

Itaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica
Societat Catalana d'Estudis Clàssics
Núm. 30 (2014), p. 43-58

DOI: 10.2436/20.2501.01.49

L'absolució d'Orestes i l'angoixa de l'espectador

Carles Garriga
Universitat de Barcelona
cgarriga@ub.edu

ABSTRACT

The trial scene in the *Eumenides* of Aeschylus has been interpreted as a notorious example of tragic ambiguity, where beside the joy remains the ancestral anguish. An unbiased reading of the text and a closer study of the Athenian myths and rituals helps to interpret the scene in a more appropriate manner to the cultural context of Aeschylus.

KEYWORDS: Aeschylus, *Eumenides*, trial scene, ambiguity

A les *Eumènides*, Atena organitza el judici en el qual Orestes acabarà sent absolt. L'absolució, efectivament, és necessària, no només per respectar la llegenda, que ja explicava que Orestes havia estat declarat innocent¹, sinó també per donar una causa dramàtica a la ira de les Erínies. És clar que Èsquil hauria pogut presentar la transformació de les Erínies i la seva inserció en la vida de la ciutat com a cosa espontània i automàtica a continuació del veredict, però això hauria causat greus perjudicis tant des del punt de vista de les idees religioses com del de la consistència dramàtica i la versemblança de la tragèdia. En efecte, és pròpia de les Erínies la seva associació amb la contaminació causada pels crims de sang; elles mateixes són tant l'efecte com la causa d'aquesta contaminació. Presents en escena, no poden canviar de caràcter sense que quedi absolutament clar que el seu potencial contami-

1. Però no és del tot segur que hagués estat en un judici celebrat a l'Areòpag: cf. JACOBY 1954, 24-25 (a propòsit d' Hel·lànic 323a F 1). Per a un resum de les llegendes i la seva relació amb la versió d'Èsquil, cf. PODLECKI 1989, 2-5; SOMMERSTEIN 1989, 1-6.

nant desapareix i passen a ser honorades i venerades per la ciutat que se les farà seves. Així, al diàleg epirremàtic subsegüent a l'absolució, les Erínies canten en dues odes corals el seu despit i les seves amenaces contra la ciutat (vv. 778-793 = 808-823 e 837-847 = 870-880); es refereixen a la seva *atimía* als vv. 780 (= 810) ἄτιμος, 792 (= 822) ἀτιμοπενθεῖς, 839 (= 872) ἀτίετον, φεῦ, μύσος, 845-47 (= 878-80)² ἀπό με γὰρ τιμᾶν δανααῖν / θεῶν δυσπάλαμοι / παρ' οὐδὲν ἦσαν δόλοι³, on les amenaces prenen la forma de descripció de malalties contaminants i el despit es manifesta sota el signe de la lamentació pel deshonor⁴: al v. 839 (= 872) l'expressió ἀτίετον, φεῦ, μύσος uneix els dos aspectes, de tal manera que la sutzura que, segons elles, hauria d'haver afligit Orestes, ara recaurà en elles mateixes perquè el crim no ha estat compensat, i no serà fins que elles rebin les honors que els escauen (cf. v. 891 εἶναι δικαίως ἔς τὸ πᾶν τιμωμένη on Atena els pronostica que seran convenientment honorades i v. 894 τίς δέ μοι τιμὴ μένει; on demanen en què consistirà l'honor que els espera) que deixaran de ser agents de pol·lució. Des del punt de vista de les representacions religioses, doncs, es feia imprescindible posar en escena la cerimònia de la transformació de les Erínies, i això només era possible si es posava clarament de manifest que eren agents d'impuresa tant abans del judici com després; una impossible condemna d'Orestes hauria fet impensable qualsevol possibilitat de canvi de les Erínies.

També des del punt de vista teatral l'absolució és necessària. Serveix, com ja he dit, per justificar la ira de les Erínies. Sense aquesta escena, passaríem immediatament a les benediccions finals, i la llargària de la tragèdia s'hauria hagut d'obtenir o bé dilatant l'acció prèvia a l'absolució o bé allargant les benediccions finals: procediments possibles, però que en qualsevol dels dos casos haurien contribuït a fer un espectacle molt menys excitant. Però a part de l'evident pèrdua de l'efecte dramàtic s'introduiria en l'obra un greu problema de versemblança i de motivació, ja que, com es justificaria la presència de les Erínies a Atenes si es tracta d'uns éssers que només es fan presents quan es tracta de venjar els crims? Amb la condemna d'Orestes les Erínies haurien de desaparèixer i no pas restar a l'Àtica, i si de cas hi restarien com a éssers sinistres, que és com han estat presentades reiteradament al llarg de la tragèdia. Tot això són especulacions sense sentit, ja que Èsquil va compondre l'obra que tenim ara i no pas una altra. Però serveixen per insistir en un fet que s'hauria de considerar essencial: Orestes ha de ser absolt perquè la seva absolució és la base per a la transformació de les Erínies.

Legítimament, però potser una mica impròpiament, molts estudiosos han desviat la seva atenció des de la dada essencial, potser perquè sembla massa òbvia, de l'absolució, per passar a fixar-se en els detalls del veredict: con-

2. Per a la relació de l'adjectiu ἀτίετον, del verb τίειν, amb τιμή, cf. CHANTRAINE 1968-77 s. vv.
3. Per a la colometria, qüestions textuais i interpretació global d'aquests cants, cf. GARRIGA 2010.
4. En els *Scholia vetera* als vv. 789-90 llegim una apreciació encertada: ἔμιξε τῷ θορήνῳ τὴν τιμωρίαν τεχνικῶς 'ha unit de manera artística la *timoria* i el *thrénos*' (SMITH 1976, 63, ll. 22-23).

cretament en el fet que la resolució del tribunal no es produeix per unanimitat sinó que hi ha un empat. A més, s'ha fet servir de matèria de reflexió a fi de trobar-hi indicis per a la interpretació de la tragèdia.

Però que hi hagi empat es pot considerar irrellevant si argumentem que no podia haver estat d'una altra manera. Ens podem preguntar si hauria estat possible un altre resultat (descartem, d'entrada, i suposant un total de dotze vots, que la distribució fos 9 a 3, per exemple, i en qualsevol dels sentits: seria complicar absurdament les coses). Si tots els vots haguessin estat contraris a Orestes la condemna hauria estat inevitable, en contra de la voluntat dels déus olímpics i també en contra de la llegenda. Però quin benefici dramàtic n'hauria obtingut Èsquil? Quines paraules hauria hagut de posar en boca d'Apol·lo i d'Atena per fer-los renunciar a les posicions que havien pres prèviament? I, com hauria pogut aspirar a guanyar el premi en el concurs tràgic? Amb l'altra possibilitat, la de fer que tots els vots fossin favorables a Orestes, caldria raonar per què Èsquil s'havia pres tantes molèsties posant un cor en escena per convertir-lo en insignificant després del judici, algun del personatges en escena hauria d'explicar com és possible que molts dels principis morals que les Erínies havien expressat es continuarien mantenint malgrat la seva derrota, i no hi hauria cap motiu per entronitzar-les a la ciutat ni seria versemblant que fos així. I en cap de les dues possibilitats no tindriem l'*aítion* del vot de gràcia d'Atena perquè ja no seria necessari. El més raonable des de tots els punts de vista és, doncs, acceptar que els termes del veredict són els únics possibles d'acord amb el plantejament de la tragèdia.

Per tant, l'empat és imprescindible. Però hi ha disputa entre els estudiosos sobre la visualització precisa de la votació. Vota també Atena junt amb el jurat creant així un empat per, a continuació, activar la regla segons la qual en cas d'empat l'acusat és absolut⁵ o bé només aplica la regla després que el tribunal humà ha votat a parts iguals? En el primer cas el nombre de jurats humans seria senar; en el segon, parell. Per resoldre la dificultat hauríem de conèixer com es produïa en escena la votació; i per determinar què es veia en escena ens hem de fixar en les paraules pronunciades pels personatges. Però el text d'Èsquil no és prou clar al respecte i, com recorda TAPLIN 1977, 392, crec que sarcàsticament, «there is a venerable controversy over whether they were an odd or even number». Els termes de la controvèrsia ja apareixen perfectament definits en la que va sostenir HERMANN 1835, 188-99 amb MÜLLER 1833, 161 i MÜLLER 1834, 40-44 (nombre dels jutges senar i parell, respectivament)⁶; després, sense noves evidències apreciables, reapareixen, volgudament o no, en treballs significatius: GAGARIN 1975 i HESTER 1981 (nombre senar i nombre parell), i PODLECKI 1989, 211-13 i SOMMERSTEIN 1989, 221-26 (nombre parell i nombre senar).

5. Cf. *Eum.* 741 *νικῶ δ' Ὀρέστης, κἀν ἰσόψηφος κριθῆι codd. ἰσόψηφον* WEST 1990, 288, basant-se en el fet que Orestes no pot ser dit ἰσόψηφος, sinó que en tot cas ho seria la disputa o el judici; a manca d'un substantiu proper, suggereix ἰσοψηφως o bé, preferiblement, ἰσόψηφον (acusatiu neutre adverbial), interpretant κριθῆι com un passiu impersonal.
6. Per als detalls, cf. FERRARI 1984.

Els espectadors de les *Eumènides* sabien de quants membres estava format el jurat perquè ho estaven veient. També veien d'una manera o altra con s'efectuava la votació i el recompte. Nosaltres ens farem una imatge de l'escena segons quines siguin les nostres conjectures, i la qüestió és si les conjectures, a part d'orientar en un sentit o en un altre la nostra visualització de l'escena, ens poden donar algun altre tipus d'informació. Jo ho dubto, almenys en l'estat dels nostres coneixements actuals. Si el nombre de jutges humans és parell hi ha un empat, evidentment; si Atena vota junt amb els humans produint així l'empat, la situació és la mateixa, perquè en aquest cas és evident que Atena actua com un humà més⁷. Per tant, no sembla que el nombre de jurats humans sigui rellevant; a més, si ho fos, hauríem d'esperar que Èsquil indiqués d'alguna manera en què consistiria aquesta suposada rellevància, cosa que no fa en cap moment.

Això no obstant, hi ha hagut qui ha trobat en les particularitats del veredicté indicis per a construir una interpretació general de la tragèdia. En un estudi que ha esdevingut enormement influent, J.-P. Vernant escrivia:

Même chez le plus optimiste des tragiques, chez Eschyle, l'exaltation de l'idéal civique, l'affirmation de sa victoire sur toutes les forces du passé ont moins le caractère d'un constat, d'une tranquille assurance, que d'un espoir et d'un appel, où l'angoisse ne cesse jamais d'être présente, même dans la joie des apothéoses finales (VERNANT 1972 [1981, 25]).

Com explica a la llarga nota que segueix, les 'apothéoses finales' són les escenes finals de les *Eumènides*, i és sorprenent que no intenti superar la dificultat que representa el fet que els termes 'joie' i 'angoisse' siguin contradictoris; en lloc d'això, la nota comença remarcant precisament les «contradictions entre les dieux anciens et les dieux nouveaux, entre les *génē* nobles et le présent de l'Athènes démocratique du v^e siècle».

Vernant, i amb ell una bona part de les interpretacions recents de les *Eumènides*, estableix una polaritat entre la persuasió, pròpia d'una societat democràtica presumiblement proposada per Atena en el marc d'un llenguatge civil, i el caràcter violent i primitiu de les Erínies, font d'un terror elemental, necessari tanmateix per a l'existència de la ciutat⁸. A més, en la seva argumentació el dret de les Erínies —i correlativament el grau d'innocència o culpabilitat d'Orestes— es posa en relació amb la distribució dels vots. Per

7. Cf. SOMMERSTEIN 1989, 225 (que propugna un nombre senar d'humans): «both sides [s.e. Orestes i les Erínies] seem to regard the verdict as that of the πόλις as a whole»; «Athena ... votes as one of the jury»; «the human and divine inhabitants of the πόλις acting as one body».

8. A propòsit d'aquest punt, el revisor anònim em suggereix recordar GERNET 1955, amb els seu treballs «sobre dret i predret a la ciutat, dret de sang i conflictes entre el clan i la ciutat, etc.». Li n'estic agraït, així com a altres observacions seves que m'han permès subsanar algunes errades formals.

donar suport a la seva tesi, Vernant, en la mateixa nota, es refereix al moment en què es produeix la votació que acaba amb l'absolució d'Orestes. Fa notar que el resultat deixa encara espai a les Erínies perquè els jutges s'han pronunciat majoritàriament contra Orestes: «les juges humains se sont prononcés à la majorité contre Oreste, puisque c'est seulement le vote d'Athéna qui rend les suffrages égaux»⁹; i és la igualtat resultant com a conseqüència del vot d'Atena, continua, la que «l'absout légalement, par une convention de procédure, du crime de meurtre, mais elle ne l'innocente ni ne le justifie»¹⁰. És per això que Vernant, després de parlar de les contradiccions entre l'antic i el modern, afegeix: «l'ambiguïté tragique n'est pas liquidée: l'ambivalence demeure»¹¹. Hi hauria, per tant, «une sorte d'équilibre, maintenu entre l'ancienne *dikē* des Erinnyes (...) et celle, contraire, des nouveaux dieux».

Les Erínies conservarien, doncs, el seu antic dret, davant del qual no serveixen ni la *philia* ni la *peithō* per mantenir els ciutadans units: «la *philia*, l'amitié mutuelle, la *peithō*, la persuasion raisonnée, ne suffissent pas à unir les citoyens en une communauté harmonieuse»; per això, diu més avall, «en face du dieu de la parole, de Zeus *agoraïos* (974), de la douce *Peithō* qui a guidé la langue d'Athéna, se profile l'auguste Erinnyes, répandant le respect, la crainte, l'effroi».

Aquesta pintura, però, presenta alguns problemes. En primer lloc, com ja he dit, res no demostra que la distribució dels vots emesos per part dels jurats humans hagi de tenir més o menys efecte respecte de l'ambigüitat i les contradiccions. I pel que fa a la descripció de la situació en general, s'ha de recordar que la *peithō* d'Atena s'exerceix per convèncer les Erínies que no dirigeixin la seva ira contra l'Àtica i que hi restin com a benefactores; la persuasió, doncs, triomfa no contra les Erínies sinó a favor seu, com ho demostra el fet

9. S'inclina, doncs, per l'opinió que el nombre de jutges humans és senar i que Atena també emet el seu vot; per desfer l'empat, hi afegeix el seu vot qualificat. De tota manera, si es creu que el nombre de jutges humans ha de ser parell l'essència de l'argument de Vernant no seria alterada, perquè, com ell mateix diu, en definitiva hi ha igualtat de vots: si el que vol dir és que la 'ambigüitat' és causada per la igualtat de vots, no ha d'importar la manera com s'hi ha arribat. En conseqüència, la seva implicació que Atena vota amb els membres del jurat i que, per tant, els humans han votat majoritàriament contra Orestes, és absolutament innecessària.
10. Però la igualtat (*ison*, *iso-*) en grec suggereix fortament la noció de justícia: cf. Arist. *EN* 1131a. Vegeu VLASTOS 1947 i 1953; per a una anàlisi de les imatges de retribució, venjança, justícia i equilibri en la tragèdia grega, vegeu BATTEZZATO 2010, 13-59.
11. Se'ns invita així a interpretar el terme 'ambigüitat' com si es tractés d'una categoria tal que permeti acceptar proposicions contradictòries i que serveixi, si és el cas, com a clau interpretativa general de la tragèdia. Per al meu propòsit no és necessari discutir si aquest terme és el més apropiat per descriure el sentit de la tragèdia; per a la resistència a acceptar-ne l'ús, cf. DI BENEDETTO 1995, 188-190. En el que sembla ser un llarg comentari a la nota de Vernant, SEAFORD 1995 (que demostra que Vernant s'equivoca en creure que ha provat que el nombre de jurats humans és senar; però tampoc no és segur que tingui raó quan creu demostrar que és parell) interpreta que 'ambigüitat' és sinònim de 'ambivalència' (com, d'altra banda fa el mateix Vernant), però tampoc no és del tot clar quina ambivalència hi hauria al final de les *Eumènides*.

que accedeixen a romandre a l'Àtica¹². D'altra banda, la transformació de les Erínies és per al bé; al final de la tragèdia les Erínies són entronitzades a Atenes com a deesses protectores de la fertilitat, de la prosperitat i de la pau interna. El seu rostre terrorífic no és un fet estrany a la *pólis* sinó que n'és el fonament, del qual els ciutadans obtindran un guany (vv. 990-91). En la nota i la interpretació de Vernant, com en altres estudiosos moderns, hi ha implícita una estranya fascinació pels aspectes obscurs de les manifestacions culturals. En efecte, si l'argument és que hi ha hagut igualtat de vots, per comptes de dir que «l'angoisse ne cesse jamais d'être présente, même dans la joie des apothéoses finales» hauria pogut dir igualment que 'la joie des apothéoses finales ne cesse jamais d'être présente, même dans l'angoisse'.

Al final de la nota, Vernant afirma, presumiblement amb el propòsit de situar la tragèdia en un context més general i antropològic, que Èsquil, en associar les Erínies a l'Areòpag i en caracteritzar aquesta institució sota el signe del Respecte (*Sébas*) i del Terror (*Phóbos*), no innova, sinó que remet a una coneguda tradició mítica i cultural (la que nosaltres ara coneixem a través de Pausànias I, 28, 5-6, que parla del santuari de les Erínies-Semnaí a l'Areòpag) amb la qual s'han de relacionar les indicacions de Diògenes Laerci a propòsit de les purificacions d'Atenes per obra d'Epimènides, que hauria fet sacrificar moltons blancs i negres deixats anar des de l'Areòpag i que hauria consagrat un santuari a les Eumènides (VERNANT 1972 [1981], 27); cf. Diog. Laert. 1, 110-112 Dorandi, que atribueix la notícia sobre la fundació del temple de les Semnaí a Lobó d'Argos (fr. 8 Garulli). Aparentment això es pot entendre: Èsquil posaria el sentit de la seva tragèdia en el context de les institucions i dels mites atenesos. Qualsevol interpretació de les *Eumènides* té en compte aquesta evidència, ja des de MÜLLER 1833; cap novetat, doncs. El que sorprèn és els exemples que posa Vernant per caracteritzar l'entronització de les Erínies a Atenes com a indicador del *Sébas* (Respecte) i del *Phóbos* (Terror) que imperaran per comptes de la *Peithô*: el testimoni de Pausànias i la notícia sobre les purificacions dutes a terme per Epimènides. Pel que fa a la història del taumaturg de Creta, el més prudent és no només dubtar de la seva autenticitat sinó també de la seva antiguitat, de manera que no la podem fer servir de dada fiable¹³, tot i que és cert que les qüestions a l'entorn de la purificació impliquen d'una manera determinant les deesses. Vernant no podia citar la

12. El revisor anònim apunta la possibilitat que el tema de les figures que acaben sent protectores de la *pólis*, com també es troba en l'*Èdip a Colonos* i en l'*Hipòlit*, sigui tradicional d'un cert tipus de tragèdia. Si en poguéssim tenir evidències, seria evident que la funció de les Erínies transformades no consistiria a instaurar o a escampar la por.
13. Relació dels Alcmeònides amb l'Areòpag: SAMONS 1999; Ciló i les Dipolieia: NAKASSIS 2011; per a la hipòtesi que les Semnaí són les destinatàries de tota la intervenció d'Epimènides i que hi ha un lligam temàtic entre la llegenda i el final de l'*Orestea*, cf. S. I. JOHNSTON 1999, 279-284. Epimènides era identificat amb Bouzyges, l'heroi de les Dipolieia (Arist. fr. 386 Rose); sobre aquesta identificació, cf. VISCONTI 2002, 159, 165-166 i n., 168. Sobre els dubtes que suscita la llegenda, cf. la ponderada exposició de WEST 1983, 45-46, que sospita que la llegenda d'Epimènides està fabricada a partir del mite de Bouzyges.

lleï sacra de Selinunt, que encara no havia estat publicada, i que malgrat les incerteses d'interpretació que presenta, ens informa, a la columna A, d'uns sacrificis a Zeus *Eumenes*, a Zeus *Meilichios*, als Tripopàtores impurs i als purs, i a les Eumènides (tot i que no podem assimilar-les a les Erínies-Semnaí); a la columna B es parla, sembla, dels rituals i de les purificacions que ha de dur a terme un *αὐτορρέκτας* (segurament un homicida) per alliberar-se d'un *ἐλάστερος* (un persecutor): les analogies amb les *Eumènides* han estat assenyalades¹⁴; però fins i tot si posem l'èmfasi en les qüestions de pol·lució i de purificació, el sentit de les *Eumènides* s'orienta indiscutiblement no en l'ambivalència sinó en la purificació final, cosa que també passa en el ritual de Selinunt i en tots els altres que es coneixen.

Quant a Pausànias, és cert, el periegeta situa el santuari de les Erínies-Semnaí prop de l'Areòpag, però no s'està de remarcar que no ha vist res de terrible ni en les seves imatges ni en les d'altres divinitats subterrànies: *τοῖς δὲ ἀγάλμασιν οὔτε τούτοις ἔπεστιν οὐδὲν φοβερὸν οὔτε ὅσσα ἄλλα κείται θεῶν τῶν ὑπογαίων* (Paus. I, 28, 6). Les particularitats del culte a les Semnaí tal com es poden imaginar a partir de la lectura de les *Eumènides* són difícils de determinar; però el fet que les seves imatges no causin terror no ajuda a transmetre la idea que la 'auguste Erinys', la 'augusta Erinis' es dreci «répandant le respect, la crainte, l'effroi» (VERNANT 1972 [1981], 26). La descripció de Pausànias, en tot cas, indica que es tracta de divinitats benèvols que només són perilloses si són desateses, cosa normal en les divinitats subterrànies¹⁵ i que Èsquil remarca prou clarament; Atena ho recorda (*Eum.* 950-955)¹⁶:

μέγα γὰρ δύναται πότνι' Ἐρινὺς
παρά τ' ἀθανάτοις τοῖς θ' ὑπὸ γαῖαν,
περὶ τ' ἀνθρώπων φανέρ' ὥς τελέως
διαπράσσουσιν, τοῖς μὲν ἀοιδάς,
τοῖς δ' αὖ <δα>κρούων
βίον ἀμβλωπὸν παρέχουσαι

molt és el que pot l'augusta Erinis prop dels immortals i prop dels infernals; i amb els homes, són elles que clarament i plenament disposen, als uns donant cançons, i als altres una vida llusca de llàgrimes (trad. RIBA 1934, 171).

14. *Editio princeps* (que és encara la de referència, amb excel·lent comentari) JAMESON & JORDAN & KOTANSKY 1993; interpretacions: BURKERT 1999; BURKERT 2000; CLINTON 1996 (ressenya a JAMESON & JORDAN & KOTANSKY 1993 amb importants suggeriments de millora tant del text com de la interpretació). Recentment, LUPU 2005, 359-387 (= LUPU 2009, 359-387); ROBERTSON 2010, 15-255 (innecessàriament escèptic a propòsit de la interpretació molt àmpliament compartida que la columna B tracta de la purificació d'un homicidi, però amb molta documentació); SALVO 2012 (una anàlisi detallada i equilibrada, amb àmplia bibliografia).
15. Sobre el sentit del culte a les Semnaí en la conclusió de les *Eumènides*, cf. PARKER 2009, 145-153.
16. I també ho recorda Vernant, però no en treu cap conclusió (o, probablement, només li sembla rellevant l'últim vers).

Tanmateix, és veritat que al final de les *Eumènides* reapareix amb plenitud el tema de la necessitat del terror que inspiren les deesses (cf. per exemple, el que en diu Atena als vv. 990-991: ἐκ τῶν φοβερῶν τῶνδε προσώπων / μέγα κέρδος ὄρῳ τοῖσδε πολίταις «d'aquests paorosos rostres veig per a aquest poble sortir un esplèndid profit» [trad. RIBA 1934, 172-173]). Segons Èsquil la reverència i la por faran que els ciutadans s'abstinguin de cometre injustícia tant de dia com de nit (*Eum.* 690-92: Atena es refereix a l'Areòpag i diu que ἐν δὲ τῷ σέβας / ἀστῶν φόβος τε συγγενής τὸ μὴ ἀδικεῖν / σχήσει τὸ τ' ἥμαρ καὶ κατ' εὐφρόνην ὁμῶς), suggerint que la justícia opera també i necessàriament en l'interior de les persones a causa de la por d'infringir la llei. Aparentment Èsquil vol dir que la por i el respecte són la mateixa cosa, que rep el nom de por si es pensa en termes de realització efectiva del càstig i de respecte si l'atenció es centra en la figura autoritzada a aplicar el càstig¹⁷. És a dir, el respecte i el terror no són la manifestació de l'Erinis encarnant la cara fosca de l'ordre sinó que són la justícia mateixa i el fonament d'una vida civilitzada. És un tema fonamental de les *Eumènides*: a la segona antístrofa del segon estàsion (vv. 517-25)¹⁸ les Erínies canten sobre la conveniència de la por a fi de respectar la justícia; a la tercera estrofa (vv. 526-37)¹⁹ aconsellen la recerca d'un règim polític i moral consistent a allunyar-se tant de l'anarquia com del despotisme, des de la convicció que és en el terme mig i en el refús de la desmesura on hi ha la sanitat de la ment²⁰. Més endavant, just abans de procedir a la votació, Atena acaba el torn d'argumentacions pronunciant un discurs que insisteix encara en l'elogi del tribunal que s'està creant: un tribunal venerable, incorruptible,

17. Relació entre por, respecte i *sophrosyne*: *Eum.* 517-25 i GROENEBOOM 1952, 169-70 *ad* vv. 517-25, amb connexió amb la doctrina del πάθει μάθος. També Soph. *Ai.* 1073-86 (i la nota de GARVIE 1998, 223-24 *ad* vv. 1073-76, amb altres testimonis).

18. ἔσθ' ὅπου τὸ δεινὸν εὖ
καὶ φρενῶν ἐπίσκοπον
δεῖ μένειν καθήμενον
ξυμφέρει

σωφρονεῖν ὑπὸ στένει.
τίς δὲ μηδὲν ἐν φάει
καρδίας † ἀνατρέφων †
ἢ πόλις βροτός θ' ὁμοί-
ως ἔτ' ἂν σέβοι Δίκαν;

19. μήτ' ἀναρκτον βίον
μήτε δεσποτούμενον
αἰνέσης· παντὶ μέσθ' τὸ κράτος θεός
ᾧ πασεν, ἄλλ' ἄλλα δ' ἐφορεύει.
ξύμμετρον δ' ἔπος λέγω,
δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος ὡς ἐτύμως,
ἐκ δ' ὑγείας
φρενῶν ὁ πᾶσιν φίλος
καὶ πολύευκτος ὄλβος.

20. Per Vernant és diferent: «ni anarchie, ni despotisme (...). En fixant cette règle la déesse souligne que le bien se situe entre deux extrêmes, la cité reposant sur l'accord difficile entre des puissances contraires qui doivent s'équilibrer sans se détruire» (VERNANT 1972 [1981], 26). Però em sembla evident que el text grec diu que l'anarquia i el despotisme s'han d'eliminar i no pas que s'han de mantenir en equilibri.

inflexible en defensa de la ciutat (vv. 700-706). La deessa, repetint els conceptes que ja havien estat expressats per les Erínies, també recorda els fonaments de la justícia: la por i la preservació d'un règim de vida que no sigui ni anàrquic ni despòtic (vv. 696-99)²¹. Tampoc aquí, doncs, no es veu com el terror es pot interpretar com un factor de desestabilització de les apoteosis finals.

Per acabar, passaré a comentar alguns aspectes de detall del raonament de Vernant, no pas amb el propòsit d'impugnar la seva tesi de l'ambigüïtat, sinó per indicar que els elements singulars que el componen són més complexos del que els presenta i, per tant, podrien servir, llegits adequadament, si no per demostrar l'ambigüïtat de la tragèdia, sí almenys per fer-ne evident la subtilesa de matisos.

Vernant 1972 [1981], 26, com ja hem vist, escriu: «la *philía*, l'amitié mutuelle, la *peithō*, la persuasion raisonnée, ne suffissent pas à unir les citoyens en une communauté harmonieuse»; i poc després: «en face du dieu de la parole, de Zeus *agoraios* (974), de la douce *peithō* qui a guidé la langue d'Athéna, se profile l'auguste Erinnys, répandant le respect, la crainte, l'effroi».

No és clar en quin lloc de les *Eumènides* en hem de fixar quan Vernant parla de *philía*, però no hi ha gaires dubtes. Si es refereix al v. 985, on el cor augura per al poble atenès «que escanviïn alegries entre ells, en un esperit de comú amor, i odiïn amb un sol cor» (trad. RIBA 1934, 172; vv. 984-986: *χάρματα δ' ἀντιδιδοῖεν / κοινοφιλεῖ διανοία, / καὶ στυγεῖν μιᾷ φρενί*), és clar que no es parla de cap insuficiència de la *philía* sinó més aviat de la seva necessitat, tant per a la cohesió interna com per a la defensa de l'exterior²²; i al v. 999 tampoc no es pot dir que la *philía* sigui considerada d'importància secundària: ara el cor saluda el poble unit amb Atena, «estimant la que t'estima» (trad. RIBA 1934, 173: *παρθένου φίλας φίλοι*).

Del respecte i del terror, *Sébas* i *Phóbos*, Vernant diu que substitueixen les potències religioses que regnen a l'àgora, com per exemple *Peithō*. Aquesta afirmació contrasta fortament amb el que diu Atena a propòsit de les Erínies als vv. 968-975:

τάδε τοι, χώρα τήμῃ προφρόνως
ἐπικραينوμένων,
γάνυμαι· στέργω δ' ὄμματα Πειθοῦς,
ὅτι μοι γλῶσσαν καὶ στόμ' ἐπόπα
πρὸς τάσδ' ἀγρίως ἀπανηγαμένας·
ἀλλ' ἐκράτησε Ζεὺς ἀγοραῖος·
νικᾷ δ' ἀγαθῶν
ἕρις ἡμετέρα διὰ παντός

21. τὸ μῆτ' ἀναρχον μῆτε δεσποτούμενον
ἀστοῖς περιστέλλουσι βουλευῶν σέβειν
καὶ μὴ τὸ δεινὸν πᾶν πόλεως ἕξω βαλεῖν·
τίς γὰρ δεδοικῶς μηδὲν ἔνδικος βροτῶν;

22. Vegeu-ne el comentari de SOMMERSTEIN 1989, 271.

en oir el que bondadosament assegurin al meu poble, m'ompló de joia, i sento grat als ulls de la Persuasió que vigilaven la meua llengua i la meua boca davant d'aquests feréstecs refusos. Ha vençut Zeus, el déu de la paraula; triomfa per a sempre la nostra obstinació de bé (trad. RIBA 1934, 172)²³,

on, si *Sébas* i *Phóbos* són les potències pròpies de les Erínies, resulta que són vençudes per *Peithō* i per Zeus *Agoraíos*. Vernant, sembla, vol dir que Èsquil, conscientment o no, posa el terror en la base de la comunitat harmoniosa. És evident que ho fa, i, podem afegir que ho fa amb tota consciència; evidentment, a la base també hi ha la idea de la justícia, que és garantida per la por. Però això no té res de sinistre²⁴.

Les figures de *Peithō* i de Zeus *Agoraíos* suggereixen que la persuasió i la paraula són instruments de la raó. Vernant sembla posar-les en oposició a altres potències més profundes, com si digués que les paraules no arriben a penetrar una realitat obstinada, feta de terrors ancestrals i inevitables. Però seria simplificar les coses si penséssim que *Peithō* i Zeus *Agoraíos* s'expliquen *només* com a figures de la paraula.

L'expressió ὄμματα Πειθοῦς és estranya. WEST 1977, 101 recorda que «throughout Greek literature the rule prevails (...) without exception, that the regarding eye of divinity is singular, not plural»²⁵; per això corregeix en ὄμμα τὸ Πειθοῦς. Per mantenir la lectura transmesa s'ha de provar que aquí, a més de la referència a l'ull vigilant de la divinitat (el verb ἐπώπα és clar al respecte), l'expressió ha de voler dir alguna altra cosa. La retrobem a Nonnos XLVII, 315-318, en el que sembla ser una represa d'Èsquil:

κινυρομένη δ' Ἀριάδνη
εἶκαθεν, εἰ κρίσις ἔσκε, φιλομμειδῆς Ἀφροδίτη
ἰμερόεν γελώουσα, καὶ εἶκαθεν ὄμματα Πειθοῦς
καὶ Χαρίτων καὶ Ἐρωτος ἐπήρατα δάκρυσι κούρης

la somrient Afrodita d'encís rialler cedia, si se'n feia la comparació, a la dolent Ariadna, i cedien també els ulls amorosos de la Persuasió, de les Gràcies i d'Eros davant les llàgrimes de la noia.

La Persuasió, associada amb Afrodita, les Gràcies i Eros, presenta així un aspecte de seducció que també s'exerceix a través de l'atracció sexual²⁶. Sovint, quan

23. 971 ἐπώπα Schütz ἐπωπᾶ mss. La correcció de Schütz (el verb en imperfet) és amb el propòsit de fer coincidir en el passat tant els 'feréstecs refusos' de les Erínies com la persuasió d'Atena; Riba edita el present ἐπωπᾶ, però tradueix 'vigilaven'. Per al sentit de la traducció ribiana «obstinació de bé», vegeu CITTI & GARRIGA 2012, 405-406.

24. Vegeu DI BENEDETTO 1995, 96-111 ('La paura come fondamento dello stato').

25. Per a un llistat d'exemples, vegeu PEARSON 1917, 11-12 (sobre el fr. 12 de Sòfocles τὸ χρύσειον δὲ τᾶς Δίκης / δέδορκεν ὄμμα, τὸν δ' ἄδικον ἀμείβεται).

26. Vegeu RIZZINI 1999, que parteix precisament d'aquest lloc de les *Eumènides*; per a un co-

es parla de la bellesa d'algú, d'una bellesa que indueix a l'afecte o a l'enamorament, es parla de la mirada, com ja va observar PEARSON 1909, 255-257, i en aquests casos apareix fàcilment el plural. Entre aquests, cal assenyalar Aesch. Ag. 418-419 ὀμμάτων δ' ἐν ἀχηνίαις / ἔρρει πᾶσ' Ἀφροδίτα «a la fretura dels ulls li ha fugit tota Afrodita», on sembla clara la relació entre la mirada i el desig amorós (cf. DENNISTON – PAGE 1957, 107). Per tant, podem conservar el plural, la qual cosa, a més, té l'efecte benvingut de posar-nos en el camí correcte.

Al sud-oest de l'Acropolis hi havia un santuari amb les imatges de *Peithō* i d'Afrodita (Paus. I, 22, 3, que en fa remuntar el culte al temps de Teseu). Es tractava d'Afrodita *Pandemos* (Apol·lodor 244 F 113 J = Harpocrat. s. v. Πάνδημος Ἀφροδίτη), el caràcter polític de la qual és ben conegut, com també ho és el de *Peithō*²⁷, amb un culte que potser existia ja al s. VI a. C., connectat amb les reformes de Clístenes (SIMON 1970). Per Èsquil *Peithō* no podia ser només una divinitat protectora de l'eloqüència, ni tan sols de la seducció amorosa; era també, i segurament d'una manera primordial en les *Eumènides*, la deessa que participa activament en el procés que condueix al vincle matrimonial. Que Èsquil era especialment sensible al paper que el matrimoni, com a símbol de la llei natural, té en l'ordre social es veu bé al final de les *Suplicants*; les Danaïdes agraeixen a la ciutat d'Argos que se'ls permeti romandre-hi, però molt amb el seu caràcter no es poden estar de demanar de preservar la virginitat i de refusar-se a les noces. Llavors, el segon cor, compost pels argius que vigilen les donzelles, les rectifica enèrgicament (vv. 1034-1042)²⁸:

Κύπριδος <δ'> οὐκ ἀμελεῖ<ν>, θεσμός ὄδ' εὐφρων
 δύναται γὰρ Διὸς ἄγχιστα σὺν Ἡρᾷ,
 τίεται δ' αἰολόμητις
 θεὸς ἔργοις ἐπὶ σεμνοῖς·
 μετάκοινοι δὲ φίλα ματρὶ πάρεισιν
 Πόθος <ᾗ> τ' οὐδὲν ἄπαρνον
 τελέθει θέλκτορι Πειθοῖ,
 δέδοται θ' Ἀρμονίας μοῖρ' Ἀφροδίτα
 ψεδυρᾷ τριβῶ τ' ἐρώτων

no negligir Cipris, aquesta és una norma pia: aliada a Hera, pot gairebé tant com Zeus, i llavors la deessa de canviant ardit rep l'honor degut a les obres santes. Per assistir-la, són al costat de llur mare Desig, i aquella que no ha sofert mai un refús, l'encisera Persuasió; també a Afrodita ha estat feta part en el lot d'Harmonia, i al xiuxiuejant comerç dels Amors²⁹.

mentari específic d'aquest mateix lloc, vegeu KAMBITIS 1973. Per a la funció de *Peithō* a la tragèdia grega, vegeu BUXTON 1982; per a l'*Orestea*, vegeu PUCCI 1994.

27. Vegeu PIRENNE-DELFORGE 1988; 1994, 26-40 i *passim* (Afrodita); 1991 (*Peithō*).

28. Vegeu JOHANSEN 1966 (1969), 61-64 (però la identificació de les figures que canten és dubtosa; en qualsevol cas, és evident l'oposició semàntica).

29. Trad. RIBA 1932, 46-47, lleugerament modificada per fer-la correspondre amb el text de WEST 1998², 183, que és el que aquí adopto no sense algun dubte; vegeu també WEST 1990,

Semblantment, a les *Eumènides* Apol·lo ha advertit a les Erínies que no s'han de menysprear «les penyores d'Hera, que perfà els matrimonis, i de Zeus» (v. 214), ni rebutjar Cipris, «a qui els mortals deuen les més cares delícies» (v. 216); al final, convençudes, les deesses ja esdevingudes *Semnaií*, 'Venerables', demanaran per a la ciutat i el seu bon ordre que les Moires donin «a les jovenetes amables una vida al costat d'un espòs» (vv. 959-960)³⁰: immediatament abans que Atena digui «sento grat als ulls de la Persuasió» (vv. 969-970). Tampoc no haurà d'estranyar que Zeus *Agoraíos* sigui més que el déu de la paraula. Etèocles invoca els déus del país (Aesch. *Sept.* 271-272): ἐγὼ δὲ χῳρας τοῖς πολισσοῦχοις θεοῖς, / πεδιονόμοις τε ἀγορῳας ἐπισκόποις ... λέγω, «jo, als déus senyors d'aquest país, estadants dels camps o custodis de les nostres places ... declaro» (RIBA 1933, 20). Aquests déus del país es distribueixen entre els que tenen cura del camp i els que en tenen de la ciutat, és a dir els 'custodis de les nostres places' (ἀγορῳας ἐπίσκοποι), on la plaça és sinècdoque de la ciutat com a tal, amb les seves institucions polítiques i les seves formes d'organitzar l'ordre social. Els déus custodis de les places són, si es vol dir més breument, els déus *agoraíoi*, que es troben en oposició estructural amb els déus celestials a Ag. 88-91:

πάντων δὲ θεῳν τῳν ἀστυνόμων,
 ὑπάτων, χθονίων,
 τῳν τ' οὔρανίων τῳν τ' ἀγοραίων,
 βῳμοὶ δῳροισι φλέγονται

de tots els déus de la vila, déus suprems i jussans, déus celestials i agorals, els altars són encesos d'ofrenes³¹.

167-169, on explica les seves raons. A Argos, que és on se situa l'acció de les *Suplicants* i on Orestes retornarà després de la seva absolució en el judici celebrat a Atenes, *Peithó* rebia una atenció especial. La llegenda (Paus. II, 21, 1) explicava que Hipermestra hi va dedicar un santuari a Àrtemis *Peithó* perquè havia estat absolta en el judici a propòsit de Linceu. Hipermestra, una de les Danaïdes, va ser l'única de totes les germanes a estalviar la vida del marit; la dedicatòria del santuari té a veure amb el caràcter forense de l'acte, però és evident que també al·ludeix a la preservació del matrimoni. I encara a Argos, *Peithó* ens apareix en obscures tradicions mitogràfiques (Schol. Eur. *Or.* 932 i 1246 Schwartz, on *Peithó* s'uneix amb Foroneu i Schol. Eur. *Pb.* 1116 Schwartz on s'uneix amb Argos; vegeu-ne un breu comentari a BUXTON 1982, 35-36; PIRENNE-DELFORGE 1991, 406-407) que la vinculen, probablement, al procés de civilització i a la genealogia de la casa reial de la ciutat.

30. RIBA 1934, 145 (Ἥρας τελείας καὶ Διὸς πιστώματα (...) ὅθεν βροτοῖσι γίγνεται τὰ φίλτατα); 171 (νεανίδων τ' ἐπηράτων / ἀνδροτυχεῖς βίότους δότε).
31. Traducció de RIBA 1934, 18, modificada: 'celestials' per 'portalers', en correspondència amb la lectura οὔρανίων (mss.) per comptes de θυραίων (Enger). Els dubtes sobre l'autenticitat de οὔρανίων es remunten a HEATH 1762, 57, que fins i tot proposava suprimir el vers sencer: «ουρανίων interpretatio est vocis ὑπατων, sicut αγοραιων vocis αστυνομων». Però la interpretació de HERMANN 1852, 371-372 és probablement correcta: «omnium in aris deorum ardet flama, qui urbem regunt, superum, inferum, quique in caelo degunt, quique hominum negotiis adsunt».

Els déus agorals, en contrast amb els dels camps o amb els celestials (o amb els dels cultes privats, si s'accepta la correcció *θυραίων*), són els que presideixen els afers d'importància per a la col·lectivitat de la ciutat. Entre ells, el més important és Zeus, que, evidentment, és també el déu de la paraula tant en contextos forenses com polítics a l'assemblea; i encara més: com diu MARTIN 1951, 176,

«il est le dieu protecteur de la communauté, des institutions, garant du bon ordre, des tribunaux, de la justice, en un mot de toute l'organisation sociale harmonieuse (...). Il intervient dans les assemblées, moins pour en présider les débats (...), que pour leur éviter les souillures et les parjures (...). Il est le protecteur des suppliants et le garant des serments»³².

La referència a Zeus *Agoraios* és especialment adequada a les qüestions plantejades a l'*Orestea*, i concretament a propòsit del cas d'Orestes, que, arribat com a suplicant, és finalment absolt en un judici. Atena es refereix a això precisament: Zeus, que és qui havia determinat que Orestes vengés el seu pare en la seva pròpia mare incorrent així en una greu impuresa, serà qui en garanteix la purificació; el déu que el feia culpable ara protegeix el judici que declara innocent el suplicant que ha executat la seva justícia.

Hi ha, després de tot, ambivalència? Vernant, a la nota ja esmentada (VERNANT 1972 [1981], 25) diu que «l'ambivalence demeure»; potser seria millor dir que la tragèdia crea ambivalència. El mite, tal com arribava a Èsquil, era poc ambivalent: era una història d'una família maleïda, una història de violència i de recerca de justícia. Portant-la a escena, Èsquil va voler dotar de contingut religiós tant la història representada com la funció de les institucions polítiques d'Atenes³³. Al final, el que resta és la convicció que els fonaments de la justícia no es troben en les voluntats humanes sinó en mans dels déus, que és com dir que la justícia és injustificable: cada vegada que s'hi vol trobar un sentit, reapareix la història antiga. Però això no passa només a les *Eumènides*; ha passat i passarà sempre, perquè no hi ha un fonament exterior a la justícia que sigui ell també justícia. Al final sempre ens trobem amb velles històries, que, confrontades amb les nostres pràctiques socials, fan que l'ambivalència sigui inevitable i normal. La gràcia és que Èsquil en va fer una obra d'art.

32. Les pàgines més importants sobre Zeus *Agoraios* són a MARTIN 1951, 158-163; 174-183 (amb atenció especial a Èsquil). En la literatura tràgica, Zeus *Agoraios* està associat amb la súplica d'una forma especialment clara a Eur. *Her.* 70: vegeu WILKINS 1993, 59-60.

33. Cf. DI BENEDETTO 1995, 100: «Eschilo (...) ha voluto (...) far leva sulla carica emotiva di cui era dotato il *gbenos* per proporre una rifondazione etico-religiosa dello Stato».

BIBLIOGRAFIA

- L. BATTEZZATO 2010, «Introduzione», in *Euripide. Ecuba*, pp. 5-101.
- W. BURKERT 1999, «Von Selinus zu Aischylos: 'Reinigung' im Ritual und im Theater», in *Berlin – Brandenburgische Akademie des Wissenschaften. Berichte und Abhandlungen, Band 7*, Berlin, pp. 23-38.
- W. BURKERT 2000, «Private Needs and Polis Acceptance. Purification at Selinous», in P. FLENSTED-JENSEN, T.H. NIELSEN, L. RUBINSTEIN (edd.), *Polis & Politics: Studies in Ancient Greek History. Presented to Mogens Herman Hansen on his Sixtieth Birthday, August 20, 2000*, Copenhagen, pp. 207-216.
- R. G. A. BUXTON 1982, *Persuasion in Greek Tragedy. A Study of Peitho*, Cambridge.
- P. CHANTRAINE 1968-77, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Paris.
- V. CITTI & C. GARRIGA 2012, «Carles Riba, traductor d'Èsquil», in *Actes del III Simposi Carles Riba*, Barcelona.
- K. CLINTON 1996, «A New Lex Sacra from Selinus: Kindly Zeuses, Eumenides, Impure and Pure Tritopatores, and Elasteroi», *CPh* 91, 2, pp. 159-179.
- J. D. DENNISTON – D. PAGE 1957, *Aeschylus. Agamemnon*, Oxford.
- V. DI BENEDETTO 1995, «Introduzione», in *Eschilo. Oresteia*, Milano, pp. 5-193.
- F. FERRARI 1984, «L'Eumenidenstreit», *ASNP* s. III, XIV, 3, pp. 1173-1184.
- M. GAGARIN 1975, «The Vote of Athena», *AJPh* 96, pp. 121-127.
- C. GARRIGA 2010, «Aesch. *Eum.* 778-793 (=808-823); 837-847 (=870-880)», *Lexis* 28, pp. 113-131.
- A. GARVIE 1998, *Sophocles. Ajax*, Oxford.
- L. GERNET 1955, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris.
- P. GROENEBOOM 1952, *Aeschylus' Eumeniden*, Groningen.
- B. HEATH 1762, *Notae sive lectiones ad Tragicorum graecorum veterum Aeschyli Sophoclis Euripidis quae supersunt dramata deperditorumque reliquias*, Oxonii.
- G. HERMANN 1835, *Recension von Herrn K. O. Müllers Eumeniden des Aeschylus*, Leipzig.
- G. HERMANN 1852, *Aeschyli Tragoediae*, Lipsiae.
- D. A. HESTER 1981, «The Casting Vote», *AJPh* 102, pp. 268-274.
- F. JACOBY 1954, *FGrH* IIIb (Supplement), Leiden.
- M. H. JAMESON & D. R. JORDAN & R. D. KOTANSKY 1993, *A Lex Sacra from Selinous*, Durham.
- H. F. JOHANSEN 1966 (1969), «Progymnasmata», *C&M* 27, pp. 39-64.
- S. I. JOHNSTON 1999, *Restless Dead*, Berkeley.
- J. KAMBITIS 1973, «᾽Ομματα Πειθοῦς», *Hellenika* 26, pp. 5-17.
- E. LUPU 2005, *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents (NGSL)*, Leiden-Boston.
- E. LUPU 2009, *Greek Sacred Law. 2nd Edition with a Postscript. A Collection of New Documents (NGSL)*, Leiden-Boston.

- R. MARTIN 1951, *Recherches sur l'agora grecque*, Paris.
- K. O. MÜLLER 1833, *Aischylos Eumeniden, griechisch und deutsch, mit erläuternden Abhandlungen*, Göttingen.
- K. O. MÜLLER 1834, «Calculus Minervae», in *Anhang zu dem Buche Aischylos Eumeniden, griechisch und deutsch, mit erläuternden Abhandlungen*, Göttingen.
- D. NAKASSIS 2011, «Athens, Kylon, and the Dipolieia», *GRBS* 51, pp. 363-381.
- R. PARKER 2009, «Aeschylus' Gods: Drama, Cult, Theology», in *Eschyle à l'aube du théâtre occidental*, Genève (Fondation Hardt), 127-164.
- A. C. PEARSON 1909, «Phrixus and Demodice», *CR* 23, 8, pp. 255-257.
- A. C. PEARSON 1917, *The Fragments of Sophocles, vol. I*, Cambridge.
- V. PIRENNE-DELFORGE 1988, «Épithètes cultuelles et interprétation philosophique. À propos d'Aphrodite Ourania et Pandémos à Athènes», *AC* 57, pp. 142-157.
- V. PIRENNE-DELFORGE 1991, «Le culte de la persuasion. Peithô en Grèce ancienne», *RHR* 208, 4, pp. 395-413.
- V. PIRENNE-DELFORGE 1994, *L'Aphrodite grecque*, Athènes – Liège.
- A. J. PODLECKI 1989, *Aeschylus. Eumenides*, Warminster.
- P. PUCCI 1994, «Peitho nell'Orestea di Eschilo», *Museum Criticum* 29, pp. 75-138.
- C. RIBA 1932, *Èsquil. Tragèdies, vol. I. Les Suplicants. Els Perses*, Barcelona.
- C. RIBA 1933, *Èsquil. Tragèdies, vol. II. Els Set contra Tebes. Prometeu encadenat*, Barcelona.
- C. RIBA 1934, *Èsquil. Tragèdies, vol. III. L'Orestea*, Barcelona.
- I. RIZZINI 1999, «Gli occhi di Persuasione e la persuasione attraverso gli occhi», *QUCC* 62, 2, pp. 87-97.
- N. ROBERTSON 2010, *Religion and Reconciliation in Greek Cities*, Oxford.
- I. SALVO 2012, «A Note on the Ritual Norms of Purification after Homicide at Selinous and Cyrene», *Dike* 15, pp. 125-157.
- L. J. SAMONS 1999, «Aeschylus, the Alkmeonids and the Reform of the Areopagos», *CJ* 94, 3, pp. 221-233.
- R. SEAFORD 1995, «Historicizing Tragic Ambivalence. The Vote of Athena», in B. GOFF ed. *History, Tragedy, Theory. Dialogues on Athenian Drama*, Austin, pp. 202-221.
- E. SIMON 1970, «Aphrodite Pandemos auf attischen Münzen», *SNR* 49, pp. 5-24.
- O. L. SMITH 1993, *Scholía in Aeschylum. Pars I*, Stuttgartiae et Lipsiae.
- A. H. SOMMERSTEIN 1989, *Aeschylus. Eumenides*, Cambridge.
- O. TAPLIN 1977, *The Stagecraft of Aeschylus*, Oxford.
- J.-P. VERNANT 1972 [1981], «Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque», in J.-P. VERNANT & P. VIDAL NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, pp. 19-40.
- A. VISCONTI 2002, «Epimenide Bouzyges», in E. FEDERICO & A. VISCONTI edd. *Epimenide cretese*, Napoli, pp. 129-168.
- G. VLASTOS 1947, «Equality and Justice in Early Greek Cosmologies», *CPh* 42, pp. 156-178.

- G. VLASTOS 1953, «Isonomia», *AJPh* 74, pp. 337-366.
M. L. WEST 1977, «Tragica I», *BICS* 24, pp. 89-103.
M. L. WEST 1983, *The Orphic Poems*, Oxford.
M. L. WEST 1990, *Studies in Aeschylus*, Stuttgart.
M. L. WEST 1998², *Aeschyli tragoediae cum incerti poetae Prometheo*, Stuttgart-Leipzig.
J. WILKINS 1993, *Euripides. Heraclidae*, Oxford.