

Enthymema XXIII 2019



Rituale, spettacolo o gioco d'azzardo?
Memorie del combattimento dei galli in
Grecia antica. Considerazioni linguistiche
e antropologiche

Marco Vespa

Université de Fribourg (Suisse) – ERC AG 'Locus ludi'

Abstract – La pratica sociale del combattimento dei galli in Grecia antica è stata oggetto di numerosi studi che ne hanno sottolineato in particolare lo statuto di spettacolo educativo, vero e proprio manifesto dell'ideologia della *kalokagathia* greca. Il gallo, animale coraggioso e prototipo dell'identità di genere maschile, sarebbe stato protagonista di diverse narrazioni, scritte o figurate, tese a esaltare o problematizzare alcune esperienze fondanti della vita sociale della Grecia classica, dal comportamento in guerra alla performance agonale, passando per il rapporto omoerotico. Questo contributo segue una via interpretativa differente concentrandosi su una messa in prospettiva storica e antropologica dei soggetti dell'enunciazione di simili racconti. Al centro dell'indagine saranno infatti le modalità discorsive, i soggetti e i contesti in cui questi racconti sul combattimento tra animali sono stati prodotti e diffusi, molti secoli dopo l'Atene di Pericle di cui pure trattano. In un secondo momento, lo studio si concentrerà su un'analisi dei termini più spesso associati ai galli nel tentativo di ricostruire una parte della rappresentazione condivisa riguardo questo animale, per proporre infine un'ulteriore prospettiva di interpretazione degli *agones* tra animali che tenga conto delle narrazioni antiche orientate a raccontare gli *alektryones* come impulsivi, patricidi e violenti, ponendoli di fatto al di fuori delle norme culturali umane.

Parole chiave – Combattimento dei galli; Grecia antica; Modello animale; Costruzione della Natura; Strategie del ricordo.

Abstract – The social practice of cockfighting in ancient Greece has been the subject of numerous studies which have emphasized in particular the statute of educational spectacle, a real manifesto for the ideology of Greek *kalokagathia*. The rooster, a courageous animal and prototype of male gender identity, would have been the protagonist of several narratives, written or figured, aimed at enhancing or disambiguating some foundational experiences of the classical Greek social life from war behaviour to agonal performance passing through the homoerotic relationship. This contribution follows a different interpretative way, concentrating on

the subjects of the enunciation of similar stories according to a historical and anthropological perspective. At the centre of the investigation will be in fact the rhetorical models, the subjects and the contexts in which these tales about the fight between animals have been produced and disseminated, many centuries after the Athens of Pericles which they deal with. Secondly, the study will focus on an analysis of the terms most often associated with roosters in an attempt to reconstruct a part of the shared representation about this animal, to finally propose a further and more complex possibility of interpretation concerning the *agones* among the animals that will be able to take into account the ancient cultural representations oriented to present the *alektryones* as impulsive, patricidal and violent, putting them in fact outside the human cultural norms.

Keywords – Cockfight; Ancient Greece; Animal Patterns; Construction of Nature; Strategies of Memory.

Vespa, Marco. "Rituale, spettacolo o gioco d'azzardo? Memorie del combattimento dei galli in Grecia antica. Considerazioni linguistiche e antropologiche". *Enthymema*, n. XXIII, 2019, pp. 434-60.

<http://dx.doi.org/10.13130/2037-2426/11939>

<https://riviste.unimi.it/index.php/enthymema>



Creative Commons Attribution 4.0 Unported License
ISSN 2037-2426

Rituale, spettacolo o gioco d'azzardo? Memorie del combattimento dei galli in Grecia antica. Considerazioni linguistiche e antropologiche

Marco Vespa

Université de Fribourg (Suisse) – ERC AG 'Locus ludi'¹

1. Introduzione

La produzione coroplastica greca antica ha da sempre riservato molto spazio all'iconografia del gallo, *Gallus gallus*, animale non originario del mondo mediterraneo, ma sin dalla fine dell'età del Bronzo sempre più diffuso in Asia Minore e poco a poco in Grecia continentale (Perdrizet; Dumont 33-34; Garcia Petit). Non soltanto i vasi del periodo orientalizzante, in special modo nel contesto della ceramica corinzia, ma anche e soprattutto la ceramografia attica hanno contribuito alla diffusione dei gallinacci nelle rappresentazioni iconografiche della cultura greca antica. Già le prime testimonianze del VII sec. a.C. hanno raffigurato i galli – *alektryones* nel greco classico – in coppie di esemplari l'uno di fronte all'altro, una posizione 'affrontata' in cui molti hanno voluto vedere una convenzione iconografica concepita per evocare lo scontro tra galli se non addirittura un'allusione ai loro combattimenti organizzati, *agones* (Bruneau; Hoffmann; Kathariou).

Lo studio di questa tipologia iconografica non è stato però l'unico impulso che ha portato gli studiosi a interrogarsi sul combattimento tra galli: la dimensione agonistica e la possibilità di pratiche sociali ritualizzate che potevano coinvolgere la collettività della *polis* intorno a uno scontro tra questi animali sono state infatti oggetto di dibattito proprio a partire da un particolare schema iconografico associato alle anfore panatenaiche in un periodo che va dagli anni '60 del VI sec. a.C. a tutto il V sec. (Bentz; Popkin). Le anfore, infatti, acquisirono sempre più una diffusione capillare, divenendo ottimi supporti materiali della propaganda politica ateniese prima sotto i Pisistratidi e poi durante il regime democratico: gli agoni panatenaici avevano un ruolo di primo piano nella costruzione simbolica e negli effetti di connotazione che la *polis* intendeva dare della propria immagine. Le anfore panatenaiche venivano consegnate ai vincitori degli omonimi agoni e prevedevano su uno dei loro lati la figura di Atena con gli attributi della *Promachos* incorniciata da due colonne, ciascuna sormontata da un gallo, e la scritta, di solito sul lato della colonna sinistra, che indicava la provenienza dell'oggetto dagli agoni panatenaici. Le aspirazioni di egemonia militare della città di Atene unita al contesto degli agoni atletici organizzati dalla *polis* e alla raffigurazione dell'Atena guerriera circondata dai galli hanno certamente contribuito a rinsaldare le argomentazioni di quegli studiosi che hanno dato per certo lo svolgimento di combattimenti rituali di galli nell'Atene classica (Fowler; Palagia 222-23; cfr. Fisher 71). Altre testimonianze iconografiche quali per esempio il celebre cratere del Getty datato alla prima metà del V sec. e raffigurante due uomini travestiti da galli che si

¹ Questo articolo si inserisce nel quadro delle ricerche realizzate e sostenute dal progetto ERC *Locus Ludi. The Cultural Fabric of Play and Games in Classical Antiquity* (locusludi.ch). Desidero ringraziare in particolare Véronique Dasen e Cristiana Franco per avermi fornito le loro impressioni sul lavoro in corso. Un ringraziamento speciale a Elena Franchi per aver pazientemente letto il testo e condiviso con me molte sue preziose osservazioni. La responsabilità di ogni errore o imprecisione è, naturalmente, mia. Le traduzioni dei testi greci nell'articolo sono di chi scrive.

Rituale, spettacolo o gioco d'azzardo

Marco Vespa

affrontano al ritmo della melodia intonata da un flautista al centro, hanno contribuito ancor di più al dibattito intorno alla presunta diffusione di *agones* tra animali nell'Atene di Pericle (Taplin, *Phallogogy*; Csapo).

Uno stimolo ancora più forte è stato, infine, impresso dalle ricerche che gli studi antropologici in generale e quelli di Clifford Geertz in particolare hanno condotto sul combattimento dei galli in alcune società tradizionali, a partire da Bali (Geertz). Il combattimento tra galli nella società balinese, primo efficace esercizio della nuova *thick description* portata avanti da Geertz, è stato riconosciuto come pratica sociale dai molteplici significati antropologici in grado di coinvolgere differenti livelli di rappresentazione culturale della società tradizionale balinese dai rapporti di genere, alla costruzione del prestigio sociale passando per le relazioni di potere tra colonizzati e colonizzatori. Gli studi di Geertz hanno portato un rinnovato interesse per le implicazioni simboliche della rappresentazione culturale del gallo nel mondo antico (Csapo; Seigle), il cui corollario era spesso costituito dalla presupposizione di analoghe pratiche di combattimento ritualizzate e organizzate dalla comunità civica anche in Grecia antica.

Gli studi che si sono occupati del combattimento tra galli in Grecia, però, non sembrano aver tenuto la giusta considerazione della distanza temporale, e delle conseguenti implicazioni in termini di rappresentazione culturale, che passa tra il periodo delle anfore panatenaiche e dei presunti agoni pubblici tra galli da una parte e, dall'altra, le testimonianze che ne danno conto con dovizia di particolari e che risalgono tutte all'età imperiale. I testi di età classica, infatti, certamente offrono preziose testimonianze sulle pratiche interspecifiche che potevano legare gli *alektryones* agli uomini nell'Atene classica, ma non fanno mai cenno all'istituzione di combattimenti organizzati dalla *polis* né tantomeno all'origine di simili pratiche sociali. In questo contributo, dunque, si cercherà di rendere ragione di questa distanza temporale e della sfasatura nella rappresentazione culturale degli agoni tra animali che ne deriva, cercando di trarre profitto, per quanto possibile, dagli studi sulla costruzione culturale della memoria del passato che anche per il mondo antico si sono dimostrati assai efficaci negli ultimi anni (Giangiulio, Franchi e Proietti). Proprio questi racconti inoltre, a un'attenta lettura delle loro specificità linguistiche e testuali, mostrano una presentazione del combattimento dei galli assai più complessa e sfumata rispetto alla mera esemplarità che lo spettacolo offrirebbe ai propri spettatori innescando un desiderio di emulazione. Il modello animale degli *alektryones* in questi testi più tardi è infatti declinato secondo altre strategie retoriche che risentono in modo consistente dei racconti e delle rappresentazioni più autorevoli e diffuse nelle testimonianze di età classica sull'*ethos* del gallo e sulle sue valenze simboliche.

2. Racconti di fondazione: il combattimento dei galli in Eliano e Luciano

Il dato più problematico, e al contempo più ricco di implicazioni interpretative, è senza dubbio l'assenza di esplicite conferme per l'età classica dell'effettivo svolgimento di gare, agoni o rituali organizzati dalla collettività politica che prevedessero il combattimento tra galli nella città di Atene o altrove nel mondo greco (*contra* Dumont 40). Benché ci siano già per l'età post-periclea alcuni riferimenti più espliciti a incontri e combattimenti tra galli (cfr. Xen. *Symp.*, 4.9; Pl. *Leg.*, 789 B-C) senza però che vengano mai evocati né una cornice istituzionale pubblica né i luoghi in cui simili match potevano avere luogo, l'unico testo che sembra fornire informazioni più consistenti per inquadrare il fenomeno sociale degli scontri organizzati tra *alektryones* sembra essere l'orazione di Eschine *Contro Timarco* (Fisher; Matuszewski).

Nell'attacco che viene portato allo stile di vita di Timarco, discusso personaggio legato alla cerchia di Demostene, Eschine fa allusione ai galli in due occasioni (Aesch. 1.53; 59): nel primo caso discutendo della depravazione morale in cui Timarco sempre più si sarebbe abbruttito

Rituale, spettacolo o gioco d'azzardo

Marco Vespa

Eschine lo descrive come frequentatore di bettole in cui si giocava d'azzardo ed evoca la pratica del combattimento tra galli come una delle attività ludiche su cui si scommetteva denaro senza ritegno (Kidd 126-28), in simili luoghi infatti era facile trovare una pedana di legno (τηλία) su cui veniva organizzato l'incontro tra i galli aperto alle scommesse dei frequentatori (καὶ τοὺς ἀλεκτρούνας συμβάλλουσιν καὶ κυβεύουσιν); nel secondo passaggio della stessa orazione la notizia di combattimenti tra galli è confermata, venendo inoltre evocata nel contesto di un grave atto di violenza privata, un vero e proprio atto di *hybris* che avrebbe visto lo stesso Timarco e il suo nuovo amante Egesandro protagonisti di un pestaggio nei confronti di Pittalaco, in passato amante proprio di Timarco. Pittalaco, pur trovandosi nelle condizioni di vittima dell'agguato, viene presentato da Eschine come personaggio di dubbia moralità allo scopo di mettere in cattiva luce le passate frequentazioni del giovane Timarco: a questo scopo tra gli oggetti che i due assalitori distruggono nell'abitazione di Pittalaco troviamo, oltre all'arredamento della dimora, anche alcuni strumenti essenziali alla preparazione e allo svolgimento di pratiche di gioco d'azzardo. Tra di esse il padrone di casa teneva con sé galli e quaglie per cui aveva una sorta di attaccamento maniacale e che rappresentavano per lui assai remunerativi strumenti della *kybeia*, del gioco d'azzardo, i cui profitti Timarco avrebbe rovinato per sempre massacrando gli animali su cui con ogni probabilità in casa di Pittalaco era consuetudine scommettere (καὶ τοὺς ὄρνυγας καὶ τοὺς ἀλεκτρούνας ... ἀπέκτειναν).

Leggendo l'orazione di Eschine emerge in modo chiaro come l'attività degli incontri tra animali fosse limitata alla sfera dell'iniziativa personale o comunque rappresentasse un'attività di passatempo ludico per di più connessa a filo doppio al gioco d'azzardo e alla circolazione di denaro, configurandosi dunque come una delle forme della *kybeia*, perciò completamente al di fuori di una cornice pubblica o di una festività rituale (Campagner; Kidd).²

Oltre al contesto enunciativo dell'orazione che connota negativamente la pratica del gioco d'azzardo e di conseguenza le attività di combattimento tra galli che ne sono l'oggetto, è altresì importante rilevare l'associazione dei galli e delle quaglie nelle stesse attività di combattimento all'interno della medesima *kybeia*, un'associazione tra i due animali che non appare isolata nella tradizione greca antica.³

Nel testo dell'orazione contro Timarco la menzione delle quaglie, *ortyges*, accanto ai galli fornisce un indizio interessante perché indirizza verso un'interpretazione particolare del fenomeno del combattimento alla luce di testimonianze successive: infatti, benché non nomini le *symbolai* tra galli, in età antonina Giulio Polluce, sistemando in una certa forma di raccolta enciclopedica il patrimonio della Grecia classica che riteneva necessario trasmettere alle élite dell'Impero, aveva incluso nell'*Onomasticon* una particolare pratica di gioco violento con gli *ortyges* tra le varie tipologie di *paidiai*, le attività ludiche di cui forniva una succinta descrizione. Polluce parla infatti (Poll. 9.102; 108) dell'*ortygokopia*, letteralmente la 'battitura della quaglia', che prevedeva la circoscrizione di uno spazio all'interno del quale un *ortyx* veniva collocato e provocato con dei colpi; qualora l'*ortyx* non avesse resistito ai colpi che gli venivano sferrati e avesse ceduto all'impulso di autodifesa fuggendo via su di giri al di fuori del cerchio disegnato, il proprietario dell'animale avrebbe perso e sarebbe stato dichiarato sconfitto nel gioco (καὶ ἤττητο ὁ τοῦ ὄρνυγος δεσπότης).⁴

² Sulla censura sociale indirizzata contro la mania per i combattimenti d'azzardo in cui si scommetteva sui galli o sulle quaglie cfr. Pl. Com. fr. 116 K.-A.; Phryn. fr. 43 K.-A. Si veda anche il riferimento a Meidias, obiettivo comico di Aristofane, che proprio per la sua insensata mania per i combattimenti di galli e quaglie viene apostrofato come la 'Quaglia', Ar. *Av.*, 1297, cfr. Dunbar 435-36.

³ E.g. Pl. *Lys.*, 221 E; Arist. *Hist. an.*, 536 A; Plut. *Mor.*, 487 E.

⁴ L'*ortygokopia* è considerata a tutti gli effetti una forma di gioco, un'attività ludica che mai viene chiamata *agôn* nelle fonti lessicografiche, cfr. Phot. *Lex.*, o 532 Theodoridis. Gli *ortyges* non erano soltanto coinvolti in questa pratica ludica, ma venivano anche collocati all'interno di un cerchio per dei veri e propri combattimenti, simili a quelli che le fonti ci descrivono per i galli (cfr. Poll. 9.108).

Rituale, spettacolo o gioco d'azzardo

Marco Vespa

Benché lo svolgimento della *paidia* nella sua completezza sia descritto per la prima volta in età imperiale romana da Polluce, nondimeno riferimenti all'*ortygokopia* non mancano nel teatro comico dell'Atene classica. Polluce stesso è infatti testimone di un frammento di Eupoli (269 K.-A.) tratto dalla commedia *I Tassiarchi*, con ogni probabilità messa in scena ai primordi della carriera del commediografo, in cui il generale Formione ordina a un sottoposto di disegnare un cerchio, *kyklon perigraphhein*. L'interlocutore sembra in effetti disorientato e non comprende l'ordine del comandante innescando il gioco comico che viene realizzato mediante la citazione di due forme di *paidia*: quella conosciuta come *eis omillan*, un gioco in cui si scommetteva di far ricadere un oggetto lanciato all'interno di un cerchio tracciato in precedenza (cfr. Poll. 9.102), e poi la pratica dell'*ortygokopia* (Douglas Olson 396-97). Anche questo breve frammento comico non sembra andare nella direzione di combattimenti tra animali organizzati pubblicamente dalla comunità della *polis*, al contrario, tenuto conto anche dell'ambientazione militare della commedia, l'immagine del passatempo da 'caserma' risulta assai più plausibile.⁵

Se le fonti di età classica, sia letterarie sia documentarie, non hanno fornito sinora alcuna notizia certa su presunti combattimenti di galli in luoghi pubblici o sulla loro portata *lato sensu* sociale legata magari a istituzioni e pratiche di formazione dei giovani ateniesi, al contrario nella produzione letteraria di età imperiale è possibile ritrovare alcuni aneddoti che presentano precise costanti narrative.

Il primo in ordine di tempo risale ai primissimi anni del I sec. d.C. e si trova in un'opera di Filone Alessandrino della cui autenticità si è molto discusso (Petit 20-25), il *Quod omnis probus liber sit*, un'operetta di stampo filosofico-morale in cui Filone si propone di dimostrare la preminenza della vita del *sophos* come modello etico. Se nella prima parte del trattato l'autore si dilunga sulla definizione di alcuni tratti fondamentali identificanti la figura del saggio e sulle differenze che lo contrappongono al resto degli uomini, nella seconda parte è presentata invece una sequela di *exempla* significativi di vite straordinarie caratterizzate dalla *sophia* dei personaggi che le vivono: tra di essi Eracle, Zenone di Elea e Diogene il Cinico. A conclusione di questa teoria di saggi Filone (Phil. Prob., 131-34) menziona i combattimenti tra galli come esempio di spavalderia e sopportazione del dolore a dispetto di ogni pericolo; Milziade, uno dei dieci strateghi in occasione della battaglia di Maratona, avrebbe mostrato di proposito, non sappiamo se addirittura organizzato e messo in scena, un combattimento tra galli in un luogo pubblico della massima importanza, lo stadio Panatenaico, *en toi panathenaikoi*, per spronare le truppe greche all'azione.⁶ Il comportamento violento e rabbioso dei galli che si sfidano sino alla morte viene però presentato da Filone secondo una chiave di interpretazione capace di spostare la luce sotto cui questi *agones* animali andrebbero letti: in un primo momento (Phil. Prob., 133) infatti l'azione di Milziade viene spiegata facendo riferimento a un principio generale di competizione emulativa secondo cui uno degli sproni più importanti all'azione valorosa verrebbe a ciascuno ogni volta che questi si trovi di fronte ad altri, inferiori per blasone, capacità o natura, che però riescano per una qualche ragione e con successo in un'impresa straordinaria.

⁵ L'interlocutore di Formione ritraduce comicamente i comandi del generale mescolando il riferimento al pranzo, *enaristan*, ad attività ludiche che non è escluso avessero una parte importante tra i passatempi delle guarnigioni in sosta: 'scommettere sul pranzo', *eis omillan aristesomen*, oppure 'battere la quaglia', *kopsomen ten mazan hosper ortyga*, invece di 'ammassare la focaccia'. La commedia dei *Tassiarchi*, messa in scena nel pieno della guerra archidamica, aveva come tema principale l'organizzazione militare della città di Atene in cui il generale Formione avrebbe insegnato al dio Dioniso la disciplina del soldato (Storey 246-60; Douglas Olson 367-70).

⁶ Diversamente intende Petit (233) che traduce l'espressione come un riferimento alle feste panatenee. L'indicazione sembra però riferirsi a un luogo, quello dello stadio Panatenaico, come lascerebbe pensare l'uso identico della *inunctura* in Filostrato a proposito del luogo di sepoltura di Erode Attico, Philostr. *V.S.*, 2. L'impresa della fondazione dello stadio Panatenaico viene fatta risalire a Licurgo nella seconda metà del IV sec. a.C., cfr. Ps.-Plut. *Orat.*, 481D.

Rituale, spettacolo o gioco d'azzardo

Marco Vespa

In questo senso, dunque, il filo del ragionamento di Filone porterebbe a ritenere che gli Ateniesi dovrebbero non tanto prendere esempio dai galli ma riconoscere il rischio di risultare inferiori addirittura ai galli, in quanto animali, *aloga*, qualora meditassero di ritirarsi di fronte al nemico persiano.

In un secondo passaggio (Phil. *Prob.*, 135), poco dopo nella stessa sezione di testo, questa linea argomentativa è resa ancor più esplicita quando Filone ricorda quanto sia impensabile e inaccettabile che dei giovani *euphyeis*, nel pieno dunque delle loro forze psichiche e fisiche, possano mai accettare di essere sorpassati nell'agone della virtù da competitori animali, *ornithōn elattousthai*. Il faticoso processo di formazione del giovane cittadino che ha come obiettivo il raggiungimento della virtù militare sembra passare più per una volontà di superamento della condizione animale che per una sua emulazione pura e semplice.

Non sembra ozioso allora far notare come nella costruzione del ragionamento di Filone il combattimento tra galli non sia semplicemente un modello di comportamento in cui i giovani debbano rispecchiarsi, adattando il proprio modo di agire sull'esempio della condotta degli *alektryones*, al contrario il combattimento animale si configura come meccanismo retorico, e antropopoietico,⁷ per costruire e riaffermare l'unicità e la superiorità dell'*aretē* umana in contrasto e in rilievo rispetto al fondo animale che funziona da calco negativo. Se le vite straordinarie di cui Filone aveva discusso rappresentano indubbiamente dei modelli etici cui ispirarsi, nel caso dell'esempio animale il meccanismo retorico è diverso e il *bios* del giovane cittadino- atleta deve formarsi per distanziamento e superamento della forma di vita animale.

Un secondo testo, ugualmente tardo, menziona i combattimenti tra galli, si tratta di un capitolo della *Varia historia* di Eliano in cui è possibile constatare alcune analogie significative con il testo precedente: il contesto del conflitto tra Greci e Persiani, il protagonismo di un uomo politico ateniese, in questo caso Temistocle, e la presenza dei galli che si trovano a battersi in prossimità dell'esercito ateniese in marcia e poco prima di un'importante battaglia contro il nemico. Prima di proseguire nell'analisi è opportuno rifarsi al testo di Eliano nella sua completezza (Ael. *VH* 2.28):

Μετὰ τὴν κατὰ τῶν Περσῶν νίκην Ἀθηναῖοι νόμον ἔθεντο ἀλεκτρούνας ἀγωνίζεσθαι δημοσίᾳ ἐν τῷ θεάτρῳ μίᾳς ἡμέρας τοῦ ἔτους· πόθεν δὲ τὴν ἀρχὴν ἔλαβεν ὁδε ὁ νόμος ἐρῶ. Ὅτε Θεμιστοκλῆς ἐπὶ τοὺς βαρβάρους ἐξῆγε τὴν πολιτικὴν δύναμιν, ἀλεκτρούνας ἐθεάσατο μαχομένους· οὐδὲ ἀργῶς αὐτοὺς εἶδεν, ἐπέστησε δὲ τὴν στρατιάν, καὶ ἔφη πρὸς αὐτοὺς 'ἀλλ' οὔτοι μὲν οὔτε ὑπὲρ πατρίδος οὔτε ὑπὲρ πατρώων θεῶν οὔτε μὴν ὑπὲρ προγονικῶν ἠρίων κακοπαθοῦσιν, οὐδὲ ὑπὲρ δόξης οὐδὲ ὑπὲρ ἐλευθερίας οὐδὲ ὑπὲρ παίδων, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ μὴ ἡττηθῆναι ἑκάτερος, μηδὲ εἶξαι θατέρῳ τὸν ἕτερον.' Ἄπερ οὖν εἰπὼν ἐπέρρωσε τοὺς Ἀθηναίους. τὸ τοίνυν γενόμενον αὐτοῖς σύνθημα τότε ἐς ἀρετὴν ἐβουλήθη διαφυλάττειν καὶ ἐς τὰ ὅμοια ἔργα ὑπόμνησιν.

Dopo la vittoria contro i Persiani gli Ateniesi istituirono per legge il combattimento di galli un giorno all'anno nel teatro a spese pubbliche; e ora dirò anche da dove ebbe origine questa legge. Quando Temistocle condusse contro i barbari l'esercito dei cittadini ateniesi vide alcuni galli che combattevano tra loro; non li guardò restando indifferente, ma fece fermare l'esercito e rivolgendosi ai soldati disse "e pensare che questi qui non si battono per la patria, né per gli dèi cittadini, né tantomeno per gli eroi antenati, (non combattono) per la fama né per la libertà o per i figli, ma soltanto perché uno non sia sopraffatto, perché uno non ceda all'altro". Pronunciando simili parole diede forza agli Ateniesi. Volle allora che quello che era successo fosse conservato come un simbolo per la virtù e un suggerimento a compiere le stesse azioni.

Se nel testo di Filone l'aneddoto di Milziade e dell'ostensione dei galli in lotta era rimasto limitato all'occasione fortuita dell'incontro da parte dell'esercito oplitico, in Eliano esso assume

⁷ Sulla nota categoria di 'antropopoiesi' come insieme delle pratiche culturali (festività, processioni, racconti, sacrifici etc.) tramite cui una società dà forma e in un certo modo inventa le origini di se stessa cfr. Remotti.

Rituale, spettacolo o gioco d'azzardo

Marco Vespa

i contorni di un racconto delle origini, una sorta di eziologia o mito di fondazione che rivendica la memoria, e in qualche modo la fonda, di un'istituzione rituale e politica che si vuole far risalire all'Atene classica: l'*agôn* tra galli istituito da un *nomos* come una delle pratiche fondanti dell'identità civica ateniese. Il combattimento dei galli viene presentato come un'istituzione sociale antichissima e soprattutto pubblica voluta dallo stato della *polis* ateniese proprio nel periodo delle Guerre persiane. Si sarebbe trattato, almeno nella memoria conservata dalle tradizioni che presumibilmente giungono a Eliano e che da questi vengono, almeno in parte, ricostruite e rielaborate, di veri e propri agoni pubblici, attività organizzate dalla *polis* e dunque finanziate a spese della collettività, come sembra essere inteso dall'espressione *demosiai*. Ma Eliano non si limita a indicare il contesto sociale e istituzionale dell'avvenimento, infatti fornisce precise indicazioni anche sul luogo in cui simili *agones* si sarebbero svolti: una volta l'anno nel Teatro di Atene, con ogni probabilità il Teatro di Dioniso Eleutereo alle pendici dell'Acropoli.

Mentre l'incontro dell'esercito ateniese con due galli in combattimento è definito casuale – e implicitamente piuttosto banale – l'iniziativa di Temistocle è presentata come densa di significati. Temistocle, infatti, elenca una serie alquanto nutrita di istituti culturali, attività, pratiche e costumi, dal culto degli dèi a quello degli antenati sino al mantenimento della libertà politica, che caratterizzano ogni comunità umana secondo le strategie antropopoietiche da tempo studiate nella tradizione narrativa e del discorso politico della Grecia antica (Loraux). Simili tratti caratterizzanti l'*anthrōpos* sono evocati dal personaggio fittizio di Temistocle per venire negati ai galli, il cui unico scopo sarebbe quello di non soccombere e di non essere sottomessi dall'avversario. Il combattimento dei galli infatti è fondato su una violenza fine a se stessa che non trova scopo nella difesa o nella costruzione di una comunità politica e sociale, neanche l'onore e la fama, entrambe convocate dal termine *doxa*, possono essere evocate per rendere ragione dell'*agôn* tra questi animali il cui unico pensiero sarebbe quello immediato di non finire sotto gli speroni dell'avversario. Una scelta interpretativa del genere ci viene suggerita anche da una spia linguistica particolarmente significativa, la congiunzione avversativa *alla* in apertura di discorso diretto ben si accorda ad alcuni valori semantici e pragmatici che la particella ha nella prosa greca: l'espressione di un consenso rispetto a quanto espresso in precedenza e l'assenso richiesto alla volontà di agire nel modo convenuto dando forza al progetto che è stato prefissato (Denniston 16-23). Al fine di convincere i soldati ateniesi a spendere ogni energia per la patria Temistocle arriva a citare persino l'esempio di chi combatte fino all'ultimo respiro pur non avendo nulla da difendere se non il proprio corpo.

Contrariamente a quanto si potrebbe arguire da una prima, impressionistica, lettura del passo il complesso meccanismo retorico orchestrato da Eliano intorno all'episodio delle Guerre persiane e al personaggio di Temistocle fa dell'*exemplum naturale* della violenza animale non un modello da imitare, ma uno spettacolo da commentare. Del resto non ricorre in alcun luogo del testo di Eliano un'esplicita menzione di una qualsivoglia esemplarità del combattimento dei galli che, mai, sono definiti modelli, paradigmi o *alter ego* da imitare. Uno sviluppo argomentativo, e un'ulteriore conferma di quanto detto, potrebbe venire dalle righe finali dell'aneddoto in cui Eliano passa dal discorso diretto in cui aveva riportato le frasi di forte impatto emotivo di Temistocle alla narrazione in terza persona in cui fornisce una spiegazione del discorso e delle intenzioni con cui quel discorso era stato pronunciato dallo stratego ateniese.

In questa parte conclusiva del testo è possibile cogliere infatti una coloritura semiotica dapprima introdotta dal termine *synthema* e poi confermata dal sostantivo *hypomnesis*. Il combattimento dei galli è pensato dal politico ateniese come un codice, un messaggio cifrato che di per se stesso non si offre come immediatamente comprensibile e chiaro nel suo contenuto, ma necessita di una decifrazione secondo una regola di decodifica condivisa in questo caso tra spettatori ateniesi che a teatro osservano gli *agones* dei galli e le istituzioni civiche che quei

Rituale, spettacolo o gioco d'azzardo

Marco Vespa

combattimenti organizzano. Il *synthema* è la chiave di accesso a un sistema di significati, il segno concordato per comprendere ciò che può apparire oscuro, e non a caso il termine è utilizzato da Clemente Alessandrino per indicare la formula iniziatica dei Misteri Eleusini (Clem. Alex. *Protrepticus*, 2.21); il combattimento dei galli deve essere dunque un segno che indirizzi verso la virtù, un avvenimento che proprio in quanto segno necessita di una decifrazione autorizzata, quella che è data precisamente dalle parole di Temistocle.⁸ Lungi dal presentarsi come un banale apologo sulla virtù dei galli combattenti da mostrare alle truppe ateniesi sul punto di scontrarsi con i rivali persiani, il discorso di Temistocle sottolinea e mette in risalto, tra le altre cose, lo scarto tra gli *alektryones* che combattono al solo scopo di sopraffare l'avversario con ogni mezzo e gli *anthrōpoi* che difendono le proprie tradizioni culturali dal nemico che le minaccia. In questo senso il combattimento è un *synthema*, un segno convenuto, dal momento che deve innescare un processo di decodifica per cui gli spettatori dell'*agōn* si ricordino delle parole di Temistocle e prendano coscienza della propria specificità umana e ateniese.

Da questo punto di vista anche la *hypomnēsis* come processo di rammemorazione che invita ad agire, una sorta di suggerimento pratico venuto dal ricordo, sembra andare nella stessa direzione: il racconto dell'episodio dell'incontro fortuito, le parole di Temistocle e il combattimento dei galli funzionano come appello a compiere in caso di necessità quelle stesse azioni, gli *homoia erga*, compiute dai soldati-cittadini in occasione del pericolo estremo. In questo contesto di costruzione del ricordo il combattimento dei galli risulterebbe il segno tangibile, ogni anno ripetuto e osservato ritualmente, di una serie di significati non immediatamente presenti e chiari ma ricordati e riportati alla memoria, in questo senso dunque la violenza fatta spettacolo dei galli che si scontrano all'ultimo sangue nello spazio polveroso del teatro ateniese funzionerebbe alla stessa stregua del *segno commemorativo* o *semeion hypomnēstikon* di cui parla Sesto Empirico nella critica alle teorie del segno stoico (S.E. P., 2.100-01).⁹

Le parole di Temistocle giocano un ruolo fondamentale nella costruzione del modello comportamentale e della spinta ad agire che le truppe dovrebbero fare propri: i galli qui costituiscono certamente un esempio di forza e ardore, ma non viene mai proposta un'adesione totale al loro comportamento violento dal momento che il modello naturale offerto dagli *alektryones* in combattimento rappresenta un rovesciamento, o per lo meno una patente mancanza di tutto ciò che potremmo definire la base delle motivazioni per cui la *paideia* greca, come costruzione ideologica di età classica e come idealizzazione del modello greco classico in età imperiale, opera sulla formazione dei giovani: la patria, i culti cittadini e quelli degli antenati, le loro tombe e quelle degli eroi, tutto ciò che fonda l'identità civica e umana di una comunità come Atene.

L'istituzione di agoni annuali in cui mostrare al pubblico ateniese lo scontro mortale tra galli non trova nel passaggio di Eliano una menzione isolata, ma un aneddoto simile è riportato, già un secolo prima, da Luciano che aveva discusso lo stesso argomento nell'*Anacarsi* (o *Sulla ginnastica*), una delle sue tre opere scitiche. Il dialogo, chiaramente modellato sull'esempio platonico e fortemente influenzato dalla tradizione della diatriba cinico-stoica (Graham 1-22, 154-55), si presenta come un confronto serrato tra due *sophoi*, Solone e Anacarsi, sulle istituzioni e sulle tradizioni culturali alla base della tradizione dell'Atene classica. Nella costruzione dei personaggi e nella ripartizione dei loro caratteri Anacarsi viene presentato da Luciano come lo straniero che con sguardo fintamente ingenuo si stupisce e pone delle domande

⁸ La scelta di tradurre *synthema* con *exemple* (Lukinovich e Morand 25) non permette di cogliere il senso di *segnale* o *messaggio in codice* che invece il termine greco sembra avere nei contesti d'uso in cui è utilizzato.

⁹ Il segno rammemorativo si oppone a quello indicativo, *endeiktikon semeion*, nella riflessione che Sesto elabora a partire dal principio dell'osservazione in associazione empirica costante di due fenomeni, in questo caso un'associazione tra segno e referente cui il segno rimanda; ogni volta che una simile associazione per cui sia il segno sia l'oggetto cui il segno si riferisce sono entrambi osservati, a prescindere dalla sequenza temporale in cui ciò avvenga, siamo in presenza di un segno rammemorativo, come nel caso della cicatrice e della piaga in cui la prima è segno rammemorativo della seconda, cfr. Manetti 147-50.

Rituale, spettacolo o gioco d'azzardo

Marco Vespa

apparentemente banali sul funzionamento e sull'essenza stessa di alcune pratiche, considerate come normali e abituali da un appartenente alla comunità ateniese, minando alla base la loro credibilità e utilità (Camerotto, *La metamorfosi* 199-203). La strategia messa in atto dal personaggio di Anacarsi coniuga due aspetti fondamentali della parodia in Luciano: da una parte il punto di vista paradossale e straniato nei confronti della realtà in esame che è tipico del *sophos*, almeno dal modello autorevole del Socrate platonico (Deriu 113-26), e dall'altra la condizione di straniero che Anacarsi porta su di sé confrontandosi con costumi, tradizioni e comportamenti che egli non conosce in quanto *barbaros* (Camerotto *Gli occhi*; Saïd, *Lucien ethnographe* 153-63). Dopo aver messo in discussione, ridicolizzandoli, i principi della *paideia* greca fondati sulla performance della poesia epica e tragica, Anacarsi lo Scita entra nel merito dei *gymnasia*, le attività atletiche di esercizio del corpo che danno anche il titolo all'opera luciana (Luc. *Anach.*, capp. 31-36).

Se Solone era stato costretto, di fronte alle domande incalzanti di Anacarsi, a spiegare l'importanza per la formazione dei giovani cittadini della poesia epica e della produzione poetica più in generale tirando in ballo lo spirito emulativo, *pros mimēsin epegeirontai*, che ascoltare le gesta dei grandi eroi del passato avrebbe favorito nell'animo dei giovani (Luc. *Anach.*, 21), nel caso della difesa dell'atletismo e degli *agones* panellenici Solone ricorre a un'argomentazione simile ma non del tutto coincidente.

L'amore per la vittoria e lo spirito agonistico che Solone vede come le basi dell'educazione ateniese al servizio della comunità della *polis* vengono difese ricorrendo proprio alla pratica dell'*agōn* tra galli e al suo effetto di retroazione sulla formazione dell'*ethos* ateniese. Il testo presenta dei nodi discorsivi assai significativi nel contesto globale dell'opera (Luc. *Anach.*, 37):

Καίτοι τί ἂν πάθοις, εἰ θεάσαιο καὶ ὀρτύγων καὶ ἀλεκτρυόνων ἀγῶνας παρ' ἡμῖν καὶ σπουδὴν ἐπὶ τούτοις οὐ μικράν; ἢ γέλῳσῃ δῆλον ὅτι, καὶ μάλιστα ἦν μάθῃς ὡς ὑπὸ νόμῳ αὐτὸ δρῶμεν καὶ προστέτακται πᾶσι τοῖς ἐν ἡλικίᾳ παρεῖναι καὶ ὄραν τὰ ὄρνεα διαπυκτεύοντα μέχρι τῆς ἐσχάτης ἀπαγορεύσεως; ἀλλ' οὐδὲ τοῦτο γελῳῖον· ὑποδύεται γάρ τις ἡρέμα ταῖς ψυχαῖς ὀρμὴ εἰς τοὺς κινδύνους, ὡς μὴ ἀγεννέστεροι καὶ ἀτολμότεροι φαίνοντο τῶν ἀλεκτρυόνων μηδὲ προαπαγορεύοιεν ὑπὸ τραυμάτων ἢ καμάτου ἢ τοῦ ἄλλου δυσχεροῦς. Τὸ δὲ δὴ ἐν ὄπλοις πειράσθαι αὐτῶν καὶ ὄραν τιτρασκομένους—ἄπαγε· θηριῶδες γὰρ καὶ δεινῶς σκαιὸν καὶ προσέτι γε ἄλυσιτελεὲς ἀποσφάττειν τοὺς ἀρίστους καὶ οἷς ἂν τις ἄμεινον χρήσαιτο κατὰ τῶν δυσμενῶν.

Ma allora che reazione avresti, se vedessi i combattimenti di quaglie e di galli che si fanno da noi e l'importanza che in più diamo a queste cose? Oppure rideresti apertamente, e ancor di più se tu sapessi che lo facciamo in base a una legge, del fatto che viene ordinato a tutti quanti i giovani di assistere e osservare gli uccelli che si scontrano fino all'ultimo respiro? Ma tutto ciò non è per niente ridicolo; infatti piano piano una certa forma di slancio verso il pericolo s'insinua nelle loro anime a tal punto che non vorranno apparire più indegni e meno coraggiosi dei galli né potrebbero trovarsi a cedere a causa delle ferite o della stanchezza o di qualsiasi altra difficoltà. Ma di certo metterli direttamente alla prova in combattimenti e vederli feriti – no, questo no! Infatti sarebbe da animali e straordinariamente sinistro, per di più inutile, mandare al massacro i migliori e coloro di cui si possa fare un miglior uso contro i nemici.

L'argomentazione di Solone non fa ricorso a un'eziologia costruita su un momento fondante originario, come era il caso nei resoconti di Filone ed Eliano, non sono menzionati strateghi o magistrati ateniesi, né si fa cenno a guerre in corso e stati di crisi politico-militare. Nella prospettiva fittizia disegnata da Luciano, Solone è il protagonista di un dialogo, prende in prima persona la parola e non viene introdotto da una voce narrante esterna che possa fornire un commento o indirizzare l'interpretazione delle parole direttamente espresse dal protagonista. Con il suo discorso Solone ancora la pratica del combattimento tra galli a quelle istituzioni culturali del lontano passato che si perdono nella notte dei tempi e che da sempre accompagnano la vita dei cittadini di Atene. Ma questa non è l'unica differenza rispetto ai testi analizzati in precedenza, infatti anche le precise coordinate spaziali dello scontro tra *alektryones*

Rituale, spettacolo o gioco d'azzardo

Marco Vespa

individuata da Eliano nel Teatro di Atene non figurano nel discorso di Solone che fa cenno soltanto alla legge che ha istituito gli agoni, *hypo nomoi*; inoltre accanto ai galli in questo caso i combattimenti sembrano coinvolgere anche le quaglie, *ortyges*, rispetto a cui non vengono evidenziate differenze di alcun tipo nella pratica agonistica.

Il dato linguistico fondamentale che apre importanti scenari argomentativi consiste proprio nella mancanza di un comportamento mimetico in qualche modo alluso o direttamente promosso dalle parole di Solone allorché questi presenta ad Anacarsi le ragioni profonde dei combattimenti tra animali: da una parte il termine *mimēsis* non compare, a differenza di quanto accaduto in precedenza quando si era discusso del valore della poesia, e dall'altra è lo scarto tra le due nature, umana e animale, a emergere come tratto pertinente del discorso. I giovani ateniesi, argomenta Solone, osservando lo spettacolo violento dei galli combattenti non vogliono essere da meno mostrandosi così indegni e meno valorosi degli *aloga* alati. I *paides* devono imparare la capacità di resistenza e sopportazione del dolore a partire dall'esempio dei galli, che tuttavia non si configura come modello da imitare ma come spettacolo su cui costruire e rinforzare la propria identità di guerrieri umani. Nel passo di Luciano è opportuno semmai leggere un invito alla mimesi 'sorvegliata' come apparirà più chiaro nel seguito del nostro studio sulla scorta di una vasta documentazione sulle rappresentazioni dei galli e dei loro combattimenti nell'immaginario greco-romano.¹⁰

Questo aspetto emerge chiaramente dal commento finale di Solone che esprime mediante l'interiezione *apage* (Hofmann 151) tutta la repulsione e l'avversione nei confronti di un'ipotesi inconcepibile quale quella di riprodurre le stesse imprese dei galli da parte di giovani ateniesi in armi in occasione di spettacoli pubblici. Mettere alla prova la virtù militare e il valore civile dei *paides* non può in alcun modo prevedere un'imitazione totale del comportamento violento dei galli, il che significherebbe uno scontro all'ultimo sangue tra due concittadini fino alla morte di uno dei due. Il personaggio di Solone definisce molto chiaramente la natura di un simile comportamento dichiarando che uno spettacolo del genere con dei giovani che si comportassero come dei galli sarebbe una messa in scena bestiale dai tratti inumani. L'ardore e il valore dei giovani uomini, che va indirizzato alla virtù e alla difesa della *polis*, si troverebbe al contrario abbassato su un livello ferino di violenza cieca in cui la morte dell'avversario finirebbe per essere *per se* il fine ultimo del comportamento; il valore del neutro avverbiale *theriodes*, 'come gli animali', si comprende proprio alla luce di uno scarto essenziale tra le modalità del conflitto regolato e diversamente motivato che vede impegnati gli uomini e la furia cieca della violenza bestiale dei galli che si configurano, qui, come polo negativo da cui tenersi ben distanti. Un'imitazione che porti i giovani ateniesi a fare come se fossero galli, simulandone le gesta e gli impulsi all'azione, sarebbe del resto beffardamente sinistra, oltreché senza senso, due accezioni che coesistono nell'aggettivo *skaios* (Chantraine 375; Wirth 17-18), dal momento che inciterebbe al massacro tra *politai*, concittadini, instillando uno spirito di rivalse e di scontro che sarebbe mal indirizzato e che disperderebbe le energie necessarie invece a combattere il nemico.

Se gli eroi dell'*epos* sono modelli da imitare, i galli sembrano rappresentare degli esempi di un comportamento che suscita la virtù nell'animo dei giovani soltanto sulla base di uno scarto rispetto alla violenza animale di cui queste creature danno prova: tale violenza, bestiale, deve essere certamente riconosciuta e presa in conto da parte del giovane cittadino che si sottopone alla *paideia* come base di una certa forma di agonismo, ma ripudiata, o per meglio dire tenuta a distanza e sorvegliata per altri aspetti. Nei racconti analizzati i meccanismi discorsivi elaborati dagli autori mirano a costruire una sorta di buona distanza in rapporto alla violenza cieca dei

¹⁰ Cfr. *infra*, § 3.

Rituale, spettacolo o gioco d'azzardo

Marco Vespa

galli: una volta messa in luce tale distanza, l'impulso bellicoso è in qualche modo 'educato' e spronato a essere rivolto contro i veri nemici nelle occasioni di guerra allo straniero.¹¹

I testi che abbiamo analizzato sin qui non permettono di affermare con certezza il reale svolgimento di agoni animali in cui il combattimento dei galli possa configurarsi come istituzione festiva pubblica nell'Atene del V sec., dal momento che tradizioni di questo tipo emergono soltanto a partire dall'età imperiale, anche se certamente simili racconti possono avere origini anche nel periodo ellenistico già alcuni secoli prima. Del resto, però, anche le fonti latine, che guardano tradizionalmente con un misto di diffidenza ed estraneità alla pratica del combattimento tra galli, menzionano altri centri del mondo greco come luoghi tradizionali di simili agoni animali (Gwyn Morgan).¹² Come spiegare allora l'emergere e il persistere di una tradizione narrativa che immagina e perpetua il ricordo di spettacoli pubblici istituiti per legge dalla *polis* ateniese?

Se certamente è possibile sostenere che gli agoni tra galli abbiano davvero avuto luogo nell'Atene classica e che i testi di età imperiale serbino semplicemente la memoria storica di quanto era solito accadere nella città di Pericle (Palagia 223-24), ciò nonostante una prospettiva di analisi che tenga conto della dimensione costruttiva della memoria secondo gli indirizzi della ricerca antropologica risulta essere un'opzione percorribile.¹³ I luoghi e gli spazi sono in effetti formidabili catalizzatori di processi di costruzione di una memoria sociale, intorno a certi luoghi si coagulano racconti e aneddoti che rappresentano per la comunità del presente il senso del passato di un gruppo (Giangiulio 34-37). La riarticolazione di un passato mediante racconti, la volontà di presentare una certa immagine di sé con lo scopo di ricollegarsi a una particolare forma del passato invece che a un'altra non riguarda però soltanto i gruppi sociali, ma, in alcuni casi ben particolari, può concernere anche singoli individui che hanno il desiderio di ricostruire un passato ormai non più esistente appartenuto a un gruppo anch'esso scomparso ma di cui l'individuo desidera comunque far parte riportando alla memoria e rivivendo nel presente un insieme di rappresentazioni identitarie, un'idea di senso (Halbwachs 117-26; Giangiulio 36). In questa prospettiva potrebbe ben spiegarsi la circolazione, molti secoli dopo l'Atene di Pericle, di racconti e aneddoti tesi a rappresentare nell'episodio del combattimento dei galli istituito per legge da un padre della patria l'emblema di una comunità politica ideale costituita da giovani cittadini e soldati resi straordinari da pratiche sociali che, dal ginnasio al teatro, costituivano lo spirito della *paideia* greca. L'operazione memoriale di ripensare il glorioso passato di Atene e di sentirsene in qualche modo dei continuatori potrebbe essere alla base della diffusione di simili racconti di fondazione. Nell'ambito di questo processo di ricostruzione del passato un ruolo non secondario potrebbe aver giocato proprio la permanenza in alcuni luoghi

¹¹ Sul dibattito storico e antropologico in merito ad antichissimi conflitti 'rituali' in seno a una medesima comunità in cui due tribù alleate si sarebbero combattute in modo assai violento come forma di rituale iniziatico dei giovani guerrieri cfr. Brelich 76-84. Per le critiche a questo modello si veda Franchi 65-70.

¹² E.g. Plin. *Nat.* 10.50 (*Pergami omnibus annis spectaculum gallorum publice editur ceu gladiatorum*); Col. 8.2.4-5 (*Omisso tamen illo studio Graecorum...*). Alla base di una tale estraneità da parte della cultura romana nei confronti dei combattimenti tra galli considerati come 'costume greco' è possibile forse individuare il ruolo mantico che i *pulli* avevano nel mondo latino. La sacralità del loro ruolo garantita dagli *auspicia ex tripudiis* poteva certamente contribuire a connotare la violenza dei combattimenti alla greca come inopportuni, cfr. Foti, sulla figura del *pullarius* e sulla pratica della consultazione mantica dei galli a Roma.

¹³ L'impostazione che vede nei racconti che abbiamo analizzato e che provengono dal periodo romano imperiale delle mere testimonianze, di tipo quasi cronachistico, di ciò che sarebbe avvenuto nel V sec. a.C. si trova ancora in Shelton: «In ancient Athens, annual displays of cock-fighting were produced with state funds, probably in the Theatre of Dionysus» (464). Cfr. Becq de Fouquières, 149, che, nella sua trattazione dei combattimenti tra galli intesi come *paidia*, invece sembra distinguere la veridicità dei combattimenti organizzati nel teatro di Atene dai racconti che ne facevano risalire l'origine a Temistocle.

Rituale, spettacolo o gioco d'azzardo

Marco Vespa

significativi della topografia di Atene di oggetti materiali in qualche modo pensabili e ricostruibili come memoria collettiva degli agoni tra animali, si pensi per esempio al famoso trono del sacerdote di Dioniso datato alla metà del IV sec. a.C. e collocato nella *proedria* del Teatro di Dioniso alle pendici dell'Acropoli. Questo sedile in marmo che per posizione e misure rappresenta il posto più autorevole dell'intero teatro presenta ai lati dei bassorilievi raffiguranti due Eroti, uno su ciascun lato, nel gesto di deporre a terra due galli l'uno di fronte all'altro (Polacco 113-21).¹⁴ Non è da escludere che questo monumento, databile alla fine dell'età classica, e raffigurante proprio nel Teatro di Dioniso Eleutereo una coppia di galli che si affrontano sia potuto servire come punto di agglutinamento di racconti e tradizioni sulla remota origine di agoni animali istituiti da Temistocle a ridosso delle guerre persiane e da tenersi proprio nel teatro cittadino.¹⁵

Gli aneddoti studiati in precedenza potrebbero essersi originati così molti secoli dopo l'Atene delle Guerre persiane e aver risposto a un desiderio di riconnessione con un passato lontano e idealizzato che proprio il rinnovato interesse per la *paideia* greca nel contesto del filellenismo di età adrianea può aver favorito. Il combattimento tra galli, certamente presente in altro modo nelle fonti classiche, verrebbe in qualche modo integrato in un discorso pubblico e politico costruito e pensato dalle élite filelleniche del periodo adrianeo e della II Sofistica in un tentativo di adesione identitaria con il passato degli agoni drammatici e della *paideia* dei cittadini-soldati vincitori delle Guerre persiane (Oudot; Proietti 108-10; Spawforth 245). Un'operazione di ricostruzione del passato di Atene di questo tipo ben si accorda del resto con un'altra immagine di combattimento tra galli che viene raffigurata nel celebre 'fregio del calendario' che è conservato attualmente all'ingresso della Chiesa di Hagios Eleutherios ad Atene. Il fregio, datato assai recentemente proprio al II sec. d. C. e riconnesso alla figura di Erode Attico (Palagia 233-34, 237; Simon 6), rappresenta gli agoni drammatici delle Dionisie rurali che avevano luogo nel mese di Posideone (metà dicembre-metà gennaio) ricorrendo all'immagine di uno scontro tra galli. La datazione, l'associazione all'ideale della competizione agonistica come perno dell'Atene classica, e la raffigurazione di festività e ricorrenze pubbliche che caratterizzano l'intero fregio sembrano essere elementi importanti per ravvisare nel 'fregio del calendario' una sorta di pendant iconografico di quella serie di aneddoti e racconti sull'istituzione di agoni tra galli che si sarebbero svolti proprio nel Teatro di Dioniso ad Atene dove avevano appunto luogo gli *agones* drammatici.

3. I galli come modello? La violenza senza limite

I passaggi che abbiamo analizzato in precedenza, tutti appartenenti a un periodo assai lontano dall'Atene classica di cui pure desiderano serbare memoria, sembrano presentare un quadro più complesso del semplice incitamento al coraggio e alla virtù militare che nascerebbe nei cittadini-soldati in seguito alla visione ammirata di un combattimento tra galli. Come abbiamo sottolineato semplicemente mettendo in luce alcune implicazioni argomentative dei brani, il modello animale evoca in quei casi un polo dialettico rispetto al comportamento umano, una pratica rispetto alla quale gli uomini devono o rimarcare una certa superiorità o prendere le distanze.

¹⁴ Potrebbe essersi trattato in effetti di un fenomeno iconotropico, cfr. Graves 23, per cui un'immagine prodotta e concepita in un certo modo viene, secoli dopo, rifunzionalizzata e risemantizzata secondo prospettive di senso completamente differenti rispetto a quelle originarie della sua produzione.

¹⁵ L'istituzione di agoni pubblici per opera di Temistocle è menzionata anche nei *Cesti* di Giulio Africano, in età severa, in cui l'autore si dilunga sugli usi medico-magici della carne e delle ossa di gallo nella farmacopea antica, Iul. Afr. *Kest.*, 1.3.18-20.

Rituale, spettacolo o gioco d'azzardo

Marco Vespa

Ma in che cosa, e sotto quali aspetti, la violenza dei galli può rappresentare agli occhi del pubblico greco un monito e ancor di più lo spettro di un comportamento sinistro e malaugurante? Se consideriamo alcuni testi di diffusione ampia e di tradizione *folk* come per esempio quelli che compongono il trattato di onirocritica di Artemidoro di Daldi risulta interessante notare come nel trattamento dei segni onirici si ritrovi in questo testo un'associazione tra *ortyges* e *alektryones*. In un passaggio della sezione zoologica Artemidoro (Artem., 3.5) dichiara che gli *ortyges* e gli *alektryones* rappresentano per chiunque li veda in sogno un segno certo di sventura in un particolare ambito della vita umana, quello della vita associata e comunitaria, che coinvolge tanto la *philia* politica quanto le alleanze matrimoniali. Questi due animali – prosegue Artemidoro – sono *staseōn kai philoneikōn sēmantikoi*, preannunciano il conflitto intestino e la guerra tra alleati e affini all'interno di una comunità. Come spesso accade, soprattutto nella sezione del trattato dedicata ai segni animali, Artemidoro fornisce per così dire una riflessione etologica che si trova alla base del sillogismo divinatorio: gli *alektryones* sarebbero indicatori di cattivo presagio negli affari di famiglia per il loro essere incorreggibilmente *machimoi*, 'bellicosi, violenti, litigiosi'; gli *ortyges* poi ricevono anche la qualifica di *aedeis*, animali 'sgradevoli', nel senso che risulterebbero odiosi e mal sopportati a causa della loro continua litigiosità.

L'associazione dell'aggettivo *machimos* al gallo sembra assumere un carattere di sistematicità se è vero che anche le fonti che abbiamo analizzato in precedenza ricorrono in più punti a una simile caratterizzazione.¹⁶ Per di più altre tipologie di testi, dalla tradizione moralistico-filosofica a quella della favola, sembrano andare nella stessa direzione connotando questa specificità etologica del gallo in senso non certamente positivo. Un frammento del trattato *Sulla giustizia* di Crisippo, trasmessoci da Plutarco (Chrys. fr. 705 SVF apud Plut. *De Stoic. rep.* 1049A), critica alcune posizioni del vegetarianismo pitagorico dando una giustificazione della pratica di sacrificare e mangiare carne di gallo: elencando i motivi per cui i galli si dimostrano certamente utili alla vita dell'uomo, *chrēsīmōs gegonasi*, Crisippo cita la loro inimicizia nei confronti degli scorpioni che vengono prescelti e sconfitti in vere e proprie battaglie, *kata machas*.

La natura pugnace del gallo e la dedizione totale alla battaglia possono certamente far nascere in chi lo osservi un'ammirazione e addirittura un desiderio di emulazione, *tina zelon*, nei suoi confronti, ma questo parziale elogio, che forse avrebbe giustificato nell'ottica pitagorica l'interdizione alimentare per un animale a tal punto valoroso, viene immediatamente intaccato da Crisippo che ne richiama la presenza nociva. L'utilità dei galli, la loro *chreia*, è strettamente dipendente dalla regolazione del loro numero; alludendo con ogni probabilità alla mancanza di dominio di sé che i galli dimostrerebbero ingaggiando battaglie mortali con gli altri membri della comunità, Crisippo ricorda che un'eccessiva presenza di pulcini, *plethos neotton*, sarebbe infatti disastrosa e annullerebbe tutti i benefici che questi animali apporterebbero in condizione di domesticità.

Un quadro non molto diverso emerge da una favola esopica (Aes. 23 Hunger-Hausrath) in cui a essere al centro del racconto è la distinzione tra familiari ed estranei nell'ambito dell'esercizio della violenza: nello specifico i galli sarebbero costantemente impegnati in azioni di assalto e rissa gli uni contro gli altri non ponendo alcun discrimine tra la pernice, estranea al

¹⁶ Il carattere litigioso e agguerrito del gallo è ritenuto uno dei tratti identificanti dell'animale anche in un frammento papiraceo della fine del I sec. d.C. che conserva con ogni probabilità il canovaccio di un mimo antico, si veda *P.Oxy.* 2.219 (= fr. 4 (a) *Fr. Mim. Pap.* Cunningham). In particolare al rigo 18 del papiro il gallo della cui perdita la *persona loquens* del frammento si lamenta è definito *machimos*: anche in questo caso l'aggettivo è utilizzato per caratterizzare una natura inquieta e spavalda il cui comportamento aggressivo non fa altro che ferire e offendere chi in precedenza costituiva la cerchia dei *philoī*, la comunità di appartenenza del gallo. Per un'interpretazione allegorica del frammento, che vede nel mimo un lamento d'amore recitato da un cinedo abbandonato dal proprio amante, si veda recentemente Funaioli.

Rituale, spettacolo o gioco d'azzardo

Marco Vespa

gruppo, e gli altri galli considerabili come *oikeioi*, *parenti*, *membri della stessa comunità*, annullando di fatto, vinti da una cieca bellicosità, ogni distinzione tra individui del gruppo ed estranei.

La rivalità sterile che porta conflitto e può generare una spaccatura all'interno di un consesso di *philoï* si ritrova in modo assai netto nelle *Conversazioni a banchetto* di Plutarco (Plut. *Quaest. conv.*, 619A) proprio all'inizio dell'opera in cui Lampria, fratello maggiore del padrone di casa Timone, fa notare come la scelta degli ospiti di un banchetto debba tener conto delle differenti indoli di cui questi sono portatori: accanto a uomini pacifici, come agricoltori e atleti, sarà necessario collocare chi invece più di tutti mostra di essere una 'testa calda', un *oxythumos*, in grado di inscenare una lite alla prima occasione mostrando di avere una natura *machimē*, una litigiosità violenta, quale quella dei galli.¹⁷

Nella riflessione filosofica sui caratteri e sui comportamenti morali Aristotele introduce una distinzione che, per quanto sviluppata nel quadro di una elaborazione astratta e intellettualistica, può apportare delle considerazioni pertinenti nella discussione sull'aggettivo *machimos*. Un passaggio dell'*Etica a Nicomaco* introduce una distinzione netta tra la parvenza del coraggio e il coraggio in senso stretto: se chi agisce sulle ali dell'entusiasmo e sull'onda dell'impeto può sembrare un *andreios*, un coraggioso e un valoroso, in realtà questa forma di azione è dettata da passioni fuori controllo che non corrispondono ai dettami e alle spinte della virtù e della ragionevolezza (Arist. *EN*, 1117a).¹⁸

Il comportamento del gallo viene difficilmente associato a un'azione degna di considerazione positiva, al contrario la sua natura di *machimos* spiega bene, nell'ottica delineata dalla riflessione aristotelica, come l'*alektryōn* sia mosso dall'impeto e agisca in modo impulsivo senza considerare null'altro se non la sopraffazione dell'avversario di turno, da ottenere a ogni costo. Questo modo di agire da parte del gallo sembra cristallizzarsi nel sapere comune e divenire quasi proverbiale come Luciano conferma allorché in occasione di un attacco polemico contro gli intellettuali prezzolati che vivono nelle case dei ricchi romani li definisce, tra l'altro, «più attaccati alla vittoria dei galli», *philoneikoteroi de tōn alektryōnon*, Luc. *Rev.*, 34.¹⁹ La *philonikia* del resto proprio in età imperiale, e in particolare nelle riflessioni filosofico-politiche del Plutarco delle *Vite*, assume delle forti connotazioni negative in cui le ombre della guerra civile e della sterile volontà di primeggiare hanno di gran lunga la meglio sulle rappresentazioni elogiative di un simile comportamento (Stadter 270-85; Harris).

¹⁷ Anche se in un contesto culturale differente da quello greco, può risultare significativo nella prospettiva adottata in questo studio prendere in considerazione le parole con cui Columella descrive la pratica del combattimento dei galli. Lo scrittore romano, infatti, presenta gli *agones* tra galli come un'attività culturalmente connotata, si tratterebbe di una pratica da Greci (*studium Graecum*), e per di più in contrasto con il modello della *severitas* dell'*agricola* romano di tradizione italica. Questi infatti deve impegnarsi a garantire la prosperità della *villa* e ad accrescere il *patrimonium*, non dovrebbe in alcun modo diventare un impresario di *rixosae aves*, *uccelli litigiosi*, Columella *Rust.*, 8.2.4-5. Da notare la presentazione *in malam partem* del gallo definito spregiativamente, anche per mezzo del suffisso *-osus* (Leumann 341 ss.; Ernout), come un attaccabrighe, cfr. Hor. *Carm.*, 1.13.11; Prop. 4.5.40 sul valore negativo del termine *rixa*.

¹⁸ οἱ δὲ διὰ ταῦτα μαχόμενοι μάχιμοι μὲν, οὐκ ἀνδρείοι δέ· οὐ γὰρ διὰ τὸ καλὸν οὐδ' ὡς ὁ λόγος, ἀλλὰ διὰ πάθος. «[Q]uelli che combattono in base a questi principi sono dei violenti, non dei coraggiosi; infatti non (si battono) per l'ordine né obbediscono alla ragione, ma lo fanno trascinati dalla passione» (trad. mia). La litigiosità e lo stimolo costante a scontrarsi possono avere effetti deleteri sulla stessa sopravvivenza del gruppo sociale proprio come accade alle *geranoi*, le gru, che distratte da continue battaglie le une contro le altre rendono la propria cattura più semplice da parte dei cacciatori, stando al resoconto di Aristotele su questi animali particolarmente *machimoi*, Arist. *Hist. an.*, 615b.

¹⁹ Il passaggio luciano è una sequela di *topoi* 'etologici' largamente diffusi e di dominio pubblico che si ritrovano nel patrimonio *folk* della Grecia antica dalla tradizione favolistica a quella paremiografica, basti pensare alla stereotipica codardia delle lepri etc. Cfr. Arsen. *Paroem.* 17.86g Leutsch-Schneidewin.

Rituale, spettacolo o gioco d'azzardo

Marco Vespa

Gli autori antichi non connotano mai positivamente l'esempio del comportamento sanguinario dei galli per esaltare una forma di violenza considerata giusta e culturalmente accettabile ancorandola magari a un esempio naturale come invece accade per altri animali e per altri aspetti della vita associata (Franco), al contrario paiono moltiplicarsi nell'enciclopedia culturale antica gli esempi in cui il comportamento aggressivo dell'animale prende le forme di un accesso brutale e incontrollato d'ira che non risparmia nessuno provocando la morte di parenti e amici. Che molto spesso gli avversari del gallo siano i suoi stessi genitori sembra essere a tal punto un luogo comune per il mondo greco da essere alla base della battuta che il coro degli uccelli rivolge al pubblico ateniese nella parabasi dell'omonima commedia di Aristofane, *Ar. Av.*, 757-59. Nella costruzione comica aristofanesca del mondo sovvertito in cui agli dèi si sostituiscono gli uccelli, una nuova forma di condotta morale viene proposta al pubblico per cui ogni *nomos* che si trova alla base dell'agire umano è rovesciato: al diritto di *tropheia* che i padri detengono nei confronti della loro progenie si sostituisce il principio del *patrotyptein*, la possibilità impunita e anzi incoraggiata dalle nuove leggi di malmenare e usare violenza contro i genitori. Nella carrellata di specie di uccelli che Aristofane sceglie di menzionare nella parabasi per sottolineare questo o quell'aspetto della nuova società guidata dagli *ornithes*, il gallo è l'unico che il poeta non nomina direttamente preferendo lasciarne intendere in maniera chiara il riferimento attraverso la menzione della pratica violenta contro i propri simili che, unita all'indicazione del dettaglio anatomico dello sperone, il *plektron*, doveva lasciare pochi dubbi sull'identificazione degli *alektryones*.²⁰

Un'altra evocazione dispregiativa della natura dei galli si trova nel celebre finale delle *Nuvole* in cui Fidippide nel tentativo di dare seguito agli insegnamenti di Socrate e del Discorso Peggioro sulla nuova *paideia* dichiara di volersi ispirare in tutto e per tutto alle abitudini degli *alektryones*, *Ar. Nub.*, 1427-29: la legittimazione dell'uso della forza contro i padri viene dal modello naturale offerto dagli animali e *in primis* dai galli (Franco 189).²¹ Il testo, però, a un'analisi ulteriore dei termini utilizzati rivela qualcosa di più: il giovane Fidippide invita il padre Strepsiade a prestare attenzione a quanto è solito accadere tra gli animali in merito non tanto alla violenza *tout court* contro i padri ma più specificamente alla possibilità da parte dei figli di difendersi e di rispondere aggressivamente alla forza dei padri. Fidippide, infatti, ricorda che un gallo *tous pateras amynetai, punisce o si vendica* dei padri, configurando così uno scenario ben più specifico e interessante: la virtù del gallo, nell'ottica straniata della commedia e nelle parole di Fidippide, starebbe proprio nel non riconoscere la propria sottomissione ai padri e nel non discriminare nell'uso della violenza tra nemici esterni e parenti interni all'*oikos*, contro cui la restituzione della violenza dovrebbe essere interdotta.²²

²⁰ Il riferimento al *plektron* potrebbe non soltanto indicare l'escrescenza ossosa e naturale dello sperone del gallo, ma anche rinviare a delle protesi metalliche, veri e propri speroni artificiali, che venivano con ogni probabilità applicate alle zampe dell'animale per aumentare il suo potenziale mortifero durante i combattimenti, come esplicitamente indicato dagli scolii al passo, schol. vet. in *Ar. Av.*, 759b: *πλήκτρα δέ εἰσι ἔμβολα χαλκᾶ τὰ ἐμβαλλόμενα τοῖς πλήκτροις τῶν ἀλεκτρούων*.

²¹ Un riferimento diretto e ancora più importante ai galli potrebbe ravvisarsi nei costumi di scena dei due *Logoi* che si affrontano a partire dal v. 889: stando alla testimonianza degli scolii, infatti, i due Discorsi sarebbero apparsi in scena chiusi in gabbiette di vimini e simulando una scaramuccia alla maniera degli *alektryones*, schol. vet. in *Ar. Nub.*, 889. Cfr. Taplin, *Pballology*, per l'interpretazione di un cratere a figure rosse conservato al Getty Museum e datato alla fine del V sec. a. C. che avrebbe raffigurato proprio questa scena delle *Nuvole*. *Contra* Green che invece ritiene la scena una rappresentazione del coro degli *Uccelli*.

²² Gli *scholia Tricliniana* glossano il termine *amynetai* con il semplice *machetai*, 'si scontra, combatte', rendendo però meno ricco il significato del verbo all'interno di un ben preciso contesto enunciativo che è quello di un figlio, Fidippide, che vuole legittimare la risposta violenta, e se possibile ancora più violenta, nei confronti delle percosse paterne del sistema tradizionale di *paideia*, schol. Tricl. in *Ar. Nub.*, 1428a. Sullo sfondo sofisticato del finale delle *Nuvole* cfr. Franco.

Rituale, spettacolo o gioco d'azzardo

Marco Vespa

Le testimonianze che sono state raccolte in questo paragrafo mostrano in modo netto come la riflessione sul comportamento violento dei galli sia in continuità e in qualche modo nello stesso 'spirito' delle fonti di età imperiale analizzate in precedenza a proposito dei racconti eziologici sulla fondazione dei combattimenti rituali tra galli. Questo ci conferma che se la storicità di quei racconti è tutta da dimostrare, la loro costruzione memoriale e culturale è assolutamente coerente con una certa rappresentazione condivisa del gallo e della sua etologia di cui ci danno testimonianza molte fonti dal teatro ateniese di età classica sino alle riflessioni onirocritiche di Artemidoro.

4. Il pericolo della *stasis* e il freno alla violenza

Preso in considerazione una parte considerevole delle diverse rappresentazioni antiche sui galli nell'enciclopedia culturale dei Greci, è possibile volgersi ad alcune elaborazioni letterarie e simboliche più complesse che proprio alla luce di quanto analizzato in precedenza possono essere lette in modo più ricco e articolato.

Nell'ultima tragedia dell'*Oresteia*, le *Eumenidi*, messa in scena nel 458 a.C., Eschilo racconta e plasma per il pubblico ateniese la storia del principe di Micene Oreste colpevole di matricidio e perseguitato dalla temibile schiera delle sanguinarie Erinni sino all'epilogo del suo peregrinare ad Atene dove, presso l'Areopago, la comunità degli uomini e degli dèi (Fontenrose) accoglie e purifica del *miasma* il figlio di Agamennone (Sommerstein 1-17; Goldhill; Carrara). Nella parte finale del dramma, acquisita la possibilità da parte del supplice Oreste di rientrare a Micene, la scena tragica viene occupata unicamente dalle Erinni e da Atena che porta a compimento il proprio piano di fare delle Erinni delle cittadine di Atene integrandone il culto nella religione civica della città (Saïd, *Concorde*). Prima però che tale processo sia concluso, lo spettro sinistro che la vicinanza delle Erinni evoca e rende presente sulla scena viene alluso più volte nel contesto del rischio di una guerra civile (Giordano 472-73).

Le *Eumenidi*, infatti, vedono la luce negli anni successivi all'omicidio politico di Efialte nell'ambito, come è noto, di un cambio di guida della città di Atene con l'affermarsi di un indirizzo politico democratico-radicalizzato in seguito all'esilio di Cimone. La *nomophylakia*, il controllo costituzionale sulle leggi, era stato di fatto sottratto al tribunale dell'Areopago che restava competente soltanto nell'ambito dei delitti di sangue; la politica estera ateniese aveva da qualche tempo virato verso un'alleanza con Argo a tutto svantaggio dei rapporti con Sparta; infine era diventato d'attualità, e al centro di numerose polemiche interne alla comunità, il tema della remunerazione dei magistrati della *polis*. È questo il clima di scontro interno e di ostilità reciproche tra fazione oligarchica e democratica che rendeva pertinenti nel racconto eschileo della storia di Oreste *in primis* il tema del matricidio all'interno della stirpe atride, e in seguito certamente l'inclusione delle Erinni nella religione civica ateniese con lo scopo di porre fine ai dissensi intestini e di assicurare la prosperità sociale e politica della città.

Nell'ultimo episodio della tragedia e in particolare nella sua prima sezione epirrematica, durante il lungo processo di negoziazione in cui Atena cerca a più riprese di piegare le Erinni a un atteggiamento favorevole nei confronti di Atene, un passo risulta particolarmente significativo perché interamente costruito su una metafora animale lasciando trasparire dei riferimenti evidenti al sanguinoso *agôn* tra galli, Aesch. *Eum.*, vv. 858-69:²³

²³ Il testo riportato segue l'ultima edizione teubneriana curata da West (1998). Un testo diverso stampa Sommerstein (1989) che accetta la congettura di Musgrave ἐκζέουσ' al v. 861 dove West inserisce il testo tradito tra *crues* sia per l'incongruenza semantica del participio ἐξελοῦσα sia per la collocazione in cesura metrica dell'avverbio ὥς. Cfr. Saïd, *Concorde* 106 nn. 41-42. Alcuni hanno ritenuto questa sezione di testo un'aggiunta successiva alla messa in scena, che originariamente non avrebbe fatto parte della *pièce* (Taplin, *Stagecraft* 407 n. 1).

Rituale, spettacolo o gioco d'azzardo

Marco Vespa

σὺ δ' ἐν τόποισι τοῖς ἐμοῖσι μὴ βάλλῃς
μῆθ' αἱματηρὰς θηγγάνας, σπλάγχνων βλάβας
νέων, ἀοίνοις ἐμμανεῖς θυμώμασιν, (860)
μῆτ' ἴξελοῦσ' ὡς† καρδίαν ἀλεκτόρων
ἐν τοῖς ἐμοῖς ἀστοῖσιν ἰδρύσῃς Ἄρη
ἐμφύλιόν τε καὶ πρὸς ἀλλήλους θρασύν.
θυραῖος ἔστω πόλεμος, οὐ μόλις παρών,
ἐν ᾧ τις ἔσται δεινὸς εὐκλείας ἔρωσ· (865)
ἐνοικίου δ' ὄρνιθος οὐ λέγω μάχην.
τοιαῦθ' ἐλέσθαι σοι πάρεστιν ἐξ ἐμοῦ,
εὖ δρῶσαν, εὖ πάσχουσαν, εὖ τιμωμένην
χώρας μετασχεῖν τῆσδε θεοφιλεστάτης.

Ma voi non gettate nel mio campo / le pietre insanguinate che affilano, sciagure per la vita / dei giovani, voi che siete invase da un'eccezione che non ha prodotto il vino, / e come aizzando il cuore dei galli / non radicate tra i miei concittadini la guerra / di famiglia, e la violenza degli uni contro gli altri. / Sia nei confronti degli stranieri la guerra, in abbondanza, / dove straordinaria sarà la voglia di vittoria e di gloria; / ma non intendo certo quella guerra da uccello del focolare. / Questo ti è concesso di scegliere per opera mia: / benefattrice, benevola e onorata / condividerai questa terra che è la più amata dagli dèi.

La rete metaforica utilizzata da Eschilo è costantemente percorsa da rimandi all'universo della violenza più cruda e temibile, in particolare si fa riferimento al sangue che cola dalle pietre che servono ad affilare le armi, alle viscere degli uomini caduti sul campo esanimi sino all'evocazione esplicita degli animali in due versi assai ravvicinati: prima in maniera diretta viene menzionato il cuore dei galli come simbolo dell'ardore e dell'impeto associabili alla lotta all'ultimo sangue che caratterizzerebbe gli scontri tra questi animali, e in seguito, con una sineddoche, l'*alektryōn* viene semplicemente chiamato *uccello*, *ornis*, che *vive in casa*, *enoikios*. La struttura ricercata del passo eschileo, però, permette di leggere anche un richiamo più marcato alla guerra intestina e alla *stasis* se si considera come il poeta abbia disposto la frase affinché venissero posti in risalto l'aggettivo *enoikios* in principio e il sostantivo *machē* in fine di verso. In questa prospettiva di lettura il riferimento all'ardore straordinario che caratterizza i galli viene non soltanto collocato nel contesto, negativo e indesiderato, della guerra civile ma acquisirebbe un risalto ancora maggiore se si considera che il personaggio di Atena evoca la guerra dei galli come ciò che si colloca agli antipodi, *ou legō*, dell'accettabile pratica militare rivolta al nemico esterno e non ai membri del proprio *oikos*.²⁴

Non a caso già la tradizione alessandrina degli scolii a Eschilo sottolinea la pertinenza del richiamo al mondo dei galli per alludere a un pervertimento dell'uso della violenza ricorrendo a una notazione di carattere zoologico che si basa su alcuni tratti caratteristici del comportamento dell'*alektryōn* comunemente riconosciuti: a causa della propria natura di *machimos*, infatti, il gallo rappresenterebbe un *unicum* nel mondo animale non risparmiando, *ou pheidetai*, dalla propria furia omicida neanche i membri dello stesso *genos* verso i quali l'animale non sembra provare alcun sentimento di riguardo rispettoso, *aidōs*.²⁵ L'evocazione del gallo come animale

²⁴ Innumerevoli gli studi sull'immaginario animale nell'*Oresteia* di Eschilo, una sintesi della questione accompagnata da bibliografia aggiornata è presente in Heath 249-60. La rappresentazione simbolica delle vendette che portano rovina all'interno dell'*oikos* ricorrendo all'immagine dello scontro tra galli è con ogni probabilità da leggere anche in un'idria a figure rosse (Berlin, Antikensammlung F 2395) che raffigura il mito di Anfiarao e in particolare l'allattamento del piccolo Alcmeone, uccisore della madre Erifile (Damet 5-6).

²⁵ Schol. vet. in Aesch. *Eum.* v. 861 ed. Smith. Cfr. *ibid.* v. 866, in cui lo scoliaste spiega la *iunctura* ἐνοικίου δ' ὄρνιθος come un riferimento metaforico alla guerra familiare che si sviluppa in seno a una stessa tribù o gruppo parentale, un ὁμόφυλος πόλεμος.

Rituale, spettacolo o gioco d'azzardo

Marco Vespa

patricida che non risparmia i membri del proprio *genos* ha certamente il valore retorico di rendere illocutivamente più efficace e immediata la richiesta perentoria, ai limiti del comando, che Atena rivolge alle Erinni di fatto intimando loro di non esercitare una delle loro *timai*, uno dei loro dominî di azione divina, quello della vendetta all'interno del gruppo familiare. L'efficacia retorica dell'immagine dello scontro tra galli trova ancora maggiore pertinenza se viene collocata in una tradizione culturale in cui il mondo degli animali in generale, e quello dei volatili, *ta peteina*, in particolare, viene costruito come modello negativo di ingiustizia e violenza rispetto ai tratti esemplari dell'umanità.

Come è stato più volte affermato (Andò 11-16; Kilani), la violenza è costantemente descritta come bestiale e assai spesso pensata in numerose culture come regressione verso una condizione ferina; ogniqualvolta un uomo agisca in modo eccessivamente aggressivo o al di fuori delle norme codificate in tema di guerra e di gestione delle ostilità egli diventa 'animale'. L'animalità in questo caso, sin nelle sue manifestazioni più estreme quali quelle del cannibalismo paventato, rappresenta un orizzonte antropopoietico costruito a partire da uno 'specchio oscuro' in cui la categoria di 'animale' incarna il modello da cui l'umano deve distanziarsi. Nel solco di una simile tradizione culturale, non soltanto greca, che costruisce secondo un modello separativo l'uomo dall'animale riversando su quest'ultimo un insieme di comportamenti ritenuti inumani, è da leggere l'immagine eschilea dei galli che si pone in continuità con la celebre ammonizione che Esiodo rivolge al fratello Perse nel momento in cui gli ricorda che gli dèi, e in particolare il figlio di Crono, hanno voluto questa separazione tra uomini e bestie concedendo soltanto ai primi il privilegio della *dikeē*, la giustizia certo ma anche *lato sensu* le norme culturali che plasmano la specificità di *anthrōpos*, unico tra i viventi a ripudiare la violenza cieca delle bestie che persino nella pratica alimentare non fanno distinzione di *genos* divorando gli uni gli altri, *esthein allēlous*.²⁶

Eschilo stesso in una tragedia precedente all'*Oresteia*, le *Supplici*, dà al tema della sacralità del supplice una coloritura tutta particolare nelle parole di Danao che invita le proprie figlie a raggiungere gli altari inviolabili dei Dodici Dèi ad Argo (Aesch. *Suppl.*, 222-26): qui le Danaidi potranno attendere e implorare il re Pelasgo, trovandosi come uno stormo di colombe intimorite dalla minaccia costante dei rapaci cacciatori, *kirkoī*. I falchi, però, che alludono alla caccia dei figli di Egitto desiderosi di riportare indietro sulle sponde del Nilo le promesse spose, sono definiti come *homopteroī*, dalle stesse piume, rendendo evidente un legame di parentela con le colombe-Danaidi, in effetti figlie di Danao, fratello di Egitto.²⁷ Ma la metafora che intreccia immagini di caccia e legami di parentela prosegue quando lo stesso Danao definisce la stirpe dei falchi come formata da nemici dello stesso sangue delle vittime, *homaimoi*. Tra le colombe e i falchi, dunque, non vi sarebbe la distanza che si potrebbe pensare perché entrambi formano, insieme a molteplici altri *genē*, il regno naturale dei volatili (Friis Johansen e Whittle 179-82). Lo scenario entro cui il gioco metaforico di Eschilo viene costruito prevede infatti la tripartizione tradizionale del sapere antico sugli animali che distingue tra regni naturali in base al *medium* del movimento dei viventi: i *pezza*, gli animali terrestri, ma di fatto i mammiferi, i *plōta*, gli animali acquatici e infine proprio i *peteina* o *ptēna*, i volatili (e.g. Arist. *Hist. an.*, 488a; *ibid.* 542a). In un simile contesto culturale di rappresentazione del mondo animale appare plausibile e molto più pertinente pensare i rapporti di predazione all'interno di un singolo regno come atti di violenza intrafamiliare.

²⁶ Esiodo, rivolgendosi a Perse, lo invita proprio a mettere da parte la violenza cieca, la *biē*, che non è il dominio, il *nomos*, assegnato da Zeus agli uomini; per il passaggio esiodico si veda Hes. *Op.*, 274-81.

²⁷ Lo stretto legame di parentela, quello fraterno, è già indicato tramite l'aggettivo *homopteros* dallo stesso Eschilo nelle *Coefore*, Aesch. *Cho.*, 174, quando nel prologo della tragedia Elettra riconosce nella ciocca deposta da Oreste la grana e il tessuto dei propri capelli, cfr. Citti (125) per l'uso dell'aggettivo nella tragedia greca.

Rituale, spettacolo o gioco d'azzardo

Marco Vespa

Infatti l'evocazione sinistra della rovina e della violenza che Danao teme per sé e per le proprie figlie viene resa ancora più inquietante quando Eschilo ricorre a un'immagine assai simile a quella esiodea dell'*allellophagia* che caratterizzerebbe il mondo dei volatili, affermando che nessun uccello può dirsi davvero puro ed esente dalla macchia del *miasma* se avrà divorato un altro uccello. A essere esplicitamente richiamata, mediante la figura del poliptoto *ornithos ornis*, è l'immagine dell'antropofagia per cui 'uomo mangia uomo', Eschilo sceglie di raggiungere il punto più alto di drammatizzazione tirando in ballo il rischio della violenza più ripugnante, quella del cannibalismo considerato, come è noto, il polo dell'alterità assoluta rispetto alle norme culturali nella costruzione del concetto di umanità per la Grecia antica e non solo. L'elemento più interessante nella prospettiva della nostra indagine consiste proprio nella scelta della metafora ornitologica come *Leitmotiv* dello scenario delittuoso evocato da Danao (cfr. Andò 43-47).

Alla luce di una simile costruzione del mondo animale che concepisce i regni naturali come *genè* e li paragona di fatto, usando lo stesso termine, ai gruppi politico-familiari delle tribù atenesi, è possibile rilevare come i galli evocino una presenza ancora più inquietante nella rappresentazione della violenza 'bestiale' per il mondo greco antico. Se nel caso del falco e della colomba menzionato nelle *Supplici* il *genos* all'interno del quale viene esercitata la violenza fratricida è quello del regno naturale dei volatili, *ta peteina*, implicando dunque una certa distanza tra i due differenti speciemi coinvolti come carnefice e come vittima, al contrario l'azione violenta dei galli riduce di molto le distanze 'genealogiche' e i protagonisti della lotta mortale sono appartenenti a uno stesso speciema conferendo così una salienza ancora maggiore alla metafora che li vede protagonisti.

Un legame tra l'immagine dell'*alektryōn* e la guerra civile sembrerebbe profilarsi anche nell'epinicio pindarico dedicato a Ergotele di Cnosso in occasione della vittoria al *dolichos* riportata da quest'ultimo in occasione dei Giochi pitici del 470 a.C. (Catenacci, *La data*). Se la maggior parte dei commentatori ha visto nell'associazione tra Ergotele e il gallo disegnata da Pindaro un'allusione alla corsa lunga come disciplina agonistica o ancora un rimando alla città di Imera, non è escluso che il riferimento a un *endomachas alektōr*, un gallo che fa la guerra all'interno, non si riferisca soltanto al pericolo di anonimato che Ergotele avrebbe corso se fosse rimasto confinato ad agoni locali sull'isola di Creta (Catenacci, *Introduzione e commento* 586-88).²⁸

Altri, pur non negando infatti questo aspetto, hanno voluto dare un senso più preciso alla scelta dell'immagine del gallo da parte di Pindaro ritenendo pertinente la menzione di un simile animale, e non di un altro, proprio sulla base dell'associazione dell'*alektryōn* a rappresentazioni condivise che ne facevano un animale violento e dedito allo scontro all'interno della propria comunità (Borthwick 199). In un testo altamente elaborato quale quello offerto dalla lirica pindarica, in cui diversi piani semantici si intrecciano per costruire un certo effetto illocutorio sul pubblico dei presenti, se da una parte il gallo intento a battersi all'ombra del focolare domestico rimanda certamente all'orizzonte cretese e locale in cui gli *agones* di Ergotele si sarebbero consumati, non si può escludere però che proprio l'evocazione dell'*alektryōn* anticipasse il motivo della *stasis* prontamente citata da Pindaro qualche verso dopo per rendere conto dell'esilio di Ergotele a Imera (Pind. O., 12.13-16). La tradizione degli scolî al passo (schol. vet. in Pind. O. 12.20a-b), del resto, sottolinea certamente come l'aggettivo *endomachas* sia utilizzato da Pindaro per riferirsi a chi, in questo caso il gallo, passi la propria esistenza a intraprendere scontri domestici, *katoikidion machai*, ma sembra altrettanto chiaro che la costruzione metaforica con un altro animale avrebbe avuto un'efficacia assai minore, perché, come abbiamo visto nelle rappresentazioni precedenti, il gallo era associato a un'idea di domesticità che egli stesso era in

²⁸ Tra le ipotesi interpretative della presenza del gallo nell'epinicio pindarico è stata avanzata anche quella che vedrebbe un'allusione parodica da parte di Pindaro all'*Epinicio* IV di Bacchilide in cui quest'ultimo si era definito *gallo di Urania*, *Ouranias alektōr*, Bacchyl. 4.8, si veda in particolare Catenacci e Di Marzio 86-89.

grado di mettere in pericolo con la propria smania di ingaggiare continuamente scaramucce e veri e propri scontri all'ultimo sangue nell'ambito del proprio *genos*.

5. Imitare o simulare il comportamento animale? Una conclusione

La ricerca che abbiamo portato avanti nelle pagine precedenti ci ha permesso di stabilire alcuni punti fermi che sembrano emergere in modo alquanto chiaro dall'analisi delle testimonianze antiche: i testi che provengono dalla Grecia classica non fanno menzione di combattimenti di galli di natura rituale, in qualche modo dunque istituzionalizzati e inseriti in contesti di agoni pubblici durante feste della comunità civica. Dei racconti sul valore per così dire paideutico degli *agones* tra animali abbiamo testimonianza soltanto a partire dall'età imperiale tra il I e il II sec. d.C.: essi presentano il carattere di veri e propri racconti di fondazione che in qualche modo vogliono proiettare in un passato ormai definitivamente lontano un'idea ben specifica dell'educazione e dell'agonismo che avrebbero caratterizzato la Grecia classica. Risulta difficile dire quanto questi racconti fondativi risalgano nel passato, anche se, sulla scorta delle testimonianze di età classica, possiamo credere che riflessioni sulla violenza dei galli e dei loro combattimenti dovessero essere presenti anche prima del periodo imperiale.

Sembra comunque chiaro che il tentativo di costruire una memoria della *paideia* di tipo agonistico ad Atene passa anche attraverso forme agonali che vedono condottieri, comunità e schiere di giovani formare il passato ideale, e forse mai esistito in questi termini, della civiltà dei Greci per come le élite di molti secoli dopo cercavano di legittimarlo costruendone la memoria.

Eppure, anche di fronte a tali aneddoti retrospettivi che raccontando un passato remoto e in qualche modo contribuiscono a formarlo e a fornirgli un senso dato a posteriori, il combattimento tra galli, immaginato nel Teatro di Dioniso alle pendici dell'Acropoli, o sulla pista dello stadio, non presenta mai i caratteri, potremmo dire banali, di un invito all'emulazione pura e semplice che gli uomini sarebbero indotti a mettere in pratica osservando con stupore e ammirazione le gesta degli animali. Non si tratta mai, come abbiamo messo in luce facendo attenzione alle parole e alla costruzione retorica degli *exempla* di età imperiale, di spettacoli animali in cui gli uomini avrebbero dovuto semplicemente prendere esempio e fare come se fossero stati quegli animali in un vero e proprio campo di battaglia.

Al contrario è assai probabile che alcune, certamente non tutte, delle rappresentazioni culturali relative all'*alektryōn* che abbiamo registrato come largamente diffuse nella cultura greca almeno a partire dal V sec. a.C. e che sono riscontrabili in generi e tradizioni di sapere assai differenti, dalla tragedia all'onirocritica, abbiano giocato un ruolo nella costruzione di quei racconti di fondazione di pratiche lontane nel tempo. Il combattimento violento tra animali organizzato da uomini in un contesto pubblico e all'interno di un processo rituale che doveva coinvolgere l'intera comunità a prendervi parte e a riflettere su determinati comportamenti ha certamente risentito, nel momento stesso della sua costruzione come 'mito di comunità', di ciò che per i Greci un gallo combattente poteva rappresentare.

Anche se non abbiamo traccia di combattimenti organizzati dalla comunità in contesti agonali, è pur vero che la pratica dell'allevamento di *alektryones* da combattimento sembra essere attestata per lo meno ad Atene, come un noto passo di Platone conferma chiaramente, Pl. *Leg.*, 789b (Schöpsdau 508): nelle riflessioni che l'Ateniese elabora sull'importanza del movimento dei bambini per lo sviluppo ottimale della loro costituzione sin dal loro stato embrionale un paragone assai interessante viene tracciato con quei giovani e meno giovani, *paides kai presbyteroi*, che allevano sin dalla nascita i propri pulcini perché diventino galli da combattimento. Platone definisce queste pratiche di allevamento, così come l'addestramento e il combattimento stesso tra animali, una forma di *paidias paizein*, un vero e proprio agire ludico finalizzato al divertimento e alla formazione. Eppure, il rapporto tra proprietario e animale che viene delineato dal

Rituale, spettacolo o gioco d'azzardo

Marco Vespa

testo di Platone presuppone una condivisione abbastanza significativa di spazi di vita e di consistenti parti di tempo durante la giornata, con i *paidēs* che arrivano a intraprendere lunghe passeggiate con i propri pulcini tenuti nel palmo di una mano o sotto il braccio. In questo senso un vero e proprio rapporto di *trophē* si costituisce in cui le attenzioni alimentari, le prove e gli allenamenti di combattimento, più in generale la cura per lo sviluppo fisico dei futuri galli, hanno un ruolo non trascurabile nella vita del proprietario dell'animale.

Se mettiamo in rapporto dialogico il testo di Platone con l'iconografia attica di V sec. è possibile notare in effetti una sorprendente coincidenza delle immagini di *erastai* o *eromenoi* con in mano o in braccio un gallo con quanto raccontato da Platone. Che la figura del gallo rimandasse all'immagine prototipica della maschilità dell'*erastēs* o che semplicemente rappresentasse un dono di un certo valore economico e di prestigio sociale che veniva rivolto ai giovani *eromenoi* è ancora oggetto di dibattito (Bruneau; Hoffmann 212; Koch-Harnack 97-105). Resta probabile che in effetti il rapporto di cura interspecifica che il giovane futuro cittadino si trovava a intrattenere con l'animale poteva certamente attivare una serie di comportamenti e atteggiamenti, dalla presa in carico di una responsabilità nei confronti di un essere vivente alla gestione di situazioni conflittuali e violente, che il giovane in fase di formazione poteva introiettare e incorporare rendendoli a tutti gli effetti parte del proprio modo di agire (Bradley).

Tenuto conto di quanto analizzato sopra, se uno scopo esisteva davvero nel donare o nell'allevare un gallo, e magari nell'organizzare un combattimento, assai spesso legato a pratiche di scommesse d'azzardo, questo non consisteva tanto in un *Glaubenbekenntnis* dell'ideologia del valore aristocratico o democratico cittadino (Hoffmann 210), in una liturgia collettiva che riaffermava i valori della comunità prendendo a modello i galli, ma al contrario rovesciandone l'etologia.²⁹

Come abbiamo visto il gallo era un animale da osservare, certo, ma da cui prendere accuratamente le distanze, riconfermando con il dominio di sé e con le regole culturali patrimonio della comunità degli uomini la propria differenza rispetto alla violenza bestiale degli *alektryones*.

Nel recente dibattito antropologico sulle forme di rapporto con il mondo animale nei rituali sciamanici e nelle occasioni agonali collettive nella regione della Mongolia, Roberte Hamayon (123-40) ha introdotto un'efficace distinzione tra le categorie di *imitazione* e *simulazione* dei comportamenti animali. Pur trattandosi di un altro contesto di studio e facendo riferimento ad altre dinamiche culturali, la distinzione sembra utile per lo meno come mero strumento euristico per cercare di comprendere in modo più approfondito quali aspetti siano coinvolti quando determinate pratiche culturali prendono in considerazione alcuni comportamenti animali da riprodurre. Se nel modello di *simulazione* del comportamento animale, quello che viene registrato per esempio nel rituale sciamanico siberiano, ci si attende che l'attore umano *faccia come se* fosse l'animale comportandosi allo stesso modo, assumendone completamente l'identità reale e in contesto, vale a dire portando a compimento ogni particolare modo di agire dell'animale in un ben preciso ambito (rituale di seduzione, scontro, cura della prole), la pratica dell'*imitazione* se ne differenzia radicalmente. Nel procedimento imitativo siamo di fronte a una scelta di *fare come* l'animale senza però che vi sia un'identificazione vera e propria: gli attori in causa, danzatori o lottatori, evocano certe condotte animali ma le mettono in pratica lasciando intendere che il loro modo di farlo è differente dalle modalità animali; l'imitazione in questo caso è caratterizzata da due principi che sono la selettività e la parzialità. Di un continuum etologico dell'animale il rituale, la danza o l'agone, sezionano delle parti e le mettono in scena

²⁹ Cfr. Matuszewski 73-74, per cui invece il simbolismo agonistico che il gallo incarnerebbe, essendo prototipo e modello del comportamento virile e valoroso, sarebbe alla base della vera e propria mania («fondness for bird fights») che gli Ateniesi avrebbero sviluppato per i combattimenti tra *alektryones* subito dopo le Guerre persiane. Il pericolo non risiederebbe nell'etologia dell'animale e nei rischi che la sua simulazione comporterebbe, ma semmai nei luoghi e nelle assemblee di uomini intenti a scommettere e animarsi per gli *agones*.

Rituale, spettacolo o gioco d'azzardo

Marco Vespa

in modo decontestualizzato in rapporto a come gli animali lo incarnerebbero nell'ambito dei propri modi di vita. Come argomenta R. Hamayon (124) «des jeunes qui luttent et dansent *font comme* les cervidés ou les gallinacés mais ils le font *entre eux*. Leur *faire comme* ne vise pas à reproduire des conduites animales mais à produire des gestes humains rappelant certaines de leurs caractéristiques. Il consiste en une réappropriation humaine des mouvements animaux *isolés de leur contexte* comportemental».

La selezione e la conseguente produzione di certi gesti e certe attitudini al combattimento che possono avere origine dall'osservazione dei galli non equivale in nessun modo alla riproduzione completa e irriflessa della loro etologia. Il risultato pericoloso di una simulazione di questo tipo viene efficacemente sfruttato dallo storico Erodiano alla metà del III sec. d.C. quando si trova a descrivere un inquietante gioco di specchi tra comportamento umano ed etologia animale. Le abitudini viziose e i comportamenti esecrabili che caratterizzavano i due figli di Settimio Severo, Geta e Caracalla, sembrano al contempo causa e conseguenza di certi particolari passatempi infantili: secondo Erodiano (Herod. 3.10.3) la corruzione dei costumi di cui avrebbero dato prova nel corso degli anni sarebbe stata in qualche modo favorita da tutta una serie di abitudini e comportamenti degeneri, come la mania per l'ippica o la danza. Per illustrare poi ancora di più la rivalità puerile che presto si sarebbe trasformata in odio aperto fino a portare Caracalla a ordire l'assassinio del fratello, lo storico sceglie di dedicare alcune righe alla descrizione dell'origine delle loro contese. Caracalla e Geta erano soliti dividersi con astio, *pros te allelous estasiazon*, nelle non rare occasioni in cui si radunavano per una battaglia tra quaglie o uno scontro tra galli; proprio queste forme di passatempo ludico con cui perdevano il proprio tempo erano anche responsabili, secondo la linea argomentativa di Erodiano, di guastarne i caratteri trasformandoli in creature litigiose spinte da una puerile e insensata voglia di sopraffazione l'uno nei confronti dell'altro, *allelous erizontes*.

6. Bibliografia

- Andò, Valeria. *Violenza bestiale. Modelli dell'umano nella poesia greca epica e drammatica*. Salvatore Sciascia Editore, 2013.
- Becq de Fouquières, Louis. *Les jeux des Anciens. Leur description, leur origine, leurs rapports avec la religion, l'histoire, les arts et les moeurs*. C. Reinwald, 1869, pp. 148-58.
- Bentz, Martin. *Panathenäische Preisamphoren: Eine athenische Vasengattung und ihre Funktion vom 6.–4. Jahrhundert v. Chr.* Vereinigung der Freunde Antiker Kunst, 1998.
- Bortwick, Kerr E. "Zoologica Pindarica". *The Classical Quarterly*, vol. 26, n. 2, 1976, pp. 198-205.
- Bradley, Keith. "The Sentimental Education of the Roman Child: the Role of Pet-Keeping". *Latomus*, t. 77, fasc. 3, 1998, pp. 523-57.
- Brelich, Angelo. *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*. Rudolf Habelt Verlag, 1961.
- Bruneau, Philippe. "Le motif des coqs affrontés dans l'imagerie attique". *Bulletin de correspondance hellénique*, vol. 89, n. 1, 1965, pp. 90-121.
- Camerotto, Alberto. *La metamorfosi della parola. Studi sulla parodia in Luciano di Samosata*. Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998.
- . "Gli occhi e la lingua dello straniero: satira e straniamento in Luciano di Samosata". *Prometheus*, n.s. 1, 2012, pp. 217-38.

Rituale, spettacolo o gioco d'azzardo

Marco Vespa

- Campagner, Roberto. "Giochi d'azzardo in Aristofane". *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, n.s. 81, 2005, pp. 81-89.
- Carrara, Laura. "Il processo areopagitico di Oreste: le «Eumenidi» di Eschilo e la tradizione attica". *Philologus*, vol. 151, n. 1, 2007, pp. 3-16.
- Catenacci, Carmine. "La data dell'Olimpica 12 di Pindaro". *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, n.s. vol. 81, n. 3, 2005, pp. 33-39.
- . "Introduzione e commento dell'Olimpica XII di Pindaro". *Pindaro. Olimpiche*. A cura di Bruno Gentili, Mondadori – Fondazione Lorenzo Valla, 2013: 287-93; 582-89.
- Catenacci, Carmine e Di Marzio, Marialuigia. "Il gallo di Urania (Bacchilide, "Epinicio" 4)". *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, n.s. vol. 76, n. 1, 2004, pp. 71-89.
- Chantraine, Pierre. "Les noms de la gauche en grec". *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, a. 99, n. 3, 1955, pp. 374-77.
- Citti, Vittorio. *Eschilo e la lexis tragica*. Adolf M. Hakkert, 1994, Lexis Suppl. II.
- Civiletti, Maurizio. "I Sette contro Tebe di Eschilo e la guerra (e l'assedio) come dimensione di bestialità". *Come bestie? Forme e paradossi della violenza tra mondo antico e disagio contemporaneo*. A cura di Valeria Andò e Nicola Cusumano, Salvatore Sciascia Editore, 2010, pp. 19-44.
- Csapo, Eric. "Deep Ambivalence: Notes on a Greek cockfight (Part I)". *Phoenix*, vol. 47, n. 1, 1993, pp. 1-28.
- Damet, Aurélie. "« L'in-famille ». Les violences familiales sur la céramique classique entre monstration et occultation". *Images Re-vues En Ligne*, 9, 2011.
- Denniston, John D. *The Greek Particles*. 2ª ed., Oxford UP, 1954.
- Deriu, Morena. *Mixis e poikilia nei protagonisti della satira. Studi sugli archetipi comico e platonico nei dialoghi di Luciano di Samosata*. Università degli Studi di Trento. Dipartimento di Lettere e Filosofia, 2017, Labirinti 169.
- Douglas Olson, S. *Eupolis. Heilotes-Chrysoon genos (frr. 147-325)*. Verlag Antike, 2016, Fragmenta Comica (FrC) Band 8.2.
- Dumont, Jacques. "Les combats des coqs furent-ils un sport ?". *Pallas*, n. 34, 1988, pp. 33-44.
- Dunbar, Nan. *Aristophanes. Birds*. Oxford UP, 1998.
- Ernout, Alfred. *Les adjectifs latins en -osus et -ulentus*. Klincksieck, 1949.
- Fisher, Nick. "The perils of Pittalakos: settings of cock fighting and dicing in classical Athens". *Games and festivals in classical antiquity: proceedings of the conference held in Edinburgh 10-12 July 2000*, edited by Sinclair Bell e Glenys Davies, Archaeopress, 2004, pp. 65-78, British Archaeological Reports. International Series, 1220.
- Fontenrose, Joseph. "Gods and men in the Oresteia". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 102, 1971, pp. 71-109.
- Foti, Giuseppina. "Funzioni e caratteri del «pullarius» in età repubblicana e imperiale". *ACME – Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano*, vol. LXIV, n. 2, 2011, pp. 89-121.
- Fowler, Don. "Taplin on cocks". *The Classical Quarterly*, n.s. 39.1, 1989, pp. 257-59.
- Franchi, Elena. "Spartani dalle lunghe chiome e Argivi rasati. Interpretazioni iniziatiche moderne e costruzioni di senso antiche". *Incidenza dell'Antico*, vol. 7, 2009, pp. 61-88.

Rituale, spettacolo o gioco d'azzardo

Marco Vespa

- Franchi, Elena e Proietti, Giorgia, a cura di. *Forme della memoria e dinamiche identitarie nell'antichità greco-romana*. Università degli Studi di Trento, Collana Quaderni n. 2.
- Franco, Cristiana. "L'argomento convincente: gli animali come allievi di «physis» e «vox naturae» nella tradizione greca e romana". *Studi Italiani di Filologia Classica*, IV serie, vol. 13.2, 2015, pp. 185-212.
- Friis Johansen, Holger e Edward W. Whittle. *Aeschylus. The Suppliants*. Vol. 2, Gyldendalske Boghandel, 1980.
- Funaïoli, Maria Paola. "Il mimo del gallo perduto (Pap. Oxy. II 219)". *Dionysus ex machina*, vol. I, 2010, pp. 69-80.
- Garcia Petit, Lluís. "La migration du coq : de l'extrême Orient à la Méditerranée". *Mouvements ou déplacement de populations animales en Méditerranée au cours de l'Holocène*, edited by Armelle Gardeisen, Archaeopress, 2002. BAR International Series 1017.
- Geertz, Clifford. "Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight". *Daedalus*, vol. 101, n. 1, 1972, pp. 1-37.
- Giangiulio, Maurizio. *Memorie coloniali*. L'Erma di Bretschneider, 2010.
- Giordano, Manuela. "Perché ad Atene cessarono le vendette? Dal sistema della vendetta al sistema della pena". *Mythologein. Mito e forme di discorso nel mondo antico. Studi in onore di Giovanni Cerri*, a cura di Antonietta Gostoli e Roberto Velardi, Fabrizio Serra Editore, 2014: 464-74.
- Goldhill, Simon. *Aeschylus: the Oresteia*. Cambridge. Cambridge UP, 1992.
- Graham, Anderson. *Lucian. Theme and Variation in the Second Sophistic*. Brill, 1976.
- Graves, Robert. *I miti greci*. 1955. Longanesi, 1963.
- Green, John R. "On Seeing and Depicting the Theatre in Classical Athens". *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. XXXII, 1991, pp. 15-50.
- Morgan, Gwyn M. "Three Non-Roman Blood Sports". *The Classical Quarterly*, vol. 25, n. 1, 1975, pp. 117-122.
- Halbwachs, Maurice. *La mémoire collective*. 2eme ed., Presses Universitaires de France, 1968.
- Hamayon, Roberte. *Jouer. Étude anthropologique à partir d'exemples sibériens*. Éditions La Découverte, 2012.
- Harris, William V. *Restraining Rage: The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*. Cambridge UP, 2001.
- Heath, John. *The Talking Greeks. Speech, Animals, and the Other in Homer, Aeschylus, and Plato*. Cambridge UP, 2005.
- Hofmann, Johan Baptist. *La lingua d'uso latina*. 2ª ed., traduzione di Licinia Ricottilli, Pàtron, 1985.
- Hoffmann, Herbert. "Hahnenkampf in Athen. Zur Ikonologie einer attischen Bildformel". *Revue archéologique*, n.s. fasc. 2, 1974, pp. 195-220.
- Kathariou, Kleopatra. "Cock and Cockfights on Cock Lekythoi". *Numismatica e antichità classiche*, vol. XXXV, 2006, pp. 105-22.
- Kidd, Stephen. "How to Gamble in Greek: The Meaning of *Kubeia*". *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 137, 2017, pp. 119-34.

Rituale, spettacolo o gioco d'azzardo

Marco Vespa

- Kilani, Mondher. *Guerre et sacrifice. La violence extrême*. Presses Universitaires de France, 2005.
- Koch-Harnack, Gundel. *Knabenliebe und Tiergeschenke. Ihre Bedeutung im pädagogischen Erziehungssystem Athens*. Gebr. Mann Verlag, 1983.
- Leumann, Manu. *Lateinische Laut- und Formenlehre*. 5^a ed., C.H. Beck, 1977.
- Loroux, Nicole. *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*. Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1981.
- Lukinovich, Alessandra e Anne-France Morand. *Élien. Histoire variée. Traduction et commentaire*. Les Belles Lettres, 1991.
- Manetti, Giovanni. *Le teorie del segno nell'antichità classica*. Bompiani, 1987.
- Matuszewski, Rafal. "Dice, Cockfights and the Limits of Decency: Athenian Gaming Houses as «lieux de sociabilité»". *Przegląd Humanistyczny*, vol. 437, n. 2, 2013, pp. 65-77.
- Oudot, Estelle. "Marathon, l'Eurymédon, Platées, laissons-les aux écoles des sophistes !". *Clio sous le regard d'Hermès. L'utilisation de l'histoire dans la rhétorique ancienne de l'époque hellénistique à l'Antiquité tardive*. Edizioni dell'Orso, 2011, pp. 143-57.
- Palagia, Olga. "The Date and Iconography of the Calendar Frieze of the Little Metropolis, Athens". *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, vol. 123, 2008, pp. 215-37.
- Perdrizet, Paul. "Sur l'introduction en Grèce du coq et des combats de coqs". *Revue Archéologique*, III série, n. 21, 1893, pp. 157-67.
- Petit, Madeleine. *Philon d'Alexandrie. Quod omnis probus liber sit. Introduction, texte, traduction et notes*. Éditions du Cerf.
- Polacco, Luigi. *Il teatro di Dioniso Eleutereo ad Atene*. L'Erma di Bretschneider, 1990.
- Popkin, Maggie L. "Roosters, Columns, and Athena on Early Panathenaic Prize Amphoras". *Hesperia*, vol. 81, 2012, pp. 207-35.
- Prandi, Luisa. *Memorie storiche dei Greci in Claudio Eliano*. L'Erma di Bretschneider, 2005.
- Proietti, Giorgia. "La memoria delle Guerre Persiane in età imperiale. Il classicismo di Erode Attico e la 'Stele dei Maratonomachi'". *Annuario della Scuola Archeologica di Atene*, vol. XC, serie III.12, 2012, pp. 97-118.
- Remotti, Franco, a cura di. *Forme di umanità. Progetti incompleti e cantieri sempre aperti*. Bollati Boringhieri, 1999.
- Saïd, Suzanne. "Concorde et civilisation dans les Euménides. (Euménides, vv. 858-866 et 976-987)". *Théâtre et spectacle dans l'Antiquité*, actes du Colloque de Strasbourg 5-7 novembre 1981, Brill, 1983, pp. 97-121.
- . "Lucien ethnographe". *Lucien de Samosate*, Actes du colloque international de Lyon organisé au Centre d'Études romaines et gallo-romaines les 30 septembre – 1er octobre 1993, édité par Alain Billault, De Boccard, 1994, pp. 149-70.
- Schöpsdau, Klaus. *Platon. Nomoi (Gesetze) Buch IV-VII*. Platon Werke. Übersetzung und Kommentar vol. IX 2, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.
- Seigle, Michaël. "Le coq gaulois et le coq des Gaulois: mythes et réalités". *Anthropozoologica*, vol. 51, n. 2, 2016, pp. 115-25.
- Shelton, Jo-Ann. "Spectacles of Animal Abuse". *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*, edited by Gordon Lindsay Cambell, Oxford UP, 2014, pp. 461-77.

Rituale, spettacolo o gioco d'azzardo
Marco Vespa

- Simon, Erika. *Festivals of Attica: An Archaeological Commentary*. U of Wisconsin P, 1983.
- Sommerstein, Alan H. *Aeschylus. Eumenides*. Cambridge UP, 1989.
- Spawforth, Antony S.J. *Greece and the Augustan Cultural Revolution*. Cambridge UP, 2012.
- Stadter, Philip A. *Plutarch and his Roman Readers*. Oxford UP, 2015.
- Storey, Ian. *Eupolis: Poet of Old Comedy*. Oxford UP, 2003.
- Taplin, Oliver. "Phallogogy, phylakes, iconography and Aristophanes". *Proceedings of the Cambridge Philological Association*, vol. XXXIII, 1987, pp. 92-104.
- . *The Stagecraft of Aeschylus*. Oxford UP, 1977.
- West, Martin L. *Aeschyli Tragoediae*. Teubner, 1998.
- Wirth, Hennig. *Die linke Hand. Wahrnehmung und Bewertung in der griechischen und römischen Antike*. Franz Steiner Verlag, 2010. Alte Geschichte Band 47.