sua raccolta *Sugli insulti* dei Greci<sup>1017</sup>. Svetonio, o meglio gli *excerpta* bizantini che lo conservano, lo classifica tra gli insulti che erano rivolti a uomini che avevano perso o corrotto la loro *andreia*, la loro natura virile: ricevere l'appellativo di *leukopugos* metteva di diritto nel novero degli omosessuali passivi, dei cinedi e dei travestiti, tutti accomunati dall'essere *anandros*, 'non-uomo', insulto che con ogni probabilità comparve già in una commedia perduta di Alessi nella seconda metà del IV sec. a.C.<sup>1018</sup> con lo scopo di denigrare un effeminato.

L'insulto, come indica esplicitamente Svetonio, sembrerebbe trovare il proprio senso proprio nella sua opposizione al termine *melampugos* (καὶ ἔμπαλιν), quasi a indicare un rovesciamento radicale della 'super-mascolinità' di Eracle esemplificato dall'immagine di un sedere bianco, come nello stile succinto della lessicografia testimonia Fozio qualche secolo dopo<sup>1019</sup>:

Λευκοπύγους· δειλούς· ὡς μελαμπύγους τοὺς ἀνδρείους.

'*Sedere-bianco*': codardi; come i '*Sedere-nero*' sono coraggiosi.

La *leukopugia* viene, in effetti, più volte ricordata come espressione derisoria utilizzata nei confronti di un uomo che manifesta un carattere ritenuto negativamente femminile (γυναικώδης) incarnando tutti vizi canonizzati dallo stereotipo misogino greco, *in primis* la mancanza di coraggio, la mollezza tanto fisica quanto morale<sup>1020</sup> e la doppiezza nel carattere.

Non a caso nel linguaggio allusivo di Licofrone Cassandra si rivolge alla causa di tutti i mali dei Troiani, Alessandro Paride traditore del vincolo di ospitalità e schiavo della

<sup>1017</sup> Suet., *Περὶ βλασφημιῶν*, 3.2, p. 54 Taillardat: Λευκόπυγος· ὁ ἀνανδρος, καὶ ἔμπαλιν μελάμπυγος, ὁ ἀνδρεῖος, ὅθεν καὶ παροιμία τὸ· οὐπω μελαμπύγῳ ἐνέτυχες, ὁποῖός τις ἐν ἱστορίαις φέρεται καὶ ὁ Ἡρακλῆς.

<sup>1018</sup> Alex., fr. 322 PCG (= Eustath., *In Il. comm.*, vol. 3, 256 14 ss Van der Valk). Cf. ARNOTT (1996: 804-805).

<sup>1019</sup> Phot., *Lex.*, λ 217. Cf. Hsch., λ 739.

<sup>1020</sup> Nella tradizione paremiografica gli uomini effeminati, detti 'sedere-bianco', sono quegli uomini che nelle imprese e nel lavoro non portano a termine il loro compito, risultando incapaci di qualsiasi πόνος, mentre gli uomini valorosi, i γενναῖοι, dimostrano la loro forza e sono detti 'sedere-nero' perché chi è in possesso di forza virile ha anche un sedere villosa, App. Prov., 3.62 CPG (Λευκόπυγος: ἐπὶ τῶν δειλῶν καὶ ἀνάνδρων. Τοιοῦτοι γὰρ οἱ μὴ πονοῦντες ἐν ἔργοις. Τούτῳ δὲ ἐναντίον τὸ μελάμπυγος, ἐπὶ τῶν γενναίων. Οἱ γὰρ πονοῦντες ἐντρίχον ἔχουσι τὴν πυγὴν.); schol. in Ar. *Lys.*, 802 (Τοὺς λευκοπύγους ὡς γυναικώδεις ἐκωμόδουν); il comportamento da debosciato (μαλακία) del tragediografo Melanzio viene deriso dal commediografo Callia facendo riferimento proprio all'espressione λευκόπρωκτος, vd. Callias, fr. 14 PCG (= schol. VEG<sup>2</sup> in Ar. *Av.* 15).

passione d'amore, chiamandolo 'Sedere bianco', *pugargos*, e utilizzando così una diversa formulazione del composto per sottolineare un atteggiamento non certo virile da parte del principe troiano che così facendo snatura il comportamento da *gennaios* che ci si attenderebbe da un principe<sup>1021</sup>. Il colore bianco, è stato ampiamente studiato, funziona soprattutto in età arcaica e classica come marcatore di femminilità: rappresenta sia nella tradizione letteraria sia nella convenzione iconografica greca il segno convenuto per indicare il mondo muliebre<sup>1022</sup> al punto che un'associazione tra questo colore e il mondo degli *andres* risulterebbe perlomeno insolita rispetto al modello culturale condiviso della mascolinità greca.

Nonostante le fonti non siano esplicite al riguardo sembrerebbe plausibile ipotizzare che alla base del campo metaforico che oppone *melampugia* e *leukopugia* sia da rintracciare un'allusione alla pratica della depilazione maschile che renderebbe il corpo di un uomo privo di peli e in qualche modo bianco e liscio, opponendosi al colore scuro della pelle che una certa quantità di peli normalmente determina<sup>1023</sup>. A sostenere una simile ipotesi potrebbe essere ancora una volta il testo comico che giocando sui modelli condivisi da un largo pubblico può consegnarci una testimonianza significativa: è il caso del personaggio di Agatone, poeta ateniese preso di mira da Aristofane nelle *Donne alle Tesmoforie*, che rappresentando il prototipo dell'intellettuale effeminato<sup>1024</sup> e debosciato viene descritto come bianco, depilato e dalla voce femminile<sup>1025</sup> in opposizione proprio al parente di Euripide, Mnesiloco, che da maschio maturo e non depilato dovrà trasformarsi in uno *psilos*, un 'senza peli', per poter entrare nell'universo femminile.

<sup>1021</sup> Lyc., v. 90-91: Καὶ δὴ σε ναύτην Ἀχερουσία τρίβος / καταιβάτις *πύγαργον* οὐ πατρὸς κόπρου. Cf. schol. *ad loc.* ed. Scheer: ἐὰν γὰρ οἱ μελάμπυγοι γενναῖοι ὡς Ἡρακλῆς οἱ λευκόπυγοι πάντως ἀσθενεῖς καὶ δειλοί...

<sup>1022</sup> Uno studio completo dell'associazione tra biancore e femminilità si ha in GRAND CLÉMENT (2011: 234-244). Cf. FRONTISI DUCROUX – LISSARRAGUE (2001).

<sup>1023</sup> Un'altra possibile allusione al biancore che assocerebbe pericolosamente un uomo alla sfera del femminile potrebbe riguardare la vita sedentaria e ristretta agli ambienti domestici che impedirebbe a un simile uomo di acquisire un incarnato scuro, maschile. A tal proposito si veda un proverbio tramandato dalla tradizione scoliastica antica sui lavori che sarebbero appropriati agli 'uomini pallidi' (λευκοὶ ἄνδρες), come la professione del ciabattino, schol. vet in Ar. *Pac.*, 1310: ...οὐδὲν λευκῶν ἀνδρῶν ἔργον εἰ μὴ σκυτοτομεῖν. Sull'associazione simbolica della peluria al coraggio più estremo e addirittura all'ἀγριότης cf. HARDEN (2017) che si basa essenzialmente su fonti iconografiche.

<sup>1024</sup> Sulla caratterizzazione di Agatone si veda PRETAGOSTINI (1997).

<sup>1025</sup> Ar., *Th.*, vv. 191-192: σὺ δ' εὐπρόσωπος, λευκός, ἐξυρημένος, / γυναικόφωνος, ἀπαλός, εὐπρεπῆς ἰδεῖν. Cf. AUSTIN – DOUGLAS OLSON (2004: *ad loc.*). "Féminins, le voilement, le mode de vie, les fards poursuivent la même quête du blanc que la chasse au poil. Cette recherche de la blancheur et du lisse éclaire la pratique de l'épilation. Carbonate de plomb/épilation, même objectif : rendre claire la peau par tous les moyens, et le poil, si peu pigmenté qu'il soit, doit être obstinément éliminé, en certains endroits surtout", BRULÉ (2015: 413).

Continuando a seguire la catena associativa che il termine *melampugos* poteva evocare per il pubblico antico possiamo considerare che il colore nero, effetto della villosità virile, non si oppone soltanto al biancore di un sedere depilato, e per questo considerabile come femminile, ma può entrare in risonanza anche con un'immagine in parte diversa, ma non totalmente estranea: il sedere consumato, sguarnito se non completamente assente.

Nella tradizione mitica greca, infatti, esiste un altro racconto in cui Eracle è legato a episodi e personaggi in cui la *pugē* gioca un ruolo di primo piano nell'impianto narrativo: si tratta della liberazione di Teseo (e Piritoo) dagli Inferi in occasione della discesa nell'Ade da parte di Eracle per catturare il cane infero Cerbero<sup>1026</sup>, racconto che fu oggetto di almeno parte dell'antica *Miniade*<sup>1027</sup>. I due, almeno stando alla variante tramandata dal poeta epico Paniassi<sup>1028</sup>, sarebbero stati puniti per il loro gesto di *hubris* restando incollati alla pietra che avrebbe formato un tutto unico con la loro pelle (*προσφυῆ ἀπὸ τοῦ χρωτός...*) rendendo loro impossibile qualsiasi movimento.

La prigionia nell'Ade e la punizione della pietra incollata alle natiche non sono soltanto ricostruibili a partire da frammenti di età classica, ma sopravvivono anche oltre e fanno parte del patrimonio mitografico di cui l'erudizione alessandrina si serve per elaborare i commentari agli autori del passato. Nello specifico gli scolii più antichi ai *Cavalieri* di Aristofane riportano alcuni racconti della saga di Teseo (*πλάττονται τὸν περὶ Θησέως μῦθον*) secondo cui proprio l'eroe ateniese lasciò il proprio posteriore, la propria *pugē*, agli Inferi incollato alla pietra da cui Eracle, il 'Sedere nero', lo avrebbe trascinato via<sup>1029</sup>.

---

<sup>1026</sup> Il nucleo narrativo della vicenda si trova in D.S. 4.63.4 e Hyg. 79. Si veda anche l'allusione alla prigionia infera di Teseo in Apoll. Rh. 1.101-104. Cf. CALAME (1990: 262-264).

<sup>1027</sup> Sulla saga della fondazione di Orcomeno da parte del tessalo Minyas si veda HUXLEY (1969: 118-120); cf. da ultimo DÍEZ DE VELASCO (1990). Uno studio dell'epopea regionale 'minore' con particolare riferimento alle vicende della discesa agli Inferi di Teseo e Piritoo come parte della *Miniade* si ha in DEBIASI (2010).

<sup>1028</sup> Panyassis, fr. 14 *PEG*: ὡς Θησεὺς καὶ Πειρίθους ἐπὶ τῶν θρόνων παράσχοιντο σχῆμα οὐ κατὰ δεσμώτας, προσφύεσθαι δὲ ἀπὸ τοῦ χρωτός ἀντὶ δεσμῶν σφισιν ἔφη τὴν πέτραν. Cf. MATTHEWS (1974: *ad loc.*). Il frammento di Paniassi che faceva parte degli oltre 9.000 versi del poema epico degli *Herakleia*, è tramandato da Pausania in occasione della descrizione della *lesche* degli Cnidii a Delfi, Paus. 10.29.5 ss.

<sup>1029</sup> Schol. vet. VEG<sup>2</sup>ΘM in Ar. *Equit.* 1368a: ...καὶ πλάττονται τὸν περὶ Θησέως μῦθον, ὅτι ἐλκόμενος ὑπὸ τοῦ Ἡρακλέους κατέλιπεν ἐπὶ τῇ πέτρᾳ τὴν πυγὴν. Una versione analoga che parla della perdita delle natiche da parte di Teseo letteralmente strappato via dalla roccia, come indica il verbo ἀποσπᾶν, si ha anche nel lessicografo Pausania, in piena età adrianea, Pausan., *Ἀττικῶν ὀνομάτων συναγ.*, s.v. λίσπαι: διὰ τὸ Θησέα μετὰ Πειρίθου καταβάντα εἰς Ἄιδου καὶ πρὸς τινα πέτραν ὑπὸ Περσεφόνης ἐπικαθισθέντα σὺν τῷ Πειρίθῳ ταύτη προσφυῆναι, Ἡρακλέους δὲ ἐπὶ τὸν

Possiamo mettere in luce come anche in questa tradizione mitica il racconto ruoti attorno al fulcro di una costruzione simbolica particolare della *pugē* dei protagonisti: in questo caso l'eroe più forte e più virile, Eracle, proprio compiendo la sua ultima fatica libera un altro eroe, Teseo, che si trova però in una situazione di difficoltà e debolezza, al punto di dover ricorrere all'intervento del 'Sedere nero'<sup>1030</sup> e divenendo a sua volta un 'Sedere piatto'. Per indicare la nuova condizione anatomica di Teseo contraddistinta da una superficie piatta nella zona del posteriore a causa della scomparsa delle rotondità dei glutei le fonti utilizzano assai spesso il termine *lispos* che ha il significato di 'levigato' e 'consumato'<sup>1031</sup>.

Polluce, in età antonina, dedica l'intero secondo libro del proprio *Onomastikon* alla descrizione anatomica dell'uomo, derivando gran parte delle sue notizie dal trattato medico di Rufo di Efeso sui nomi delle parti del corpo<sup>1032</sup>, e riporta una lista di termini che hanno a che fare precisamente con la *pugē*: ben tre di essi rinviano alla radice del termine *lispos* (λίσποι, ὑπόλισποι, λισπόπυγοι) e servono precisamente a descrivere chi è sfornito di natiche (οἱ δὲ ἐνδεῶς πυγῶν ἔχοντες)<sup>1033</sup>. Risulta piuttosto chiaro da quanto affermato sinora che il mancato sviluppo dei glutei venisse concepito nei termini di una raschiatura della parte posteriore del corpo umano, una vera e propria menomazione che rendeva il corpo difettoso e privo di una certa convessità naturale.

Un discorso analogo è, infatti, esplicitamente formulato da Filostrato quando si tratta di descrivere la corporatura migliore che un lottatore (παλαιστής) dovrebbe ottenere per eccellere nella contesa. In questo caso, ricorda Filostrato, le parti del corpo al di sotto del

---

Κέρβερον κατελθόντος παρὰ τῆς θεοῦ τε αὐτὸν ἐξαιτησαμένου καὶ τῆς πέτρας ἀποσπῶντος ἐγκαταλειφθῆναι τὸ προσηνωμένον αὐτῇ τῶν γλουτῶν μέρος.

<sup>1030</sup> L'impotenza dei due eroi immobilizzati e privi della loro abituale forza è resa bene da Pausania che descrivendo la *lesche* degli Cnidii fa notare come Teseo avesse in entrambe le mani delle armi, τὰ ξίφη, senza però avere la possibilità di usarle contro nessuno essendo imprigionato al masso, Paus., 10.29.9 (ατωτέρω δὲ τοῦ Ὀδυσσέως ἐπὶ θρόνων καθεζόμενοι Θησεὺς μὲν τὰ ξίφη τό τε Πειρίθου καὶ τὸ ἑαυτοῦ ταῖς χερσὶν ἀμφοτέραις ἔχει, ὁ δὲ ἐς τὰ ξίφη βλέπων ἐστὶν ὁ Πειρίθους...).

<sup>1031</sup> DELG s.v. λίσπος, che ritiene ipoteticamente l'aggettivo un derivato, popolare, da λισσός. Cf. BEEKES (2010), s.v. che invece considera il termine uno sviluppo di una radice pre-indoeuropea. Sul significato di 'consumato', 'liso', 'usurato' vd. Pl., *Symp.*, 193a-c; Ar., *Eq.*, 1368 (le natiche consumate dei rematori delle triremi ateniesi); Ar., *Ran.*, 826 (la lingua 'consumata', detto dei maldicenti). Del resto le λίσπαι, assai simili alle *tesseræ hospitales* romane, erano oggetti spaccati a metà e divisi in due in cui ciascuna delle due parti, assegnate ai due φίλοι che le tenevano con sé, presentava una superficie sbeccata e liscia in seguito alla frattura, vd. MESSINEO (2009).

<sup>1032</sup> Sull'opera di Polluce come punto di riferimento della lessicografia onomastica si veda TOSI (2007). Sui trattati di medicina di Rufo cf. ALLEORI – GENTILI (1971).

<sup>1033</sup> Poll., 2.184.2-8: ἀπὸ δὲ πυγῶν ὀνόματα εὐπυγος, καλλίπυγος, καταπύγων, καὶ καθ' Ἡσίοδον πυγοστόλος· οἱ δὲ Ἄττικοὶ καὶ τὸν μέσον τῆς χειρὸς δάκτυλον καταπύγονα ὀνόμαζον. οἱ δὲ ἐνδεῶς πυγῶν ἔχοντες λίσποι καὶ ὑπόλισποι καλοῦνται καὶ λισπόπυγοι, ἐφ' ᾧ μάλιστα Ἀθηναῖοι κωμφοῦνται. τὴν δὲ ᾧδε ἔχουσαν καὶ διατράμιν Στράτις ὀνόμασεν.

bacino (glutei, gambe, polpacci etc.) devono risaltare e sporgere (ἐκκείσθω) in modo importante (σφοδρῶς) senza essere né eccessivamente grasse (περιττά) né troppo scarne, *hupolispa*.

Nello specifico delle natiche (γλουτοί) poi, una loro ristrettezza e uno scarso sviluppo muscolare non fornirebbero al lottatore un solido punto d'appoggio a causa della loro strutturale debolezza<sup>1034</sup>.

Gli episodi mitici che abbiamo analizzato illustrano come la figura di Eracle eroe dell'*andreia* sia associata ad alcune particolari costruzioni simboliche che ruotano attorno al tratto anatomico della *pugē*: nel caso della discesa agli Inferi si tratta di Teseo che perde la propria *pugē* divenendo *hupolispos*, 'Sedere piatto', proprio in seguito al gesto di forza con cui Eracle lo strappa dalla roccia, gesto che nello schema mitico oppone una condizione di impotenza, quella di Teseo, alla forza eroica di Eracle che porta a termine il proprio *athlon*; nel caso dei Cercopi la *pugē* che entra nello sviluppo narrativo è invece quella dell'eroe, il 'Sedere nero', paradigma di virilità e garante della giustizia ristabilita di fronte alla malvagità dei briganti Cercopi.

Alla luce di simili considerazioni sembra opportuno indagare quali potrebbero essere stati i tratti pertinenti nell'enciclopedia culturale antica capaci di permettere un'associazione simbolica tra Cercopi e scimmie. Considerando la salienza simbolica della *pugē* nei due racconti possiamo ricostruire un quadro di opposizioni del genere:

Μελαμπυγία VS a) Λευκοπυγία  
b) Άπυγία (= λισποπυγία)

Proprio sulla base delle testimonianze antiche relative al morfotipo della scimmia e alle sue caratteristiche etologiche è possibile osservare una convergenza tra la rappresentazione antica dell'animale e le categorie di *apugia* e *leukopugia* che si oppongono alla virilità di Eracle. Come è stato ampiamente documentato in precedenza<sup>1035</sup>

---

<sup>1034</sup> Philostr., *Gym.*, 35.55 ss.: τὰ δὲ ὑπὸ τῶ ἰσχίῳ μήτε ὑπόλιςπα ἔστω, μήτ' αὖ περιττά, τὸ μὲν γὰρ ἄσθενές, τὸ δὲ ἀγύμναστον, ἀλλ' ἐκκείσθω σφοδρῶς τε καὶ προσφυῶς τῶ παλαίσοντι. (...) γλουτοὶ δὲ οἱ μὲν στενοὶ ἄσθενεῖς, οἱ δὲ εὐρύτεροι ἀργοί, οἱ δ' εὐάγωγοι ἱκανοὶ ἐς πάντα. Sulla lotta nel quadro dell'atletica antica, soprattutto di età arcaica e classica, si veda VISA-ONDARÇUHU (1999: 33-34; 206-208; 393-402). Gli ὑπόλιςποι sono coloro che hanno un sedere piccolo, come consumato e privo di rotondità, cf. Phryn., *Epit. praep. soph.*, s.v. ὑπόλιςπος (ὁ ἀποτετριμμένην τὴν πυγὴν καὶ μικρὰν ἔχων. ἡ μεταφορὰ ἀπὸ τῶν λισπῶν. λίσπαι γάρ εἰσιν αἱ ἀποτετριμμέναι ἀστράγαλοι).

<sup>1035</sup> Per la presentazione e la disamina delle fonti sulla πυγή scimmiesca vd. *supra* Parte I.

uno dei tratti anatomici più salienti della scimmia antica è rappresentato proprio dalla conformazione peculiare del suo deretano.

La *pugē* scimmiesca è infatti assai spesso descritta come sguarnita di struttura muscolare, una carenza così saliente e marcata che porta alcune fonti a parlare di un'assenza totale di questa parte anatomica, come è ben testimoniato dal ritratto della donna-scimmia definita *apugos* da Semonide amorgino<sup>1036</sup>.

Aristotele, del resto, dedica alcuni passaggi dei suoi trattati zoologici proprio a descrivere l'assenza di struttura ischiatica nelle scimmie che in quanto quadrupedi non posseggono un bacino sviluppato né tantomeno una struttura muscolare che si sviluppi su di esso<sup>1037</sup>. Il passo più esteso ed esplicativo al riguardo è contenuto nel libro quarto del trattato *Sulle parti degli animali* in cui Aristotele ricorda l'unicità umana della postura bipede e le conseguenze che ciò comporta in merito all'anatomia di *anthrōpos*: l'uomo, unico animale a portarsi su due piedi in maniera costante, è stato fornito dalla natura di strutture muscolari ben sviluppate sia nella regione del posteriore sia in quella degli arti inferiori (ὁ μὲν οὖν ἄνθρωπος ἰσχία τ' ἔχει τὰ σκέλη σαρκώδη), così da permettergli di sostenere il peso in verticale per un lungo periodo e di potersi sedere sui glutei durante i periodi di riposo. Al contrario i quadrupedi in generale, e le scimmie nello specifico dell'esempio aristotelico, hanno un corpo globalmente sguarnito di muscoli e di sostanza carnosa (διόπερ ἀνίσχια καὶ σκληρὰ τὰ σκέλη ἔχουσιν) nelle parti inferiori del corpo trovandosi in una posizione costantemente orizzontale e non avendo dunque bisogno di un sostegno muscolare che dia forza alle gambe o al bacino, come se vivessero per così dire sempre 'sdraiati' (ὥσπερ γὰρ κατακείμενα)<sup>1038</sup>.

L'area delle natiche nelle scimmie è esplicitamente definita come assente da Galeno che usa il verbo *apollumi* al perfetto per descrivere una situazione di assoluta mancanza dei glutei: semplicemente le carni (σάρκες) intorno alle ossa ischiatiche non ci sono<sup>1039</sup>. L'area del posteriore della scimmia è sguarnita di carne, non esiste alcuna protezione per la parte più intima del corpo dell'animale che non soltanto non presenta la rotondità delle natiche

---

<sup>1036</sup> Sem., fr.7 West. Sul termine ἄπυγος cf. Pl. Com., fr. 200 PCG in cui si descrivono gli effetti sul corpo di una malattia devastante, con ogni probabilità ascessi e altri tipi di suppurazioni, che rendono le carni rinsecchite, estremamente magre e come consumate. L'aggettivo è comunque una correzione di Meineke, accettata dagli editori, al posto del tradito ἄπυος.

<sup>1037</sup> Si veda soprattutto Arist., HA, 2.8, 502b 21-22 (...καὶ οὐτ' ἰσχία ἔχει ὡς τετράπουν ὄν). Sul significato del plurale ἰσχία a indicare i glutei e le natiche oltre alla struttura ossea vd. LSJ s.v. ἰσχίον.

<sup>1038</sup> Arist., PA, 4.10, 689b.

<sup>1039</sup> Gal., UP, III, 8 (=Kühn 3, 208).

ma espone il posteriore senza neanche che vi sia una copertura pelosa a fraporsi allo sguardo altrui (παρὰ τὸ ψιλὸν καὶ ἄσαρκον τῆς πυγῆς)<sup>1040</sup>.

Il posteriore della scimmia non è, però, soltanto oggetto del discorso medico, o della tradizione zoologica, ma viene più volte evocato anche nella trattazione fisiognomica per circoscrivere un modello di comportamento ben preciso: quello del malvagio che in maniera subdola agisce ai danni degli altri, il *panourgos*. Sin dal trattato B della *Fisiognomica* di scuola peripatetica la scimmia viene evocata come punto di riferimento per il riconoscimento dei malvagi a partire proprio dalla conformazione del posteriore<sup>1041</sup>:

ὅσοι δὲ πῦγα ὀξεῖαν ὀστώδη ἔχουσιν, εὐρωστοί, ὅσοι δὲ σαρκώδη πίονα ἔχουσι, μαλακοί. ὅσοι δὲ ἔχουσιν ὀλίγην σάρκα, οἷον ἀπωμοργμένην, κακοθήεις· ἀναφέρεται ἐπὶ τοὺς πιθήκους.

*Quanti hanno un sedere a punta e ossuto sono forti, quelli che invece ce l'hanno con troppa carne e grasso sono dei deboli, coloro che hanno poca carne, come se fosse stata strofinata via, sono dei malvagi. Ciò rinvia al modello delle scimmie.*

Se il trattato pseudoaristotelico utilizza il verbo *apomorgnumi* che ha il senso principale di ‘ripulire frizionando’ per indicare una superficie estremamente piatta e liscia, come ben levigata in seguito a strofinamento, altri testi più tardi del *corpus* dei fisiognomici evocano in modo in parte differente la penuria dei glutei scimmieschi. Infatti all’immagine di un deretano strofinato via, non molto diverso da quello del Teseo *hupolispos* del racconto visto sopra, fa da *pendant* la descrizione di una *pygē* raggrinzita in cui il gonfiore virile dei tessuti muscolari ben idratati e sviluppati è sostituito da una sottigliezza eccessiva della carne che viene descritta dal medico Adamanzio come cadente<sup>1042</sup> e contrassegnata da un tessuto epidermico arido e consunto (ὥσπερ ἐκτετηκότα)<sup>1043</sup>.

<sup>1040</sup> Gal., *De musc. diss. ad tir.*, XXX (= Kühn, 18b, 1002, 4 ss.). Cf. *ibid.*, XI, 13 (=Kühn 3, 898, 5-11) in cui si fa esplicita menzione della sconvenienza (ἄσχημοσύνη) funzionale, estetica ed etica che è rappresentata dall’esposizione allo sguardo altrui dell’ano da parte delle scimmie.

<sup>1041</sup> [Arist.], *Physiogn.* B, 49 (810b).

<sup>1042</sup> Del resto il posteriore della persona virile e coraggiosa si presenta come ‘fermo’ e ‘tirato su’, cf. [Arist.], *Physiogn.*, A, 13 (807a): ...ἰσχίον προεσταλμένον.

<sup>1043</sup> Adam., 2.9: Ἰσχία παχέα γυναικεία, ὀστώδη δὲ ἀνδρεῖα, λεπτά δὲ ὀλιγόσαρκα ρικνά, ὥσπερ ἐκτετηκότα, πανούργου πρὸς ἀνδρός. τοιαῦτα γὰρ καὶ τὰ πιθήκων. Su Adamanzio, medico di Alessandria nel IV sec. d.C., vd. *RE* col. 343. I suoi *Physiognomonica* sono in larga parte debitori del trattato del retore Polemone di due secoli precedente. Cf. Ps.-Pol. 49, dove il testo di Adamanzio viene riportato fedelmente. L’Anonimo Latino, autore della fine del IV sec. d. C. che realizza un trattato di fisiognomica, utilizza l’aggettivo *exesus*, lett. ‘mangiate’, ‘consumate’ (<

Anche in questo caso una *pugē* del genere rinvia, secondo il meccanismo inferenziale della fisiognomica, a un carattere malevolo e capace di tutto pur di nuocere (πανούργος ἀνὴρ), il cui esempio naturale è da rintracciare proprio nell'anatomia della scimmia (τοιαῦτα γὰρ καὶ τὰ πιθήκων).

Un'ultima, e più importante, conferma del rapporto che la cultura greca rintracciava tra un sedere depilato o del tutto assente, tratti anatomici opposti alla *melampugia* eroica, e un carattere malevolo oltre che poco virile viene offerta dalla famosa scena di apertura degli *Acarnesi* di Aristofane<sup>1044</sup>:

Καὶ τοῖν μὲν εὐνούχοιν τὸν ἕτερον τουτονὶ  
ἐγὼ δ' ὅς ἐστι, Κλεισθένης ὁ Σιβυρτίου.  
ἽΩ θερμόβουλον πρωκτὸν ἐξυρημένε.  
Τοιόνδε δ', ὧ πίθηκε, τὸν πώγων' ἔχων  
εὐνούχος ἡμῖν ἦλθες ἐσκευασμένος;

*E di questi due eunuchi uno, questo qui, lo conosco, è Clistene figlio di Sibirto. Ah depilato dal sedere in fiamme! Oh scimmia, con una barba del genere vieni qui da noi travestito da eunuco?!*

In questo passaggio Clistene e Stratone, due bersagli abituali di Aristofane per la loro effeminatezza, sono smascherati dall'eroe comico Diceopoli come finti Persiani, o meglio finti eunuchi della corte del Gran Re: in particolare proprio Clistene viene apostrofato come un uomo abituato a depilarsi il sedere e come una scimmia che si è camuffata da eunuco con l'intenzione di ingannare gli Ateniesi e rubare loro il denaro della missione della finta ambasceria. L'associazione tra il sedere depilato e il *pithēkos* però non si limita all'esplicita menzione dei due termini nel testo ma sembrerebbe ritrovarsi anche nell'allusione comica a un epodo archilocheo che Aristofane introdurrebbe nel prosieguo della battuta di Diceopoli sulla barba posticcia poco adatta alla maschera dell'eunuco.

---

*exedo*) per indicare la qualità delle carni del sedere scimmiesco, anch'esse segno di *malignitas*. Vd. Anon. Lat., *De phys. liber*, 68: (...) *quae* (scil. ἰσχία) *nimum exesa sunt, rugosa et tenui cute circumdata, ut sunt simiarum, malignitatem indicabunt.*

<sup>1044</sup> Ar., *Ach.*, vv. 117-121. Si veda DOUGLAS OLSON (2002: *ad loc.*). Lo smascheramento dei finti eunuchi con la possibile rimozione violenta della barba posticcia da parte di Diceopoli potrebbe anche significare un'ulteriore marca di effeminatezza, se si pensa alle rappresentazioni che si trovano sui cosiddetti 'vasi anacreontici' della fine del VI sec. a.C. in cui uomini in abiti dalle foggie orientali portano delle lunghe barbe a indicare la propria identità di genere revocata in dubbio proprio dagli abiti femminili con cui sono raffigurati, cf. KING (2008).

Il passo di Archiloco in questione, tramandato proprio dagli scolii a questo passaggio di Aristofane, mette in scena lo scontro tra una volpe e una scimmia per la conquista della supremazia nel regno dei viventi<sup>1045</sup>:

τούνδε δ' ὄ πίθηκε τὴν πυγὴν ἔχων

*Scimmia, tu con un sedere del genere...*

Il passo archilocheo riprendeva con ogni probabilità un apologo a carattere animale che metteva in scena la vittoria della scimmia nell'agone comune per diventare re e la conseguente invidia della volpe che si riteneva la più adatta a ricoprire il ruolo. Per dimostrare l'inadeguatezza della scimmia la volpe avrebbe escogitato un piano infallibile: dopo aver attratto la scimmia verso un'esca le avrebbe offerto di prendere possesso per prima del bottino profittando del proprio statuto regale e privilegiato, una volta lanciata sul cibo, però, la scimmia sarebbe rimasta intrappolata nella rete appositamente preparata dalla volpe. Solo a questo punto l'animale avrebbe apostrofato la rivale dichiarando che certamente il posteriore della scimmia era un chiaro segno della sua connaturata incapacità di regnare sul resto degli animali.

La *pugē* del *pithēkos* viene quindi simbolicamente utilizzata come segno dell'inettitudine e della viltà di un animale che, almeno agli occhi della volpe, aveva ottenuto un privilegio immeritato dal resto dei viventi. Gli altri animali, questo il probabile sottinteso dell'apologo, non avrebbero osservato la scimmia *in toto* e in particolare nella parte che più di tutte avrebbe rivelato lo scarso coraggio e lo scarso acume del *pithēkos*: l'assenza di *pugē*, dunque, si configura come manifestazione saliente dei difetti di un *ethos* pusillanime e poco risoluto, dai tratti tutto sommato femminili e poco adatti a un ruolo regale. La *pugē* in questo senso potrebbe configurarsi come segno occulto, non visibile immediatamente a chi guardi la scimmia in faccia, di una natura indegna e poco apprezzabile.

Questo passo di letteratura comica sembrerebbe condensare tutta la diffidenza che un uomo di campagna e dai 'sani valori' come Diceopoli mostra nei confronti degli ingannatori di professione ai danni della *polis*, uomini che vivono alle spalle degli altri e per di più conducono una vita da debosciati i cui segni esteriori sono noti a tutti, in particolare la depilazione della *pugē*. Una *pugē* che in effetti si presenta nelle scimmie dei

---

<sup>1045</sup> Fr. 187 West = 189 Tarditi (*apud* schol. in *Ar. Ach.* 120). Per uno studio pragmatico dei fr. 185-187 West nel contesto del simposio e dell'eteria politica cf. STEINER (2016).

Greci, come abbiamo visto dalle fonti e come è possibile vedere ancora oggi nelle specie dei macachi di Gibilterra<sup>1046</sup>, priva di peli e di natiche ben sviluppate, esponendo così l'epidermide allo sguardo indiscreto di chi la osserva.

Nella grammatica del mito dei Cercopi accanto all'elemento semantico principale della *melampugia* dell'eroe-giustiziere, Eracle, sembrerebbe coerente vedere nei tratti anatomici che la cultura antica attribuiva alle scimmie un elemento pertinente per spiegare il perché questi briganti siano stati variamente associati a dei *pithēkoi*. La costruzione simbolica si sarebbe, dunque, sviluppata a partire da alcuni tratti enciclopedici del sapere condiviso che identificavano in un sedere sguarnito e/o depilato l'esatto opposto dei tratti pertinenti del *melampugos*, trovando inoltre nella conformazione dell'animale scimmia un ulteriore elemento da includere negli sviluppi del racconto facendo dei Cercopi delle figure malvagie, vili e subdole come delle scimmie o addirittura arrivando a raccontare una metamorfosi di costoro in *pithēkoi*.

Se il tratto anatomico risulta centrale per comprendere il confronto tra Eracle e i Cercopi, è importante tuttavia mettere in luce anche alcuni aspetti, per così dire, 'sintagmatici' del racconto mitico: l'azione che i Cercopi compiono, un furto, e la conclusione della vicenda, la loro liberazione grazie allo scatenamento della risata.

Il primo punto riguarda la sequenza dell'azione messa in atto dai briganti: essi approfittano del riposo di Eracle che si distende all'ombra di un albero e vi depone le armi per provare a impadronirsene. Nel vasto repertorio dei racconti *folk* sulle scimmie (aneddoti, fiabe, *mirabilia*) è possibile ritrovare una sequenza d'azione assai simile. Nello specifico una fiaba del *corpus* esopico che ha per titolo *La scimmie e i pescatori* mette in scena una vicenda analoga, anche se non uguale, a quella del furto delle armi da parte dei Cercopi<sup>1047</sup>: una scimmia, appostata sulla sommità di un albero, vede dei pescatori intenti a gettare reti in un fiume e osserva con interesse ciò che essi fanno. Non appena gli *halieis* si allontanano dalle reti sulla sponda del fiume il *pithēkos* scende dall'albero e cerca di imitare i pescatori impadronendosi delle reti.

A causa della propria imperizia nel maneggiarle la scimmia resta impigliata nelle maglie della rete e di fatto si consegna essa stessa agli uomini come se fosse stata catturata

---

<sup>1046</sup> Per una descrizione precisa dell'anatomia della bertuccia di Gibilterra cf. ROWE (1996).

<sup>1047</sup> Aes., *Fab.*, 219 (I), Hausrath: πίθηκος ἐπί τινος ὑψηλοῦ δένδρου καθήμενος ὡς ἐθεάσατο ἀλιεῖς ἐπί τινος ποταμοῦ σαγήνην βάλλοντας, παρετηρεῖτο τὰ ὑπ' αὐτῶν πραττόμενα. ὡς δὲ ἐκεῖνοι τὴν σαγήνην ἀνασπᾶσαντες μικρὸν ἄποθεν ἠρίστουν, καταβάς ἐπειρᾶτο καὶ αὐτὸς τὰ αὐτὰ πράττειν· φασὶ γὰρ μιμητικὸν εἶναι τὸ ζῷον. ἐφραγάμενος δὲ τῶν δικτύων ὡς συνελήφθη, ἔφη πρὸς ἑαυτὸν· “ἀλλ' ἔγωγε δίκαια πέπονθα. τί γὰρ ἀλιεύειν μὴ μαθὼν τοῦτο ἐπεχείρουν;” ὁ λόγος δηλοῖ, ὅτι ἢ τῶν μὴ προσηκόντων ἐπιχειρήσις οὐ μόνον ἀσύμφορος, ἀλλὰ καὶ ἐπιβλαβὴς ἐστίν.

(ὡς συνελήφθη). Alcuni indizi linguistici come soprattutto il verbo *paratērein*<sup>1048</sup> ci permettono di cogliere degli aspetti che entrano in consonanza con il comportamento furtivo dei Cercopi: l'animale infatti, non visto, dall'alto dell'albero tiene d'occhio le mosse e gli spostamenti degli uomini entrando in azione (καταβάς) mentre questi si distraggono allontanandosi. Si tratta, alla maniera dei briganti, di una modalità d'azione subdola in cui la scimmia si impossessa, o cerca di impossessarsi, di ciò che non le compete come l'epimitio del racconto del resto non manca di sottolineare (ἐπεχείρουν... μὴ προσηκόντων ἐπιχείρησις). Alcuni tipologie di azione, dall'osservazione a distanza, all'attacco di sorpresa sino alla punizione inflitta sembrerebbero avvicinare il mito dei Cercopi alla favola della scimmia e dei pescatori. Certamente esistono dei tratti che distinguono le due trame, ma ciò non esclude che proprio la *panourgia* intesa come malvagità subdola di chi agisce di nascosto a proprio vantaggio e assai spesso associata alla scimmia<sup>1049</sup> non sia un elemento che possa spiegare le somiglianze tra i due *plot*.

Del resto un altro racconto, questa volta proveniente dall'universo dei *mirabilia*, si somma, per somiglianze strutturali, a quello dei Cercopi e alla fiaba appena descritta: si tratta di un aneddoto, che già abbiamo preso in esame precedentemente<sup>1050</sup>, in cui un *pithēkos* nascosto alla vista di una nutrice osserva le operazioni con cui quest'ultima si prende cura di un neonato<sup>1051</sup>. Non appena la *trophos* abbandona la stanza la scimmia si avventa (εἰσέθορε) sul piccolo per impadronirsene e imitare le azioni che la donna aveva poco prima svolto, con un esito, però, del tutto differente dal momento che per imperizia ancora una volta la scimmia determina un esito tragico uccidendo il piccolo e manifestando

<sup>1048</sup> Sul significato di 'osservare attentamente', 'tenere d'occhio', 'fare attenzione' del verbo παρατηρεῖν si veda LSJ s.v. παρατηρέω. Cf. DELG s.v. τηρέω. Il verbo soprattutto preceduto dal preverbio παρά può presentare delle connotazioni particolari nel senso di 'attendere il momento giusto', 'aspettare (per colpire)': non a caso nella *Costituzione degli Ateniesi* Aristotele utilizza proprio questo verbo per descrivere l'appostamento vero e proprio che i tirannicidi mettono in atto nei confronti di Ippia tenendone d'occhio costantemente ogni movimento per poterlo colpire al momento opportuno. Si tenga conto tra l'altro del composto καιροτηρέω, 'aspettare il momento giusto'. Vd. Arist., *Ath. Pol.*, 18.3; cf. RHODES (1981: *ad loc.*). Per un uso simile del verbo cf. Arist., *Rhet.*, 1384b.

<sup>1049</sup> Per i tratti 'etologici' dell'animale nell'enciclopedia culturale antica vedi Parte I.

<sup>1050</sup> Si veda la Parte II in merito ai luoghi della relazione uomo-scimmia in Grecia.

<sup>1051</sup> Ael., *NA*, 7.19, 20 ss.: Κακοηθέστατον δὲ ἄρα τῶν ζῴων ὁ πίθηκος ἦν, καὶ ἔτι πλέον ἐν οἷς περᾶται μιμεῖσθαι τὸν ἄνθρωπον. αὐτίκα γοῦν ἰδὼν ἐξ ἀπόπτου τροφὸν λούουσιν παιδίον ἐν σκάφῃ (...) ὡς εἶδεν ἐρημίαν, ἐσέθορε διὰ τινος ἀνεωγμένης θυρίδος, ἐξ ἧς οἱ πάντα σύνοπτα ἦν, καὶ ἄρας ἐκ τῆς εὐνῆς τὸ παιδίον, καὶ γυμνώσας ὡς ἔτυχεν ἰδὼν, καὶ κομίσας ἐς μέσον τὴν σκάφην, ζέον ὕδωρ (καὶ γὰρ ἦν ἐπὶ τινῶν ἀνθράκων θερμαινόμενον) τοῦ δυστυχοῦς παιδίου κατέχευε, καὶ μέντοι καὶ ἀπέκτεινε αὐτὸ οἰκτιστα. Un caso analogo di ruberia ai danni di un uomo viene menzionato anche in Timoteo di Gaza, *De animal.*, 51, in cui un πίθηκος è descritto mentre sottrae delle monete a un commerciante fuggendo via sul pennone di una nave (...τὸ χρυσίον ὅπερ εἶχεν ἐκεῖνος κλέψας ἀνεπήδησεν εἰς τὸ ἄκρον τοῦ ἰστοῦ κάκειθεν ἀκοντίσας αὐτὸ εἰς τὴν θάλασσαν...).

così, almeno secondo la lettura che ne dà Claudio Eliano, tutta la propria malvagità (κακοηθέστατον).

Un ultimo elemento strutturale del racconto di Eracle e dei Cercopi è costituito poi dalla *lusis* della vicenda che prevede, come abbiamo visto, la liberazione dei due briganti grazie al *gelōs* che questi sanno suscitare sulle labbra dell'eroe. Anche in questo caso è possibile trovare nella capacità di far ridere gli altri un elemento culturalmente pertinente per la concezione dei Cercopi in termini 'scimmieschi'. Come ben evidenziato da un'espressione sapienziale di Anacarsi, che analizzeremo meglio in seguito<sup>1052</sup>, i *pithēkoi* sono naturalmente portati a costruire e produrre situazioni comiche con ogni mezzo in grado di creare un allentamento della tensione facendo ridere gli interlocutori (φύσει γελοῖός ἐστιν)<sup>1053</sup> al punto da rappresentare gli animali dello spettacolo (comico) *par excellence*.

### 1.3.2 I Cercopi e la parola mendace. Il *periurium* come colpa

L'episodio dei Cercopi all'interno delle *Metamorfosi* è stato interpretato molto spesso nel quadro della rilettura ovidiana dell'*Eneide* di Virgilio, soprattutto nella forma della *retractatio* del mito di Enea<sup>1054</sup>. Nello specifico il riferimento alla colpa dei Cercopi, descritti come degli spergiuri e degli ingannatori, si inquadreterebbe in una lettura della figura di Enea come *impius* per il tradimento dei patti e della parola data che lo caratterizzerebbero costantemente sin dalla fuga da Troia, soprattutto nell'episodio dell'abbandono di Didone<sup>1055</sup>. Gli altri racconti che circoscrivono l'incontro di Enea con la Sibilla e che incorniciano anche la vicenda dei Cercopi sarebbero focalizzati così sul tema della *fides* e del *periurium* e narrerebbero le metamorfosi di alcuni personaggi senza colpa che, pur non essendo venuti meno alla parola data, vengono puniti semplicemente per un capriccio divino seguito a un amore non corrisposto<sup>1056</sup>.

---

<sup>1052</sup> Si veda *infra* lo studio del rapporto tra *πίθηκος* e *γελοῖον* nella vicenda di Tersite.

<sup>1053</sup> Athen., 613d.

<sup>1054</sup> Si veda soprattutto FABRE-SERRIS (1995: 115-132). Sul fenomeno della *retractatio* come espressione dell'intertestualità ovidiana la bibliografia è sterminata e si rimanda alla sintesi offerta da CASALI (2009). Cf. CASALI (1995) per l'analisi di alcune costruzioni divergenti del mito eneadico tra Virgilio e Ovidio.

<sup>1055</sup> Verg., *Aen.*, 4. 373-374; Ov., *Met.*, 14. 78-81. Sull'empietà di Enea cf. BETTINI-LENTANO (2013: 190-221).

<sup>1056</sup> Si tratta della metamorfosi di Scilla, amata da Glauco, in un mostro marino a causa della gelosia di Circe che avrebbe desiderato proprio il giovane Glauco senza che però questi ne abbia accettato le avances. In seguito, a conclusione dell'episodio del viaggio di Enea a Cuma, viene

Al contrario dei Cercopi invece che avrebbero subito il giusto castigo dal padre degli dei non avendo rispettato la parola data. Se il rapporto con le fonti greche è stato ampiamente rilevato<sup>1057</sup>, resta da analizzare il significato preciso della metamorfosi ovidiana subita dei Cercopi soprattutto a partire dal modo in cui essi vengono caratterizzati<sup>1058</sup>.

Da una lettura del brano ovidiano risulta difficile comprendere in modo chiaro in cosa sia consistita nello specifico la colpa dei Cercopi, in origine uomini e abitanti di un'altra regione, trasformati in animali e relegati all'estremo Occidente del mondo conosciuto di fronte alle coste della Campania (cf. *misit in has sedes*). Ovidio indica in più punti del passo il termine *periurium*, che potremmo tradurre genericamente come 'spergiuro', come la colpa maggiore dei Cercopi mentre le fonti greche precedenti non fanno menzione della vicenda che sarebbe stata all'origine della metamorfosi voluta dal padre degli dei.

Un'analisi attenta della terminologia utilizzata da Ovidio (*fraudem, periuria, gentis...dolosae, dira in periuria*) in questo episodio associata alla ripresa di un filone di studi che tende a leggere in alcuni passaggi della poesia augustea la riarticolazione di nozioni, categorie e termini tecnici del diritto romano<sup>1059</sup> permettono di studiare il passo in modo diverso e più preciso.

In particolare il termine *fraus* si specializza in un significato ben preciso già dall'età tardo-repubblicana nell'indicare il danneggiamento volontario che viene commesso da

---

raccontata la metamorfosi di un altro giovane infelice tramutato in animale senza alcuna colpa, se non quella di non aver ceduto alle malie di Circe, Ov., *Met.*, 14. 1-74; *ibid.*, 14. 320-440. "L'entrelacement à l'épopée d'amours aux destins tragiques permet de mesurer combien le sort fut doux à Énée : il n'eut à subir, ni sur sa personne ni sur celle des siens, la vengeance de l'amante qu'il avait repoussée", FABRE-SERRIS (1995: 122).

<sup>1057</sup> Cf. *supra* per i testi di Senagora e Licofrone.

<sup>1058</sup> I maggiori studi consacrati all'episodio delle *Metamorfosi* si mostrano alquanto reticenti sul significato preciso dell'episodio, in particolare sul rapporto tra la categoria romana del *periurium* e sulla trasformazione dei Cercopi in scimmie. MCDERMOTT (1938: 61) si limita a ricordare quella che definisce una variante tarda del mito dei Cercopi aggiungendo che "this story of the transformation of tricky and mischievous men into apes is almost inevitable both because of their name ("tailed ones") would suggest it, and because their comic action makes such a transformation so appropriate."; anche nei commenti specifici al passo ovidiano l'analisi è limitata ai singoli termini utilizzati senza un'analisi globale del racconto mitico, cf. BÖMER (1986: 34-41.), MYERS (2009: *ad loc.*).

<sup>1059</sup> Un'attenzione particolare alle modalità di riutilizzo poetico delle categorie del diritto romano nella produzione di età augustea è in realtà già presente in POKROWSKIJ (1909), che ha parlato di "ein fortwährendes Spielen mit juristischer Terminologie" (*ibid.*, 356). Sistemático e metodologicamente importante per lo studio della poesia augustea alla luce del diritto romano è il recente lavoro di GEBHARDT (2009). Cf. da ultimo HASSAN (2014: in particolare 170-179) per un'analisi della terminologia giuridica come chiave interpretativa nella poesia di Orazio.

qualcuno nei confronti di un'altra persona molto spesso provocando la rottura di un patto di *fides* e facendo ricorso all'inganno e al tradimento<sup>1060</sup>. Si può commettere *fraus* nei confronti della legislazione vigente, oppure praticare la *fraus monetae* falsificando la valuta di un conio o producendo moneta falsa<sup>1061</sup>. La nozione di danno provocato associata a quella di comportamento subdolo che si esprime all'insaputa del diretto interessato sembrano essere i due elementi fondanti del concetto di *fraus*, come del resto anche l'uso nella prosa di età imperiale sembra confermare<sup>1062</sup>.

A riprova di questo valore di *fraus* è significativo ricordare che il giurista Paolo, in piena età severa, discutendo le diverse ipotesi etimologiche di *furtum* abbia fatto ricorso all'*auctoritas* di Masurio Sabino che vedeva proprio in *fraus* l'origine di *furtum*<sup>1063</sup>. Il *furtum* in effetti viene considerato dallo stesso Paolo, seguendo probabilmente il parere autorevole formulato da Sabino nei suoi tre volumi *Iuris civilis*<sup>1064</sup>, come un'azione 'piena' di *fraus*<sup>1065</sup>:

*Furtum est contrectatio rei fraudulosa lucri faciendi gratia vel ipsius rei vel etiam usus eius possessionisve.*

Il furto consiste nel maneggiare un oggetto in modo ingannevole allo scopo di trarre profitto o dalla cosa stessa o dal suo uso o possesso.

Lo stretto legame tra *furtum* e *fraus* viene del resto reso ancora più esplicito in alcuni casi che vedono la locuzione *fraudem facere* con il significato di 'rubare, sottrarre in modo

---

<sup>1060</sup> Una disamina completa della categoria giuridica di *fraus* si ha in KRÜGER-KASER (1943).

<sup>1061</sup> Cf. GIARDINA (1973-1974) per la legislazione sulla contraffazione delle monete in età costantiniana.

<sup>1062</sup> Si veda a tal proposito l'uso in Livio (1.53.5; 21.34.2; 22.23.4) di *fraus*, spesso associato a *dolus*, per indicare uno stratagemma verbale teso a ingannare il nemico. Il termine *fraus*, che assai spesso caratterizza il comportamento esecrabile dei nemici di Roma come servile e indegno di un soldato, viene contrapposto alla *virtus* militare e all'uso diretto della forza, attributi che invece identificano il comportamento in guerra dell'esercito romano, come messo in rilievo da MAHÉ-SIMON (2006).

<sup>1063</sup> *a furvo, id est nigro dictum Labeo ait, quod clam et obscuro fiat et plerumque nocte; vel a fraude ut Sabinus ait (...), Dig., 47.2.1.*

<sup>1064</sup> L'opera di Masurio Sabino durante il principato di Tiberio fu capitale per il diritto romano dal momento che sistemò gran parte della materia del diritto civile a partire dalle categorie e dalle nozioni giuridiche di età repubblicana. Possiamo leggere alcune concise definizioni del *furtum* per Sabino nella testimonianza indiretta che ci fornisce Aulo Gellio, Gel., 11.18.20: *...qui alienam rem adtrexavit, cum id se invito domine facere iudicare deberet, furti tenetur*. Cf. *ibid.*, 11.18.13. Sulla figura di Masurio Sabino e sui suoi rapporti con la sistemazione del diritto delle XII tavole si veda AMIRANTE (1993).

<sup>1065</sup> *Dig., 47.2.1.3.* Sul *furtum* come delitto si veda la sintesi offerta da MARRONE (1984: 690-696). Sulle forme di repressione del *furtum*, soprattutto in età arcaica, cf. LA ROSA (1990).

illecito' e che sono riportati da alcune *defixiones* rivolte contro ladri e malfattori ritrovate nella Britannia romana<sup>1066</sup>. Un uso analogo del termine *fraus* per esprimere il furto è presente anche nel linguaggio tecnico dell'oratore Quintiliano che discutendo il tema della *dispositio* degli argomenti e delle prove da addurre in tribunale descrive le possibili mosse difensive di chi si veda accusato di furto: il presunto *fur* infatti potrebbe ribattere all'accusatore chiedendogli di provare con argomenti schiacciati il precedente possesso dell'oggetto rubato, la perdita di quest'ultimo, o ancora la perdita dell'oggetto in seguito a furto, e infine, si tratterebbe della richiesta più difficile da soddisfare, l'identità dell'accusato e di colui che ha commesso il furto (*proba furto perdidisse, proba mea fraude*)<sup>1067</sup>. Proprio questo passaggio di Quintiliano ci permette di comprendere il possibile legame tra *fraus*, *furtum* e il ricorrere della nozione di *periurium* nel passo ovidiano: la manipolazione (o sottrazione) di un oggetto all'insaputa del legittimo proprietario può infatti avvenire in flagranza (*furtum manifestum*) oppure senza che nessuno si accorga del reato (*furtum nec manifestum*)<sup>1068</sup>; in quest'ultimo caso si arriverà ad un procedimento indiziario in cui sarà appunto necessario provare e argomentare la responsabilità del presunto *fur* da parte del proprietario dell'oggetto (*actio furti nec manifesti*)<sup>1069</sup>. In situazioni del genere dunque risultano importanti la testimonianza e il giuramento che gli accusati sono tenuti a prestare: risulta plausibile ritenere che in molti casi potesse verificarsi un falso giuramento o meglio un giuramento, che avveniva chiamando a testimoni gli dei, in cui si ingannava l'uditorio ribaltando la verità e sperando nell'impunità.

Il nesso inestricabile tra furto e parola mendace può essere colto in modo chiaro in un esempio proveniente dalla commedia attica di Aristofane: seppur in un contesto culturale diverso da quello latino la dinamica suggerita potrebbe essere analoga. Nei *Cavalieri* infatti il personaggio senza scrupoli del Salsicciaio a più riprese si accredita

<sup>1066</sup> Queste iscrizioni, definite *defixiones* o meglio 'preghiere giuridiche', sono state ritrovate nel territorio della *Britannia* romana (Bath, Uley etc.) e l'arco cronologico che le ricomprende va dal II al IV sec. d. C.; uno studio approfondito dei loro caratteri principali si trova in MÉNARD (2000). L'espressione più utilizzata per indicare l'azione commessa dal *fur* è *involare*, ma a seguire troviamo un ampio uso nelle tavolette del termine *perdidere* che pone l'accento sulla condizione del derubato che ha perso un oggetto a causa dei ladri. In cinque casi (nn. 12, 14, 28, 33, 35 MÉNARD 2000, 298-299, Annexe) viene utilizzata però la locuzione *qui fraudem fecit* per indicare il furto commesso o l'azione perpetrata di nascosto ai danni della vittima.

<sup>1067</sup> Quint., *Inst. Or.*, 7.1.22: *In factis autem ad idem tendentia sunt plura, ex quibus aliqua citra summam quaestionem remitti solent, ut si is cum quo furti agitur dicat: "proba te habuisse, proba perdidisse, proba furto perdidisse, proba mea fraude". Priora enim remitti possunt, ultimum non potest.*

<sup>1068</sup> GIRARD (1929<sup>8</sup>: 434-438).

<sup>1069</sup> SCHULZ (1951: 581-582).

come migliore servitore del Popolo vantandosi della propria educazione di strada trascorsa all'insegna della violenza e dei piccoli furti<sup>1070</sup>: in una gara di *kakia* in cui risulta vincitore chi si dimostri più corrotto e lontano dalla virtù l'antagonista Paflagone sfida il Salsicciaio dichiarando di fronte a tutti di essere un ladro (ὁμολογῶ κλέπτειν); con l'obiettivo di vincere senza possibilità di appello il Salsicciaio ribatte asserendo non solo di essere un ladro, circostanza in cui chiama a testimone Hermes dell'Agorà<sup>1071</sup>, ma di essere capace di spergiare sul proprio furto anche di fronte a testimoni oculari (κάπιορκῶ γε βλέπόντων). Nella satira politica pensata da Aristofane, infatti, soltanto i ladri possono ambire a guidare la città di Atene (τὸν δῆμον ἐπιτροπεύσει) e i requisiti<sup>1072</sup> di base cui tutti i candidati devono soddisfare consistono proprio nel furto e nello spergiaro, *klopē* ed *epiorkia* (ἔκλεπτες... ὁρῶν ἐλάνθανόν γ'... ἀποκρυπτόμενος... τοὺς θεοὺς ἀπώμνυν... ἐπιώρκεις θ' ἀρπακῶς...).

Per comprendere dunque il riferimento agli *admissa* dei Cercopi e alla tipologia precisa di *fraus* che questi erano soliti compiere è necessario rifarsi ad alcune tradizioni paremiografiche, ma non solo, risalenti all'età imperiale le quali menzionano un luogo chiamato 'piazza dei Cercopi' o *agora Kerkōpōn*.

Una delle prime attestazioni di questo luogo si trova nei commenti di Galeno alle *Epidemie* di Ippocrate: nello specifico quest'ultimo aveva parlato di un'improvvisa febbre che avrebbe colto un giovane mentre si trovava in un luogo chiamato 'piazza degli imbroglianti' (ψευδέων ἀγορά), in una non meglio identificata località greca. Galeno a questo proposito cita il parallelo onomastico della piazza dei Cercopi (Κερκῶπων ἀγορά) situata ad Atene<sup>1073</sup> come luogo analogo ad altri toponimi che prendevano il nome da banditi e malfattori.

<sup>1070</sup> Si vedano in particolare Ar., *Eq.*, vv. 296-302; 423-431. Cf. SOMMERSTEIN (1981: *ad loc.*).

<sup>1071</sup> L'effetto comico è qui ancor più aumentato dal fatto che Agoracrito-Salsicciaio giura di essere un ladro pronunciando un ὄρκος di fronte alla divinità che presiede proprio alle attività dei ladri, come messo in luce dallo scolio al passo: ...καὶ ὅτι κλεπτίστατον τοῦτον ἀξιοῦσιν εἶναι, schol. vet. in Ar. *Eq.*, 297b.

<sup>1072</sup> Schol. vet. et Tr. in Ar. *Eq.* 428a: ὅτι ἑπιώρκεις ἡρπακῶς: πάλιν κἀνταῦθα τῶν πολιτευομένων καθάπτεται ὡς ἐξ ἐπιorkίας καὶ κλοπῆς συνεστηκότων καὶ τοιούτων ἐθῶν. Διὰ τοῦτο καὶ τὸν ἀλλαντοπώλην διαπρέπειν ἐν τῇ πολιτείᾳ ὁ ῥήτωρ ἔφη.

<sup>1073</sup> Gal., *In Hipp. Epid. Librum III comm. III*, 2.6 CMG V, 10, 2,1 ed. Wenkebach:...ταῦτ' ἐστὶ τὸ δὲ ζητεῖν, ἐν ποίᾳ πόλει καλεῖται τι χωρίον ψευδέων ἀγορῆ, καθάπερ Ἀθήνησι τὴν τῶν Κερκῶπων οὕτως ὠνόμασαν (...). Un passo analogo in cui si fa esplicita menzione di un luogo chiamato 'dei Cercopi' si ha nella descrizione della vita del filosofo scettico Timone di Fliunte che avrebbe scherzosamente apostrofato il filosofo Arcesilao mentre si trovava a passare proprio dal 'posto dei Cercopi' (διὰ τῶν Κερκῶπων ἰόντα), D.L., 9.114.

Al di là dell'effettiva esistenza di questo luogo nella topografia di Atene<sup>1074</sup> si raccontava che nella 'piazza dei Cercopi', situata nei pressi del tribunale dell'Eliea, avvenisse un particolare tipo di commercio: ogni transazione commerciale era realizzata all'insegna dell'inganno e dell'appropriazione illecita di beni altrui, dal momento che si vendevano e si acquistavano *ta klopimaia*, i beni 'rubati', frutto della *klopē*<sup>1075</sup>, in cui eccellevano proprio i Cercopi notoriamente ladri e malfattori (κλέπτας καὶ πανούργους).

La caratterizzazione dei Cercopi come ladri dediti all'inganno e al raggiro delle proprie vittime entra a far parte del patrimonio *folk* al punto da essere incluso nelle maggiori raccolte paremiografiche antiche per indicare in modo paradigmatico una congrega di uomini disonesti e malvagi dediti soltanto al guadagno illecito<sup>1076</sup>.

Dall'analisi delle testimonianze antiche il mercato dei Cercopi si configura come un mercato di ricettazione dove alcuni, con ogni probabilità ladri, vendono oggetti e beni altrui spacciandoli, con false dichiarazioni, come propri a uomini che non sanno, o fanno finta di non sapere, che si tratta in realtà di merce rubata. Il contesto mitico e culturale in cui inquadrare la metamorfosi ovidiana dei Cercopi in scimmie andrebbe, così, ravvisata nell'ambito del *furtum* e del suo corollario giuridico: in effetti da una nota erudita proveniente dall'epitome di Festo al *De significatu verborum* di Marco Verreio Flacco è possibile averne ulteriore conferma. Nell'opera dell'antico erudito di età augustea infatti troviamo una spiegazione proprio del termine *Cercops*, probabile esotismo di origine greca ma entrato nell'uso della lingua latina<sup>1077</sup>:

---

<sup>1074</sup> L'agorà dei Cercopi viene spesso collocata nelle fonti lessicografiche antiche a poca distanza dal tribunale dell'Eliea (cf. Hsch, α 700), la cui identificazione nell'agorà è però alquanto dubbia. Si veda su questo HANSEN (1989: in particolare 234-237) "Now we have no idea whatsoever of where in Athens the ἀγορὰ κερκόπων was to be found, and moreover, the ironical juxtaposition of the *Heliaia* and the 'market of rascals' sounds suspicious. I fear that the source of the lexicographers' note may be no more than a joke in a comedy or a sardonic remark in some forensic speech."; lo stesso avviso è condiviso, sulla scorta dell'analisi del materiale lessicografico e paremiografico, da BULTRIGHINI (2011).

<sup>1075</sup> Paus. Att., α 19: ἀγορὰ Κερκόπων· Ἀθήνησι πλησίον τῆς Ἡλιαίας, ἐν ἧ μάλιστα τὰ κλοπιμαῖα πειράσκονται καὶ ὠνοῦνται. τοιοῦτους γὰρ καὶ τοὺς Κέρκωπας παρειλήφραμεν, κλέπτας καὶ πανούργους.

<sup>1076</sup> Diog., 1.3: Ἀγορὰ Κερκόπων: ἐπὶ τῶν πονηρῶν καὶ κακοήθων. Κέρκωπες γὰρ τινες ἀπατεῶνες ἐγένοντο ἐν Ἐφέσῳ (...); Apost., 1.18; Zen., 1.5. Cf. Phot., *Lex.*, α 236; Eusth., *Comm. ad Hom. Od.*, 2.7, vol. 1 p.77 Stallbaum.

<sup>1077</sup> Paul.-Fest., 49L. Sull'epitome di Festo al *De significatu verborum* e sull'ulteriore successiva epitomizzazione di Paolo Diacono a partire da Festo si veda CERVANI (1978); cf. ARAGOSTI (2015) per una messa a punto recente con una particolare attenzione alle citazioni plautine nel *DVS*. Il termine *Cercops* poteva allora funzionare scherzosamente come nome attribuito a liberti o schiavi per definirne la natura subdola e avida, come testimoniato dai paralleli onomastici in Petr., 60.8 (*Aiebat autem unum Cerdonem, alterum Felicionem, tertium Lucronem vocari*). Fonti iconografiche, come la casa di età tardo-antica ritrovata a Mitilene con moisaici raffiguranti

*Cercopa Graeci appellant lucrari undique cupientem, quasi κέρδωνα, quem nos quoque lucrionem vocamus.*

I Greci chiamano *Cercops* chi desidera ottenere profitto in ogni modo (lett. ‘da ogni parte’), come un κέρδων, (figura) che noi chiamiamo anche *lucrionem*.

La glossa di Festo di probabile origine comica<sup>1078</sup> sembra fare sistema sia con la tradizione paremiografica relativa alla ‘piazza dei Cercopi’ come luogo di compravendite illecite sia con il movente del guadagno che sarebbe alla base dell’azione del *furtum*. Può essere chiamato, e accusato, come Cercope chiunque desideri arricchirsi in ogni modo e da ogni fonte (*undique*), senza mostrare scrupoli e arrivando persino al falso giuramento o alla dichiarazione mendace.

Proprio alla luce di questo legame privilegiato tra furto, finalità di lucro e spergiuro, che come abbiamo messo in luce è valido per il mondo antico ma non necessariamente per quello contemporaneo, è opportuno ripensare il rapporto conflittuale tra Cercopi e Iuppiter nel testo di Ovidio. L’analisi di questo tipo di relazione si apre infatti a una doppia lettura: da una parte alcune fonti di età imperiale, da Eudemo di Argo sino a Diogeniano, proprio commentando la voce ‘piazza dei Cercopi’, riportano la generica notizia secondo cui l’inganno e la menzogna fraudolenta sarebbero stati esercitati persino nei confronti del padre degli dei, il che avrebbe portato alla punizione estrema della metamorfosi in creature scimmiesche<sup>1079</sup>. Ma proprio in considerazione del ricorrere del termine *perjurium* associato a quello di *fraus* a caratterizzare la stirpe dei Cercopi come una *dolosa gens* (‘razza di malfattori’) è possibile ipotizzare un’altra via interpretativa rispetto a quella di una perduta tradizione mitica riguardante un inganno nei confronti di Iuppiter: questa strada conduce in particolare allo studio di alcune epiclesi che al padre degli dei erano spesso associate in Grecia e a Roma.

---

commedie menandree, e papiracee (P.S.I. 99) confermano questa tipologia onomastica per i servi della commedia, per cui si veda DEL CORNO (1968).

<sup>1078</sup> Come è noto il termine κέρκωψ compariva in diverse commedie greche, dando anche il nome ad alcune di esse, vd. Eubul, fr. 53-54 PCG; Herm., fr. 36-41 PCG; cf. Cratin., fr. 13 PCG; Lex. Bekk.<sup>V</sup>: Κέρκωψ ὁ ἐπὶ πονηρία κωμωδούμενος.

<sup>1079</sup> Sull’associazione costante tra il lemma ἀγορὰ Κερκόπων e la tradizione sul tentativo di inganno nei confronti di Zeus cf. Eudem., Λεξ. ῥητ., 4.28; Zen., 1.5 (...Κέρκωπες γὰρ ἀπατεῶνες ἐγένοντό τινες, ἐξαπατήσαι τὸν Δία βουλόμενοι); Diog., 1.3; Apost., 1.18. Sull’enigmatica figura del grammatico Eudemo di Argo e sui suoi rapporti con la lessicografia oratoria si veda da ultimo UCCIARDELLO (2013).

Pausania descrivendo le statue dedicate dalle diverse *poleis* greche nel *bouleuterion* di Olimpia si sofferma in particolare su quella di Zeus Horkios, che viene descritta come la più minacciosa e terribile per i malgavi (ἄδικοι); ai piedi della statua infatti venivano celebrati i sacrifici più solenni e importanti in cui gli atleti, gli allenatori e i giudici di gara si impegnavano ciascuno a dichiarare che non avevano, o non avrebbero, commesso alcuna frode (κακούργημα) per il corretto svolgimento delle gare olimpiche<sup>1080</sup>. Dichiarare il falso, o contravvenire a quanto giurato in precedenza al cospetto della testimonianza di Zeus, potevano comportare pene terribili la cui gravità era del resto ben espressa da alcuni versi scolpiti nel bronzo su una tavoletta (πινάκιον) che rappresentava lo spauracchio di ogni spergiuro (δειμα ... τοῖς ἐπιорκοῦσι)<sup>1081</sup>.

A garanzia di dichiarazioni solenni sia durante rituali pubblici di natura politico-religiosa sia in caso di transazioni tra le parti anche a Roma era possibile chiamare a tutela del patto e del giuramento Iuppiter come è ben testimoniato da numerosi testi<sup>1082</sup>, tra cui in particolare alcune epigrafi che associano l'epiclesi di *Iurarius* al padre degli dei<sup>1083</sup>. Il rispetto della parola data e la garanzia del giuramento costituiscono la categoria della *fides* come fedeltà al patto e fiducia prestata in chi lo pronuncia, nozioni che sin dalle origini della comunità romana i *maiores* hanno legato a doppio filo al culto di Iuppiter capitolino,

<sup>1080</sup> Paus., 5.24.9: (...) παρὰ τούτῳ καθέστηκε τοῖς ἀθληταῖς καὶ πατράσιν αὐτῶν καὶ ἀδελφοῖς, ἔτι δὲ γυμνασταῖς ἐπὶ κάπρου κατόμυσθαι τομίῳν, μηδὲν ἐς τὸν Ὀλυμπίῳν ἀγῶνα ἔσσεσθαι παρ' αὐτῶν κακούργημα. Cf. *ibid.*, 5.24.11. Per l'epiclesi ὄρκιος riferita a Zeus nelle fonti epigrafiche cf. IG XII.3, 429; LAJ TAR (1997) che documenta un'epigrafe per Zeus ὄρκιος durante il regno di Tolemeo IX (I sec. a.C.).

<sup>1081</sup> Il legame privilegiato tra Zeus e la punizione degli spergiuri è testimoniato anche da [Arist.], *Mir.*, 845b-846a, in cui si fa menzione di una fonte presso Tiana consacrata a Zeus ὄρκιος che risultava fatale agli spergiuri che ne bevessero l'acqua (...ἐπιόρκοις δὲ παρὰ πόδας ἢ δίκη...καὶ οὐδὲ πρόσθεν ἀπελθεῖν δυνατόν, ἀλλ' αὐτόθι ἔχονται καὶ ὀλοφύρονται πρὸς τῷ ὕδατι, ὁμολογοῦντες ἃ ἐπιώρκησαν). Su Zeus Horkios vd. anche *RE* VIII s.v. Horkios, coll. 2408-2409.

<sup>1082</sup> Cic., *De off.*, 3.29-31; Liv., 1.21; D.H., 2.75; Apul., *De deo Socr.*, 5.132; Sul giuramento dei Feziali che avveniva in caso di solenni dichiarazioni di guerra in cui si metteva in scena ritualmente la parola tradita da parte dei nemici di Roma si veda Liv., 9.5-11; 10.32; 21.45. Sul giuramento arcaico che sarebbe avvenuto invocando Iuppiter e scagliando una pietra si veda Paul.-Fest., s.v. *lapidem silicem* 102 L; cf. Serv. Dan., *ad Aen.* VIII, 641. Sul *periurium* cf. SABBATINI (2014: 221-236).

<sup>1083</sup> Si tratta nello specifico di un'epigrafe ritrovata presso l'Isola Tiberina e datata alla fine del II sec. a.C. che doveva, con ogni probabilità, sancire un giuramento pubblico pronunciato dall'aruspice C.Volcacius in seguito a un responso divinatorio che quest'ultimo deve aver fornito in occasione di un *omen* particolare. Per il testo si veda CIL I<sup>2</sup>, 900; un'altra epigrafe che sembra riportare la stessa dedica a *Iuppiter Iurarius* si legge in *Inscriptiones Italiae*, vol. X, regio X, fasc.V, pars III n. 1171 ; si veda anche il giuramento pubblico ufficiale che veniva chiamato *per Iovem*, di cui abbiamo notizia in Paul-Fest. 115L. Uno studio del materiale epigrafico citato si ha in VALVO (1989).

come ci ricorda Cicerone nell'orazione in difesa di M. Fonteio in cui ai Romani rispettosi del patto con gli dei si oppongono i Galli spergiuri e 'atei'<sup>1084</sup>.

Se nella concezione moderna del furto la menzogna, il non rispetto della parola data e l'inganno giocano un ruolo decisamente meno importante rispetto alla sottrazione dell'oggetto al legittimo proprietario, la situazione sembra essere diversa per il mondo antico, e per quello latino in particolare. In effetti la nostra categoria di furto non sembra corrispondere totalmente a quella di *furtum*: accanto all'*amotio rei* e al movente del *lucrum* entrano in ballo altri elementi che possono portare ad accusare qualcuno come *fur*.

Nello specifico tutta una serie di casi che nel nostro ordinamento potrebbero ricadere nella categoria di truffa ed essere spiegati come risultato di un abuso di fiducia venivano normalmente considerati *furtum* nel mondo romano: il caso ad es. di un creditore pignoratizio che non si limitasse a tenere presso di sé un bene datogli come pegno ma che ne facesse uso in maniera indebita, non rispettando così la parola data, poteva essere accusato di *furtum*; o ancora qualora qualcuno si fosse spacciato per il legittimo proprietario di un oggetto e l'avesse rivenduto a terzi si sarebbe visto rivolgere l'accusa di *furtum*, avendo mentito sulla propria identità e sulla legittimità dei propri diritti sull'oggetto<sup>1085</sup>. Si può comprendere da ciò come il *furtum* potesse coinvolgere nel mondo latino anche e soprattutto i rapporti di fiducia tra individui, con il rischio costante di una possibile menzogna da parte di una delle due parti in causa<sup>1086</sup>, soprattutto qualora i contraenti non godessero di piene garanzie giuridiche non essendo *cives Romani*<sup>1087</sup>.

---

<sup>1084</sup> Cic., *Font.*, 30: ...*Ab isdem gentibus sanctis et in testimonio religiosis obsessum Capitolium est atque ille Iuppiter cuius nomine maiores nostri vincam testimoniorum fidem esse voluerunt.* Per un commento al passo vd. DYCK (2012: 63-66).

<sup>1085</sup> Per i molto altri casi di *furtum usus* e *furtum possessionis* si veda il quadro generale tracciato in GIRARD (1929<sup>8</sup>: 401-404). Per la rivendita fraudolenta a terzi di oggetti non propri si veda LANDSBERG (1888). "Non è necessario quindi il *loco movere* o asportazione della cosa, sicché commette furto chi utilizzi senza averne il diritto una cosa che ha presso di sé; né il furto consiste necessariamente nella lesione dell'altrui «proprietà», sicché accanto al *furtum rei*, si configura il *furtum usus* (uso indebito) e il *furtum possessionis*, che si ha quando il semplice detentore comincia a considerarsi come possessore" (sottolineatura mia), SANFILIPPO (1955<sup>3</sup>: 253).

<sup>1086</sup> Sull'importanza di forme di giuramento sacro nell'attività negoziale a Roma si veda CALORE (2000).

<sup>1087</sup> La compravendita di alcuni beni, in questo caso mobili, in età arcaica avveniva mediante il rituale della *mancipatio*, cui erano ammessi però soltanto cittadini romani: nel caso di una compravendita di *res Mancipi* tra stranieri (*hostes*) le garanzie giuridiche diminuivano al punto che la transazione aveva validità soltanto nel Foro Boario presso l'*Ara Maxima* di Ercole, e lo straniero che avesse acquistato una *res Mancipi* poteva essere citato in giudizio in ogni momento alla sola condizione che un *civis* rivendicasse come propria l'*auctoritas* (il titolo di proprietà) sull'oggetto. Proprio per questo il venditore della *res Mancipi* che lo straniero aveva acquistato era tenuto a farsi da garante processuale senza scadenze (*aeterna auctoritas*) appunto asserendo di essere ancora il titolare formale della proprietà dell'oggetto e garantendo in questo modo per lo straniero l'avvenuta

Una questione di *fides* e di eventuale *periurium* del resto sembra essere attestata per uno dei più antichi e arcaici rituali di età decemvirale la cui pratica, e la cui origine, di certo si persero in età imperiale<sup>1088</sup>, ma che possono fornire ulteriori indicazioni sul rapporto tra fiducia (tradita) e *furtum*: si tratta del rituale della *quaestio lance licioque*<sup>1089</sup>.

Nei casi in cui il furto non era stato commesso, e scoperto, in flagranza di reato l'accusatore (e derubato) poteva fare solenne richiesta di perquisizione del domicilio di chi ritenesse sospettato e reo del furto: l'accusa del resto prevedeva la supposizione di un comportamento subdolo e illecito da parte del reo che a sua volta veniva tutelato di fronte a una possibile frode, e conseguente impostura, da parte dell'accusatore, il quale era di fatto quasi completamente nudo e con le mani occupate a reggere la *lanx* durante la perquisizione per evitare che potesse introdurre dolosamente nella casa del sospettato l'oggetto di cui aveva denunciato il furto (*Sed verius est consuti genus esse, quo necessariae partes tegerentur...lancem sive ideo haberi iubeat, ut manibus occupatis nihil subiciat*, Gai., *Inst.*, 3.192-193).

Il *fur* dunque non è soltanto colui che ha sottratto o messo le mani in modo indebito su *res* altrui, su cui non può avanzare alcun diritto, ma è anche colui che agisce di nascosto e cerca in tutti i modi di negare la propria colpevolezza, per lo meno sino a prova contraria, che proprio il rituale della *quaestio lance licioque* aveva lo scopo di fornire trasformando giuridicamente, del resto, il caso in questione da *furtum nec manifestum* a *furtum manifestum*<sup>1090</sup> equiparando così il reo sospettato in reo colto in flagranza di reato.

Del resto siamo informati dalle fonti antiche che esisteva una particolare forma di azione giudiziaria volta all'accertamento di una situazione giuridica incerta nel caso di un contenzioso (*litis*) in merito alla proprietà di un oggetto (*res*), azione che prendeva il nome

---

compravendita, *Lex XII tabularum*, 6.4. Del resto la fondazione del culto di Ercole dell'Ara Massima era ricollegata proprio alla punizione del ladro Caco che aveva derubato Eracle della mandria di Gerione sovvertendo così i rapporti di proprietà, per cui si veda D.H., *Antiquitates romanae*, 1.39-40; Liv., 1.7.3-15; Ov., *Fast.*, 539-582. Per uno studio completo dei *negotia* in questione si veda VIGLIETTI (2011: 245-256). Sulla *mancipatio* vd. Gai., *Inst.*, 1.119.

<sup>1088</sup> Uno studio sulla desuetudine delle norme decemvirali nel diritto di età classica a Roma si trova in FRANCHINI (2005).

<sup>1089</sup> Le fonti principali, tutte naturalmente assai più tarde rispetto all'epoca decemvirale, che ci testimoniano il rituale sono Gel., 16.10.8; Gai., *Inst.*, 3.192-194; Paul.-Fest., 104 L.: *dicebatur apud antiquos, quia qui furtum ibat quaerere in domo aliena licio cinctus intrabat, lancemque ante oculos tenebat propter matrum familiae atque virginum praesentiam*. Vd. FRANCHINI (2005: 38-45). Da registrare la discrepanza tra la testimonianza di Gaio per cui il piatto veniva tenuto in mano dall'accusatore e quella di Paolo-Festo per cui esso era tenuto davanti agli occhi. Sull'origine sacrale del rituale *lance licioque* si veda WOLF (1970) che ritiene il *licium* un copricapo sacrale, assai simile e analogo al *pilleus* e alle *vittae* dei *flamines* a Roma.

<sup>1090</sup> Cf. BIANCHI (1997: 349, n. 414).

di *legis actio sacramento in rem*<sup>1091</sup>. Chi riteneva di essere stato derubato, ma non aveva avuto la possibilità di cogliere in flagranza di reato il *fur*, poteva convocare il sospettato di fronte all'autorità giudiziaria rivendicando la legittima proprietà dell'oggetto e pronunciando a tal fine delle formule convenzionali con cui ribadiva ufficialmente mediante dichiarazione solenne il possesso dell'oggetto sottratto (*vindicatio*); allo stesso modo però anche l'accusato, a meno che non confessasse di aver commesso il *furtum*, poteva fare lo stesso pronunciando un analogo giuramento<sup>1092</sup> in merito all'oggetto conteso (*contravindicatio*). Alla fine di una doppia fase processuale, dapprima presso il pretore poi presso un giudice, la legittima proprietà dell'oggetto veniva assegnata indirettamente dal giudice che dichiarava uno dei due *sacramenta* come *iniustum* in quanto rivelatosi mendace e non rispondente al vero rispetto alle dichiarazioni iniziali in merito ai diritti di proprietà sull'oggetto<sup>1093</sup>. In questo modo il soccombente, destinato a pagare la somma promessa durante il *sacramentum*, veniva pubblicamente riconosciuto come colpevole di una falsa dichiarazione, dunque un *periurius*<sup>1094</sup>, dal momento che aveva pronunciato la *vindicatio* contro la legge, *iniuria*.

---

<sup>1091</sup> “Quanto all’uso di *actio* – certamente a seguito d’una evoluzione, della quale non è possibile qui precisare le tappe – è a dire che il termine finisce per assumere, nell’espressione *legis actio*, il significato di *modus procedendi*, rito, schema processuale, entro cui dare corso a più *actiones* (...) la *legis actio sacramenti*, un’*actio*, quindi che era impiegata per l’esercizio di «*actiones*» quali la *rei vindicatio*, la petizione di eredità, l’*actio furti manifesti*, etc.”, MARRONE (1984: 81).

<sup>1092</sup> Il termine *sacramentum* ha in latino classico il significato di giuramento, venendo assai spesso associato e utilizzato analogamente al solenne *ius iurandum*, come testimoniato da Cic., *Pro Caec.*, 33.97; Cic., *De domo*, 29.78. Sul *sacramentum* si veda Paul.-Fest., 466; 468 L. che parla di un atto sancito probabilmente da un vincolo di giuramento che poteva comportare il divenire *sacer* per lo spergiuro (*sacramento dicitur quod <iuris iurandi sacration>ne interposita actum*). In origine certamente il *sacramentum* aveva il valore di giuramento, in seguito, però, il termine passò a indicare la scommessa in denaro che ciascuno dei due litiganti si impegnava a pagare in caso di soccombenza.

<sup>1093</sup> La fonte più completa che descriva il procedimento della *legis actio sacramento* è Gaio, Gai., *Inst.*, 4.16 (*Si in rem agebatur, mobilia quidem et mouentia, quae modo in ius adferri adduciae possent, in iure uindicabantur ad hunc modum...deinde qui prior uindicauerat, dicebat: quando tu iniuria vindicavisti, quingentis assibus sacramento te provocho...*). Su questa particolare tipologia di *legis actio* che ebbe lunga vita nel diritto romano vd. MARRONE (1984: 85-88).

<sup>1094</sup> Si tenga presente del resto il passo dell’*Ars amandi* in cui Ovidio mette in guardia le donne dai seduttori e dai falsi amanti: in un contesto in cui a più riprese vengono menzionate la fiducia (ingenuamente) prestata dalle donne e la parola non rispettata (degli uomini) (*mendaci specie...amoris; deceptae...crimen amantis; fallaci...viro; iuranti credere Theseo*), Ovidio inserisce il colorito episodio del *furtum* della veste da parte di ladri eleganti che curano la propria immagine al solo fine di ingannare le fanciulle. Si parla esplicitamente di una *litis* che avviene al foro e in cui le fanciulle ingannate reclamano mediante il procedimento della *flagitatio* i propri beni gridando a più riprese: *Redde meum*, Ov., *Ars*, 3. 441-460. Sulla difficoltà di riottenere ciò che è proprio in assenza di *furtum manifestum* e sulla necessità di richiamare sul ladro l’attenzione della comunità mediante *convicium* si veda BETTINI (2013: 147-152).

Nel quadro più ampio che abbiamo ora tracciato potrebbe trovare un significato preciso il riferimento ovidiano al *periurium*<sup>1095</sup> e alla *fraus* dei Cercopi in un contesto culturale e giuridico di tipo romano. I Cercopi erano del resto conosciuti, come abbiamo visto dalla tradizione mitografica, come *fures* (o κλέπται) per eccellenza avendo cercato di sottrarre di nascosto le armi a Eracle, sostituendosi così, almeno per breve tempo, al loro legittimo proprietario. Il medesimo modello narrativo in cui i Cercopi cercano di derubare Eracle sembrerebbe ripercuotersi anche in un altro episodio della saga dell'eroe: una tradizione mitografica presente negli scolii a Eschine<sup>1096</sup>, e non altrimenti attestata, racconta infatti che i Cercopi avrebbero cercato di mettere le mani sulla mandria delle giovenche di Gerione che Eracle aveva a sua volta sottratto al mostro infernale come decima fatica<sup>1097</sup>.

La lettura che proponiamo e che riconnette la logica del racconto ovidiano al trattamento culturalmente specifico del *furtum* a Roma potrebbe consentire di rendere ragione anche della particolare formulazione linguistica con cui Ovidio racconta l'episodio della metamorfosi in scimmie dei Cercopi. Se alcuni, infatti, hanno ipotizzato che la metamorfosi in scimmie fosse in qualche modo suggerita dal nome dei Cercopi<sup>1098</sup> e in

---

<sup>1095</sup> Il termine *periurium* viene associato esplicitamente dalle fonti giuridiche al reato di stellionato (*stellionatus* dal lat. *stellio*, 'geco'), che aveva uno spettro giuridico assai ampio e in cui ricadevano tutti quei comportamenti fraudolenti che non ricevevano dalla giurisdizione un nome preciso: era accusabile di *stellionatus* chi ad es. facesse passare in un contratto un oggetto come pegno di ipoteca senza dichiarare che lo stesso oggetto era già stato ipotecato nei confronti di un altro in un precedente contratto. Ugualmente era punibile per *stellionatus* chi avesse dato come pegno oggetti che in realtà non gli appartenevano, affermando il falso pubblicamente, come esplicitamente riportato da un passaggio di Modestino, D. 47.20.4: *De periurio, si sua pignora esse quis in instrumento iuravit, crimen stellionatus fit, et ideo ad tempus exulat*. Come emerge dal passo anche in questo caso si tratta di una sottrazione di proprietà per cui il reo farebbe passare per propri degli oggetti che appartengono a terzi, cf. D. 47.20. 3. 1 (Ulp., 8 de off. procons.): *...si quis forte rem alii obligatam dissimulata obligatione per calliditatem alii distraxerit vel permutaverit vel in solum dederit*. Sulla figura giuridica dello stellionato si veda GAROFALO (1992).

<sup>1096</sup> Schol. in Aeschin., 2.85b Dilts: οἱ Κέρκωπες γένος τι ὑπήρχον ληστῶν καὶ πανούργων περὶ τὴν Λιγύην, οὓς ἐτιμωρήσατο Ἡρακλῆς διὰ τὴν κλοπὴν τῶν βοῶν τοῦ Γηρυόνοσ. Ἦσαν δὲ ἀδελφοὶ δύο. La variante mitica riportata nello scolio presenta degli elementi strutturalmente assai simili all'episodio dei due fratelli figli di Poseidon, Ialebion e Dercynos, che ugualmente avrebbero derubato Eracle della mandria, cf. [Apoll.], 2.5.10; Strabo, 4.1.7; D.H., *Antiquitates romanae*, 1.41. Lo scolio cerca di rendere ragione del termine κέρκωψ utilizzato da Eschine nell'orazione *Sulla falsa ambasceria* (2.40), che viene tradizionalmente considerato un insulto rivolto a Demostene per la sua doppiezza; cf. MAXWELL-STUART (1975) che interpreta il termine come insulto osceno.

<sup>1097</sup> Sul mito di Gerione e sulla sua lotta contro Eracle si veda soprattutto [Apoll.], 2.5.10; cf. Hes., *Th.*, 287-294; 978-983; Hdt., 4.8; Paus., 2.18.3. Vd. D'AGOSTINO (1995); DE SANCTIS (2011) per le varianti mitiche esiodee su Gerione e le terre d'Occidente.

<sup>1098</sup> "This story of the transformation of tricky and mischievous men into apes is almost inevitable, both because of their name ("tailed ones") would suggest it, and because their comic actions make such a transformation so appropriate.", MCDERMOTT (1938: 61). Cf. FORBES IRVING (1990: 292).

particolare dal termine *kerkos*<sup>1099</sup>, altre piste interpretative possono essere percorse. Nello specifico il passo di Ovidio, come è stato notato<sup>1100</sup>, sembra alludere in modo neanche troppo implicito al rapporto paretimologico tra il termine *simia* e l'aggettivo *similis*: Iuppiter infatti trasforma, deformandone le fattezze, i Cercopi in animali dalle sembianze al contempo (*idem*)<sup>1101</sup> simili e diverse da quelle umane di partenza (*dissimiles homini...similesque videri*).

Considerando che la *simia* viene presentata da Ovidio come una creatura umanoide dai tratti animali, e al contempo come un animale dalle fattezze umane in via di deperimento, che ne fanno una sorta di *senex* (*rugis peraravit anilibus ora*), possiamo pensare che al centro del racconto vi sia proprio la condizione di incerta riconoscibilità allorché un oggetto o una persona vedono modificati i parametri in base a cui l'appartenenza a qualcosa o a qualcuno viene attribuita. I Cercopi manifesterebbero sul proprio corpo, e su quello dei propri discendenti, esattamente questa condizione, il sembrare *idem dissimiles similesque*, contemporaneamente attratti da due campi gravitazionali: in questa logica narrativa, però, non sono soltanto le fattezze della scimmia a giocare un ruolo<sup>1102</sup>, ma anche i comportamenti dei Cercopi-ladri che mediante un uso svergognato della parola riescono (*natae dira in periuria linguae*) a revocare in dubbio, anche se solo sino al sopraggiungere della punizione divina, la legittima proprietà dell'oggetto e l'identità del possessore dichiarando il falso dopo aver commesso il *delictum*.

La condizione di quegli stessi oggetti che restano per così dire senza identità, irriconoscibili e senza padrone, per il tempo del dibattimento di fronte al giudice verrebbe così rispecchiata dalla punizione di Iuppiter che renderebbe i due *fures* delle figure dalla *cognitio* incerta<sup>1103</sup>. La tradizione, di origine greca, che faceva dei Cercopi delle creature

---

<sup>1099</sup> Numerose, in effetti, sono le fonti latine che attestano il termine *cercopithecus*: Lucil., 1321; Mart., 7.87.4; *ibid.*, 14.128.2; Plin., *NH*, 8.72; Iuv., 15.4; Sol., 27.58; Aug., *Civ.*, 16.8. Cf. *cercolopis* attestato da Paul.-Fest. 54L. come *genus simiae*.

<sup>1100</sup> Si veda soprattutto CONNORS (2004: 190-191).

<sup>1101</sup> Sul valore avverbiale del neutro *idem* cf. BÖMER (1986: 38).

<sup>1102</sup> Per il rapporto tra aspetto umanoide della scimmia e valori simbolici assunti dal termine a indicare 'finzione', 'inganno', 'imitazione' si vedano, tra gli altri, i seguenti esempi plautini di servi dai nomi parlanti di *simia*: Pl., *Pseud.*, 724-744; Pl., *Most.*, 886-892.

<sup>1103</sup> La 'logica' della metamorfosi nel mito ovidiano può prevedere che il corpo animale rechi traccia evidente e manifesta delle attività e dei tratti più identificanti del personaggio mitico nel proprio passato umano, come ben testimoniato dal caso di Aracne, Ov., *Met.*, 6.1-145. Anche in questo caso, infatti, la vergine di Meonia straordinariamente abile col fuso e ugualmente irriverente con le divinità, si ritrova tramutata in un insetto 'tutto-ventre' (*cetera venter habet*) per sempre destinata a tessere e penzolare come un'impiccata (*vive quidem, pende temen, improba*).

scimmiesche sia per la loro metamorfosi sia per l'indole da cui erano caratterizzati viene arricchita e ripensata da Ovidio che gioca sulle associazioni simboliche dello zoonimo *simius* (o *simia*) in latino. Nel racconto ovidiano l'attenzione particolare al *furtum* come fraudolenta contraffazione dell'identità dell'oggetto sulla cui proprietà i ladri non cessano di spergiurare troverebbe un riscontro tangibile nelle sembianze dei *fures* che il padre degli dei sceglie di tramutare in scimmie giocando, così, sulla loro dubbia *similitudo* rispetto all'essere umano.

## **2. Tersite, la scimmia e il rischio del γελοῖον**

La presenza dei primati non umani nel patrimonio mitico del mondo greco antico non si limita ai racconti tradizionali sui Cercopi, ma si trova ben presente anche nelle vicende mitiche che hanno Tersite come protagonista<sup>1104</sup>. Nonostante Tersite non sia esplicitamente associato alla scimmia nella sessantina di versi a lui dedicati da Omero nel secondo libro dell'*Iliade*, sembra comunque ipotizzabile un accostamento tra le due figure nell'enciclopedia culturale antica sulla base del trattamento che le fonti riservano loro. Nella parte finale della *Repubblica* infatti, in cui Platone termina il dialogo con un enigmatico rinvio alle teorie della metempsicosi, abbiamo la descrizione della scelta che le anime sono chiamate a fare per la nuova forma di vita in cui si troveranno a rivivere<sup>1105</sup>.

Er riferisce con entusiasmo di un'esperienza estatica sensazionale, uno spettacolo che le altre anime avrebbero dimenticato immediatamente dopo la scelta del nuovo *bios* e una volta bevuta l'acqua del fiume Lete. La performance che vi ha luogo è però riferita dal guerriero di Pamfilia come miserevole, ridicola e del tutto inusuale (ἐλείνην τε γὰρ ἰδεῖν εἶναι καὶ γελοῖον καὶ θαυμασίαν) proprio a causa del principio guida che avrebbe mosso la scelta delle anime per la metempsicosi a venire. La maggior parte delle *psuchai* infatti sarebbe stata guidata da un impulso caratteriale in parte derivante dalla propria natura e in parte formatosi proprio sulla scorta delle precedenti esperienze di vita: l'esistenza

---

<sup>1104</sup> Sulla figura di Tersite nel mito greco vd. GEBHARD (1934) con ampia panoramica delle fonti. Una messa a punto più recente con ampio spazio dedicato agli aspetti di retorica antica in merito al personaggio di Tersite si ha in SPINA (2001). Cf. LA PENNA (1991) per un'analisi della figura di Tersite soprattutto nel *Fortleben* della tradizione letteraria romana ed europea.

<sup>1105</sup> Pl., *Resp.*, 614a- 621b. Sulle fonti del mito di Er, guerriero di Pamfilia cui una volta morto è concessa la possibilità di ricordare il momento della metempsicosi, si veda CALABI (2005) con ampia bibliografia di riferimento. Sui racconti di 'giudizio nell'Aldilà cf. ANNAS (1982). Sui rapporti del mito di Er con altre esperienze di tipo 'sciamanico' presenti nella tradizione religiosa antica si veda SASSI (1988) con un confronto tra il poema di Parmenide, l'Orfismo arcaico e il mito di Er.

precedente dell'anima avrebbe in qualche modo determinato la scelta di reincarnarsi in un nuovo corpo per una nuova vita secondo un principio di abitudine e continuità con il *bios* precedente (κατὰ συνήθειαν γὰρ τοῦ προτέρου βίου τὰ πολλὰ αἰρεῖσθαι).

In un quadro del genere in cui le vite precedenti strutturano un comportamento, un'indole, che a sua volta opera la scelta della vita successiva secondo un principio di continuità, l'anima della giovane Atalanta ad es. non riesce a superare il proprio agonismo (οὐ δύνασθαι παρελθεῖν) e non resistendo alla prospettiva di ricevere i grandi onori che solo un giovane atleta può ottenere sceglie di reincarnarsi nel corpo di un *anēr* (κατιδοῦσαν μεγάλας τιμὰς ἀθλητοῦ ἀνδρός... ἀλλὰ λαβεῖν)<sup>1106</sup>.

Tra gli ultimi personaggi cui Er concede la propria attenzione troviamo la celebre coppia di rivali del libro secondo dell'*Iliade*, Tersite e Odisseo<sup>1107</sup>:

πόρρω δ' ἐν ὑστάτοις ἰδεῖν τὴν τοῦ γελοιοποιοῦ Θερσίτου πίθηκον ἐνδυομένην. κατὰ τύχην δὲ τὴν Ὀδυσσέως λαχοῦσαν πασῶν ὑστάτην αἰρησομένην ἰέναι, μνήμη δὲ τῶν προτέρων πόνων φιλοτιμίας λελοφηκυῖαν ζητεῖν περιουῶσαν χρόνον πολὺν βίον ἀνδρὸς ἰδιώτου ἀπράγμονος, καὶ μόγις εὔρεῖν κείμενόν που καὶ παρημελημένον ὑπὸ τῶν ἄλλων, καὶ εἰπεῖν ἰδοῦσαν ὅτι τὰ αὐτὰ ἂν ἔπραξεν καὶ πρώτη λαχοῦσα, καὶ ἀσμένην ἐλέσθαι.

*E poi (scil. racconta Er di) aver visto l'anima del buffone Tersite entrare nel corpo di una scimmia trovandosi tra gli ultimi (a scegliere). Subito dopo in base al caso l'anima di Odisseo si trovò come ultima tra tutte a procedere alla scelta e, dopo aver disprezzato il successo, memore delle precedenti vicissitudini, andò per molto tempo alla ricerca della vita di un uomo qualunque e la trovò a fatica da qualche parte trascurata dagli altri. Vedendola disse che avrebbe fatto la stessa scelta anche se fosse stata sorteggiata per prima e con gioia la prese.*

Se nel caso di Odisseo Platone sembra essere esplicito riguardo alla logica della scelta operata con l'eroe greco che sulla base del ricordo della vita precedente sceglie esplicitamente il suo opposto, nel caso di Tersite non possiamo essere certi, almeno in

---

<sup>1106</sup> Il principio della scelta della nuova vita κατὰ συνήθειαν può anche consistere in una scelta opposta rispetto alla vita precedente ma sempre determinata dalle esperienze vissute in quest'ultima: è il caso di Orfeo ad es. che avendo in odio il γένος γυναικῶν sceglie di incarnarsi nel corpo di un animale, nella fattispecie un cigno, per non dover essere generato da una donna, Pl., *Resp.*, 620a (... ποτε Ὀρφέως γενομένην κύκνου βίον αἰρουμένην, μίσει τοῦ γυναικείου γένους διὰ τὸν ὑπ' ἐκείνων θάνατον οὐκ ἐθέλουσαν ἐν γυναικὶ γεννηθεῖσαν γενέσθαι).

<sup>1107</sup> Pl., *Resp.*, 620c. Per un commento al passo si veda ADAM (1963: *ad loc.*).

origine, sul rapporto tra la sua natura di *gelōtopoios* e il corpo del *pithēkos* in cui sceglie di reincarnarsi.

Qualche secolo dopo Platone, però, uno dei massimi esegeti del suo pensiero, lo scolarca Proclo, rintraccia una linea di continuità tra Tersite il buffone e la natura della scimmia che risulta pienamente ridicola proprio per il suo imitare la vita degli uomini *epi to aischion*, con (e per) il peggiore dei risultati<sup>1108</sup>. Proclo prosegue facendo notare come si possa definire *pithēkomorphos*, ‘scimmiesco’ o ‘dalle fattezze di scimmia’, chiunque risulti ridicolo grazie al ricorso alla bassezza morale e alla propria insita debolezza (μετὰ τοῦ αἰσχροῦ καὶ ἀσθενοῦς γελοῖος ὢν πιθηκόμορφος). Questi due aspetti, il *to aischron* e il *to asthenes*, sembrano essere elementi caratterizzanti il carattere della scimmia che proprio grazie al loro combinato disposto risulta ridicola nell’imitazione delle azioni umane realizzate in modo indegno.

Lo stesso Proclo qualche riga oltre collega il passo della metempsicosi delle anime nel finale della *Repubblica* a un passaggio escatologico del *Fedro* in cui si fa menzione in modo analogo della scelta che le anime devono operare per vedersi assegnate un certo *bios*: si tratta del decreto di Adrastea (θεσμός τε Ἀδραστείας) in cui vengono fornite le regole e i precetti che sono alla base dell’ordine delle metempsicosi della *psuchē* umana. Viene stilata infatti una lista di tipi particolari di *bios* che le anime ottengono in sorte a seconda della qualità e della modalità con cui hanno potuto osservare la completezza dell’Essere nella pianura della Verità secondo il mito platonico<sup>1109</sup>.

In un ordine di perfezione decrescente vengono elencate differenti tipologie di natura umana che coprono un ampio spettro di caratteri, o *ēthē*, dall’uomo filosofo sino all’atleta passando per il tipo *basilikos* e per quello *politikos*. Agli ultimi posti di questa assiologia dell’animo umano viene posto da Platone l’uomo *poiētikos*, il *performer*, il poeta-attore, o comunque chiunque sia collegabile ad attività di tipo imitativo (τῶν περὶ μίμησιν τις ἄλλος ἀρμόσει)<sup>1110</sup>. Agli occhi di Proclo, dunque, la lista dei *bioi* fornita da Platone nel finale della *Repubblica* riprenderebbe questa presente nel *Fedro* e, cosa più importante nella nostra prospettiva, ricollegerebbe la figura di Tersite che sceglie di reincarnarsi in una scimmia alla nozione di *mimēsis*. Il ridicolo Tersite infatti scegliendo di rivivere nel corpo di un *pithēkos* non farebbe altro che aderire al modello di vita tipico del *mimētikos anēr*: un

<sup>1108</sup> Procl., *In Pl. Resp. Comm.*, 319.1-7: ... τὸν δὲ πίθηκον ἐνδύεται διὰ τὴν τοῦδε τοῦ ζώου φύσιν καταγέλαστον ὄντως οὖσαν τῷ μιμεῖσθαι τὴν ἀνθρώπου ζωὴν, ἀλλ’ ἐπὶ τὸ αἷσχρον.

<sup>1109</sup> Sulla nozione mitica di Ἀλήθεια nella tradizione filosofico-religiosa arcaica e nella trattazione che ne fa Platone vd. DETIENNE (1960).

<sup>1110</sup> Pl., *Phaedr.*, 248e.

riproduttore di gesti e comportamenti altrui che simula la realtà replicata e la rende peggiore del proprio modello di riferimento con un effetto ridicolo<sup>1111</sup>.

La descrizione di Tersite come *gelōtopoios* non è un'invenzione isolata di Platone ma sembra un'associazione, se non costante, quantomeno possibile nella tradizione antica se Plutarco nel libretto dedicato al giusto modo di fruire la poesia evoca il personaggio di Tersite nella formula sintetica di 'Tersite il buffone' (Θερσίτης ὁ γελωτοποιός) accanto ad altre figure menzionate come personaggi dai caratteri fissi, si pensi ad esempio a 'Sisifo il seduttore' (Σίσυφος ὁ φθορεὺς)<sup>1112</sup>, personaggio del mito e del teatro contrassegnato dalla 'maschera' della scaltrezza e della furberia.

Negli stessi anni di Plutarco anche Dione Crisostomo in una sua orazione indirizzata al popolo di Alessandria ricorre all'immagine di Tersite il *gelōtopoios* sferzando il *dēmos* della città poco propenso a riconoscere onori e gloria a uomini di valore e pensatori di prestigio, ma dedito piuttosto ai giochi e ai passatempi divertenti. Dione riconosce agli abitanti di Alessandria una natura gioviale al limite dell'eccesso vista la loro straordinaria propensione allo scherzo, ma al contempo ritiene inadatto a una collettività politica (δῆμος, πόλις) un simile modo di comportarsi: essere dediti costantemente al divertimento e adottare una modalità di relazione con gli altri improntata alla derisione è, agli occhi di Dione, un'attività da Tersite<sup>1113</sup> che mal si addice a dei liberi cittadini.

Nella costruzione retorica di Dione a uno stato d'animo di gioia che viene chiamato significativamente *charis* si oppone proprio il *to geloion* descritto come opposto alla virtù e soprattutto indegno (ἀλλ' οὐ τὸ γελοῖον ἀγαθὸν ἐστὶν οὐδὲ τίμιον); le Grazie che presiedono a un divertimento dominato dal *to geloion* sono caratterizzate da volgarità, mancanza di gusto e ignoranza (ἀμούσους καὶ φορτικὰς καὶ ἀμαθεῖς), la cui sintesi è rappresentata proprio da Tersite, protagonista di un divertimento poco rispettoso degli altri e fondato evidentemente su parole forti e argomenti normalmente ritenuti sconvenienti in pubblico.

---

<sup>1111</sup> Procl., *In Pl. Resp. Comm.*, 319.25-29: Ὅτι δὲ οἱ εἰρημένοι βίοι πάντες συνάδουσι τοῖς ἐν <Φαίδρω> [p. 248de] βίοις, εὐδηλον. καὶ γὰρ ὁ μουσικὸς ἦν ἐν ἐκείνοις καὶ ὁ βασιλικὸς καὶ ὁ πολεμικὸς καὶ ὁ τεχνικὸς καὶ ὁ μιμητικὸς, οἷον ἐπεδίωκεν ὁ τὸν πίθηκον ἐνδύόμενος ἐπὶ τὸ αἴσχιον (...).

<sup>1112</sup> Plut., *Quomodo adolescens poetas audire debeat*, 18c.

<sup>1113</sup> Dion. Chrysost., *Or.*, 32.99: ἀλλ' ἐστὲ ἰλαροὶ καὶ σκῶψαι πάντων δεινότατοι. οὐ δῆμου τὸ ἐπιτήδευμα· πόθεν; οὐδὲ πόλεως, ἀλλὰ Θερσίτου τινός· αὐτὸν γοῦν ἐκείνον εἶρηκεν Ὅμηρος ἐν τοῖς πᾶσιν Ἑλλήσιν ἀφικέσθαι γελωτοποιόν·. Cf. Eustath., *Comm. ad Hom. Il.*, I p. 334, 1-2 van der Valk (τοῦτο δὲ λέγει ὁ ποιητὴς ἀναφωνῶν, ὡς οὐκέτι οὐδαμοῦ μεμνήσεται τοῦ Θερσίτου, ἀχρείου ἀνθρώπου καὶ οὐδὲν τῇ αὐτοῦ ποιήσει προσήκοντος, ἐπεὶ μηδὲ παίζειν ἐθέλει καὶ συχνὰ γελωτοποιεῖν).

Il *gelōtopoios* è un artista della mimesi al punto che risulta difficile esporre in modo chiaro ed esplicito in che cosa questi si distinguesse da un vero e proprio *mimos*, essendo entrambi raggruppati nella categoria degli *akroamata* ‘artisti di strada’, *performer* non teatrali che si esibivano in un numero di occasioni diverse e più numerose rispetto agli *hupokritai* che, al contrario, sottostavano a più rigidi regolamenti civici relativi alle festività che ammettevano agoni teatrali<sup>1114</sup>.

L’attività del *gelōtopoios* è effettivamente legata a pratiche mimetiche finalizzate alla derisione di comportamenti altrui che vengono esagerati e storpiati: una buona testimonianza è offerta dall’esempio più noto di questo tipo di attività nel *Simposio* di Senofonte dove il ‘buffone’ Filippo è impegnato in attività parodiche di scene madri tipicamente tragiche<sup>1115</sup>, o ancora nella derisione di alcuni personaggi politici ottenuta con battute pungenti<sup>1116</sup> sino ad arrivare all’imitazione ridicola dei movimenti di danza messi in scena poco prima durante il simposio da danzatori e flautiste professionisti<sup>1117</sup>.

Alla base del riconoscimento a Tersite del ruolo di *gelōtopoios* sta molto probabilmente una parte del famoso episodio del libro secondo dell’*Iliade* in cui il personaggio si scaglia contro Agamennone<sup>1118</sup>. Essendo l’unico a restare in piedi di fronte all’assemblea dei capi e dell’esercito che si era riunita per decidere del futuro della guerra

---

<sup>1114</sup> Sui *γελωτοποιοί* e sulle altre figure di artisti di strada raggruppati sotto l’etichetta di *ἀκροάματα* vd. soprattutto MILANEZI (2004). Una panoramica completa sullo ‘spettacolo da simposio’ si trova in PELLIZER (1990). Sull’accostamento tra *μῖμος* e *γελωτοποιός* vd. Athen., 614c; cf. Aristox., fr. 136 Wehrli. Sul *μῖμος* artista si veda REICH (1903: 284 ss.).

<sup>1115</sup> Xen., *Symp.*, 1.15-16 (...καὶ ἅμα λέγων ταῦτα ἀπεμύττετό τε καὶ τῆ φωνῆ σαφῶς κλαίειν ἐφαίνετο). Sul rapporto tra chi ride e chi fa ridere nel *Simposio* di Senofonte vedi CARRIÈRE (1998) che sviluppa un confronto con il *Fedro* platonico sul tema del comico.

<sup>1116</sup> *Ibid.* 2.14. Il *γελωτοποιός* Filippo di fronte alla performance di danza acrobatica messa in scena da una flautista a simposio dichiara che gli piacerebbe vedere anche Pisandro affrontare con tanto coraggio dei coltelli minacciosi e subito dopo aver pronunciato la battuta si produce in un numero di danza.

<sup>1117</sup> *Ibid.* 2.21-22: ...Ἄγε δὴ, ἔφη ὁ Φίλιππος, καὶ ἐμοὶ ἀλυσάτω, ἵνα καὶ ἐγὼ ὀρχήσωμαι. ἐπειδὴ δ’ ἀνέστη, διῆλθε μιμούμενος τὴν τε τοῦ παιδὸς καὶ τὴν τῆς παιδὸς ὄρχησιν. καὶ πρῶτον μὲν ὅτι ἐπήνεσαν ὡς ὁ παῖς σὺν τοῖς σχήμασιν ἔτι καλλίων ἐφαίνετο, ἀνταπέδειξεν ὅ τι κινοίη τοῦ σώματος ἅπαν τῆς φύσεως γελοιότερον· ὅτι δ’ ἡ παῖς εἰς τοῦπισθεν καμπτομένη τροχὸς ἐμιμεῖτο, ἐκεῖνος ταῦτα εἰς τὸ ἔμπροσθεν ἐπικύπτων μιμεῖσθαι τροχὸς ἐπειρᾶτο. Sulle attività del *γελωτοποιός* come imitatore cf. Athen., 19f, in cui viene descritta l’attività di Eudico, intrattenitore di successo (Εὐδικὸς δὲ ὁ γελωτοποιὸς ἠδδοκίμει μιμούμενος παλαιστὰς καὶ πύκτας); cf. Aristox., fr. 135-136 Wehrli sulla parodia in chiave comica (ἐπὶ τὸ γελοῖον) di citarodie e poesia esametrica. MILANEZI (2004: 194-195) ha interpretato il passaggio di Ateneo che riporta i frammenti di Aristosseno di Taranto come se lo scrittore di Naucrati distinguesse differenti τέχναι a disposizione del *γελωτοποιός*; secondo questa interpretazione la tecnica basilare e più propriamente identificante il *γελωτοποιός* consisterebbe proprio in una “imitation de gestes ; la seconde et le troisième, plus complexe, dépendraient d’une composition musicale et d’un texte écrits”, *ivi*.

<sup>1118</sup> In particolare Hom., *Il.*, 211-216. Cf. KIRK (1985: *ad loc.*) e LEAF (1900<sup>2</sup>: *ad loc.*).

Tersite è descritto come un uomo che conosce tante parole ma tutte inappropriate (ἄκοσμά τε πολλά τε).

Subito di seguito Omero afferma esplicitamente che l'azione portata avanti da Tersite con insulti e parole scomposte ha l'obiettivo di sfidare i capi e contendere con Agamennone: operazione che, però, viene condotta contravvenendo alle modalità attese dell'oratoria assembleare mediante il ricorso, al contrario, a strategie retoriche inopportune e non consone alla situazione di enunciazione, senza alcuna speranza, del resto, di essere accolte (μάψ, ἀτὰρ οὐ κατὰ κόσμον, ἐριζέμεναι βασιλεῦσιν).

Eppure ciò che egli dichiara con toni accesi contro i capi degli Achei è vano soltanto nella prospettiva di Omero (e degli Atridi), mentre Tersite mette in campo quella che per lui rappresenta una formidabile strategia retorica tesa ad accattivarsi le simpatie dell'esercito ricorrendo a ciò che egli 'sapeva avrebbe fatto ridere gli Achei' (ἀλλ' ὅ τι οἱ εἴσαιτο γελοῖτον Ἀργείοισιν ἔμμεναι)<sup>1119</sup>. La tradizione scoliastica al passo pone in risalto la consapevole scelta di Tersite di ottenere il riconoscimento delle truppe necessario alla propria causa proponendo loro tutto ciò che sembrasse divertente e capace di farli ridere (γέλωτος ἄξιον), ricorrendo con ogni probabilità all'imitazione parodica o all'uso di battute forti<sup>1120</sup>, espedienti capaci di scatenare il riso dei soldati e così facendo in grado di rinsaldare i rapporti di gruppo e di cameratismo. Gli scoliisti ritengono assai più credibile, e convincente da un punto di vista narrativo (πιθανώτερον), che Tersite abbia adottato volontariamente e secondo un piano ben orchestrato con premeditazione un comportamento inaccettabile e scorretto nei confronti dei capi dell'esercito argivo (ἐκ προνοίας αὐτὸν καὶ ἐκόντα ἀμαρτάνειν)<sup>1121</sup>.

La scelta del registro comico-scommatico da parte di Tersite sembra essere una precisa strategia narrativa di Omero che in questo modo esalta alcuni aspetti che caratterizzano l'*ēthos* del personaggio nella tradizione mitica antica: deridere i re Atridi, in

---

<sup>1119</sup> “Si può anche notare che οὐ κατὰ κόσμον non dovrebbe essere inutile ripetizione e ridondanza del precedente ἄκοσμα. A mio parere, i due infiniti in parallelo ἐριζέμεναι / ἔμμεναι rappresentano i due esiti della oratoria di Tersite: contendere con i re (con l'espansione avverbale che ridimensiona lo stesso verbo: in modo vuoto, senza costrutto, cioè non secondo le regole), far ridere gli Argivi.” SPINA (2001: 28); per un'analisi della sintassi del passo cf. PASQUALI (1994: 113 ss.). Per una presentazione di Tersite come soldato qualunque estraneo al gruppo dei βασιλεῖς nell'Iliade cf. HELLMANN (2000: 29, n. 44; 36-38; 172).

<sup>1120</sup> Schol. in Hom. *Il.*, vv. 212-216 Erbse: Θερσίτης δ' ἔτι μόνος ἐθορύβει, ὃς πολλά τε καὶ ἄτακτα λέγειν ἠπίστατο ὥστε μάτην καὶ οὐ πρὸς λόγον φιλονεικεῖν τοῖς βασιλεῦσιν, ἀλλ' ὅ τι ἂν αὐτῷ ἔδοξε γέλωτος ἄξιον φανήσεσθαι τοῖς Ἑλλησι.

<sup>1121</sup> *Ivi.* Cf. SCHMIDT (2002) sulla figura di Tersite come φαρμακός. Per uno studio approfondito del termine ἀμαρτία come 'colpa' e contravvenzione ai fondamenti stessi del vivere della comunità cf. BREMER (1969), vd. anche Arist., *Poet.*, 1453a 16 per l'ἀμαρτία come elemento scatenante della vicenda tragica.

particolare il capo dei contingenti, Agamennone, con parole di insulto e con sberleffi irriverenti non fa altro che accrescere l'atteggiamento irrispettoso e straordinariamente sfrontato, un comportamento che non conosce limiti e si mostra sconveniente<sup>1122</sup>.

Del resto il nome stesso di Tersite porta in sé la marca del proprio carattere configurandosi come un vero e proprio nome parlante: come antropónimo è ampiamente attestato in area tessala dove troviamo alcuni esempi di *Thersitas*<sup>1123</sup> la cui base etimologica viene normalmente ricondotta alla forma eolica del gr. *tharsos*, ovvero *thersos*<sup>1124</sup> il cui significato rimanda non soltanto a una forma eccessiva di coraggio, ma anche alla spavalderia sconsiderata<sup>1125</sup>.

La sfacciataggine di Tersite non si limiterebbe però all'attacco frontale contro Agamennone di fronte agli altri Achei, ma, secondo la tradizione mitica del *Ciclo* epico, avrebbe trovato spazio anche in uno degli episodi centrali dell'*Aithiopsis* attribuita ad Arctino di Mileto.

Si raccontava, infatti, che la regina delle Amazzoni Penthesilea giunta a Troia come alleata del contingente troiano fosse stata sconfitta in battaglia e uccisa in uno scontro frontale da Achille che, così facendo, risollevò le sorti dell'esercito acheo. Eppure l'episodio più illustre dell'*aristia* dell'eroe in quell'occasione sarebbe stato in qualche modo macchiato da una diceria che lo voleva innamorato della donna che aveva appena ucciso. Proclo, riportando l'*argumentum* del poema<sup>1126</sup>, allude alla natura incerta delle voci che circolavano sulla passione di Achille per Penthesilea (τὸν...λεγόμενον ἔρωτα) e ricorda

---

<sup>1122</sup> Un'interpretazione del genere viene data da Eustazio nel commento all'*Iliade*: fare del personaggio di Tersite un oratore senza limiti che non esita a ricorrere al registro della derisione e dell'insulto esplicito pur di prevalere nella contesa accattivandosi i favori della folla non avrebbe altro effetto che quello di accrescerne l'immagine di θρασύς, 'sfrontato'. Eustath., *Comm. ad Hom. Il.*, p. 313.5-8 van der Valk (ἐὰν ἐκ προνοίας καὶ ἐκὼν καὶ ἐπίτηδες τὸ παραστὰν ἐφλυάρει, ἐκεῖνα ματαιολογῶν ἄπερ καὶ αὐτῷ ἐδόκουν ἄξια γέλωτος εἶναι τοῖς Ἕλλησιν, ὅπερ ἄκρας ἐστὶ θρασύτητος καὶ περιφρονήσεως).

<sup>1123</sup> IG IX, 2 580 (città di Lairssa); IG IX, 2 517 (Larissa); IG IX, 2 332; cf. SEG 50, 565 dove incontriamo in periodo ellenistico una stele funeraria appartenente a Φίλιππος Θερσίτου, 'Filippo figlio di Tersite'.

<sup>1124</sup> Cf. DELG s.v. θάρσος; vd. anche GEW s.v. θέρσος. Sull'onomastica di Tersite vd. soprattutto CHANTRAINE (1963).

<sup>1125</sup> "Éolien θέρσος a pour substitut en ionien-attique θάρσος et le mot signifie «audace». Dans la «parole» ce mot de sens général risque d'être diversement orienté, l'audace pouvant être du courage, mais aussi de la témérité, et aussi de l'impudence", *ibid.* 19-20. Si veda Herod., *Περὶ ὀρθογρ.*, 3.2 p. 520 Lenzt (Θερσίτης: <ι> ὡς παρώνυμον παρὰ τὸ θάρσος, ὃ οἱ Αἰολεῖς θέρσος λέγουσι); Choerob., *In Theod. Alex.*, p. 166 Hilgard. Una parte della tradizione lessicografica riconnette il nome di Θερσίτης anche alla radice di θέρω, θερμαίνω etc. facendo riferimento evidentemente alla natura inquieta e sfacciata del personaggio, pensato come 'testa calda', cf. Etym Gud., θ 259; Etym. Magn. θ 447 (Θερσίτης: Παρὰ τὸ θέρω, τὸ θερμαίνω, ὃ μέλλων Αἰολικῶς, θέρσω, γίνεται Θερσίτης, ὃ θερμαντικὸς ἐν τῷ λέγειν·).

<sup>1126</sup> Procl., *Chrest.*, 172.

come proprio Tersite le avesse utilizzate per muovere un attacco infamante nei confronti del Pelide. La *loidoria* costruita da Tersite ai danni di Achille sarebbe consistita infatti nello sminuire la *timē* dell'eroe rimproverandogli un cedimento nei confronti del nemico, lasciando adito a possibili risate di scherno per un eroe che si comportava in modo assai poco virile<sup>1127</sup>.

Nessuna testimonianza è esplicita in merito al luogo in cui Tersite avrebbe messo in scena la propria accusa nei confronti di Achille ma una fonte iconografica risalente alla fine dell'età classica ha permesso recenti e nuove ipotesi. Un cratere a volute a figure rosse conservato presso il Museum of Fine Arts di Boston<sup>1128</sup> raffigura infatti quella che doveva essere una parte importante dell'*Aithiopsis*: al centro del vaso abbiamo una struttura architettonica, interpretata da alcuni come la tenda di Achille<sup>1129</sup>, da cui lo stesso eroe e Fenice sembrano discutere di un'importante decisione che sta per essere presa dall'assemblea degli Achei. Da una parte e dall'altra è possibile leggere scene legate alla trama della vicenda con Diomede che cerca di sguainare la spada e viene prontamente fermato da Menelao sulla destra del vaso e Agamennone, sulla sinistra, che avanza verso la tenda di Achille con una gestualità che trasmette tutta la gravità di un discorso di interesse pubblico rivolto al figlio di Teti<sup>1130</sup>. In basso abbiamo il corpo riverso a terra e decapitato di Tersite la cui testa è posizionata a qualche passo dal cadavere in uno spazio disordinato costellato da vasi polori rovesciati e scaraventati a terra come in seguito a una colluttazione.

La scena sembrerebbe rappresentare i momenti successivi allo scontro tra Achille e Tersite con il rischio della *stasis* tra le due fazioni, quella degli Etoi guidati da Diomede, e quella di Achille e dei suoi seguaci: uno scontro che, del resto, sarebbe stato evitato soltanto grazie al viaggio espiatorio compiuto da Achille a Lesbo<sup>1131</sup>. A causa

---

<sup>1127</sup> Tersite aveva già attaccato la mancanza di coraggio degli Achei apostrofandoli in modo derisorio 'Achee' proprio per la loro sottomissione totale ai voleri degli Atridi, Hom., *Il.*, 2.235 (ὄ πέπωνες κάκ' ἐλέγγε' Ἀχαιῖδες οὐκέτ' Ἀχαιοί). Per una messa in scena epica dello scherno rivolto da Tersite contro Achille si veda la testimonianza di Quinto Smirneo in pieno IV sec. d.C., Q.S. 1.723-740 (...γυναμάνες ἦτορ ἔχοντι...). Un'analisi degli insulti di Tersite in chiave giambica si trova in ROSEN (2003).

<sup>1128</sup> Boston, MFA 03.804. Il vaso è stato ritrovato a Ceglie di Campo, nei pressi di Bari, ed è datato alla metà del IV sec. a.C. Vd. LIMC, s.v. *Thersites*.

<sup>1129</sup> ROSEN (2003: 129). La stessa interpretazione viene data da MORELLI (2001: 135-152) che a partire dal vaso cerca di ricostruire in parte la trama della tragedia di Cheremone *Ἀχιλλεύς Θεροτοκτόνος*, cf. *TrGF*, 71 F 1a-3. Per la morte di Tersite per mano di Achille vd. schol. in *Soph. Phil.*, 445; Eust., *Comm. in Il.*, p. 208 van der Valk.

<sup>1130</sup> MORELLI (2001: 97-98).

<sup>1131</sup> Procl., *Chrest.*, 172. Vd. KULLMANN (1960: 304) per cui Omero avrebbe deliberatamente omesso nell'Iliade la genealogia di Tersite e i suoi rapporti con la casa regnante etola che lo

dell'indeterminatezza che avvolge le circostanze dello scontro tra Tersite e Achille e in particolare grazie al supporto della testimonianza iconografica che abbiamo evocato alcuni hanno ritenuto che il contesto in cui il *thrasos* di Tersite avrebbe trovato espressione non sia stato il campo di battaglia, dunque subito dopo la morte di Penthesilea, bensì il simposio. Tersite si sarebbe infatti comportato da *gelōtopoios* attaccando frontalmente Achille per le sue debolezze d'amore di fronte al resto dei capi achei durante un banchetto, nella migliore tradizione giambico-scommatica e pagando, però, con la morte la propria sfrontatezza<sup>1132</sup>.

Il modo di agire del *gelōtopoios* in effetti può comportare il rischio e la minaccia per la *timē* dei commensali o di chi diviene oggetto di riso collettivo: in questo caso, come già accaduto nel passo iliadico dell'assemblea militare, Tersite attaccherebbe Achille riversando su di lui tutto lo *psogos* infamante che un guerriero dovrebbe allontanare da sé: la collusione e addirittura la passione per il nemico.

La risata che viene prodotta e costruita da un calunniatore che adotta moduli comportamentali da buffone non è mai priva di conseguenze, ma può ingenerare spaccatura e divisione all'interno di un gruppo sociale provocando risentimento e conflitto. Non a caso nella sezione dedicata ai *gelōtopoioi* da banchetto Ateneo tramanda un frammento proveniente dalla *Melanippe imprigionata* di Euripide in cui è proprio degli uomini *geloioi* che si fa menzione<sup>1133</sup>.

La *persona loquens* del frammento dichiara esplicitamente un sentimento di odio, *misos*, nei confronti di chi pratica l'insulto a fini derisori, la *kertomia*, per ottenerne favore e riconoscimento oltre che piacere (χάριτας κερτόμους); i *geloioi* sono indegni di entrare nel novero degli uomini dal momento che non conoscono la compostezza dei pensieri assennati e delle parole ragionevoli, ma senza controllo lasciano briglia sciolta alle parole

---

rendevano un βασιλεύς a tutti gli effetti. Del resto ritenere Tersite uno dei tanti soldati giunti a Troia dalle terre achee e considerarlo di origine umile senza alcun legame con il gruppo dei capi achei si troverebbe anche in contrasto la questione dell'anonimato che il codice epico di solito riserva ai comprimari e ai soldati senza lignaggio, come accade ad es. ai compagni di Odisseo sempre considerati una massa indistinta senza nome. Cf. BETTINI – FRANCO (2010: 156-162) per una riflessione sul legame tra mancanza di prestigio e anonimato nell'epos.

<sup>1132</sup> Questa interpretazione è sostenuta soprattutto in ROSEN (2003) sulla scorta del vaso bostoniano che sembrerebbe confermarla. Un'ipotesi del genere fu già avanzata da PATON (1908) che però la scartò risolutamente. A supporto della tesi di Rosen si può far notare che l'anfora apula non rappresenta il cadavere di Penthesilea e lascia pensare che la vicenda della morte di Tersite sia avvenuta in seguito e non nell'immediato della morte dell'Amazzone sul campo di battaglia.

<sup>1133</sup> Eur., *Melan. Desm.*, fr. 492 *TrGF* (= Athen. 613d):

ἀνδρῶν δὲ πολλοὶ τοῦ γέλωτος εἶνεκα  
 ἀσκοῦσι χάριτας κερτόμους· ἐγὼ δὲ πως  
 μισῶ γελοίους, οἵτινες τήτη σοφῶν  
 ἀχάλιν' ἔχουσι στόματα, κεῖς ἀνδρῶν μὲν οὐ  
 τελοῦσιν ἀριθμόν, ἐν γέλωτι δ' εὐπρεπεῖς.

più inappropriate. Con un contrasto significativo, infatti, il frammento si chiude menzionando l'*euprepeia* che i *gelōtopoioi* non hanno: la loro mancanza di compostezza e la sconvenienza morale con cui si comportano li rendono adatti, *euprepeis*, soltanto in un ambiente buffonesco in cui l'offesa, l'imitazione parodica e l'attacco personale dominano la scena.

Il comportamento marcato dal *thrasos*, che è talmente connaturato all'agire di Tersite al punto da conferirgli il nome, non si limita però all'attacco senza ritegno nei confronti di Agamennone o alla derisione delle pene d'amore di Achille, ma sembrerebbe essersi dispiegato anche in un'altra circostanza sempre relativa alla morte di Penthesilea.

Nella pur scarsa quantità di notizie relative alla vicenda di Tersite sappiamo che sulla sua sorte si informò con un certo interesse Filottete nell'omonima tragedia sofoclea con una serie di domande poste a Neottolemo: Tersite viene definito come uomo indegno o poco onorevole capace di fare un uso certamente abile ma eccessivo e tracotante della propria lingua (ἀναξίου μὲν φωτὸς... γλώσση δὲ δεινοῦ καὶ σοφοῦ), spinto a parlare oltre ogni limite della decenza al punto da risultare fastidioso costringendo gli altri ad ascoltare più volte ciò che nessuno gli avrebbe concesso di dire anche una sola volta<sup>1134</sup>.

Proprio una risposta di Neottolemo alle domande di Filottete ci permette di conoscere una storia in parte alternativa rispetto a quella che abbiamo analizzato in precedenza sulla causa della morte di Tersite: secondo gli scoli al passaggio sofocleo, infatti, Neottolemo, riferendo di aver sentito dire che Tersite sarebbe stato ancora vivo tra le fila degli Achei, avrebbe raccontato un qualcosa di falso, dal momento che la realtà delle cose sarebbe stata ben diversa.

Tersite, infatti, era stato ucciso tempo prima a colpi di pugni (κονδύλοις) da un Achille fuori di sé per la sfrontatezza del guerriero etolo. La versione che forniscono gli scoli al passo, però, non coincide con il racconto di Proclo in cui Tersite si sarebbe limitato ad attaccare Achille: gli scoli, infatti, riferiscono di un'azione violenta che lo stesso Tersite avrebbe commesso sul cadavere di Penthesilea appena uccisa infierendo con una lancia contro l'occhio dell'Amazzone e deturpandone così il volto<sup>1135</sup>. Il gesto di violenza

---

<sup>1134</sup> Soph., *Phil.*, 438-445. Cf. KAMERBEEK (1980: *ad loc.*). Si veda anche lo scolio al passo che sottolinea come l'agire di Tersite consistesse normalmente in una totale mancanza di senso della misura e dell'opportunità, schol. in Soph. *Phil.*, 443: ἀντὶ ἃ οὐκ ἤθελέν τις ἅπαξ ἀκοῦσαι ταῦτα πολλάκις ἔλεγεν.

<sup>1135</sup> Schol. in Soph. *Phil.*, 445: τοῦτο παρ' ἱστορίαν· λέγεται γὰρ ὑπὸ Ἀχιλλέως ἀνηρῆσθαι καθ' ὄν χρόνον καὶ τὴν Πενθεσίλειαν ἀνεῖλεν· φονευθείσης γὰρ τῆς Πενθεσιλείας ὑπὸ Ἀχιλλέως ὁ Θερασίτης δόρατι ἔπληξε τὸν ὀφθαλμὸν αὐτῆς διὸ ὀργισθεὶς ὁ Ἀχιλλεὺς κονδύλοις αὐτὸν ἀνεῖλεν· ἐλέγετο γὰρ ὅτι καὶ μετὰ θάνατον ἐρασθεὶς αὐτῆς συνελήλυθεν.

che costa la vita a Tersite consiste in una versione deviante, un comportamento eccessivo e sfacciato, di una pratica eroica che già di per sé poteva dare adito a pericolosi eccessi, frutto di un *thumos* incontrollato, da parte del guerriero *aristeuon*: la mutilazione del nemico defunto, o *aikia*.

Col verbo *aeikizein* di fatto si faceva riferimento a una scalfitura dell'identità dell'eroe sconfitto che finiva col perdere la propria riconoscibilità, innanzi tutto visiva<sup>1136</sup>, in seguito a sevizie e atti di violenza subiti sul proprio cadavere<sup>1137</sup>. Seppur previsto e ben radicato nel codice eroico dell'epos il gesto dell'*aeikizein* non viene sempre valutato allo stesso modo e molto spesso, a seconda delle modalità con cui viene praticato e degli obiettivi cui è rivolto, può far scivolare il giusto orgoglio dell'eroe vincitore che vuole accrescere il proprio *kleos* in un comportamento tracotante e nemico della giustizia divina in grado di attirare sull'eroe il biasimo della divinità<sup>1138</sup>. L'accanimento di Tersite sul cadavere di Penthesilea si mostra del resto tracotante per diverse ragioni: non solo Tersite infierisce su un cadavere che si trova già nel campo dei vincitori achei con un gesto di violenza e perfidia inusitate colpendo precisamente gli occhi dell'Amazzone, ma non tiene conto neanche dei rapporti di potere sostituendosi proprio ad Achille nel disporre del cadavere di un nemico che egli non ha ucciso e su cui perciò non avrebbe alcun potere<sup>1139</sup>.

La pratica dell'*aikia* da parte dei vincitori sui vinti non è caratterizzata soltanto da violenza riprovevole, ma può unire al *thrasos* e al *to aischron* anche quegli elementi che in parte la tradizione antica associava alla *gelōtopoiia*, in particolare lo sberleffo e la derisione altrui.

Il testo iliadico è piuttosto esplicito al riguardo in un altro episodio noto quando descrive le truppe achee che intorno al cadavere di Ettore non si limitano a colpirlo e

---

<sup>1136</sup> Sul termine *αἰκία* come cancellazione dei tratti visivi che costituiscono l'identità visiva e la riconoscibilità di un soggetto vd. DELG s.v. *ἔοικα*, per cui il termine è un derivato del radicale \*(F)εἰκ- con *alpha privativum*.

<sup>1137</sup> Sulla mutilazione del corpo dell'eroe sconfitto vd. soprattutto SEGAL (1971: 9-17) e VERNANT (1982). Cf. CAMEROTTO (2003) per i motivi narrativi principali che strutturano gli episodi di morte e di funerale negato all'eroe.

<sup>1138</sup> Un caso esemplare di *αἰκία* tracotante che eccede il limite e si trasforma in violenza dettata da furore incontrollato è ben esemplificata dal discorso che Apollo rivolge all'assemblea degli dei perché questi obblighino Achille alla restituzione del corpo di Ettore, Hom., *Il.*, 24.40 ss. (ὃ οὔτ' ἄρ' φρένες εἰσὶν ἐναΐσιμοι οὔτε νόημα / γναμπτόν ἐνὶ στήθεσσι, λέων δ' ὡς ἄγρια οἶδεν), dove Achille è descritto come una belva feroce senza più ritegno, *αἰδώς*. Per la violenza animale di chi perde il controllo di sé nell'epica vd. CAMEROTTO (2005). Sulla ferocia 'animale' di Achille che si comporta da *ἄγριος* si veda ANDÒ (2013: 17-30).

<sup>1139</sup> Restando al modello ferino della caccia animale potremmo dire che Tersite si comporta come un cacciatore che faccia uso della preda ottenuta da un altro. Per l'infamia che un tale gesto potrebbe provocare cf. Call., *Epigr.*, 31.

straziarlo da ogni parte ma aggiungono battute di nero sarcasmo nei confronti del nemico morto di cui constatano la morbidezza del cadavere rispetto ai tempi in cui con impeto appiccava il fuoco alle navi achee<sup>1140</sup>.

La tradizione mitica che racconta la morte di Tersite per mano di Achille in seguito a un'*aikia* mal calibrata non è presupposta soltanto dagli scolii a Sofocle ma appare già in piena età ellenistica nel testo dell'*Alessandra* di Licofrone. Nel giro di pochi versi e con la consueta tessitura enigmatica del testo Licofrone fa menzione della morte di Pentesilea evocandone l'occhio colpito (ὄφθαλμός τυπείς) da Tersite<sup>1141</sup>. Quest'ultimo non viene esplicitamente chiamato col proprio nome ma attraverso una locuzione più complessa in cui più elementi entrano in gioco: la provenienza geografica di Tersite, l'Etolia<sup>1142</sup>, e i tratti identificanti il corpo e il carattere del personaggio. Nello specifico la presenza e il modo di agire di Tersite gli valgono un giudizio assai poco lusinghiero espresso dall'aggettivo *phthoros* che evoca un immaginario di consunzione e deperimento buono per esprimere la bassezza morale del personaggio malvagio e invidioso così lontano dal modello dell'*aretē* eroica<sup>1143</sup>.

L'ultimo attributo, però, che identifica Tersite nella poesia di Licofrone è significativamente legato al mondo dei *pithēkoi* di cui il guerriero etolo riprodurrebbe le fattezze: Tersite il *pithēkomorphos*, lo 'scimmiesco'. Si potrebbe interpretare il riferimento alla scimmia soltanto come un'allusione alla proverbiale bruttezza del personaggio<sup>1144</sup>, eppure riferimenti al comportamento buffonesco e oltraggioso dell'animale non sembrerebbero da escludere a priori.

---

<sup>1140</sup> Hom., *Il.*, 22.371-374: Ἔκτορος· οὐδ' ἄρα οἷ τις ἀνουτητί γε παρέσθη. / ὧδε δέ τις εἶπεσκεν ἰδὼν ἐς πλησίον ἄλλον· ὦ πόποι, ἦ μάλα δὴ μαλακώτερος ἀμφοφάασθαι / Ἔκτωρ ἦ ὅτε νῆας ἐνέπρησεν πυρὶ κηλέω. Vd. anche *ibid.* 24.420-421: οὐδέ ποθι μιαρὸς· σὺν δ' ἔλκεα πάντα μέμυκεν / ὅσσ' ἐτύπη· πολέες γὰρ ἐν αὐτῷ γαλκὸν ἔλασσαν.

<sup>1141</sup> Lyc., 999-1001: ἦς ἐκπνεούσης λοῖσθον ὄφθαλμὸς τυπείς / πιθηκομόρφω πότμον Αἰτωλῶ φθόρῳ / τεύξει τράφηκι φοινίῳ τετμημένῳ. Cf. schol. in Lyc., *Alex.*, 999: μετὰ θάνατον Πενθεσιλείας ἠράσθη αὐτῆς ὁ Ἀχιλλεύς, ὁ δὲ Θερσίτης λαθὼν ἐξώρυξε τοὺς ὄφθαλμοὺς αὐτῆς, ὁ δὲ νεανίας ὀργισθεὶς ἀνεῖλεν αὐτόν πλήξας κονδύλῳ (...). Vd. HORNBLLOWER (2015: *ad loc.*).

<sup>1142</sup> Per la parentela di Tersite con Diomede e dunque con Meleagro cf. Eust., *In Il. Comm.*, p. 204 van der Valk; [Apoll.], *Bibl.*, 1.78. Vd. anche Hsch α 805 in cui si ricorda Ἄγριος come padre di Tersite.

<sup>1143</sup> L'aggettivo φθόρος è utilizzato prevalentemente nelle locuzioni esecratorie del tipo εἰς φθόρον ('alla malora') e viene assai spesso utilizzato per esprimere l'abiezione morale in cui determinati personaggi cadono in seguito a comportamenti malevoli. Cf. Pl., *Euth.*, 285b; Th., 2.52.2. Sul legame tra βασκανία e φθόρος cf. St. Byz., s.v. Θιβαις. Vd. anche MEILLIER (1991) sul rapporto tra φθόρος e φθόνος.

<sup>1144</sup> Cf. Hom., *Il.*, 2.216 (...αἰσχιστος δὲ ἀνὴρ ὑπὸ Ἴλιον ἦλθε·). Vd. anche HORNBLLOWER (2015: *ad loc.*). Per l'aggettivo πιθηκόμορφος cf. Eust., *Comm. ad Hom. Il.*, 1 p. 314 Van der Valk; *ibid.*, 1 p. 317 Van der Valk; Procl., *In Plat. Rem publ. comm.*, 2 p. 319 Kroll.

L'oltraggio vile al cadavere del nemico sembra rappresentare plasticamente la cifra caratterizzante l'*ethos* di Tersite, in particolare nella fase finale della sua vicenda a Troia.

Ma le analogie comportamentali con i *pithēkoi* possono essere ravvisate in modo più puntuale se si tiene conto di alcuni aneddoti relativi alla pratica venatoria che alcuni felini africani adottano proprio contro i *pithēkoi*. In particolare Claudio Eliano ci consegna un vero e proprio *unicum* nella tradizione zoologica antica: nella regione africana della Maurusia le *pardaleis* non adottano il solito comportamento di caccia consistente nell'inseguimento e nell'atterramento del nemico secondo la logica della forza (οὐ κατὰ τὸ καρτερὸν), ma cercano di ottenere la meglio attraverso l'astuzia, come si confà alla loro natura (ἡ πάρδαλις καὶ τοῦ πιθήκου δολερώτερον). L'inganno che la *pardalis* mette in pratica consiste nel simulare la morte allo scopo di abbassare la diffidenza e la distanza di sicurezza che i *pithēkoi* normalmente frappongono tra loro e il predatore abituale: a tale scopo il felino ha l'abitudine, racconta Eliano, di sdraiarsi ai piedi dell'albero in cui le scimmie hanno trovato riparo assumendo le sembianze di un cadavere, dunque chiudendo gli occhi, rilasciando i muscoli delle articolazioni, gonfiando il ventre senza mostrare alcuna reazione ai minimi movimenti intorno ad esso. In seguito a una serie di timidi avvicinamenti portati avanti dal *pithēkos* più intrepido l'intero gruppo di primati, ormai sicuro della reale morte della *pardalis*, si avventa di corsa intorno al cadavere<sup>1145</sup>:

προσελθόντος δὲ καὶ παραμένοντος ἀπαθοῦς καὶ οἱ μετέωροι πίθηκοι θαρροῦσιν ἤδη, καὶ καταδραμόντες ἔκ τε ἐκείνου τοῦ δένδρου καὶ τῶν ἄλλων ὅσα πλησίον παραπέφυκεν, ἄθροοι γενόμενοι περιέρχονται τε καὶ περιχορεύουσιν αὐτήν. εἶτα ἐμπηδήσαντες αὐτῇ καὶ ἐπιβάντες κατεκυβίστησαν καὶ κατωρχήσαντο κέρτομόν τινα καὶ πιθήκοις πρέπουσαν ὄρχησιν, καὶ ποικίλως ἐνυβρίσαντες, ἦν ἔχουσιν ὡς ἐπὶ νεκρᾷ χαρὰν καὶ ἡδονὴν ἐμαρτύραντο.

*Visto che (scil. la prima scimmia) si era avvicinata ed era rimasta incolume, anche le altre scimmie accorsero scendendo giù da quell'albero e da quelli vicini, si disposero in gran numero tutto attorno e inscenarono una danza intorno al cadavere. E poi saltando e salendo sul corpo dell'animale eseguirono capriole e produssero una danza denigratoria ben adatta alle scimmie,*

---

<sup>1145</sup> Ael., *NA*, 5.54. L'astuzia utilizzata dalla *πάρδαλις* sembra molto simile a quella che la tradizione zoologica greca riporta per l'*ἄλώπηξ*, che ha la meglio sulle proprie prede fingendosi morta, vd. *Physiol.*, 15 Kaimakis; Opp., *Hal.*, 2.106-118. Si noti però che il comportamento degli uccelli (τὰ πετεινά) ingannati dalla volpe è assai diverso da quello messo in atto dai *πίθηκοι* che non mostrano un interesse alimentare per la carcassa del nemico apparentemente morto ma hanno l'unico scopo di deturparne il cadavere ridicolizzandolo.

*insultando in vario modo la pardalis diedero prova del piacere e della gioia che provavano di fronte a quella che credevano cadavere.*

Lo spettacolo macabro che i *pithēkoi* mettono in scena accanendosi su ciò che credono essere il cadavere del nemico prende le forme di una vera e propria *kertomia*, una ridicolizzazione violenta nei gesti e nelle parole del corpo altrui. La danza offensiva di cui parla Eliano non viene ulteriormente descritta e sembrerebbe essere qualcosa di più e di diverso rispetto alle capriole e ai salti sul morto che vengono realizzati dai primati: potrebbe trattarsi di una danza parodica, e a tratti comica, non molto diversa da quelle danze tutt'altro che serie messe in scena dal Filippo *gelōtopoios* nel *Simposio* di Senofonte in cui il buffone si produce in una parodia ridicola e caricaturale di danzatori professionisti.

Il verbo utilizzato da Eliano per rendere conto del comportamento delle scimmie è impiegato in greco per descrivere proprio un certo tipo di performance coreutica a fini denigratori, una sorta di danza impudente e irrispettosa che ha lo scopo principale di arrecare offesa al nemico e al suo onore. Un caso esemplare di questa tipologia di danza 'scommatica' viene fornito da un passaggio di Erodoto in cui è descritto l'assedio condotto dal Gran Re Dario contro la città di Babilonia in seguito a una ribellione animata dagli abitanti contro il potere persiano<sup>1146</sup>. Nonostante le difficoltà causate dall'assedio, però, i Babilonesi non si perdono d'animo e adottano comportamenti di estrema audacia esacerbando l'atteggiamento di sfida nei confronti degli assediati: alcuni, in rappresentanza dell'intero popolo, hanno l'ardire di salire sulle mura di cinta e allestire uno spettacolo di danza burlesco e parodico caratterizzato da *skōmmata*, prese in giro e attacchi, di tutti i tipi tra cui l'ironico invito a tornare ad assediare la città con qualche speranza di successo soltanto quando una mula sarebbe stata capace di partorire (κατωρχέοντο καὶ κατέσκωπτον)<sup>1147</sup>.

Anche in questo caso siamo di fronte a un gesto di offesa beffarda che nella logica del racconto erodoteo viene punita tramite la realizzazione effettiva del prodigio che i

---

<sup>1146</sup> Hdt., 3.151: Πυθόμενος δὲ ταῦτα ὁ Δαρεῖος καὶ συλλέξας πᾶσαν τὴν ἐσωτοῦ δύναμιν ἐστρατεύετο ἐπ' αὐτούς, ἐπελάσας δὲ ἐπὶ τὴν Βαβυλῶνα ἐπολιόρκει φροντίζοντας οὐδὲν τῆς πολιορκίας. Αναβαίνοντες γὰρ ἐπὶ τοὺς προμαχεῶνας τοῦ τείχεος οἱ Βαβυλώνιοι κατωρχέοντο καὶ κατέσκωπτον Δαρεῖον καὶ τὴν στρατιὴν αὐτοῦ, καὶ τις αὐτῶν εἶπε τοῦτο τὸ ἔπος: «Τί κάτησθε, ὦ Πέρσαι, ἐνθαῦτα, ἀλλ' οὐκ ἀπαλλάσσεσθε; Τότε γὰρ αἰρήσετε ἡμέας, ἐπεὶ ἡμίονοι τέκωσι.»

<sup>1147</sup> Per la natura derisoria e scommatica della danza espressa dal verbo κατωρχοῦμαι cf. Hsch., *Lex.*, a 1852 κατωρχούμενος· καταπαίζων.

Babilonesi avevano enunciato come un *adunaton*: il *teras* della mula che dà alla luce dei cuccioli si realizza e i Babilonesi pagano il fio della loro *hubris*<sup>1148</sup>.

In modo analogo il comportamento dei *pithēkoi* risulta altamente offensivo (ποικίλως ἐνυβρίσαντες...τῆς ὑβρεως) nei confronti degli avversari ed è finalizzato a un piacere ottenuto alle spalle e ai danni del nemico di turno, un atteggiamento che viene definito da Eliano adatto e conforme (πρέπουσαν) alla natura di questi animali<sup>1149</sup>.

Le analogie tra il comportamento di Tersite, *gelōtopoios* e *pithēkomorphos*, da una parte e la natura della scimmia dall'altra possono essere ravvisate nei seguenti punti: a) il disprezzo nei confronti del nemico morto, b) l'eccesso di violenza perpetrata contro un corpo inerme, c) la viltà che porta sia Tersite sia le scimmie a mostrarsi ardimentosi soltanto dopo la morte del nemico, d) la componente comico-scommatica dei gesti e delle parole rivolte agli avversari.

Proprio la sfera del *geloion* sembra ricomprendere tanto il comportamento di Tersite quanto le tendenze caratteriali principali del *pithēkos*, che come abbiamo visto è emblematicamente associato alla *bōmolochia*, la manifestazione buffonesca e più offensiva del comico<sup>1150</sup>.

Al di là della convergenza 'etologica' tra la figura del *pithēkos* e quella di Tersite tale da rendere il primo un animale che si comporta *à la Tersite* e il secondo un personaggio scimmiesco, è il modello assiologico di riferimento, entro cui gli stessi comportamenti sono valutati, a cambiare. Un passo che aiuta a impostare questo problema si trova nella tradizione della letteratura sapienziale greca, in particolare nel piccolo *corpus* di sentenze attribuito ad Anacarsi lo Scita, in alcuni testi considerato come uno dei Sette Sapienti<sup>1151</sup>.

---

<sup>1148</sup> Vd. Hdt., 3. 153.

<sup>1149</sup> Da notare come, in accordo con il codice del rovesciamento parodico che struttura le *Storie vere* di Luciano, il narratore racconti di un'accusa per ingiurie che proprio Tersite avrebbe tentato contro Omero per averlo vituperato nell'*Iiade*. Omero, racconta Luciano, avrebbe vinto la causa con l'aiuto determinante di Odisseo e delle sue arringhe difensive, Luc., *VH*, 2.20 (ἦν γὰρ τις γραφή κατ' αὐτοῦ ἀπενηνεγμένη ὑβρεως ὑπὸ Θερσίτου ἐφ' οἷς αὐτὸν ἐν τῇ ποιήσει ἔσκωπεν, καὶ ἐνίκησεν ὁ Ὅμηρος Ὀδυσσεῶς συναγορεύοντος).

<sup>1150</sup> Per l'associazione tra *πίθηκος* e *γελοῖον* si rimanda alle Parti I e II di questo lavoro. Emblematiche, a tal proposito, le testimonianze di Plut., *De fort.*, 97e che ritiene la *βωμολοχία* tratto identificante del *πίθηκος*, e di Adamanzio, rappresentante della tradizione fisiognomica tardo-antica, che ricorda il rapporto di rispecchiamento tra aspetto esteriore e caratteristiche 'etologiche'. Secondo questa logica l'aspetto del *πίθηκος* sarebbe perfettamente conforme ai tratti della sua indole portata al *τὸ βωμολοχικὸν καὶ εἰρωνικόν*, Adam., *Physiogn.*, 2.2.12-13.

<sup>1151</sup> Per l'inclusione di Anacarsi nella lista dei Sette Saggi si veda soprattutto KINDSTRAND (1981: 33-50). Una delle prime fonti a fare menzione di Anacarsi è Erodoto nel proprio *logos* sugli Sciti, Hdt. 4.46. Di lui aveva parlato con ogni probabilità già Ferecide di Siro, almeno stando al racconto che ne dà Clemente Alessandrino, Clem.Alex., *Strom.*, 5.8.44.

Nelle riflessioni che il saggio dedica al comportamento umano alcune sono specificamente riservate al tema del divertimento e del comico, Anacarsi, espressione di una saggezza che viene da fuori e che per questo è presentata come più autorevole<sup>1152</sup>, fornisce per mezzo delle proprie parole e dei propri gesti delle regole di comportamento esemplari per il pubblico greco e per le sue usanze. In particolare sui *gelōtopoioi*<sup>1153</sup>:

καίτοι γε οἶδα καὶ Ἀνάχαρσιν τὸν Σκύθην ἐν συμποσίῳ γελωτοποιῶν εἰσαχθέντων ἀγέλαστον διαμείναντα, πιθήκου δ' ἐπεισαχθέντος γελάσαντα φάναι, ὡς οὗτος μὲν φύσει γελοῖός ἐστιν, ὁ δ' ἄνθρωπος ἐπιτηδεύσει.

*Per quanto ne so Anacarsi lo Scita restò immobile senza ridere davanti a uno spettacolo di buffoni durante un simposio, ma si mise a ridere per l'esibizione di una scimmia, dicendo che questa è divertente per sua natura, mentre l'essere umano (scil. lo è) per esercizio.*

L'episodio si iscrive certamente nella tradizione cinica dell'opposizione tra *phusis* e *nomos* che molto spesso trova proprio in Anacarsi un modello e un maestro di verità<sup>1154</sup>, ma può fornire anche una chiave di lettura per comprendere meglio la rappresentazione culturale che sta dietro il racconto denigratorio costantemente associato a Tersite.

Nell'argomentazione sintetica di Anacarsi la *bōmolochia* della scimmia è accettabile perché posta sul versante della natura, essa si allinea al comportamento spontaneo e manifesta un'indole naturale dell'animale; al contrario il gesto comico di cui gli uomini danno prova si trova sul versante dell'artificio. L'*epitēdeusis* consiste infatti in un esercizio continuo e meticoloso per l'apprendimento di un *ethos* non proprio che si aggiunge e, in alcuni casi, elimina lo stato naturale precedente e originario. L'uomo che si impegna e quasi si accanisce nel volersi dare come spettacolo da ridere a un pubblico di simposiasti - questo il ragionamento di Anacarsi - compie un atto che non è nella propria natura.

---

<sup>1152</sup> Sulla presentazione della saggezza di Anacarsi come modello etico tanto più forte e convincente quanto più culturalmente e geograficamente altro si veda MESTRE (2003). Vd. anche MONTIGLIO (2000) per una presentazione di Anacarsi come saggio itinerante.

<sup>1153</sup> Anachar., A 11a Kindstrand (= Athen., 613d). Lo stesso pensiero di Anacarsi si trova anche in Eustazio, Eust., *In Od. Comm.*, 18.35 p.1836 Stallbaum, che parla di biasimo per una risata impropria (ἄκαιρον γέλωτα) perché rivolta contro essere umani di cui non si dovrebbe ridere.

<sup>1154</sup> Si veda soprattutto MARTIN (1996) per un'analisi che spiega le premesse filosofiche e culturali che dall'età arcaica hanno permesso in età successiva l'allineamento della figura del saggio Anacarsi alla tradizione del Cinismo.

In un'altra *sententia* sempre attribuita al saggio scita e riportata da Aristotele<sup>1155</sup> si afferma che soltanto nell'ambito degli *spoudaia*, delle attività serie e degne di un essere umano, è lecito concedersi momenti di divertimento, mentre concentrare i propri sforzi e le proprie energie all'unico scopo di divertire rappresenta un gesto sconsiderato degno di un folle, *ēlithion*, ed eccessivamente infantile, *lian paidikon*.

Gli apoftegmi di Anacarsi ci permettono di situare in modo più chiaro le coordinate entro cui valutare un comportamento come quello di Tersite sfacciatamente votato alla derisione e alla ricerca del divertimento a spese degli altri, un comportamento che presenta i tratti della follia sconsiderata e dell'infantilismo, elementi che sono agli antipodi del modello dell'*anēr* che si mostra fedele alla propria natura.

Proseguendo nella nostra analisi della figura di Tersite e dei suoi tratti scimmieschi possiamo ricorrere alle riflessioni che Aristotele ha dedicato alle varie forme dei *geloia*, in particolare nelle pagine finali della *Retorica* in cui, pur rimandando al libro perduto della *Poetica* sul comico, ricorda il discrimine tra due forme di comportamento legate al riso.

Se l'*eirōneia* prevede che chi si comporta in modo divertente lo faccia per divertire se stesso (αὐτοῦ ἕνεκα), il *bōmolochos* al contrario cerca di produrre situazioni ridicole al solo scopo di suscitare negli altri (ὁ δὲ βωμολόχος ἑτέρου) il *gelōs*<sup>1156</sup>. La distinzione tra queste due forme di comportamento è giudicata da Aristotele secondo il criterio della decenza e dell'appropriatezza per l'uomo rispettabile che non perde la dignità della propria condizione di libero cittadino (ὧν τὸ μὲν ἀρμόττει ἐλευθέρῳ τὸ δ' οὐ).

L'indecenza del *bōmolochos* sta nell'incapacità di controllare le proprie azioni asservendosi completamente al *gelōs* e al divertimento dei presenti: il *bōmolochos* non risparmia né se stesso né gli altri pur di ottenere il riso divertito degli astanti arrivando a pronunciare parole, e a compiere azioni, che nessun uomo libero per dignità direbbe o realizzerebbe. L'eccesso nella pratica del *geloion*, ricorda Aristotele nell'*Etica a Nicomaco* in una discussione sulla cordialità, porta a valutare come di maggiore importanza il momento della risata rispetto alla decenza della parola pronunciata o al dolore che si può arrecare a chi viene attaccato (μᾶλλον στοχαζόμενοι τοῦ γέλωτα ποιῆσαι ἢ τοῦ λέγειν εὐσχήμονα καὶ μὴ λυπεῖν τὸν σκωπτόμενον)<sup>1157</sup>.

---

<sup>1155</sup> Anachar., A9 Kindstrand (= Arist., *EN*, 1176b 32-35): σπουδάζειν δὲ καὶ πονεῖν παιδιᾶς χάριν ἡλίθιον φαίνεται καὶ λίαν παιδικόν. παίζειν δ' ὅπως σπουδάξει, κατ' Ἀνάχαρσιν, ὀρθῶς ἔχειν δοκεῖ ἀναπαύσει γὰρ ἔοικεν ἡ παιδιά, ἀδυνατοῦντες δὲ συνεχῶς πονεῖν ἀναπαύσεως δέονται.

<sup>1156</sup> Arist., *Rh.*, 1419b 4-11.

<sup>1157</sup> Arist., *EN*, 1128a 1-8: οἱ μὲν οὖν τῷ γελοίῳ ὑπερβάλλοντες βωμολόχοι δοκοῦσιν εἶναι καὶ φορτικοί, γλιχόμενοι πάντως τοῦ γελοίου, καὶ μᾶλλον στοχαζόμενοι τοῦ γέλωτα ποιῆσαι ἢ τοῦ

La pratica del *gelōtopoiein* è altamente rischiosa perché può comportare la compromissione dell'identità sociale altrui che a causa di scherzi e derisioni eccessive e fuori luogo rischia di perdere la faccia davanti agli altri. Ma lo stesso comportamento 'buffonesco' può essere una minaccia anche per chi, da libero cittadino rispettabile, si trovi a praticare simili comportamenti vergognosi in grado di gettare ignominia sull'autore; la riflessione platonica sugli effetti pericolosi della mimesi per chi si trovi costantemente esposto a spettacoli o azioni di tipo comico mette in guardia proprio dal rischio di indulgere in comportamenti comici inconsapevoli nella vita quotidiana. A tal proposito proprio Platone evoca esplicitamente il diasagio che ciascuno proverebbe a impegnarsi in azioni di tipo comico (ἄν αὐτὸς αἰσχύνοιο γελωτοποιῶν) temendo evidentemente di essere additato da tutti come *bōmolochos* (φοβούμενος δόξαν βωμολοχίας) e attirando così su di sé lo stigma sociale<sup>1158</sup>.

Il modo di agire del *bōmolochos* comporta un atteggiamento di subordinazione e, in qualche modo, di sottomissione adulatoria nei confronti di chi dovrà decretare il successo o il fiasco dell'esibizione relegando la figura del buffone a quella di un *kolax*, per di più volgare e risibile, come una glossa di Esichio ci conferma<sup>1159</sup>:

βωμολοχία· γένος κολακείας φορτικὸν καὶ γελωτοποιόν  
*Bōmolochia: tipologia volgare e satirica di adulazione.*

La condizione subordinata del *bōmolochos* è così connaturata alla sua figura che spesso nei tentativi di risemantizzazione del termine l'associazione alla piaggeria del *kolax* è costante nella spiegazione che fa del *bōmolochos* un mendicante pronto a ghermire un tozzo di pane alla prima occasione utile<sup>1160</sup>. Il nesso tra *kolakeia*, *bōmolochia* e primati è presente del resto già nelle *Rane* di Aristofane in cui Eschilo, screditando la poesia tragica di Euripide che avrebbe corrotto la moralità pubblica, utilizza addirittura il termine

---

λέγειν εὐσχήμονα καὶ μὴ λυπεῖν τὸν σκωπτόμενον· οἱ δὲ μήτ' αὐτοὶ ἄν εἰπόντες μηδὲν γελοῖον τοῖς τε λέγουσι δυσχεραίνοντες ἄγροικοὶ καὶ σκληροὶ δοκοῦσιν εἶναι. *Ibid.*, 1128a 33- 1128b 2: ὁ δὲ βωμολόχος ἥτων ἐστὶ τοῦ γελοίου, καὶ οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε τῶν ἄλλων ἀπεχόμενος εἰ γέλωτα ποιήσει, καὶ τοιαῦτα λέγων ὧν οὐδὲν ἄν εἶποι ὁ χαρίεις, ἔνια δ' οὐδ' ἄν ἀκούσαι. Sulla βωμολοχία come comportamento patologico cf. *ibid.*, 1108a 25ss. Sull'incapacità da parte del βωμολόχος di operare una distinzione tra ciò che è lecito e ciò che non è ammissibile ai fini del γελοῖον cf. Arist., *EE*, 1234a 9-20.

<sup>1158</sup> Pl., *Resp.*, 606c.

<sup>1159</sup> Hsch. β 1387.

<sup>1160</sup> Harp., β 27; Poll., 6.122. Cf. anche schol. in Ar. *Eq.*, 901b: βωμολοχεύμασι : κακουργήμασι, κολακεύμασιν, ἢ ἀπάταις. In questo testo le 'buffonate' o gli 'scherzi' sono glossati come 'azioni malvagie' ma anche come 'mosse da adulatore' (κολακεύματα).

*pithēkos* come sostituto di *kolax* per indicare quei politicanti al soldo del *dēmos* che si guadagnano da vivere per mezzo di bassezze e azioni risibili con cui costoro si guadagnano il favore popolare per meglio manipolarlo (Κᾶτ' ἐκ τούτων ἢ πόλις ἡμῶν / ὑπογραμματέων ἀνεμεστῶθη / καὶ βωμολόχων δημοπιθήκων / ἐξαπατώντων τὸν δῆμον ἀεὶ)<sup>1161</sup>.

Proprio una simile configurazione culturale ci permette di cogliere il nesso che lega Tersite e il suo comportamento sfacciatamente buffonesco alla natura del *pithēkos*: Tersite cerca di ingraziarsi il resto dell'esercito acheo attaccando Agamennone e la codardia di chi non osa opporvisi, o ancora offende il cadavere del nemico, probabilmente strappando più di una risata ai propri compagni, e deride il sentimento di Achille che ama Penthesilea. Simili comportamenti si configurano come tipici di un'indole servile che deve utilizzare gli strumenti del *geloion* più volgare per ottenere ciò che desidera, in un'attitudine che può ben essere definita tipica del *kolax*.

‘Comportarsi da Tersite’, del resto, viene utilizzata come espressione idiomatica per indicare un modo di fare di cui un uomo ‘dabbene’ farebbe bene a vergognarsi, come effettivamente si dice sia accaduto al re macedone Filippo ai tempi della guerra contro Atene. Diodoro, infatti, narra che, durante una serata di festa in cui Filippo aveva fatto organizzare un banchetto per festeggiare le vittorie che il proprio esercito riportava contro la coalizione greca, il re abbia deciso di comportarsi in modo inappropriato camminando tra i prigionieri per deriderne il triste destino di dolore. Il retore Demade, allora, avrebbe fatto presente a Filippo che questi, nonostante avesse ottenuto dal fato di giocare il ruolo di re e di essere l'Agamennone del proprio esercito, si fosse ridotto a compiere le azioni di Tersite senza provarne vergogna (αὐτὸς οὐκ αἰσχύνῃ πράττων ἔργα Θερσίτου)<sup>1162</sup>.

In questo aneddoto descritto da Diodoro possiamo trovare una possibile spiegazione del disprezzo e della natura scimmiesca che vengono associati a Tersite in alcune delle rappresentazioni del personaggio nel mondo antico: Tersite, nobile etolo imparentato con Diomede e figlio del potente Agrios, avrebbe in qualche modo abdicato alla propria natura di uomo nobile e coraggioso per dedicarsi totalmente a comportamenti indegni di un capo.

In questo senso le associazioni che l'enciclopedia culturale antica spesso realizza tra la figura di Tersite e quella del *pithēkos* non possono essere ridotte semplicemente a una

---

<sup>1161</sup> Ar., *Ran.*, 1083-1086.

<sup>1162</sup> DS, 16.87.2: “φασὶ γὰρ εἰπεῖν αὐτόν, Βασιλεῦ, τῆς τύχης σοι περιθείσης πρόσωπον Ἀγαμέμνονος αὐτὸς οὐκ αἰσχύνῃ πράττων ἔργα Θερσίτου;” τὸν δὲ Φίλιππον τῇ τῆς ἐπιπλήξεως εὐστοχίᾳ κινήθοντα τοσοῦτο μεταβαλεῖν τὴν ὅλην διάθεσιν ὥστε τοὺς μὲν στεφάνους ἀπορρίψαι, τὰ δὲ συνακολουθοῦντα κατὰ τὸν κῶμον σύμβολα τῆς ὕβρεως ἀποτρίψασθαι (...). Cf. *ibid.*, 21.21.12.

spiegazione che tenga conto unicamente dell'aspetto fisico deforme e poco consono allo statuto eroico dell'*epos* omerico, ma riguardano anche il codice di comportamento prescritto a un eroe e che Tersite sistematicamente rifiuta adottando l'atteggiamento servile e sfrontato del *bōmolochos*, subito disposto però, causa la propria viltà<sup>1163</sup>, a rientrare nei ranghi del potente di turno che non abbia gradito un *geloion* non appropriato.

Questo quadro interpretativo che fa di Tersite una creatura scimmiesca innanzi tutto per le proprie inclinazioni ad agire in un certo modo, al di là dell'aspetto fisico, permette di proporre una nuova ipotesi in merito alla 'doppia' identità di Tersite: il personaggio preso di mira dalla poesia di Omero e il nobile etolo parente di Diomede. Soltanto a partire da un'analisi della rappresentazione culturale di Tersite in termini di metafora animale, riallacciando la sua figura all'*ethos* di una scimmia 'greca', si può proporre l'immagine di un eroe che abdica alla propria natura comportandosi in modo deviante rispetto al modello eroico cui, magari, sarebbe stato destinato.

Del resto i tratti scimmieschi della figura di Tersite devono essere ricondotti e analizzati nella più ampia cornice della rappresentazione simbolica a carattere animale dell'eroe, omerico ma non solo: la costruzione culturale dell'*aristia* eroica come caccia feroce e l'affermazione della violenza dell'eroe sul nemico come quella di un leone (o di un cinghiale) sui propri avversari. Proprio Diomede del resto, soprattutto nel libro V dell'*Iliade*, è il guerriero che con maggiore continuità viene accostato alla furia implacabile del leone che fa strage di greggi<sup>1164</sup> e rappresenta quindi il modello prototipico dell'eroe omerico. In rapporto a una simile immagine sembrerebbe doversi leggere la figura di Tersite come eroe mancato o eroe deviante che adotta comportamenti indegni e negativamente marcati rispetto al modello atteso del nobile guerriero, come del resto parte della tradizione mitografica riporta esplicitamente in merito alla sua defezione in occasione

---

<sup>1163</sup> Su Tersite come paradigma di viltà si veda, oltre al passo iliadico del libro II, anche Aesch., *In Ctesiph.*, 231: καὶ εἰ μὲν τις τῶν τραγικῶν ποιητῶν τῶν μετὰ ταῦτα ἐπεισαγόντων ποιήσειεν ἐν τραγωδίᾳ τὸν Θερσίτην ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων στεφανούμενον, οὐδεὶς ἂν ὑμῶν ὑπομείνειεν, ὅτι φησὶν Ὅμηρος ἀνανδρὸν αὐτὸν εἶναι καὶ συκοφάντην. Sulla natura vile e sottomessa del πίθηκος si veda Parte II, in particolare sul modello dell'animale-κόλαξ, e si ricordi la descrizione galenica dello 'sguardo vile' (... καὶ τὸ βλέμμα θρασύ· τῷ δ' ἀκριβεῖ πιθήκῳ καὶ τοῦτο δειλὸν ἐστίν) delle scimmie, Gal., *AA*, 6.1-2 (2, 534 6 Kühn).

<sup>1164</sup> Sulla costruzione dell'eroe omerico a partire da tratti che caratterizzano il leone nell'enciclopedia antica si veda SCHNAPP-GOURBEILLON (1981: 95-131). Per immagini di virilità plasmate sul modello 'naturale' fornito da alcuni animali cf. FRANCO (2006).

della grande caccia eroica al cinghiale di Calidone, una defezione che gli sarebbe costata cara in termini di handicap fisici causandone la zoppia<sup>1165</sup>.

L'opposizione paradigmatica tra lo statuto 'leonino' dell'eroe greco nella sua forma prototipica e le manifestazioni di carattere considerate agli antipodi della virilità eroica quali quelle manifestate da Tersite 'la scimmia' trova espressione del resto anche nella tradizione popolare del proverbio greco in cui il *pithēkos* incarna pienamente un simile anti-modello eroico<sup>1166</sup>.

### **3. Conclusioni**

Restando ai rapporti interni al racconto mitico possiamo isolare delle sequenze sintagmatiche che sia nel racconto dei Cercopi sia in quello di Tersite mostrano delle somiglianze significative e che per questo motivo possono essere considerate salienti e illuminanti per il nostro studio sulla rappresentazione dei primati.

La dinamica narrativa prevede in entrambi i casi uno scontro tra due figure che in origine si trovano in una posizione di disparità nei rapporti di potere e nelle prerogative comunemente accetate dal modello sociale e culturale condiviso; tale rapporto viene in qualche modo scalfito e messo radicalmente in discussione da chi si trova in una posizione di inferiorità, i Cercopi o Tersite da una parte, mediante un gesto sconsiderato e in qualche modo violento caratterizzato da *hubris*. Lo sviluppo narrativo prevede poi che l'azione anti-sociale e offensiva venga severamente punita da chi si trova in una posizione di prestigio e potere maggiore, Eracle o Achille ad esempio, per il ristabilimento dei giusti rapporti in seno al gruppo. Da un punto di vista di 'semantica' mitica si potrebbe affermare che il tratto, o meglio l'insieme dei tratti, che connotano i comportamenti dei due briganti o di Tersite come 'scimmieschi' siano ravvisabili nella loro comune *panourgia*, un termine che spesso è associato alle scimmie nel mondo antico e che nella tensione semantica tra

---

<sup>1165</sup> Si tratta di un frammento di Ferecide di Atene riportato dagli scolii a Omero in cui viene fornita l'eziologia della deformità del corpo di Tersite che sarebbe stato catapultato giù da un dirupo da Meleagro, suo parente, per essersi sottratto alla grande caccia, vd. Pherec., 3 F 123 *FGrHist*: Φερεκύδης δὲ τοῦτον (τὸν Θερσίτην) ἕνα τῶν ἐπὶ τὸν Καλυδώνιον κάπρον στρατευσάντων φησὶ, ὑποδείσαντα δὲ καὶ τὴν τοῦ συὸς ἐκκλίνοντα μάχην ὑπὸ Μελεάγρου κατακρημισθῆναι.

<sup>1166</sup> Macar., *Paroem.*, 4.18 CPG: Ἔσο καὶ λέων ὅπου χρῆ καὶ πίθηκος ἐν μέρει ("Sii leone quando opportuno e talvolta anche scimmia"), l'esegesi del proverbio chiama in causa proprio chi è in grado di operare una vera e propria metamorfosi del proprio carattere, adattandosi a pratiche ben diverse nei due casi differenti (ἐπὶ τοῦ πρὸς τὰ πράγματα καλῶς μεταβαλλομένου). Cf. *ibid.* 8.16 CPG; Apost., 7.98a CPG.

significati convenzionali<sup>1167</sup> e trasparente origine etimologica potrebbe dare il senso del ‘comportarsi alla maniera di un *pithēkos*’. Il termine *panourgos* rinvia certamente alla malvagità e alla furbizia con cui tale malvagità viene dispiegata, ma letteralmente l’aggettivo indica chi è ‘capace di tutto’, chi si mette in moto in ogni circostanza non ponendo limiti alle proprie azioni<sup>1168</sup>. Proprio questo ultimo aspetto caratterizza le gesta, ben poco eroiche, dei Cercopi e di Tersite che tentano di tutto, anche ciò che non sarebbe lecito, per ottenere ciò che desiderano (le armi, la mandria, il consenso, l’apprezzamento, l’altrui discredito) mostrando una sfacciata tendenza ad andare al di là di ciò che sarebbe consentito<sup>1169</sup>. La rappresentazione culturale della scimmia che i racconti analizzati ci forniscono ruota attorno al discrimine della subordinazione di un animale ammansito da cui ci si aspetta obbedienza e riconoscenza ma che costantemente è percepito come pericoloso e malevolo, sempre in grado di ordire trame alle spalle di detiene un potere legittimo. Tersite, la scimmia, cerca con tutti i mezzi di accreditarsi di fronte alle truppe achee discreditando gli altri, Agamennone o Achille, senza averne il permesso e con mezzi illeciti e non consoni al codice eroico; allo stesso modo i Cercopi finiscono per essere legati a testa in giù, come i peggiori criminali, o ancora trasformati in scimmie proprio perché hanno scelto di mettere le mani su oggetti non propri provocando il ristabilimento della *dikē* da parte di Eracle o di del suo garante Zeus. Le scimmie del mito esemplificano il triste destino di chi, non accettando la propria subordinazione ‘naturale’, elabora un piano malvagio ai danni dei *chrēstoi* e non può non venirne punito nel modo più tragico a causa dell’inammissibilità del gesto, perché l’abilità manipolatoria della scimmia o dei suoi *alter ego* mitici resti innocua è necessario che essa risulti fallimentare e rovinosa<sup>1170</sup>.

<sup>1167</sup> Una buona sintesi della polisemia di *πανουργος* nel greco classico e soprattutto nel linguaggio della commedia attica si trova in PERUSINO (2001) che propone, per mantenere la ricchezza semantica del termine, di tradurlo con l’it. ‘traffichino’. Sul vocabolario della cattività in greco antico cf. STOREY (2008).

<sup>1168</sup> La lessicografia antica è concorde nell’indicare all’origine del termine un’azione indiscriminata, un movimento rivolto verso qualsiasi cosa, cf. EM, s.v. *πανουργος*: Παρὰ τὸ εἰς πᾶν ἐνεργεῖν· σημαίνει καὶ τὸν φρόνιμον καὶ νοήμονα ἐπὶ καλοῖς· σημαίνει καὶ τὸν κακοποιεῖν δυνάμενον διὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφιστικῆς κακίας. Vd. anche EG, π 450: *Πανουργος, ὁ πάντα ἐν πονηρία ἐργαζόμενος· λέγεται δὲ καὶ ὁ πάνυ φρόνιμος· καὶ ὁ κακοποιεῖν δυνάμενος, διὰ τῆς αὐτοῦ σοφίας καὶ κακίας*; Phot., *Lex.*, π 378: *Πανουργος· ὁ πάντα ἐν πονηρία ἐργαζόμενος* (...).

<sup>1169</sup> Nel discorso normativo, maschile, di cui i racconti mitici, nei loro diversi contesti enunciativi, si fanno portatori il termine *πανουργος* è molto spesso associato alla condotta anormale o illecita portata avanti dal genere femminile soprattutto nelle sue manifestazioni di insubordinazione al controllo dei maschi, si pensi alla regina Pasifae che è apostrofata come *πανουργος* per aver osato l’indicibile, un atto di zoorastia ai danni del marito Minosse, cf. Eur., *Cretesi*, fr. 82.46 Austin.

<sup>1170</sup> Ciò che il mito dei Cercopi e quello di Tersite propongono e cercano di ‘naturalizzare’ mediante il loro racconto è la necessità dell’esito tragico di un’abilità in possesso delle mani sbagliate, che di certo sia Tersite sia i Cercopi posseggono: si potrebbe dire che i racconti mitici

---

aggiungono un finale alla riflessione etica di Aristotele che definiva la πανουργία un'espressione di straordinaria abilità (δεινότης) mal indirizzata ma potenzialmente efficace. Proprio tale efficacia, temuta ed esorcizzata, i miti rendono innocua. Cf. Arist., *EN*, 1144a 25 ss.

## Conclusioni

Se l'immaginario occidentale contemporaneo sul mondo degli animali è certamente popolato dalla presenza di primati non umani, presenze costanti sia del documentario naturalistico che delle ricerche di laboratorio sull'intelligenza animale, è altresì importante sottolineare come dietro la generica etichetta di 'scimmia', 'ape' o 'monkey', molto spesso si cela l'immagine delle cosiddette grandi scimmie o scimmie antropomorfe. Gorilla sono stati gli animali che hanno invaso nel cinema fantascientifico le metropoli moderne e scimpanzé od oranghi hanno invece dominato gli esperimenti e i test di psicologia cognitiva che la scienza contemporanea ha predisposto per valutare la prossimità dei sistemi cognitivi tra primati, umani e non umani. Gli stessi studi della primatologia giapponese, iniziati già da prima della II guerra mondiale, che hanno individuato tradizioni locali nel comportamento sociale e nella manipolazione di oggetti osservando una particolare specie di *Macaca* sono stati immediatamente messi alla prova degli scimpanzé africani dalla primatologia americana ed europea: il conflitto sull'estensione del concetto di 'cultura' o di 'culture' ai primati non-umani viene messo alla prova proprio sulle grandi scimmie e su quella, lo scimpanzé, considerato l'esemplare prototipico dei primati non umani in Occidente.

Le analisi condotte nel resoconto etnografico che è stato proposto hanno messo in evidenza che per il mondo antico il panorama dei primati è di tutt'altra specie: differenti sono i modelli morfotipici a disposizione con una preminenza assoluta accordata alla scimmia senza coda, il *pithēkos* per eccellenza individuato nel macaco di Gibilterra.

Abbiamo mostrato come le rappresentazioni che ci vengono consegnate dal mondo antico in merito ai primati non umani potessero dipendere anche da esperienze e incontri di una cultura che non conobbe mai le scimmie antropomorfe e che pertanto aveva a disposizione altre immagini, in parte coincidenti alle nostre ma molto spesso lontane, dell'anatomia e dell'etologia di questi animali: in particolare il volto assai simile a quello rotondeggiante dell'uomo fa del *pithēkos* un vivente in cima alla lista degli animali antropomorfi nel mondo antico, molto prima di orsi, civette e foche, anch'essi considerati dal volto umanoide. Eppure la somiglianza morfotipica che autorizzerebbe e che, nella cultura occidentale, ha autorizzato e legittimato una prossimità marcata tra uomini e

scimmie viene controbilanciata, se non messa in crisi, dal vocabolario della malformazione e dell'handicap che informa la descrizione degli arti del *pithēkos* la cui mano è monca e priva di un pollice funzionale e i cui piedi altro non sarebbero se non imperfette imitazioni di una mano eccessivamente grande.

Più in generale abbiamo osservato come i primati non umani siano concepiti, almeno dalla tradizione zoologico-naturalistica, come viventi dalla collocazione instabile, per certi versi doppia essendo ricompresi sia nel modello dei quadrupedi sia in quello dei bipedi umani: a riprova di ciò sono stati analizzati i resoconti antichi sull'andatura malcerta e sulla zona anatomica dei glutei dell'animale. La peculiare descrizione del *pithēkos* come *epamphoteron zōion* sembra avere importanti ricadute nelle elaborazioni culturali dell'immaginario antico: l'assenza di una coda e al contempo quella dei glutei rendono l'animale *apugos*, privo dunque di quelle parti anatomiche che normalmente contraddistinguono le identità morfotipiche dei quadrupedi o dei bipedi; accanto a questo importante dettaglio anatomico il malfunzionamento degli arti attribuito ai *pithēkoi* li renderebbe animali incapaci di assumere una stazione eretta per molto tempo e al contempo privi della velocità dei quadrupedi nella corsa.

Come risulta evidente i punti salienti dell'immagine che le fonti antiche trasmettono non corrispondono quasi per nulla allo stereotipo culturale contemporaneo dei primati che si tengono su due piedi e fanno un uso magistrale delle proprie mani. La cultura antica ha reso pertinenti altri tratti morfotipici e quando si è concentrata sugli stessi presenta quadri assiologici di riferimento in parte diversi dai nostri.

Anche la relazione interspecifica uomo-primati si configura in modo del tutto peculiare e per contrasto rispetto a ciò che ci si potrebbe aspettare: l'idea di un legame privilegiato tra primati, umani e non umani, fondato su un legame di parentela filogenetica, cui i Greci forse avrebbero dato il nome di *suggeneia*, è totalmente assente dal panorama antico riguardante i *pithēkoi* con le conseguenze che abbiamo illustrato in merito alla relazione uomo-scimmia e alle sue rappresentazioni. Il *pithēkos*, come chiaramente e sinteticamente detto da Artemidoro di Daldis, è un animale *agrion*, selvatico e straniero che tale resta anche allorché viene deportato, trasportato e trapiantato in un *oikos* greco.

Attraverso uno studio delle rappresentazioni greche della relazione uomo-scimmia in terra straniera, in particolare India e Libia, è stato possibile ricavare analogie e differenze rispetto alle modalità interazionali standard che i Greci praticavano e raccontavano del loro rapporto con le scimmie. La scimmia delle terre esotiche descritta dalle fonti antiche è pensata in maniera differente innanzitutto numericamente: se il *pithēkos*, animale esotico

che è introdotto nell'*oikos* dei ricchi, in Grecia è sempre uno, al contrario sono molti i *pithēkoi* di Latage che pacificamente accettano un pasto pubblico offerto dalle autorità indiane o ancora molti sono i *pithēkoi* che intorno a Cartagine vengono trattati come animali sacri e divinità in carne ed ossa disponendo di una totale libertà di movimento e di un totale dominio sugli spazi antropici.

In modo assai diverso da questo i Greci concepiscono la propria relazione con i primati: il modello più spesso evocato dalle fonti per rendere conto del rapporto tra padrone e animale 'straniero' è quello della *kolakeia*. Quest'ultima rappresenta una modalità di interazione sociale largamente tematizzata nella produzione scritta antica in cui la figura del *kolax* è presentata come estranea al gruppo familiare e/o politico dominante con cui però cerca di entrare in relazione adottando tutta una serie di comportamenti dal compiacimento all'adulazione sino alla prestazione d'opera in frangenti che sarebbero indegni di un uomo di condizione libera.

In qualche modo il *kolax* mette in scena costantemente con i propri comportamenti artefatti e mediante un esercizio assiduo di 'mansuetizzazione' del proprio *ethos* un carattere che non è il proprio e che si vuole modellato su quello del 'padrone' presentandosi come *philos* di quest'ultimo: la *kolakeia* sembra rappresentare la modalità relazionale principale che il *pithēkos* mette in pratica fondando il proprio legame interspecifico sull'adulazione e sulla sottomissione incondizionata non essendo in grado, come ricorda *en passant* Plutarco, di fornire alcun servizio, alcuna *hupourgia*, al proprio padrone a differenza invece di ciò che garantiscono gli altri animali, per lo più domestici.

Del resto, a riprova di una relazione improntata alla *kolakeia*, il *pithēkos* è oggetto di tutti quei sospetti e di quelle diffidenze che il mondo greco, dalla commedia al trattato morale, ha riservato al *kolax* costantemente addidato come nemico interno e falso amico sempre pronto a tradire perché mosso da un'insopprimibile tensione verso il male e il danno altrui.

Per comprendere la sua associazione ad altre figure dell'immaginario antico questi elementi di tipo etologico-relazionale che fanno del *pithēkos* un animale contrassegnato da *epiboulia*, ostilità predatoria, e *kakoētheia*, malvagità, sono da tenere in considerazione accanto al giudizio estetico che presenta l'animale come deforme e menomato. Nello specifico abbiamo mostrato come malvagità e deformità fisica, caratterizzanti il *pithēkos* nell'enciclopedia culturale antica, possano essere pensati alla base di fenomeni di evitamento culturale e di tabuizzazione linguistica dell'animale, in associazione a figure ben particolari quali quelle di eunuchi ed effeminati. Queste categorie sociali

dall'identità di genere incerta e problematica per il modello normativo androcentrico vengono infatti descritte talvolta in associazione ai primati come figure di malaugurio al punto da legittimare pratiche onomastiche eufemistiche per evitare di pronunciarne i nomi comunemente considerati di cattivo presagio. L'attrazione del *pithēkos* nel campo gravitazionale del 'femminile' in quanto non maschile e dunque non perfettamente umano sembrerebbe essere dunque alla base dell'associazione con altre figure 'imperfettamente' maschili, quali eunuchi e cinedi.

La scimmia risulta perciò appartenere a una periferia categoriale al cui centro è ben saldo il modello dell'*anēr* e intorno a cui ruotano a differenti distanze altre figure *lato sensu* considerabili imperfettamente o temporaneamente non umane e non maschili (donne, bambini, eunuchi). Tra queste ultime figurano di certo i *paidēs*, i bambini, che non a caso in più testi vengono associati ai *pithēkoi* in contesti di tipo ludico-mimetico in cui il gioco funziona come creazione finzionale e al contempo come imitazione di un modello esterno, quello del mondo degli adulti, riprodotto in miniatura e secondo differenti scarti rispetto all'originale.

Portando al centro dell'analisi le riflessioni, e le rappresentazioni, antiche sulla *mimēsis* abbiamo mostrato come quest'ultima sia stata diversamente valutata a seconda di chi si sia ritrovato a rivestire i panni del *mimētēs*. Se normalmente la *mimēsis* è considerata dalle fonti antiche l'*atout* fondamentale nel processo antropopoietico sia da un punto di vista 'filogenetico' nel corso dello sviluppo dei saperi dell'uomo sia da quello 'ontogenetico' nello sviluppo paideutico delle competenze tecniche e sociali che il *país* deve acquisire per imitazione, tutt'altro discorso è riservato alle capacità mimetiche del *mimēlotaton zōion*, la scimmia. In questo caso il quadro assiologico di riferimento è costantemente negativo e la mimesi scimmiesca delle attività umane è allineata senza eccezione al fallimento e alla rovina, secondo un modello antropologico in cui il discrimine di specie, potenzialmente minacciato da un'inclusione della scimmia nel dominio esclusivo dell'uomo, viene rimarcato per mezzo di una presentazione particolarmente negativa del *pithēkos* nella propria performance mimetica.

Una configurazione del genere permette inoltre di comprendere, mediante un esercizio di comparazione contrastiva, in che modo le due nozioni di 'imitazione' e 'somiglianza' siano inserite in contesti culturali completamente differenti se si pensa al mondo greco e se lo si confronta con la cultura contemporanea occidentale: la prossimità morfotipica e la tensione etologica all'imitazione sono stati per la cultura odierna il sintomo evidente di un'appartenenza alla medesima 'famiglia', al contrario questi stessi

elementi si configurano nella cultura greca antica come dei risibili, forse perché perturbanti, e ingannevoli tentativi di occupare gli spazi umani.

La rappresentazione che le fonti fanno dell'imitazione animale dell'uomo sembra funzionare nel mondo antico come un operatore di distanziamento in cui la riproduzione non autorizzata di comportamenti e gesti umani viene costantemente presentata come un'incapacità da parte dell'animale che finisce per nuocere all'essere umano. Anche nei casi in cui la mimesi risulti guidata o sollecitata dall'uomo la differenza di specie interviene e viene marcata o tramite il ruolo guida giocato appunto da *anthrōpos* nell'innescare e preparare la buona riuscita della mimesi oppure, al contrario, mediante la descrizione di un riemergere repentino e inaspettato della ferinità che squarcia l'illusione della performance antropomorfa come nel caso del lancio di piccoli *tragēmata* in occasione di messe in scena teatrali animate da *pithēkoi*.

L'analisi dei racconti mitici ha confermato, del resto, la pertinenza di molti dei tratti enciclopedici che abbiamo rintracciato nel corso dello studio e che dovevano costituire una parte del sapere elaborato dalle fonti antiche in merito ai *pithēkoi*.

In particolare la figura della scimmia risulta non soltanto distante dal modello di *anthrōpos* ma anche e soprattutto da quello di *anēr*, di una virilità pienamente compiuta: è proprio la descrizione dell'animale secondo categorie ed espressioni che normalmente descrivono il 'femminile' a rendere conto dell'opposizione dei Cercopi a Ercole *melampugos* nei caratteri fisici e nel comportamento cui simbolicamente i primi alludono. La deformità del corpo e il comportamento meschino e ingannevole che caratterizza i Cercopi così come Tersite costruiscono queste figure come anti-eroiche e completamente rovesciate rispetto all'*andreia* e ai principi della virtù dell'eroe *aristeuon* il cui modello epico, non a caso, si ritrova in figure che il racconto oppone in vario modo ai caratteri 'scimmieschi' si pensi all'opposizione Tersite-Achille o ancora a quella Cercopi-Eracle.

In questi casi la configurazione culturale che emerge per questi personaggi è esattamente quella ricavata dall'analisi delle relazioni interspecifiche uomo-scimmia descritte dagli autori antichi: l'*epiboulon kakon*, il nemico interno che cerca di sovvertire i rapporti di potere e di dominio con l'essere umano utilizzando dei mezzi considerati dall'uomo indegni e disdicevoli, siano essi di natura proditoria, quali il furto, oppure semplicemente degradanti come la pratica indiscriminata del *geloion* in tutte le sue forme dall'insulto al cadavere sino alla ridicolizzazione di se stessi e degli altri al solo fine di manipolare l'uditorio e ottenerne vantaggio alla maniera di un *kolax*.

Ritornando ad Aristotele e alle riflessioni sul mondo animale da cui eravamo partiti possiamo cercare di comprendere quali potessero essere i punti salienti della rappresentazione culturale dei primati nel mondo antico proprio partendo da quelle *homoiotētes*, ‘analogie’ o ‘somiglianze’, di cui Aristotele aveva parlato descrivendo l’anatomia di una scimmia. Certamente la registrazione di una somiglianza in termini di struttura anatomica o di modalità etologiche tra esseri umani e primati non umani è un dato che emerge in moltissime, per non dire tutte, le culture umane e la spiegazione può ben trovarsi nell’evidenza del dato naturale del corpo di una scimmia, sia essa o meno antropomorfa. Ciò che invece è meritevole di una riflessione antropologica è la modalità, culturalmente specifica, del trattamento di una tale somiglianza semplicemente registrata.

Per concludere questo lavoro di ricerca sul mondo greco antico possiamo concentrarci proprio su una riflessione che Aristotele dedica al concetto di *homoiotēs* nel trattare di alcuni schemi di pensiero e di ragionamento utili a chi si trovi a scrivere un’orazione<sup>1171</sup>. Dopo aver dichiarato che nella gerarchia delle preferenze è meglio scegliere ciò che più si avvicina e più è simile al ‘bene’, Aristotele introduce una serie di possibili obiezioni di cui è necessario tener conto nella riflessione sulla scelta di ciò che è migliore. La somiglianza, ricorda Aristotele, non è di per sé un vantaggio soprattutto se questa viene declinata in modo ridicolo e peggiorativo come la figura del *pithēkos* dimostra ampiamente: più nobile e bella risulta l’immagine di un cavallo rispetto a quella di una scimmia nonostante quest’ultima dimostri una maggiore somiglianza alla perfezione del modello umano (σκοπεῖν δὲ καὶ εἰ ἐπὶ τὰ γελοιότερα εἶη ὁμοιον, καθάπερ ὁ πίθηκος τῷ ἀνθρώπῳ, τοῦ ἵππου μὴ ὄντος ὁμοίου).

In un passaggio subito seguente Aristotele approfondisce la propria riflessione sul *pithēkos* come animale emblematico per una discussione su somiglianza e imitazione affermando che la scimmia è somigliante all’uomo nei suoi aspetti peggiori (καὶ εἰ τὸ μὲν τῷ βελτίονι ἐπὶ τὰ χεῖρω ὁμοιον εἶη... καὶ πίθηκος ἀνθρώπῳ) configurando un caso ben diverso rispetto al cavallo che invece rappresenterebbe un miglioramento della specie asinina (τὸ δὲ τῷ χεῖρονι ἐπὶ τὰ βελτίω, καθάπερ ἵππος ὄνῳ).

Priva del legame parentale con l’uomo riconosciute dalla cultura occidentale che può determinare una valutazione positiva della somiglianza, la scimmia nel mondo greco viene spesso concepita come una specie simile, *homoion zōion*, di cui però vengono posti in risalto gli scarti e le differenze aberranti rispetto ad *anthrōpos*.

---

<sup>1171</sup> Arist., *Top.*, 117b 10-27.

Ma le menomazioni e i fallimenti costanti ne farebbero l'ultimo dei *genē* anche in rapporto agli altri viventi come una testimonianza eraclitea sembra confermare<sup>1172</sup>:

Πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχρὸς ἄλλῳ γένει συμβάλλειν.

*La migliore delle scimmie non vale nulla al confronto di un'altra specie.*

Ricostruendo un sistema di differenze pertinenti tra la scimmia e gli altri viventi, sulla scorta di quanto messo in evidenza nel corso del presente lavoro, possiamo notare come i primati rappresentino comunque il polo negativo per ogni rispetto considerato: l'acume e la capacità di comprendonio vengono in più occasioni negati ai *pithēkoi* a tutto vantaggio di altre specie considerate veramente astute, come la volpe, così come ogni volta che le rappresentazioni antiche fanno riferimento alle competenze nell'uso degli oggetti e nella capacità imitativa consegnano al lettore il quadro dei fallimenti dell'animale. Anche quando l'illusione scenica di scimmie che danzano come uomini sembrerebbe perfetta alcuni aspetti della rappresentazione ne riducono l'eccezionalità: dal lancio di leccornie che distrae gli animali all'eccesso nei movimenti e nella pedante riproduzione dei gesti che fanno dire di un cattivo ballerino che si comporta come una scimmia.

Persino nell'ambito delle cure parentali l'animale viene presentato come quanto di più distante da un modello virtuoso, agli antipodi ad es. del modello della mamma-ἄρκτος, mentre viene descritto a soffocare uno dei propri piccoli o a uccidere un neonato in un goffo tentativo di imitazione dell'azione umana.

Paradossalmente proprio la condizione di *homoiotaton* dell'uomo rende la scimmia un animale peggiore degli altri perché privo di caratteristiche proprie e costantemente valutato sul metro della perfezione umana da cui si allontana in ogni circostanza mostrando la propria *aschēmosunē*, una mancanza eccessiva ed eclatante dei giusti *schēmata*, al contempo i bei tratti e le buone maniere.

---

<sup>1172</sup> Heraclit., fr. 82 DK (*apud* Plat., *Hipp. mai.*, 289a 2-4). Riporto il testo secondo la lezione di tutti i mss. che leggono ἄλλῳ γένει e non ἀνθρώπων γένει che è invece una congettura di Bekker. Per la difesa della lezione trādita si veda da ultimo DE BRASI (2014).

## Appendice I

### Lista commentata dei ‘piteconimi’ antichi

*callithrix*: si tratta di un primate il cui nome è attestato soltanto dalle fonti latine e ricollegato alla regione etiopica da cui, secondo Plinio, non potrebbe allontanarsi senza subirne gravi danni che ne provocherebbero la morte (Plin., *NH*, 8.216: *hoc animal negatur vivere in alio quam Aethiopiae*). Lo stesso Solino (27.60) riprendendo la notizia pliniana ci informa che questa scimmia non è difficile da catturare ma quasi impossibile da esportare al di fuori del proprio ecosistema (*has capere non est arduum, sed proferre rarum*). Da un punto di vista morfotipico la *callithrix* è descritta da Plinio e Solino come totalmente diversa nell’aspetto dalle altre scimmie (*toto paene aspectu differunt*) presentando una coda larga e folta sin dall’attacco caudale e una caratteristica barba sul volto. Incrociando i dati relativi all’habitat e quelli sulla coda ampia si è ipotizzata un’identificazione della *callithrix*, che dovrebbe trarre il nome proprio dalla folta chioma caudale, con alcune specie della sottofamiglia delle *Colobinae* (in particolare il *Colobus guereza*).

κερκοπίθηκος, *cercopithecus*: lo zoonimo è associato costantemente alla regione indiana (al Caucaso indiano e alla regione del re Poros) da Strabone, la cui fonte è senza dubbio Megastene, (Strab., 15.1.29; *ibid.*, 15.1.56). Il tratto anatomico principale che caratterizza questi animali è la lunga coda da cui prendono il nome e che sembra caratterizzarli specificamente rispetto a un *pithēkos* standard (Mart., 14.202; Isid., *Etym.*, 12.2.31; cf. Artemid., 2.12). Plinio, tuttavia, ricordando la testa nera che caratterizzerebbe i *ceropitheci* li associa alla regione etiopica (Plin., *NH*, 8.72).

κῆβος, κῆπος, *cebi*: le fonti più importanti che ci descrivono questo animale sono Aristotele (*HA*, 502a 18) e Strabone (17.1.40.15). Il primo afferma esplicitamente che il *kēbos* è una scimmia con la coda (cf. Phot., *Bibl.*, 334a per il κῆβος come forma o specie di scimmia), mentre Strabone ne descrive con più particolari il morfotipo definendolo dal corpo assai simile a quelli del cane e dell’orso, mentre per il volto rinvia a un altro primate cui dà il nome di *saturus* (vd. s.v.). In un altro passaggio Strabone (16.4.16.14) descrive la

stazza del *kēbos* pari a quella di una gazzella (δορκάς) e il suo volto come leonino. Il geografo ci informa anche dell'habitat di questa scimmia che egli colloca in Etiopia, dunque nella regione africana genericamente a sud dell'Egitto. Una conferma dell'area africana a sud-est dell'Egitto come area di distribuzione di questi primati si trova in un frammento del geografo Pitagora (età ellenistica) riportato da Eliano (Ael, *NA*, 17.8) che però a differenza delle fonti precedenti descrive il *kēbos* come policromo (dorso rosso, volto e ventre bianchi, zampe nere) e soprattutto ne paragona il volto al quello del *kunocephalos* per le somiglianze patenti. Plinio, infine, fa menzione della data precisa dei *ludi* voluti da Pompeo Magno in cui a Roma si videro per la prima e ultima volta (*postea Roma non vidit*) i *kēpoi*, primati caratterizzati da una straordinaria somiglianza anatomica agli esseri umani nella struttura degli arti anteriori e inferiori. L'identificazione più accettabile, tenendo conto soprattutto del possesso della coda e della distribuzione in area africana subsahariana, li vedrebbe sovrapponibili al Genere *Cercopithecus* della tassonomia linneana. Identificazioni più precise relativamente alle singole specie sarebbero rischiose e non indiscutibili.

κυνοκέφαλος, *cynocephalus*: di questa scimmia Aristotele (*HA*, 502a 19-21) sottolinea una prossimità anatomica con il *pithēkos* da cui si distinguerebbe per la taglia maggiore e per una peculiare ferocia. Il volto e la dentizione, invece, sono descritti come molto simili a quelli di un cane, da cui l'origine dello zoonimo. Agatarchide di Cnido nel suo trattato sul *Mar Rosso* (74 Müller) descrive il *kunocephalos* come un animale dal volto canino e dal corpo umanoide, molto somigliante a quello di un uomo deforme e poco attraente. Agatarchide conferma che esistevano rotte commerciali che in età tolemaica portavano i primati africani come il *kunocephalos* e il *kēbos* dall'Etiopia e dalla regione dei Trogloditi (corno d'Africa? Coste arabe?) sino ad Alessandria. Da queste informazioni possiamo identificare il *kunocephalos* con le due specie conosciute del genere *Papio*: il *Papio anubis* (o babbuino verde), caratterizzato dal manto color grigio-verde scuro e da un muso nero assai prominente, e il *Papio hamadryas* caratterizzato da un accentuato dimorfismo sessuale con i maschi contrassegnati da un pelo lungo, grigio-bianco e dalla folta criniera.

λύγξ, *lynx*: il termine indica certamente una scimmia, ma le informazioni per la sua identificazione sono assai scarse. Il nome *lynx* compare quasi sempre in lista con altri piteconimi in particolare nei trattati galenici (cf. Gal., *AA*, 4.3; *ibid.* 6.1; Gal., *UP*, 11.2) che nella scala dei primati più somiglianti all'uomo la collocano sempre dopo il *pithēkos* e

costantemente prima del *kunocephalos*. Il Mosaico nilotico di Palestrina riporta la scritta ΛΥΝΞ (cf. IG XIV 1302 p.) ma a causa dei vari restauri che l'opera ha subito è difficile dire se si tratti di una scimmia o di una specie di felino dal manto maculato.

σάτυρος, *satyrus*: il nome di questo primate ne rende incerta l'identificazione soprattutto perché molto spesso i confini tra l'evocazione di una creatura mitica, di un popolo lontano o di una specie animale è alquanto labile. Eppure da una doppia testimonianza di Plinio (*NH* 7.24) e Claudio Eliano (*NA*, 16.21) sappiamo che il *saturos* era associato alla regione indiana montagnosa (nella regione dei Catarcludi, India orientale). Da un punto di vista morfotipico il tratto più saliente è senza dubbio la coda equina che Eliano attribuisce loro (καὶ ἔχει κατὰ τῆς ἰξύος ἵππουριν) e la villosità assai marcata che sembrerebbe essere dietro la loro denominazione di *saturoi*. Solino, che parla di questi viventi nell'*excursus* sui primati (Sol., 27.60), ricorda il volto esteticamente gradevole di questi animali peraltro assai veloci e rapidi nei movimenti (cf. Plin., *NH*, 7.24: *propter velocitatem nisi senes aut aegri non capiuntur*). Alcuni (McDermott 1938, 77) hanno avanzato l'ipotesi di identificare i *saturoi* con i diversi speciemmi di gibbono (in realtà genere *Hylobates*) ma a caratterizzare questo gruppo è, tra le altre cose, proprio l'assenza di coda che invece Eliano attribuisce ai *saturoi*. Il σάτυρος viene descritto anche da Filostorgio, in pieno V sec., come un primate caudato e dal volto rosso caratterizzato da una velocità straordinaria (καὶ τοῦτο πίθηκος, ἐρυθρός τὸ πρόσωπον καὶ γοργὸς τὴν κίνησιν, καὶ οὐρὰν ἔχων), Philost., *Hist. eccl.*, 3.11.42-46.

σφίγξ, *sphinx*: il termine indica certamente dei primati il cui nome, come ricordato da Agatrchide (73 Müller), viene proprio dalla creatura mitica con cui la scimmia in questione condividerebbe l'aspetto esteriore in particolare per la villosità del corpo e per l'aspetto variopinto (cf. DS, 3.35.4). Plinio a tal proposito (*NH*, 8.72) menziona il colore *fuscus* del manto della *sphinx* che farebbe pensare a una tonalità tra il marrone e il rosso scuro, aggiungendo altrove (*ibid.* 10.199) che questo animale come la *lynx* possiede delle guance molto capienti che egli chiama dispense, o borse, (*condit in thesauris maxillarum*). Si tratta con certezza di primati africani, assai probabilmente trasportati dall'Africa subsahariana ad Alessandria d'Egitto (cf. Plin., *NH*, 6.173), come il Mosaico di Palestrina testimonia apponendo l'epigrafe ΣΦΙΓΓΙΑ (IG XIV 1302) su due esemplari di scimmia caudata disposti su un albero. Solino (27.60) le definisce estremamente docili e ben disposte alla mansuetizzazione (*dociles ad feritatis oblivionem*).

τίτυρος, *tityrus*: vd. σάτυρος. Alcune fonti esegetiche (tradizione scoliastica etc.) parlano del τίτυρος come di una particolare specie di scimmia: la fonte più esplicita al riguardo è contenuta negli scolî a Teofrasto (schol. in Thphr. *Char.*, 5.24) in cui si dice che l'animale in questione è una scimmia dalla 'coda corta' (μικρὰ οὐρά), ma è pur vero che vengono proposte dallo scolio altre interpretazioni come ad es. quella secondo cui con τίτυρος si indichi un uccello. Una conferma dell'identificazione del τίτυρος con un primate si ha anche in parte della tradizione scoliastica a Teocrito, schol. rec. in Theocr. 3.2. È importante tenere presente che τίτυρος viene spesso citato come forma dorica dello ionico-attico σάτυρος, e.g. Ael., *VH*, 3.40.

## Appendice II

### Lista delle fonti iconografiche

Fig. 1: *Rilievo in marmo*, Thorvaldsensmuseum H 1477

Fig. 2: *Rilievo in marmo*, Antiquarium Ostiense da Ostia Antica, (da Chioffi 1999, p. 55)

Fig. 3: *Kylix laconica*, Cabinet des Médailles BNF n.189 da Vulci (da Mei 2013, tavv. VIII-IX)

Fig. 4: *Hydria*, Kunsthistorisches Museum Vienna, 3577 (da Bonaudo 2004, p. 75)

Fig. 5: *Amfora nolana* a figure rosse, British Museum E 307 (da Keuls 1985, p. 89)

Fig. 6: *Chous* in miniatura a figure rosse, Sammlung Mildenberg (da Kozloff – Gehrig 1983, p. 132).

Fig. 7: *Metopa*, Paestum Museo Nazionale, da Foce del Sele (da *LIMC* 6.2 fig. 11)

Fig. 8: *Olpe* a figure nere, Musée Royal R. 293 di Bruxelles (da *LIMC* 6.2 fig. 5).

Fig. 9: *Pelike* a figure rosse, Getty Museum 81AE.189 (da *LIMC* 6.2 fig. 9 )

Fig. 10: *Cratere a campana* a figure rosse, Museo civico regionale di Catania, MB 4232 (foto personale)

## Index nominum et verborum

- Achille, 91, 295, 342, 343, 358, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 446, 472
- Agamennone, 433, 434, 435, 438, 446
- Agatone, 315, 401, 406, 499
- agora Kerkōpōn*, 420
- Agorastocle, 264, 356
- alimentazione del leone, 182
- allevamento, 187, 196, 197, 202, 218, 227, 247, 294, 299
- Anacarsi, 82, 83, 84, 415, 443, 444
- anatomia umana, 19, 21, 43, 46, 55, 116, 120, 283, 303, 410
- animale ammansito, 273, 301, 368
- animale selvatico, 212, 219, 279, 280
- Annone, 264, 356, 357
- anthrōponous*, 140, 155, 160, 163, 164, 168
- Apollonio*, 78, 159, 160, 170, 287, 403
- apophras*, 325, 326
- aristia*, 435, 448
- Aristotele, 8, 9, 10, 17, 18, 19, 20, 24, 26, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 57, 60, 62, 65, 66, 74, 81, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 162, 163, 167, 200, 202, 204, 227, 237, 242, 243, 250, 259, 268, 269, 270, 271, 275, 282, 283, 288, 289, 290, 292, 293, 294, 295, 299, 300, 304, 305, 306, 307, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 320, 322, 341, 346, 347, 348, 362, 364, 365, 366, 368, 398, 409, 414, 444, 445, 450, 455, 456, 458, 459, 478, 491
- Artemidoro, 89, 219, 331, 350, 452
- asino, 26, 56, 85, 95, 97, 111, 207, 236, 237, 321, 322, 338
- Ateneo, 82, 83, 84, 88, 102, 145, 166, 167, 188, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 221, 222, 240, 433, 437, 470
- bambino, 69, 204, 214, 264, 359, 360, 363, 368, 371
- banausos*, 200, 201
- baskania*, 334, 336, 337, 343, 486
- bassezza, 57, 298, 381, 430, 440
- bōmolochia*, 86, 443, 444
- caccia
- alla scimmia, 76, 77, 89, 109, 113, 133, 144, 153, 154, 157, 158, 159, 161, 164, 165, 166, 167, 168, 170, 181, 183, 218, 245, 279, 300, 335, 357, 372, 374, 439, 441, 448, 484, 493
- cane, 13, 20, 28, 81, 84, 97, 106, 108, 110, 121, 127, 131, 133, 146, 189, 193, 195, 196, 202, 218, 234, 244, 247, 248, 279, 281, 296, 309, 360, 406, 484, 485
- carattere femminile, 295, 315
- ceci, 222, 224, 226, 227, 228, 229
- Cercopi, 379, 380, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 401, 402, 403, 404, 409, 413, 414, 415, 416, 417, 420, 421, 422, 426, 427, 428, 492
- cintura, 214, 215
- contesto ludico, 264, 354
- culto, 108, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 267, 382, 395, 423, 424
- Diomede, 288, 349, 395, 436, 440, 447, 448
- elefante, 81, 140, 155, 156, 205, 246, 247
- enigma, 102, 341, 342
- epamphoterizein*, 91, 96, 99, 341
- Eracle, 81, 147, 379, 380, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 390, 391, 392, 393, 394, 397, 402, 403, 404, 406, 407, 408, 409, 413, 414, 415, 424, 426, 427, 473, 481, 482, 492, 504
- ēthos* scimmiesco, 254, 262, 265

etnozoologia, 13, 105, 107, 112, 114  
 Etolia, 356, 440  
 Eubulo, 88, 196, 198, 265, 299, 300, 402  
*euergesia*, 161, 162  
 eufemismo, 333, 334, 479, 482, 503  
 eunuco, 102, 175, 325, 339, 340, 342, 343, 345, 412  
 fichi secchi, 208, 220, 221, 224, 226, 228  
 Filippo, Vedi il buffone  
 Filottete, 330, 438  
*finzione*, 64, 160, 233, 239, 358, 360, 364, 367, 428, 475  
*fraus*, 394, 417, 418, 420, 422, 426, 486  
*Furtum*, 418  
 Galeno, 36  
*gelōtopoios*, 430, 431, 432, 433, 436, 437, 442, 443  
 giocattolo, 354, 359  
 gioco, 68, 89, 147, 175, 189, 205, 220, 221, 237, 241, 249, 250, 251, 252, 253, 257, 267, 268, 271, 279, 302, 325, 327, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 362, 363, 365, 366, 373, 374, 380, 385, 440, 478, 497  
 Gizanti  
     popolo dei, 169, 170, 181  
     guinzaglio, 211, 215, 360  
 Haraway, 6, 8  
 Ierone, 49, 351, 352, 353, 354  
 imitazione, 48, 55, 65, 77, 78, 113, 165, 193, 258, 259, 284, 306, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 355, 362, 363, 364, 366, 369, 371, 372, 428, 430, 433, 434, 437  
 indiano, 14, 77, 115, 134, 135, 137, 138, 139, 141, 144, 146, 151, 156, 158, 159, 160, 166, 168, 182, 403  
 inganno, 78, 81, 89, 166, 168, 205, 249, 251, 257, 260, 295, 385, 394, 395, 417, 420, 421, 422, 423, 428, 441  
 intelligenza  
     degli animali, 35, 60, 140, 155, 156, 164, 352, 371, 372, 375  
 Iuppiter, 382, 396, 422, 423, 427, 504  
*Kallias*, 330, 331, 332, 333, 483  
*kēbos*, 108, 109, 113, 121  
*kitta*, 361  
*kolax*, 84, 232, 233, 234, 235, 238, 242, 243, 244, 249, 254, 256, 268, 269, 273, 337, 446, 447  
*kunokephalos*, 303  
 laccio, 85, 191, 209, 210, 212, 215, 220, 221, 386  
 leone, 26, 36, 110, 115, 141, 161, 181, 182, 183, 279, 303, 304, 387, 448  
 Libia, 168, 170, 181, 186, 194, 198  
 Luciano, 77, 80, 81, 85, 207, 208, 209, 211, 220, 221, 223, 226, 232, 238, 239, 240, 241, 248, 251, 253, 321, 324, 325, 326, 327, 330, 339, 340, 341, 344, 359, 385, 402, 403, 442, 473  
 lusso, 192, 198, 199, 201, 208, 209, 210, 221, 224, 225, 227, 228, 229  
 malaugurio, 207, 325, 326, 327, 328, 329, 331, 334, 337, 339, 340, 342  
 malocchio, 331, 334, 335, 337, 343, 344  
 malvagità  
     88, 89, 154, 198, 249, 262, 264, 268, 269, 296, 297, 298, 302, 303, 336, 337, 338, 339, 344, 368, 383, 384, 385, 393, 409, 415  
 mani, 33, 34, 35, 36, 39, 61, 63, 65, 69, 115, 125, 194, 208, 210, 215, 240, 260, 283, 337, 356, 366, 367, 390, 407, 425, 427  
 Megastene, 114, 134, 139, 141, 146, 153, 157  
 Memnonis, 383, 384  
 Menelao, 98, 436  
*mikra zōia*, 284  
*mimēsis*. Vedi imitazione  
 morfotipo, 15, 17, 22, 23, 24, 25, 28, 29, 42, 43, 52, 53, 54, 59, 74, 108, 109, 111, 113, 114, 117, 118, 120, 123, 127, 278, 282, 283, 298, 303, 344, 409  
 nero  
     colore, 115, 154, 326, 383, 391, 397, 398, 399, 400, 401, 405, 406, 439  
 Odisseo, 49, 144, 145, 249, 287, 329, 347, 357, 392, 430, 443

padrone, 82, 84, 85, 86, 187, 193, 194, 196, 202, 207, 209, 218, 219, 220, 229, 237, 238, 243, 247, 248, 249, 268, 269, 271, 273, 295, 296, 300, 340, 428  
*paideia*, 351, 362, 363, 364  
*paides*, 350, 352, 353, 354, 355, 362, 364, 365, 368, 372  
*pardalis*, 210, 279, 441  
 Pentesilea, 435, 437, 438, 440, 446  
*periurium*, 416, 417, 419, 422, 423, 424, 426  
 Persefone, 151, 197, 213, 382, 383  
 piazza dei Cercopi, 420, 422  
 piedi, 23, 33, 35, 38, 39, 42, 45, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 97, 117, 119, 125, 139, 152, 164, 209, 214, 283, 291, 356, 366, 388, 391, 410, 422, 433, 441  
 Pindaro, 34, 150, 323, 351, 352, 353, 354, 355, 384, 393, 401, 468, 473, 477, 483  
 Piritoo, 150, 151, 382, 383, 406  
 pitecofagi, 181  
 Prasii, 141, 145, 146, 147, 148, 151, 152, 153, 154, 156, 158  
*proasteia*, 146, 147, 149, 150, 158  
*prosōpon*. Vedi volto  
*psittakos*, 361  
*pugē*. Vedi sedere,  
 Radamanti, 352, 358  
 rapace, 85, 193, 262  
 scimmia, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 87, 88, 89, 90, 91, 96, 99, 105, 114, 115, 117, 118, 120, 122, 123, 125, 127, 133, 136, 138, 140, 153, 158, 159, 161, 164, 165, 168, 170, 174, 176, 177, 179, 180, 181, 182, 185, 186, 188, 191, 195, 196, 197, 198, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 210, 212, 214, 215, 217, 219, 220, 221, 222, 224, 226, 230, 232, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 241, 244, 247, 248, 250, 251, 252, 253, 254, 256, 259, 260, 262, 264, 265, 266, 267, 268, 270, 271, 278, 281, 282, 283, 284, 286, 289, 293, 296, 298, 299, 300, 301, 303, 304, 306, 307, 309, 310, 313, 318, 321, 322, 323, 324, 325, 327, 328, 330, 332, 333, 334, 337, 339, 342, 345, 352, 353, 354, 356, 357, 362, 365, 366, 368, 369, 370, 371, 373, 374, 375, 379, 380, 394, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 428, 429, 430, 431, 440, 441, 443, 444, 448, 476, 504  
 sedere, 43, 47, 48, 397, 404, 405, 406, 408, 410, 411, 413  
*Sedere nero*, 397, 401, 402, 403, 407, 409  
 Semonide, 17, 42, 67, 88, 89, 140, 219, 248, 264, 285, 299, 324, 337, 409  
 simbolismo  
     animale, 280, 289  
 simposio, 82, 212, 220, 221, 222, 226, 228, 229, 240, 281, 355, 432, 433, 436, 444, 498, 504, 505  
*Sofisti a banchetto*, 102, 166, 192, 240  
 Strabone, 108, 137, 139, 140, 153, 154, 155, 157, 164, 165, 458, 468  
 tabù, 131, 322, 330, 334, 341, 342  
 tassonomia, 93, 118, 120, 124  
 Tersite, 379, 380, 415, 428, 430, 431, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 491, 502  
 Teseo, 382, 406, 407, 408, 411  
*tharsos*, 435  
*thēlu*, 289, 293, 295, 320, 345  
*tragēmata*, 220, 224, 225, 227, 229  
 tratti soprasedimentali, 308  
 virilità, 291, 320, 321, 322, 326, 401, 402, 409, 448, 484  
 voce femminile, 406  
 voce piccola, 310, 314, 317, 319  
 volto  
     della scimmia, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 48, 108, 112, 117, 118, 124, 125, 127, 135, 141, 153, 154, 167, 174, 180, 214, 215, 243, 246, 259, 260, 269,

282, 283, 284, 290, 304, 308, 315, 328, 336,  
338, 339, 356, 390, 394, 438  
Zeus, 73, 248, 268, 321, 355, 393, 394, 398, 422,  
423

*zōnē*. Vedi cintura

zoonimo, 95, 120, 168, 177, 193, 198, 254, 255,  
257, 258, 261, 281, 300, 330, 334, 362, 396

## Riferimenti bibliografici:

### Commenti, edizioni e traduzioni:

- ADAM, J. (1963): *The Republic of Platon*. Edited with Critical Notes, Commentary and Appendices, vol. II, Cambridge
- ANTONOPOULOS, A.P. (2010): *Sophocles'Ichneutai 1-220 edited with Introduction and Commentary*, PhD diss., Exeter.
- AUSTIN, C. – DOUGLAS OLSON, S. (2004): *Aristophanes. Thesmophoriazusaes*, Oxford
- AUCHER, J. B. (1822): *Philonis Judaei sermones tres hactenus inediti: I et II de providentia et III de animalibus*, Venezia.
- ARNOTT, W.G. (1996): *Alexis. The Fragments. A commentary*, Cambridge.
- BAEHR, J.C.F. (1824): *Ctesiae Cnidii operum reliquiae*, Frankfurt.
- BALME, D.M. (2002): *Aristotle. Historia animalium*, vol. I, books I-X: Text, Cambridge
- BAUMGARTEN, H. (1962): *Galen über die Stimme: Testimonien der verloren Schrift "Peri Phones", Pseudi Galen De Voce et hanelitu Kommentar*, Göttingen.
- BERNARDI, J. (1983): *Grégoire de Nazianze. Discours 4-5 Contre Julien*. Introduction, texte critique, traduction et notes, Sources Chrétiennes 309, Paris
- BERNARDINI, P.A. – CINGANO, E. – GENTILI, B. – GIANNINI, P. (1995): *Pindaro. Le Pitiche*. Commento, Milano
- BIFFI, N. (2005): *L'estremo oriente di Strabone. Libro XV della Geografia*, Introduzione, traduzione e commento, Quaderni di «Invigilata Lucernis» n. 26, Bari
- BOLLACK, J. (1990): *L'Œdipe Roi de Sophocle, II. Commentaire, première partie*, Arras
- BÖMER, F. (1986): *P. Ovidius Naso, Metamorphosen Buch 14/15.*, Heidelberg.
- BLUMEL, W. (1987-1988): *Die Inschriften von Mylasa, IK, 28.1 e 2, I-II*, Bonn.
- BYWATER, I. (1909): *Aristotle. On the Art of Poetry*. A Revised Text with Critical Introduction, Translation and Commentary, Oxford.
- CHANTRY, M. (1999): *Scholia in Thesmophoriazusas; Ranas; Ecclesiazusas et Plutum. Fasc. I<sup>a</sup> scholia vetera in Aristophanis Ranas*, Groningen
- CONOMIS, N.C. (1975): *Dinarchi orationes cum fragmentis*, Leipzig
- COPE, E.M. (1877): *Rhetoric of Aristotle. With a Commentary*, London-Cambridge

- DAWE, R.D. (1982): *Sophocles. Oedipus Rex*, Cambridge
- DESROUSSEAUX, A.M. (1956): *Athénée. Les Deipnosophistes II. 1-2*, Paris
- DI GREGORIO, L. (1997): *Eronda. Mimiambi (I-IV)*, Milano
- DIGGLE, J. (2004): *Theophrastus. Characters. Edited with Introduction, Translation and Commentary*, Cambridge
- DILTS, M.R. (1992): *Scholia in Aeschinem*, Stuttgart-Leipzig
- DORANDI, T. – STEIN, M. (1994): “Der älteste Textzeug für den ὄρεσκοῦ des Theophrast”, *ZPE* 100, 1-16.
- DOVER, K. (1993): *Aristophanes. Frogs*, Edited with Introduction and Commentary, Oxford.
- DOUGLAS OLSON, S. (2002): *Aristophanes. Acharnians*. Edited with Introduction and Commentary, Oxford
- (2003): *Aristophanes. Peace*. Edited with Introduction and Commentary, Oxford
- DUCKWORTH, W.L.H. (1962): *Galen on Anatomical Procedures. The Latter Books*, Cambridge.
- DUNBAR, N. (1998): *Aristophanes Birds*. Edited with Introduction and Commentary, Oxford
- DYCK, A.R. (2012): *Marcus Tullius Cicero. Speeches on Behalf of Marcus Fonteius and Marcus Aemilius Scaurus*. Translated with Introduction and Commentary, Oxford.
- EDELSTEIN, L. – KIDD, I.G. (1989<sup>2</sup>): *Posidonius. I. The Fragments*, Cambridge
- ELSE, G.F. (1957): *Aristotle's Poetics: The Argument*, Leiden.
- FOWLER, R.L. (2013): *Early Greek Mythography II: Commentary*, Oxford.
- FÖRSTER, R. (1893): *Scriptores Physiognomici Graeci et Latini*, Leipzig.
- FRÄNKEL, E. (1950): *Aeschylus. Agamemnon. Edited with a Commentary*, vol.II comm. on 1-1055, Oxford.
- GAROFALO, I. – VEGETTI, M. a cura di (1978): *Opere scelte di Galeno*, Introd. e trad., Torino
- GAROFALO, I. (1986-2000): *Anatomicarum Administrationum Libri qui supersunt novem earundem interpretatio arabica Hunaino Isaci filio ascripta*, Napoli – Leiden
- GASTALDI, S. (2014): *Retorica. Introduzione, traduzione e commento*, Roma
- HELMREICH, G. (1907): *Galenus de usu partium libri XVII*, II voll., Leipzig
- HENDERSON, J. (1987): *Aristophanes' Lysistrata. Introduction and Commentary*, Oxford
- HOLWERDA, D. (1982): *Scholia in Vespas; Pacem; Aves et Lysistratam. Fasc. II. Scholia vetera et recentiora in Aristophanis Pacem*, Groningen.

- HORNBLOWER, S.(2015): *Lykophon: Alexandra Greek Text, Translation, Commentary, and Introduction.*, Oxford
- HUNTER, R.L. (1983): *Eubulus. The Fragments*, Cambridge
- KAMERBEEK, J.C. (1974): *The Plays of Sophocles. Commentaries, Part V: The Electra*, Leiden
- (1980): *The Plays of Sophocles. Commentaries, Part VI: The Philoctetes*, Leiden.
- KANNICHT, R. (1969): *Euripides. Helena*, Band II, Heidelberg
- KASSEL, R. – AUSTIN C. (1983): *Poetae Comici Graeci vol. IV (Aristophon-Crobylus)*, Berlin-New York
- KINDSTRAND, J.F. (1981): *Anacharsis. The Legend and The Apophthegmata*, Uppsala
- KIRK, G.S. (1985): *The Iliad : A Commentary*, vol. I: Books 1-4, Cambridge
- (1990): *The Iliad: A Commentary*, vol. II: Books 5-8, Cambridge.
- KLAERR, R. – PHILIPPON, A. – SIRINELLI, J. (1989): *Plutarque. Œuvres morales*, Tome I 2<sup>e</sup> Partie, Paris
- KRAUT, R. (1997): *Aristotle. Politics. Books VII and VIII*, Oxford.
- LEARY, T.J. (1996): *Martial Book XIV: The Apophoreta*, Text with introduction and commentary, London.
- LEAF, W. (1900<sup>2</sup>): *The Iliad*. Edited, with Apparatus Criticus, Prolegomena, Notes and Appendices, New York.
- LENFANT, D. (2004): *Ctésias de Cnide. La Perse, l'Inde, autres fragments*, Paris
- LENZ, L. (2014): *Wespen. Aristophanes*, Berlin – New York
- LLOYD, A.B. (1994<sup>2</sup>): *Herodotus. Book II. Commentary 1-98*, Leiden – New York – Köln.
- LOUIS, P. (1993): *Aristote. Problèmes. Sections XI-XXVII*, Paris.
- LUCAS, D.W. (1968): *Aristotle. Poetics*, Oxford
- LUZZATTO, M.J. – LA PENNA, A. (1986): *Babrii Mythiambi Aesopei*, Leipzig.
- MACDOWELL, D.M. (1971): *Aristophanes. Wasps*, Oxford
- MACPHAIL, J.A. (2011): *Porphyry's Homeric Questions on the Iliad. Text, Translation, Commentary*, Berlin – New York
- MALTESE, E.V. (1982): *Sofocle. Ichneutae. Introduzione, testo critico, interpretazione e commento*, Papyrologica florentina vol. X, Firenze.
- MARCHIORI, A. (2001): *Ateneo. I Deipnosofisti*, I. II in L. Canfora (a cura di) *Ateneo. I Deipnosofisti*, Roma

- MARTANO, A. (2012): “Chamaeleon of Heraclea Pontica: The Sources, Text and Translation”, in A. Martano – E. Matelli – D. Mirhady (a cura di) *Praxiphanes of Mytilene and Chamaeleon of Heraclea. Text, Translation and Discussion*, New Brunswick-London, 157-338.
- MATTHEWS, V.J. (1974): *Panyassis of Halikarnassos. Text and Commentary*, Mnemosyne Suppl. 33, Leiden.
- MAURACH, G. (1988): *Der Poenulus des Plautus*; Heidelberg
- MICCIARELLI COLLESI, A.M. (1970): “Nuovi «excerpta» dall’«Etimologico» di Orione”, *Byzantion* tome XL fasc. 2, 517-542.
- MOODIE, E.K. (2015): *Plautus’ Poenulus. A Student Commentary*, Ann Arbor
- MYERS, S.K. (2009): *Ovid. Metamorphoses Book XIV*, Cambridge
- NAVARRÉ, O. (1920): *Théophraste. Caractères*, Paris.
- NIMMO SMITH, J. (1992): *Pseudo-Nonniani in IV Orationes Gregorii Nazianzeni Commentarii*, Corpus Christianorum, Series Graeca 27, Turnhout
- NUZZO, G. (2012): *Publio Papinio Stazio. Achilleide*, Palermo
- OLSON, S.D. (2002): *Aristophanes. Acharnians*. Edited with Introduction and Commentary, Oxford.
- OLSON, S.D. – SENS, A. (2000): *Archestratos of Gela. Greek Culture and Cuisine in the Fourth Century BCE. Text, Translation, and Commentary*, Oxford.
- PEARSON, A.C. (1917): *The Fragments of Sophocles. Edited with additional notes from the papers of Sir R.C. Jebb and Dr. W.G. Headlam*, Cambridge.
- PEASE, A.S. (1920): *M. Tulli Ciceronis De divinatione Liber Primus*, I, Urbana.
- PIRROTTA, S. (2009): *Plato comicus. Die fragmentarischen Komödien*, Berlin
- PÖTSCHER, W. (1964): *Theophrastos. ΠΕΡΙ ΕΥΣΕΒΕΙΑΣ*, Leiden
- RHODES, P.J. (1981), *A commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford.
- RUMPEL, I. (1883): *Lexicon Pindaricum*, Leipzig
- RUSSO, J. – M. FÉRNANDEZ GALIANO – A. HEUBECK (1992): *A commentary of Homer’s Odyssey*, vol. III books XVII-XXIV, Oxford
- RUSTEN, J. – CUNNINGHAM, I.C., - KNOX, A.D. (1993): *Theophrastus, Characters. Herodas, Mimes. Cercidas and the Choliambic Poets*, Cambridge-London.
- SINGER, Ch. (1999<sup>2</sup>): *Galen on Anatomical Procedures. Translation of the Surviving Books with Introduction and Notes*, Oxford.
- SLATER, W.J. (1969): *Lexicon to Pindar*, Berlin
- SOMMERSTEIN, A.H. (1981): *The Comedies of Aristophanes vol.2. Knights*. Warminster

- STAMA, F. (2014): *Frinico. Introduzione, traduzione e commento*, Freiburg.
- TARÁN L. – GUTAS, D. (2012): *Aristotle Poetics. Editio maior of the Greek Text with Historical Intr. and Phil. Comm.*, Leiden-Boston
- TEODORSSON, S.-T. (1990): *A Commentary on Plutarch's Table Talks*, vol. II (Books 4-6), Gotheborg
- TERIAN, A. (1988): *Alexander vel de ratione quam habere etiam bruta animalium (De animalibus)*, e versione armenica. Introduction, Traduction et Notes, Les Œuvres de Philon d'Alexandrie, 36, Paris
- THEODORIDIS, Ch. (1976): *Die Fragmente des Grammatikers Philoxenos*, SGLG, Band 2., Berlin – New York.
- UCCELLINI, R. (2012): *L'arrivo di Achille a Sciro. Saggio di commento a Stazio Achilleide I, 1-396*, Pisa.
- VAN LEEUWEN J.J.F. (1968<sup>2</sup>): *Aristophanis Lysistrata. Cum prolegomenis et commentariis*, Leiden.
- VILBORG, E. (1962): *Achilles Tatius. Leucippe and Clitophon. A Commentary*, Göteborg
- WILSON, N.G. (1975): *Prolegomena de comoedia. Scholia in Acharnenses, Equites, Nubes. Fasc. I B, scholia in Aristophanis Acharnenses*, Groningen

#### **Studi:**

- ACCORINTI, D. (1990): "Sull'autore degli scoli mitologici alle orazioni di Gregorio di Nazianzo", *Byzantion* LX, 5-24.
- ADAMS, H. (2001-2002): "Aristotle on the 'Vulgar': An Ethical and Social Examination", *Interpretation: a Journal of Political Philosophy*, vol. 29 n.2, 133-152.
- ADRADOS, F.R. (2000): *History of the Graeco-Latin Fable*, vol. 2, Mnemosyne suppl. 207, Leiden-Boston-Köln (ed. or. *Historia de la Fábula Greco-Latina*, Madrid 1979-1987).
- ADRADOS, F.R. (2003): *History of the Graeco-Latin Fable*, vol. 3, Mnemosyne suppl. 236, Leiden-Boston-Köln (ed. or. *Historia de la Fábula Greco-Latina*, Madrid 1979-1987).
- ALLEORI, S. – GENTILI, G. (1971): "Il trattato della medicina popolare di Rufo di Efeso", *Pagine di Storia della Medicina* XV n. 5, 38-74.
- ALONI, A. (1981): *Le Muse di Archiloco. Ricerche sullo stile archilocheo*, Copenhagen
- AMAT, J. (2002): *Les animaux familiers dans la Rome antique*, Paris

- AMBAGLIO, D. (2010): “Culture marginali nella Biblioteca storica di Diodoro Siculo”, in *Società indigene e cultura greco-romana*, Atti del Convegno Internazionale di Trento, 7-8 giugno 2007, Roma, 35-44.
- AMIRANTE, L. (1993): “Sabino postumo?”, *Index* 21, 381-386.
- ANDERSON, J.K. (1985): *Hunting in the Ancient World*, Berkeley-Los Angeles-London
- ANDÒ, V. (1975): *Luciano critico d'arte*, Palermo.
- (2005): *L'ape che tesse. Saperi femminili nella Grecia antica*, Roma.
- (2013): *Violenza bestiale. Modelli dell'umano nella poesia greca epica e drammatica*, Caltanissetta-Roma
- ANGELI BERNARDINI, P. (1982): “Eracle, i Molioni e Augia nell'Olimpica 10 di Pindaro”, *QUCC* n. 40, 55-68.
- ANOLLI, L. (2006): *Fondamenti di psicologia della comunicazione*, Bologna.
- ANNAS, J. (1982): “Plato's Myth of Judgement”, *Phronesis* XXVII/2, 119-143.
- ARAGOSTI, A. (2015): “Hermeneumata Festina”, *Studi classici e orientali* LXI t.I, 241-312.
- ARDIZZONI, A. (1978): “Tifone e l'eruzione dell'Etna in Eschilo e in Pindaro”, *Giornale italiano di filologia nuova serie* 9, 233-244.
- ARNOTT, W.G. (2012): *Birds in the Ancient World from A to Z*, London.
- ATRAN, S (1990): *Cognitive foundations of natural history. Towards an anthropology of science*, Cambridge-Paris
- ALMECIJA, S.. *et al.* (2015): “The evolution of human and ape hand proportions”, *Nat. Commun.* 6:7717 doi: 10.1038/ncomms8717
- AMAT, J. (2002): *Les animaux familiers dans la Rome antique*, Paris.
- ARNOLD, D. (1995): “An Egyptian Bestiary”, *The Metropolitan Museum of Art Bulletin* Spring 1995, 1-64
- ARRIGHETTI, G. (1981): “Il misoginismo di Esiodo”, in *Misoginia e maschilismo in Grecia e a Roma*, Genova, 27-48.
- AYACHE, L. (1997): “L'animal, les hommes et l'ancienne médecine”, in B. Cassin – J.-L. Labarrière (a cura di) *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, 55-74
- BADIAN, E. (1958): “The Eunuch Bagoas”, *CQ* vol. VIII fasc. 3/4, 144-157.
- BAGLIONI, I. (2013): “Note alla terminologia e al concetto di ‘mostruoso’ nell'antica Grecia”, in I.Baglioni (a cura di) *Monstra. Costruzione e percezione delle entità ibride e mostruose nel Mediterraneo antico*, vol. II, Roma, 15-32.

- BALAUDÉ, J.-F. (1997): “Parenté du vivant et végétarisme radical. Le défi d’Empédocle” in Cassin, B. – Labarrière, J.-L., Romeyer Dherbey, G. (a cura di) *L’animal dans l’Antiquité*, Paris, 31-53.
- BARATAY, E. – HARDOUIN-FUGIER, E. (1998): *Zoos. Histoire des jardins zoologiques en Occident (XVIe – XXe siècles)*, Paris
- BARKER, A. (2010): “*Phōnaskia* for singers and orators. The care and training of the voice in the Roman empire”, in Rocconi, E. (a cura di) *La musica nell’Impero Romano. Testimonianze teoriche e scoperte archeologiche*, Atti del II convegno annuale di MOISA, Pavia, 11-20.
- BARRAU, J. (1978): “Domesticamento”, *Enciclopedia Einaudi* V, 49-71
- BARRINGER, J.M. (2001): *The Hunt in Ancient Greece*, Baltimore
- BAUMANN, M. (2011): *Bilder schreiben. Virtuose Ekphrasis in Philostrats Eikones*, Berlin – New York
- BEAGON, M. (1992): *Roman Nature. The Thought of Pliny the Elder*, Oxford
- BÉGUIGNON, Y. (1934): “Recherches archéologiques dans la vallée du Spercheios”, *Revue archéologique* sixième série, t. 4, 14-33.
- BELL, J.M. (1984): “God, Man, and Animal in Pindar’s Second Pythian”, in D.E. Gerber (a cura di) *Greek Poetry and Philology: Studies in Honour of Leonard Woodbury*, Chico, 1-31.
- BELLOCCHI, M. (2009): “Gli oracoli in esametri di Aristofane come testimonianza di poesia oracolare nell’Atene del tardo V secolo a. C.”, *RFIC* vol. 137 fasc. 1-2, 23-40.
- BENVENISTE, E. (1949): “Euphémismes anciens et modernes”, *Die Sprache* I, 116-122  
— (1966): *Problèmes de linguistique générale I*, Paris.
- BENVENUTO, S. (2011): *Lo jettatore. Capriccio filosofico*, Milano
- BERDOZZO, F. (2011): *Götter, Mythen, Philosophen. Lukian und die Paganen Göttervorstellungen seiner Zeit*, Berlin – Boston.
- BERLIN, B. (1972): “Speculation on the Growth of Ethnobotanical Nomenclature”, *Language and Society*, 1, 51-86  
— (1973): “Folk Systematics in Relation to Biological Classification and Nomenclature”, *Annual Review of Ecology and Systematics*, 4, 259-271  
— (1992): *Ethnobiological classification: principles of categorization of plants and animals in traditional societies*, Princeton
- BERLIN, B. – BREEDLOVE, D. – RAVEN, P. (1973): “General principles of classification and nomenclature in folk biology”, *American Anthropologist*, 75, 214-242

- BERNABO BREA, L. (1981): *Menando e il teatro greco nelle terracotte liparesi*, Genova.
- BERNARD, P. (1996): “L’Aornos bactrien et l’Aornos indien, Philostrate et Taxila: géographie, mythe et réalité”, in *TOPOI*, n. 6, 475-530.
- BERRETTONI, P. (2002): *La logica del genere*, Pisa.
- BETA, S. (2004): *Il linguaggio nelle commedie di Aristofane*, suppl. n. 21/22 al “Bollettino dei Classici” dell’Accademia Nazionale dei Lincei, Roma.
- BETTINI, M. (1978): “Su alcuni modelli antropologici della Roma più arcaica: designazioni linguistiche e pratiche culturali I”, *MD* 1, 123-175.
- (1997): “Ghosts of Exile: Doubles and Nostalgia in Vergil’s *parva Troia* (Aeneid 3.294ff.)”, *ClAnt* 16.1, 8-33.
- (1998): *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Torino
- (2000): *Le orecchie di Hermes. Studi di antropologia e letterature classiche*, Torino.
- (2008): “Weighty Words, Suspect Speech: *Fari* in Roman Culture”, *Arethusa*, vol. 41 n. 2, 313-375.
- (2012): *Vertere. Un’antropologia della traduzione nella cultura antica*, Torino
- (2013): “Preletterario, popolare, contadino. Tre categorie ‘atellaniche’ su cui riflettere II”, in R. Raffaelli-A. Tontini (a cura di) *L’atellana preletteraria. Atti della Seconda Giornata di Studi sull’Atellana*, Urbino, 141-162.
- (2014): “Comparazione”, in Bettini, M. – Short, W.M. (a cura di) *Con i Romani. Un’antropologia della cultura antica*, Bologna, 23-44.
- BETTINI, M. – FRANCO, C. (2010): *Il mito di Circe. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino.
- BETTINI, M. – LENTANO, M. (2013): *Il mito di Enea. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino.
- BIANCHI, E. (1997): *Fictio iuris. Ricerche sulla finzione in diritto romano dal periodo arcaico all’epoca augustea*, Padova
- BLANC, A. (2002): “Disguised Compounds in Greek: Homeric *ΑΒΑΗΧΡΟΣ, ΑΓΥΟΣ, ΑΚΜΗΝΟΣ, ΘΗΑΥΓΕΤΟΣ, ΧΑΛΙΦΡΩΝ*”, *Transactions of the Philological Society*, vol. 100: 2, 169-184.
- BLOCH, R. (1907): *Pseudo-Luciani De Amoribus*, Argenteuil
- BODSON, L. (1986): “La zoologie romaine d’après la NH de Pline” in *Helmantica*, t. 37, n. 112-114, 107-116
- (1991): “Alexander the Great and the Scientific Exploration of the Oriental Part of his Empire. An Overview of the Background, Trends and Results”, *AncSoc* 22, 127-138

- (1997): “Le témoignage de Pline l’Ancien sur la conception romaine de l’animal”, in B. Cassin- J.-L Labarrière *L’animal dans l’Antiquité*, Paris, 325-354
- (1998): “Contribution à l’étude des critères d’appréciation de l’animal exotique dans la tradition grecque ancienne”, in Bodson, L. (ed.) *Les animaux exotiques dans les relations internationales: espèces, fonctions, significations*, Liège, 139-212.
- (2000): “Motivations for pet-keeping in ancient Greece and Rome: a preliminary survey”, in A.L. Podberscek, E.S. Paul, J.A. Serpell. (edd.), *Companion animals and us : exploring the relationships between people and pets*, Cambridge - New York, 27-41.
- BÖHM, M. (1893): *De cottabo*, Bonn.
- (1940): *Die Ichneutai des Sophokles*, Wien.
- BONA, I. (2006): “Popolazioni dell’Africa nord-occidentale nella tradizione letteraria greco-latina”, in Akerraz, A. – Ruggeri P. – Siraj, A. – Vismara, C. (a cura di) *L’Africa romana*, 16.1, 197-214.
- BONACELLI, B. (1932): “La scimmia in Etruria”, *Studi Etruschi*, vol. VI, Firenze, 341-382.
- BONAUDO, R.: *La culla di Hermes. Iconografia e immaginario delle Hydriai ceretane*, Roma.
- BONNARD, J.-B. (2007): “La construction des genres dans la Collection hippocratique”, in Sebillotte Cuchet, V. – Ernoult, N. *Problèmes de genre en Grèce ancienne*, Paris, 159-170.
- BONNET, C. (1996): “Héraclès travesti”, in C. Jourdain Annequin - C. Bonnet (edd.) *Héraclès, les femmes et le féminin*, II<sup>e</sup> rencontre héracléenne, Brussel – Rome, 121-131
- BORNMAN, F. (1952): “Kenning in greco?”, *Athenaeum* vol. XXX fasc. 1-2, 85-103
- BOUDIN, F. (2005): “Monstres sans image, images sans monstres. Représentations et non représentations des monstres sur les vases”, in S. Crogiez-Pétrequin (a cura di) *Dieu(x) et hommes. Histoire et iconographie des sociétés païennes et chrétiennes de l’Antiquité à nos jours*, Rouen – Le Havre, 537-568.
- BOUDON MILLOT, V. (2005): “De l’homme et du singe chez Galien et Némésius d’Emèse”, in Boudon-Millot V. & Pouderon B. (éds.), *Les Pères de l’Eglise face à la science médicale de leur temps*, Paris, 73-88
- (2012): *Galien de Pergame. Un médecin grec à Rome*, Paris
- BOUFFARTIGUE, J. (2006): “Les animaux techniciens. Réflexions sur l’animal *faber* vu par les Anciens”, *Rursus* [En ligne], 1 | 2006, mis en ligne le 09 juillet 2006, consulté le 15 juin 2014. URL : <http://rursus.revues.org/48> ; DOI : 10.4000/rursus.48.

- BOSWORTH, A.B. (1996): *Alexander and the East. The Tragedy of Triumph*, Oxford.
- BOTER, G.J. (1990): “A note on Herondas III 40”, *Mnemosyne*, vol. XLIII fasc. 1-2, 155-156.
- BRECHT, F.J. (1930): *Motiv- und Typengeschichte des griechischen Spottpigramms*, *Philologus* suppl. 22.2.
- BREMER, J.M. (1969): *HAMARTIA. Tragic error in the Poetics of Aristotle and in Greek tragedy*, Amsterdam.
- BRIAND, M. (1993): “L’“esprit blanc” de Pélias. Remarques sur Pindare, *Pythiques* IV, v. 109”, *Métis* 8 (1-2), 103-128.
- BRILLANTE, C. (1991): “Crescita e apprendimento: l’educazione del giovane eroe”, *QUCC* 66, 7-28.
- (1998): “Ixion, Peirithoos e la stirpe dei Centauri”, *MD* 40, 41-76.
- (2000): “Il messaggio del poeta nel finale della *Pitica* seconda di Pindaro” in M.Cannatà Fera – S.Grandolini (a cura di) *Poesia e religione in Grecia. Studi in onore di G.Aurelio Privitera I*, 101-118
- BRISSON, L. (1997): *Le sexe incertain. Androgynie et hermaphrodisme dans l’Antiquité gréco-romaine*, Paris.
- BROMMER, F. (1984): *Herakles II. Die unkanonischen Taten des Helden*, Darmstadt
- (1985): “Herakles und Theseus auf Vasen in Malibu”, *Greek Vases in the J.Paul Getty Museum – Occasional Papers on Antiquities 3*, vol. 2, 183-228.
- BROWN, P.G.McC. (1992): “Menander, Fragments 745 and 746 K-T, Menander's "Kolax", and Parasites and Flatterers in Greek Comedy”, *ZPE* n. 92, 91-107.
- BRUIT, L. (1989): “Les dieux aux festins des mortels. Théxénies et *xeniai*”, in Laurens, A.-F. (ed.) *Entre hommes et dieux*, Paris, 13-24.
- BRUIT ZAIDMAN, L. (2007): “Le discours masculin/féminin sur le *genos gunaikôn* dans la tragédie grecque”, in Sebillotte Cuchet, V. – Ernoult, N. (a cura di) *Problèmes du genre en Grèce ancienne*, Paris, 147-158.
- BRUIT ZAIDMAN, L. – SCHMITT PANTEL, P. (2007): “L’historiographie du genre: état des lieux” in Sebillotte Cuchet, V. – Ernoult, N. (a cura di) *Problèmes de genre en Grèce ancienne*, Paris, 27-48.
- BRULÉ, P. (2015): *Les sens du poil (grec)*, Paris.
- BULMER, R. – TYLER, M.: “Karam classification of frogs”, *Journal of Polynesian Society*, 77, 333-385

- BULTRIGHINI, U. (2011): “Quando un’associazione parla. Suda Δ 1423 e Teopompo”, *RCCM* vol. 53 n. 1, 11-62
- BURKERT, W. (1972): *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin-New York
- BURTON, R.W.B. (1962): *Pindar’s Pythian Odes*, Oxford
- BUSUTTIL, J. (1969): “The Maltese dog”, *Greece & Rome*, vol. 16 n. 2, 205-208.
- BURKERT, W. (1966): “Greek Tragedy and Sacrificial Ritual”, *GRBS* 7, 87-121.
- (1972): “Die Leistung eines Kreophylos: Kreophyleer, Homeriden und die archaische Heraklesepeik”, *MH* 29.2, 74-85.
- BUXTON, R. (2010): “The Significance (or Insignificance) of Blackness in Mythological Names”, in Christopoulos, M. – Karakantza, E.D. – Levaniouk, O. (a cura di) *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*, Lanham – Boulder – New York – Toronto – Plymouth, 3-13.
- BYL, S. (1980): *Recherches sur les grands traités biologiques d’Aristote: sources écrites et préjugés*, Bruxelles.
- (1997): “Controverses antiques autour de la dissection et de la vivisection”, *Revue belge de philologie et d’histoire* 75, 113-120
- CAILLOIS, R. (1958): *Les jeux et les hommes (Le masque et le vertige)*, Paris.
- CALABI, F. (2005): “Il mito di Er: le fonti”, in M. Vegetti (a cura di) *Platone. La Repubblica*, vol. VI, 277-310, Napoli.
- CALAME, C. (1990): *Thésée et l’imaginaire athénien, Légende et culte en Grèce ancienne*, Lausanne
- CALORE, A. (2000): «*Per Iovem lapidem*», *alle origini del giuramento. Sulla presenza del «sacro» nell’esperienza giuridica romana*, Milano.
- CAMBIANO, G. – REPICI, ? (1989): “Cibo e forme di sussistenza in Platone, Aristotele e Dicearco”, in Longo, O. – Scarpi, P. (a cura di) *Homo edens*, Milano
- CAMEROTTO, A. (2003): “«Ai cani e agli uccelli!»: l’*aikia* nel duello eroico”, *AevAnt* n.s. 3, 467-479.
- (2005): “Cinghiali eroici”, in E.Cingano – A.Ghersetti – L.Milano (a cura di) *Animali tra zoologia, mito e letteratura nella cultura classica e orientale*, Padova, 107-128.
- CAMPAGNER, R. (2002): “Il gioco del cottabo nelle commedie di Aristofane”, *QUCC* vol. 72 n. 3, 111-127.

- CAMPERIO CIANI, A. (1986): “Origine, evoluzione, speciazione ed ecologia del genere *Macaca* in relazione alle vicende geoclimatiche del Quaternario”, *Studi per l’ecologia del Quaternario* 8, 9-32.
- CAMPESE, S. – CANINO, L.L. (1998): “La genesi della *polis*”, in M. Vegetti (a cura di) *La Repubblica. Traduzione e commento*, vol. II, libri II e III, Napoli, 285-332
- CANTARELLA, E. (1992<sup>2</sup>): *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Roma.
- CAPPONI, F. (1986): “Cultura scientifico-naturalistica di Plinio”, *Helmantica*, t. 37, n. 112-114, 131-146
- CARBONE, Andrea L. (2011): *Aristote illustré. Représentation du corps et schématisation dans la biologie aristotélicienne*, Paris.
- CAREY, Ch. (1981): *A Commentary on Five Odes of Pindar*, Salem N.H.
- CAROLI, M. (2017): *Il velo delle parole. L’eufemismo nella lingua e nella storia dei Greci*, Bari
- CARRIÈRE, J.-C. (1998): “Socratisme, platonisme et comédie dans le *Banquet* de Xénophon. Le *Banquet* de Xénophon et le *Phèdre* de Platon”, in M. Trédé – Ph. Hoffmann (a cura di) *Le rire des Anciens*, Paris, 243-271
- CASALI, S. (1995): “Altre voci nell’Eneide di Ovidio”, *MD* 35, 59-76
- (2009): “Ovidian Intertextuality”, in P.E. Knox (ed.) *A Companion to Ovid*, Oxford-Malden, 341-354
- CASEVITZ, M. (1990): “Repas, festins et banquets : un peu d’histoire des mots grecs”, *Cahiers des études anciennes* XXIV t. II, 201-221
- (1995): “Sur ἐσχατία. Histoire du mot”, in Rousselle, A. (ed.) *Frontières terrestre, frontières célestes dans l’Antiquité*, Perpignan, 19-30
- (2002): “Histoire mythique, histoire vraie: remarques sur les animaux chez Diodore de Sicile”, *Ktéma*, 27, 87-94
- CASTER, M. (1937): *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris
- CATONI, M.L. (2005): *Schemata. Comunicazione non verbale nella Grecia antica*, Pisa
- CECCARELLI, P. (1989): “I ‘Nesiotika’ ”, *ASNP* XIX, 903-935
- (1998): *La pirrica nell’antichità greca e romana*, Pisa
- CERVANI, R. (1978): *L’epitome di Paolo del De verborum significatu di Pompeo Festo. Struttura e metodo*, Roma
- CHAMOUX, F. (1953): *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, Paris
- CHANDEZON, C. (2003): *L’élevage en Grèce (fin V<sup>e</sup> – fin I<sup>er</sup> s. a. C.). L’apport des sources épigraphiques*, Bordeaux

- (2009): “Le gibier dans le monde grec”, in J. Trinquier – Ch. Vendries (a cura di) *Chasses antiques. Pratiques et représentations dans le monde gréco-romain (III<sup>e</sup> s.av. – IV<sup>e</sup> s.apr. J.-C.)*, Rennes, 75-95
- (2015): “Gérer la présence des animaux domestiques dans la ville grecque et ses abords”, in Ménard, H. – Plana-Mallart, R. (a cura di) *Espaces urbains et périurbains dans le monde méditerranéen antique*, Montpellier, 175-184
- CHANTRAINE, P. (1933): *La formation des noms en grec ancien*, Paris.
- (1963): “A propos de Thersite”, *AC* t.32 fasc.1, 18-27
- CHARPENTIER, J. (1934): *The Indian Travels of Apollonius of Tyana*, Uppsala.
- CHEVALIER, R. (1995): “Le bestiaire de Plaute”, in Chevalier, R. (a cura di) *Homme et animal dans l'Antiquité romaine*, Tours, 327-350
- CHIOFFI, L. (1999): *Caro: il mercato della carne nell'Occidente romano. Riflessi epigrafici ed iconografici*, Roma
- CIARALLO, A. – DE CAROLIS, E. (1999): *Homo faber. Natura, scienza e tecnica nell'antica Pompei*, Milano
- CICU, L. (2012): *Il mimo teatrale greco-romano. Lo spettacolo ritrovato*, Roma
- CITRONI, M. (1989): “Marziale e la letteratura per i Saturnali (poetica dell'intrattenimento e cronologia della pubblicazione dei libri)”, *Illinois Classical Studies* vol. 14 n. 1, 201-226
- CLEARLY, V.J. (1972): “*Se sectari simiam*: Monkey Business in the *Miles Gloriosus*”, *The Classical Journal*, vol. 67 n. 4, 299-305
- CLEMENTS, A. (2013): “«Looking Mustard»: Greek Popular Epistemology and the Meaning of ΔΠΙΜΥΣ”, in Butler, S. – Purves, A. (edd.) *Synaesthesia and the Ancient Senses*, Durham, 71-88
- COLE, S.G. (1998): “Domesticating Artemis”, in Blundell, S. – Williamson, M. (edd.) *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*, London and New York, 27-43.
- COLOMBETTI, G. (2014): *The Feeling Body. Affective Science Meets the Enactive Mind*, Cambridge MA – London
- COMPAGNINO, G. (1990): “La poesia e la città: ethos e mimesis nella Repubblica di Platone”, *SicGym* XLIII, 3-89
- CONNORS, C. (2004): “Monkey Business: Imitation, Authenticity, and Identity from Pithekoussai to Plautus”, *Classical Antiquity*, vol. 23 n. 2, 179-207
- CONNORS, C. (2015): “In the Land of the Giants: Greek and Roman Discourses on Vesuvius and the Phlegraean Fields”, *Illinois Classical Studies* vol.40 n.1, 121-137

- CONSOLO-LANGHER, S.N (1991): “Il problema delle fonti di Diodoro per la storia di Agatocle. Diodoro e Duride”, in Galvagno, E. – Ventura, M. (a cura di) *Mito, storia, tradizione. Diodoro Siculo e la storiografia classica*, Catania, 153-186
- (2000): *Agatocle da capoparte a monarca fondatore di un regno tra Cartagine e i Diadochi*, Messina.
- (2004): “Greci e indigeni nelle *Lybie*: le spedizioni di Eumaco a nord-ovest di Cartagine”, in Khanoussi, M. – Ruggeri, P. – Vismara, C. (a cura di) *L’Africa romana*, vol. 15.1, 343-354.
- (2006): “I Greci e l’Africa del Nord. Il conflitto greco-cartaginese in terra libica: alleanza tra Siracusa Cirene ed Egitto e genesi della regalità di Agatocle”, in Akerraz, A. – Ruggeri P. – Siraj, A. – Vismara, C. (a cura di) *L’Africa romana*, vol. 16.3, pp. 2032-2040.
- CONTI, M.C. (1994): *Il più antico fregio dello Heraion del Sele. Scultura architettonica e comunicazione visiva*, Firenze
- CONTI BIZZARRO, F.: “Note a Ferecrate”, *MCr*, n. 23-24, 259-292
- CORSO, A. (1998-1999): “La casa greca secondo Vitruvio”, *Archeologia Veneta – TEXNH Studi di Architettura e Urbanistica greca e romana in onore di Giovanni Tosi*, XXI-XXII, 37-50
- CRAMP, S., ed. (1977): *Handbook of the Birds of Europe, the Middle Eats and North Africa. The Birds of the Western Palearctic*, Oxford-London-New York
- CSAPO, E. (1986): “A Note on the Würzburg Bell-crater H 5797 (‘Telephus Travestitus’), *Phoenix* 40, 379-392
- (2002): “Kallipides on the floor-sweepings: the limits of realism in classical acting and performance”, in Easterling, P. – Hall, E. (eds.) *Greek and Roman actors: aspects of an ancient profession*, Cambridge, 127-147.
- (2005): *Theories of Mythology*, Oxford
- CURRIE, H. MacL. (1984): “Phaedrus the Fabulist”, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 32.1, Berlin- New York, 497-513
- D’AGOSTINO, B. (1995): “Eracle e Gerione: la struttura del mito e la storia”, *AION (Archeol)* n.s. 2, 7-13.
- D’AGOSTINO, B. – CERCHIAI, L. (1999): *Il mare, la morte, l’amore. Gli Etruschi, i Greci e l’immagine*, Roma.
- DE BRASI, D. (2014): “Von Affen und Mädchen : die ‘Heraklit-Zitate’ im Hippias Maior (288e4-289b7) im Licht der griechischen Literatur und Philosophie”, *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, 24, 143-163

- DE MARTINO, A. (2008): *Sud e magia*, Roma (1959<sup>1</sup>)
- DE MARTINO, F. – SOMMERSTEIN, A. a cura di (1999): *Studi sull'eufemismo*, Bari
- DE MELLO, M. (2012): *Animals and Society. An Introduction to Human-Animal Studies*, New York
- DE SANCTIS, D. (2011): “«Quando Eracle giunse ad Erythia...»: Gerione in Esiodo, Stesicoro ed Ecateo”, *SCO* 57, 57-72
- DEL CORNO, D. (1968): “P.S.I. 99 = Menandro, *Encheiridion* (Κέρδων = *Lucrío*, in Plaut. *Mil. Glor.* ?)”, *La Parola del Passato* XXIII fasc. CXXI, 306-308
- DAUX, G. (1963): “Sur une epigramme de Céphalonie”, *BCH* 87, 636-638.
- DALBY, A. (1996): *Siren Feasts. A history of food and gastronomy in Greece*, London & New York
- DALBY, A. (2003): *Food in the Ancient World from A to Z*, London & New York.
- DASEN, V. (1993): *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*, Oxford
- (2015): *Le sourire d'Omphale. Maternité et petite enfance dans l'Antiquité*, Rennes
- DEBIASI, A. (2010): “Orcomeno, Ascra e l'epopea regionale ‘minore’”, in E.Cingano (a cura di) *Tra panellenismo e tradizioni locali. Generi poetici e storiografia*, Alessandria, 255-298
- DEBRU, A. (1994): “L'expérimentation chez Galien”, in *ANRW* II 37.2, 1718-1756.
- DEGANI, E. (1987): “La donna nella lirica greca”, in Uglione, R. (a cura di) *La donna nel mondo antico*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Torino, 73-91
- DEMONT, P. (1979): “Remarques sur le sens de τρέφω”, *REG* XCI, 358-384
- (1997): “Aristophane, le citoyen tranquille et les singeries”, in Thiery, P. – Menu, M. (a cura di) *Aristophane : la langue, la scène, la cité*, Bari, 457-479.
- DENEKEN, F. (1881): *De theoxeniis*, Berlin
- DENNISTON, J.D. (1950<sup>2</sup>): *The Greek Particles*, sec. ed. revised by K.J. Dover, Oxford
- DEONNA, W. (1965): *Le symbolisme de l'œil*, Paris
- DESANGES, J. (1962): *Catalogues des tribus africaines de l'Antiquité classique à l'ouest du Nil*, Dakar.
- DESTREE, P. (2013): “Education, Leisure, and Politics”, in M. Deslauriers – P. Destrée (a cura di) *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge, 301-323.
- DETIENNE, M. (1960): “La notion mythique d'ΑΛΗΘΕΙΑ”, *REG* vol. 73 n. 344, 27-35.
- (1970): “Le phoque, le crabe et le forgeron”, *Latomus. Hommages à Marie Delcourt*, n. 114, 219-233
- (1998): *Dionysos mis à mort*, Paris (ed. or. 1977).

- DETIENNE, M. – VERNANT, J.-P., a cura di (1979): *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris
- DI BENEDETTO, V. (1995): “Tifone in Pindaro e in Eschilo”, *RFIC*, 123.2, 129-139.
- DI MARCO, M. (1991): “Il dramma satiresco di Eschilo”, *Dioniso* 61 fasc. 2, 39-61
- (2000): “L’ambiguo statuto del dramma satiresco”, in Arrighetti, G. (a cura di) *Letteratura e riflessione sulla letteratura nella cultura classica*, Pisa, 31-49
- DI NICUOLO, C. (2014): “*Kallias il Balaneus*. Una stele funeraria attica del Martin von Wagner Museum di Würzburg (IG II-III<sup>2</sup> 11804)” *ASAtene* vol. XCII Serie III, 14, 69-98
- DIERAUER, U. (1977): *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam.
- DÍEZ DE VELASCO, F. (1990): “Comentarios iconográficos y mitológicos del poema épico *Miniada*”, *Gerión* 8, 73-87
- DIGARD, J.P. (1988): “Jalons pour une anthropologie de la domestication animale”, *L’Homme* t. 28 n. 108, 27-58.
- (1990): *L’homme et les animaux domestiques*, Paris.
- DOMBROWSKI, D.A., (1984): *The Philosophy of Vegetarianism*, Amherst.
- (1989): “Two vegetarian puns at Republic 372”, *Ancient Philosophy* vol. 9 n. 2, 167-171.
- DORATI, M. (2000): *Le Storie di Erodoto: etnografia e racconto*, Pisa-Roma.
- (2003): “La Lidia e la *τροφή*”, *Aevum antiquum*, n.s. 3, 503-530
- DUNBABIN, K.M.D. – DICKIE, M.W. (1983): “*Invida rumpantur pectora*. The Iconography of Phthonos/Invidia in Graeco-Roman Art”, *JAC* 26, 7-37
- ECO, Umberto (1997): *Kant e l’ornitorinco*, Milano
- EDELSTEIN, L. (1932): “Die Geschichte der Sektion im Altertum”, *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin* 3.2, 50-106
- EDMUNDS, L. (2014<sup>2</sup>): *Approaches to Greek Myth*, Baltimore
- EICHHOLZ, D.E. (1957): “The Budé Athenaeus”, *The Classical Review* vol. 7, n. 3/4, 217-219
- ELSE, G. F. (1958): “Imitation in the 5th Century”, in *Classical Philology*, n. 53 (2), 73-90
- (1959): “Υποκριτής”, *Wiener Studien*, LXXII, 75-107
- ERALDA, N. (2007): “Plinio e la «*Naturalis Historia*»: definizione di un’identità e comportamento sociale: plebe, uomini di rango, gloria. 1, Meno estetica, più etica?”, *Athenaeum* 95 (1), 145-182

- FABRE SERRIS, J. (1995): *Mythe et poésie dans les Métamorphoses d'Ovide. Fonctions et significations de la mythologie dans la Rome augustéenne*, Paris
- (1998): *Mythologie et littérature à Rome. La réécriture des mythes aux I<sup>ers</sup> siècles avant et après J.-C.* Lausanne
- FARAGUNA, M. (2012): “Pistis and Apistia: Aspects of the development of social and economic relations in classical Greece”, *MedAnt* XV 1-2, 355-374
- FARTZOFF, M. (1994): “Pindare et Archiloque : Pythique II, 72-86”, in Conso, D. - Fick, N. - Poulle, B. (a cura di) *Mélanges François Kerlouégan*, Paris, 215-234
- FERRO, L. (2005): *Intorno a fabula*, Tesi di dottorato, Siena
- FINGLASS, P.J. (2012): “Epicharmus’ Monkeys”, *ZPE* 180, 51-52
- FITTÀ, M. (1997): *Giochi e giocattoli nell'Antichità*, Milano
- FLAMAND, J.-M. (2014): “Recherches sur la causalité dans les *Oneirokritika* d'Artémidore : la «théorie» des six *stoikheia*”, in Ch. Chandezon – J. Du Bouchet (a cura di) *Artémidore de Daldis et l'interprétation des rêves. Quatorze études*, Paris, 107-137
- FORBES IRVING, P.M.C. (1990): *Metamorphosis in Greek myths*, Oxford.
- FOREST, V. – FABRE, V. (2011): “Les vestiges anthropologique et zoologiques”, in Sabrié, M. – Sabrié, R. (a cura di) *La maison au Grand Triclinium du Clos de la Lombarde à Narbonne*, Montagnac, 295-310.
- FÖGEN, T. (2017): “Animals in Graeco-Roman Antiquity: A Select Bibliography”, in Fögen, T. – Thomas, E. (eds.) *Interactions between Animals and Humans in Graeco-Roman Antiquity*, Berlin-Boston, 435-474.
- FÖRSTER (1876): “Zur Physiognomik des Polemon”, *Hermes* 10. Band, H. 4, 465-468.
- FORTENBAUGH, W.W. (1975): *Aristotle on Emotion*, London.
- (2003): *Theophrastean Studies*, Stuttgart.
- FORTI, T. (2004): “Who teaches us more than the beasts of the earth, and makes us wiser than the birds of the heaven”, in B. Santillo Frizell (a cura di) *PECUS. Man and Animal in Antiquity*, Roma, 124-128.
- FORTINA, M. (1955): *Un generale romano del I° secolo dell'impero: C. Licinio Muciano*, Roma
- FRANCHINI, L. (2005): *La desuetudine delle XII tavole nell'età arcaica*, Milano
- FRANCO, C. (2003): *Senza ritegno. Il cane e la donna nell'immaginario della Grecia antica*, Bologna
- (2006): “Il verro e il cinghiale. Immagini di caccia e virilità nel mondo greco”, *Studi Italiani di Filologia Classica*, XCIX, vol. IV, fasc. I, 5-31.

- (2007): “Callicamo e la voce del cane”, *Annali Online di Ferrara-Lettere Speciale* (I), 45-68.
- (2008): “Questioni di genere e metafore animali nella letteratura greca”, *Annali Online di Ferrara Lettere*, vol. 1 2008, 73-94.
- (2014): *Shameless. The Canine and the Feminine in Ancient Greece*, Oakland
- (2015): “L’argomento convincente. Gli animali come allievi di *physis* e ‘vox naturae’ nella tradizione greca e romana”, *SIFC CVIII – 4ª Serie* vol. XIII fasc. II, 185-212.
- (2017): “Greek and Latin words for human-animal bonds: Metaphors and taboos”, in Th. Foegen – E. Thomas (a cura di) *Interactions between Animal and Humans in Graeco-Roman Antiquity*, Berlin-Boston, 39-60.
- FRANKFURTER, D. (2001): “The Perils of Love: Magic and Countermagic in Coptic Egypt”, *Journal of the History of Sexuality*, vol. 10 n. 3/4, 480-500.
- FRONTISI DUCROUX, F.: “La Bomolochia: autour de l’embuscade à l’autel” in Breglia Pulci-Doria, L. et al. *Recherches sur les cultes grecs II*, Napoli, 29-50
- (1984): *Du masque au visage: aspects de l’identité en Grèce ancienne*, Paris
- FRONTISI DUCROUX, F. – LISSARRAGUE, F. (2001): “Corps féminin, corps virginal: images grecques”, in L. Bruit Zaidman (ed.) *Le corps des jeunes filles de l’Antiquité à nos jours*, Paris, 51-61.
- GALLO, L. (1989): “Alimentazione urbana e alimentazione contadina nell’Atene classica”, in Longo, O. – Scarpi, P. (a cura di), *Homo edens. Regimi, miti e pratiche dell’alimentazione nella civiltà del Mediterraneo*, Verona, 213-230.
- GARCÍA GUAL, C. (1972): “Sobre *πιθηκίζω* «hacer el mono»”, *Emerita* vol. 40, 453-460
- GAROFALO, I. (1991): “The Six Classes of Animals in Galen”, in Lopez Ferez A.J. (ed.) *Galeno: obra, pensamiento e influencia*, Madrid, 73-87
- GAROFALO, L. (1992): *La persecuzione dello stellionato in diritto romano*, Padova
- GASTALDI, S. (1998): “Paideia/mythologia” in M. Vegetti (a cura di) *Platone. La Repubblica*. Traduzione e commento, vol.I libri 1-4, Napoli, 333-392
- (2005): “L’immagine dell’anima e la felicità del giusto”, in Vegetti, M. (a cura di) *Platone. La Repubblica*, Traduzione e Commento, VI, ll. VIII-X, Napoli, 593-633.
- GAUTHIER, F. (1972): *Symbola. Les étrangers et le justice dans les cités grecques*, Nancy.
- GAUTIER, N. (2015): “L’animal domestique dans l’espace urbain : place et fonction de la faune dans l’habitat pompéien”, in Ménard, H. – Plana-Mallart, R. (a cura di) *Espaces urbains et périurbains dans le monde méditerranéen antique*, Montpellier, 185-200.

- GEBHARD, J. (1934): “Thersites”, *RE* V, 2455-2471.
- GEBHARDT, U.C.J. (2009): *Sermo Iuris: Rechtssparche und Recht in der augusteischen Dichtung*, Mnemosyne Suppl. n. 315, Leiden-Boston
- GENTILI, B. (1984<sup>2</sup>): *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo*, Roma-Bari
- GEOFFROY SAINT-HILAIRE, I. (1861): *Acclimatation et domestication des animaux utiles*, Paris.
- GEORGOU DI, S. (2005): “L’«occultation de la violence» dans le sacrifice grec: données anciennes, discours modernes”, in Georgoudi, S. – Koch Piettre, R. – Schmidt, F. (a cura di) *La cuisine et l’autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Tournhout, 115-147.
- GERBER, F. – BAUDRY-DAUTRY, A. (2012): “La mode de l’animal exotique dans la haute société gallo-romaine. Sépulture d’un singe dans la nécropole de la rue des Caillons à Poitiers”, *Archéopages. Archéologie et société*, 35 octobre 2012, 42-47.
- GIANGIULIO, M. (2001): “L’*Eschatia*. Prospettive critiche su rappresentazioni antiche e modelli moderni”, in *Problemi della Chora coloniale dall’Occidente al Mar Nero*, Atti del XL Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto, 333-361.
- GIARDINA, A. (1973-1974): “Sul problema della *fraus monetae*”, *Helikon* XIII/XIV, 184-190
- GIGANTE, M. (1953): “Epicarmo, Pseudo-Epicarmo e Platone”, *PP* VIII, 161-175.
- GINZBURG, C. (1998): *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milano.
- GIOMINI, R. (1953): “Il grammatico Filosseno e la derivazione del latino dall’eolico”, *La Parola del Passato*, VIII, 365-376.
- GIRARD, P.F. (1929<sup>8</sup>): *Manuel élémentaire de droit romain*, Paris
- GIUMAN, M. (2013): *Archeologia dello sguardo. Fascinazione e baskania nel mondo classico*, Roma
- GLICK, T.F. – SHAFFER, E. (2014): *The Literary and Cultural Reception of Charles Darwin in Europe*, London – New Dehli – New York - Sydney
- GOGUEY, D. (2003): *Les animaux dans la mentalité romaine*, Bruxelles.
- GOTTHELF, A. (2012): *Teleology, First Principles, and Scientific Method in Aristotle’s Biology*, Oxford – New York
- GRAND-CLÉMENT, A. (2011): *La fabrique des couleurs. Histoire du paysage sensible des Grecs anciens*, Paris.

- GRANT, R.L. (1960): "Antyllus and his medical works", *Bulletin of the History of Medicine* XXXIV, 154-174.
- GRAS, M. (1994): "Pithécusses. De l'étymologie à l'histoire", in *Apoikia. Scritti in onore di Giorgio Buchner*, Napoli, 127-131
- GREENLAW, C. (2011): *The Representation of Monkeys in the Art and Thought of Mediterranean Cultures*, Oxford
- GRIMAL, P. (1972): "La maison de Simon et celle de Théopropidès dans la «Mostellaria»", in *L'Italie romaine et préromaine. Mélanges offerts à Jacques Heurgon*, Paris- Rome, 371-386.
- GRIFFIN, D.R. (1992): *Animal Minds*, Chicago-London.
- GRMEK, M. (1997): *Le chaudron de Médée. L'expérimentation sur le vivant dans l'Antiquité*, Paris.
- GROTTANELLI, C. (1976-1977): "Notes on mediterranean hospitality", in *Dialoghi di Archeologia*, anno IX-X, n. 1-2, 186-194.
- (1981): "L'ideologia del banchetto e l'ospite ambiguo" in *Dialoghi di Archeologia*, Nuova Serie n. 3, 122-154.
- GROVES, C.P. (2005): "Order Primates", in Wilson, D.E. – Reeder, D.-A.M. (a cura di) *Mammal species of the world. A taxonomic and geographic reference*, III ed., vol. I, Baltimore, 111-184
- GUASPARRI, A. (2007): "Etnobiologia e mondo antico: una prospettiva di ricerca", *Annali Online della Facoltà di Lettere di Ferrara*, vol. I (speciale), 69-90.
- GUASTELLA, G. (1988): *La contaminazione e il parassita. Due studi su teatro e cultura romana*, Pisa.
- GUERRINI, A. (2003): *Experimenting with Humans and Animals*, Baltimore
- GUYOT, P. (1980): *Eunuchen als Sklaven und Freigelassene in der griechisch-römischen Antike*, Stuttgart
- HALLIWELL, S. (1986): *Aristotle's Poetics*, London
- (1990): "The Sounds of the Voice in Old Comedy" in Craik E.M. (a cura di) *Owls to Athens. Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover*, Oxford, 69-79.
- (2008): *Greek Laughter: A study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*, Cambridge
- HANKINSON, R.J. (1997): "Le phénomène et l'obscur : Galien et les animaux", in Cassin, B. – Labarrière, J.-L. (a cura di) *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, 75-93.

- HANSEN, M.H. (1989): *The Athenian Ecclesia II: A collection of articles 1983-1989*, Copenhagen
- HARAWAY, D. (1989): *Primate Visions. Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, New York / London
- HARDEN, A. (2017): “Wild Men and Animal Skins in Archaic Greek Imagery”, in Th.Foegen – E.Thomas (a cura di), *Interactions between Animals and Humans in Graeco-Roman Antiquity*, Berlin – Boston, 369-388
- HARRIS, W.V. (2003): “The rage of women”, in Braund, S.- Most, G. (a cura di) *Ancient Angers. Perspectives from Homer to Galen*, Yale Classical Studies 32, Cambridge, 121-143
- HASSAN, R. (2014): *La poesia e il diritto in Orazio: tra autore e pubblico*, Napoli
- HATCH, W.H.P. (1908): “THE USE OF ΛΙΘΗΡΙΟΣ, ΑΛΙΤΡΟΣ, ΑΡΑΙΟΣ, ΕΝΑΓΗΣ, ΕΝΘΥΜΙΟΣ, ΠΑΛΑΜΝΑΙΟΣ, and ΠΡΟΣΤΡΟΠΑΙΟΣ: A Study in Greek Lexicography”, *HSCP* vol. 19, 157-186.
- HAVELOCK, E.A. (1975): *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Roma-Bari (ed. orig. 1963).
- HAWKINS, T. (2014): *Iambic Poetics in the Roman Empire*, Cambridge
- HAYS, Terence (1974): *Mauna: Explorations in Ndumba Ethnobotany*, Ph.D. diss., Seattle
- HELLMANN, O. (2000): *Die Schlachtszenen der Ilias. Das Bild des Dichters vom Kampf in der Heroenzeit*, Stuttgart
- HEMELRIJK, J.M. (1984): *Caeretan Hydriae*, Mainz.
- HENDERSON, J. (1977): “The Homing Instinct. A Folklore Theme in Phaedrus, App. Perotti 16 Perry / 14 Postgate”, *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 23, 17-31.
- HERMAN, G. (1987): *Ritualised Friendship and the Greek City*, Cambridge.
- HERRMANN, L. (1973): *Babrius et ses poèmes*, Coll. Latomus v. 135, Bruxelles.
- HERZFELD, C. (2012): *Petite histoire des grands singes*, Paris.
- HEUZEY, L. (1922): *Histoire du costume antique*, Paris
- HOLLOWAY, R.R. (1984): “Le programme de la décoration sculpturale du temple «C» de Sélinonte”, *Revue des archéologues et historiens d’art de Louvain* XVII, 7-15
- HOULIHAN, P.F. (1996): *The animal world of the Pharaohs*, New York
- HUBBARD, T.K. (1990): “Hieron and the Ape in Pindar, *Pythian* 2.72-73”, *TAPhA* 120, 73-83

- (2009): “The Paradox of ‘Natural’ Heterosexuality with ‘Unnatural’ Women”, *CW* 102.3, 249-258
- HUGHES, A. (2003): “Comedy in Paestan Vase Painting”, *Oxford Journal of Archaeology* 22.3, 281-301.
- HULL, D.B. (1964): *Hounds and Hunting in Ancient Greece*, Chicago-London
- HUMBERT, J. (1960): *Syntaxe grecque*, Paris
- HUNN, Eugene (1999): “Size as Limiting Recognition of Biodiversity in Classifications”, in Medin D.L. & Atran S. (eds.) *Folkbiology*, Cambridge-London, 47-69.
- HURWIT, J.M. (2006): “Lizards, Lions, and the Uncanny in Early Greek Art”, *Hesperia* vol. 75 n. 1, 121-136.
- HUXLEY, G.L. (1969): *Greek Epic Poetry from Eumelos to Panyassis*, London
- IERACI BIO, A.M. (2005): “Medicina e teologia nel *De natura hominis* di Melezio”, in Boudon-Millot, V. – Pouderon, B. (a cura di), *Les pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, Paris, 29-48.
- INGOLD, T. (1980): *Hunters, Pastoralists and Ranchers*, Cambridge.
- IRIARTE, A. (2007): “La institución de la *Xenia*: pactos y acogidas en la antigua Grecia”, *Gerión*, vol. Extra, 197-206.
- IRWIN, E. (1974): *Colour Terms in Greek Poetry*, Toronto.
- JACOB, C. (1996): “Disegnare la terra”, in Settis, S. (a cura di) *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, Torino, 901-953
- JAMESON, M.H. (1994): “Theoxenia”, in Hägg, R. (ed.) *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence*, Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, Series in 8°, XIII, 35-57, Stockholm
- JANNI, P. (1991): “Le Termopili: geografia e storia”, in Prontera, F. (ed.) *Geografia storica della Grecia antica*, Roma-Bari, 110-122
- JASANOFF, J.H. (1976): “Gr. ἌΜΦΩ, lat. *AMBO* et le mot indoeuropéen pour ‘l’un et l’autre’”, *Bulletin de la société de linguistique de Paris*, tome LXXI fasc. I, 123-131.
- JONES, C.P. (1972): “Two Enemies of Lucian”, *GRBS* XIII, 475-487
- (2001): “Apollonius of Tyana’s passage to India”, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 42 (2), 185-199.
- JOUËT-PASTRÉ, E. (2006): *Le jeu et le sérieux dans les Lois de Platon*, Sankt Augustin
- JOURDAIN-ANNEQUIN, C. (1989): *Héraclès aux portes du soir. Mythe et histoire*, Paris.

- KAIMIO, M. (1977): *Characterization of Sound in Early Greek Literature*, Commentationes Humanarum Litterarum, Helsinki
- KARTTUNEN, K. (1989): *India in Early Greek Literature*, Helsinki
- (1997): *India and the Hellenistic World*, *Studia Orientalia*, vol. 83, Helsinki
- KELLER, O. (1909): *Die antike Tierwelt*, I, Leipzig
- KEULS, E. (1985): *The Reign of the Phallus*, New York
- KIDD, Stephen (2012): “The Meaning of *bōmolochos* in classical Attic”, in *TAPA*, 142, 239-255
- KILMER, M. (1982): “Genital Phobia and Depilation”, *JHS* 102, 104-112.
- KINDSTRAND, J.F. (1998): “Claudius Aelianus und sein Werk”, *ANRW* II 34.4, 2954-2996.
- KING, A. (2002): “Mammals. Evidence from wall paintings, sculpture, mosaics, faunal remains, and ancient literary sources”, in Feemster Jarshemski, W. – Meyer, F.G. (a cura di) *The Natural History of Pompeii*, Cambridge, 401-450.
- KING, H. (1998): *Hippocrates' Woman. Reading the Female Body in Ancient Greece*, London.
- (2008): “Barbes, sang et genre : afficher la différence dans le monde antique”, in Dasen, V. – Wilgaux, J. (a cura di) *Langages et métaphores du corps dans le monde antique*, Rennes, 153-168.
- KITCHELL, K.F. (2014): *Animals in the Ancient World from A to Z*, London – New York
- KOLLER, H. (1954): *Die Mimesis in der Antike: Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*, Bern
- KONSTAN, D. (1997): *Friendship in the Classical World*, Cambridge
- (2003): “Aristotle on anger and the emotions: the strategies of status”, in Braund, S.-Most, G. (a cura di) *Ancient Angers. Perspectives from Homer to Galen*, *Yale Classical Studies* 32, Cambridge, 99-120.
- KOZLOFF, A. – GERHIG, U. (1983): *Tierbilder aus vier Jahrtausenden: Antiken der Sammlung Mildenberg*, Mainz.
- KRETSCHMER, P. (1896): *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, Göttingen
- KROON, C. (2004): “Scales of involvement and the use of Latin causal connectives”, in A. López Eire – A. Ramos Guerreira (a cura di) *Registros lingüísticos en las lenguas clásicas*, Salamanca, 65-86.

- KRÜGER, H. – KASER, M. (1943): “Fraus”, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung* 63, 117-174
- KULLMANN, W. (1960): *Die Quellen der Ilias (Troischer Sagenkreis)*, Wiesbaden.
- L’ALLIER, L. (2004): “Des chevaux et des hommes. Sur le couple hommes-chevaux et femmes-juments chez Xénophon”, in B. Santillo Frizell (a cura di) *PECUS. Man and Animal in Antiquity*, Roma, 133-138.
- LA PENNA, A. (1991): *Tersite censurato: e altri studi di letteratura fra antico e moderno*, Pisa
- LA ROSA, R. (1990): *La repressione del furtum in età arcaica. Manus iniectio e duplione damnum decidere*, Napoli
- LI CAUSI, P. (2003): *Sulle tracce del mantichora. La zoologia dei confini del mondo in Grecia e a Roma*, Palermo.
- (2008): *Generare in comune. Teorie e rappresentazioni dell’ibrido nel sapere zoologico dei Greci e dei Romani*, Palermo.
- LI CAUSI, P. – POMELLI R. (2001-2002): “L’India, l’oro, le formiche: storia di una rappresentazione culturale da Erodoto a Dione di Prusa”, *Όρμος*, 3-4, 177-246.
- LABARRIÈRE, J.-L. (1990): “De la phronesis animale” in D. Devereux & P. Pellegrin *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Paris, 405-428
- (2000): “Comment et pourquoi la célèbre formule d’Aristote : «Le rire est le propre de l’homme» se trouve-t-elle dans un traité de physiologie (*Parties des Animaux*, III, 10, 673 a 8)?” in M.-L. Desclos (a cura di) *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble, 181-189.
- (2003): “«Bons à penser». Pour qui, comment et pourquoi?”, in Gasti, F. – Romano, E. (a cura di) *Buoni per pensare. Gli animali nel pensiero e nella letteratura dell’Antichità*, Pavia, 13-28.
- (2004): *Langage, vie politique et mouvement des animaux. Études aristotéliennes*, Paris
- LAJTAR, A. (1997): “Vier unveröffentliche griechische Inschriften aus der Ptolemäerzeit im Nationalmuseum Warschau”, *The Journal of Juristic Papyrology* 27, 27-35
- LANDSBERG, E. (1888): *Das furtum des bösgläubigen Besitzers*, Bonn.
- LANZA, Diego – VEGETTI, Mario (1971): *Opere biologiche di Aristotele*, Torino
- LASSERRE, F. (1950): *Les épodes d’Archiloque*, Paris.

- LASTELLA, M.P. (1996): “Eracle e i Cercopi. Mito e iconografia”, *Notizie dal chiostro del Monastero maggiore. Rassegna di studi del Civico museo archeologico e del Civico gabinetto numismatico di Milano* nn. 59-60, 45-75.
- LAURENT-LAGADU, M. (1987): “Les danses en arme féminines”, *Poikilia*, 27-37.
- LEHMAN-HARTLEBEN, K. (1941): “The *Imagines* of the Elder Philostratus”, *ArtB* 23.1, 16-44.
- LEPETZ, S. - IVYNEC, J.-H. (2002): “Présence d’espèces animales d’origines méditerranéennes en France du Nord aux périodes romaine et médiévale: actions anthropiques et mouvements naturels”, in Gardeisen, A. (a cura di) *Mouvements ou déplacements de populations animales en Méditerranée au cours de l’Holocène*, Oxford, 33-42.
- LEROY-GOURHAN, A. (1964-65): *Le geste et la parole*, Paris
- LESTEL, D. (1995): *Paroles de singe. L’impossible dialogue homme-primate*, Paris  
 — (2001): *Les origines animales de la culture*, Paris
- LEUMANN, M. (1944): “Εὐχερής und δυσχερής”, *Philologus* XCVI, 161-169. (1950): *Homerische Wörter*, Basel.  
 — (1959): *Kleine Schriften*, Zürich/Stuttgart
- LÉVI-STRAUSS, C. (1962): *La pensée sauvage*, Paris.
- LLEWELLYN-JONES (2003): *Aphrodite’s Tortoise. The Veiled Woman of Ancient Greece*, Swansea
- LLOYD, G. E. R. (1966): *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge  
 — (1983): *Science, Folklore and Ideology. Studies in the Life Science in Ancient Greece*, Cambridge  
 — (1996): *Aristotelian Explorations*, Cambridge
- LLOYD-JONES, H. (1973): “Modern Interpretation of Pindar: the Second Pythian and Seventh Nemean Odes”, *JHS* 93, 117-127  
 — (1975): *The Females of the Species: Semonides on Women*, London.
- LHERMITTE, J.-F. (2015): *L’Animal vertueux dans la philosophie antique à l’époque impériale*, Paris
- LILJA, S. (1980): “The Ape in Ancient Comedy”, *Arctos* vol. XIV, 31-38.
- LION, B. (1992): “La circulation des animaux exotiques au Proche-Orient antique”, in Charpin, D. – Joannès F., (edd) *La circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien*, Paris, 357-365.

- LISSARRAGUE, F. (1995): “Le banquet impossible”, in Aurell, M. – Dumoulin, O. – Theleman, F. (eds.) *La sociabilité à table*, Rouen, 55-64.
- LITINAS, N. (1999): “STRABO 17.2.4, καρπὸς ἄπιμος OR ἄστομος?”, *Mnemosyne* vol. LII fasc. 4, 479.
- LOBECK, Ch.A. (1829): *Aglaophamus*, Königsberg.
- LONGO, O. (1987): “Le regole della caccia nel mondo greco-romano”, *Aufidus* 1, 59-92
- LONGO, O. – SCARPI, P. (1989): *Homo edens. Regimi, miti e pratiche dell'alimentazione nella civiltà del Mediterraneo*, Milano.
- LONIS, R. (1983): “*Astu et Polis*. Remarques sur le vocabulaire de la ville et de l'État dans les inscriptions attiques du V<sup>e</sup> au milieu du II<sup>e</sup> s. av. J.-C.”, *Ktèma* n. 8, 95-112.
- LOPEZ-FEREZ, J.A. (1988): “L'animal dans l'alimentation humaine selon Galien”, in Bodson, L. (ed.) *L'animal dans l'alimentation humaine : les critères du choix*, *Anthropozoologica* numéro spécial II, Paris, 91-94.
- LÓPEZ GREGORIS, R. (2012): “*Poenulus*. Il ritratto dello straniero”, in R.Raffaelli – A.Tontini (a cura di) *Lecturae Plautinae Sarsinates XV Poenulus*, Urbino, 47-72.
- LORAUX, N. (1982): “Héraklès : le surmâle et le féminin”, *Revue française de psychanalyse*, 46, 697-729.
- (1989): *Les expériences de Tirésias*, Paris.
- (1990): *Les mères en deuil*, Paris.
- LOSFELD, G. (1991): *Essai sur le costume grec*, Paris.
- LUGARESI, L. (1998): “Giuliano Imperatore e Gregorio di Nazianzo: contiguità culturale e contrapposizione ideologica nel confronto tra ellenismo e cristianesimo”, *Rudiae* 10, 293-334
- LUPPE, W. (2006): “Sex mit einem Esel (P.Oxy. LXX 4762)”, *ZPE* 158, 93-94
- LURAGHI, S. (2003): *On the Meaning of Prepositions and Cases: The expression of semantic roles in Ancient Greece*, Amsterdam.
- LURIA, S. (1929): “Der Affe des Archilochos und die Brautwerbung des Hippokleides”, *Philologus* N.F. XXXIX, 1-22
- LYTLE, E. (2003): “Apuleius' Metamorphoses and the *Spurcum Additamentum*”, *CPh* vol.98 n.4, 349-365.
- MAHÉ-SIMON, M. (2006): “Ruses grecques, ruses indigènes dans l'*Ab Urbe condita* de Tite-Live”, in H.Olivier – P.Giovannelli-Jouanna, F.Bérard (a cura di) *Ruses, secrets et mensonges chez les historiens grecs et latins*, Lyon, 99-112

- MALTESE, E.V. (1991): “Per una rilettura degli Ichneutai sofoclei”, *Dioniso* 61 fasc. 2, 63-73.
- MANESSY GUITTON, J. (1977): “La navette et la lyre. Variations sur le thème kerk-”, in *Mélanges offerts à Léopold Sédar Senghor*, Dakar, 235-253.
- MANETTI, D. – ROSELLI, A. (1994): “Galeno commentatore di Ippocrate”, *ANRW II* 37.2, 1529-1635
- MANETTI, G. (1987): *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Milano.
- MANETTI, G. – FABRIS, A. (2011): *Comunicazione*, Brescia.
- MANNI, E. (1975): “Da Megara a Selinunte: le divinità”, *Kolakos* 21, 174-195.
- MANULI, P. (1980): “Fisiologia e patologia del femminile negli scritti ippocratici dell'antica ginecologia greca”, in Grmek, M.D. (a cura di) *Hippocratica. Actes du colloque hippocratique de Paris (4-9 septembre 1978)*, Paris, 393-408.
- MARCHESINI, R. – TONUTTI, S. (2007): *Manuale di zooantropologia*, Roma
- MARCONI, C. (1996): “Immagini pubbliche e identità di una colonia: il caso delle metope del tempio C di Selinunte”, in C. Antonetti (ed.) *Il dinamismo della colonizzazione greca*, Napoli, 121-134.
- MAROUZEAU, J. (1948): “La construction des particules de liaison”, *REL* 26, 235-267.
- MARRONE, M. (1984): *Istituzioni di diritto romano*, Palermo
- MARTIN, R.P. (1996): “The Scythian Accent”, in R. Bracht Branham and M.-O. Goulet-Cazé (a cura di) *The Cynics: the Cynic movement in antiquity and its legacy*, Berkeley, 136-155.
- MARTINAZZOLI, F. (1960): “Un epiteto esiodeo della donna”, *La Parola del Passato*, vol. 15, 203-221.
- MASSETI, M. (1997): “Representation of birds in Minoan art”, *International Journal of Osteoarchaeology* 7, 354-363.
- (2003): “Exploitation of fauna in the Near East during ancient historical times: observations on the mammalian species represented in Assyrian art”, in Albore Livadie, C. – Ortolani, F. (a cura di) *Variazioni climatico-ambientali e impatto sull'uomo nell'area circum-mediterranea durante l'Olocene*, Bari.
- MASSETI, M. – BRUNER, E. (2009): “The Primates of the Western Palaeartic: a biogeographical, historical, and archaeozoological review”, *Journal of Anthropological Sciences* vol. 87, 33-91.

- MASTROMARCO, G. (1993): “Il commediografo e il demagogo”, in Sommerstein A.H. (a cura di) *Tragedy, Comedy and the Polis: Papers from the Greek Drama Conference Nottingham 18-20 July 1990*, Bari, 341-357.
- MASTROROSA, I. (2003): “*Proximumque humanis sensibus* (Plin., *Nat.*, 8, 1, 1): gli elefanti degli antichi fra etologia e aneddotica storico-geografica”, in Gasti, F. – Romano, E. (a cura di) “*Buoni per pensare*”: *gli animali nel pensiero e nella letteratura dell’antichità*, Pavia, 125-146.
- MAXWELL-STUART, P.G. (1975): “Three abusive words in Aeschines”, *AJPh* 96, 7-12.  
— (1981): *Studies in Greek Colour Terminology*, vol. 2: *XAROPOS, Mnemosyne* Suppl. 37, Leiden.
- MAYHEW, R. (2004): *The Female in Aristotle’s Biology*, Chicago.
- MCDERMOTT, W.C. (1938): *The Ape in Antiquity*, Baltimore.
- MEI, O. (2013): *Cirene e la ceramica laconica*, Monografie di Archeologia Libica, XXXV, Roma.
- MEILLIER, C. (1991): “Callimaque *Hymne II*, vers 113: Φθόνοϋ ou Φθόροϋ?”, *SCO* vol. 40, 77-91.
- MÉNARD, H. (2000): “Le vol dans les tablettes de la Bretagne romaine (*Britannia*)”, *Revue historique de droit français et étranger* 78 (2), 289-299
- MESSINEO, G. (2009): “Λίσπαι”, *Orizzonti* n. 8, 93-96.
- MESTRE, F. (2003): “Anacharsis, the Wise Man from Abroad”, *Lexis* 21, 303-318.
- MESTURINI, A.M. (2001): *Rhythmos. Percorsi (alternativi) della tradizione classica*, Genova.
- MEULDER, M.A.J. (2011): “Typhon, un double monstrueux de Prométhée ?”, *Mythos* n.s. 5, 21-44.
- MIKALSON, J.D. (1975): “ΗΜΕΡΑ ΑΠΟΦΡΑΣ”, *AJPh* 96.1, 19-27
- MILANEZI, S. (2000): “Laughter as Dessert: On Athenaeus’ Book Fourteen, 613-616”, in Braund, D. – Wilkins, J. (a cura di) *Athenaeus and his World. Reading Greek Culture in the Roman Empire*, Exeter, 400-412.
- (2004): “À l’ombre des acteurs : les amuseurs à l’époque classique”, in Ch. Hugoniot – F. Hurllet – S. Milanezi (a cura di) *Le statut de l’acteur dans l’Antiquité grecque et romaine*, Tours, 183-209.
- MONTANARI, E. (1979): *KPAΣIΣ e MIΞIΣ. Un itinerario semantico e filosofico*, Firenze
- MONTIGLIO, S. (2000): “Wandering philosophers in classical Greece”, *JHS* 120, 86-105.

- MORDEGLIA, C. (2009-2011): “Dalla favola al proverbio, dal proverbio alla favola. Genesi e fortuna dell’elemento gnomico fedriano”, in Lelli, E. (ed.) *Paroimiakòs. Il proverbio in Grecia e a Roma*, vol.II, Pisa-Roma, 207-230.
- MORELLI, G. (2001): *Teatro attico e pittura vascolare. Una tragedia di Cheremone nella ceramica italiota*, Hildesheim-Zürich-New York.
- MOSCONI, G. (2009): “I peccaminosi frutti di Atlantide: iperalimentazione e corruzione”, *RCCM* 51.2, 331-360.
- MOSSMAN, J. (2007): “Heracles, Prometheus, and the play of genres in [Lucian]’ *Amores*”, in S. Swain – S. Harrison – J. Elsner (a cura di ) *Severan Culture*, Cambridge, 146-159.
- MOST, G.W. (1985): *The Measures of Praise. Structure and Function in Pindar’s Second Pythian and Seventh Nemean Odes*, Göttingen.
- MUCKENSTURM-POULLE, C. (2004): “La sauvagerie dans l’Inde de Strabon: l’œil du géographe” in Charpentier, M.-C. (ed.) *Les espaces du sauvage dans le monde antique*, Besançon, 237-242.
- MÜLLER, D. (1987): *Topographischer Bildkommentar zu den Historien Herodots*, Tübingen.
- MYLONAS, G.E. (1940): “The Olynthian House of the Classical Period”, *The Classical Journal*, vol. 35 n. 7, 389-402.
- NAAS, V. (2001): “*Est in his quidem, tametsi mirabilis, aliqua ratio* (NH, IX, 178) : modes de construction du savoir et imaginaires de Plin l’Ancien”, in Courrént, M. – Thomas, J. (a cura di) *Imaginaire et modes de construction du savoir antique dans les textes scientifiques et techniques*, Perpignan, 15-34.
- NAGY, G. (1979): *The Best of the Achaeans*, Baltimore.
- NAIDEN, F.S. (2007): “The Fallacy of the Willing Victim”, *JHS* 127, 61-73.
- NENCI, G. (1983): “*Tryphé e colonizzazione*”, in *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche*, Pisa-Roma, 1019-1031.
- NEUBERGER-DONATH, R. (1982): “Zum Bedeutungsunterschied zwischen δύνασθαι und οἷός τέ εἰμι”, *Hermes* 110. Bd, H. 3, 363-367.
- NESSLRATH, H.-G. (1985): *Lukians Parasitendialog. Untersuchungen und Kommentar*, Berlin New York.
- NEUMANN, G. (1965): *Gesten und Gebärden in der griechischen Kunst*, Berlin
- NEVETT, L. (1999): *House and Society in the Ancient Greek World*, Cambridge

- NEWMYER, S.T. (2005): “Tool use in animals: ancient and modern insights and moral consequences”, *Scholia* n.s. 14, 3-17.
- NICHOLSON, P.T. (2005): “The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara : The Cults and their Catacombs”, in Ikram, S. (a cura di), *Divine Creatures. Animal Mummies in Ancient Egypt*, Il Cairo – New York, 44-71.
- NIEDERLÄNDER, H. (1950): “Die Entwicklung des *furtum* und seine etymologischen Ableitungen”, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung* 67, 185-260
- NIFADOPOULOS, C. (a cura di ) (2003): *Etymologia: Studies in Ancient Etymology*, Münster.
- NOCK, A.D. (1944): “The cult of the heroes”, *Harvard Theological Review* 37, 141-173.
- NOWICKA, M. (1969): *La maison privée dans l'Égypte ptolémaïque*, Varsavia.
- NUTI, A. (1998): *Ludus e Iocus. Percorsi di ludicità nella lingua latina*, Treviso - Roma  
 — (2013): “Sui termini indicanti ‘gioco’ e ‘giocare’ nelle lingue indoeuropee. Una panoramica”, in C.Lambrugo – C. Torre (a cura di) *Il gioco e i giochi nel mondo antico. Tra cultura materiale e immateriale*, Bari, 53-70.
- OLTRAMARE, A. (1926): *Les origines de la diatribe romaine*, Lausanne.
- OPELT, I. (1966): “Euphemismus”, *RAC* VI, Stuttgart, 947-964
- PAIRAULT MASSA, F.-H. (1983): “Problemi di lettura della pittura funeraria di Orvieto”, *Dialoghi di Archeologia*, Terza Serie, anno 1 n. 2, 19-42.
- PAJÓN-LEYRA, I. (2011): *Entre ciencia y maravilla. El género literario de la paradoxografía griega*, Zaragoza.
- PALZIG, E. (1890): *De Nonnianis in IV orationes Gregorii Nazianzeni commentariis*, Leipzig.
- PARADISO, A. (1995): “Il motivo della voce come *kosmos* erotico in Saffo”, in De Martino, F. – Sommerstein, A.H. ( a cura di) *Lo spettacolo delle voci*, Bari, 103-115.
- PARISI PRESICCE, C. (1994): “La dea con il silfio e l'iconografia di Panakeia a Cirene”, *Lybian Studies* 25, 85-100.
- PARKER, R. (1996): *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford (ed. or. 1983).
- PASQUALI, G. (1994): *Pagine stravaganti di un filologo II*, a cura di C.F. Russo (*Terze pagine stravaganti*), Firenze
- PASSERINI, A. (1934): “La *τροφή* nella storiografia ellenistica”, *Studi Italiani di Filologia Classica*, n.s. 11, 35-56.

- PASTOUREAU, M. (2007): *L'ours. Histoire d'un roi déchu*, Paris.
- PATON, J.M. (1908): "The Death of Thersites on an Apulian Amphora in the Boston Museum of Fine Arts", *AJA* 12.4, 406-416.
- PELLEGRIN, P. (1982): *La classification des animaux chez Aristote. Statut de la biologie et unité de l'arsitotélisme*, Paris
- (1985): "Aristotle: A zoology without Species", in A. Gotthelf (ed.), *Aristotle on the Nature and Living Things: Philosophical and Historical Studies Presented to D. M. Balme*, Pittsburg
- PELLIZER, E. (1983): "Della zuffa simpotica", in Vetta, M. (ed.) *Poesia e simposio in Grecia antica: Guida storica e critica*, Roma-Bari, 29-41.
- (1990): "Outlines of Symptotic Entertainment", in O. Murray (a cura di) *Symptotica. A Symposium on the Symposion*, Oxford, 177-184.
- (1991): "Per una morfologia della poesia giambica arcaica", in K. Fabian, E. Pellizer, G. Tedeschi (a cura di) *OINHRA TEYKH. Studi triestini di poesia conviviale*, Alessandria, 15-29.
- PELLUCCHI, T. (2014): "Euphemism and Dysphemism", in G.K. Giannakis (a cura di) *Encyclopedia of Ancient Greek Language and Linguistics*, I, Leiden, 583-585.
- PERAKI-KYRIAKIDOU, H. (2002): "Aspects of Ancient Etymologizing", *CQ* 52.2, 478-493.
- PERETTI, A. (1979): *Il periplo di Scilace. Studio sul primo portolano del Mediterraneo*, Pisa
- PÉRON, J. (1974): "Pindar et Hiéron dans la II<sup>e</sup> Pythique", *REG* 87, 1-32
- PERPILLOU, J.-L. (1982): "Verbes de sonorité à vocalisme expressif en grec ancien", *REG* 95, 233-274.
- PERUSINO, F. (2001): "Leggendo la *Lisistrata* di Aristofane", *QUCC* vol. 63 n. 3, 37-45.
- PESANDO, F. (1987): *Oikos e Ktesis. La casa greca in età classica*, Perugia.
- PFEIFFER, S. (2008): "Der ägyptische Tierkult im Spiegel der griechisch-lateinischen Literatur", in Alexandrisi, A. – Wild, M. – Winkler-Horacek, L. (a cura di) *Mensch und Tier in der Antike. Grenzziehung und Grenzüberschreitung*, Wiesbaden, 373-393.
- PHILO, C. – WILBERT, C., eds. (2000): *Animal Spaces, Beastly Places: New Geographies of Human-Animal Relations*, London.
- PISTELLATO, A. (2007): "Banchettare in missione: due testimonianze oculari di Velleio Patercolo", in Bortolin, R. – Pistellato, A. (eds.) *Alimentazione e banchetto: forme e valori della commensalità dalla preistoria alla tarda antichità*, Venezia, 103-114.

- PITRÈ, G. (1884): “La jettatura e il malocchio in Sicilia”, *Acta Comparationis Litterarum Universarum*, XI (1-2), 4-8.
- PIZZIRANI, C. (2014): “Verso una nuova lettura ermeneutica della tomba Golini I e della pittura funeraria orvietana”, *Studi Etruschi*, vol. 77 serie III, 53-89.
- POCETTI, P. (1995): “Sui nomi antichi dell’isola di *Ischia*: una traccia di remoti contatti tra vicino Oriente e Italia”, *ILing* 18, 79-103.
- POLARA, G. – DE VIVO, A. (2011): “Aenaria – Pithecusa – Inarime”, *BStudLat* 41(2), 495-521
- POLLARD, J. (1977): *Birds in Greek Life and Myth*, London.
- POKROWSKIJ, M. (1909): “Neue Beiträge zur Charakteristik Ovids”, *Philologus Supplemente* 11.3, 351-404
- PRADA, L. (2014): “Translating monkeys between Demotic and Greek or Why a lynx is not always a wildcat : (λυκο)λύγξ = « (wnš-)kwf »”, *ZPE* 189, 111-114.
- PRÊTRE, C. (1997): “Imitation et miniature. Étude de quelques suffixes dans le vocabulaire délien de la parure”, *BCH* 121.2, 673-680.
- PRETAGOSTINI, R. (1997): “L’omosessualità di Agatone nelle Tesmoforiazuse di Aristofane e la figura del κελητίζειν,” in P. D’Alessandro (ed.), *ΜΟΥΣΑ. Scritti in onore di Giuseppe Morelli*, Bologna, 117-122
- RAINA, G. (2003): “Considerazioni sul vocabolario greco del colore”, in Beta, S. – Sassi, M.M. (a cura di) *I colori nel mondo antico: esperienze linguistiche e quadri simbolici*, I Quaderni del Ramo d’Oro n. 5, 25-39.
- RAWSON, E. (1991): *Roman Culture and Society. Collected Papers*, Oxford
- REGER, G. (2009): “On the road with Apollonios of Tyana and Thomas the Apostle”, in Malkin, I – Constantakopoulou, Ch. – Panagopoulou, K. (eds.) *Greek and Roman Networks in the Mediterranean*, London –New York, 249-263.
- REICH, H. (1903): *Der Mimus. Ein litterar-entwicklungsgeschichtlicher Versuch. I. Teil: Theorie des Mimus*, Berlin
- RENDA, C. (2012): *Illiteratum plausum nec desidero. Fedro, la favola e la poesia*, Napoli.
- RIBBECK, O. (1883): *Kolax. Eine ethologische Studie*, Leipzig.
- RIZZINI, I. (1998): *L’occhio parlante. Per una semiotica dello sguardo nel mondo antico*, Venezia.
- ROBERTSON, M. (1979): “A Muffled Dancer and Others”, in Cambitoglu, A. (ed.) *Studies in Honour of Arthur Dale Trendall*, Sydney, 129-134.

- ROBINSON, D.M. – GRAHAM, J. W. (1938): *Excavations at Olynthus. Part VIII: The Hellenic House*, Baltimore-London-Oxford.
- ROBERT, L. (1930): “Pantomimen im griechischen Orient”, *Hermes*, LXV, 106-122.
- ROCCONI, E. (2002): “The Development of Vertical Direction in the Spatial Representation of Sound” in Ellen Hickmann, E. - Kilmer, A.D. - Eichmann, R. ( a cura di) *Archäologie früher Klangerzeugung und Tonordnung*, Leidorf, 389-392.
- (2003): *Le parole delle Muse. La formazione del lessico tecnico musicale nella Grecia antica*, Roma.
- ROSELLI, A. (2001): “Breve storia del silfio”, *AION* n.s. 8, 11-20.
- ROSE, H.J. (1922): “Asinus in tegulis”, *Folklore* vol. 33 n.1, 34-56.
- ROSEN, R.M. (2003): “The Death of Thersites and the Sympotic Performance of Iambic Mockery”, *Pallas* 61, 121-136.
- ROSSI, L.E. (1972): “Il dramma satiresco attico – Forma, fortuna e funzione di un genere letterario antico”, *Dialoghi di Archeologia* anno VI nn. 2-3, 248-302.
- ROUX, O. (2002): “La tératologie médicale hippocratique” in Thivel, A. – Zucker A. (a cura di) *Le normal et le pathologique dans la Collection hippocratique*, Nice, 303-312.
- ROWE, N. (1996): *The pictorial guide to the living primates*, East Hampton NY
- RUIJGH, C.J. (1984): “P. G. Maxwell-Stuart, Studies in Greek Colour Terminology: II: XAROPOS (Mnemosyne, Suppl. 67). Leiden, Brill, 1981. VIII, 100 p. Pr. fl. 36”, *Mnemosyne* vol. 37 fasc. 1/2, 159-161.
- SAÏD, S. (1983): “Féminin, femme et femelle dans les grands traités biologiques d’Aristote” in Lévy. E. (a cura di) *La femme dans les sociétés antiques*, Strasbourg, 93-123.
- SABBATINI, G. (2014): *Appunti di preistoria del diritto romano*, Torino.
- SANFILIPPO, C. (1955<sup>3</sup>): *Istituzioni di diritto romano*, Napoli
- SANDOZ, C. (1971): *Les noms grecs de la forme. Étude linguistique*, Neuchâtel
- SASSI, M.M. (1988): *La scienza dell’uomo nella Grecia antica*, Torino
- (1988b): “Parmenide al bivio. Per un’interpretazione del ‘Proemio’”, *PP* XLIII, 383-396.
- SCARBOROUGH, J. (2008): “Asclēpiadēs of Bithunia”, in Keyser P. & Irby-Massie G., *Encyclopedia of Ancient Natural Scientists. The Greek Tradition and its Many Heirs*, Oxon-New York, 170-171
- SCHMIDT, J.-U. (2002): “Thersites und das politische Anliegen des Iliasdichters”, *RhM* 145, 129-149.

- SCHMIDT, R. (1977): *Die Darstellung von Kinderspielzeug und Kinderspiel in der griechischen Kunst*, Wien.
- SCHNAPP-GOURBEILLON, A. (1981): *Lions, héros, masques: les représentations de l'animal chez Homère*, Paris
- SCHNEIDER, P. (2004): *L'Éthiopie et l'Inde. Interférences et confusions aux extrémités du monde antique*, Collection de l'École française de Rome – 335, Rome.
- SCHULZ, F. (1951): *Classical Roman Law*, Oxford.
- SCHWYZER, E. (1922): “Deutungsversuche griechischer, besonders homerischer Wörter”, *Glotta*, 12, 8-29
- SCICOLONE, S. (1982): “Le accezioni dell'appellativo ‘Galilei’ in Giuliano”, *Aevum* 56 fasc. 1, 71-80.
- SCULLARD, H.H. (1974): *The elephant in the Greek and Roman world*, Ithaca.
- SEBILLOTTE CUCHET, V. – ERNOULT, N., a cura di (2007): *Problèmes du genre en Grèce ancienne*, Paris.
- SEGAL, C. (1971): *The Theme of the Mutilation of the Corpse in the Iliad*, Leiden.
- SERBAT, G. (1973): “La référence comme indice de distance dans l'énoncé de Plin l'Ancien”, *RPh* 47, 38-49.
- SERPELL, J. (1996<sup>2</sup>): *In the Company of Animals: A Study of Human-Animal Relationships*, Cambridge.
- SFAMENI GASPARRO, G. (1996): “Alessandro di Abonutico lo «pseudo-profeta», ovvero come costruirsi un'identità religiosa”, *Studi e materiali di storia delle religioni* 20 (1-2), 565-590
- SHOEMAKER, G. (1968): *Dinarchus: Traditions of his life and speeches with a commentary on the fragments of the speeches*, Ann Arbor
- SHOREY, P. (1909): “Φύσις, Μελέτη, Ἐπιστήμη”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 40, 185-201.
- SIEBERT, A.V. (1999): “Lectisternium”, *Der neue Pauly* Band 6 Iul-Lee, col. 1217, Stuttgart-Weimar.
- SISSA, G. (1983): “Il corpo della donna: lineamenti di una ginecologia filosofica”, in Campese, S. – Manuli, P. – Sissa, G. *Madre materia: sociologia e biologia della donna greca*, Torino, 83-145.
- SMELIK, K.A.D. – HEMELRIJK, E.A. (1984): “ ‘Who knows not what monsters demented Egypt worships?’ Opinions on Egyptian animal worship in Antiquity as a part of

the ancient conception of Egypt”, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 17.4, Berlin-New York, 1853-2000.

SMITH, S.D. (2014): *Man and Animal in Severan Rome: The Literary Imagination of Claudius Aelianus*, Cambridge

SOLMSEN, F. (1898): “Drei boiotische Eigennamen”, *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge 53. Band, 137-151.

SOMMERSTEIN, A.H. (2004): “Violence in Greek Drama”, *Ordia Prima* 3, 41-56.

SORABJI, R. (1993): *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*, New York

SPINA, L. (2001): *L'oratore scriteriato. Per una storia letteraria e politica di Tersite*, Napoli

STEIN, M. (1992): *Definition und Schielderung in Theophrasts Charakteren*, Stuttgart.

STEINER, D. (2016): “Making Monkeys: Archilochus fr. 185–187 W. in Performance”, in Cazzato, V. – Lardinois, A. (a cura di) *The Look of Lyric: Greek Song and the Visual Studies in Archaic and Classical Greek Song*, vol. 1, *Mnemosyne Suppl.* 391, 108-145

STIBBE, C.M. (1970): *Lakonische Vasenmaler des sechsten Jahrhunderts v. Ch.*, Amsterdam.

STINTON, T.C.W. (1979): “Phaedrus and Folklore, an Old Problem Restated”, *Classical Quarterly*, n.s. 29, 432-435.

STOK, F. (1998): “La fisiognomica tra teoria e pratica”, in *Sciences exactes et sciences appliquées à Alexandrie (III<sup>e</sup> av. J.-C.-I<sup>er</sup> ap. J.-C.)*, Saint-Étienne, 173-187

STOREY, I.C. (2008): “‘Bad’ language in Aristophanes”, in Sluiter, I. – Rosen, R.M. (a cura di) *Kakos. Badness and Anti-Value in Classical Antiquity*, Leiden-Boston, 119-141.

STUCCHI, S. (1984): “I vasi greci arcaici e la Cirenaica: importazioni, imitazioni ed influenze”, *Rend.Linc.*, 40, 5-6, 161-171.

SWAIN, S. (2007): “Polemon’s *Physiognomy*”, in S. Swain (a cura di) *Seeing the Face, Seeing the Soul. Polemon’s Physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Islam*, Oxford, 125-202.

TAMBIAH, S.J. (1969): “Animals are good to think and good to prohibit”, *Ethnology*, vol. 8, n. 4, 423-459.

TELÒ, M. (2004): “Gli ‘stichi degli alberi’: epica, commedia e fisiognomica in Eup. fr. 107 K.-A.”, *Sem Rom VII*, 1, 31-50.

TICHY, E. (1983): *Onomatopeische Verbalbildungen des Griechischen*, Wien.

- TONDO, I. (2013): “La barba del monte Atlante: una nota su metafora, corpo e spazio (Verg. Aen. 4, 246-251 e Ov. Met. 4, 656-662). *Pan* N.s. 2, 49-55.
- TONUTTI, S. (2009): “L’opposizione natura/cultura: quando le categorie sono usate come ontologie” in Lutri, A. – Acerbi, A. – Tonutti, S. (a cura di) *Umano, troppo umano. Riflessioni sull’opposizione natura/cultura in antropologia*, Firenze, 33-53
- TORELLI, M. (1994): “L’immaginario greco d’oltremare. La lekythos eponima del pittore della Megeira, Pausania I, 23, 5-6 e Pithecusa”, in *Ἀποικία. Scritti in onore di G. Buchner*, Napoli, 117-126.
- TOSI, R. (2007): “Polluce: struttura onomastica e tradizione lessicografica”, in Bearzot, C. – Landucci, F. – Zecchini, G. (a cura di) *L’Onomasticon di Polluce. Tra lessicografia e antiquaria*, Milano, 3-16.
- TOTARO, P. (1999): *Le seconde parabasi di Aristofane*, Stuttgart-Weimar.
- TRAGER, G.L. (1958): “Paralanguage: A First Approximation”, *Studies in Linguistics* 13, 1-12.
- TRAINA, A. (1969): “*Laboranti similis*. Storia di un omerismo virgiliano”, *Maia* 21, 71-78.
- (1981): *Poeti latini (e neolatini). Note e saggi filologici*, II serie, Bologna, 91-103.
- TRINQUIER, J. (2009): “L’animal, le roie et le savant : le «Musée» et le développement des savoirs sur l’animal dans l’Alexandrie lagide” in Le Blay, F. (a cura di) *Transmettre les savoirs dans les mondes hellénistique et romain*, Rennes, 333-366.
- (2014): “Alexandre, Rome et les Parthes dans les *Histoires d’Alexandre* de Quinte-Curce”, in Mahé-Simon, M. – Trinquier, J. (a cura di) *L’histoire d’Alexandre selon Quinte-Curce*, Paris, 211-264.
- (c.d.s. 1): “Les Macédoniens confrontés à l’armée des singes de l’Himalaya : le singe entre Orient et Occidente”
- (c.d.s. 2): “Les animaux caricatures de l’homme ? Le cas exemplaire du singe”, in Huet, V. – Vendries, C. (a cura di) *La notion de caricature dans l’Antiquité : textes et images*, Rennes
- TSITSIBAKOU-VASALOS, E. (1997/1998): “Gradations of science. Modern etymology versus ancient”, *Glotta* 74.1-2
- UCCIARDELLO, G. (2013): “Il ‘lessico retorico’ di Eudemo di Argo e alcuni frammenti inediti di Lisia e Iperide nei marginalia del Vat. gr. 7”, *MD* 71, 9-44.
- URÍ VARELA, J. (1997): *Tabú y eufemismo en latín*, Amsterdam
- USSHER, R.G. (1974): “Sophocles’ Ichneutai as a satyr play”, *Hermathena* 118, 130-138.

- VACCARO, V. (2012): “Una scimmia anche a Orvieto”, in Hariri, M. – Paltineri, S. (a cura di) *Segni e colore. Dialoghi sulla pittura tardoclassica ed ellenistica*, Roma, 101-106,
- VALENZA MELE, N. (1979): “Eracle euboico a Cuma. La Gigantomachia e la Via Heraclea”, *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident I*, Napoli, 19-51
- (1986): “Il ruolo dei Centauri e di Herakles: polis, banchetto e simposio”, in *Les grandes figures religieuses. Fonctionnement, pratique et symbolique dans l'Antiquité*, Lire les Polythéismes I, Paris, 333-370.
- VALVO, A. (1989): “L'iscrizione a Iuppiter Iurarius dell'Isola Tiberina (C.I.L. I<sup>2</sup>, 900)”, *Rendiconti dell'Istituto lombardo - Accademia di scienze e lettere, Classe di lettere e scienze morali e storiche CXXIII*, 263-277.
- VAN KEUREN, F. (1989): *The Frieze from Hera I Temple at Foce del Sele*, Roma.
- VAN STRATEN, F. (1995): *Hiera Kala. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leiden
- (2005): “Ancient Greek Animal Sacrifice: Gift, Ritual Slaughter, Communion, Food Supply, or What? Some Thoughts on Simple Explanations of a Complex Ritual”, in Georgoudi, S. – Koch Piettre, R. – Schmidt, F. (a cura di) *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Tournhout, 15-29.
- VASSALLO, C. (2013): “Il fr. 70 Marcovich di Eraclito (= DK 22 b 85) nel *De ira* di Filodemo. *Praesocratica Herculanensia III*”, *Cronache ercolanesi* 43, 73-93.
- VEGETTI, M. (1979): *Il coltello e lo stilo: animali, schiavi, barbari, donne alle origini della razionalità greca*, Milano
- (1981): “Lo spettacolo della natura. Circo, teatro e potere in Plinio”, *Aut Aut*, 184-185, 111-125.
- (1982): “Zoologia e antropologia in Plinio” in *Plinio Il Vecchio sotto il profilo storico e letterario*. Atti del Convegno di Como 5-7 ottobre 1979 e Atti della tavola rotonda nella ricorrenza centenaria della morte di Plinio il Vecchio, Bologna 16 dicembre 1979, 117-131.
- (1983): *Tra Edipo e Euclide: forme del sapere antico*, Milano.
- (1995): “Passioni antiche: l'io collerico”, in Vegetti-Finzi, S. (a cura di) *Storia delle passioni*, Roma-Bari, 39-73.
- (2005): “Introduzione”, in: Vegetti, M. *Platone. La Repubblica*, vol. VI, ll. VIII-IX, Napoli, 13-25.
- VERDENIUS, W.J. (1968): “Semonid Über die Frauen”, *Mnemosyne*, serie IV vol. XXI fasc. 2-3, 132-162.

- VERNANT, J.-P. (1982): “La belle mort et le cadavre outragé”, in G.Gnoli – J.-P. Vernant (a cura di) *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge – Paris, 45-76.
- VESPA, M. (2014): “Animali maestri: un sondaggio zooantropologico sul *De natura animalium* di Claudio Eliano”, *QRO on-line* n. 6, 130-160
- (2017): “A Voice without a Muse: Primates and the Ancient Phonosphere in Greek and Roman Cultures”, *GRMS* 5 (2), 159-177.
- VETTA, M. a cura di (1983): *Poesia e simposio nella Grecia antica. Guida storica e critica*, Roma-Bari
- (1992): “Il simposio: la monodia e il giambo”, in G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza (a cura di) *Lo spazio letterario della Grecia antica* vol. 1 t. 1, Roma, 177-218.
- VIAN, F. (1952): *La guerre des Géants. Le mythe avant l'époque hellénistique*, Paris.
- VIGLIETTI, C. (2011): *Il limite del bisogno. Antropologia economica di Roma antica*, Bologna
- VIOLI, P. (1997): *Significato ed esperienza*, Milano
- VISA-ONDARÇUHU, V. (1999): *L'image de l'athlète d'Homère à la fin du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C.*, Paris
- VOLLGRAFF, G. (1914): “Ad Sophoclis Indagatores”, *Mnemosyne* N.S. vol. 42, 81-90 + 165-177.
- WACHSMUTH, W. (1975): Theoxenia, *Der kleine Pauly* vol. V Schaf bis Zythos, coll. 732-733.
- WELLMANN, M. (1894): *Claudius Aelianus*, RE vol. I, 1, coll. 486 ss., Stuttgart.
- WHITMARSH, T. (2007): “Prose literature and the Severan dynasty”, in S. Swain – S. Harrison – J. Elsner (a cura di) *Severan Culture*, Cambridge, 29-51
- WIERZBICKA, A. (1996): *Semantics. Primes and Universals*, Oxford.
- WILAMOWITZ – MOELLENDORF von, U. (1935): *Kleine Schriften, 1935-1972*, Berlin.
- WILKINS, J. (2000): *The Boastful Chef*, Oxford
- WILKINS, J. – HILL, S. (2006): *Food in the Ancient World*, Malden-Oxford
- WILLIAMSON, G. (2005): “Mucianus and a Touch of the Miraculous: Pilgrimage and Tourism in Roman Asia Minor”, in J. Elsner – I. Rutherford (a cura di) *Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*, Oxford, 219-252.
- WITTKOWER, R. (1942): “Marvels of the East: A Study in the History of Monsters”, *Journal of the Warburg and Courland Institutes*, 5, 159-197.
- WOLCH, J. – EMEL, J. ( a cura di ) (1998): *Animal Geographies: Place, Politics and Identity in the Nature-Culture Borderlands*, New York.

- WOLF, J.G. (1970): “Lanx und licium. Das ritual der Haussuchung im altrömischen Recht”, in *Symptica Franz Wieacker*, Göttingen, 59-79.
- WULFF ALONSO, F. (1996): “L’histoire d’Omphalè et d’Héraklès”, in C. Jourdain Annequin - C. Bonnet (edd.) *Héraclès, les femmes et le féminin*, II<sup>e</sup> rencontre héracléenne, Brussel – Rome, 103-120.
- WUKETITS, F.M. (2005): “Aristoteles und die Affen: das Verhältnis des Menschen zu Affen von der Antike bis heute”, *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, 15, 13-24.
- YON, A. (1940): “A propos du latin *ludus*” in *Mélanges de Philologie, de Littérature et d’Histoires anciennes offerts à Alfred Ernout*, Paris, 389-395.
- YOUTIE, H.C. (1977): “P. Mich. Inv. 3799: ΘΥΠΙΣ”, *ZPE* 24, 127-128.
- ZANETTO, G. – MARTINELLI TEMPESTA, S. (a cura di) (2010): *Plutarco. Lingua e Testo*, Quaderni di Acme 122, Milano
- ZEITLIN, F. (1996): *Playing the Other. Gender and Society in Classical Greek Literature*, Chicago-London.
- ZUCKER, A. (1996): “Le critère spatial dans la classification des animaux en Grèce ancienne”, *Anthropozoologica*, 21, 79-86.
- (2000): “La main et l’esprit”, in *L’homme grec face à la nature et face à lui-même*, Publications de la Faculté de Lettres, Arts et Sciences humaines de Nice, nouvelle série n. 60, Nice, 277-308
- (2005a): *Aristote et les classifications zoologiques*, Louvain-La-Neuve.
- (2005b): *Les classes zoologiques en Grèce ancienne*, Aix-en-Provence
- (2006): “La physiognomonie antique et le langage animal du corps”, *Rursus* [En ligne], 1.
- (2014): “L’appréhension grecque de la crinière : crête (λοφία) ou chevelure (χαίτη)”, in A. Gardeisen-Ch. Chandezon (a cura di) *Équidés et bovidés de la Méditerranée antique. Rites et combats. Jeux et savoirs*, Lattes, 269-283

### **Sigle:**

ANRW: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin 1983-

CMG: *Corpus Medicorum Graecorum*, Leipzig 1927-

CPG: *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, edd. E. Leutsch – F.W. Schneidewin, Hildesheim 1958 (1851)

DAGR: *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, Paris 1873-1919

- DELG: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968
- DELL: *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 1959<sup>4</sup>
- GEW: *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1960-1972
- LIMC: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, I-VIII, Indices, Supplementa, 1981-2009, Zürich – München
- LSJ: *A Greek-English Lexicon*, ???, Oxford 1940
- PCG: *Poetae Comici Graeci*, edd. R. Kassel – C. Austin, Berlin-New York 1983-2001
- RAC: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart, 1950-
- RE: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1859-1931

## Synthèse en langue française

### Introduction, l'importance du comparatisme contrastif

“Monkeys and apes have a privileged relation to nature and culture for western people: simians occupy the border zones between those potent mythic poles”, par ces mots Donna Haraway (*Primate Visions*, New York/London 1989) a synthétiquement illustré l'importance capitale des primates non humains dans la construction de l'humanité au XXème siècle. Après la victoire scientifique du darwinisme (et du post-darwinisme) comme paradigme explicatif de la vie humaine les diverses espèce de singe, mais en particulier les ‘grands singes’, ont assumé le rôle d’animal symbolique autour duquel les scientifiques et petit à petit la culture de masse ont dessiné les contours de l’humain. Les grands singes sont devenus la surface réfléchissante du discours sur l’homme : même si dépourvue d’une validité scientifique la ‘vulgate’ dans les médias (littérature, cinéma, documentaires etc.) nous présente le lien génétique homme-singe comme une descendance directe, tandis qu’en même temps on a cru dans les années ’60 et ’70 de réduire la différence phylogénétique entre grands singes et hommes par l’expérimentation de l’enseignement du langage naturel des signes aux primates dans le climat culturel post-humaniste de l’après-guerre.

Tout au contraire au cours du XVIIIème et du XIXème ss. la période historique du colonialisme européen trouve dans l’anatomie et la figure des singes une confirmation indirecte, et hautement idéologique, de la supériorité de l’homme blanc dans le cadre de la hiérarchie des êtres unissant les singes aux supposés ‘sauvages’ réduits en esclavage. À ces pratiques de domination politique et ‘discursive’ sont liés dans le quotidien de la société industrielle les relations homme-singe qui se déroulent pendant les spectacles du cirque ou à l’occasion d’une visite au zoo marqués par l’imaginaire de l’asymétrie et de l’assujettissement du singe-esclave à l’homme-maître.

Ces considérations préliminaires nous permettent de mieux cerner le but de notre recherche sur l’image culturelle du singe dans l’Antiquité visant à mettre en lumière les particularités, et notamment les différences, de la vision grecque de l’animal appelé πίθηκος et de son rapport, toujours filtré par l’imaginaire et les dispositifs discursifs propres au monde antique, avec l’homme.

## A. Morphotype et encyclopédie: une zoologie des primates en Grèce ancienne

Dans le but de reconstituer l'image culturelle des primates non humains dans l'Antiquité gréco-romaine il est nécessaire d'un point de vue méthodologique de bien cerner l'objet de notre étude, à savoir le singe (ou les singes) des Anciens qui ne sont pas à priori les mêmes que les nôtres en termes d'espèce et de description naturaliste. Il est bien de rappeler, comme point de départ, que parmi les centaines d'espèces de singe que les naturalistes connaissent dès l'âge moderne, un nombre très réduit était connu par les Anciens: il est presque certain qu'ils n'avaient aucune idée de 'grands singes' (ou singes anthropoïdes), alors que se trouvaient à leur disposition les primates qui d'une manière ou d'une autre étaient présents dans l'écosystème de la Méditerranée (mangots, babouins, singes indiens du genre *Macaca*). Cette différence saillante au niveau de la réalité naturelle doit être tenue dans le plus grand compte pour l'analyse de la relation interspécifique homme-singe dans l'Antiquité et surtout pour sa représentation culturelle et symbolique.

Compte tenu de cette diversité frappante concernant la 'disponibilité' perceptive des primates pour l'homme grec par rapport aux chimpanzés, aux gorilles et aux bonobos qui habitent l'imaginaire moderne et contemporain de la primatologie et des sciences naturelles depuis Darwin, il semble important de mettre en lumière de quel singe l'on parle lorsqu'on lit le mot *πίθηκος* dans les textes anciens. La première démarche consiste à dresser un portrait-robot du singe antique à partir de ses traits morphotypiques: en s'appuyant principalement sur les témoignages des traités naturalistes et médicaux, surtout Aristote et Galien, sont analysées les parties anatomiques qui se détachent plus spécifiquement et plus en détail par rapport au reste de l'anatomie simiesque. Le visage, qui est très souvent décrit comme la partie la plus humanoïde de l'animal mettant le *πίθηκος* très en haut dans l'échelle des animaux les plus ressemblants à l'homme (juste avant l'ours, le porc ou certains rapaces nocturnes), présente les traits principaux de la petitesse, de la réduction en longueur et de la rondeur qui lui valent la possibilité d'être nommé *πρόσωπον* au lieu de termes bien plus fébriles tels que *προτομή* ou *ρύγχος*. La proximité morphotypique avec l'homme perd sa force lorsque les sources se concentrent sur d'autres parties telles que les mains, les pieds et le postérieur de l'animal. Les mains du singe tout en étant similaires à celles humaines présentent un pouce trop court et comme mutilé, inutile pour toute opération de préhension et de manipulation des objets. Les pieds aussi sont décrits comme malformés et à tel point difformes du modèle parfait du pied humain qu'ils sont considérés comme un mélange mal réussi d'un pied et d'une main avec

le résultat de ne pas assurer une posture stable au singe en bipédie se présentant trop mous à l'appui.

L'anatomie simiesque, toujours attirée simultanément par les champs de gravitation du modèle des τετράποδα d'une part et celui de l'homme de l'autre part, montre dans la région ischiatique aussi des défauts, toujours selon l'évaluation qu'en font les sources anciennes: il s'agit de l'absence frappante de la πυγή, les muscles fessiers, par rapport à l'anatomie de l'homme (seul être vivant à en posséder) et du manque d'une queue à la différence du modèle morphotypique des mammifères (les τετράποδα). Tout cela rend le derrière du singe totalement dépourvu de muscles, d'os et de poils faisant de l'animal un être ἄπυγος, démunie dans la région du postérieur.

Pour donner corps aux informations encyclopédiques que les Grecs, ou au moins une partie d'entre eux, pouvaient mobiliser face au terme πίθηκος il se montre nécessaire de considérer non seulement le morphotype mais aussi la posture et la façon de se déplacer de la part de cet animal, à savoir ses traits 'cynético-moteurs'. Le singe des Grecs, prototypiquement le magot de Barbarie, est aperçu comme un animal chancelant et toujours prêt à tomber d'une posture bipède en évoquant l'image d'un enfant vacillant ou d'un homme boiteux, tous incapable de se tenir debout d'une manière correcte et pour beaucoup de temps. Mais à cause de sa conformation ischiatique et de la distance entre ses membres antérieurs et sa poitrine le πίθηκος n'arrive même pas à rivaliser avec les autres quadrupèdes dans la course en se montrant toujours mal à l'aise. Dans le domaine du déplacement tout de même le singe montre une façon bien particulière de se mouvoir en adoptant la modalité de l'ἀναρριχᾶσθαι consistant à grimper à grande vitesse à la façon des araignées (ou des belettes). A un manque de vitesse ou de coordination dans les modalités standard de la marche animale sur un plan horizontal le singe oppose une excellence motrice sur l'axe vertical réalisée à partir de tous ses membres (mains et pieds).

L'aboutissement du portrait robot du singe est obtenu par un repérage des principaux traits éthologiques que les sources lui attribuent: à la base du comportement du singe les auteurs anciens voient une modalité d'expression mimétique qui a constamment besoin d'un modèle (humain) à imiter. Sur ce fond éthologique de la μίμησις le singe est crédité aussi de son penchant pour le ridicule (γελοῖον) qui est très souvent réalisé par l'action imitatrice et qui est toujours une façon de flatter (κολακεύειν) l'être humain de la part du singe en se donnant en spectacle pour obtenir de lui la protection et l'entretien alimentaire nécessaires. La capacité à imiter en reproduisant une apparence fallacieuse qui n'est pas vraiment l'action imitée ou encore la tendance comportementale à se relationner avec

l'homme seulement pour en avoir un avantage matériel est très souvent la toile de fond sur laquelle les auteurs anciens représentent l'image du singe comme animal perfide et sournois (κακόηθες ζῷον).

A partir de la mention du singe comme ἐπαμφοτέρον ζῷον par Aristote dans ses traités zoologiques (*Historia animalium, De partibus animalium*) les commentateurs ont souvent parlé d'ambiguïté catégorielle voire de nature hybride pour rendre compte de l'image qu'Aristote aurait donné du πίθηκος; en analysant l'usage du verbe ἐπαμφοτερίζειν dans la langue de la prose classique on peut avancer l'hypothèse que la description aristotélicienne ne veut pas isoler ou encore naturaliser une apparente ambiguïté ontologique de l'animal en créant une catégorie nouvelle pour le singe. Au contraire loin de suggérer un statut spécial du singe dans l'échelle naturelle ou encore une nature toute particulière, et privilégiée, des primates face aux autres vivants le terme ἐπαμφοτερίζειν semblerait faire allusion à une certaine complexité dans la description, non normative, de la nature du singe qui serait à la fois (ἄμφω) aux traits d'un quadrupède et d'un être humain.

La partie finale du paragraphe est enfin dédiée à une étude ethnozoologique visant à reconstituer le paysage zoologique concernant les singes connus des Anciens et leur rapports réciproques en termes de classification selon les catégories propres au savoir naturaliste ancien. On peut tout d'abord noter que les Anciens considéraient comme critère pertinent dans la classification des primates la possession ou moins de la queue: on a d'une part le singe prototypique, le magot (Macaque de Barbarie), qui est sans queue et qui est appelé πίθηκος, et d'autre part les singes 'à queue' comme le κυνοκέφαλος et κῆβος qui représentent deux autres morphotypes par rapport à celui du πίθηκος. A partir de cette grammaire de base les Anciens définissaient les rapports entre primates en rapprochant les exemplaires du modèle morphotypique du πίθηκος ou de celui du κυνοκέφαλος. Il est fort probable, comme il arrive très souvent dans des cas pareilles pour d'autres cultures traditionnelles, que le nom du singe considéré comme prototypique et écologiquement plus saillant était utilisé comme classème générale pour indiquer le groupe entier des primates: dans le cas grec il s'agirait du terme πίθηκος.

## **B. Les lieux et les relations : contextes relationnels et interactions entre primates dans l'Antiquité**

Nombre d'études, surtout dans les dernières décennies, ont mis en lumière l'importance du lieu et de l'espace dans l'élaboration d'une représentation culturelle des relations interspécifiques. La gestion des lieux, leur répartition ainsi que l'interdiction de certains espaces ou leur accès sous certaines conditions représentent des 'matrices' culturelles qui peuvent engendrer des représentations bien particulières. Concernant spécifiquement les singes l'on sait très bien que la modalité de pratiquer et de penser le rapport homme-singe a beaucoup changé déjà dans les deux derniers siècles, que l'on songe à la pratique sociale de la fréquentation du cirque et du jardin zoologique jusqu'à la moitié du XXème s., ou encore aux relations homme-singe à l'âge des réserves naturelles et de la préservation de l'habitat naturel des animaux. À la lumière de ces considérations il est donc important, encore une fois, d'examiner quelles pratiques relationnelles sont témoignées par les auteurs anciens entre hommes et singes dans tout autre contexte culturel. Une première partie de l'analyse aborde la représentation de la relation homme-singe dans les espaces de l'altérité culturelle et géographique par rapport à la Grèce antique: a) l'Inde, b) l'Afrique (Lybie en particulier).

Dans l'Inde, objet de récit toujours filtré par l'imaginaire grec ancien, on ne trouve pas de référence à des singes captifs ou apprivoisés vivant côte à côte avec l'homme, on rencontre plutôt des contes relevant du statut du merveilleux (*mirabilia*) qui décrivent des singes à l'état sauvage qui, tout en étant des ἄγρια ζῷα, rentrent en contact avec l'homme selon la forme toute particulière d'un pacte entre égaux aussi bien à Latage où les singes sont invités par la communauté humaine à prendre un repas spécifiquement préparé pour eux, que dans la région du Caucase indien où la collecte du poivre se déroule après un pacte de secours mutuel entre hommes et singes, considérés des véritables εὐεργέται de l'homme. L'imaginaire grec regarde l'Inde comme un pays, lointain et opposé à la Grèce, où la relation homme-singe est bâtie sur la négociation et le maintien d'une autonomie réciproque de la part de chacune de parties en cause. A cela il faut rajouter un petit *corpus* de textes où la mention de l'adjectif ἀνθρωπίνους, terme assez rare et uniquement associé au singe par de récits concernant l'Inde, fait son apparition toujours lors de la description de la technique de chasse au singe utilisé par des chasseurs indiens. Il s'agit d'une chasse par imitation interposée où le chasseur utilise une proximité éthologique avec l'homme attribuée au singe qui est constamment intéressé à l'action humaine au point de la reproduire en se laissant capturer à cause de son tropisme 'anthropocentré'.

Si le singe imagé par les Grecs en pays indien présente les contours d'un animal sage et doux bien que non domestiqué, tout autre image est renvoyée par les primates en terre

africaine dans la partie dite jadis Lybie. Ici l'on trouve la seule mention d'une pratique alimentaire fondée sur la consommation des singes (πιθηκοφαγεῖν), celle-ci aurait fait partie des moeurs alimentaires du peuple de Gyzantes au delà du lac Tritonis. Une habitude pareille est à tel point étrangère aux coutumes anciennes aussi bien en Grèce qu'à Rome qu'elle figure en premier plan pour caractériser l'altérité lointaine et aux contours flous d'un peuple dont on racontait aussi la capacité à produire du miel sans l'aide des abeilles.

Mais dans l'Afrique des Anciens les singes n'étaient pas seulement un mets plus ou moins usuel, si d'autres contes informent sur le statut divin que certaines peuplades aux alentours montagneux de Carthage reconnaissaient aux πίθηκοι. Ces derniers habitaient dans les maisons des hommes en adoptant une attitude de domination (κατοικεῖν) au point de pouvoir accéder à leur gré au garde-manger en animaux sacrés et vénérés. Tels que divinités poliades les singes donnaient le nom aux centres urbains qui formaient la communauté (Πιθηκοῦσσαι, 'les villes des singes'), à leur noms les gens faisaient référence pour nommer les enfants, tandis que toute personne ayant agressé un singe pouvait être condamnée à mort pour ἀσέβεια. Le paysage offert par les auteurs anciens au sujet du singe d'Afrique est bien particulière car nous montre une relation homme-singe totalement opposé à celle indienne où la dimension de la négociation interspécifique semblait être prépondérante; au contraire dans la terre de Lybie le singe est présenté soit comme un objet de chasse à des fins alimentaires soit comme une créature surnaturelle qui dépasse la nature humaine en instaurant un rapport de pouvoir totalement déséquilibré à tout avantage de l'animal divin.

La représentation partagée du singe change lorsque les auteurs abandonnent l'altérité géographique et écologique pour décrire le πίθηκος de chez eux. On constate tout d'abord qu'il s'agit d'un animal sauvage (un ἄγριον ζῷον) venant d'ailleurs, de l'autre côté de la Méditerranée: les sources nous présentent un animal qui tout au plus devient apprivoisé mais jamais domestiqué et qui engage une relation très problématique et toujours instable avec l'homme-maître. L'animal occupe certains espaces sociaux et anthropiques mais il lui est interdit de s'introduire trop dans les endroits les plus intimes de la maison: presque toujours en laisse le singe fréquente le milieu anthropique du banquet où lui sont normalement réservés des aliments très humbles faisant partie des τραγήματα, des hors-d'oeuvre tels que pois chiches ou figues séchés. Le milieu social et le régime alimentaire, ainsi que la condition de soumission face aux maîtres de la maison offrent une image du singe qui est très souvent rapprochée de celle d'un flatteur, le κόλαξ, figure sociale très caractérisée et bien définie dans la culture antique surtout à l'époque hellénistique.

Le singe est alors très souvent pensé en tant que figure analogique du κόλαξ dans le monde animal: en se trouvant dans une position subordonnée sans être capable par ailleurs de fournir aucun service (ὕπουργία) à son maître à la différence des animaux domestiqués, cet animal se voit obligé de se donner en spectacle lui même en se présentant comme jouet à rire grâce à son habileté mimétique à reproduire actions et situations qui ressemblent à celles normalement mises en place par l'homme mais tournées en ridicule par la maladresse de l'animal – copieur. La figure de l'animal-κόλαξ aide aussi à comprendre un autre aspect de la représentation du singe dans l'Antiquité: son côté trompeur et perfide qui fait constamment semblant de se comporter en ami lorsqu'il cache toujours ses mobiles vénales pour gagner sa vie au dépens d'autrui. Cet aspect flatteur et foncièrement faux dans le mode de se comporter de la part d'un singe grec est strictement lié à certaines explications du terme πίθηκος qu'une partie de la tradition grammaticale antique renvoie à la racine du verbe πείθω. Le singe serait parfaitement capable de simuler et faire croire ce qui en réalité n'est rien d'autre qu'une évanescence apparence capable de tromper les attentes de l'homme qui lui avait donné un crédit de confiance. À la première opportunité le singe, animal décrit constamment comme méchant, serait capable de tromper son maître et déchirer le voile de la fiction pour obtenir ce qu'il lui intéresse.

### **C. Alignements et associations symboliques entre primates et figures humaines en Grèce ancienne: singes, eunuches, femmes et enfants**

Après avoir analysé le morphotype du singe, les traits principaux composant son profil éthologique et la représentation de la relation homme-singe dans des contextes anthropiques grecs et dans ceux-là d'un 'Ailleurs' géographique et culturel, la recherche poursuit par l'étude des connexions et des alignements de la figure du singe à d'autres figures de la société et de l'imaginaire anciens.

En particulier en lisant les sources naturalistes et médicales qui dressent un portrait de la figure du singe l'on constate ici la présence de certaines catégories qui structurent aussi le discours sur la φύσις de la femme: étant donné un modèle de perfection morphotypique représenté par l'homme, l'άνήρ, aussi bien le singe que la femme incarnent différents niveaux d'un écart par rapport à la complétude de l'être masculin. Les deux peuvent entrer dans une relation de comparaison avec l'homme parce qu'ils sont des formes naturelles similaires à celle-ci mais en même temps distancées par de traits

spécifiques indiqués dans les sources: la petitesse de la forme physique, la faiblesse de l'anatomie et le manque d'un procès de croissance totalement abouti.

La catégorie du féminin (τὸ θῆλυ) n'intervient pas seulement dans la description du morphotype du singe mais revient lors de la présentation de son 'éthotype': le comportement de l'animal est à plusieurs reprises associé à la méchanceté et à l'insincérité caractérisant celui qui est prédisposé à commettre un acte de trahison dans le dos de son maître. D'ailleurs l'ἐπιβουλία et le penchant pour la tromperie malveillante font partie du cliché misogynne que la tradition grecque a élaboré pour la femme du théâtre jusqu'au savoir physiognomonique et la même construction culturelle joue un rôle, comme on l'a vu, dans la dynamique relationnelle qui est censée présider le rapport homme-singe constamment mis en cause par le suspect sur l'animal-traître.

Ces éléments de convergence qui alignent dans l'imaginaire ancien le singe à l'élément féminin sont confirmés d'une manière plus explicite, mais aussi plus facile à relever, dans l'analyse d'une catégorie concernant les traits paralinguistiques de la communication: en particulier la voix de l'animal qui est qualifiée de 'petite' (μικροφωνία) et qui identifie constamment des figures en quelque sorte opposées au modèle viril de l'homme grec comme les femmes, les enfants et les eunuches, tous doués d'une vocalité faible, tendre et *lato sensu* féminine. La construction de l'image culturelle du singe en termes, au moins en partie, féminins nous permet en outre d'expliquer certains témoignages comme le final de l'*Âne* du Pseudo-Lucien où la totale absence de vigueur et puissance sexuelles est emblématiquement évoquées par l'image d'un singe. L'univers féminin en plus rend culturellement compréhensible, pour la culture grecque et gréco-romaine, l'association qui très souvent intervient entre le singe et d'autres figures considérées du côté du féminin en particulier les eunuches et les efféminés (βάκηλοι, κίττιδοι etc.) : aussi bien ces derniers que le singe sont très souvent objet d'un certain souci collectif concernant leur fréquentation de la part des autres en étant considérés comme figures de mauvais augure. La malchance (βασκανία, ἀποφράς etc.) qui serait associée constamment à la rencontre avec un singe ou un eunuche et qui entraîne une pratique de l'évitement semblerait être à la base aussi d'une tabouisation linguistique par laquelle le nom même de l'animal porte malheur, le mot πίθηκος, serait remplacé par un autre, καλλίας (le 'Beau'), de nature antiphrastique visant à ne pas évoquer la malchance associée au singe. L'étude croisée des sources met en lumière la possible origine de telles croyances concernant le singe porte malheur : l'on sait très bien que dans le cadre explicatif ancien le sentiment d'envie (φθόνος) et la malveillance envers autrui sont

considérés comme ayant des retombées aussi sur la nature physique du sujet ‘envieux’, le φθονερός qui devient comme dévoré par ces sentiments capables de pourrir et enlaidir le corps de l’envieux. Dans ce cadre on comprend bien que la laideur proverbiale du singe à côté de sa méchanceté représentait une base culturellement pertinente pour penser cet animal comme foncièrement envieux et donc potentiellement porte malheur, à cela il faut rajouter précisément la dimension perturbante d’un corps bestial, poileux, humanoïde mais caractérisé par des traits féminins saillants qui le rendaient difficile à classer de la même façon d’un eunuque ou d’un cinède.

L’alignement symbolique du singe en Grèce ne se limite pas seulement au monde féminin et à l’univers d’une féminité factice et dérangente aux yeux des Grecs, mais prévoit aussi un lien avec le monde de l’enfance en particulier sous le signe de l’imitation (la μίμησις). Partant d’un texte fondateur comme la *Poétique* d’Aristote (ch. 4) on voit comme la capacité imitative est placée au centre du parcours ‘anthropopoïétique’ dans la tradition grecque : seulement à travers la disposition naturelle à imiter l’homme aurait pu, selon Aristote, acquérir ses connaissances de base pour devenir ce qu’il est. L’imitation, la μίμησις, est pensée donc aussi comme un atout formidable capable de rendre l’homme seigneur de techniques et savoirs qu’il sait bien imiter en les apprenant des (autres) animaux. Par le biais de l’imitation l’homme est capable d’aller au-delà des limites de son espèce en incorporant des comportements et des savoirs d’autres espèces par un processus d’imitation interspécifique.

Cette dynamique imitative est valide pas seulement dans le cours de l’histoire de l’humanité, selon les sources anciennes, mais se reproduit constamment à chaque fois qu’un enfant, un παιδίον, commence à apprendre en imitant les autres. En ce sens notre analyse met en lumière le différent traitement culturel que les sources réservent à ces deux créatures imitatrices par excellence: les enfants humains et les singes. Si l’apprentissage par imitation est fortement encouragé et apprécié par les sources anciennes qui, dans les textes philosophiques (surtout la *République* de Platon et la *Politique* d’Aristote), incitent à bien orienter une pareille nature imitatrice chez les enfants, de l’autre côté les comportements du singe en imitateur sont presque systématiquement méprisés et présentés comme marqués par l’échec. Derrière une telle logique discursive se cache très souvent un dispositif rhétorique visant à distancier l’homme de l’animal à lui plus similaire surtout dans le domaine qui fait et distingue l’humanité, à savoir la capacité à imiter les stimuli qui l’entourent. La mauvaise imitation est donc l’unique résultat auquel le singe semble voué et dans la faillite de sa performance se trouve confirmé l’unicité de l’ἄνθρωπος qui se veut

non seulement λογικὸν ζῷον mais aussi le seul et véritable imitateur, μιμητικὸν ζῷον, dans le règne animal.

#### **D. Représentations narratives et valeur symbolique des primates à la lumière du mythe : les Cercopes et Thersite**

La quatrième partie de la recherche exploite le *corpus* des mythes antiques, en particulier de ceux qui intègrent dans leur récit la présence des primates non humains: les traditions mythiques qui mentionnent le πίθηκος d'une manière explicite se résument au conte des brigands Cercopes et à celui du prince étolien Thersite. L'objectif principal ne consiste pas tant à se concentrer sur la dynamique structurelle des mythes concernés mais plutôt vise à comprendre les raisons, pour ainsi dire, culturellement pertinentes d'un rapprochement, voire d'une véritable métamorphose, des certains personnages mythique en singes.

En reprenant une formule efficace de M.Detienne (*Dionysos mis à mort*, 1977) chaque histoire mythique en s'appuyant sur des représentations plus ou moins partagées au sein d'une culture a ses 'virtualités potentielles', à savoir ses parcours possibles sur un plan paradigmatique même si pas forcément parcourus. L'encyclopédie culturelle d'une société accompagnée d'une série bien particulières d'associations et d'oppositions propre à elle rend pertinent et effectivement 'jouables' certaines images mythiques ou narratives en refusant d'autres. Notre recherche vise précisément à mettre en lumière ces images possibles et en évaluer les raisons culturelles.

Dans le mythe des Cercopes on sait que ces brigands mythiques se confrontent hostilement soit à Héraklès en cherchant à le dérober de ses armes soit à Zeus (ou Iuppiter dans les variantes latines) qui les punit pour leur méchanceté en les transformant en singes.

Le caractère pertinent qui rend compréhensible l'association des Cercopes à des singes dans la lutte avec conséquente punition par la main d'Héraklès est représenté par l'absence de fesses qui caractérise l'anatomie singesque. L'on sait très bien que dans le conte des Cercopes et Héraklès un rôle très important est joué par la μελαμπυγία, litt. l' 'avoir des fesses poilues', du héros viril qui inflige aux brigands malveillants la punition d'être liés tête en bas à une poutre sur ses épaules. Il est possible de voir derrière cette opposition mythique une élaboration symbolique plus complexe où justement le contraste ἀπυγία / μελαμπυγία semble être pertinent. Les caractères de malveillance, cupidité et

lâcheté qui semblent identifier les Cercopes dans l'épisode qui les lie à Héraklès sont bien les mêmes qui structurent l'éthotype du singe, comme on l'a vu précédemment: face à un héros qui affiche sa virilité et son courage symboliquement dans l'attribut de ses fesses poilues et noires la 'logique' du conte semble pertinemment lui opposer des créatures 'singesques' explicitement méchantes et anti-viriles évoquant sans doute dans leur être simiesque l'absence de fesses qui caractérise les primates non humains et connote un comportement n'étant pas digne d'un homme proprement dit. On aurait donc un modèle morphotypique et éthotypique symboliquement représenté par l'ἀπυγία qui caractériserait les méchants brigands Cercopes en justifiant leur association aux singes dans la tradition mythique.

La saga des Cercopes comprend aussi un épisode qui voit les brigands opposés au père des dieux : là à partir de quelques fragments anciens et du texte plus complexe des *Métamorphoses* d'Ovide on a une mention explicite de la transformation des Cercopes en singes, mais plus obscure reste son origine et en particulier la faute dont ils seraient coupables. À partir des notions de *periurium* et de *fraus* qui sont centrales dans le récit ovidien on essaye de démontrer comme c'est exactement le lien entre vol et parjure qui se trouve au centre de l'élaboration ovidienne de l'épisode: ce qui est pertinent dans le récit est exactement l'incertitude identitaire de l'objet volé qui est réclamé de plusieurs parties et qui engendre de la part du voleur, les Cercopes dans le cas spécifique, une fausse déclaration de propriété qui est puni par le dieu - garant du serment, Zeus ou Iuppiter (Ζεὺς Ὀρκίος, *Iuppiter Iurarius*). Cette élaboration du parjure comme faute originelle des Cercopes contre Zeus les dépeint comme des blasphémateurs punis par le dieu en jouant encore une fois sur leur nature simiesque: le dieu les transforme en singes, *simiae*, des êtres à la fois ressemblant, *similes*, et différents, *dissimiles*, de la forme humaine de laquelle ils se sont détachés. Leur double jeu trompeur et leur comportement en voleurs prêts à dissimuler la vraie identité de l'objet volé en injuriant Zeus leur cause une métamorphose dans leur animal 'totémique'.

La présence des singes dans le patrimoine traditionnel du mythe grec ne se résume pas à l'histoire mythique des Cercopes mais reste fortement lié à l'affaire qui voit opposé Thersite et les chefs achéens (Agamemnon, Odysseus, Achille). Même si dans le livre II de l'*Illiade* on ne fait pas mention du mot πίθηκος en décrivant le personnage bagarreur et moqueur de Thersite, déjà à partir du final de la *République* de Platon Thersite est explicitement qualifié de singe lorsqu'il choisit de vivre à nouveau dans le corps d'un πίθηκος selon un choix dicté par son âme et son expérience de vie antérieure. Si la majeur

partie des travaux a mis l'accent sur les correspondances entre la laideur du singe et le corps malformé de Thersite, peu d'études se sont concentrés sur les modalités du comportement du personnage qui incarne un mode de vie singesque surtout dans la recherche du consensus de la part des autres par le biais de la moquerie et de l'insulte parodiant une victime-cible du ridicule. De l'attaque contre Agamemnon jusqu'à la violence sur le corps de Penthésilée en passant par la ridicule jeté contre Achille pour sa supposée passion envers la reine des Amazones, Thersite plonge dans la sphère du 'risible', le γελοῖον, en cherchant de faire rire sans aucun respect de la dignité d'autrui, surtout dans un contexte héroïque. C'est exactement ce comportement qui unie lâcheté et agression violente à marquer pour toujours le personnage de Thersite : à travers une analyse de l'éthologie singesque vouée au risible et à l'amusement d'autrui coûte que coûte on comprend bien la cause du discrédit entourant Thersite qui tout en étant un prince étolien lié à Diomède et à Méléagre adopte un comportement socialement intenable de la part de qui, au lieu de se comporter en singe, devrait viser à la gloire 'léonine' (le κλέος) venant du massacre en bataille (ἀριστεία) et de la vertu héroïque.

### **Conclusion :**

Le parcours herméneutique qu'on a tracé dans notre travail a permis de mettre en lumière la différence culturelle dans l'élaboration et la construction de l'image des primates non humains qu'une société traditionnelle telle que la grecque ancienne a pu élaborer à la différence d'autre milieux sociaux. Dans tous les domaines par lesquels passe la configuration partagée d'une espèce animale dans l'imaginaire on a pu constater une série d'élaborations tout à fait distantes de celles auxquelles l'on aurait pu s'attendre. En partant par l'analyse de l'anatomie simiesque du macaque en passant pour l'évaluation catégorielle de la ressemblance du singe à l'homme pour arriver à la relation homme-singe en pays grec et dans les espaces des autres cultures prend forme une image complexe des primates non humains particulière à la société grecque et gréco-romaine. Les mots qui apparemment sembleraient avoir le même sens et le même jugement porté envers le singe qu'aujourd'hui revêtent une valeur totalement autre, que l'on songe par ex. au domaine de la μίμησις : un phénomène particulière de l'éthologie des primates pouvant attirer potentiellement la même évaluation de la part de l'homme est inséré au contraire dans un cadre de jugements culturellement spécifiques totalement opposés entre le contexte contemporain et l'image qui en est donnée dans l'Antiquité. L'imitation, selon le modèle

des Anciens, est un atout strictement humain, tandis que l'acte imitatif de la part animal reste toujours un ébauche maladroit destiné à l'échec.

Les récits et les anecdotes qui intéressent la figure du singe en font, surtout dans les histoires mythiques, un animal avide, méchant et toujours pris par le goût de la moquerie et du ridicule, une image bien différente donc de la 'sagesse' et du 'savoir-faire' que les documentaires contemporaines nous renvoient du singe, l'animal le plus proche de l'homme (contemporain).