

Francesco Ischia

Alcune note sul ridere (della scimmia) nell'antica Grecia; in occasione di una recente pubblicazione di Marco Vespa*

Abstract: This article aims to delve into the theme of laughter and humour associated with monkeys in ancient Greek culture, prompted by the recent publication of a significant study by Marco Vespa (Geloion mimēma. Studi sulla rappresentazione culturale della scimmia nei testi greci e greco-romani, Brepols, Turnhout 2021). The present article introduces methodological principles that contextualize ancient Greek laughter within its bio-social framework, critically drawing from Fabio Ceccarelli's theory of laughter. Additionally, it explores the conceptualization of the 'laughter-maker' (gelōtopoiós) by investigating relational aspects of the term geloîos. Finally, this paper offers fresh insights into the renowned ancient Greek case studies involving the Cercopes and Thersites.

Parole chiave: buffone, ridere, comico, scimmie, identità relazionale, etologia, Marco Vespa, Fabio Ceccarelli, Senofonte, Platone, Simposio, Tersite, Pentesilea, Cercopi

Per chi si occupa del tema del ridere nella Grecia antica – campo tanto affascinante quanto in effetti complesso, a causa del necessario confronto con ambiti e discipline assai eterogenee –, da diversi anni si attendeva con curiosità la pubblicazione del volume di Marco Vespa dedicato alla rappresentazione culturale della scimmia nel mondo greco (e romano):¹ e ciò, come si vedrà, per buone ragioni.

Lo studio corrisponde ad un'ampia disamina sulla rappresentazione culturale della scimmia, sia nella trattazione medica e naturalistica antica (richiamata soprattutto nel primo capitolo, *Zoographein: morfotipo, etologia e tassonomia delle scimmie*), sia in quella filosofica, aneddotica e, infine, letteraria e mitica. Che la scimmia sia a tutti gli effetti un ottimo esempio per lo studio in parallelo del tema del ridicolo e del fenomeno del riso risulta chiaro non solo dalle rappre-

* *Geloion mimēma. Studi sulla rappresentazione culturale della scimmia nei testi greci e greco-romani*, di Marco Vespa [Antiquité et Sciences Humaines, n. 7], Brepols, Turnhout 2021. D'ora in poi VESPA 2021.

¹ Uscito per la serie *Antiquité et Sciences Humaines* dell'editore accademico Brepols, lo studio di Marco Vespa (che mutua dalla sua ricerca dottorale) è nettamente partecipe dell'ambizione generale della collana, la quale si pone come obiettivo «de tracer le cheminement d'une nouvelle anthropologie de l'Antiquité, en devenir, et de formuler quelques-unes des questions qu'elle permet de poser, dans des domaines précisément circonscrits, de manière à renouveler à la fois les approches et les connaissances», rivendicando manifestamente lo «sguardo da lontano» ereditato dalla tradizione antropologica lévi-straussiana.

sentazioni di Tersite e dei Cercopi (su cui si avrà modo di tornare), ma anche per quanto Vespa mette in evidenza nella prima parte del suo studio: costantemente poste in rapporto con la configurazione corporea umana, le scimmie sono descritte in antichità come morfotipicamente deficitarie (partendo dal «volto», fino alla conformazione delle mani e dei piedi, alla zoppia, all'ἀπυγία) e mimeticamente inadeguate rispetto al modello antropico.² Tuttavia, come sovente accade, il giudizio culturale su determinate caratteristiche animali non è mai totalmente «isolato» ma è sempre pensato in relazione con altre realtà specifiche: avviene così che la buffa e inadeguata conformazione fisica della scimmia non possa certo paragonarsi alla prestanza fisica di un corridore olimpico, ma possa comunque comunicare con altre configurazioni motorie, come quella dell'acrobata umano, capace di «stupire» attraverso la sua flessibilità motiva,³ o come quella del ragno, capace di un incredibile spostamento sul piano verticale che rimane in qualche modo precluso alla morfologia umana.⁴ In questa primaria valutazione di Vespa è già possibile individuare un nodo centrale dell'etologia sociale della scimmia, ovvero il riconoscimento della sua capacità di trovare *altre* strade e modalità, in un certo senso parallele ed estranee, per ottenere comunque un ruolo o una considerazione anche da parte della socialità umana.

Da queste considerazioni di carattere morfologico, l'autore prosegue poi la sua analisi per la ricostruzione dell'ethos anticamente ascritto alla scimmia⁵ e da subito si incontra, grazie alla testimonianza del *De natura animalium* di Eliano, uno dei due termini fondamentali che appaiono nel titolo scelto da Vespa: «la scimmia è il più mimetico degli animali» (μυμηλότατόν ἐστὶν ὁ πίθηκος ζῷον) dice appunto l'autore antico; «e qualsiasi cosa le sia insegnata, tra ciò che può essere realizzato con il corpo, essa la comprenderà alla perfezione per poi esibirsi e mostrarlo» (καὶ πᾶν ὃ τι ἂν ἐκδιδάξης τῶν διὰ τοῦ σώματος πραττομένων ὃ δὲ εἴσεται ἀκριβῶς, ἴνα ἐπιδείξηται αὐτό).⁶ È questa occasione, nello studio, per introdurre già il motivo della performance mimica, legata nell'antichità alla riproduzione scherzosa di gesti e azioni sulla scena teatrale – in cui spicca particolarmente l'aneddoto delle scimmie indiane indotte mimeticamente a compiere di notte l'estenuante raccolta del pepe raccontato in Philostr. VA 3.4.⁷ Appunto in occasione delle performance mimetiche delle scimmie ricordate dagli antichi, si introduce nello studio di Vespa anche il tema del ridicolo (γελοῖον). Ricordando l'aneddoto per cui il sapiente scita Anacharsis non si fece coinvolgere dalle buffonerie degli «istituzionali» γελωτοποιοί da banchetto, ma invece fu colto da autentico divertimento quando vide la medesima performance portata avanti da una scimmia, Vespa giustamente pone massima attenzione sul riconoscimento, da parte del saggio, della scimmia come animale «ridicolo per

² Cfr. particolarmente su tali aspetti i primi due capitoli dello studio di VESPA 2021 (31-120 e 121-276).

³ Gal. De plac. Hipp. et Pl. 9.2.29.

⁴ Sul paragone con il ragno e l'apertura di una migliore possibilità di mobilità ascensionale cfr. VESPA 2021, 77-8. Per gli altri riferimenti alla sua conformazione fisica, ortopedica e motoria cfr. le pagine precedenti.

⁵ Cfr. appunto il terzo capitolo di Vespa, intitolato *Inquietanti imitatori: allineamenti e associazioni simboliche tra scimmie e uomini nel mondo greco e greco-romano*, ma anche la sezione conclusiva del primo capitolo (79-120), dove già sono presenti vividi segni di una prima riflessione sul riso.

⁶ Ael. NA 5.26.

⁷ Episodio che effettivamente rende chiarissima l'attitudine mimetica dell'animale secondo la tradizione antica: alla teatralizzata raccolta del pepe operata in orario diurno dagli uomini (ma solamente nei luoghi più accessibili) fa sì che esse siano colte dall'istinto di imitare tale processo durante la notte, spingendosi anche nei luoghi più impervi, che gli uomini avrebbero raggiunto con fatica (o addirittura non avrebbero potuto raggiungere in assoluto). Cfr. le giuste considerazioni di VESPA 2021, 83-5.

natura» (ὡς οὗτος μὲν φύσει γελοῖός ἐστιν).⁸

Il passo è ben analizzato da Vespa, ma ci si permetterà di sottolineare alcuni punti interessanti in merito ad un più ampio discorso sul ridere nella Grecia antica, in cui andrà particolarmente focalizzato il momento conviviale e la necessità per gli antichi che esso comprenda e conduca i partecipanti ai piaceri della risata comune. Anzi, da numerosi esempi si potrebbe non a torto affermare che il banchetto greco fosse strutturalmente ritenuto un «ambiente» sociale specificamente indirizzato al raggiungimento dell'armonia e del piacere condiviso;⁹ un raggiungimento, si badi bene, sempre di carattere graduale e processuale, da gestire con cautela e attenzione, e mai banalmente *dato* fin dal principio.¹⁰ D'altra parte, come in ogni processo sociale che riguardi così da vicino le dinamiche del prestigio personale, anche il ridere (o meglio, l'ambizione di far ridere da una parte e, dall'altra, la decisione di farsi coinvolgere o meno dalla risata) comporta sempre il rischio del malinteso, dell'estraniamento o addirittura della degenerazione aggressiva.¹¹ Date queste premesse, il passo della scimmia da banchetto e del saggio Anacharsis ricorda, per certi versi, la performance di Filippo – il «buffone» (e «parasita») del Simposio senofonteo che tentò più volte di provocare il riso di Socrate e dei commensali:¹² nel racconto di Senofonte, davanti a un uditorio troppo giudicante e severo (pessimista pubblico, i filosofi),¹³ le consuete armi della comicità di Filippo sono rese del tutto vane ed egli fallisce più volte nel suscitare il loro riso comune. L'unico modo che egli troverà per

⁸ Di cui andrà rimarcata la contrapposizione tra φύσις e νόμος che ritornerà anche, a proposito del medesimo passo, nella sezione conclusiva dello studio di VESPA 2021 (462-3) e che qui si cercherà di inquadrare in una più compiuta descrizione delle qualità relazionali del termine γελοῖός.

⁹ Sulla questione del banchetto (o specificamente del simposio) e il suo specifico fine del raggiungimento della φιλία conviviale cfr. le riflessioni di Stephen Halliwell (che propriamente si riferisce al simposio) per cui esso diviene il momento assai particolare in cui tutti coloro che vi partecipano armonicamente divengono «simili a dèi», anche se ciò è dovuto solo ad una «simulazione» che sarebbe proprio dovuta al momento del riso comune (HALLIWELL 2008, 104). Se quello degli dèi è l'ideale assoluto del banchetto, che raggiunge forme di riso che i mortali non potrebbero mai sopportare, il banchetto mortale si pone anch'esso a diretta imitazione di quello divino. Anche in quel caso la lite e la contesa potrebbero turbarlo, ma si inserisce poi il riso ristorante, che armonizza la contesa e riconduce alla tanto agognata φιλία. Anche Elisabeth Belfiore rileva la necessaria presenza dell'armonia commensale, cui aggiunge però anche quella dell'ἔρις, da tradursi con «contesa», piuttosto che con «discordia» (BELFIORE 1992, 14-9), la cui presenza è atto fondamentale e spesso costitutivo del banchetto antico. Banchetto che mira a riscrivere il mondo eroico, favorendo un ambiente in cui la «contesa» possa essere progressivamente espressa, superata e infine risolta.

¹⁰ A questo proposito è possibile qui impostare un parallelo rilevante: l'ambizione di creare un banchetto festivo privo della contesa è dopotutto già un fallimento degli stessi dèi riuniti a banchetto con gli uomini, in occasione delle famose nozze di Peleo e Teti. Tali nozze sono imperfette proprio per la mancanza di ἔρις nella sua forma più compiuta e personificata; mancanza che corrisponde all'ideale di un banchetto fin da subito privo di «contesa» e improntato all'immobilismo di una φιλία conviviale *data* e non *conquistata* in maniera collettiva. L'esclusione della contesa controllata del banchetto produce la ritorsione da parte della vera, qui sì, «Discordia» nefasta e incoercibile, che giunge in tutta la sua potenza a rompere il banchetto che l'ha esclusa.

¹¹ Ciò sarà reso più chiaro dalle successive considerazioni sulla teoria di Fabio Ceccarelli. Altri riferimenti al riso e al sorriso come forme di contrasto di dinamiche aggressive sono raccolti dallo studio di COZZO 2018, che tuttavia richiederebbe anch'esso alcune messe a punto di carattere teorico.

¹² Xen. Symp. 1.11-16. Il famosissimo passo, ricordato anche da Ateneo contestualmente al frammento di Anacharsis (Athen. 613d = fr. A11a Kindstrand), è ben analizzato anche da Vespa, anche se servirebbe una nuova trattazione che riconosca il pattern dell'estraniamento, della copertura con il mantello e del riso finale che risolve l'impasse della situazione.

¹³ Commensali che sono effettivamente descritti proprio da Senofonte (Symp. 1.13-4) come «tutti seriosi e con un gran bisogno di risate» (καὶ γὰρ οἱ παρόντες σπουδῆς μὲν, [...] μεστοί, γέλωτος δὲ ἴσως ἐνδέεσθαι).

conseguire il suo (in fondo utilitaristico)¹⁴ obiettivo è quello di mettere in scena il proprio estraniamento sociale. Estraniamento che è esattamente, come si avrà modo di dire, l'obiettivo specifico cui il fenomeno del riso è chiamato a rispondere.

Filippo si copre con un velo,¹⁵ piange e lamenta che ormai tutto va alla malora (ἔρρει τὰ ἐμὰ πράγματα), che il riso è scomparso dal mondo (ἐπεὶ γὰρ γέλως ἐξ ἀνθρώπων ἀπόλωλεν) e che nulla rimane alla propria professione.¹⁶ È appunto questo espediente a provocare gradualmente l'interesse e il riso da parte dell'ostinato uditorio di sapienti e filosofi – il cui carattere imbronciato ora si ritorce contro di loro, rendendoli effettivamente fuori luogo e risibili ai loro stessi occhi.¹⁷ Questa scena, se analizzata da vicino, permette di riflettere su alcuni aspetti dei meccanismi del comico e della derisione che torneranno poi utili.

Partirei anzitutto da alcune basi di carattere etologico sul fenomeno del riso – e mi riferisco qui al celebre ma scarsamente utilizzato¹⁸ studio di Fabio Ceccarelli – che sarebbero tornate assai utili allo studio di Vespa. Semplificando e riassumendo le sue tesi, il riso è anzitutto una relazione sociale di carattere «triadico», che coinvolge quindi un «oggetto di riso», un «ridente» che reagisce allo stimolo comico emesso dall'oggetto e, infine, uno o più «co-ridenti» che possono decidere di unirsi o meno alla risata. Il riso è quindi la specifica reazione etologica elicitata dalla produzione di uno stimolo risibile (lo «stimolo r» di cui parla Ceccarelli); stimolo che consiste, secondo lo studioso, nel fallimento di una (inadeguata) rivendicazione di rango.¹⁹ Ceccarelli porta come esempio il caso del nobile tutto agghindato che scivola nel

¹⁴ Il carattere certamente utilitaristico delle azioni di Filippo non va comunque confuso con il suo ruolo sociale e comunitario, che viene sottilmente riconosciuto anche da Senofonte; non è infatti casuale che la condizione silenziosa del banchetto prima dell'arrivo del buffone Filippo fosse descritta in termini molto incisivi (del tutto ascrivibili ad una generale situazione di eccesso identitario e nostalgia): «quelli, così, mangiavano in silenzio, come se ciò fosse stato imposto da un qualche superiore» (ἐκεῖνοι μὲν οὖν σιωπῇ ἐδείπνουν, ὡς περ τοῦτο ἐπιτεταμένον αὐτοῖς ὑπὸ κρείττονός τινος, Xen. Symp. 1.11). L'azione di Filippo è strutturalmente inserita nel banchetto per rimediare ad una condizione di estraniamento identitario e di reciproca carenza comunicativa (cfr. quello sguardo dall'alto, o da lontano che anche in seguito sarà utile in relazione a Tersite).

¹⁵ Sull'uso del velo come atto «causativo», che invita la comunità all'interessamento sociale e allo «svelamento» cfr. il saggio di LEONE 2017; per il lessico, l'utilizzo e le tipologie del velo nell'antichità classica cfr. i contributi, raccolti nel medesimo volume, di VISCARDI 2017 e GIAMMELLARO 2017. Ancora utile anche lo studio di CAIRNS 2002.

¹⁶ Xen. Symp. 1.15.

¹⁷ La sua estraniamento deve convincere i barbosi commensali a sentirsi in colpa per la loro insensibilità alle sue battute; come è stato detto, sono loro a dover riconoscere di essere essi stessi risibili in quanto burberi filosofi estranei al comico, come si vede nella scena conclusiva (Xen. Symp. 1.15-6), in cui avviene una progressiva reintegrazione di Filippo attraverso il riso: dapprima essi affermano che non deve prendersela a quel modo, che avrebbero riso, e che egli dovrebbe perciò riprendere a mangiare con sagacia come prima, come da suo costume. Critobulo addirittura scoppia a ridere (ἐξεκάρησεν) per la situazione che si è creata, ed è proprio questo autentico riso, insieme a tutte le promesse degli altri commensali a risollevare il povero buffone e a ricondurre il banchetto alla φιλία.

¹⁸ CECCARELLI 1988 (tesi generalmente riassunte nel più conciso CECCARELLI 2005). Impliciti riferimenti al lessico, alla teoria e allo studio ceccarelliano in generale possono ritrovarsi nei diversi contributi di Ezio Pellizer (soprattutto PELLIZER 1994, PELLIZER 2000, e per ultimo PELLIZER 2008, in cui ricorda scherzosamente Carles Miralles e Fabio Ceccarelli come quei «benefici coboldi» che lo instradarono nella comprensione del riso e del comico nell'antichità greca). Tra i più recenti segnalo anche lo studio di LANFRANCHI 2022 sul fenomeno del sorriso nelle tradizioni martirologiche. Ad aver massimamente fatto ricorso alla teoria ceccarelliana nell'ambito delle tradizioni narrative romanze e nell'ottica di una generale teoria della parodia è stato in primo luogo Massimo Bonafin (BONAFIN 2001 e BONAFIN 2010).

¹⁹ La formula che schematizza tale passaggio [Pi (Md/Mm)→Ms] dovrebbe quindi essere letta come una «pretesa inadeguata» (Pi), che consiste nella emissione di «messaggi di dominanza o messaggi di minaccia» (Md/Mm), i

fango, come raccontato da Stendhal.²⁰ Egli subisce una netta diminuzione del proprio prestigio personale, proprio nel momento in cui sta dando libero sfoggio alla propria superiore identità sociale. Quelli che ridono davanti alla scena reagiscono allo stimolo ed emettono due diverse tipologie di messaggi: da un lato sfogano la propria «dominanza» sociale nei confronti di chi ha provato ad emergere ma ha a tutti gli effetti fallito (ed è ciò che generalmente intendiamo con de-risione, il ridere *di*); dall'altro condividono tra loro un messaggio di carattere amicale, paritario, che chiama e coinvolge la comunità a ridere assieme della medesima cosa (il ridere *con*, per l'appunto). La società così reagisce al mancato tentativo di emersione sociale e riassorbe in una posizione subordinata quello che è ormai l'oggetto della risata comune; allo stesso tempo la società stessa ha occasione di «serrare i propri ranghi», di rinnovarsi e di condividere i benefici (in questo caso certo gratificanti) del riso comune.

Le ragioni per cui, secondo la prospettiva bio-sociale di Ceccarelli, la scimmia costituisce effettivamente una perfetta concrezione materiale dello stimolo comico sono chiarite proprio dagli elementi sottolineati scrupolosamente da Vespa: vale a dire la sua stupefacente, ma intrinsecamente inadeguata, ambizione mimetica nei confronti dell'azione umana. La sua ambizione di «dominare» in maniera paritaria il campo delle pratiche umane si dimostra una perfetta traduzione etologica della «formula» ceccarelliana del comico, rendendo la scimmia un efficace strumento della realizzazione del riso all'interno del banchetto.

La dimensione gelastica della scimmia fu in pieno compresa anche dagli autori antichi e fu messa strettamente in relazione con la conformazione fisica dell'animale: in particolare Galeno, che lo sentenzia in maniera assai netta in diversi passaggi.²¹ È ben vero, come ricorda Vespa, che «le possibilità, *dynameis*, che una certa caratteristica della propria natura, il *to geloion* appunto, offre ai *pithekoï* sono ristrette e per così dire chiuse all'interno dello spettacolo comico o della burla fondata sul fallimento della prova»,²² tuttavia bisogna riconoscere che il «fallimento della prova» (cioè il fallimento nell'imitazione gerarchica delle possibilità somatiche e sociali umane) corrisponde precisamente al meccanismo basilare che definisce lo stimolo elicitante del riso secondo Ceccarelli. In effetti è lo stesso Galeno a riportare una interpretazione del tutto coerente per l'intrinseca ridicolaggine della scimmia (Gal. UP. 1.22):

quali però si tramutano in «messaggi di sottomissione» (*Ms*). Cfr. CECCARELLI 1988, 123-73, mentre una versione sintetica della sua teoria può essere tratta da CECCARELLI 2002.

²⁰ Sulla divertente descrizione di Stendhal (*Racine et Shakespeare*, Paris 1923, 29) cfr. CECCARELLI 1988, 128.

²¹ Uno fra tutti, a proposito della conformazione del pollice (Gal. UP 1.22). «Come il suo corpo sia tutto una ridicola imitazione dell'uomo l'indicherà il mio discorso andando avanti: come lo siano le mani, osservalo subito, basta che tu rifletta prima che se un pittore o scultore intendesse fare sbagli ridicoli nell'imitare le mani di un uomo, il risultato degli errori sarebbero le mani delle scimmie. Noi infatti ridiamo soprattutto delle imitazioni che, rispettando la somiglianza nella maggioranza delle parti, sbagliano moltissimo nel riprodurre la somiglianza delle parti più importanti [...] La scimmia ne ha uno così fatto [ovvero il pollice, Ndr]: oltre all'essere ridicolo è poco distante dall'indice. Perciò, giusta anche in ciò, la natura, come Ippocrate suole spesso chiamarla, ha messo sopra l'anima ridicola dell'animale un corpo ridicolo» (ὅπως μὲν οὖν αὐτῷ τὸ σύμπαν σῶμα μίμημα γελοῖον ἐστὶν ἀνθρώπου, προῖόν ὁ λόγος ἐπιδείξει· ὅπως δ' αἱ χεῖρες, ἧδη σκόπει τοσοῦτόν μοι πρότερον ἐνοήσας, ὡς, εἴ τις [81] γραφικός ἢ πλαστικός ἀνὴρ ἀνθρώπου χεῖρας μιμούμενος ἀμαρτάνειν ἤμελλεν ἐπὶ τὸ γελοῖον, οὐκ ἂν ἄλλως ἤμαρτεν ἢ ὡς τοῖς πιθήκοις ἔχει. μάλιστα γὰρ δὴ ταῦτα γελῶμεν τῶν μιμημάτων, ὅσα τὴν ἐν τοῖς πλείστοις μορίοις ὁμοιότητα διαφυλάττοντα τῆς ἐν τοῖς κυριωτάτοις ἀμπολυ σφάλεται. τί γοῦν τῶν τεττάρων δακτύλων ὄφελός ἐστι καλῶς ἐχόντων, ἐὰν ὁ μέγας οὕτως ἢ κακῶς διακείμενος, ὡς μηδὲ τοῦνομα δύνασθαι δέξασθαι τὸ τοῦ μεγάλου; καὶ μὴν τοιοῦτός γ' ἐστὶ τῷ πιθήκῳ, πρὸς τῷ πάντῃ γελοῖος ὑπάρχειν καὶ μικρὸν τοῦ λιχανοῦ διέστηκεν. ὥστε κὰν τοῦτο δικαία ἢ φύσις, ὡς πολλάκις αὐτὴν Ἰπποκράτης εἶωθεν ὀνομάζειν, γελοία ψυχὴ ζῴου γελοῖον σῶμα περιθεῖσα). Trad. GAROFALO-VEGETTI 1978, 357-8.

²² VESPA 2021, 91.

«“Sempre bella la scimmia per i bambini”, dice qualcuno degli antichi rammentandoci che questo animale è un ridicolo trastullo di bimbi che si divertono. Cerca infatti di imitare tutte le azioni umane, e fallisce in esse facendo ridere» (καλός τοι πίθων παρὰ παισὶν αἰεὶ [Pind. Pyth 2.72-3], φησί τις τῶν παλαιῶν ἀναμνησκῶν ἡμᾶς, ὡς ἔστιν ἄθυρμα γελοῖον παιζόντων παίδων τοῦτο τὸ ζῷον. ἀπάσας μὲν γὰρ τὰς ἀνθρωπεύουσας πράξεις ἐπιχειρεῖ μιμεῖσθαι, σφάλλεται δ’ ἐν αὐταῖς ἐπὶ τὸ γελοῖον).²³

Così l’ethos ridicolo della scimmia diventa la ragione del riso della comunità umana e la sua pretesa di partecipare veramente delle forme sociali e «culturali» della collettività viene negata dal suo stesso fallimento. Eppure si sarà notato che il caso di Filippo e delle sue battute (purtroppo per lui inefficaci), ricade in una spiegazione nettamente diversa.²⁴ Questo è dovuto al fatto che a differenza di un comico «spontaneo» riconducibile ad uno stimolo «diretto» come nell’esempio appena riportato, il facitore di riso (γελωτοποιός) mette in scena in maniera virtuale lo stimolo comico, senza che questo determini per lui una effettiva «perdita» di carattere gerarchico. Si tratta insomma di uno «zimbello» comico, secondo Ceccarelli,²⁵ e non di una manifestazione diretta e «gerarchica» del risibile. Quando si ride delle buffonerie visuali e verbali dell’attore (un comico in qualche modo stereotipato)²⁶ non si ride effettivamente «di lui», ma si cede parte del proprio controllo sociale e ci si fa attrarre all’interno della nuova (e temporanea) gerarchia sociale improntata all’insegna del comico. In questo modo, il buffone che si presenta a banchetto per provocare il riso di quelli che ormai sono i suoi spettatori, lancia a tutti gli effetti una sfida di carattere «gerarchico»: se egli riuscirà a provocare il riso degli astanti si determinerà per breve tempo una nuova conformazione sociale e comunicativa in cui i ridenti saranno in un certo senso subordinati al (nuovo) prestigio comico del facitore di riso: essi infatti non rideranno di lui, ma rideranno a causa sua, sottoponendosi al suo giogo e «giocando» – in un certo senso – al suo stesso gioco.

Questo paragone credo possa mettere in rilievo alcuni aspetti della prima distinzione di Vespasiano tra due diverse forme di γελοῖον: l’una che lo studioso definisce di carattere «intenzionale», paragonabile quindi alla *messa in scena* dell’elemento comico (come la seconda performance di Filippo in Senofonte²⁷ e alla prima performance dei γελωτοποιοί nel racconto di Anacharsis), e l’altra che sarebbe invece legata ad una spontanea manifestazione dello stimolo

²³ Traduzione che traggio sempre da GAROFALO-VEGETTI 1978, 357, con alcune modifiche.

²⁴ Anche rispetto ai numerosi tentativi di Filippo (γελοῖόν τι εὐθὺς ἐπεχειρεῖ λέγειν), il pubblico non si schioda affatto dalla propria impassibilità (οὐκ ἐκίνησε γέλωτα [...] ὡς δὲ οὐδὲ τότε ἐγέλασαν ἐπ’ αὐτῷ). Tentativi, che, come si vedrà a breve, riguardano specificamente la volontà di «produrre qualcosa di risibile», sia attraverso la battuta di spirito sia attraverso l’imitazione caricaturale di altre performance d’intrattenimento.

²⁵ Sul concetto etologico di zimbello cfr. CECCARELLI 1988, 50-3; in particolare sullo zimbello comico, cfr. p. 150.

²⁶ Si fa qui riferimento alla già accennata distinzione di David Victoroff tra «rire spontané» e «rire stéréotypé» (VICTOROFF 1953), apprezzata e discussa anche da Ceccarelli (che la intende giustamente come una distinzione tra forme del risibile e non forme di riso). Su queste categorie sarà necessario comunque un approfondimento e una discussione generale in relazione alla differenza tracciata da MAZZOLENI 1979 fra forme di riso culturali e non culturali, che comunque esula da questo contributo.

²⁷ Rispetto ai primi tentativi verbali di produzione del comico che prima si sono richiamati (Symp. 1.14), ciò che avviene a seguito della scena di estraniamento fittizio, ricade infatti entro i termini della mimesi comica o parodia: Filippo infatti scimmietta pubblicamente (Symp. 2.21-22) la precedente performance del danzatore, trasformando ogni sua leggiadria dei movimenti in un grottesco e ridicolo spettacolo, che sicuramente provoca il genuino riso del suo uditorio (Symp. 2.23).

risibile, cioè dell'effettivo fallimento di una rivendicazione di rango.²⁸ A questo secondo caso possiamo ascrivere il buffone che non riesce nel suo intento e che quindi «si imbroncia» (Filippo piangente che si copre col mantello) e la scimmia «da banchetto» che viene introdotta di fronte al saggio Anacharsis.

Attraverso la sua reazione impassibile davanti alla prima performance (quella dei professionisti), Anacharsis aveva insomma deciso di rifiutare una forma di comico culturale e «stereotipica» (comparabile all'esibizione di Filippo nel *Simposio*) e di privilegiarne invece una di carattere «naturale» (elemento su cui insistono le stesse parole del saggio) e, potremmo dire noi, «spontaneo». Questa divaricazione sembrerebbe qui ricalcare quanto asserito dallo stesso Vespa (che si basa qui sulla voce lessicografica del *LSJ*) in merito alla duplice natura del termine γέλοϊος: «da una parte [il] 'ridicolo' nel senso di divertente, che provoca il riso a prescindere da una componente intenzionale, in qualche modo 'da ridere' suo malgrado, [...] d'altra parte, però, [...] una particolare natura o disposizione d'animo alla battuta e alla spiritosaggine che qualificerebbero qualcuno come pronto allo scherzo, un essere dunque faceto o spiritoso».²⁹

Una seconda sfumatura di significato che Vespa ricava soprattutto da un frammento tragico della perduta *Melanippe prigioniera*,³⁰ in cui un personaggio femminile presenta prima una ben nutrita categoria di uomini (ἀνδρῶν δὲ πολλοὶ) «che per amore del riso praticano dilettevoli provocazioni» (τοῦ γέλωτος εἵνεκα | ἀσκοῦσι χάριτας κερτόμους) e poi denuncia con forza il proprio sdegno (ἐγὼ δὲ πῶς | μισῶ) «per quelle persone ridicole/spiritose che, pur non avendo nulla di saggio da dire, tengono le loro bocche spalancate, senza freni» (γελόιους, οἷτινες τήτει σοφῶν | ἀχάλιν' ἔχουσι στόματα) e sentenzia nettamente, per coloro che emergono positivamente solo «nel riso» (ἐν γέλωτι δ' εὐπρεπεῖς), che in ogni caso non possono considerarsi socialmente uomini a tutti gli effetti (ἀνδρῶν μὲν οὐ | τελοῦσιν ἀριθμόν).

Da quanto è possibile carpire da questo passaggio, il cui contesto è assai poco chiaro,³¹ specifico oggetto della denigrazione del frammento è effettivamente chi, pur non avendo nulla di saggio o appropriato da dire, riesce comunque a trovare una forma di realizzazione sociale attraverso il far ridere gli altri – una modalità chiaramente estranea ai consueti meccanismi di

²⁸ Sulla distinzione di Vespa ci si focalizzerà qui di seguito. In ogni caso sarebbe qui interessante iniziare a sondare un possibile avvicinamento tra il concetto di φύσις in relazione al riso e quello di «rire spontané» elaborato da Victoroff e, nell'altro estremo, quello di νόμος in relazione al «rire stéréotypé». Avvicinamento ma mai totale sovrapposizione, visto che forme stereotipiche di risibile possono anche tramutarsi (magari per un ennesimo fallimento) in forme di risibile spontaneo; aiutando forse a porre attenzione anche alla distinzione tra φύσις e νόμος come non massiccia e totalizzante, ma graduale e ricca di sfumature.

²⁹ VESPA 2021, 88.

³⁰ Eur. fr. 492 Nauck.

³¹ Cfr. per alcune osservazioni COLLARD – CROPP – LEE 1995 *ad loc.*, mentre HALLIWELL 2008, 135-6 richiama il passo (sicuramente riferito ad un ambiente simpositico) in comparazione alle *Baccanti*, in cui ritorna la menzione delle bocche spalancate e ridenti senza alcun freno (ἀχάλινων στόματων, v. 386) Certamente è vero che «Despite their differences, the two contexts [quello delle *Baccanti* e quello della *Melanippe*, NdR] complement each other in illuminating how laughter can be perceived as marking inclusion in or exclusion from a social group» (HALLIWELL 2008, 136), ma a rimarcare l'esclusione o l'inclusione non è tanto di per sé il riso (pur in questa forma abietta e ripugnante delle bocche senza freni), quanto piuttosto il giudizio di coloro che vi si associano oppure no. La rappresentazione delle *Baccanti* fa capire che anche in questo caso le forme di riso descrivono diverse attitudini morali e identitarie (per cui le donne furenti della rappresentazione euripidea certamente bramano di partecipare a questa forma gelastica smaniosa e incontrollata, cosa del tutto ripudiata dalla *persona loquens* della *Melanippe*). Cfr. anche l'immagine di un riso χανδόν vituperata nelle classificazioni moralizzanti degli scolasti, come p.e. Eustath. *ad Il.* 1.595 (= Stallbaum I, p. 130).

mantenimento del proprio prestigio sociale in Grecia antica. Gretti e meschini agli occhi di una società concorrenziale sempre in lotta per il mantenimento del proprio prestigio, coloro che sfruttano il riso e i suoi meccanismi risentono quindi dello stesso stigma che verrebbe tendenzialmente ascritto all'elemento ridicolo, e la loro stessa descrizione come «bocche senza briglie» (ἀχάλινα στόματα) sembrerebbe ravvicinarli proprio ad un eccesso nella risata, paragonabile forse alla radice verbale dello «sguaiato» e pericoloso καγχάλαν.³²

Un secondo passaggio di età classica, questa volta di ambito oratorio, evidenzia altri elementi a proposito del termine γελοῖος, che si colloca qui quasi a metà strada tra le due polarità richiamate da Vespa: nella famosa *Contro Timarco*, Eschine previene retoricamente una possibile «posa» autoironica che Demostene potrebbe adottare per ingraziarsi il pubblico del tribunale, presentandosi come una persona «amabile» e addirittura «ridicola a causa del proprio stesso comportamento» (Παραφέρει δ' αὐτὸν ἐν σκώμματος μέρει, ὡς ἡδὺς ἀνὴρ καὶ περὶ τὰς ἰδίας διατριβὰς γελοῖος).³³ Come è stato notato, Eschine dimostra con questo passaggio sia che il ridere di sé stessi possa costituire una utile strategia accomodante nei confronti del gruppo sociale, sia, d'altra parte, che tale svilimento fittizio della propria identità sia spesso finalizzato ad uno scopo utilitaristico.³⁴ Questo perché evidentemente, nella società greca di età classica – al pari, in questo caso, della società eroica descritta da Omero – una simile perdita identitaria e gerarchica non sarebbe comprensibile, e quindi viene ascritta o ad una dimensione esecrabile e disumanizzante (come nel caso della *Melanippe*, o delle *Baccanti*, di Euripide) oppure alla pericolosità intrinseca di chi maschera eccessivamente la propria identità, subisce spontaneamente la derisione e dimostra una certa doppiezza nella sua posizione sociale (la figura dell'εἴρων che si analizzerà più avanti).

Ulteriore chiosa, ma anche sofisticato punto di rottura, sulla duplicità relazionale del termine γελοῖος è rappresentata dall'icastica scena dell'arrivo di Alcibiade nel *Simposio* platonico, in cui Alcibiade è implicitamente ingelosito dalla vicinanza di Socrate ad altri personaggi, che addita ironicamente riferendosi ad «Aristofane o qualcun altro che sia [altrettanto?] spiritoso o che lo vorrebbe essere» (ὡς οὐ παρὰ Ἀριστοφάνει οὐδὲ εἴ τις ἄλλος γελοῖος ἔστι τε καὶ βούλεται).³⁵ La definizione implicita di Aristofane come un γελοῖος ἀνὴρ, o il riferimento a qualcuno che «vorrebbe esserlo», pone l'oscillazione relazionale di γελοῖος in un'ottica senz'altro positiva (visto anche il contesto simpositico), ma forse richiama anche sottotraccia – attraverso l'attitudine intenzionale espressa da βούλεσθαι – il doppio fine di chi si vuole presentare come ridicolo solo per potersi meglio accomunare alle desiderate attenzioni di Socrate.³⁶ Se nell'analisi precedentemente svolta ciò che abbiamo definito come la duplice

³² Su cui cfr. almeno (anche per l'incerta etimologia) DELG, s.v. καγχάλω, LÓPEZ EIRE 2000, 21-3, MALLORY – ADAMS 2006, 359-60. Sulla sua caratterizzazione come riso oltre misura cfr. anche MIHAYLOVA – TARPOMANOVA – MIRCHEVA 2017, 149; HALLIWELL 2008, 57; MIRALLES 1993, 30-1.

³³ Aesch. 1.126, su cui rimando al commento di FISHER 2001 *ad loc.*

³⁴ Cfr. appunto HALLIWELL 2008, 43, che paragona questa posa alla doppiezza tipica della figura del *dissembler*, dell'εἴρων: «as with the case of Theophrastus' dissembler [...], Aeschines assumes that his audience will find it plausible to suspect of duplicity anyone who purports to be immune to the sting of public ridicule».

³⁵ Pl. Smp. 213c. Per una buona disamina – al netto di alcuni problemi interpretativi – sull'utilizzo del lessico del ridere nelle due opere che Platone e Senofonte dedicano al simposio socratico, cfr. JAZDZEWSKA 2018.

³⁶ Un Socrate che – nello stesso ironico *j'accuse* di Alcibiade, riguardo ad un possibile approccio che starebbe tentando nei suoi confronti – ha probabilmente ben chiare le macchinazioni gelastiche degli altri commensali e che avrebbe tentato a sua volta di sdraiarsi proprio di fianco ad Alcibiade (ἀλλὰ διεμνηχῆσω ὅπως παρὰ τῷ καλλίστῳ τῶν ἐνδον κατακείσῃ).

natura relazionale di γελοῖος era rimasta per così dire «ancorata» a questo termine, qui l'acostamento di una dimensione volitiva (il voler essere ridicoli) ad una puramente descrittiva (il carattere di per sé ridicolo) risente di una densa riflessione culturale (particolarmente sentita nel *Simposio* platonico) sulle diverse attitudini morali nei confronti del ridicolo.³⁷ Ed era stato per l'appunto Aristofane a proporre già, in una fase precedente del dialogo, una differenza tra un γελοῖος del tutto positivo (che varrà qui come «ridicolo», «divertente») e il καταγέλαστος (connotato negativamente, da intendersi con «ridicolo», «risibile»)³⁸.

Tale processo (si badi bene, mai del tutto portato a compimento) di estrinsecazione del carattere moralmente esecrabile della risata (γελοῖος → καταγέλαστος) trovò certo anche altri momenti salienti che sarebbe qui lungo ripercorrere,³⁹ ma fornisce una utile traccia per focalizzarsi nuovamente sul nostro caso d'esame: la scimmia o, meglio, la rappresentazione culturale della scimmia nell'antichità greca. Esattamente come la figura del «facitore di riso», secondo Vespa, anche sulla scimmia ricade doppiamente il giudizio della cultura antica in merito alla poliedrica natura di γελοῖος, rendendo l'animale ora ridicolo per natura (come conseguenza diretta delle sue qualità fisiologiche), ora invece risibile e faceto, ma allo stesso tempo anche infido e pericoloso.

L'*impasse* sembra così più vicino ad una sua risoluzione: da una parte il subire direttamente la derisione comporta una netta perdita di prestigio da parte dell'individuo e, dall'altra, la produzione di qualcosa di comico per sfruttare il riso compiacente della collettività è da un lato una strategia utile nell'ambito della società concorrenziale antica, ma dall'altro denota il facitore di riso di una certa doppiezza, della volontà di perseguire in segreto un secondo fine. Quest'ultimo elemento è particolarmente sottolineato dalle fonti in riferimento alla strategia autoironica, cioè della prassi di presentarsi come ridicoli al fine di conseguire una vittoria o un avanzamento sociale. Vespa chiarisce molto bene che è questa seconda sfumatura relazionale di γελοῖος ad essere ascritta culturalmente alla scimmia,⁴⁰ ma non credo che la definizione di essere «spiritoso» e «faceto» sia del tutto calzante; e ciò non tanto per problematiche inerenti alla categorizzazione greca dell'elemento comico, quanto piuttosto per una nostra inadeguatezza concettuale nel racchiudere entrambe queste dimensioni all'interno della sfera del «ridicolo».⁴¹ Il problema non è quindi di carattere prettamente lessicale, ma invece di ambito relazionale. Del resto sfumature lessicali che più chiaramente indicano il carattere

³⁷ Su questo ancora JAZDZEWSKA 2018, con alcuni dovuti accorgimenti sulla base di una visione più generale dell'attitudine platonica all'elemento comico, cfr. e.g. CAPRA 2007 e DI STEFANO 2007/8.

³⁸ Pl. Smp. 189a, 8 - b, 7 e Pl. Smp. 193b, 6 - c, 3. L'affisso κατα-, che, nell'associarsi primariamente a γελάω e ai sostantivi da esso derivati, esprime ed esaspera la dinamica di netta contrapposizione e derisione (cfr. p.e. BOROWSKI 2015, 106-8): esso trasmette dunque specificamente il significato di ridere «contro» qualcosa o qualcuno, divenendo quindi strumento privilegiato nella dinamica della derisione retorica «aggressiva» e si sedimenta come arma di svalutazione argomentativa del discorso altrui, relegando in infima posizione le contraddizioni logiche in esso ravvisate. Tale dinamica non è tuttavia connessa esclusivamente alla forma affissata καταγέλαστος, ma si ravvisa con sfumature diverse anche nella forma non affissata γελοῖον, sebbene siamo ammoniti dall'autorevole distinzione tracciata nel *Simposio* platonico tra le due forme.

³⁹ Mi riferisco ad un utilizzo retorico/argomentativo di γελοῖος ben rappresentato p.e. da Erodoto in contrapposizione a teorie da lui ritenute incredibili, incoerenti e assurde (p.e. nella sua contrapposizione sia logica sia geografica allo schematismo ecataico in Hdt. 4.36), autore sul quale rimangono assai valide le considerazioni dello storico contributo di LATEINER 1977.

⁴⁰ VESPA 2021, 88-9.

⁴¹ Pensiamo appunto all'oscillazione lessicale moderna tra «ridicolo», «risibile», «comico», «spiritoso», «faceto» (ascrivibile certo anche alle categorizzazioni di altre lingue).

spiritoso e divertente – e quindi si penserebbe «senza danno» (ἀνώδυνον καὶ οὐ φαρτικόν)⁴² – corrispondono all'ἀστεία,⁴³ all'εὐτραπελία⁴⁴ e ad altre caratterizzazioni (διαθέσεις) che emergeranno soprattutto nelle tarde riflessioni di retorica.⁴⁵

Rispetto a queste inclinazioni connotate positivamente, la scimmia sembra comunicare in misura maggiore con l'atteggiamento del «dissimulatore» (εἴρων) descritto da Teofrasto (*Char.* 1): una personalità sfuggente, mai totalmente aperta e chiara rispetto alle proprie intenzioni e quindi mai interessata a porsi su un piano nettamente aggressivo per tutelare la propria identità sociale.⁴⁶ Difatti, per come lo descrivono diverse fonti di età classica, l'εἴρων si oppone fortemente ad una educazione e ad un comportamento sociale posti precipuamente sotto il segno dell'αἰδώς, un'attitudine che prevede una costante tutela del proprio prestigio e una certa prontezza a difenderlo dagli insulti, puranco in maniera aggressiva.⁴⁷ Da un primo sguardo sulle finalità relazionali dell'insulto e della derisione è infatti possibile definire il procedimento scoptico o derisorio come una provocazione di carattere identitario, come un modo per sondare l'identità sociale dell'altro e innescare un processo comunicativo (persino sotto il segno dell'aggressività).⁴⁸ Chi riesce a sfuggire da questo ciclo continuo di provocazioni, scatti e riscatti identitari è quindi una personalità estranea e pericolosa che in qualche modo riesce a sopportare e sfruttare a proprio vantaggio i meccanismi della risata.

La tradizione fisiognomica antica, in effetti, è molto chiara nel caratterizzare la scimmia secondo la duplice direzione del τὸ βωμολοχικόν (termine complesso e al centro di diversi fraintendimenti), da un lato, e del τὸ εἰρωνικόν, dall'altro;⁴⁹ consolidando allo stesso modo non solo uno stretto legame con la κολακεία, l'«adulazione» (come sostenuto da Vespa), ma anche – appunto – con la figura del «dissimulatore» cui si associa quella del «buffone». Un accostamento che prevede d'altronde una duplice direzionalità, nel caso della scimmia: da una parte

⁴² Nel breve passaggio di Arist. *Poet.* 1449 a, 34-5 il risibile è definito come un ἀμάρτημά τι καὶ αἴσχος, ma tuttavia ἀνώδυνον καὶ οὐ φαρτικόν, esattamente come la maschera comica (τὸ γελοῖον πρόσωπον) che, pur essendo brutta e stravolta (αἰσχρὸν καὶ διεστραμμένον), non ingenera sofferenza (ἄνευ ὀδύνης). Cfr. LANZA 1987, 131n e anche PLEBE 1952, 13.

⁴³ Se si guarda alla definizione in Cherobosco dell'asteismo si ritrova precisamente la dinamica di controllato abbassamento di prestigio, operato dall'autore di questa forma dell'ironia antica: «l'asteismo è quel discorso che sminuisce da sé, come quando diciamo a uno che non capisce un tubo: “Ah sei tu, carissimo, la gran gloria dell'eloquio!”» (Ἀστεϊσμός δέ ἐστὶν λόγος ἥ ἐφ' αὐτὸν ἡ διασυρτικός, ὡς ὅταν τῷ μηδὲν ἐπισταμένῳ εἴπωμεν “σὺ εἶ, ὦ ἐταῖρε, τῶν ἡλόγων τὸ κλέος”. Choerob. π. τρόπων, = Spengel, RhGr. III p. 255). Alcuni esempi antichi sono p.e. Xen. *Cyr.* 2. 11-13, in cui Ciro traccia una netta opposizione tra ἀστεία e ἀλαζονεία; e molto rilevante appare anche la definizione del comico verbale di Efesto in *Il.* 1 come un esempio di ἀστεϊσμός, termine che si riferisce alla battuta arguta, all'eleganza dell'invettiva comica, né rude né scurrile, ma anzi «civile» e sofisticata, che concorre a diffondere un positivo sentimento di piacere verso il suo pubblico (Eustath, *comm. Il.* 1.595).

⁴⁴ I passi antichi più rilevanti in questo senso possono essere Arist. *Eth. Nic.* 1108 a, 23-4 o anche Arist. *Prob.* 950 a, 17-9, con le (in questo caso) buone osservazioni di PLEBE 1952, 16.

⁴⁵ Per lo più a proposito delle diverse forme dell'εἰρωνεία, su cui servirebbe un ritorno, anche sulla base di PELLIZER 1994 (cfr. lo studio di DI STEFANO 2007/8).

⁴⁶ Cfr. su questo DIGGLE 2004, 166-7 con le precedenti osservazioni di PELLIZER 1994 in riferimento al tema del riso.

⁴⁷ All'interno del famoso «discorso migliore» nelle *Nuvole* aristofanesche (v. 991-2) si critica per esempio la brutta moda giovanile di non reagire alle provocazioni, quando invece bisognerebbe «infiammarsi» (φλέγεσθαι) e rispondere prontamente (Ar. *Nub.* 991-2 κάπιστήσει μισεῖν ἄγορὰν καὶ βαλανείων ἀπέχεσθαι, | καὶ τοῖς αἰσχροῖς αἰσχύνεσθαι, κἂν σκόπητι τίς σε φλέγεσθαι).

⁴⁸ Mi permetto in questo caso un rimando al mio contributo in merito ad alcuni aspetti della κερτομία omerica (ISCHIA 2022).

⁴⁹ Cfr. il passo di Adam. *Physiogn.* 2.2.12-13 richiamato sapientemente da VESPA 2021, 462-3.

la βωμολοχία è un'attitudine caratteriale della scimmia, ma dall'altra è invece la reazione della comunità che essa deve «sopportare». Il passo di Plutarco richiamato da Vespa in merito alla κολακεία della scimmia⁵⁰ sottolinea appunto questa seconda attitudine relazionale, in linea anche con il carattere dell'εἰρωνεία: «così essa riceve i soprusi e sopporta gli scherzi e la derisione offrendo sé stessa come strumento del riso altrui» (ὑβριν οὖν φέρει καὶ βωμολοχίαν καὶ παιδιὰς ἀνέχεται, γέλωτος ὄργανον ἐμπαρέχων ἑαυτόν).⁵¹ In un caso quindi dovremmo riconoscere alla scimmia la capacità di costruire il comico sopra di sé, sulla propria *persona*, dall'altro (conseguente da un punto di vista logico) quella di ricevere e sopportare il riso che ha suscitato negli altri. In entrambi i casi si tratterebbe, insomma, di una attitudine riflessiva – e quindi autoironica – nei confronti della produzione del comico.

Tirando le fila del discorso possiamo quindi ricostruire alcuni punti fermi della nostra prima analisi sulle connessioni tra riso e rappresentazione della scimmia in Grecia antica: 1) le ragioni per cui la scimmia è un perfetto strumento per suscitare il riso ricadono nella sua natura intrinsecamente mimetica, ma anche immancabilmente fallimentare, nella forma dello «stimolo ρ» descritto da Ceccarelli; 2) esistono diverse sfumature relazionali (non lessicali) di ciò che gli antichi designavano come γελοῖος, ed esse riguardano nello specifico la differenza tra un'attitudine di per sé ridicola e la capacità di creare cose ridicole, cioè ciò che Ceccarelli intendeva come «zimbelli comici»; 3) in riferimento a quest'ultimo punto, la scimmia può quindi assumere i tratti che la cultura greca ascrive in generale anche ai produttori «intenzionali» di riso, ivi comprese anche sfumature più oscure ed utilitaristiche come nel caso dell'εἴρων o del βωμολόχος.

Quel che qui interessa maggiormente è riconoscere che ciò che Vespa, parimenti con i redattori dell'*LSJ*, riconosce come un secondo significato del termine γελοῖος, potrebbe essere più semplicemente ricondotto ad una conseguenza socializzata e culturale specifica del più basilare meccanismo del comico nella sua forma biosociale. Il nodo argomentativo che permette di pervenire ad una simile disposizione teorica è riconoscere, ancora una volta seguendo Ceccarelli, che al centro delle dinamiche del comico vi sia il tema dell'estraneità e dello statuto sociale e relazionale dell'estraneo (o di chi si estrania) rispetto alla comunità ridente.

Come sostiene Ceccarelli, se la natura specifica dell'elemento comico e delle sue conseguenze relazionali è di natura gerarchica, ciò deve essere legato anche filogeneticamente a questa funzione.⁵² Ciò che rende la descrizione del fenomeno del riso davvero utile anche ai fini di un'analisi strettamente antropologica è il riconoscimento all'interno del viraggio comico dell'oggetto di riso un principio di estraniamento sociale rispetto alla norma condivisa (colui che ha provato a distaccarsi, ad emergere dal gruppo, vede fallire le proprie pretese). Il riso è allora un meccanismo socialmente e biologicamente strutturato per affrontare simili situazioni di estraneità «debole» (ovvero intraspecifica, secondo Ceccarelli), in cui alla persona derisa sono aperte in realtà due strade: o riconoscere sé stesso come risibile e quindi unirsi al

⁵⁰ Plut. De adul. et am. 51e-64f. Su cui cfr. VESPA 2021, 176-8 (vedansi anche le annotazioni che in sede di recensione ha rivolto KONSTANTAKOS 2022).

⁵¹ Del resto tra le due figure non deve essere neanche posta una differenza troppo netta e schematica. Come ricorda lo stesso DIGGLE 2004, 167 nell'introdurre il famoso ritratto teofrasteo, la descrizione che Aristone di Chio (fr. 14 Wehrli) fornisce di questo carattere è ben diversa sia da quella aristotelica che da quella teofrastea (ravvicinandosi in realtà a ciò che quest'ultimo avrebbe fatto passare sotto il carattere del Κόλαξ o dell'Ἀρεσκοῦ).

⁵² Riassumo qui brutalmente l'intero capitolo che Ceccarelli dedica a questo tema (CECCARELLI 1988, 211-36; sul concetto di estraneo e sul «meccanismo dell'estraneo» cfr. ivi, 150-73), ripromettendomi un ritorno in altra sede a proposito di possibili chiarificazioni possibili, sulla base del suo studio, anche in materia antichistica

consesso dei co-ridenti (rinsaldando il legame sociale), oppure rispondere con forza alla derisione, conservare il proprio statuto di prestigio ed essere pronto, addirittura, a passare alle vie di fatto per tutelarlo. Il riso nasce dunque come reazione al principio di estraneità ed è anche una forma di rimedio sociale non direttamente cruenta e aggressiva il cui scopo è porre le basi per un possibile (anche se non necessario o automatico) avvicinamento sociale. Se si ride di qualcuno, esso non è direttamente escluso o emarginato dalla sfera sociale, ma anzi vi è integrato; soltanto che tale integrazione è nettamente posta sotto il segno della «dominanza» sociale da parte dei (co-)ridenti.

Ciò potrebbe essere nettamente un guadagno per uno straniero appena arrivato, il cui compito, sovente, è di integrarsi nella sfera sociale di arrivo (pur in una dimensione assoggettata e subordinata): si pensi al caso principe di Odisseo, che proprio in quanto «zimbello» comico della (ormai degenerata) società di Itaca riuscirà a insinuarsi di soppiatto e in incognito nella propria dimora (preparandone poi la rovina).⁵³ Nel caso tuttavia di un effettivo membro della comunità (si pensi soprattutto alla cosiddetta «società degli eguali») il riso degli altri comporterà un netto ridimensionamento del proprio prestigio sociale e una perdita di carattere gerarchico tale da divenire del tutto impossibile da sopportare. Solo in questo caso si apre effettivamente una divaricazione di scelte, per l'oggetto di riso, ovvero se riconoscere il proprio carattere ridicolo (scelta tipica, come si è visto, dell'εἶρων) oppure se reagire fortemente (anche cruentamente, come ricorda l'Aiace sofocleo)⁵⁴ alla derisione e innescando un conflitto sociale vero e proprio.

Insomma il riso non solo si riconnette al tema dell'estraneità sociale, ma anche a quello ben più complesso e mutevole della propria identità relazionale. Comunque la si metta, anche la derisione (per quanto turpe) rimane essenzialmente un processo di comunicazione sociale (o di mediazione e provocazione dell'identità dell'altro), perché apre una via non cruenta all'individuo per la risoluzione del malinteso, dello sgarbo, e permette di tutelare l'integrità del gruppo. D'altra parte anche agli antichi era perfettamente noto che il vero problema dell'utilizzo prepotente della risata era la ferma impossibilità del malcapitato deriso di andarsene, cioè di reagire fortemente alle dinamiche del gruppo e rivendicare la propria identità, la propria forza ed indipendenza. Non sarebbe stato «identitariamente» possibile per un Aiace o una Medea di allontanarsi dal gruppo che li derideva,⁵⁵ perché così facendo avrebbero intac-

⁵³ La questione andrebbe certo approfondita in altra occasione. Basti per ora richiamare che sia l'ingresso (o meglio, il ritorno) di Odisseo nella società palaziale di Itaca (con l'episodio di Iro in *Od.* 18), sia il suo trionfo sulla comunità dei pretendenti (il grottesco riso dei pretendenti in *Od.* 20) – oltre che a vari episodi disseminati tra questi due estremi – sono chiaramente segnati da due scene di riso (in ogni caso estremamente differenti e degne di particolare attenzione in altra sede).

⁵⁴ Tragedia ovviamente fondamentale sul tema del riso e sulla dimensione psicologica dell'oggetto della derisione nella società eroica. Argomento su cui molto si è scritto, cfr. MIRALLES 2009, DI BENEDETTO 1971. Sul tema della derisione nei contesti tragici ritorna anche LOMIENTO 2021, con alcuni necessari aggiustamenti a proposito della sua generale valutazione del riso antico.

⁵⁵ Nella *Medea* di Euripide, il timore di «offrirsi alla (altrui) derisione» (γέλωτ' ὀφλεῖν) ritorna numerose volte (Eur. *Med.* 383, 404, 797), in conformità con l'assunto che Medea sia, insieme ad Aiace, una delle figure a cui più si associa la derisione come forma di diminuzione della propria potenza e come crisi del prestigio individuale. Il tema ritorna ancora una volta, segnatamente ai vv. 381-3, passaggio in cui il timore è addirittura riferito alla derisione del cadavere di Medea da parte dei suoi nemici: θανούσα θήσω τοῖς ἐμοῖς ἐχθροῖς γέλων. Ciò tuttavia non corrisponde al timore di essere respinti o allontanati dal consesso dei pari, ma al timore che non sia accordata la rivendicazione di prestigio a cui si aspira (che nel caso di Medea assume anche le forme di una divinizzazione) e non si tratta, insomma, di una forma di «rire d'exclusion», come la prima tipologia riconosciuta da ARNOULD 1998, 13.

cato immancabilmente il proprio prestigio sociale e ciò non gli avrebbe consentito poi un ritorno paritario ed onorevole presso la comunità degli eguali. Innanzi all'insulto e alla derisione, d'altra parte, bisogna «infiammarsi», non allontanarsi.

Ritornando al caso della scimmia dopo tali accorgimenti, emergono alcuni punti notevoli che riconnettono ulteriormente l'etologia gelastica dell'animale come ricostruita da Vespa e la teoria ceccarelliana: anzitutto il fatto che la scimmia si pone, nel mondo antico, costantemente «sulla soglia» dell'umanità, come dimostrano ampiamente i suoi tentativi mimetici e la sua equiparazione sociale al tipo parassitario e dissimulatore. La sua distanza specifica rispetto all'interazione sociale umana viene in un certo senso messa in discussione dalle sue stesse inclinazioni etologiche e la de-risione della scimmia non è altro che un modo per sedimentare tale vicinanza.

Se il riso è, d'altra parte, veramente «le propre de l'homme», ciò non significa solo che la *produzione* del riso è una caratteristica tipica dell'etogramma umano, ma significa anche che la *relazione* del riso corrisponde ad un ricorsivo processo di «antropopoesi» e quindi concorre in massimo grado alla *definizione* dell'umano. Ridere della scimmia significa, in questo modo (ugualmente che la derisione in ambito umano), includerla nel tessuto sociale, per quanto in una posizione nettamente subordinata. Se veramente esistono diverse forme di «estraneità», come asserisce Ceccarelli, potremmo dire che essa, nel momento della derisione, passa da una estraneità «forte», da una netta alterità (i cosiddetti non-umani?), ad una estraneità più «debole», di per sé passibile di forme comunitarie di controllo, di comunicazione e anche di inserimento sociale. La rappresentazione culturale greca della scimmia, come ben dimostrato da Vespa, costruisce l'etologia di questo animale come implicitamente adatta a tale passaggio ed è per questo che la scimmia eredita anche, per converso, le più preoccupanti (sovente addirittura pericolose) caratteristiche di chi è in grado di reggere il danno della derisione.

Vorrei sostenere qui che la motivazione di questa sua capacità risieda proprio nella sua implicita indeterminatezza identitaria – sempre oscillante tra una forma totalmente altra, incommensurabile, e una invece socialmente determinata e addirittura subordinata. Una indeterminatezza che si pone su un piano paragonabile ma totalmente opposto a quella delle divinità che sono solite presentarsi sotto mentite spoglie nei contesti umani. Anch'esse, in effetti, detengono una identità eccessivamente mutevole e cangiante, che le rende però capaci – a differenza delle scimmie – di un mimetismo assolutamente perfetto; anzi, di una tale adesione mimetica all'oggetto del proprio *camouflage* da costituirne in sostanza l'ideale prototipico, il modello assoluto da cui tutte le azioni umane si improntano. La scimmia rappresenta invece il lato opposto e imperfetto di questa ambizione mimetica, ma conserva comunque una certa carenza o ambiguità identitaria che non la rende certo motivo di timore (reverenziale), come nel caso degli dèi, ma la rende invece perfetto «strumento» del riso comune della collettività umana (γέλωτος ὄργανον).

Un modello che però trova nella rappresentazione mitica e tradizionale ulteriori sfaccettature, tali da impedire una riduzione troppo semplicistica e schematica del ruolo culturale della scimmia. A questo tema, e in particolare ai casi dei Cercopi e di Tersite, com'è stato anticipato, è dedicata l'ultima parte dello studio di Vespa, ove lo studioso ritorna nuovamente al problema del riso e alla sua connessione con la scimmia nell'antichità greco-romana.

Se nello studio di Vespa ulteriori riflessioni sul riso sono svolte soprattutto nel caso, certo emblematico, di Tersite, anche la vicenda dei Cercopi risulta di notevole interesse per quanto

fin ora emerso sulla concettualizzazione greca del γελοῖος. Il motivo mitico più noto⁵⁶ narra di come i due furfanti avessero tentato di sottrarre ad Eracle le sue armi (ivi compresa anche la sua famosa pelle leonina),⁵⁷ ma che l'eroe se ne accorse immediatamente e che li riacciuffò entrambi tenendoli prigionieri, legandoli per i piedi alle estremità di un palo. I due allora, evidentemente inermi di fronte alla potenza di Eracle, rammentano l'un l'altro del vecchio ammonimento della loro madre – una tale di nome Mēmnonis – che raccomandava ai figli di tenersi ben lontani e di non incontrare mai il temibile Μελάμπυγος (lett. «il Deretano nero»). Il riferimento all'erculeo deretano, effettivamente presente innanzi a loro ed ora del tutto evidente ai loro occhi, provoca così il riso di Eracle stesso, che decide di risparmiare e rilasciare i due inetti e disgraziati briganti.⁵⁸ L'analisi di Vespa ripercorre con attenzione molteplici elementi che concorrono alla definizione dei Cercopi sì come pungenti ed irritanti, ma anche come immancabilmente deficitari rispetto al modello virile ed eroico rappresentato dall'Eacide: non solo la loro caratterizzazione scimmiesca li pone ancora una volta sotto il piano dell'ambizione mimetica (il furto dei paramenti identitari dell'eroe), ma essa si esplica anche, marcatamente, in una fisiologica mancanza di nerbo eroico (la caratteristica ἀπυγία delle scimmie, già discussa da Vespa per quanto riguarda la fisiognomica antica) contrapposta ad un eccesso della qualità virile di Eracle (la caratteristica definizione dell'eroe come Μελάμπυγος).⁵⁹

Il fatto che i due fratelli per antonomasia «sedere-piatto» (o anche «senza sedere», «dal sedere candido» e via dicendo)⁶⁰ utilizzino nel loro interscambio proprio la comparazione con la villosità del forzuto Eracle «sedere-nero» è chiaramente elemento non indifferente per comprendere le ragioni del riso di Eracle e quindi le precise modalità che i due Cercopi hanno sfruttato per la produzione di ciò che ora si intenderà bene come un vero «zimbello» comico. Esattamente come si è detto in precedenza, i meccanismi della produzione intenzionale del comico possono operare anche una riscrittura «ambientale» che coinvolge un'intera situazione: i due briganti che avevano attentato al prestigio personale dell'eroe (tentando in un certo senso di sottrarre la sua stessa identità) divengono ora, agli occhi del temibile aguzzino, una coppia di inetti, talmente sprovvisti delle qualità fondamentali da essere del tutto impres-

⁵⁶ Oltre al commentario pseudo-nonniano alla quarta orazione di Gregorio di Nazianzo (su cui cfr. VESPA 2021, 389-93), i resoconti più illustri sono rappresentati dallo Ps-Apollod. 2.6.3 e da D.S. 2.31.7, che riconnette tale incontro alla permanenza di Eracle presso la regina Onfale. Gli altri racconti inerenti ai Cercopi esulano dalle possibilità di questa disamina e si rimanda allo studio di Vespa per una disamina più accurata (VESPA 2021, 389-406).

⁵⁷ Paramento che costituisce chiaramente una marca identitaria – quasi protetica – del famosissimo eroe, tale per esempio che la sua individuazione in ambito iconografico è indice sufficiente del suo riconoscimento come soggetto.

⁵⁸ Ps.-Nonn. in Greg. Naz. Or. 4 Comm. Hist. 39: καὶ πρὸς ἀλλήλους αὐτὸ τοῦτο διαλεγόμενοι, γέλωτα πολὺν προσηψαν τῷ Ἡρακλεῖ (in cui l'utilizzo di προσάπτω lascerebbe pochi dubbi sulla direzionalità di tale riso, che viene provocato, appiccicato, sulla figura di Eracle proprio dai Cercopi).

⁵⁹ Cfr. su questo le davvero innovative conclusioni di VESPA 2021, 407-28.

⁶⁰ Cfr. la discussione di Vespa dei vari πύγαργος, λευκόπυγος, ἄπυγος e μελάμπυγος. Su questo punto, come anche sulle relazioni più ampie che la πυγή intrattiene con le vicende eroiche di Eracle, l'analisi di Vespa coglie veramente nel segno, dimostrando la presenza di una netta correlazione tra la carenza o il candore della πυγή e un carattere imbelles e poco virile, contrapposto ad un eccesso di peluria, forza e prestanza della πυγή eroica. Elementi che prima potevano vagamente essere intesi come di per sé «comici» (ovviamente non del tutto a torto), ma che dimostrano invece una importanza tale da essere la matrice non solo del mito dei Cercopi, ma anche di quello della discesa nell'Ade dell'eroe e della figura di Piritoo.

sionati dal deretano di Eracle (i due chiamano persino in causa l'ammonimento della madre, dal vago senso «oracolare», che si riprometteva loro di non imbattersi mai, appunto, nel Μελάμπυγος). In questo modo, è evidente come i Cercopi sfruttino sapientemente i meccanismi relazionali del riso: cioè che abbiano voluto indurre in Eracle una reazione pienamente sociale, non aggressiva e, senza dubbio, «comunicativa», proprio nel momento in cui una simile relazione sembrava totalmente impossibile a realizzarsi (la loro caratteristica posizione rivoltata – frequentemente rappresentata sulla ceramica e in altri contesti dell'iconografia arcaica e classica – li rendeva assolutamente degli oggetti, delle prede, nelle mani dell'eroe). Essi tentano così di riscrivere attraverso lo strumento comico la propria identità e le proprie caratteristiche in modo da scatenare una reazione empatizzante nel loro sequestratore: provocare il riso per poi unirsi essi stessi al nuovo e favorevole contesto di co-ridenti.

Il riso di Eracle dunque da un lato sottomette gerarchicamente il fallimento della rivendicazione di rango (i due che dovranno qui rinunciare al proprio prestigio di temibili predoni) ma dall'altro, ancora una volta, segnatamente «include» i due produttori intenzionali del comico all'interno di un tessuto comunicativo e sociale non aggressivo, che avrà come esito finale la loro liberazione. Rendendo esplicito il viraggio del loro tentativo fallito, i Cercopi possono in un certo senso estraniarsi dalla situazione reale che si era appena conclusa e sfruttare i meccanismi di accomunamento della risata per associarsi nuovamente ad Eracle in maniera sì subordinata, ma anche complice e poi, addirittura, amicale. Quello dei Cercopi solo a prima vista potrebbe sembrare caso emblematico di un riso come dimostrazione della superiorità di Eracle (seguendo il quadro teorico hobbesiano),⁶¹ ma ad una più stretta analisi risulta ben evidente il pur minimo avanzamento sociale dei due briganti. Allo stesso modo la matrice spenceriana del riso come allentamento di una (ipotetica) tensione accumulata⁶² – che lo stesso Vespa richiama più in maniera metaforica che effettiva – non sembra cogliere veramente nel segno di quanto avvenuto ad un livello prettamente relazionale.⁶³

Nel secondo caso tradizionale analizzato, quello di Tersite (notoriamente fatto reincarnare in una scimmia nella *Repubblica* platonica), Vespa ritorna più chiaramente sul tema del riso, del γελοῖος e dello statuto sociale ambiguo del γελοιοποιός, permettendo anche qui alcune considerazioni conclusive. Espressamente definito un buffone professionista in Platone, lo «scimmiettatore di Achille»⁶⁴ trova effettivamente un posto di rilievo nella pitecologia culturale dell'antichità classica:⁶⁵ un posto che chiaramente deriva da quella (estremamente di-

⁶¹ Thomas Hobbes, aveva così delineato una teoria del riso come affermazione della superiorità del vincitore sul perdente (la cosiddetta «sudden glory»), ma come ha ben argomentato Ceccarelli, sebbene Hobbes riconosca dinamiche certamente presenti nel fenomeno del riso, la sua lettura del riso ha il difetto di essere del tutto «a posteriori», e non contempla casi in cui, per esempio, la superiorità non è certamente «risibile», cfr. CECCARELLI 1988, 250.

⁶² La cosiddetta «relief theory» di Herbert Spencer, su cui in ogni caso cfr. ancora le diverse considerazioni di CECCARELLI 1988, 109 ss.

⁶³ Interpretazione che non è certo unicamente del nostro studioso, ma anzi risulta del tutto pervasiva e ritenuta assai spesso adatta a interpretare il fenomeno che qui stiamo indagando. A lungo andare, tuttavia, si pone con forza il problema ermeneutico di interpretare ogni scena di riso alla luce di una fisarmonica tensiva, neuronale o emotiva, che sarebbe del tutto presupposta.

⁶⁴ La definizione di Tersite come «den Affen des Achilleus» è notoriamente di SCHADEWALDT 1938 (152n) ed è chiaro che Tersite, volontariamente o meno, «scimmietti» in questo passaggio l'atteggiamento precedente di Achille in *Il.* 1.

⁶⁵ Lo stesso Proclo (Comm. in Pl. Resp. p. 319.1-7 Kroll), come ricorda giustamente Vespa, aveva d'altra parte definito già il Tersite omerico come πηκκόμορφος, commentando appunto il passo della *Repubblica* che lo fa

scussa) «vita lunga solo sessantasette versi»⁶⁶ che Omero dedica notoriamente a Tersite in *Il. 2*. Un tema ovviamente amplissimo, difficilmente maneggiabile vista la messe di opinioni (spesso ridondanti), studi, prospettive e ambiguità che circondano l'episodio omerico. Episodio che, tuttavia, sarebbe necessario rileggere nel contesto più generale degli eventi dei primi due libri iliadici (operazione sempre più messa in crisi dalla contrapposizione, ormai satura, tra teorie oraliste, manoscritte, unitarie, sempre viva e vegeta per quanto riguarda i poemi omerici). Credo sia chiaro che pur nella possibile derivazione allogena e alluvionale dei singoli episodi, il poeta omerico abbia sapientemente inserito l'episodio di Tersite all'interno della cosiddetta *πείρα* di Agamennone (e forse in relazioni strutturali ancora più ampie nell'intero poema).⁶⁷

Dopo che l'autorità del signore d'eserciti era stata eufemisticamente minata dall'episodio di Achille (vedi anche il gesto eclatante della dismissione svilente dello scettro regale),⁶⁸ Agamennone riceve un sogno favorevole (anche se «ingannatore») dal padre degli dèi in merito alle sorti della guerra, ma decide comunque di teatralizzare pubblicamente una crisi, di mettere alla prova l'integrità identitaria del suo esercito: saranno essi ancora fiduciosi, pronti e desiderosi di guerra o si saranno fatti scoraggiare e fuggiranno via alla prima occasione? Ma, soprattutto, riconosceranno ancora il superiore prestigio di Agamennone come matrice di autorevolezza e autorità, oppure il discorso di Achille ha del tutto frammentato la loro disposizione all'obbedienza e al conseguimento del comune obiettivo di gloria? Senza queste indicazioni e questi interrogativi non è assolutamente possibile comprendere la coerenza e la precisione della disposizione autoriale degli episodi di *Il. 2* (ma anzi, com'è effettivamente avvenuto, essi risulterebbero per lo più incoerenti e magari frutto di una tradizione deficitaria del testo).

Agamennone deciderà quindi di mettere alla prova gli animi turbati della sua schiera (dicendo falsamente di aver ricevuto chiaro segno di sconfitta, da parte degli dèi), facendo preciso ricorso all'ambiente assembleare, alle sue norme, e alle possibilità che esso consente di rinnovare l'identità guerriera dei partecipanti. Tutta la procedura escogitata da Agamennone – dal sogno raccontato correttamente al concilio ristretto dei capi, alla «prova» dell'esercito e infine all'azione degli araldi e dei capi che dovranno uno ad uno ricacciare indietro verso l'assemblea gli uomini fuggenti⁶⁹ – ha come fine ultimo la provocazione e la riscossa identi-

reincarnare in scimmia (cfr. VESPA 2021, 446-7), a cui del resto fa sponda lo stesso termine utilizzato da Licofrone (Lyk. Alex. 1000: *πιθηκομόρφω* [...] *Αιττωλῶ φθόρω*) in relazione all'episodio di Pentesilea.

⁶⁶ L'espressione appartiene notoriamente ai diversi studi di Spina dedicati a questa figura: soprattutto SPINA 2001 (il cui primo capitolo riprende l'articolo uscito nel medesimo anno con titolo «L'homme qui vécut soixante-sept vers», e il precedente studio di SPINA 2000 sull'oratoria di Tersite, altra *quaestio vexatissima* nella storia degli studi).

⁶⁷ Elemento su cui tendenzialmente ormai concordano numerosi commentatori, cfr. e.g. JOUANNO 2005.

⁶⁸ Scettro su cui cfr. l'analisi ormai assodata di PISANO 2019.

⁶⁹ Alcuni hanno voluto vedere in questa scena la dimostrazione dell'inattitudine al comando di Agamennone, costretto a far intervenire Odisseo e gli araldi (oltre che la medesima Atena) per riassorbire i moti disordinati dei greci in fuga; oppure, in ogni caso, anche le modalità della convocazione dell'assemblea sarebbero indice di una diminuzione dell'autorità di Agamennone (soprattutto cfr. LINCOLN 2000, 23); tutte questioni che credo dovrebbero essere inquadrare in maniera più generale. Lo scritto di Lincoln non è comunque esente da ricchissime considerazioni sul ruolo gerarchico della derisione (soprattutto a p. 36, in cui fornisce una inconsapevole definizione dello stimolo r ceccarelliano, in quanto riconosce nella «pretesa della posizione di rango» la vera matrice della risposta del riso). Considerazioni della cui importanza aveva fatto tesoro anche Cristiano Grottanelli (GROTTANELLI 2000, 23), anche se la sua continua insistenza su una semantizzazione delle diverse forme

taria della propria schiera, ma dovrà anche culminare con il ristabilirsi della propria autorità personale. Ed è proprio in questo contesto che avrà luogo la pur breve vita narrativa di Tersite.

Si tratta in questo caso, come anche sarebbe auspicabile in altri, di operare una lettura ampia, in un certo senso «dall'alto», della successione narrativa omerica, per capire quale sia il ruolo più vasto che Omero abbia assegnato al (suo) Tersite. Operazione che consente anche di esplicitare quale potesse essere il necessario ruolo sociale «positivo» del facitore di riso, e di come questo venga rielaborato e pensato all'interno dell'economia narrativa e culturale dell'epica omerica.

Quando tutti i guerrieri sono costretti o convinti a rientrare nei ranghi dell'assemblea achea (chi convinto a parole, chi costretto dalle sferze degli araldi), ecco che Tersite decide di «ripungere» pubblicamente Agamennone, additando notoriamente la sua vorace attitudine al comando e, quindi, alla spartizione del bottino. Egli ripropone con le sue parole i medesimi concetti già rimbrottati da Achille al capo dei Danai, focalizzandosi sempre con enfasi sulla sua caratterizzazione di arraffatore, goliardico e spudorato «consumatore di onori» (γέρα πεσσέμεν, v. 237). Il parallelo con Achille non va d'altra parte esacerbato (e Vespa giustamente non si sofferma troppo sulla questione): Tersite non è quel *bonae sententiae turpis auctor* idealizzato dal Lange,⁷⁰ e deve essere sempre tenuto a mente il rischio, per l'interprete moderno, di sovrapporre quello che Marino Barchiesi definì giustamente il «Tersite οἷός ἄν εἴη» con il «Tersite οἷός ἐστι», errore che ha permesso a numerosi commentatori di farne «l'annunciatore incompreso dei nuovi tempi che ormai urgono alle porte».⁷¹ Tersite non è chiaramente nulla di tutto questo, ma egli assume senza dubbio il ruolo sociale di buffone e abituale «facitore di riso» (γελωτοποιός) per la schiera dei Danai: il suo continuo voler «contendere» (νεκειέσκει, v. 221) con i capi – e soprattutto, come sembra suggerire il testo, specificamente con Achille e Odisseo – allude chiaramente alle pratiche di carattere giambico, e forse simposiale,⁷² in cui l'identità guerriera può per un momento dissolversi, entrare in crisi in un ambiente definito e controllato ed essere oggetto di contesa. In un criptico passo di *Od.* 8, ovvero il misterioso primo canto eseguito da Demodoco, sono proprio Achille e Odisseo a contendere nel bel mezzo del banchetto provocando la gioia (χαῖρε νόω) di Agamennone che

di risata (la facile etichetta «riso di...», «risata di...») risulta ad oggi troppo generica, seppur certamente non compromette la ricchezza di alcune sue analisi.

⁷⁰ Traggo il riferimento dal qui citato studio di BARCHIESI 1960, 286. Studio che reagiva in ottica anti-crociana all'allora recente pubblicazione dello studio di Armando Plebe sul riso (PLEBE 1956, assai deficitario, sia per le categorie del tempo che per quelle odierne, soprattutto per la sua concettualizzazione schematicistica e semplicistica del riso omerico), ad oggi assolutamente inservibile e fuorviante per quanto concerne al primo capitolo dedicato ad Omero.

⁷¹ BARCHIESI 1960, 287. L'analisi di Barchiesi risente comunque di una certa vetustà, anche in riferimento al tema del ridere: «di certo si direbbe che il poeta abbia rappresentato nel riso degli Achei (270 καὶ ἀχνύμενοι ἐπ' αὐτῷ ἢ δὴ γέλασαν) lo spezzarsi della tensione, il dissolversi dell'incubo, la rassicurante restaurazione dei valori "cosmici" dopo la tentazione e il momentaneo smarrimento: Tersite diviene così il "capro espiatorio", la vittima catartica [...] e subito afflosciato come un vuoto spauracchio, nel cui sacrificio gli Achei si liberano da ogni scoria e trionfano su ciò che anch'essi sarebbero potuti essere», ivi, 286.

⁷² Come rileva ROSEN 2003, 133: «although a symposiastic setting is not specified here, the imperfect tense (τὸ γὰρ νεκειέσκει) obviously implies routine past behaviour, and the famous lines that introduce Thersites (214-16) suggest that he cultivated a comic idiolect when wrangling with his targets».

assiste divertito alla scena.⁷³ L'azione di Tersite si pone quindi in una certa continuità con le dinamiche di «challenge of identity»⁷⁴ o addirittura di «zuffa simpotica», come avrebbe detto Ezio Pellizer,⁷⁵ praticate anche dai maggiori guerrieri omerici, anche se le differenze con questo passaggio di *Il. 2* sono di certo evidenti.

Come notato anche da Ceccarelli, in una delle poche incursioni che dedica alla cultura classica, a differenza di un abile barzellettiere come Odisseo, o di un fulmineo autore di *Witze* come Hermes, Tersite manca appunto della corretta *Dramatisierung*, ed espone troppo presto al pubblico lo stimolo chiave (*Pointe*) del suo getto «zimbello» comico (ovvero l'insulto identitario ad Agamennone).⁷⁶ La sua bruttezza e la sua claudicanza mettono evidentemente in scena la sua distanza dai sistemi di prestigio eroici,⁷⁷ sebbene siano elementi notoriamente comuni anche alla figura divina di Efesto, anch'egli notoriamente zoppo (περικλυτὸς ἀμφιγυήεις, *Il.* 18.383) e «dal petto villoso» (στήθεα λαχνήθεντα, v. 415); tuttavia, mentre Efesto è autonomamente in grado di provocare e «costruire» (τεύχειν)⁷⁸ il γέλωσ degli dèi, Tersite da solo non riesce che a blaterare insulti sconnessi. Il «dolce riso» della comunità greca potrà nascere non tanto in maniera diretta dalle sue parole, quanto piuttosto dalla punizione esemplare ch'egli riceverà da Odisseo, il quale userà proprio lo scettro regale – che assicura al portatore l'autorità e il diritto di παρηγησία – per bastonare sonoramente chi aveva tentato di emergere oltre le proprie reali possibilità.

Ancora una volta è evidente in questo passaggio una netta differenza tra una declinazione costruita e indiretta del γελοῖος (che prevede la costruzione di 'qualcosa di comico') e una invece effettiva e diretta, che teatralizza direttamente lo stimolo risibile, esattamente come si era visto al principio di queste riflessioni in merito al caso di Filippo nel *Simposio* o del fram-

⁷³ La connessione con il famoso passo di *Od.* 8.78 non è richiamata da Barchiesi, il quale comunque ben analizza la questione del perché siano proprio Odisseo e Achille gli oggetti privilegiati del comico di Tersite: «senza dubbio perché i due rappresentavano in forma perfetta e paradigmatica i due valori costitutivi dell'ἄρετή, rispettivamente il senno e l'eroismo, l'eloquenza e la prestantza virile» (cfr. BARCHIESI 1960, 280). Il fatto che Tersite fosse solito contendere proprio con i due rappresentanti prototipici dell'ethos eroico potrebbe essere così una spia del contesto simpotico o assembleare in cui tali liti avvenivano.

⁷⁴ Su una possibile definizione dell'invettiva comica come una «challenge of identity» (espressione usata da HALLIWELL 1991, nel suo primo e seminale articolo sul ridere nell'antica Grecia, poi però non ripreso nella sua monografia più compiuta), rimando a ISCHIA 2022.

⁷⁵ Cfr. appunto il fondamentale PELLIZER 1991.

⁷⁶ CECCARELLI 1998, 202-3. L'antropologo riconduce infatti la differenza tra Tersite e Odisseo sulla base della «forma tecnica» della loro messa in scena (per cui cfr. anche le categorie di dizione comica e barzellettistica messe a punto da MARFURT 1977, 92, ben ripreso anche da SEGRE 1982), come evidenziato anche da numerosi antichisti, cfr. ZAMBARBIERI, *comm. Il.* 2.211-77. Anche un passo aristotelico dell'*Etica Nicomachea* (1128a 4-12) si sofferma sulla differenza tra volgari buffoni (βωμολόχοι [...] καὶ φορτικοί), che vogliono solo provocare il riso (senza riguardo per il decoro del discorso e senza evitare l'insulto dell'altro), e l'agile di spirito (ἐπιδέξιος), che è capace di scherzare in modo, per così dire, politicamente corretto. Per Ceccarelli si tratta di una distinzione del tutto culturale, e assai comune, tra una dimensione «alta» e accettata del comico, contrapposta ad una forma più volgare e «bassa», spesso oggetto di sanzioni morali.

⁷⁷ Come giustamente ricorda MIRALLES 1993, 63, la descrizione del poeta omerico della figura di Tersite si arricchisce senza dubbio di «aspetti inusuali», ma il «risibile» (γελοῖον) di cui ridono gli Achei è costituito soprattutto dalla sua pretesa di ridicolizzare che gli si ritorce contro. In quest'ottica la sua bruttezza deve essere intesa come una «correlazione fisica alla provocazione» (*ibid.*).

⁷⁸ Costruzione che emerge fortemente in *Od.* 8.270-81, quando Efesto plasticamente realizza la macchina comica che in seguito provocherà il riso degli dèi, quando saranno chiamati ad assistervi. Un lessico per così dire «plastico» della costruzione della risata che spesso si associa alla manifestazione materica e sostantivata del γέλωσ nella cultura omerica (come nel caso di Eurimaco in *Od.* 18.350-5, che ho analizzato in ISCHIA 2022, 165-6).

mento di Anacharsis. Non è Tersite a provocare e a gestire dall'alto il riso della comunità Achea, ma questo ha origine dalla sua punizione per mano di Odisseo; in questo modo si riconferma, per il buffone, un *pattern* alquanto coerente e diffuso, almeno nella concettualizzazione greca arcaica, cioè il fatto che ove egli non riesca a provocare «dall'alto» il riso della comunità (la sua ambizione di dire ὄ τι οἱ εἴσαιτο γελοῖτον Ἀργείοισιν | ἔμμεναι),⁷⁹ si apra una seconda possibilità per pervenire al medesimo effetto, cioè di assegnare il peso della derisione allo stesso fattore di riso. L'effetto sociale è tuttavia lo stesso e, come giustamente nota anche Vespa in questo caso, «così facendo [è] in grado di rinsaldare i rapporti di gruppo e di cameratismo» tra i guerrieri.⁸⁰

Credo infatti che, tenendo bene a mente quella lettura ampia che ci si era ripromessi, il ruolo sociale «positivo» di Tersite – in relazione alla riabilitazione gerarchica del sovrano e alla riscossa identitaria dell'esercito – sia evidenziato anche dalla disposizione generale dei primi due libri: rispetto ad una schiera identitariamente deficitaria e inconsistente (i guerrieri che «come sciami d'api» si precipitano verso un'assemblea in tumulto),⁸¹ il gruppo sociale che esce dall'assemblea dopo l'episodio di Tersite acquista una identità definita, e forse non casualmente il poeta omerico, con il famoso *Catalogo delle navi* (tanto discusso per la sua giustapposizione narrativa nel poema), può ora enumerare – con grande sforzo mnemonico e poetico – uno ad uno i maggiori capi e i contingenti che parteciparono all'impresa: una poderosa parata identitaria (vv. 484-877) che prepara la successiva discesa in campo dell'esercito greco in *Il. 3*.

Se questa è quindi una possibile lettura degli avvenimenti che inquadrano l'episodio di Tersite in *Il. 2* e nell'economia del poema, rimangono ancora alcune considerazioni conclusive su questa figura, sulla sua fortuna successiva e sulle dinamiche del riso richiamate anche nello studio di Vespa.

È pur vero che ogni tentativo di suscitare il riso per mezzo di un attacco al prestigio sociale e all'identità relazionale dell'altro è severamente ripudiato dalla mentalità eroica ed aristocratica, eppure – vista l'acredine con cui numerosi passaggi descrivono lo sdegno nei confronti di tale pratica – tale comportamento doveva essere largamente diffuso e doveva quindi assolvere a delle funzioni tutt'altro che secondarie per la collettività, non solo biematicamente utilitaristiche.⁸²

⁷⁹ *Il. 2.215-6*.

⁸⁰ Una questione interpretativa di carattere linguistico attanaglia comunque la lettura del passo, anche se non arriva a modificare del tutto le ragioni della derisione di Tersite da parte degli Achei: ai vv. 223-4 non è chiaro infatti a chi debba essere riferito il τῷ destinatario della disapprovazione degli Achei (a Tersite o ad Agamennone); ed entrambe le opzioni conservano una possibilità di lettura. Se da una parte Tersite veramente si fa interprete di un sentimento comune dell'esercito contro l'autorità di Agamennone, il ruolo di Odisseo come «bacchettatore del popolo irrequieto» si fa ancora più prominente; se dall'altra è proprio Tersite l'oggetto del risentimento e dell'irritazione degli Achei, allora il cruento viraggio comico cui è sottoposto, l'«orgoglio rintuzzato del calunniatore» (di cui parla CECCARELLI 1988, 155), ne viene ancor più risaltato.

⁸¹ *Il. 2.87-90*: «come vanno sciami d'api brulicanti, che incessantemente escono dal cavo di una roccia e in forma di grappolo volano sui fiori primaverili e svolazzano le une in folla da una parte, le altre dall'altra» (ἦῶτε ἔθνεα εἰσι μελισσῶν ἀδινάων | πέτρης ἐκ γλαφυρῆς αἰεὶ νέον ἐρχομένων, | βοτρυδὸν δὲ πέτονται ἐπ' ἄνθεσιν εἰαρινοῖσιν: αἱ μὲν τ' ἔνθα ἄλις πεποτήσονται, αἱ δὲ τε ἔνθα, trad. Zambarbieri).

⁸² Esiste comunque una scala di prestigio sociale del buffone, in cui ai gradini più bassi vi potrebbe essere il pagliaccio che assume su di sé l'onere del «messaggio b» ceccarelliano (cioè, la derisione), poi il buontempone spiritoso in cui tale messaggio è per lo più diretto verso estranei, per culminare infine nell'«uomo di spirito», caratterizzato da un umorismo particolarmente penetrante e corrosivo, cfr. CECCARELLI 1988, 181 ss. Una

Vespa, come del resto diversi altri interpreti, legge (non certo a torto) il ruolo di Tersite come quello di un «calunniatore che adotta moduli comportamentali da buffone», il quale suscita una risata che «non è mai priva di conseguenze, ma può ingenerare spaccatura e divisione all'interno di un gruppo sociale provocando risentimento e conflitto».⁸³ Ciò sarebbe senz'altro vero, ma solamente se il quadro sociale delineatosi dopo la risata non fosse totalmente omogeneo, e che quindi fosse richiesta una particolare cautela nel reintegrare la discordia generatasi attraverso l'insulto.⁸⁴ Eppure esiste una dimensione – ed è quella che sarei qui propenso ad approfondire – per cui l'invettiva costituisce al contrario un metodo perfettamente sociale (e non cruento) di risoluzione di una situazione problematica, attraverso cui si «pungola» chi pare estraniarsi (dagli altri e, soprattutto, da sé stesso, dal proprio ruolo) con il fine di provocare un riscatto di tale identità sociale. Questo procedimento ricade assai spesso, come ho tentato di mostrare altrove, all'interno del campo relazionale della κερτομία omerica, e si ritrova anche in questo passaggio di *Il. 2*, nelle parole con cui Odisseo stesso definisce il discorso di Tersite (κερτομέων ἀγορεύειν, v. 256), che si riconnettono strettamente all'intenzione di produrre qualcosa di risibile (γελοῖον, v. 215) sulla persona di Agamennone, che finalmente vedrà la sua autorità ristabilita proprio grazie all'episodio risibile di Tersite.⁸⁵

Il secondo luogo in cui Tersite ha modo di espletare le sue precise funzioni di γελοιοποιός per la comunità dei Danai fa parte dei resoconti pervenutici sugli altri poemi del *Ciclo* troiano, in particolare dall'argomento dell'*Etiopide*,⁸⁶ che narra di come Achille avrebbe ucciso Pentesilea in duello, e che ne sarebbe rimasto poi perduto innamorato (cadendo quindi in una situazione di estraniamento rispetto alla sua identità eroica e, ancora una volta, rimanendo in disparte rispetto al corretto svolgimento della guerra).⁸⁷ Tersite a questo punto lo

dimensione che traspare per esempio dall'analisi storica delle compagnie e delle scuole di produzione comica antica, cfr. p.e. BREMMER 1997.

⁸³ VESPA 2021, 454. Una formulazione che forse reca traccia della nota distinzione di Stephen Halliwell tra un riso «playful» ed uno «consequential» nella cultura greca antica, cfr. HALLIWELL 1991.

⁸⁴ Del resto, lo stesso frammento già analizzato della *Melanippe incatenata* (fr. 492 Nauck) – di cui certamente poco si potrebbe dire in mancanza di un contesto più preciso – non sembra rivolgere lo sdegno della *persona loquens* (come sembra intendere VESPA 2021 455) a coloro che si dedicano a «gradevoli provocazioni avendo come fine la risata» (τοῦ γέλωτος οὐνεκα | ἀσκοῦσι χάριτας κερτόμους), che sono in realtà menzionati prima dell'espressione di disdegno (ἐγὼ δὲ πως | μισῶ γελοίους, οἵτινες κτλ.).

⁸⁵ Una precisa analogia tra la disposizione narrativa di *Il. 1* (con l'episodio di Efesto) e *Il. 2* (l'episodio di Tersite) era del resto stata riconosciuta dalla tradizione scolastica, per cui «come Efesto appare ridicolo nel primo libro, quando Zeus rivolge minacce ad Hera, così ora il poeta inserisce anche Tersite per sciogliere l'odio che prende l'assemblea e per inveire contro Agamennone (ὡς καὶ ἐπὶ τῶν θεῶν ἐν τῇ Α τὴν Ἥραν καταστέλλει Ζεὺς μὲν ἀπειλῶν, Ἥφαιστος δὲ γελοῖος φανείσ, καὶ νῦν οὖν τὸν Θεοσίτην ὁ ποιητὴς παρέλαβε πρὸς τὸ διαλύσαι τὸ στυγνὸν τῆς ἐκκλησίας καὶ ὑβρίσαι τὸν Ἀγαμέμνονα, Schol. Hom. *Il.* 2.212, ΣΤ).

⁸⁶ Testo che traggio dalle *Recherches sur la Chrestomathie de Proclus* di A. Severyns (vol. IV, Paris 1977, 87). Testo su cui cfr., oltre alle analisi di VESPA 2021 che saranno qui richiamate, anche lo studio di GANTZ 1993, 621-2 e il già citato ROSEN 2003.

⁸⁷ L'innamoramento sarebbe avvenuto in ogni caso dopo la morte, e precisamente con l'atto di scoprire il volto della guerriera dall'elmo che la ricopriva durante lo scontro. Q. Sm. 1.666-8 riporta la tradizione per cui sarebbe stata proprio Afrodite a rendere ammaliante l'aspetto del cadavere dell'Amazzone ormai uccisa, come forma di vendetta nei confronti del «migliore degli Achei»: «Invero così mirabile la rese, perfino tra i morti, Cipride dalla bella corona, sposa di Ares valente, affinché fosse motivo di sdegno per il figlio del glorioso Peleo» (αὐτὴ γὰρ μὴ ἔτευξε καὶ ἐν φθιμένοισιν ἀγητὴν | Κύπρις εὐστέφανος κρατεροῦ παράκοιτις Ἄρης, | ὄφρα τι καὶ Πηλεὺς ἀμόμονος οὐ ἀκαχίση, trad. Lelli). Su questo cfr. in generale ARRIGONI 1981, FANTUZZI 2012, 267-79.

oltraggiò (λοιδορηθείς, ὄνειδισθείς) pubblicamente per questa ragione⁸⁸ e Achille, per converso, lo avrebbe (forse involontariamente?) ucciso, scatenando però nel campo acheo una στάσις, una grave situazione di disordine e discordia, che sarebbe stata sanata solo attraverso la purificazione di Achille (operata segnatamente da Odisseo, il primo e più famoso oppositore e castigatore di Tersite) presso l'isola di Lesbo, attraverso un'offerta sacrificale ad Apollo, Latona ed Artemide.⁸⁹

Gli *Scholia* al *Filottete* di Sofocle (dove si racconta, forse falsamente, che Tersite sarebbe in realtà sopravvissuto alla guerra troiana) vanno in realtà ben oltre rispetto a quanto riferito da Vespa nel suo studio: non solo Tersite sarebbe stato ucciso da Achille «a pugni»⁹⁰ – azione assai cruda, ma motivata dal fatto che Tersite avrebbe deturpato la bella immagine di Penthesilea conficcandole una lancia nell'occhio⁹¹ –, ma abbiamo anche notizie più certe rispetto a quale sarebbe stata, secondo tale resoconto, l'azione compiuta da Achille e che Tersite aveva deplorato nelle sue invettive, ovvero l'essersi unito a Penthesilea *dopo* la morte con un atto di necrofilia.⁹² È certo probabile che con il passare dei tempi la tradizione di un amore per il nemico (che si sarebbe arricchita di sfumature letterarie elegiache)⁹³ non fosse più percepita come sufficiente per spiegare l'insulto di Tersite e quindi la dura reazione di Achille, e che per questo l'episodio sarebbe stato arricchito di particolari via via più macabri o scabrosi, come il deturpamento del cadavere di Penthesilea ad opera di Tersite o addirittura, nei confronti di Achille, l'accusa di necrofilia (certo recenziore e di gusto più espressionistico).

⁸⁸ In realtà l'oggetto dell'insulto e dell'oltraggio rivolto ad Achille è indicato dal resoconto con una espressione non del tutto chiara nel suo riferimento; la formulazione τὸν ἐπὶ τῇ Πενθεσίλειᾳ λεγόμενον ἔρωτα potrebbe riferirsi tanto ad un «famoso, assai noto» (λεγόμενον) amore, quanto ad un «cosiddetto» amore, un amore «che si raccontava», di cui viene magari sottaciuta una sfumatura più urtante. La stessa ambiguità era stata del resto rilevata anche da FANTUZZI 2012, 274-5, che però non ritiene possibile intravedervi un accenno al tema della necrofilia.

⁸⁹ Procl. Chrest. 172, p. 458 (= Aeth. Arg. 1 West; 68 Bernabé) «e Achille uccide Tersite dopo essere stato ingiuriato e insultato per il suo famoso amore per Penthesilea; e per questo fatto nacque discordia tra gli Achei sull'omicidio di Tersite. Dopo queste cose Achille raggiunge Lesbo e dopo aver sacrificato ad Apollo, Artemide e a Latona, viene purificato dall'uccisione da Odisseo» (καὶ Ἀχιλλεὺς Θερσίτην ἀναιρεῖ λοιδορηθείς πρὸς αὐτοῦ καὶ ὄνειδισθείς τὸν ἐπὶ τῇ Πενθεσίλειᾳ λεγόμενον ἔρωτα. καὶ ἐκ τούτου στάσις γίνεται τοῖς Ἀχαιοῖς περὶ τοῦ Θερσίτου φόνου. μετὰ δὲ ταῦτα Ἀχιλλεὺς εἰς Λέσβον πλεῖ, καὶ θύσας Ἀπόλλωνι καὶ Ἀρτέμιδι καὶ Λητοῖ καθάιρεται τοῦ φόνου ὑπ' Ὀδυσσέως).

⁹⁰ Come ricorda ARRIGONI 1981 (269n), l'uccisione di Tersite a pugni era già presente in un frammento comico di Ferecrate (fr. 165 K-A, su cui cfr. anche MORELLI 1991 e ROSEN 2003, 128) e sarebbe certo interessante attribuire a lui stesso anche il motivo dell'accusa necrofilica nelle parole di Tersite, ma in tal senso non esistono sufficienti prove. All'interno della ἐπικερτόμησις di Achille in Q. Sm. 1.762-3 si riporta anche la buffa notazione che il pugno inferto dal Pelide sarebbe stato «con mano neanche forte» (ὄς σευ θυμὸν ἔλυσσα καὶ οὐκέτι χειρὶ βαρεῖη | πληξάμενος), ma che comunque lo avrebbe ucciso (altro elemento forse presente in Ferecrate?). In ogni caso il Pelide augura poi a Tersite, con una provocazione identitaria *post mortem* di continuare pure con le sue calunnie anche nel mondo dei morti (ἔρρε καὶ ἐν φθιμένοισιν ἐπὶ σβολίας ἀγόρευε, v. 765).

⁹¹ Cfr. soprattutto Lyk. Alex. 999-1001: «ed ella spirava l'ultimo respiro, ma il suo occhio mutilato porterà alla morte della pestifera scimmia dell'Etolia, trafitta dalla lancia insanguinata» (ἦς ἐκπνεούσης λοιπὸν ὀφθαλμὸς τυπεῖς | πιθηκομόρφῳ πότμον Αἰτωλῶ φθόρῳ | τεύξει τράφηκι φοινίῳ τετμημένῳ), variante trasmessa anche dallo Schol. ad Soph. Philokt. 445 (Papageorgiou, p. 364), elemento però non ripreso dal racconto di Q. Sm. 1.

⁹² Schol. ad Soph. Philokt. 445 (Papageorgiou, p. 364) «si diceva infatti anche che si sarebbe unito in amore con lei dopo la morte» (ἐλέγετο γὰρ ὅτι καὶ μετὰ θάνατον ἔρασθεις αὐτῆς συνελήλυθεν).

⁹³ Del resto è proprio in ambito erotico elegiaco che gli occhi divengono fulcro causale del processo di innamoramento e vero focus dell'attenzione del poeta. La stessa azione di Tersite rivolta contro gli occhi della giovane è chiaramente una netta opposizione di principio al suo innamoramento, oltre che una pratica bellica di allontanamento della pericolosità intrinseca del cadavere.

Credo che nonostante l'esito diacronico della tradizione, come sovente accade per il racconto mitico, gli elementi strutturali soggiacenti rimangano abbastanza coerenti: dopo l'uccisione di Penthesilea, Achille è sicuramente estraniato dal proprio compito eroico a causa della passione amorosa che lo ha legato al nemico sconfitto; in un'occasione conviviale (o comunque in ogni caso sociale e regolata) Tersite provoca l'identità dell'eroe e subisce le conseguenze del suo riscatto identitario. Il buffone certo trova la morte, ma la sua azione ha determinato per Achille il superamento dell'estraniamento e la sua reintegrazione nell'alveo della società dei migliori.⁹⁴ L'azione stessa di deturpamento del cadavere di Penthesilea – azione che si focalizza proprio sugli occhi, luogo emblematico per eccellenza della comunicazione erotica ed identitaria – dovrebbe in quest'ottica intendersi come un violento gesto di separazione e di allontanamento forzato di una identità «forte», «altra» e pericolosa come quella dell'Amazzone ormai defunta, con lo scopo forse di spezzare il legame che tiene Achille saldamente (e pericolosamente) legato alla comunità dei morti e non a quella sociale e comunitaria dei vivi. Se effettivamente l'accusa necrofilica fosse stata proprio l'oggetto della provocazione pubblica di Tersite (volta evidentemente a mettere in scena in maniera plateale l'estraniamento di Achille), potremmo avere anche in questo caso una struttura del tutto paragonabile a quella di *Il. 2*, in cui, al fallimento della produzione di uno zimbello comico coerente e risibile (un Agamennone come grottesco consumatore-ingurgitatore di beni e un Achille eccessivamente «legato» dalla sua passione per un cadavere), segue immediatamente la punizione di chi aveva tentato di imporre una rappresentazione comica e infamante. Tale punizione (nel primo caso eseguita da Odisseo, nel secondo da Achille) determina poi il riso (in *Il. 2*) o in generale la «gioia» (in Q. Sm. 747) del pubblico degli astanti, che non ridono indirettamente della rappresentazione comica proposta dal γελωτοποιός, ma arriveranno invece a deridere lo stesso facitore di riso quando viene severamente punito per la sua sfrontatezza.

Anche in questo caso, si ripropone strutturalmente la morale gelastica di Anacharsis: il rifiuto di cedere alla rappresentazione comica stereotipata offerta dal pubblico facitore di riso e la preferenza, invece, per un comico effettivo, spontaneo, il cui portato de-risorio ricade però, come nel caso di Tersite, sulla stessa figura del buffone. È solo a questo punto che si porrebbe il problema dell'intenzionalità, che Vespa aveva sollevato in precedenza a proposito della natura stessa di γελοῖος:⁹⁵ se possiamo avere certezza che Filippo avesse *volutamente* costruito sopra di sé una rappresentazione comica, per Tersite sicuramente possiamo essere certi del contrario, ed è chiaro che il suo fallimento vada inquadrato nella personalità grottesca che gli viene assegnata dal poeta (sebbene già Omero lasciasse trasparire che i Greci avessero a volte trovato genuinamente divertenti le sue uscite).⁹⁶

Ritornando all'analisi di Vespa, lo studioso non discute la tradizione della possibile necrofilia di Achille (e questo forse spiega in parte la sua valutazione dell'episodio) ma considera la

⁹⁴ Se in Q. Sm. 1.726-33 le parole di Tersite ascrivono ad Achille quella stessa accusa di spropositato amore per le donne (γυναίμανές ἦτορ ἔχουσι [...] σχέτλιε, ποῦ νῦ τοί ἐστίν εὖ σθένος ἠδὲ νόημα) che caratterizzava la figura omerica di Paride (cfr. l'ambiguo γυναικομανής di *Il. 3.39* nelle parole di Ettore o anche il parallelo παρθενοπίτα, lett. «guardone», con cui lo definirà anche Diomede in *Il. 11.385*), nel seguito della sua invettiva il comico ciarliere mette in dubbio specificamente la capacità di Achille di tornare ad essere un eroico guerriero.

⁹⁵ Punto che in realtà, come si è detto, fa anche parte della riflessione platonica del *Simposio*, ma che non è effettivamente discusso nello specifico neanche da Platone.

⁹⁶ Così sarebbe da intendersi la formulazione di *Il. 2.215-6* prima richiamata (il fatto che Tersite ritenga alcune cose probabilmente risibili per la schiera dei Danai implica che essi a volte avessero riso delle sue battute; magari proprio in occasione delle sue schermaglie derisorie, o zuffe simpotiche, con Odisseo e Achille).

passione del Pelide per Pentesilea come sostanzialmente addentro ai canoni della morale eroica (ma ciò sembra comunque poco convincente):⁹⁷ per converso sarebbe invece Tersite ad esserne completamente estraneo, data la brutalità della mortificazione del cadavere della principessa amazzone. Rimane pur vero, tuttavia, che simili atti di svilimento e deturpamento fisico del cadavere del nemico (come anche espliciti atti verbali di insulto e dileggio nei suoi confronti) erano una prassi decisamente comune anche per la morale eroica omerica⁹⁸ (seppur decisamente rimproverati dal senso morale arcaico) e potrebbero essere letti non a torto come una via sociale *post mortem* per relazionarsi un'ultima volta con una identità dotata ancora di una certa «presenza» (oltre che «potenza») e, proprio per questo motivo, pericolosa.⁹⁹ Tersite quindi è in buona compagnia anche in questo aspetto.

La scimmia, nelle conclusioni di Vespa, si macchia persino della stessa turpe azione della denigrazione esultante sul cadavere del nemico sconfitto, tanto che (secondo Eliano) un particolare predatore della Maurasia, la *παρδαλίσ*, ha addirittura incamerato nella propria prassi venatoria un astuto tranello per attirare le scimmie a sé, senza sprecare tempo a inseguirle:¹⁰⁰ fingendosi morto e attendendo senza muovere un muscolo alla base di un tronco d'albero, questo animale – probabilmente una specie di ghepardo – attende che le scimmie si avvicinino all'apparente carcassa; quando però esse cominciano ad eseguire danze denigratorie saltando attorno al cadavere (*καὶ ἐπιβάντες κατεκυβίστησαν καὶ κατωρχήσαντο κέρτομόν τινα καὶ πιθήκοις πρέπουσαν ὄρχησιν*), ecco che il vero predatore fa la sua mossa e riesce ad azzannare una (o più) delle supponenti malcapitate. La testimonianza è invero interessante, e si inserisce certo nel quadro ben ampio della *κέρτομία* come una pratica performativa, ma non è legata unicamente alla dimensione etologica della scimmia, visto che, nell'Atene classica, anche il «bullo» Conone (nell'omonima orazione di Demostene) poteva prendere di mira, deridere e malmenare il povero Agatone, infierendo poi sulla sua vittima con una danza scoptica e provocatoria imitando le superbe mosse di un gallo vincitore (*ἦδε γὰρ τοὺς ἀλεκτρούνας μιμούμενος τοὺς νενικηκότας*).¹⁰¹ In definitiva, dei diversi punti individuati da Vespa che sottolineano una analogia specifica tra l'etologia scoptica della scimmia e quella altrettanto denigratoria di Tersite, la maggior parte sono comunque più vasti e condivisi già nella cultura greca di età arcaica e classica, spaziando dall'attitudine dell'eroe omerico pronto a deturpare o a farsi beffa del cadavere del nemico fino ai moti sociali delle bande giovanili di età classica. Le conclusioni di Vespa in merito alla natura scimmiesca e buffonesca di Tersite sono così assai valide nella ripresa delle considerazioni aristoteliche e platoniche sul (necessario) ruolo

⁹⁷ Come si è detto, esistono sufficienti elementi per assegnare anche ad Achille un estraniamento dalla comune morale eroica in occasione della sua passione per Pentesilea, per altro evidenziati salacemente dallo stesso Tersite, cfr. il discorso sul *γυναιμανές ἦτορ* di Q. Sm. 1.726 e sulle altre parole che ne seguono.

⁹⁸ Penso soprattutto alle denigrazioni dei cadaveri di Otrioneo (*Il.* 13.361-83) e di Cebrione (*Il.* 16.740-50), ad opera rispettivamente di Idomeneo e di Patroclo, cui non a torto si potrebbe aggiungere anche quella di Melanzio (*Od.* 22.194-9) ad opera di Eumeo. Gli esempi potrebbero certo moltiplicarsi, se si pensa che anche nel caso della tradizione post-omerica appena richiamata lo stesso Achille rivolge parole insultanti e derisorie al cadavere di Tersite (Q. Sm. 1.)

⁹⁹ Quello dell'insulto e della derisione del cadavere – che spesso il linguaggio omerico ascrive proprio alla forma relazionale della *ἐπικερτόμησις* – è argomento su cui mi prometto di ritornare in maniera generale e più approfondita in altra sede (anche se lo stesso Vespa accenna alla questione, con riferimento alla scimmia, nelle sue conclusioni sulla figura di Tersite).

¹⁰⁰ Ael. NA 5.54, su cui cfr. VESPA 2021, 459-60.

¹⁰¹ Dem. 54.9. Sulla questione cfr. il fondamentale saggio di HALLIWELL 1991 (ripreso nella sezione introduttiva del suo studio del 2008 con alcune differenze).

sociale del γελωτοποιός e sullo stigma che pur tuttavia la cultura greca fa egualmente ricadere sulla sua figura. Ulteriori considerazioni, che qui si sono solo potute accennare, dovrebbero però condurre ad una più ampia riconsiderazione della figura di Tersite, che non sembra veramente ricadere entro la definizione di un «eroe che abdica alla propria natura eroica comportandosi in modo deviante rispetto al modello eroico cui, magari, sarebbe stato destinato»,¹⁰² ma dovrebbe essere inquadrato in un diverso sistema di prestigio (come del resto quello della scimmia), parallelo e indipendente rispetto a quello dell'ἀριστεύειν,¹⁰³ che si riferisca al ruolo sociale del facitore di riso. Sicuramente gretto e meschino – come si è detto – agli occhi della società eroica o aristocratica dei migliori sempre in competizione per mantenere o incrementare il proprio prestigio personale e familiare, il buffone svolge tuttavia un ruolo sociale fondamentale (di cui subisce effettivamente tutte le conseguenze), e la sua uccisione non è comunque atto che passi tranquillamente sotto silenzio, visto che comunque comporta una situazione di στάσις cui la società o i singoli individui sono chiamati a porre rimedio.

La scimmia, parimenti al facitore di riso, sembra insomma costituire un costante e fastidioso tarlo per i valori condivisi della società eroica, capace di trovare strade diverse – impensabili ed impercorribili per chi tema di subire una perdita del proprio prestigio sociale – per conseguire comunque il proprio fine utilitaristico, ora insediando la tavola di un sontuoso banchetto, ora riuscendo a liberarsi dalla stretta dei propri aguzzini (come i Cercopi) e ora ricoprendo effettivamente quel turpe ruolo del buffone, tanto denigrato e osteggiato dalla comunità quanto per essa, definitivamente, fondamentale. Il carattere «scimmiesco» di Tersite è quindi esito complesso di una riflessione sul ruolo sociale del γελωτοποιός (che certo riprende e reinterpreta il carattere esecrabile della rappresentazione omerica), ma con riferimento alla specifica reincarnazione di Tersite nel corpo di una scimmia, egli costituirà per la cultura antica un'immagine prototipica del buffone, permettendogli di conseguire, infine, quella carenza, polivalenza o indeterminatezza identitaria che colloca le scimmie costantemente sulla soglia dell'umano, pronte perciò ad insediare, con brevi attacchi pungenti, la comunità che arriva a deriderle e a includerle nel proprio ambiente sociale. Sfruttando in questo modo tutti i diversi aspetti relazionali (qui solamente accennati) di ciò che gli antichi greci decisero di qualificare come γελοῖος.

¹⁰² Il nesso più significativo che Vespa riferisce, a supporto di una mancata *realizzazione* eroica di Tersite, è il ruolo ricordato di quest'ultimo in occasione della caccia al cinghiale calidonio da Ferecide (FGrHist 3 F 123 = Schol. Hom. *Il.* 2.212). Sul racconto cfr. anche LINCOLN 2000, 39. La zoppia per precipitazione sembra in questo modo una formula comune dell'«iniziazione comica» del pubblico facitore di riso, che accomuna notoriamente il Tersite di *Il.* 2 ed anche Efesto in *Il.* 1. Della zoppia di Efesto si alternano almeno due versioni già attestate nei poemi omerici, ma entrambe condividono il mitologema della punizione per precipitazione, che è comune anche al racconto riportato a proposito di Tersite, il suo analogo (ma certo non omologo) corrispettivo umano. Efesto tuttavia dimostra che proprio tale condizione fisica menomata può diventare una modalità positiva di affermazione del proprio prestigio: un rango parallelo, che è al servizio di coloro che ne ridono, e che è comunque deriso e battuto, a differenza di Tersite. Mentre il secondo ricompatta l'ordine sociale degli Achei solo a suo malgrado, Efesto invece non subisce affatto la derisione, ma anzi la provoca e la assume come parte della sua stessa identità divina.

¹⁰³ Un ruolo che per certi versi (e con le dovute differenze) pone anche il Paride omerico in un contesto parallelo e indipendente rispetto alla norma del comportamento eroico, rendendolo spesso immune alla derisione e ai giudizi di valore che gli sono rivolti per esempio da Ettore in conclusione ad *Il.* 6.

Bibliografia

- DOMINIQUE ARNOULD (1998), *Le ridicule dans la littérature grecque archaïque et classique*, in TREDE MONIQUE, HOFFMANN PHILIPPE (édd.), *Le rire des anciens: actes du colloque international* (Université de Rouen, École normale supérieure, 11-13 janvier 1995) [Études de Littérature Ancienne 8], Paris, 13-20.
- ARRIGONI GIAMPIERA (1981), *Pentesilea e Marcia Elice. La bellezza dell'Amazzone come ricordo d'amore*, in «Archeologia Classica» 33, 253-72.
- BARCHIESI MARINO (1960), *Due capitoli sul comico: il sorriso di Achille*, Rocca San Casciano.
- BELFIORE ELIZABETH (1992), *Tragic pleasures. Aristotle on plot and emotions*, Princeton (NJ).
- BONAFIN MASSIMO (2001), *I contesti della parodia. Semiotica, antropologia e cultura medievale*, Torino.
- BONAFIN MASSIMO (2010), *Guerrieri al simposio. Il Voyage de Charlemagne e la tradizione dei vanti*, Alessandria.
- BOROWSKI YVONNE (2015), *Laughter in Ancient Greek Drama of the Classical Period. Tragedy and Satyr Play*, Diss. Th., Major Prof.: Jadwiga Czerwińska, University of Łódź.
- BREMMER JAN NICOLAAS (1997), *Jokes, Jokers and Jokebooks in Ancient Greek Culture*, in ID., ROODEMBURG HERMAN (eds.), *A Cultural History of Humour. From Antiquity to the Present Day*, Cambridge, 11-28.
- CAIRNS DOUGLAS (2002), *The Meaning of the Veil in Ancient Greek Culture*, in LLEWELLYN-JONES LLOYD (ed.), *Women's Dress in the Ancient Greek World*, Duckworth, 73-93.
- CAPRA ANDREA (2007), *Stratagemmi comici da Aristofane a Platone. Parte I. Il satiro ironico* (Simposio, Nuvole e altro), in «Stratagemmi» 2, 7-48.
- CECCARELLI FABIO (1988), *Sorriso e riso. Saggio di antropologia biosociale*, Torino.
- CECCARELLI FABIO (2002), *Il riso di Abramo e Sara. Lineamenti di una teoria sociale del riso*, in «Golem» 5 (maggio).
- COLLARD CHRISTOPHER, CROPP MARTIN, LEE KEVIN (1995), *Euripides Selected Fragmentary Plays with Introductions, Translations and Commentaries, Vol. I: Telephus, Cretans, Stheneboea, Bellerophon, Cresphontes, Erectheus, Phaethon, Wise Melanippe, Captive Melanippe*, Warminster.
- COZZO ANDREA (2018), *Riso e sorriso e altri saggi sulla nonviolenza nella Grecia antica*, Milano-Udine.
- DI BENEDETTO VINCENZO (1971), *Euripide: teatro e società*, Torino.
- DI STEFANO MARTINA (2016/7), *Gli interlocutori di Socrate nei Dialoghi di Platone*, Diss. Th. Università degli Studi di Trento – Université-Grenoble-Alpes, Major Proff. Fulvia De Luise, Marie-Laurence Desclos.
- DIGGLE JAMES (2004), *Theophrastus: Characters. Edited with Introduction, Translation and Commentary* [Cambridge Classical Texts and Commentaries, 43], Cambridge.
- FANTUZZI MARCO (2012), *Achilles in love: intertextual studies*, Oxford.
- FISHER NICK (2001), *Aeschines. Against Timarchos. Introduction, Translation, and Commentary*, Oxford-New York.
- GANTZ TIMOTHY (1993), *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources*, Baltimore-London.
- GAROFALO IVAN, VEGETTI MARIO (1978) (a cura di), *Galeno. Opere scelte*, Torino.
- GIAMMELLARO PIETRO (2017), *Velo si dice in molti modi. Coprirsi il capo nell'epica greca arcaica*, in FERRARA MARIANNA, SAGGIORO ALESSANDRO, VISCARDI GIUSEPPINA PAOLA (a cura di), *Le verità del velo*, Firenze, 49-58.
- GROTTANELLI CRISTIANO (2000), *Modi di ridere nel mondo antico*, in ALESSANDRINI ROBERTO, BORSARI MICHELINA (a cura di), *Il sorriso dello spirito. Riso e comicità nella cultura religiosa dell'Occidente*, Modena, 19-50.

- HALLIWELL STEPHEN (1991), *The Uses of Laughter in Greek Culture*, in «The Classical Quarterly» 41, 2, 279-96.
- HALLIWELL STEPHEN (2008), *Greek laughter. A study of cultural psychology from Homer to Early Christianity*, Cambridge.
- ISCHIA FRANCESCO (2022), *Il «pungolo» delle identità: per una nuova lettura della κερτομία omerica*, in «SIFC» N.S. 20, 2, 165-86.
- JAZDZEWSKA KATARZYNA (2018), *Laughter in Plato's and Xenophon's Symposia*, in DANZIG GABRIEL, JOHNSON DAVID, MORRISON DONALD (eds), *Plato and Xenophon. Comparative Studies*, Leiden-Boston, 187-207.
- JOUANNO CORINNE (2005), *Thersite, une figure de la démesure?*, in «Kentron. Revue pluridisciplinaire du monde Antique» 21, pp.181-223.
- KONSTANTAKOS IOANNIS (2022), *Review of Marco Vespa, Geloion mimēma. Studi sulla rappresentazione culturale della scimmia nei testi greci e greco-romani (Brepols, Turnhout 2021)*, in «Incidenza dell'Antico» 20, 269-275.
- LANFRANCHI PIERLUIGI (2022), *The smile of the martyr*, in DIJKSTRA ROALD, VAN DER VELDE PAUL (eds), *Humour in the Beginning: Religion, humour and laughter in formative stages of Christianity, Islam, Buddhism and Judaism* [Topics in Humor Research, 10], Amsterdam 82-92.
- LANZA DIEGO (1987) (a cura di), Aristotele, *La Poetica*, Rizzoli, Milano.
- LATEINER DONALD (1977), *No laughing matter: a literary tactic in Herodotus*, «TAPhA» 107, 173-82.
- LEONE MASSIMO (2017), *Homo velans: Paradossi del velo nella semiosfera contemporanea*, in FERRARA MARIANNA, SAGGIORO ALESSANDRO, VISCARDI GIUSEPPINA PAOLA (a cura di), *Le verità del velo*, Firenze, 27-48.
- LINCOLN BRUCE (2000), *L'autorità. Costruzione e corrosione*, trad. it. di S. Romani, Torino.
- LOMIENTO LIANA (2021), *La risata degli dei. In margine a Aesch. Eum. 560*, in BETA SIMONE, ROMANI SILVIA (a cura di), *Tirsi per Dioniso. A Giulio Guidorizzi* [Hellenica 95], Alessandria.
- LOPEZ EIRE ANTONIO (2000), *Les mots pour exprimer l'idée du «rire» en grec ancien*, in DESCLOS MARIE-LAURENCE (éd.), *Le rire des Grecs: anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble, 13-43.
- MALLORY JAMES PATRICK, ADAMS DOUGLAS QUENTIN (2006), *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*, Oxford.
- MARFURT BERNHARD (1977), *Textsorte Witz: Möglichkeiten einer sprachwissenschaftlichen Textsorten-Bestimmung*, Tübingen.
- MAZZOLENI GILBERTO (1979), *I buffoni sacri d'America e Il ridere secondo cultura: due saggi di etnologia religiosa*, Roma.
- MIHAYLOVA BILYANA, TARPOMANOVA EKATERINA, MIRCHEVA ALBENA (2017), *'Agamemnon the lord of men was glad as he looked at them': a linguistic analysis of joy in the Iliad*, in «Papers of BAS; Humanities and Social Sciences» 4, 2, 142-59.
- MIRALLES CARLES (1993), *Ridere in Omero*, «Lezioni Comparesettiane II», Scuola Normale Superiore, Pisa.
- MIRALLES CARLES (2009), *La luce del dolore. Aspetti della poesia di Sofocle*, trad. it. a cura di M. C. Angioni, P. Novelli, Napoli.
- MORELLI GIUSEPPE (1991), *La morte di Tersite in un frammento di Ferecrate*, «RFIC» 119, 177-180.
- PELLIZER EZIO (1991), *La zuffa simpotica*, in FABIAN KLAUS, ID., TEDESCHI GENNARO (a cura di), *OINHPA TEYXH: Studi Triestini Di Poesia Conviviale*, Alessandria, 31-41.
- PELLIZER EZIO (1994), *L'ironia, il sarcasmo e la beffa: strategie dell'omiletica*, «Lexis» 12, 1-9.
- PELLIZER EZIO (2000), *Formes du rire en Grèce antique*, in DESCLOS MARIE-LAURENCE (éd.), *Le rire des Grecs: anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble, 45-55.

- PELLIZER EZIO (2008), *L'antropologo 'classico' entre bêtes et dieux. Considerazioni oziose e aperitive di un socio fondatore*, «I Quaderni del Ramo d'Oro on-line» 1, 279-289.
- PISANO CARMINE (2019), *Questione d'autorità. Un'antropologia della leadership nella cultura greca*, Bologna.
- PLEBE ARMANDO (1952), *La teoria del comico da Aristotele a Plutarco* [Università di Torino. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia IV, 1], Torino.
- PLEBE ARMANDO (1956), *La nascita del comico nella vita e nell'arte degli antichi Greci*, Roma-Bari.
- ROSEN RALPH M. (2003), *The Death of Thersites and the Sympotic Performance of Iambic Mockery*, in «Pallas» 61, 121-36.
- SCHADEWALDT WOLFGANG, (1938), *Iliasstudien*, Leipzig 1938.
- SPINA LUIGI (2000), *Oratoria di Tersite, retorica di Tersite*, in CALBOLI MONTEFUSCO LUCIA (a cura di), *Papers on rhetoric III*, Bologna.
- SPINA LUIGI (2001), *L'oratore scriteriato. Per una storia letteraria e politica di Tersite*, Napoli.
- VESPA MARCO (2021), *Geloion mimēma. Studi sulla rappresentazione culturale della scimmia nei testi greci e greco-romani* [Antiquité et Sciences Humaines, 7], Turnhout.
- VESPA MARCO, ZUCKER ARNAUD (2020), *Imiter ou communiquer. L'intention du singe dans la littérature gréco-romaine*, in «Mètis» N.S. 18, 233-250.
- VICTOROFF DAVID (1953), *Le rire et le risible: Introduction à la psycho-sociologie du rire*, Paris.
- VISCARDI GIUSEPPINA PAOLA (2017), *Verità e rappresentazione. Logiche discorsive e pratiche performative del dis/velamento nell'antica Grecia*, in FERRARA MARIANNA, SAGGIORO ALESSANDRO, EAD. (a cura di), *Le verità del velo*, Firenze, 59-88.