

CRISTIANA FRANCO

Callimaco e la voce del cane

L'omofonia perduta

Nella tradizione antica le espressioni vocali degli animali erano chiamate a giocare funzioni differenti. Potevano, per esempio, costituire un modello da imitare¹ o, al contrario, contrapporsi alla parola umana, fondando l'opposizione umano/animale: l'essere dotato di parola si opponeva allora al *mutus*, l'animale «che sa fare solo “mu”»². Gli animali parlanti della tradizione favolistica, si diceva, non sono che il ricordo di un remoto passato, di quell'età dell'oro in cui non solo le bestie, ma l'intera natura parlava e sapeva dialogare con gli uomini, in un'armoniosa omofonia cosmica che andò in seguito irrimediabilmente perduta³.

Uomo, dunque, in quanto dotato della facoltà di produrre un discorso (comprensibile) opposto all'animale privo di questa facoltà: e, come in ogni definizione per difetto, in quel “privo di” si può leggere tutta la pretesa di superiorità e supremazia dell'uomo sulla bestia. Ma, si sa, gli uomini non si accontentano di stabilire classi, gerarchie e poteri tra i regni e le specie naturali. Lo fanno anche – e forse ancor più – all'interno della *propria* specie. Di fronte al lupo che attacca o al maiale da sgozzare certo siamo tutti esseri umani; ma poi, quanto possiamo differire gli uni dagli altri! Gli uomini dalle donne, i vecchi dai giovani, gli schiavi dai liberi... A questo livello, la capacità di articolare parole e discorsi, funzione comune all'intero genere umano, non veniva abbandonata: solo che l'opposizione “dotato di parola (comprensibile)”/“privo di parola (comprensibile)” si trasferiva sul piano metaforico e serviva proprio per discriminare gli esseri umani in classi, distinte da differenti modalità di accesso all'espressione linguistica e di produzione del discorso.

Racconta una favola esopica⁴ che quando Prometeo plasmò la fauna, fece molto più numerosi gli animali “privi di *lógos*”. Zeus allora gli ordinò di riconvertire alcuni animali in uomini: fu così che il mondo si popolò di esseri ibridi, dall'aspetto umano ma dall'anima “bestiale”. Insomma, tra di noi vagano individui, per così dire, subumani, che possiedono una natura priva di *lógos* avvolta in un involucro antropomorfo. Ed è bene notare subito che questi esseri non sono privi di *lógos* in quanto privi di “parola”: perché, lo vedremo, si può benissimo parlare anche senza *lógos*.

¹ Alc. fr. 39 Davies [= 91 Calame] e cf. Dem. 68 B 154 D.-K. Si veda BRILLANTE (1991).

² *Mussare dictum, quod muti non amplius quam μῦ dicunt* (Varr. *L.L.* VII 101). Si vedano WALDE (1965⁴, s.v. *mutus*); ERNOUT – MEILLET – ANDRÉ (1985⁴, s.vv. *mu*, *mutus*); CHANTRAINE (1968, s.v. μύζω 2) e la glossa esichiana μυκός· ἄφωνος.

³ Babrio 9-11 Luzzatto – La Penna. Cf. Xen. *Mem.* II 7, 13; Plat. *Plt.* 272b-d. Sul linguaggio animale nella storia del pensiero antico si vedano DIERAUER (1977, 33s.; 126ss.; 234ss.); ECO – LAMBERTINI – MARMO – TABARRONI (1984, 3-38); MANETTI (1987, 110s.); ECO (1987, 73-82); SORABJI (1993, 78-86).

⁴ Aesop. fr. 240 Perry [= 228 Hausrath, 383 Halm].

Avviciniamoci al punto con l'aiuto di un giambo di Callimaco⁵. I versi paiono costituire in qualche modo una variazione del tema esopico degli uomini-bestia: ma questa volta giocata sul piano proprio del linguaggio e della voce. Dice Callimaco che era il tempo in cui gli animali parlavano "come l'uomo" (v. 3). A questo punto un'ampia lacuna ci impedisce di leggere la parte in cui doveva raccontarsi come fu che, a un certo punto, questa facoltà di parlare svanì: sappiamo solo (v. 7) che per qualche motivo Zeus «tagliò via agli animali lo *phthégma*» e lo girò agli uomini (vv. 10-5):

[...] e così Eudemo ha voce di cane,
Filtone di asino; [?] quella del pappagallo,
mentre i tragici hanno la voce degli animali che
abitano il mare. Tutti [gli uomini]
sono prolissi e ciarlieri (πολύμυθοι καὶ λάλοι)
da allora [...].

Novello Esopo, Callimaco si prende gioco⁶ dei suoi simili, più precisamente dei suoi colleghi: di Eudemo e Filtone (poeti di cui non ci è giunta traccia) e dei poeti tragici⁷.

Il papiro che riferisce gli argomenti dei giambi callimachei ci informa poi di un dettaglio interessante: gli animali, si dice, persero la voce proprio perché l'avevano usata male. Zeus infatti li aveva così puniti in seguito a una loro ambasceria, guidata dal cigno, con la quale essi pretendevano di essere liberati dalla vecchiaia⁸ e durante la quale la volpe aveva osato affermare che Zeus non regnava in modo giusto. A maggior ragione, dunque, gli uomini che ereditano la voce delle bestie, non acquistano una dote tanto invidiabile... Callimaco dice infatti che tali uomini sono diventati *polymythoi kai laloi*: come le parole degli animali a Zeus, i loro discorsi non stanno nel dominio del *légein* – il parlare misurato, il discorso appropriato – ma in quello del *laléin*, il parlare inappropriato, fuori misura⁹.

Benché l'ironia di Callimaco sembri toccare l'intero genere umano è chiaro che il poeta aveva di mira alcune categorie di persone in particolare¹⁰. E proprio come la favola esopica sull'errore di

⁵ Callim. fr. 192 Pfeiffer.

⁶ Sul nuovo tono ironico impresso da Callimaco al coliambo dell'invettiva ipponattea: KERKHECKER (1999, 291-5).

⁷ Sul bersaglio letterario dei giambi callimachei si veda LELLI (2004).

⁸ Così anche in Filone (*De confusione linguarum* 6ss.) dove si precisa che gli animali lamentavano il fatto che al serpente – il più umile tra loro – fosse concesso di ringiovanire ogni anno cambiando pelle, mentre tutti gli altri erano destinati a deperire.

⁹ L'aggettivo πολύμυθος (lett. "di molte parole", "prolisso") è già in Omero (*Il.* III 214; *Od.* II 200); λάλος appartiene alla famiglia del verbo onomatopeico λαλεῖν ("fare la la", "blaterare"), da cui anche le formazioni espressive λαλαγεῖν, λαλάζειν con implicita idea di ripetitività molesta e importuna: CHANTRAINE (1968, 615s.); PERPILLOU (1982, 269ss.). Il tema della perdita della voce come punizione per un uso smodato è lo stesso del mito di Tacita Muta, che fondava a Roma la norma del silenzio femminile. Non a caso la ninfa punita si chiamava Lara (o Lala o Larunda): CANTARELLA (1985, 9ss.); BETTINI (2006).

¹⁰ ACOSTA-HUGHES (2002, 184).

Prometeo ci insegnava che al mondo, insieme agli uomini veri e propri, esistono ibridi umanoidi dall'anima ferina, così Callimaco sembra alludere al fatto che la terra è popolata da (pochi) uomini che parlano da uomini e da una nutritissima schiera di persone che parlano “da bestie”¹¹.

Parlare e straparlare

Il lessico greco conosce molti modi per esprimere l'azione del dire. I verbi più anticamente usati – *épein*, *eréin*, *phánai* – vengono già nel corso del V secolo a.C. soppiantati da *légein*, una radice originariamente connessa all'idea di “passare in rassegna”, “scegliere” e “contare”. Dunque la vocazione primaria di *légein* è quella di indicare un discorrere con criterio: una connotazione che si è affermata soprattutto nel sostantivo *lógos*, il quale denota, più che il “discorso”, la facoltà razionale che produce, oltre al parlare sensato, qualunque genere di azione ragionevole.

Quanto i Greci associassero l'idea di un discorso corretto all'idea di misura è evidente già in Omero, dove Tersite è accusato proprio di non sottomettere la sua naturale facondia al freno dell'opportunità e della decenza¹². Tale mancanza di controllo fa di Tersite un produttore di discorsi senza criterio (v. 246 *a-krito-mythos*) e vani (v. 214 *maps*), che gli Achei si affrettano a far cessare con le maniere forti.

Tersite, insomma, è un po' come quel Feace che un famoso poeta comico avrebbe detto «bravissimo a cianciare (*laléin*), ma di parlare (*légein*) completamente incapace»¹³. Perché o si

¹¹ Si vedano ACOSTA-HUGHES (2002, 177); KERKHECKER (1999, 51). Cf. *Aet. fr. 1*, 29ss. Pfeiffer (Callimaco contrappone sé “cicala” canora agli avversari che “ragliano” come asini), e *Aet. fr. 1*, 1 Pfeiffer (i Telchini ἐπιτρούζουσιν “stridono”, “gracidano”).

¹² *Hom. Il. II* 211ss. Su Tersite si vedano da ultimi LINCOLN (1994 [2000], 19-43); SPINA (2001), con relativa bibliografia.

¹³ *Eup. fr. 116 K.-A.* (λαλεῖν ἄριστος, ἀδυνατώτατος λέγειν).

¹⁴ *Plut. de Garrulitate I* (*Mor.* 502b); VIII (*Mor.* 506a-b); XVI (*Mor.* 510c-d) e *passim*.

¹⁵ Secondo la definizione di Teofrasto (*Char. VII* 1), la *lalia* è un disturbo delle facoltà di controllo: “La logorrea (λαλιά), se uno volesse definirla, sembrerebbe consistere in una mancanza di dominio della parola (ἀκρασία τοῦ λόγου)”. Cf. DOVER (1993, 22): «λαλεῖν and λαλιά are more like what we mean by pronouncing the word ‘talk’ in a contemptuous or impatient way: talking too much, or talking when action would be more appropriate (e.g. *Nub.* 505), or talking out of turn when prompt and silent compliance is needed». Ma significa anche, aggiungerei, pronunciare parole che non ottengono i risultati sperati: dal punto di vista perlocutorio, infatti, caratteristico della *lalia* è il fatto di non avere nessun effetto o di produrre effetti opposti a quelli desiderati: *Plut. de Garrulitate XVI*.

¹⁶ Particolarmente ‘ciarlieri’ erano considerati gli uccelli. Un’espressione proverbiale era «più garrulo (*lalisteros*) di una tortora» (*Ael. NA XII* 10), ma altrettanto chiacchieroni erano ritenute la ghiandaia, la rondine, l’usignolo, l’oca e, tra gli insetti, la cicala (e.g. *Alex. fr. 96 K.-A.*; *Theophr. Char. VII* 9; *Lycophr. Alex.* 1319; *AP IX* 280; *Plut. de Garrulitate V* 14; *Anacr. fr. 134 Gentili* e cf. *Aristot. HA* 488a 33). La radice di *laléin* ricompare nel verbo *lalagein* “cinguettare” di uccelli e verso delle cicale (*Theocr. V* 48; *VII* 139). Aristotele (*HA* 488b 1) dice che è «fenomeno comune a tutti gli animali dotati di voce il fatto di cantare e cianciare (*lalein*) di più nel periodo dell’accoppiamento» e che (*ibid.* 536a 24) «tra gli uccelli, quelli più piccoli sono più ciarlieri (*lalistera*)». Si veda ARNOTT (1996, 251-4), con tutti i riferimenti del caso. Di queste ‘ciarle’ animali, alcune erano avvertite come armoniose, altre come moleste: esempi in PERPILLOU (1982, 238ss.).

¹⁷ Per i Greci lo straniero si definisce principalmente sull’asse della comunicazione linguistica: il *bárbaros* è colui che balbetta cose incomprensibili. La lingua straniera può essere rappresentata come un cinguettio di rondine, uno stridio di pipistrello, di topo o di serpente (e.g. *Aesch. Ag.* 1050s.; *Hdt. IV* 183; *Ar. Av.* 1521). Ugualmente avveniva con la voce dei defunti (*Hom. Il. XXIII* 100ss.; *Od. XI* 604ss.; *XXIV* 5ss.): BETTINI (1986, 228-35). Le voci glossolaliche di profetesse e sibille sono φλόγγοι (“versi”) quando non veri e propri cinguettii d’uccello: CRIPPA (1998, 169ss.). Ma la metafora del verso animale funzionava bene anche per bollare di vana ciancia i poeti rivali (corvi che gracchiano vane

usano le parole con criterio, o si fa solo rumore: il parlare vero e proprio è un *légein ti* “dire qualcosa (di sensato)”, mentre l’usare parole senza criterio di misura e/o di opportunità è un *légein oudén* “non dire nulla (di sensato, di importante)”, ovvero un *laléin* “fare la la la”, “blaterare” o uno *stomyllein* “far andare la bocca (?)” e interrompiamo qui l’elenco, perché la lunga lista dei verbi greci indicanti lo “straparlare” riempirebbe una pagina. Se abbandonata agli impulsi irrazionali, infatti, la parola tende ad uscire dalla bocca senza freni e senza criterio: solo il *lógos* può dare alla lingua giusto ritmo e misura¹⁴. Dunque, potremmo dire, nella favola riferita da Callimaco gli animali perdono la parola proprio perché non se la meritano. Offendendo Zeus gli animali hanno dimostrato che, potendo parlare, non produrrebbero *légein*, ma solo *laléin*, ciancia inopportuna e controproducente¹⁵: e così fanno pure quegli uomini che hanno ereditato la loro voce. Il quadro che si delinea è coerente con il fatto che nel lessico greco i versi degli animali venivano talvolta classificati come “ciarla”¹⁶ e che, specularmente, lo straparlare di un individuo – compreso il parlare incomprensibile dello straniero, il balbettio del bambino, la glossolalia delle sibille – veniva talora indicato con il lessico dei versi animali¹⁷. Alla metafora non sfuggiva nemmeno il Tersite omerico, le cui moleste rimostranze altro non sono, nel testo epico, che un grido di cornacchia (*kolôian*)¹⁸. Nel passo di Callimaco le voci animali chiamate in causa sono quattro: del cane, dell’asino, del pappagallo e – piuttosto sorprendentemente – dei pesci. Dei personaggi presi di mira non si sa nulla, sicché bisogna cercare di capire quale difetto di eloquio o di dizione Callimaco imputasse loro analizzando proprio le metafore animali scelte per caratterizzarli. Occupiamoci della prima.

Gridare troppo, a sproposito e invano

Che cosa voleva dire avere una voce da cane? Si riferiva solo al tono dell’emissione vocale? In tal caso dovremmo pensare che Eudemo fosse semplicemente in grado di produrre suoni spaventosamente forti. Fin da Omero, infatti, i cani venivano caratterizzati come animali che hanno nella voce una delle loro armi più micidiali: di loro si dice che sono “forti del loro latrato” (*hylakómôroi*) proprio come i guerrieri sono “forti della loro lancia” (*enchesí-môroi*) o del loro grido di guerra (*ió-môroi*)¹⁹. Cerbero, il prototipo mitico del perfetto cane da guardia, aveva una “voce di

¹⁸ Hom. *Il.* II 212, dove il verbo *κολῳάω* (unica ricorrenza in Omero) “strepitare” è probabilmente derivato da *κολοιός* “cornacchia” e vale dunque “gracchiare” (CHANTRAINE [1968, s.v. *κολοιός*]). Così anche il Tersite di Shakespeare (*Troilus and Cressida* V II, 193s.): «I would croak like a raven»: SPINA (2001, 28; 51ss.). Secondo Eustazio (p. 317, 29-318, 2 Van der Valk) anche un altro dei verbi usati da Omero per il parlare di Tersite (*κεκλήγων* v. 222) ha una connotazione animalesca.

¹⁹ Questi epiteti omerici sono in realtà oscuri e variamente interpretati: CHANTRAINE (1968, s.vv. *ὕλαω*, *ἔγχεος*). Ma pare fuori di dubbio che *ὕλακόμενος* sia un calco scherzoso degli epiteti dei guerrieri: i cani hanno nel latrato il loro punto di forza, e dal latrare ricevono la loro ‘gloria’. Si rammenti il nome del cane *Hylax* (“latratore”) in Virgilio (*Buc.* VIII 107).

²⁰ Hes. *Th.* 311; Ermesianatte fr. 6, 10-2 Powell. In un frammento lirico (*adesp.* 965 Page) è invece Ecuba trasformata

bronzo”, spaventosamente sonora e rimbombante²⁰. O forse dovremmo ritenere che Eudemo avesse una voce sgradevole, poco armonica: il latrato infatti poteva rappresentare un’emissione rauca e stonata, come quella di un ubriaco²¹. Ma, se è vero che si trattava di un poeta avversario, è lecito sospettare che Callimaco intendesse deridere non tanto il suono della voce di Eudemo, quanto il suo stile e i contenuti delle sue parole²². Il richiamo all’abbaiare del cane – indicato principalmente con *hylaktéin*, *baüzein* (entrambi di origine onomatopeica) e il meno specializzato *lakéin/lakeryzein* “strepitare” – non era infrequente nella poesia giambica. In un frammento superstite²³ si legge tra l’altro uno dei rari esempi di trascrizione del verso canino (*bau bau*). Molto più informativi, però, sono i giambi di Semonide sulle razze delle donne²⁴. Secondo un principio analogo a quello delle favole esopiche richiamate in precedenza, Semonide utilizza gli animali per definire – e nel contempo denigrare – alcune tipologie umane, anzi, più precisamente, femminili. Ogni tipo di donna è associato a un animale e la donna-cane è una

che tutto vuol sentire, tutto vuol sapere
e andando qua e là a perlustrare ogni angolo
strepita anche se intorno non vede anima viva.
E un uomo non potrebbe farla smettere: né con le
[minacce
né se per la rabbia con una pietra le spezzasse
i denti, né tantomeno parlandole con dolcezza;
e non la smette neanche se si trova seduta con ospiti,

²¹ Si veda *infra*.

²² KERKHECKER (1999, 52): «The examples do more than just illustrate the qualities of certain voices: they suggest moral defects, and offer an excuse for insult and attack».

²³ *Adesp. iamb.* 50 West². Altra forma attestata è “*au au*” (Ar. *Vesp.* 903).

²⁴ Sem. fr. 7, 13-20 Pellizer – Tedeschi [= 7 West²].

²⁵ Cf. Anite *apud* Poll. V 48 (cane φιλόφθογγος “che ama produrre molti suoni”); Stesich. fr. 78 Page (“infinito latrare” dei cani); Xen. *Cyn.* IV 5 (cf. Opp. *Cyn.* I 449s.); Hesych. s.v. ὑλακτιθέντων· φλαρηθέντων. Sul significato di φθόγγος si veda CRIPPA (2000).

ma inesorabile continua a lanciare le sue urla. Possiamo cominciare a supporre che quando si diceva di qualcuno che aveva voce di cane, non si intendesse solo riferirsi al tono stentoreo dell'emissione: la metafora dell'abbaiare alludeva anche a una loquacità sovrabbondante e irrefrenabile²⁵. Il cane, infatti, non solo 'parla' troppo, ma lo fa anche a sproposito. L'immagine del cane che abbaia non appena sente un rumore alla porta o che latra contro qualunque sconosciuto era emblematica di un comportamento intemperante e impulsivo²⁶; una persona troppo loquace veniva zittita con espressioni del tipo "smettila di abbaiare!" e dire qualcosa senza che ve ne fosse motivo veniva detto "vano latrare". Addirittura bastava apostrofare una persona esclamando "cane, cane!" per farle

²⁶ Aristot. *EN* 1149a. Cf. Theocr. XXV 70ss. Si rammenti anche la donna-cane di Semonide, che abbaia persino quando è da sola.

²⁷ Ar. *Thesm.* 173; Callim. *Aet.* fr. 75 Pfeiffer; Soph. fr. 61 Radt. Cf. Dio Cass. XLVI 26: πολλά γοῦν καὶ μάτην ὑλάκτεις; *schol.* Hom. *Il.* VIII 299: κύνα διὰ τὸ θρασὺ καὶ πολύλαλον. Sull'espressione "cane cane!": PONTES (1995, 251-5). Cf. anche il proverbio del "cane alla greppia": AP XII 236 (Stratone di Sardi). Per il proverbio si veda Luc. *Tim.* XIV; *Ind.* XXX.

²⁸ Pind. *N.* VII 105.

²⁹ Sapph. fr. 158 V.

³⁰ Plut. *de capienda ex inimicis utilitate* VIII (*Mor.* 90c).

³¹ Esisteva in realtà una nutrita serie di verbi per le sonorità canine (ringhi, guaiti, uggii eccetera) caratterizzati dallo stesso suffisso (ῥύζω, σκυζάω, κνυζέω) che varrebbe la pena di indagare per verificarne l'espressività. Di σκυζάω si occupa LAMBERTERIE (1994, 15ss.); per βα(υ)ύζω e ῥύζω si vedano le osservazioni di PERILLOU (1982, 241; 272).

³² Per il retore: Eup. fr. 220 K.-A.; AP XI 143 e i paralleli latini in Cic. *de Orat.* III 138 (*ad clepsydrum latrare*), Brut. LVIII (*latrant enim iam quidem oratores, non loquuntur*). Si veda anche LILJA (1976, 82). Sul "latrato" degli ubriachi: Eur. *Alc.* 760; fr. 907 Nauck²; Filone *de somniis* II 168. Forse per questo motivo è ubriaca anche la cagna che abbaia ad Esopo in Ar. *Vesp.* 1401ss. Sullo straparlare degli ubriachi si veda Teognide I 479ss.; Plut. *de Garrulitate* IV (503e-504c).

³³ Cf. pseudo-Aristotele *Phgn.* 808b (ἴδιον δ' ἐστὶν ἐπὶ μὲν τῶν κυνῶν τὸ λοῖδορον). Alcuni esempi di *hylaktéin* e *bayzein* con questi valori: Aesch. *Ag.* 449s.; Soph. *El.* 299; Ar. *Thesm.* 895 (sinonimo di *κακοροθεῖν*); Men. fr. 815, 4s. K.-A.; Eroda VI 13ss.; Philostr. *VS* 587.

³⁴ LINCOLN (1979, 273-85). È con il suo spaventoso abbaiare che Cerbero terrorizza chiunque tenti di fuggire dall'Ade: Luc. *Luct.* IV. Si ricordi anche il mostro marino Scilla, caratterizzata come "cagna" (*skylax*) latrante: Hom. *Od.* XII 85s.

³⁵ Luc. *Pseudol.* XXVII; *schol.* Lycophr. *Alex.* 77 Scheer. La voce del cane otteneva lo stesso effetto del suono del bronzo (Plut. *de facie quae in orbe lunae apparet* 944b) cui era del resto esplicitamente paragonata.

³⁶ Per una più precisa descrizione della *lyssa*, termine indicante sia la vera e propria patologia della rabbia canina, sia la più generica predisposizione del cane ad attacchi di collera sanguinaria: FRANCO (2003, 53ss.).

³⁷ Soph. *El.* 294ss. *Schol.* Soph. *El.* 299: ὑλακτεῖν ἐμμανῶς καὶ ἀναιδῶς λέγειν; cf. Hesych. *s.v.* ὑλακτῶν· μετὰ μανίας κράζων. È la paura della vendetta di Oreste a rendere "folle" Clitemnestra: KAMERBEEK (1974, 54).

³⁸ Soph. fr. 61 Radt, sul quale si veda PEARSON (1917, vol. I, 40). Cf. Plut. *de Garrulitate* VIII (*Mor.* 506b), dove è riecheggiata proprio la metafora omerica della cagna coi cuccioli (*Od.* XX 14-8): ciò pare suggerire che anche la "folle" aggressività della cagna-madre fosse interpretata come atteggiamento di difesa, dettato dalla paura.

³⁹ Per l'immagine del cane nella cultura greca e le possibili ragioni dell'assunzione di "cane" a insulto si veda FRANCO (2003, *passim*).

⁴⁰ Aesch. *Pers.* 571-5.

⁴¹ In questa direzione si potrebbe tentare di orientare il significato di βαύζω anche al v. 13 della tragedia, un passo molto oscuro che non è il caso di discutere nel dettaglio in questa sede: si vedano GROENEBOOM (1930 [1960], 9-13); BROADHEAD (1960, 249-51); BURZACCHINI (1980, 142-9); BELLONI (1994², 79-81). Basti dire che in esso, proprio come al v. 575, sembra doversi escludere che la metafora del latrato abbia il valore di urlo aggressivo. Il verbo βαύζω porterebbe tra l'altro nella propria formazione (onomatopea βαυ + υζω) una sequenza ricorrente in verbi indicanti espressione di dispiacere (PERILLOU [1982, 272]): perciò potrebbe indicare qualcosa di simile a "guaire", "uggiolare" (*contra* MAZON [1950, 12]). Uno scolio a Teocrito (VI 10) sostiene che questo verbo indicava propriamente l'abbaiare dei cuccioli, mentre ὑλακτεῖν si riferiva al suono emesso da cani adulti, notizia che pare in qualche modo suffragata dal passo di Luciano (*Merc.Cond.* XXXIV) in cui è un vezzoso cagnolino maltese che βαύζει con la sua sottile vocina (λεπτῆ φωνῆ)

capire che le sue parole erano proprio fuori luogo e che sarebbe stato meglio tacesse²⁷. Era stato coniato addirittura un aggettivo composto: *maps-hylákas* (“vanilatrante”) da riferire a persona che ripete sempre, e inutilmente, le stesse cose²⁸.

Proprio l’aggettivo *mapshylákas* era usato già da Saffo. Lo sappiamo grazie a un breve frammento di carne conservatoci da Plutarco, non a caso, nel trattato *Sulla necessità di tenere a freno l’ira* (456e):

Quando si è adirati, non c’è niente di più elegante che mantenere la calma, come dice anche Saffo quando consiglia:

se l’ira ti calcitra in petto,
tieni a bada la lingua vanilatrante²⁹.

L’ira, si sa, è una delle passioni che fanno dire anche ciò che non si vorrebbe (o non si dovrebbe) dire³⁰: e il latrato del cane, con il suo alto volume di suono e con il tono rauco dell’emissione, bene rappresentava questo particolare tipo di loquacità dettata dalla rabbia.

Mentre i versi di tortore, ghiandaie e di altri tipi di uccelli ‘ciarlieri’ erano ritenuti molesti (perché troppo insistenti), ma non necessariamente sgradevoli, il cane invece assommava all’eccessiva frequenza dell’emissione, anche una particolare sgradevolezza di toni³¹. Cani latranti potevano essere definiti, per esempio, i cattivi retori, così come “latrati” erano le urla stonate e fuori controllo di un ubriaco³².

L’abbaiare del cane era percepito come un suono poco armonioso, nemico delle Muse (*ámousos*), un po’ come il gracchiare del corvo e della cornacchia, ma con l’aggiunta di una certa bellicosità. Quasi sempre il cane “dice” qualcosa di ostile. Tra i valori della metafora “latrare”, perciò, oltre al senso di “parlare a vuoto”, vanno annoverati quelli di “insultare”, “vituperare”, “lanciare impropri”, “recriminare”, e “minacciare”³³. In tutte queste possibili declinazioni metaforiche, però, l’abbaiare conserva sempre la connotazione primaria di “sbraitare invano”: sebbene il latrato indichi spesso un’aggressione verbale, un rimprovero, un’offesa, resta inteso che questa aggressione rimane senza motivo, senza scopo o senza possibilità di successo.

Rabbia, terrore e disperazione

Non che i Greci non trovassero spaventoso il latrato canino. Il nome del cane infernale Cerbero, per esempio, derivava probabilmente proprio da una radice indicante uno spaventevole suono ringhioso³⁴. Inoltre, era opinione diffusa che l’abbaiare di un cane avesse il potere di far fuggire i fantasmi³⁵. L’abbaiare furioso era inoltre uno dei sintomi dell’inquietante predisposizione del cane alla follia aggressiva (*lyssa*), quella rabbia selvaggia per cui anche un cane mite e docile

poteva all'improvviso diventare sanguinario e feroce come una belva³⁶. Quando allora, in una tragedia di Sofocle, Elettra dice che sua madre le "latra" contro una serie di minacce e rimproveri violenti, il poeta intende certo riferirsi all'aggressività di Clitemnestra nei confronti della figlia, ma con in più un richiamo allusivo alla *Lyssa*: le parole "latrate" da Clitemnestra, infatti, sono quelle di una donna che, dice il testo, è furiosa (v. 294: *emmanés*).

E tuttavia, Clitemnestra "abbaia" per la paura. La sua agitazione violenta viene dal terrore del possibile ritorno di Oreste, il figlio che le chiederà conto dei suoi misfatti³⁷. E il latrato di un cane in allarme rappresentava metaforicamente il vociare confuso e fuori controllo di una persona spaventata³⁸:

Qualcuno grida, ehi: lo sentite? O latro senza motivo (μάτην ὕλω)?

Certo, per chi ha paura qualunque cosa fa uno strano rumore...

Benché aggressivo e minaccioso, l'abbaiare del cane si prestava in effetti a rappresentare prevalentemente le grida di un locutore 'debole'. Questa particolarità è da correlare con alcuni tratti caratteristici che venivano attribuiti all'animale nella cultura antica. Nell'immaginario greco, infatti, il cane occupava una posizione assai precisa: era un animale percepito come metonimicamente incluso nella società umana, all'interno della quale si trovava però all'ultimo gradino degli onori e della considerazione³⁹. Per questo motivo il nome del cane serviva, meglio che quello di altri animali, a bollare persone e situazioni disgraziate e, ancor più spesso, personaggi miserabili. Se si voleva offendere pesantemente qualcuno lo si chiamava "cane" o "faccia di cane"; e, non meno che nelle nostre espressioni del tipo "è andata da cani", "sto da cani", molte erano le metafore e i modi di dire in cui il cane era coinvolto come indicatore di infimo grado e di misera condizione subumana.

Oltre alle urla scomposte di una persona terrorizzata, il latrato poteva perciò rappresentare altre due situazioni, accomunate dalla condizione di impotenza del locutore: l'urlo di disperazione di un disgraziato e la recriminazione insolente di una persona di rango subalterno. Il primo uso in realtà non è frequente, ma pare con sicurezza attestato almeno in un passo dei *Persiani* di Eschilo, dove il coro piange la disfatta dell'esercito di Serse a Salamina con queste parole⁴⁰:

[...] piangi e urla per il

doloroso morso, grave grida

la pena fino al cielo

oà,

fa' andare la voce che lugubri ululati (δυσβάυκτον βοάτιν)

innalza infelice.

Pare abbastanza evidente che l'immagine dell'ululato canino venga qui assunta per connotare le grida del coro con l'idea di uno sfogo impotente di fronte alla disgrazia ormai compiuta⁴¹. Il "latrato" dei vecchi di Persia non è solo dolore, ma pianto senza speranza, parola che ormai non può più nulla, se non lamentare la sorte infausta⁴².

È anche possibile però che questo valore metaforico sia nato da un'osservazione etologica. Quando il padrone perde i sensi e non si muove più, accade che il cane cominci ad abbaiare incessantemente, come per chiamare aiuto e dare un allarme; e, se il padrone è morto, il cane allora sembra piangere di disperazione. A questo latrato del cane sembra che i Greci attribuissero in effetti una certa omologia con il pianto funebre (*thrénos*). Sull'isola di Egina c'era un luogo chiamato *Kynos thrénos* ("Lamento del cane"): lì, sulla tomba del poeta Eupoli, il cane era rimasto a ululare «intonando il *thrénos* dei cani» finché, per lo sfinimento, non aveva raggiunto il suo padrone nella morte⁴³.

Parole poco autorevoli

Ma, come dicevamo, non era questo il valore più frequente della metafora. Perché più che guadagnare al povero animale la commiserazione degli esseri umani, il fatto di trovarsi in un'infima posizione all'interno della società procurava invece al cane un certo disprezzo e una pessima fama. Simile a quegli individui dappoco e respinti ai margini della società come i pitocchi, i parassiti e i lenoni, in cui miseria materiale e miseria morale andavano di conserva, anche il cane era considerato spudorato, privo di ritegno e di senso della dignità. Coerentemente con questa immagine, l'insulto "cane!" esprimeva quasi sempre un'affermazione di superiorità schiacciante da parte del locutore, unita ad un imperativo di sottomissione: come un miserabile cane, la persona insultata veniva invitata perentoriamente a 'mettere a cuccia' la lingua e a deporre ogni rivendicazione o velleità di rivolta.

Più che un urlo terrificante o disperato, dunque, la metafora del latrato evocava un gridare molesto e disdicevole. E, soprattutto, il grido di un inferiore – per rango, per potere o per forza fisica – che facilmente verrà ridotto al silenzio. Particolarmente significativo è un episodio di litigio coniugale tra Zeus ed Hera. Alle rimostranze della moglie, adirata perché il marito rifiuta di favorire gli Argivi, Zeus taglia corto dicendo⁴⁴:

"[...] e non mi importa nulla se tu
monti in collera, e neanche se tu giungessi agli estremi confini

⁴² L'immagine animale dell'ululato è anticipata da quella del "mordere" implicita nel verbo *δακνάζομαι* al v. 571s.: dove però il cane non morde, ma è morso. Il coro, dunque, ulula come un misero cane ferito da un'altra bestia mordace.

⁴³ Ael. *NA* X 41: *ὠρυόμενός τε καὶ θρηγῶν τὸν τῶν κυνῶν θρηῆνον*. La notizia è da confrontare con Hesych. s.v. *ὕλαει· ... θρηγῆι*.

⁴⁴ Hom. *Il.* VII 477-84.

della terra e del mare,

[...]

neanche se tu andassi errando e giungessi fin là, nemmeno così io
della tua rabbia mi darei pensiero, perché *niente è più cane di te!*".

Così disse: e nulla gli rispose Hera dalle candide braccia.

La collera di Hera non può in alcun modo produrre effetto: Zeus non se ne darà pensiero, come non ne darebbe per l'ira di un cane che dovesse tentare di opporsi alla realizzazione dei suoi disegni. E a queste parole del marito, Hera smette di "latrare" le sue parole rabbiose.

Ancora a una condizione di protesta impotente sembra rimandare l'uso del verbo *baúzein* in un passo dell'*Agamennone* di Eschilo⁴⁵:

Fanno il compianto, lodando chi il guer-

riero esperto di battaglie,

chi quello caduto da eroe nel massacro –

“per colpa di una donna altrui!”

questo si latra in silenzio (τάδε σῖγά τις βούζει),

e rancoroso dolore serpeggia

contro gli Atridi che hanno voluto la lite.

Vedendo tornare da Troia le urne con le ceneri dei loro morti, i vecchi Argivi latrano “in silenzio” – vale a dire di nascosto, senza farsi sentire – le loro rimostranze contro i due Atridi, responsabili di aver trascinato tanti giovani Achei alla guerra e alla morte per vendicare l'onore di un marito abbandonato. Si tratta di un ossimoro, che sottolinea la situazione di frustrazione in cui si trovano i sudditi: gli Argivi infatti “protestano” lanciando impropri contro i colpevoli della strage, ma li urlano “in silenzio” perché non possono che mugugnare, temendo ritorsioni da parte dell'autorità⁴⁶.

Non c'è da meravigliarsi, dunque, se l'accusa di vana ciancia veniva così spesso rivolta a quelle classi di individui che nella Grecia antica non godevano di grande considerazione sociale e, soprattutto, avevano scarso (o nullo) accesso al discorso ‘politico’: in particolare le donne. Per le categorie di persone impossibilitate a imporre la propria volontà e i propri desideri con la forza, una delle poche forme di azione possibile era la protesta verbale. Ma dal momento che non si attribuiva

⁴⁵ Aesch. Ag. 445-51. Seguo il testo di West (Teubner 1998²), che accoglie l'interpretazione già di Verrall, Headlam e Murray, secondo cui il v. 458 è in discorso diretto (*contra* Wilamowitz, Fraenkel).

⁴⁶ *Schol. ad L.*: σιωπηλῶς βοᾷ μετὰ ὀργῆς, δίκην κυνός. Da confrontare con Soph. *Ant.* 700: τοιάδ' ἐρεμνῆ σῖγ' ὑπέρχεται φάτις (la *vox populi* che, non osando sfidare Creonte, si diffonde “tacitamente”). FRAENKEL (1962², vol. II, 232), che pure non considera ossimorica l'espressione e preferisce assegnare a βούζειν il valore di “guaire”, commenta in questo modo: «it is the characteristic attitude of those who, being completely or temporarily powerless, cannot entirely suppress their criticism of the conduct of their rulers although they can only give furtive expression to it». BURZACCHINI (1980, 144 n. 38) interpreta σῖγα βούζειν con “ringhiare”: ma che ne è dell'onomatopea “bau” presente nel verbo?

loro il minimo peso sociale, le loro minacce e le loro rimostranze erano destinate a non sortire alcun effetto e venivano rigettate nel dominio delle parole vane, “senza compimento” (ἀφραντα ἔπη)⁴⁷.

Secondo un modello antichissimo e risalente all’epoca delle prime assemblee di guerrieri, il diritto di parlare in pubblico (ἀγορεύειν) era infatti riservato, anche nelle assemblee delle *poleis* d’età classica, ai soli individui capaci di portare le armi: maschi adulti di condizione libera⁴⁸. Era di costoro l’unico parere che veniva preso in considerazione per le decisioni di carattere collettivo. Corrispettivamente, la parola ‘utile’ – affidabile, efficace, pertinente e perciò degna di considerazione – era loro esclusiva prerogativa: con uno scarto tipico delle strategie ideologiche, alle donne veniva perciò attribuita l’incapacità ‘fisiologica’ di produrre discorsi di un qualche valore, per mancanza di autocontrollo e di senso della misura⁴⁹; e le loro parole, specie se di opposizione e di protesta, venivano ridotte al rango di vano blaterare.

Le donne, perciò, erano tradizionalmente rappresentate come chiacchierone e bisbetiche⁵⁰. Le loro parole stavano nel dominio del *laléin*, della “chiacchiera” senza costruito, apprezzabile solo dalle loro congeneri⁵¹. Quando non erano aggressive, le loro ciarle venivano paragonate a quelle di garruli uccellini o di cicale⁵²; quando invece erano rimproveri, minacce e recriminazioni, i loro diventavano “latrati” di cagna. Ne abbiamo visto un esempio indiretto nel passo omerico del litigio tra Zeus ed Hera, prototipo della moglie bisbetica e litigiosa, incline al rimprovero e alle offese. Sempre in Omero, sono apostrofate con l’insulto “cagne” le malevole e spudorate ancelle della reggia di Itaca, tanto sfrontate e inclini all’ingiuria da trattare male l’ospite di Penelope e la regina stessa⁵³.

Un esempio curioso di ‘latrato’ femminile si trova nelle *Vespe*, una commedia di Aristofane. A un certo punto della vicenda, il protagonista, il vecchio Filocleone, si vede costretto a fronteggiare il violento attacco verbale di una fornaia, che recrimina per i danni subiti e vuol essere risarcita. In tutta risposta, Filocleone prende allora a raccontare un aneddoto apparentemente fuori luogo: Esopo rincasava una sera, quando una cagna “temeraria e ubriaca” gli aveva abbaiato contro;

⁴⁷ Mentre, specularmente, il discorso di un uomo dotato di prestigio poteva risultare convincente indipendentemente dalle sue caratteristiche formali: «Il tuo prestigio (ἀξίωμα) li persuaderà, se anche tu dovessi parlare male (κἄν κακῶς λέγῃ): perché uno stesso discorso se viene da persone poco considerate non ha la stessa forza che se viene da persone in vista» (Eur. *Ec.* 293-5).

⁴⁸ DETIENNE (1967 [1983], 68ss.). Sull’importanza del diritto di parola nella costruzione dell’identità civica ateniese: MCCLURE (1999, 8ss.).

⁴⁹ Sull’uso ideologico delle categorie di evidenza e naturalità si veda SPIVAK (1988 [2002], 87). La nozione di ideologia come naturalizzazione dell’ordine simbolico risale, come è noto, a BARTHES (1957).

⁵⁰ Soprattutto nella commedia: ARNOTT (1996, 250); BETA (1999, 60ss.). Sulla loquacità femminile nella tragedia si veda MCCLURE (1999, 56ss.).

⁵¹ Per una donna essere πολύμαθος καὶ ἀεὶ λάλος può essere un vanto (Callim. *Epigr.* XVI) solo tra le sue compagne, le quali, in quanto donne anch’esse, non possono che apprezzare le chiacchiere femminili; in un contesto maschile o misto, la stessa definizione assumerebbe segno negativo (come in effetti avviene nel giambo callimacheo citato all’inizio: *supra*). In molte culture il discorso tra donne utilizza un codice distinto da quello ufficiale (maschile): MCCLURE (1999, 27; 36s. e *passim*).

⁵² E.g. Alex. fr. 96 K.-A.; Theocr. XV 87s. Si veda MCCLURE (1999, 64s.).

⁵³ Hom. *Od.* XVIII 338; XIX 91, 154, 372.

“Cagna, cagna” – aveva allora esclamato il favolista – «se tu vendessi la tua lingua per un po’ di grano, mi par proprio che faresti una cosa saggia!»⁵⁴. È evidente che la storiella serve a Filocleone solo per offendere la fornaia con una specie di allegoria: la “cagna” che dovrebbe zittirsi vendendosi la lingua in cambio di grano è ovviamente lei, e Filocleone è l’astuto Esopo che la rimprovera. Ma la chiave della metafora sta tutta in quell’“abbaiare” incollerito con cui la donna era entrata in scena e che l’aveva resa disponibile ad assumere il ruolo di una cagna latrante. Se si considera che le fornaie avevano fama di essere particolarmente bisbetiche e sboccate⁵⁵, la *pointe* comica è ancora più penetrante. Come Zeus con Hera, in questo modo Filocleone oppone alle rimostranze della donna il suo “non me ne curo”⁵⁶.

A causa della loro tendenza alla verbosità aggressiva le donne – e le mogli in particolare – potevano essere una buona palestra per i mariti, che abituandosi a sopportare le loro malelingue, potevano imparare l’arte di sostenere accuse e insulti degli avversari⁵⁷. E proprio sotto questo aspetto donna e cane potevano entrare in contatto metaforico: «correre dietro a qualcuno e inseguirlo fin giù in strada urlando insulti, Rode, è compito del cane!» diceva un personaggio di Menandro⁵⁸. E se nel mito Ecuba lapidata subiva la metamorfosi in cagna, forse è anche perché si era guadagnata la morte a furia di imprecare: gli Achei non avevano più retto i suoi insulti e avevano voluto zittirla per sempre⁵⁹.

Vi era tuttavia un’altra categoria di persone che appare talora associata all’idea di vana ciiancia: le persone anziane. Nelle commedie di Aristofane, per esempio, i vecchi appaiono spesso rappresentati come individui intemperanti: licenziosi, irascibili e portati a brontolare (vanamente) in ogni occasione. La comicità, però, ha le sue leggi e forse non dobbiamo prendere troppo sul serio uno scambio di battute come quello delle *Vespe*, in cui un figlio esasperato zittisce l’anziano e capriccioso padre dicendogli «non cianciare! (μη λάλει)»⁶⁰ o, in un’altra commedia, la ramanzina

⁵⁴ Ar. *Vesp.* 1401ss.

⁵⁵ Si diceva “insultarsi come delle panettiere”: Ar. *Ran.* 858. Nell’offesa di Filocleone sta anche il *topos* della propensione femminile per il vino: ecco perché la cagna dell’aneddoto è – a discapito della coerenza realistica del racconto, ma con grande guadagno di comicità buffonesca della scena – “ubriaca”. Si rammenti inoltre che il latrato del cane era talvolta usato per indicare l’urlo stonato dell’ubriaco: *supra*.

⁵⁶ V. *schol.* Ar. *Vesp.* 1403.

⁵⁷ Plut. *de capienda ex inimicis utilitate* VIII (*Mor.* 90d-e). Sulla *philoloidoria* femminile: Aristot. *HA* 608b 10. Cf. Plat. *Leg.* XI (934e-935a). Nelle società patriarcali le donne, escluse dagli spazi della parola autorevole, si trovano tradizionalmente attive in quello della parola ‘corrosiva’ (pettegolezza, maldicenza): LINCOLN (1994 [2000], 117s.); MCCLURE (1999, 56ss.).

⁵⁸ Men. fr. 815 K.-A.

⁵⁹ Lycophr. *Alex.* 330ss. Un parallelo romano di caratterizzazione ‘canina’ di una donna che fa uso libero della parola è quello di Caia Afrania (Valerio Massimo VIII 3), matrona che osò difendersi da sola in tribunale irritando le ‘delicate’ orecchie maschili dei giudici con i suoi “latrati”: CANTARELLA (1985, 58).

⁶⁰ Ar. *Vesp.* 1135.

rivolta da Povertà ai due vecchi interlocutori, spregiativamente apostrofati come «compagni di chiacchiere e di sciocchezze»⁶¹.

Tuttavia, l'idea, un tempo prevalente negli studi storici, di una cultura greca tendenzialmente 'gerontocratica', in cui i vecchi avrebbero goduto di un enorme prestigio morale e di autorità nella gestione dello stato, è stata recentemente messa in dubbio, almeno per quanto riguarda l'Atene democratica⁶². La testimonianza più interessante a questo riguardo è in Aristotele, il quale riservava agli anziani ormai esonerati dall'obbligo di prendere le armi la stessa definizione di «cittadini in un certo senso (πῶς πολῖται)» altrimenti riferita ai minorenni⁶³. Agli anziani il filosofo consiglia di raggiungere una onorevole 'pensione' assumendo incarichi religiosi⁶⁴, cosa che, curiosamente, avvicina stavolta il loro *status* a quello delle donne, escluse dalla gestione della cosa pubblica ma frequentemente adibite a funzioni sacerdotali⁶⁵.

Se questo è vero, il fatto che la parola dei vecchi tendesse ad essere rigettata nell'ambito della ciarla potrebbe derivare proprio dalla condizione di marginalità loro riservata dalle istituzioni cittadine. Già Solone parlava di un fisiologico indebolimento dell'eloquenza e del senno a partire dai cinquantasei anni⁶⁶. I vecchi e le vecchie, diceva Platone, possono solo raccontare favole ai bambini: e di qui veniva l'espressione proverbiale "ciancia di vecchie" (γραῶν ὕλλος), usata per bollare stupide dicerie e credenze prive di fondamento⁶⁷. Anche Aristotele menziona la garrula *adoleschia* tra i caratteristici vizi degli anziani⁶⁸.

Ma torniamo al latrato. In una favola esopica⁶⁹ si racconta che, in cambio dell'ospitalità ricevuta durante una notte di bufera, cavallo, bue e cane regalarono all'uomo le loro porzioni di vita. Per questo motivo, da quel giorno, ogni uomo diviene borioso quando entra nell'età del cavallo (giovinezza), autoritario in quella del bue (maturità) e quando infine raggiunge quella del cane, in

⁶¹ Ar. *Pl.* 508.

⁶² Si veda l'interessante studio di GIAMMARCO RAZZANO (2001), che ha rivisitato il *dossier* dei documenti letterari ed epigrafici contestando la vulgata critica. A questo studio si rimanda anche per la precedente bibliografia sull'argomento.

⁶³ Aristot. *Pol.* III 5 (1275 a 14). Curiosamente coerente con il detto secondo cui i vecchi tornano bambini: Plat. *Leg.* 646a. La *gerousia* spartana, il potente consiglio degli anziani, sarebbe perciò un'eccezione nel mondo Greco: forse è indizio da non sottovalutare il fatto che Erodoto attribuisse ai soli Lacedemoni, fra i Greci, l'usanza di cedere il passo e il posto a sedere ai più vecchi (Hdt. II 80).

⁶⁴ *Ibid.* VII (1329a 28-33). Cf. Plat. *Leg.* 759d. La debolezza di *status* degli anziani è rispecchiata nell'espressione, probabilmente proverbiale, «le azioni sono dei giovani, le deliberazioni degli adulti, le preghiere dei vecchi» (Hes. fr. 321 M.-W.).

⁶⁵ In sostanza, l'atteggiamento di massima considerazione sociale sarebbe andato non ai vecchi, ma agli uomini maturi ancora soggetti a servizio militare, cioè ai 'veterani' (πρεσβύτεροι rispetto ai guerrieri νεώτεροι) in quanto uomini attivi e all'acme dello sviluppo intellettuale (GIAMMARCO RAZZANO [2001, 34ss.]). Il quadro confermerebbe anche per l'Atene di età classica quella solidarietà tra diritto alla parola politica e funzione guerriera già indicato da DETIENNE (1967 [1983], 68ss.) per le costituzioni arcaiche.

⁶⁶ Sol. fr. 23, 15s. Gentili-Prato² [27 West²].

⁶⁷ Plat. *Theaet.* 176b; *Resp.* 378d; *Leg.* 664d. Cf. *Corpus Paroemiographorum Graecorum* (I. 58 Leutsch-Schneidewin) γραῶν ὕλλος: ἐπὶ τῶν μάτην ληρούντων. Si vedano BREMMER (1984 [1985], 287s.); MCCLURE (1999, 49s.; 57).

⁶⁸ Aristot. *Rh.* II 13, 9 (1390a). Cf. *AP* VII 417 (Meleagro).

⁶⁹ Aesop. 107 Hausrath² [139 Chambry³].

vecchiaia, diventa collerico e “latratore” (ὕλακτικός). Quando si tingeva di toni aggressivi, dunque, anche la loquacità senile, come quella femminile, assumeva tratti canini.

Abbiamo già visto in precedenza come, nell'*Agamennone* di Eschilo, il coro degli anziani di Argo si presentasse nella posizione debole del suddito di un potere dispotico, di fronte al quale si può solo “abbaiare” in sordina. Nel finale della tragedia, i vecchi tornano ad essere rappresentati come cani latranti. In un feroce scambio di battute con i due assassini usurpatori, Egisto e Clitemnestra, gli anziani lanciano contro la coppia violente parole di disapprovazione e di condanna. Ecco allora che cosa risponde Egisto esasperato (vv. 1628-32):

Anche queste parole saranno per te causa di pianto!

Hai una lingua che è proprio il contrario di quella di Orfeo:

lui con la propria voce trascinava via tutto con sé per incanto,

tu invece, irritante come sei con i tuoi latrati senza senso (νηπίοις ὑλάγμασιν),

verrai trascinato via dalle guardie: quando avrai capito chi comanda, ti mostrerai più docile!

In questa ricorrenza sono compresenti il valore di insulto del termine “cane”, il senso di blaterare “invano” caratteristico della metafora del latrare e, in più, la sottolineatura del carattere sgradevole e irritante dell’abbaiare, attraverso la contrapposizione con la melodiosa lingua di Orfeo.

Il confronto tra i vecchi ed Egisto prosegue fino ad arrivare quasi allo scontro fisico. Clitemnestra allora interviene per evitare la violenza e invita il proprio amante a non raccogliere la sfida del coro:

Non dar valore a questi vani latrati (ματαίωv ... ὑλαγμάτων): io

e te, ormai padroni di questa reggia, metteremo tutto a posto.

Sono le ultime parole della tragedia. Ancora una volta, gli anziani di Argo si sentono trattati ‘da cani’. Clitemnestra, che si presenta come voce autorevole, li zittisce, rifiutandoli come interlocutori e ponendoli sullo stesso piano di cagnacci insolenti.

In tutti i casi esaminati, dunque, il latrato e l’abbaiare del cane fungono da metafora di segno negativo per la parola vana. Alcune volte si tratta di una semplice logorrea, di una verbosità eccessiva e a sproposito. Talvolta invece l’abbaiare si configura come grido di disperazione. Spesso invece indica una parola aggressiva: ma, anche in questo caso, inefficace, inadatta a produrre effetti perlocutori di qualche rilievo o semplicemente destinata a non avverarsi perché pronunciata da attori sociali deboli che, se anche passassero alle vie di fatto, non potrebbero mai farlo con successo.

Una parziale rivincita: il latrato come denuncia

Come abbiamo già accennato, il latrato canino si opponeva talvolta al melodioso cinguettio degli uccelli o al canto delle cicale. Grido stonato come quello di un ubriaco, l'abbaiare del cane è proprio "senza musa" (ἄμουσος)⁷⁰. Mentre il canto degli uccelli poteva ispirare i poeti, il latrato del cane era considerato respingente come una litania di insulti.

In questa opposizione, dunque, il verso del cane pare destinato ad occupare inesorabilmente il polo negativo. E così fu, in effetti, nel corso della *querelle* tra filosofi e poeti che ebbe luogo nell'Atene del V-IV secolo. Poeti e pensatori si accusavano a vicenda di produrre 'vana ciancia'⁷¹, e in questo reciproco tentativo di delegittimazione non mancarono coloro che ricorsero, per denigrare gli avversari, a metafore animali. I filosofi accusavano la poesia di produrre parole armoniose ma vuote di senso, quando non addirittura false e ingannevoli. I poeti, per contro, sostenevano che le critiche dei filosofi erano sgradevoli e impotenti di fronte alla grande forza della poesia: con le sue inutili rimostranze la filosofia faceva figura di un «cane che contro il padrone strepita» e «sbraita»; i filosofi avrebbero fatto meglio a smetterla di comportarsi come «cani che vanamente disperdono il loro abbaiare»⁷².

Fin qui, niente di nuovo. Accadde però ad un certo punto che alcuni filosofi, primo fra tutti Diogene di Sinope, assumessero volontariamente l'epiteto di "cani", fregiandosi così di un titolo che fino a quel momento era risuonato nelle vie di Atene solo come un insulto. In questa scelta aveva qualche ruolo anche il latrato?

A quanto pare, la metafora era stata ben scelta, per filosofi così rivoluzionari e anticonformisti. Il solo fatto di aver rovesciato il senso – da negativo a positivo – dell'epiteto "cane" era infatti un segno inequivocabile della loro vocazione alla provocazione. Professarsi "cani", poi, permetteva ai Cinici di dichiarare in una parola un'ampia gamma di assunti programmatici⁷³: natura al posto della convenzione, serena povertà al posto delle ansie di ricchezza, libertà di istinto contro la tradizionale etica del controllo. Ma anche la libertà di parola (*parrhesía*) era un punto importante del programma cinico, ed era intesa come assoluta licenza di dire la verità,

⁷⁰ Eur. *Alc.* 760 e fr. 907 Nauck². Anche il logorroico è ἄμουσος καὶ ἄτεχνος (Plut. *de Garrulitate* VI).

⁷¹ Platone (*Resp.* 607b) definisce la *querelle* tra poeti e filosofi una παλαιὰ διαφορά: essa risale perlomeno a Senofane (fr. B 11-12 D.-K. e cf. Diog. Laert IX 18) e ad Eraclito (fr. B 40, 42, 57, 106 D.-K.). L'accusa di vana ciancia che i filosofi rivolgevano ai poeti è riecheggiata in un divertente frammento di Senarco (7 K.-A.) che inizia proprio con le parole: οἱ μὲν ποιητὰὶ λῆρος εἰσιν κτλ.

⁷² Plat. *Resp.* 607b (λακέρυζα πρὸς δεσπότην κύων ἐκείνη κραυγάζουσα); *Leg.* 967c-d (κυσὶ ματαίαις ... χρωμέναισιν ὑλακαῖς). Sulla natura culturale del femminile κύων in questi passi (dove il referente è l'animale cane e non la femmina della specie): FRANCO (2003, 283ss.). Il discorrere dei filosofi è definito λαλεῖν in Aristofane (*Ran.* 1492), che, in generale, accusa tutti i sofisti e i poeti "filosofeggianti" di essere parlatori oziosi (BETA [1999, 51ss.]). In età ellenistica, sarà in voga l'immagine di Eraclito "cane latrante": AP VII 79, 479.

⁷³ GIANNANTONI (1990, 441ss.); DECLEVA CAZZI (1987, 505ss.).

anche quando questa risultasse sgradita, offensiva o poco rispettosa dell'autorità⁷⁴. Ed è sotto questo aspetto che il latrato poteva dispiegare le sue potenzialità semiotiche: alcune fonti sembrano confermare che Diogene e allievi non si lasciarono sfuggire questa occasione.

Pare ad esempio che un giorno Diogene, irritato perché nessuno dava bado al serio discorso che stava facendo, avesse iniziato a trillare come un uccello⁷⁵. Solo a quel punto alcune persone cominciarono ad avvicinarsi per ascoltare ed egli le rimproverò: perché per sentire ciarle si erano mossi di buona lena, mentre per sentire cose serie non si era affannato nessuno. L'opposizione tra il gradevole, ma vuoto, cinguettio degli uccelli e il discorso serio del filosofo indica che siamo sulla buona strada. Ma ecco una testimonianza più evidente. Ad un tale che gli chiedeva come mai si facesse chiamare "cane" Diogene rispose in questo modo: «Perché scodinzolo a chi dà, abbaio a chi non dà e mordo i malvagi»⁷⁶. Ed ecco un ritratto di Menippo cinico: «un gran latratore (μάλα ὑλακτικόν), a quanto pare, e dotato di denti aguzzi [...] un cane che morde quando meno te lo aspetti, perché morde sorridendo»⁷⁷.

Nella *Vita di Apollonio*, Filostrato narra di un incontro tra il santone di Tiana e l'imperatore Tito⁷⁸. Alla richiesta del sovrano di dargli consigli per regnare bene, Apollonio propone che Tito si prenda per precettore il suo amico Demetrio, filosofo cinico; «E in che cosa consiste» chiese Tito «la sapienza di quest'uomo?» – «Libertà di espressione, il dire la verità senza farsi condizionare da chicchessia: questa è la forza cinica». Siccome Tito appariva un po' infastidito dal sentirsi proporre per maestro uno che si proclamava 'cane', Apollonio disse che non c'era nulla di male ad accompagnarsi a un tale animale: persino Telemaco, figlio di Odisseo, era seguito da due cani, e per giunta di quelli irrazionali (ἄλόγους ὄντας) «mentre accanto a te starà un cane che a tuo vantaggio abbaierà saggiamente e non certo irragionevolmente, e lo farà contro altri ma anche contro di te, se tu dovessi commettere qualche errore». Spregiudicata noncuranza dell'autorità e delle convenzioni sono le condizioni che permettono al Cinico di esercitare la virtù del cane: quella di dire sempre la verità.

Il Cinico, in definitiva, si comporta come un cane saggio. Anche i buoni cani, infatti, sanno comportarsi con una certa *ratio*: diversamente non potrebbero essere utilizzati per le funzioni di segnalazione, nella guardia e nella caccia, nell'ambito delle quali l'abbaiare ha un'importanza

⁷⁴ Per la semantica di *παρησία* continuamente oscillante tra istituzione (diritto d'espressione) e virtù morale (franchezza), tra valore (dire la verità) e disvalore (impudenza), si veda SPINA (1986, 78ss.). Per il suo ruolo nella storia del pensiero filosofico: FOUCAULT (1985 [1996], 3ss.). Sull'asprezza della *parrhesía* cinica si vedano VAAGE (1992, 26ss.); BRACHT BRANHAM (1996, 84ss.); HOCK (1997, 762s.).

⁷⁵ Diog. Laert. VI 27.

⁷⁶ *Ibid.* VI 60. Cf. Luc. *Vit. Auct.* 7.

⁷⁷ Luc. *Bis Acc.* 33. Da notare che in Grecia, a differenza di quanto avviene nella nostra cultura dove vale l'adagio "Can che abbaia non morde", l'abbaiare non si opponeva al morso, ma entrambi andavano a rappresentare un'aggressione violenta e poco commendabile. Il morso, in particolare, era metafora per la calunnia e la critica ingiustificata: NAGY (1979, 226); STEINER (2001, *passim*).

⁷⁸ Philostr. *VA* VI 31.

fondamentale. Coerentemente con questi dati etologici, quindi, oltre alla parola aggressiva e incurante di ogni autorità convenzionale, l'abbaiare del cane era suscettibile di rappresentare anche lo svelamento di una realtà invisibile e, talvolta, maliziosamente nascosta. Con il suo fiuto e con i suoi occhi capaci di scorgere anche al buio, il cane vede anche ciò che l'uomo non vede e lo mostra, lo indica: da molesto rumore senza senso, il latrato canino si trasforma allora in prezioso segnale rivelatore di verità.

In Grecia, inoltre, il cane era così strettamente associato all'idea di difesa e protezione da ladri e malfattori da presentarsi come una specie di ipostasi animale delle dee della vendetta, le Erinni, divine ministre della Giustizia⁷⁹ che, come infallibili cani da caccia, inseguono e scovano il delinquente fuggiasco e agiscono come cani da guardia dell'offeso. Non è un caso, quindi, che proprio un filosofo cinico di nome Menedemo girasse per la città travestito da Erinni, proclamandosi demone dell'Ade venuto a scovare i delitti commessi dagli uomini⁸⁰.

Non si può a questo punto non richiamare una figura del mito, in cui sembrano confluire molti dei tratti finora riscontrati nell'uso metaforico dell'abbaiare del cane. Si tratta di Cassandra. Esempio paradigmatico di una voce femminile minacciosa, disperata e inascoltata ad un tempo, la profetessa condannata da Apollo a non essere mai creduta, diceva nondimeno la verità: una verità che, svelando rovine future e crimini passati, risultava sgradita ai più. Non impropriamente, dunque, Licofrone ne fece una cagna che latra invano le sue terribili profezie⁸¹:

Ma perché, infelice, da tanto tempo alle pietre che non sentono,
all'onda muta, alle spaventose valli selvose
abbaiò (βαύζω), facendo risuonare vuoto rumore dalla bocca?

Rivelazione di una verità nascosta, denuncia immediata del colpevole: ecco gli aspetti del latrato canino che i Cinici potevano assumere per rivendicare la funzione sociale ed educativa della loro *parrhesía*. Perché l'abbaiare del cane può essere eccessivo, sfrontato, impertinente, ma *mai* falso. Proprio la proverbiale spontanea impulsività con la quale l'animale ricorre al latrato è garanzia di verità: tra il percepire un evento e segnalarne la presenza non ci sono mediazioni, e non si dà possibilità di usi intenzionalmente distorti. Pensato in questo modo, insomma, il cane somigliava a una macchina della verità e il suo abbaiare poteva assumere l'aspetto di un'ordalia.

Con i filosofi – e in particolare con i filosofi Cinici – il latrato del cane diviene una metafora positiva, in virtù della disponibilità a rappresentare la denuncia e lo svelamento di una verità

⁷⁹ Si veda FRANCO (2003, 182ss.).

⁸⁰ Diog. Laert. VI 102.

⁸¹ Lycophr. *Alex* 1451-3. Cf. Tryph. *La presa di Ilio* 420ss.

inavvertita⁸². Nel contempo, la caratteristica sgradevolezza della voce del cane, che in passato ne aveva fatto immagine di bisbetica impertinenza, diventa allora segno (positivo) di un atteggiamento sincero e non adulatorio: implicitamente contrapposto al canto degli uccelli, tradizionale metafora dell'armoniosa e artefatta parola poetica, che si trasforma in immagine (negativa) di ciancia gradevole ma vuota, quando non addirittura programmaticamente falsa e adulatoria. Insomma, con i filosofi, l'etica della verità si sostituisce a quella dell'opportunità (*καίρως*) e dell'eleganza (*κόσμος*): il latrato del cane ottiene allora una parziale rivincita. Chi invece continua a preferire la poesia stia bene attento, perché i cinguettii seducenti dei cantori potrebbero rivelarsi ingannevoli e rovinosi: come quelli delle Sirene⁸³.

L'invettiva giambica

Torniamo infine ai giambi di Callimaco dai quali eravamo partiti. Eudemo dalla voce di cane era un poeta? Dopo quanto abbiamo detto, se così era, Eudemo non poteva che essere un poeta di musa aggressiva, probabilmente un giambografo e non escluso, con qualche impronta cinica. È noto, tra l'altro, che coerentemente con l'ispirazione polemica e aggressiva della loro filosofia, i Cinici avevano influenzato non poco la giambografia del III secolo, così come ispireranno i toni critici e mordaci della satira latina.

Aggressività del cane e invettiva giambica appaiono in effetti associati in più di una testimonianza. Proprio Callimaco, parlava di Archiloco – capostipite insieme a Ipponatte dei poeti giambici – come di uno che univa «l'aspra ira del cane e l'acuto pungiglione della vespa»⁸⁴. Ma già Cratino aveva dato del “cane” latrante ad Archiloco: «Lo vedi, l'amaro di Taso, le cose che abbaia?»⁸⁵. All'accusa di aggressività canina non sfuggiva nemmeno Ipponatte, talmente irritabile e suscettibile che «abbaia persino ai propri genitori»⁸⁶.

Pare probabile, quindi, che Eudemo sia detto avere ereditato la voce del cane in virtù di una sua naturale propensione ai modi ‘canini’: toni eccessivamente aspri, invettiva, atteggiamento di critica e di denuncia. Ma la favola non è innocente, e anche Callimaco parla in giambi: il ‘cane’ Eudemo, allora, doveva far pensare alla vana loquacità, alla temeraria insolenza di un inferiore e, fuor di metafora, alle sgraziate parole di un letterato senza talento né speranza di successo.

⁸² Anche sotto l'aspetto del latrato i Cinici potevano subire la derisione dei contemporanei; è chiaro che la metafora del cane continuava infatti ad avere per la gente comune il senso denigratorio tradizionale, ed era perciò gioco facile ritorcere contro i sedicenti “cani” l'immagine di cui essi si fregiavano. Un esempio in Dio Cass. LXV 13.

⁸³ Le Sirene, come è noto, erano donne-uccello: perciò sapevano cantare così bene. Per l'opposizione uccello (vuoto cinguettio)/cane (denuncia) si veda il passo su Diogene cinico già menzionato. La possibilità che la poesia menta è già nella celebre dichiarazione delle Muse esiodee: «sappiamo dire molte menzogne simili al vero, sappiamo, quando vogliamo, cantare verità» (Hes. *Th.* 27s.).

⁸⁴ Callim. fr. 380 Pfeiffer.

⁸⁵ Cratin. fr. 6 K.-A.

⁸⁶ AP VII 408 (Leonida di Taranto): si vedano GOW – PAGE (1965, vol. II, 367).

Cristiana Franco

Università di Siena

Dipartimento di Studi Classici – Centro Antropologia e Mondo Antico

Via Roma, 56

I – 53100 Siena

franco@unisi.it

Riferimenti bibliografici

Acosta-Hughes, B. (2002) *Polyeideia. The Iambi of Callimachus and the Archaic Iambic Tradition*. Berkeley-Los Angeles-London. University of California Press.

Arnott, W.G. (ed.) (1996) *Alexis. The Fragments*. Cambridge. Cambridge University Press.

Barthes, R. (1957) *Mythologie*. Paris. Le Seuil (trad. it. [1994²] *Miti d'oggi*. Torino. Einaudi).

Belloni, L. (a cura di) (1994²) *Eschilo. I Persiani*. Milano. Vita e pensiero.

Beta, S. (1999) La 'parola inutile' nella commedia antica. In *QUCC*. 63/3. 49-66.

Bettini, M. (1986) *Antropologia e cultura romana*. Roma. NIS.

Bettini, M. (2006) Tacimi o Diva... La Musa del silenzio nella cultura romana. In Beta, S. (a cura di) *I poeti credevano nelle loro Muse?*. Fiesole. Cadmo. 77-94.

Bracht Branham, R. (1996) Defacing the Currency: Diogenes' Rhetoric and the Invention of Cynicism. In Bracht Branham, R., Goulet-Cazé, M.-O. (a cura di) *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. Berkeley-Los Angeles-London. University of California Press. 81-104.

Bremmer, J.N. (1984) Oude vrouwen in Griekenland en Rome. In *Lampas*. 17. 96-113 (trad. it. [1985] La donna anziana: libertà e indipendenza. In Arrigoni, G. [a cura di] *Le donne in Grecia*. Roma-Bari. Laterza 275-98).

Brillante, C. (1991) Il canto delle pernici in Alcmane e le fonti del linguaggio poetico. In *RFIC*. 119. 150-63.

Broadhead, H.D. (ed.) (1960) *The Persae of Aeschylus*. Cambridge. Cambridge University Press.

Burzacchini, G. (1980) Note sui *Persiani* di Eschilo. In *Dioniso*. 51. 133-55.

Cantarella, E. (1985) *Tacita Muta. La donna nella città antica*. Roma. Editori Riuniti.

- Chantraine, P. (1968) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris. Editions Klincksieck.
- Crippa, S. (1998) La voce e la visione. Il linguaggio oracolare femminile. In Chirassi Colombo, I., Seppilli, T. (a cura di) *Sibille e linguaggi oracolari*. Atti del Convegno. Macerata-Norcia, settembre 1994. Pisa-Roma. Istituti editoriali e poligrafici internazionali. 159-89.
- Crippa, S. (2000) Una lettura etnolinguistica del lessico della fonetica. In Vallini, C. (a cura di) *Le parole per le parole: i logonimi nelle lingue e nel metalinguaggio*. Atti del Convegno. Napoli, Istituto universitario orientale, 18-20 dicembre 1997. Roma. Il calamo. 115-32.
- Decleva Caizzi, F. (1987) Cinici. In *Dizionario degli scrittori greci e latini*. Vol. I. Settimo Milanese. Marzorati. 503-11.
- Detienne, M. (1967) *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris. Maspero (trad. it. [1983] *I maestri di verità nella Grecia arcaica*. Roma-Bari. Laterza).
- Dierauer, U. (1977) *Tier und Mensch im Denken der Antike*. Amsterdam. Gruner.
- Dover, K.J. (ed.) (1993) *Aristophanes. Frogs*. Oxford. Clarendon Press.
- Dunbar, N. (ed.) (1995) *Aristophanes Birds*. Oxford. Clarendon Press.
- Eco, U. (1987) Latratus canis. In *MicroMega*. 1. 73-82.
- Eco, U., Lambertini, R., Marmo, C., Tabarroni, A. (1984) On Animal Language in the Medieval Classification of Signs. In *Versus*. 38-39. 3-38.
- Ernout, A., Meillet, A., André, J. (1985⁴) *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris. Librairie C. Klincksieck.
- Foucault, M. (1985) *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*. Evanston (Ill.). Northwestern University Press (trad. it. [1996] *Discorso e verità nella Grecia antica*. Roma. Donzelli).
- Fraenkel, E. (ed.) (1962²) *Aeschylus Agamemnon*. Oxford. Clarendon Press.

Franco, C. (2003) *Senza ritegno. Il cane e la donna nell'immaginario della Grecia antica*. Bologna. Il Mulino.

Giammarco Razzano, M.C. (2001) *La vecchiaia di Solone. Età e politica nella città greca*. Roma. Carocci.

Giannantoni, G. (1990) *Socratis et socraticorum reliquiae*. Napoli. Bibliopolis. 4 voll.

Gow, A.S.F., Page, D.L. (1965) *The Greek Anthology. Hellenistic Epigrams*. Cambridge. University Press. 2 voll.

Groeneboom, P. (hrsg. von) (1930) *Aischylos' Perser*. Groningen (trad. ted. [1960] Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht).

Hock, R.F. (1997) *Cynics and Rhetoric*. In Porter, S.E. (ed.) *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period (330 BC- AD 400)*. Leiden-New York-Köln. Brill. 755-73.

Kamerbeek, J.C. (1974) *The Plays of Sophocles. Part V: The Electra*. Leiden. Brill.

Kerkhecker, A. (1999) *Callimachus' Book of Iambi*. Oxford. Clarendon Press.

de Lamberterie, C. (1994) Grec σκυζᾶν, σκύζεσθαι et les grognements d'Héra. In *REG*. 107. 15-46.

Lelli, E. (2004) *Critica e polemiche letterarie nei Giambi di Callimaco*. Alessandria. Edizioni dell'Orso.

Lilja, S. (1976) *Dogs in Ancient Greek Poetry*. Helsinki. Societas Scientarum Fennica.

Lincoln, B. (1979) The Hellhound. In *Journal of Indo-European Studies*. 7/3-4. 273-85.

Lincoln, B. (1994) *Authority. Construction and Corrosion*. Chicago. University of Chicago Press (trad. it. [2000] *L'autorità. Costruzione e corrosione*. Torino. Einaudi).

Luzzatto, M.J., La Penna, A. (edd.) (1986) *Babrii Mythiambi Aesopei*. Leipzig. B.G. Teubner.

Manetti, G. (1987) *Le teorie del segno nell'antichità classica*. Milano. Bompiani.

Mazon, P. (1950) Sur deux passages d'Eschyle et sur une formule d'Homère. In *REG.* 63. 11-9.

McClure, L. (1999) *Spoken like a Woman. Speech and Gender in Athenian Drama*. Princeton. Princeton University Press.

Nagy, G. (1979) *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in archaic Greek Poetry*. Baltimore-London. The John Hopkins University Press.

Pearson, A.C. (ed.) (1917) *The Fragments of Sophocles*. Cambridge. University Press. ([1963] Amsterdam. Hakkert).

Perpillou, J.-L. (1982) Verbes de sonorité à vocalisme expressif en grec ancien. In *REG.* 95. 233-74.

Pontes, H. (1995) The double dog in Callimachus and Aristophanes. In *Philologus.* 139. 251-5.

Sorabji, R. (1993) *Animal Minds and Human Morals. The Origins of Western Debit*. London. Duckworth.

Spina, L. (1986) *Il cittadino alla tribuna. Diritto e libertà di parola nell'Atene democratica*. Napoli. Liguori.

Spina, L. (2001) *L'oratore scriteriato. L'oratore scriteriato. Per una storia letteraria e politica di Tersite*. Napoli. Loffredo.

Spivak, G.C. (1988) The Politics of Interpretations. In Id., *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. London-New York. Routledge (trad. it. [2002] La politica delle interpretazioni. In Bianchi, C., Demarca, C., Nergaard, S. [a cura di] *Spettri del potere*. Roma. Meltemi. 87-116).

Steiner, D. (2001) Slander's Bite: Nemean 7. 102-5 and the Language of Invective. In *JHS.* 121. 154-8.

Thompson, D'Arcy W. (1936) *A Glossary of Greek Birds*. Oxford. University Press ([1966] Hildesheim. Olms).

Vaage, L.E. (1992) Like Dogs Barking: Cynic parrêsia and Shameless Asceticism. In *Semeia*. 57. 25-39.

Walde, A. (1965⁴) *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg. C.Winter.

Zanetto, G. (a cura di) (1987) *Aristofane. Gli uccelli*. Milano. Mondatori.