

Eumênides de Ésquilo para audiências democráticas modernas¹

Edith Hall

RESUMO

O presente trabalho examina a figura das Erínias em sua função na tragédia *Eumênides*, de Ésquilo, terceira peça da trilogia *Oresteia*, também composta por *Agamênon* e *Coéforas*. O tratamento dado à construção das Erínias nessa obra faz surgir significações referentes ao complexo contexto jurídico e político no qual se encontrava a cidade de Atenas. Este estudo traz ainda apontamentos sobre questões de encenação e revitalização da peça *Eumênides* nos dias atuais.

PALAVRAS-CHAVE

Eumênides, Ésquilo, Erínias, *Oresteia*.

A

figura da Fúria – a mulher sobrenatural que faz humanos prejudicados transformarem sua desgraça em atos de vingança contra aqueles que eles consideram os responsáveis – é uma de nossas mais permanentes heranças da cultura grega e romana.

Cabelo de serpente, gotejando sangue e muco, por vezes alada, sempre armada com chicote, agulhão, e instrumentos de tortura, a hedionda Fúria, ou *Erinys* por seu original nome grego, ainda assombra a imaginação do mundo.² O termo *Erinys* é etimologicamente relacionado a termos que significam ‘ira’ e ‘disputa’. Na Grécia Antiga, uma *Erinys* no singular, ou *Erinyes* no plural, poderia representar os interesses de uma vítima assassinada, e vem quase a simbolizar a ele ou a ela na terra dos vivos, como recém-chegado ou impacificado espírito-mortal, sedento pelo sangue do assassino. As Erínias que formam o coro da tragédia *Eumênides* descrevem seu papel em termos legais: elas clamam ser ‘justas testemunhas’ (*martyres*) para a morte’ (verso 318).³ Contudo, o grupo das terríveis Erínias são também *agentes cósmicos provocadores*, que vão bramando, como cães de caça diante do odor de sua presa, em perseguição aos mais próximos e queridos do assassinado, assaltando as suas mentes e seu estado emocional até que eles sejam forçados a vingar seus entes queridos assassinados.

Em suas mais antigas manifestações, dentro da poesia grega arcaica, as Erínias personificam o princípio de que a vingança é tanto o dever quanto o direito das relações biológicas das vítimas do crime. Mas sua lealdade é instantaneamente transferível quando qualquer novo assassinato é cometido. Elas não voltam calmamente para sua Mãe-noite ou para o interior do mundo subterrâneo, após elas terem bebido o sangue de um assassino morto: elas movem-se acima, e caçam como substituto a nova família sobrevivente de uma vítima. As Erínias, portanto, colocam um obstáculo à resolução do conflito. Sua maior função é perpetuar, para sempre, o inevitável, mecanismo dialético subjacente à violência recíproca. A paz nunca pode ser realizada, no feroz, imperdoável mundo das Erínias, porque cada ato de retribuição inevitavelmente cria a necessidade para outro ato.

As Erínias foram concebidas a partir das gotas de sangue que caíram da virilha de Urano sobre a Mãe Terra, quando seu filho Cronos o castrou e (temporariamente) tornou-se o principal deus em seu

lugar. A atenção suficiente ainda não foi gasta para a psicológica situação (de acordo com o arquétipo da narrativa no poema arcaico de Hesíodo *Nascimento dos deuses* ou *Theogonia*) na qual as irmãs de Cronos, as Erínias, foram geradas: Cronos tinha um complexo de Édipo bem antes de Édipo ter nascido. Todavia, seu odiado pai Urano abusa de ambos, da Mãe Terra, e de suas outras crianças com ela, os Titãs. Cronos *pensa consigo mesmo* dar livre curso à vingança em favor de sua mãe e irmãos, com os quais ele forma alianças de natureza, embora ele mesmo não tenha sofrido pelas mãos de seu pai.

Esta primitiva narrativa explora a vingança em complexidade extraordinária. Pessoas podem realmente odiar pessoas de maneira irracional. Elas podem ainda usar a desculpa da severa retribuição para o erro cometido quando elas simplesmente querem expressar seus próprios sentimentos ainda não examinados de ódio ou acumular poder em suas próprias mãos. A vingança pode criar alianças tão bem como divisões. E isso é proveniente deste complexo ato de violência – a castração – que (longe do complexo) as Erínias revelam. O mito, assim, confirma que o que pode ser visto superficialmente como sistemática e (em seus próprios termos) lógica justiça retribuidora pode realmente também conter emoções irracionais, a cínica auto-designação de executores da vingança, e – mais medonhamente – inter-geracional, dinástica ou forças políticas em uma escala maior.⁴ Todavia, já que uma sociedade visualiza a vingança letal como um assunto pessoal, familiar ou tribal, tal complexidade será inevitavelmente ignorada, e as primitivas Erínias, que representam a violência mimética girardiana em sua mais redutiva forma, continuarão a obscurecer a verdadeira complexidade de situações conflituosas pelo balanço de seu incessante pêndulo de terror do sangrento ódio feudal entre famílias.

Em 458 a.C., a Atenas Clássica estava tentando emergir de uma terrível e sangrenta guerra civil. O morticínio marcou a culminação de mais do que a metade de um século de complicada luta, desde a primeira revolução democrática, tanto entre as classes sócio-econômicas quanto entre as famílias aristocráticas que ainda proporcionavam muitos líderes políticos. E, em 458 a.C., a competição anual ateniense em drama trágico, realizada no festival do deus Dioniso, foi vencida por um grupo de peças, a *Orestéia* de Ésquilo, que encena uma criminal, legal, moral, política e, de fato, internacional

crise diplomática. Isso apenas termina quando as Erínias são finalmente neutralizadas. Seu direito para forçar famílias a vingar a morte violenta de um parente é removido inteiramente delas. Elas são imobilizadas em uma caverna abaixo da Acrópole ateniense, e um tribunal de lei é estabelecido no qual imparciais juízes, doravante, decidirão se é para condenar ou inocentar aqueles acusados de assassinato. A *Orestéia* é, assim, um retrato dramático da final resolução de um conflito letal que foi sustentado através de violência recíproca por várias gerações.

A ação da *Orestéia* tem lugar em um mundo seguramente afastado do mundo de 458 a.C., ao ter lugar na Idade do Bronze, aproximadamente no séc. XIII, oitocentos anos antes. Mas, sua direta relação à cidade-estado em conflito a qual testemunha a sua primeira apresentação é auto-evidente. No interior do mundo ficcional evocado no teatro, a *Orestéia* encena a utópica fantasia de uma duradoura, não-violenta resolução de um violento e previamente irresolúvel rixa. Tal pacífica solução para o conflito cívico era exatamente o que a maioria dos atenienses estava na realidade desesperada para conseguir. Será que, em nosso próprio, terrivelmente conflituoso, mundo do séc. XXI, não há nada que nós possamos aprender com base neste notável pré-moderno texto constitucional ao olhar um processo de negociação que pode substituir força física como um sentido de realizar a paz em uma comunidade fundamentalmente discordante?

Cerca de três anos antes da primeira apresentação da *Orestéia*, o líder da massa do povo ateniense, Efialtes, foi assassinado, sorrateiramente, à noite. Ninguém foi jamais culpado pelo crime. A morte de Efialtes foi especialmente suspeita porque ele tinha conduzido a massa dos cidadãos atenienses em exigentes – e arquitetadas – reformas que aumentaram seu poder à custa da nobreza hereditária. A principal entre essas reformas foi a massiva redução em poderes da instituição conhecida como Areópago,⁵ da qual os membros, até então, tinham se restringido a atenienses de classes privilegiadas. As reformas de Efialtes haviam transferido a maior parte de sua executiva, deliberativa e judicial funções para as instituições que incluíam todas as classes de cidadãos atenienses, incluindo a mais baixa classe de homens trabalhadores livres (o *thetes*), e havia transformado isso a partir de um corpo com poderes

executivos no interior do que foi exclusivamente um tribunal de justiça no qual alguns casos de homicídio poderiam ser ouvidos. Muitos membros das classes superiores, incluindo aqueles que tinham se oposto à introdução da original, menos radical democracia em 507 a.C., teriam um intenso ressentimento com Efiltes.

A audiência original da *Orestéia* teria certamente especulado sobre a identidade do Assassino de Efiltes, como os escritores fizeram mais tarde;⁶ inclusive, o(s) assassino(s) estaria(m) provavelmente sentado(s) em meio à audiência. A ferida da morte de Efiltes estaria ainda fresca e madura nas mentes de seus partidários. Ésquilo produziu sua *Orestéia* num tempo em que atos sanguinários de vingança com o potencial para por em risco a cidade-estado inteira foram um perigo real e presente. As opiniões políticas dos membros de sua audiência – talvez 10 mil homens cidadãos atenienses e seus convidados provenientes de estados aliados e subjugados – teriam sido diferentes. Todavia, Ésquilo, como os outros dois tragediógrafos competidores, pretendia vencer; a vitória na competição dramática era concedida por um quadro de juízes selecionados democraticamente. Esses juízes necessitavam levar em conta a opinião da audiência, que era expressa em gritos de prazer ou desprezo. Qualquer que seja a própria opinião política de Ésquilo, ele precisava criar uma performance agradável ao povo, apreciada pela maioria dos espectadores, no mínimo oriundos da mais importante corrente política de opinião. Sua resposta foi criar uma narrativa dramática na qual a escalação de violência recíproca das primeiras duas peças é, de maneira magnífica, interrompida na terceira, a *Eumênides*, pela intervenção judicial e negociação cuidadosa com a desafeta parte interessada.

Quando os filhos de Atreu, Agamêmnon e Menelau, declararam guerra à Troia, e Agamêmnon sacrificou sua filha Ifigênia em troca de ventos favoráveis, as Erínias encontraram um pronto instrumento de vingança em sua mulher Clitmnestra.⁷ Ela junta forças com o filho sobrevivente de Egisto, Tiestes, e, na primeira peça da *Orestéia*, *Agamêmnon*, ele mata Agamêmnon e sua (completamente inocente) concubina, Cassandra. O filho de Clitemnestra, Orestes, foi, então, influenciado pelo deus Apolo no oráculo de Delfos a matá-la em vingança. Na segunda peça, *Coéforas*, Orestes acentua que ele está em uma situação sem saída: ele teme ou desobedecer Apolo ou

contrair a hostilidade das Erínias de sua mãe. Porém, – após uma longa sessão de treinamento provinda de um coro raivoso e de sua irmã Electra – ele trabalha a força emocional para matar sua mãe e Egisto a fim de vingar seu pai. *Coéforas* conclui com ele correndo do palco, perseguido por visões das Erínias, minutos após completar as execuções.

O que nos leva a *Eumênides*, o primeiro ‘drama de sala de tribunal’ sobrevivente na história do teatro (ela é também mais antiga do que nosso mais antigo discurso grego legal sobrevivente).⁸ Em uma das mais espetaculares cenas teatrais da literatura universal, as Erínias sonham que o cadáver de Clitemnestra dá ordens para vingá-la. Elas perseguem Orestes do oráculo de Delfos (onde ele solicitou auxílio de Apolo) a Atenas, desesperadas para beber seu sangue. Elas o encontram buscando refúgio ao pé da estátua de Atena, que provavelmente significa no templo de Atena, deusa padroeira de Atenas, no alto da acrópole; alternativamente, a cena já é a rocha do Areópago, onde Atena poderia ter recebido também uma imagem de culto. Orestes dirige-se à estátua, baseando seu clamor por asilo em dois argumentos: 1) ele já estava ritualmente purificado por Apolo, e, assim, não apresenta nenhuma ameaça de poluição para os atenienses; 2) ele pode oferecer uma aliança entre sua cidade Argos, da qual ele agora é rei, e Atenas, sem Atenas ter de subjugar Argos pela força. A questão essencial se ele deveria ou não ser punido por cometer assassinato é assim complicada desde o início. Sua culpa ou inocência não é somente um assunto moral, teológico ou mesmo judicial: é pertinente a relações internacionais e diplomacia. Como um moderno “Realismo Legal” colocaria isso, a lei não pode ser separada completamente dos resultados do mundo real de casos particulares. Um importante fator vem a ser o status de Orestes, em particular o que ele pode oferecer aos atenienses em retorno por protegê-lo. Ésquilo está já mostrando que o julgamento e a punição de criminosos citados – e até mesmo exilados – são impossíveis de separar-se de um mais amplo contexto social e político de suas ações.

A deusa de Atenas, Atena, agora aparece. Ela estava administrando territórios atenienses perto de Troia, e ela solicita tanto a Orestes quanto às Erínias que se identifiquem e expliquem a sua presença. Mas primeiro ela os adverte quanto a difamarem um ao outro de alguma maneira: ‘É muito injusto falar mal de um vizinho

que é inocente; o pensamento certo o evita' (v. 410-12). Isso pode ser interpretado como ela dizendo que um homem não é culpado até que seja provada a sua culpa. Aqui, ela está solicitando declarações de cada parte de uma maneira que contenham algumas similaridades com a *anakrisis*, ou audiência preliminar, que era necessário preceder toda a audiência na Atenas Clássica. Qualquer cidadão poderia chamar um outro para ser conduzido perante um magistrado para responder a uma acusação em uma *anakrisis*, na qual o acusador lançaria a sua acusação, e o acusado iria (normalmente) negar a acusação. Ambas as partes seriam questionadas pelo magistrado e solicitadas a defender suas posições com um juramento. Somente quando o magistrado decidisse que haveria mérito na questão para denúncia, ele marcaria a data para o julgamento propriamente dito.

A intercalação entre Atena e as Erínias nesta versão teatral da *anakrisis* é fascinante. Aqui está o diálogo do momento em que as Erínias acabam de acusar Orestes por matar a sua mãe (v. 426-435):

Atena: Havia outras razões compelindo-o? Ele temia o ódio de alguém?

Coro: Que provocação é tão severa que leva alguém ao matricídio?

Atena: Duas partes estão presentes aqui, apenas metade do caso está sendo ouvido.

Coro: Mas ele não aceitará meu depoimento jurado, nem oferecerá um ele próprio.

Atena: Vocês estão mais preocupadas em ter uma reputação por justiça do que verdadeiramente obtê-la.

Coro: O que você quer dizer? Você não está exatamente desprovida de esperteza nas coisas que diz.

Atena: Eu digo que a injustiça não deve prevalecer sobre a força dos juramentos.

Coro: Bem, então, questione-o, e chegue a um julgamento correto.

Atena: Então, você estaria preparada para confiar a mim a questão da acusação?

Coro: Sim. Nós a honramos porque você é digna e de digno parentesco.

Nessa notável intercalação, Atena nega que o simples fato de alguém ter matado sua mãe é razão suficiente para sua punição. Se (para usar categorias de jurisprudência anacrônica) as Erínias estão

usando um argumento de ‘Lei Natural’ – isto é, que é eternamente, absolutamente e sem exceção errado um filho matar a sua mãe – Atena está antecipando alguns dos argumentos feitos por Realistas Legais. Ela está abrindo espaço para a possibilidade de que a lei não pode ser separada de outras esferas, tais como moralidade e política. Esse caso arquétipo legal já é complicado, uma vez que o assassino acusado não nega a acusação, portanto, não pode fornecer garantia. Mas, Atena, uma vez que ‘não está desprovida’ de esperteza, é capaz de compreender que motivos e contextos tornar um crime ostensivo e perdoável ao mesmo tempo. Ela está também planejando construir um império em Atenas,⁹ e precisa considerar as ramificação interestaduais da disputa. Então, ela insiste em ouvir o ponto de vista de Orestes.

Orestes assegura a Atena que ele foi ritualmente purificado e não vai poluir a sua estátua. Ele explica quem ele é, e que seu pai era Agamêmnon, o saqueador de Tróia, morto por sua mãe (Orestes não menciona o sacrifício de sua irmã mais velha, Ifigênia) (v. 462-9):

Quando eu retornei do exílio, eu matei minha mãe, e não nego isso, exigida retribuição ao meu querido pai. E Loxias (isto é, Apolo) compartilha a culpa por isso, ameaçando ferir meu coração com dolorosos agulhões, se eu falhar em infligir a pena sobre aqueles que foram responsáveis por sua morte. Assim, julgue se eu agi segundo a justiça ou não. Eu estarei de acordo com qualquer coisa que me aconteça em suas mãos.

É vital que tanto as Erínias quanto Orestes formalmente aceitam Atena como adjudicadora em seu conflito. Na visão de Ésquilo da história da civilização, um massivo ponto de referência é aqui passado: a resposta a um ato de violência letal não é um outro ato de violência letal por um representante da vítima, ligado a ela por parentesco. A resposta é consensualmente referir-se à questão a um independente, e (ambas as partes correntemente o assumem) pessoalmente desinteressado juiz.

Atena está consciente da magnitude da crise. Ela encerra a ‘audiência preliminar’ com um discurso a partir da complexidade dos assuntos diante dela (v. 470-89). Seu problema é contextual: ela é um indivíduo para quem a responsabilidade da adjudicação entre esses dois (não atenienses) litigantes passou, mas que não é tudo que

ela é. Ela não está completamente desinteressada, uma vez que eles estão em solo ateniense e ela, como divindade guardiã da cidade-estado ateniense, deve agir em seus interesses. Além do mais, o assunto é muito grande, ela diz, para um único ser humano adjudicar. Não é certo mesmo para ela, uma deusa, produzir um julgamento no caso de um assassinato de parente. Ainda que Orestes tenha sido ritualmente purificado, e não represente uma ameaça à sua cidade, ela teme que as Erínias, que possuem uma antiga função de lote que não pode simplesmente ser descartada, possam, na verdade, prejudicar Atenas se não conseguirem ganhar sua causa.

Atena sabe que tem um problema em suas mãos com as Erínias. Ela responde por estabelecer um tribunal no qual um julgamento por júri – o primeiro da história – irá acontecer para decidir a questão (v. 483-9):

Havendo jurados escolhidos e compromissados, eu instituirei este tribunal por todo o tempo. Chamem testemunhas e provas, jurem evidências para sustentar seu caso. Eu voltarei após selecionar os melhores entre os meus cidadãos para chegar a uma determinação verídica desta matéria, uma vez que eles prestem juramento de que não farão nenhum pronunciamento contrário à justiça.

Atena sai temporariamente, após rapidamente inventar procedimentos para assegurar o mais justo possível julgamento. Na Atenas de Ésquilo, havia um quadro anual de cerca de seis mil jurados (voluntários, acima de trinta anos de idade) disponíveis para o serviço, mas não sabemos como esses específicos jurados eram selecionados para cada julgamento. No século subsequente, um complicado sistema de seleção aleatória por lote foi introduzido. No mítico mundo de Ésquilo, Atena simplesmente seleciona os ‘melhores’ dos seus cidadãos. Todas as partes – testemunhas, provedores de evidências, e jurados – devem ser determinados por juramento.

O tempo dramático entre a audiência preliminar e o verdadeiro julgamento, enquanto Atena deixa o palco para selecionar jurados, é preenchido por uma canção do coro de Erínias. Elas não se iludem sobre a magnitude do que está acontecendo: se Orestes for absolvido, então haverá uma total ‘reviravolta’ (*katastrophē*) da teodiceia do universo, que será substituída por ‘novas leis’. Se os assassinos de parentes não mais receberem punição inevitável pelas mãos de suas

famílias, punição instigada pelas Erínias, então não haverá mais impedimento contra tais crimes. Elas prevêm o completo desaparecimento da justiça na sociedade, e insistem que o medo é um instrumento necessário no controle do comportamento humano.

Com a questão de como o medo de represálias por cometer erros pode ser mantido se Orestes é absolvido, Atena retorna ao palco para abrir seu inovador tribunal. A cena muda para o Areópago. Ela traz com ela os jurados e uma multidão de cidadãos assistentes – antepassados da própria audiência sentada no teatro em 458 a.C. Este momento histórico é marcado por um sinal de trombeta pedindo silêncio à corte. Apolo está presente, e explica que veio para atuar tanto como testemunha de Orestes quanto como seu advogado. Atena ordena que as Erínias comecem o julgamento, como acusadores (o que era certamente o procedimento na Atenas clássica), e elas interrogam Orestes. Ele admite que matou sua mãe, Clitemnestra, e faz uma importante pergunta que não havia sido levantada antes: por que as Erínias não asseguraram que ela fosse punida? Sua resposta expõe uma fraqueza na essência de sua função como vingadoras exclusivamente em assassinatos de parentes. Elas alegam que não incitaram um vingador de Clitemnestra porque ela não era biologicamente ligada ao homem que matou. Ela não compartilhava sangue com Agamêmnon (v. 605). Essa afirmação precipita a exposição da inadequação de avaliar-se a criminalidade do homicídio segundo a natureza do relacionamento entre o perpetrador e a vítima. Isso afasta o nosso foco do fato de que Orestes cometeu assassinato e transfere o debate para a questão filosófica ou até mesmo psicológica de qual laço familiar é mais sagrado – marido/esposa, mãe/filho ou pai/filho.

Apolo agora fala. Ele diz que ordenou que Orestes matasse sua mãe, e essa ordem foi proveniente, essencialmente, de Zeus, rei dos deuses, ele próprio. Mas, como ‘advogado de defesa’, Apolo evita discutir a morte de Clitemnestra, enfatizando, ao invés disso, diante dos juízes, o assassinato de Agamêmnon por ela cometido. Ele está efetivamente tentando colocar Clitemnestra em julgamento, no lugar de seu filho. Ele afirma que os dois assassinatos não são equivalentes, uma vez que Agamêmnon era detentor de um cetro real enviado pelos deuses, e ela era uma mulher. Além do mais, ela não o matou em combate, como uma amazona, mas de uma maneira peculiarmente aterradora e humilhante (v. 631-9):

Ela o recebeu de volta da expedição (na qual ele foi bem sucedido no ponto de vista daqueles favoráveis a ele). Então, quando ele estava pisando na beirada da banheira, ela jogou uma vestimenta sobre ele como uma tenda, prendendo seu marido num longo manto trabalhado, e o matou. E foi assim que o homem morreu, da forma como eu lhes descrevi – um homem que fora inteiramente majestoso e o comandante da frota. Quanto à mulher, eu falei sobre ela com a intenção de levantar a indignação das pessoas que foram indicadas para julgar este caso.

Os assuntos, que dizem respeito a Apolo, são, portanto, 1) o relativo status das duas vítimas de assassinato, inclusive a bem sucedida participação de Agamêmnon na Guerra de Troia; 2) a maneira como aconteceu o assassinato (mas apenas no caso não em julgamento); 3) ao menos, implicitamente, o sexo da vítima. Apolo até admite que está tentando despertar as emoções dos jurados contra a mulher cujo assassino eles estão ostensivamente julgando. Num tribunal ocidental moderno, o advogado de acusação poderia pedir ao juiz para indeferir alguns ou todos os argumentos de Apolo como irrelevantes, inflamados ou preconceituosos, assim como fundamentalmente sexistas. Mas, é passível de discussão se Ésquilo queria que sua audiência identificasse a injustiça e a tática de distração no discurso de Apolo, uma vez que tais táticas são, lamentavelmente, características padrão nos discursos legais atenienses supérstites.

Contudo, as Erínias não fazem nenhuma objeção: ao contrário, elas desenvolvem a comparação entre a culpabilidade dos assassinatos no critério da proximidade biológica. Elas não são tão espertas em argumentos, porém, como Apolo. No seu discurso de defesa, ele opõe-se a elas com a bizarra alegação de que as crianças não são, na verdade, ligadas biologicamente às suas mães. A mulher apenas recebe e nutre a semente de um homem, ele afirma, como a terra nutre a planta (658-66). Ainda que alguns estudiosos apontem que algumas escolas filosóficas exotéricas possam ter proposto tal crença na época de Ésquilo, em meu ponto de vista, Ésquilo sabia que não era a crença intuitiva da maior parte de sua audiência, e que eles não teriam sido convencidos pelo sofisma não corroborado de Apolo. O motivo desta minha convicção é que, na lei ateniense, era aceitável um homem se casar com sua meia irmã, mas apenas se eles tivessem mães diferentes: crianças originárias do mesmo ventre não poderiam se casar, mesmo

que tivessem pais diferentes. Isto fortemente implica uma crença enraizada de que as crianças eram fisiologicamente muito mais intimamente ligadas às suas mães do que aos seus pais. Mas, Apolo não encerra seu caso aqui: ele astutamente repete o argumento de Orestes de que um Orestes absolvido poderia oferecer uma aliança com Argos, e acrescenta uma promessa de seu próprio apoio, como um deus, à crescente cidade-estado de Atenas.

Os procedimentos de acusação e defesa de Orestes estão completos. Não houve virtualmente nenhuma discussão sobre o verdadeiro crime do qual ele é acusado. Não houve nenhuma descrição do assassinato e nenhum depoimento de testemunha. A acusação colocou um caso muito simples: ele matou sua mãe, quebrando assim um tabu primitivo, e deve, portanto, pagar a tradicional pena. A defesa evitou discutir o crime: entre eles, Apolo e Orestes, ao contrário, argumentaram que Clitemnestra foi um ser humano menos importante que Agamêmnon, que ela cometeu um assassinato peculiarmente cruel e que o vínculo entre mães e filhos não é biológico. Sua morte foi sancionada por Zeus e, além disso, Apolo, e não Orestes, foi responsável. Apolo e Orestes podem também conferir benefícios a Atenas, se Orestes for absolvido.

Atena agora encerra o debate e oficialmente inaugura o Tribunal do Areópago com um dos mais importantes discursos na literatura grega antiga. Ela o dirige aos jurados da Era de Bronze e aos espectadores em cena, assim como, indiretamente, à audiência clássica no teatro. Ela começa com as ressoantes palavras (v. 681-4):

Ouçam agora minha ordem, povo da Ática, vocês que fazem o primeiro julgamento por derramamento de sangue. No futuro, assim como agora, essa corte de juízes existirá para sempre para o povo de Egeu.

Todavia, ela continua a fazer soar o que é para ela uma nova nota, ainda que ecoe um princípio previamente declarado pelas Erínias: uma das funções da corte, ela prescreve, será manter um nível de medo entre os cidadãos. Sua existência agirá como uma forma de desencorajar a má conduta. O desencorajamento, um espectador atento imediatamente notaria, era anteriormente uma função central das Erínias. Atena está dizendo, entre outras coisas, que o instrumento arcaico de aterrorizar as pessoas a fim de não matarem os seus

parentes, o terror que as pessoas sentiam das Erínias, pode ser substituído pelo medo do julgamento por um júri de iguais (v. 690-5):

[...] nesta montanha, a reverência dos cidadãos, e medo, os impedirá de agir errado dia e noite, desde que eles próprios não poluam as leis com correntes malignas; se você poluir a água limpa com lama, você nunca terá o que beber.

O Areópago pode continuar a defender a lei e a ordem mantendo o medo da condenação no coração dos cidadãos atenienses, mas apenas se eles ‘não poluírem as leis com correntes malignas’. Na interpretação dessas linhas enigmáticas, estão décadas de intensas discussões entre os estudiosos sobre o ponto de vista do próprio Ésquilo sobre a recente reforma do Areópago.¹⁰ Alguns dizem que ele está se opondo a ‘correntes malignas’ – a legislação reformista – e que o Areópago deveria conservar sua antiga importância para a constituição. Outros afirmam exatamente o contrário – que o Areópago foi criado pelos deuses para ser somente um tribunal de homicídio, e não deveria jamais adquirir os poderes políticos que acumulou em seguida à sua fundação. Efiates, nesse aspecto, estava restaurando o autêntico e original papel do Areópago, e removendo a lama com a qual suas águas haviam sido corrompidas. Minha própria opinião, contudo, é que Ésquilo queria agradar tantos espectadores quanto possível, em ambos os lados em disputa. A fim de assim fazê-lo, ele produziu uma brilhante e ambígua afirmação que pode facilmente ser interpretada em favor tanto de aristocratas conservadores quanto de democratas radicais (ou mesmo do inteiro espectro moderado entre eles). Da perspectiva de seu retrato da resolução do conflito, ele atenua o aspecto contencioso, enfeitando-o com uma bela, gnômica, misteriosa poesia, e espera que o prazer criado por este trabalho, em meio a todas as discórdias, possa ajudar a construir consenso, dissipar hostilidades e conduzir a comunidade unida em direção ao futuro.

Atena conclui com um conselho a seus cidadãos que estende a função do Areópago para além da constituição que ele irá defender. Ela advoga ‘nem anarquia nem tirania’, mas uma forma mediana de constituição que é protegida pelo medo da lei. A função do Areópago deverá ser a de um tribunal (v. 704-6) ‘intocado pela cobiça, digno de reverência, rápido em encolerizar-se, acordado no interesse

daqueles que dormem, um guardião da terra'. Ela então encerra com a instrução aos jurados para que depositem seus votos.

As Erínias e Apolo continuam a discutir enquanto os votos são depositados, sem nada acrescentar aos argumentos por eles já colocados. Seu intercâmbio consiste em seis pequenos discursos proferidos pelas Erínias e cinco por Apolo. Muitos estudiosos acreditam que isto significasse a existência de onze cidadãos jurados que depositavam suas cédulas, uma por uma, ao tempo em que cada um dos discursos era proferido. Então chega o mais grandioso momento em que Atena, que é o último (e provavelmente o décimo segundo) jurado, deposita seu voto. Diferentemente dos outros jurados, ela revela de qual lado está votando (v. 734-41):

É meu dever dar o julgamento final e com esta minha cédula eu votarei em favor de Orestes. Pois não houve nenhuma mulher que tenha me dado à luz; e, em todos os assuntos, com a exceção de ter entrado num casamento, eu defendo com todo o entusiasmo o sexo masculino e estou enfaticamente apoiando meu pai. Não irei, portanto, privilegiar a morte de uma mulher que matou seu marido, o supervisor do lar. Mesmo no caso de os votos resultarem iguais, Orestes vence.

Com esta declaração de tendência sexista, Atena, a deusa virgem surgida do crânio de seu pai, ordena que as cédulas sejam contadas. Elas realmente chegam a igual resultado, provavelmente com seis votos de cada lado. Porém, o voto de Atena possui maior peso que os de cada cidadão jurista para Orestes ser absolvido. Ele parte, um homem livre, para Argos, repetindo a promessa de uma eterna aliança. Mas isto ainda deixa Atena com seu maior desafio. O poder destrutivo das Erínias pode ter sido desviado no caso de Orestes, mas agora elas representam um perigo terrível para os atenienses. As Erínias, que sempre provocaram os outros para vingarem seus ressentimentos, subitamente tornaram-se vítimas do que elas percebiam como um ultrajante ataque à sua própria honra. Pela primeira vez, elas querem vingança para si e não em lugar de outra pessoa. Elas proclamam, como nenhuma outra vítima jamais proclamou em toda Oresteia, o tóxico coquetel do insulto, ódio, ressentimento, dor, vingança e malícia, experimentados por vítimas de sofrimento infringido por outro em todos os tempos e em todos os lugares (v. 778-92).

Ó jovens deuses, vocês desrespeitaram as leis antigas e as confiscaram de minhas mãos! Estou desonrada, miserável, cheia de profundo ódio. Aaah! Neste solo irei liberar veneno, veneno do meu coração em retaliação pelo meu pesar, gotas intoleráveis sobre a terra. Deles vem um tumor que dissipa folhas, destrói crianças – um justo retorno – enquanto escorre rapidamente sobre a planície, lançando infecta poluição sobre o solo, ruínosa para seres humanos. Eu lanço altos gemidos! O que farei? Tornei-me objeto de ridículo. Meu sofrimento é insuportável. Ah, as Filhas da Noite foram grandemente ofendidas, e lamentam a desonra que lhes foi feita.

Não podemos esquecer que os antigos gregos gostavam de admitir que a vingança poderia proporcionar um prazer quase sensual.¹¹ E nesse climático momento, em que o agressor torna-se dialeticamente vítima, mas começa a planejar um ato de retaliação a fim de reverter os papéis novamente, Ésquilo cristaliza o defeito fundamental na justiça baseada em vingança, ou “justiça selvagem” nas palavras de Francis Bacon. Se as Erínias estão autorizadas a atacar os atenienses, então o ciclo de vingança que começou na real família Argiva será simplesmente transferido para Atenas e aumentará, já que a comunidade inteira fica ameaçada. Atena precisa agir rapidamente se deseja neutralizar esta ameaça. Mas, considerando os diversos tipos de emoção que a perigosa parte vencida está sentindo – perda de status, medo de sofrer zombarias, tristeza, ódio e desejo de causar dano ao povo da cidade-estado, que, em seu entender, as ofendeu –, ela precisa pensar muito sobre como lidar com elas. Nunca houve na literatura antiga uma crise em que encontrar uma solução pacífica para a hostilidade fosse apresentada como uma preocupação tão esmagadoramente opressiva.

Atena enfrenta o desafio. Ela é apresentada na seguinte cena de diplomacia como uma idealizada figura fantasiosa de um negociador – ela é, afinal, a deusa do planejamento estratégico e da sabedoria. Sua solução é pensar ‘de fora da caixa’. Após acentuar que a votação foi igualmente dividida, o que significa que as descontentes Erínias não foram, tecnicamente falando, ‘derrotadas’, ela rapidamente se volta para sua oferta de compensação. As Erínias perderam seu direito de vingar assassinos de parentes, então Atena pensa numa função inteiramente nova e construtiva para elas como divindades-guardiãs, residentes em sua cidade-estado. Anteriormente seres itinerantes, habitantes da Terra abaixo do mundo humano e

ligadas a nenhuma particular comunidade ou lugar, agora é oferecido a elas uma nova e permanente residência numa caverna abaixo da Acrópole ateniense.

Numa série de dinâmicos intercâmbios, Atena esboça sua proposta: as Erínias receberão tronos em ancestrais famílias atenienses e plena honra da parte dos cidadãos – os primeiros frutos de sacrifícios feito por cidadãos a fim de promover filhos e casamento. Uma vez que Atenas está destinada a se tornar um poder imperial, elas irão se arrepender se não fizerem uma boa associação com seus cidadãos. Mas o argumento não fechado – o ponto em que elas finalmente mostram alguns sinais de poderem mudar sua própria posição no sentido de uma solução pacífica – é sua oferta de torná-las “proprietários de terra” (*gamoros*, 890).¹² Este termo é específico. Ele era usado para designar membros das cidades-estados gregas com substancial propriedade de terra, nem aristocratas e nem artesãos, mas possuidores de bom status em algum lugar intermediário entre os dois.¹³ Talvez *Ésquilo* esteja sugerindo que as Erínias, em sua nova, construtiva, função, podem de algum modo associar-se, simbolizar ou representar a “classe média” na sociedade ateniense. Elas são talvez avatares dos homens que tiveram menos participação no argumento sobre a reforma do Areópago do que os aristocratas ou os cidadãos das classes inferiores, os *thetes*, cujos interesses foram representados por *Efiáltes*.

Foi essa a oferta que as recalcitrantes Erínias finalmente aceitaram. Atena lhes assegura que ela protegerá para sempre seu status privilegiado, que as autorizará conferir aos cidadãos virtuosos as bênçãos da fertilidade reprodutiva e na agricultura, e usar seus mesmos poderes para ferir aqueles que são ímpios. A peça termina numa triunfal procissão. As Erínias são formalmente transformadas em “benevolentes”, a titular *Eumenides*, como estavam vestidas em novos mantos vermelhos. Elas são formalmente recebidas na comunidade ateniense com uma procissão iluminada por tochas, à qual aderiram mulheres cidadãs e crianças, sendo escoltadas para seu novo lar abaixo da Acrópole. A peça assim decreta a transformação e assimilação de um grande e perigoso grupo de descontentes. A façanha de Atena é em tudo mais notável, pois a votação foi dividida precisamente na metade – realmente, sem o voto de Atena, as Erínias teriam sido vitoriosas. A crise enfrentada por

Atena foi a mesma enfrentada por todo sistema político onde o princípio utilitário de maior felicidade para o maior número cria muitas grandes minorias de descontentes. Sua solução para a crise é identificar o que deusas, aparentemente repelentes e nocivas, poderiam verdadeiramente ter condições de oferecer à cidade. Deusas, com poder suficiente para contaminar indivíduos e uma comunidade segundo a sua vontade, obviamente, têm o poder de protegê-los da contaminação por sua própria vontade. Quem sabe conflitos aparentemente intratáveis no mundo atual não poderiam ser resolvidos com esse criativo pensamento lateral? Descobrir o que as Erínias poderiam fazer de bom, e canalizando isso numa direção construtiva, ao mesmo tempo assegurando que elas se sintam bem vindas e respeitadas, oferece a diplomatas, políticos e negociadores um modelo admirável.

As manobras diplomáticas de Atena na seção final da peça são exemplares em outros pormenores. Ela é psicologicamente astuta: ela se dirige às Erínias todas as vezes com respeito e formalidade. Seu tom é tranquilizador e gentil: “Acalentem a amarga força de sua escura onda de ódio, e saibam que vocês são tidas em igual honra e são co-residentes comigo” (v. 832-3). Ela reconhece seu aborrecimento e com tato lhes garante que ela pode “suportar sua fúria”, em respeito à sua antiguidade (v. 848). Ela é paciente – seus três primeiros discursos durante o encontro diplomático são rejeitados com explosões de fúria que não mostram sinal de acalmar-se. Políticos modernos deveriam também aprender com a *dareza* com que os termos do acordo são colocados. As Erínias são informadas sobre quais serão exatamente suas posições e privilégios em Atenas, e Atena oferece a elas sua pessoal garantia de que sua proteção será permanente. Mas também é dito às Erínias o que elas não são autorizadas a fazer: ainda que elas sejam livres para partir se assim escolherem, a oferta de uma participação no futuro de Atenas está em jogo. Isto significa que elas devem renunciar a todos os direitos de prejudicar a cidade mesmo que recusem a oferta. Atena também deixa explícito que elas terão que abster-se de incitar qualquer outra guerra civil em sua cidade (v. 858-64).

Então não lancem sobre meus territórios fortes incitações ao derramamento de sangue, tão prejudiciais aos jovens

temperamentos, tornando-os enlouquecidos sem nenhuma necessidade de vinho, e não engendrem em meus cidadãos o espírito da guerra tribal e bravatas de uns contra os outros, como se fossem transplantados neles corações de galos de briga! Deixe que sua guerra seja com inimigos estrangeiros.

Concordando, as Erínias proferem uma prece formal para que a cidade seja protegida da luta civil (*stasis*, v. 976-87), uma prece na qual Ésquilo sem dúvida esperava que sua audiência inteira pudesse juntar-se.

Fazemos uma prece para que o rugido da discórdia (*stasis*), insaciável pelo mal, jamais seja ouvido nesta cidade, que a terra jamais beba o sangue negro de seu povo, e que o ódio não cause assassinatos de vingança que destruam a cidade-estado. Que os cidadãos sintam recíproca, mútua afeição uns pelos outros, e odeiem unanimemente. Isto cura muitos problemas entre os seres humanos.

Eumênides, de Ésquilo, é uma surpreendente peça de arte pública que oferece um paradigma mítico, uma antiga etiologia, para a cura das feridas no próprio seio de sua cidade-estado. É um registro mítico, mas também, em sua própria essência, uma forma de culto coletivo, um rito comunal para o deus Dionísio, em que não apenas os atores, mas também os espectadores que estiveram assassinando líderes rivais ou pensando em represálias, todos, poderiam participar. Nós poderíamos usar tais rituais nos dias de hoje.

Seria ingênuo, contudo, subestimarmos os elementos por trás do texto. Uma audiência moderna, procurando por ideias que possam ajudar na resolução de conflitos democráticos, deve prestar muita atenção nos problemas que Ésquilo expõe, ou tenta obscurecer e apagar. Perto do final da peça, Atena agradece a deusa Persuasão, *Peitho*, por manter vigilância sobre sua língua, quando as Erínias estavam sendo obstrutivas. Não foi requerida violência, pois ‘Zeus da Assembleia prevaleceu’ (v. 970-3). Zeus, em sua capacidade como o deus do discurso cívico, pacífico debate público – Zeus *agoraios* – triunfou. Esta é uma bela ideia, mas um cínico poderia apontar que, em seu segundo discurso na cena diplomática, Atena mencionou Zeus de uma maneira um tanto diferente. Repelida pelas Erínias, após sua abordagem diplomática inicial, ela as lembrou de que poderia, se necessário, recorrer à *force majeure* (825-9):

Conto com Zeus, também – e que necessidade existe de mencioná-lo? E apenas eu entre outros deuses conheço as chaves da casa onde seu raio está lacrado. Contudo, não há necessidade disso, assim rendam-se à minha persuasão.

Atena assegura que as Erínias estão cientes de que ela possui a última sanção. Nenhum ser, mortal ou imortal, poderia resistir ao terrível poder do trovão de Zeus, e apenas ela e seu pai têm acesso a isso. De perspectiva da resolução de conflito, nós deveríamos estar prontos a admirá-la por estabelecer esta clara fronteira, e por colocá-la de uma forma tão delicadamente possível em uma *praeteritio* (a figura retórica onde um falante menciona alguma coisa apenas numa frase que nega o que será mencionado). Por outro lado, as Erínias não respondem positivamente a esta ameaça velada, ao passo que respondem mais tarde à sua oferta de status de proprietário de terra. Isto deixa a eficácia do uso de ‘varas’ (isto é, citando *force majeure* em diplomacia) aberto a debate, enquanto sugerindo que ‘cenouras’ – incentivo – produzem resultados superiores.¹⁴

Eumênides também expõe diversos problemas no procedimento do presente julgamento, alguns dos quais podem ter sido tão óbvios para a audiência de Ésquilo como são para nós. Atena é dificilmente um juiz desinteressado: ela é irmã do advogado de defesa. Nem a audiência do séc. XXI é tão automaticamente impressionada como a audiência clássica foi, pelo distinto parentesco de Atena. Nenhum acordo é atingido antes da audiência quanto ao número de votos que serão necessários para uma determinação a ser atingida. O crime do qual Orestes é acusado não é descrito ou analisado, nenhuma testemunha disso é chamada. O ataque ao caráter de Clitemnestra é de questionável relevância, e sua motivação para matar Agamêmnon (o sacrifício de Ifigênia) é excluído da discussão. O fundamento lógico em distinguir-se o crime de assassinato pelo assassinato cometido por membros próximos de uma família nunca é completamente elucidado nem justificado; as mortes de Cassandra e Egisto como ‘dano colateral’ são casualmente ignoradas. O caso feito por Apolo conta com especioso sofisma, e ele admite o desejo de induzir o júri a preconceito contra a mãe de Orestes a fim de realçar seu caso. O pior de tudo, Atena faz seu julgamento baseada no fato de que ela favorece um grupo social (pais/homens) sobre outro (mães/mulheres) e irá, portanto, apoiar sempre seus interesses. Para

uma audiência moderna, e talvez para alguns membros de uma antiga, isto é uma expressão do ruidoso patriarcado institucionalizado da antiga Atenas. Para qualquer praticante contemporâneo de estudos legais críticos, que enfatiza que a lei deve ser entendida como uma expressão das políticas que promovem a agenda do grupo social dominante, Orestes é absolvido por uma razão violentamente sexista: porque ele é um homem e a pessoa que ele matou era uma mulher. Pouco nos surpreende que pensadores feministas de Simone de Beauvoir, em *Le deuxième sexe* (1949) em diante apontaram para o voto de Atena em *Eumênides* como um documento simbólico crucial no arquivo histórico do patriarcado.¹⁵

Temos muito que aprender pensando profundamente sobre a dramatização rica em nuances da resolução do conflito em *Eumênides* de Ésquilo. O direito das Erínias de expressar sua dor e ter a mesma reconhecida poderia com bons frutos ser discutido tanto em termos das audiências de ‘Verdade e Reconciliação’ como na África do Sul e na formulação de legislação, protegendo os Direitos das Vítimas, como em alguns estados dos Estados Unidos da América. Eu apreciaria assistir a uma performance ao lado de especialistas em lei, jurisprudência, relações internacionais, diplomacia, mediação e arbitramento, e debater seu conteúdo com eles. Eu não apreciaria, mas estaria, no entanto, interessada em assistir a uma performance ao lado de pessoas que sofreram a violenta morte de entes queridos, ou que foram implicadas em matar outras pessoas. Todavia, a convolução ética do julgamento e sequências diplomáticas torna qualquer performance desse tipo um desafio excepcionalmente difícil. A *Oresteia* é frequentemente representada nos dias atuais, algumas vezes em contextos onde conflitos do mundo real dos piores tipos foram testemunhados, e *Eumênides* é às vezes encenada como um único drama livre.¹⁶ Eu assisti a muitas produções, algumas por eminentes, internacionalmente renomados, diretores – Peter Hall, Peter Stein, Ariane Mnouchkine e Katie Mitchel. Contudo, não assisti nenhuma que achasse de todo intelectualmente satisfatória. Minha suspeita é de que a maioria dos diretores não seja capaz ou preparada para abraçar este problemático, ardiloso e evasivo roteiro em sua total complexidade, densidade e inconsistência. *Eumênides* oferece lúcidos discernimentos na criação de condições nas quais conflitos intratáveis podem ser resolvidos. O mais importante na cena do

juízo são (1) a insistência em ouvir ambos os lados do argumento, e (2) a realização do tribunal num espaço neutro afastado do local do crime, diante de (3) um júri pessoalmente desinteressado. Na cena diplomática, podemos admirar o respeito que Atena demonstra para com as Erínias, sua aceitação do seu direito de expressar seu sofrimento emocional, e sua criativa solução de um pacote de novos direitos e privilégios, dando a elas uma participação no bem estar da comunidade. Entretanto, ao mesmo tempo, as memórias do sofrimento historicamente suportado por Ifigênia, Cassandra e Clitemnestra são, na verdade, brutalmente suprimidos. Além do mais, os procedimentos, como encenados, validam o direito dos homens usarem a lei como alavanca para garantir seu poder sobre as mulheres, e o direito dos atenienses de usar seus tribunais para perseguir seus próprios interesses internacionais. Eumênides necessita de um diretor que possa abraçar esta complexidade dialética, e explorar a oportunidade de mostrar ambas as dimensões positivas e negativas dos procedimentos de resolução de conflitos retratados. Se houver aqui presente algum diretor disposto a voluntariar-se, eu terei prazer em ser consultora acadêmica.

RÉSUMÉ

Les Euménides d'Eschyle pour des spectateurs démocratiques modernes

Le présent article examine la fonction de la figure des Érinyes dans la tragédie les Euménides, d'Eschyle, troisième pièce de la trilogie l'Orestie, aussi composée d'Agamemnon et les Choéphores. L'étude de la construction des Érinyes dans l'oeuvre offre l'opportunité de mettre en débat le complexe contexte juridique et politique dans lequel se trouvait la ville d'Athènes. Cette étude porte encore sur les questions de la mise en scène et la réactualisation de la pièce dans l'actualité.

MOTS-CLÉS

Les Euménides, Eschyle, Érinyes, *l'Orestie*

NOTAS

¹ Este artigo foi traduzido para o português por Maria de Fátima Teixeira de Castro e Ricardo de Souza Nogueira, e originou-se de uma conferência realizada no dia 24 de setembro de 2014, em meio ao evento XXXIII Semana de Estudos Clássicos/ II Simpósio Internacional de Estudos Clássicos – *Agón e Disputatio*: múltiplas abordagens.

² Vide, por exemplo, HALL, Edith. Narcissus and the Furies: Myth and Docufiction in Jonathan Littell's *The Kindly Ones*. In: MCCONNELL, J.; HALL, E. (Eds.). **Ancient Myth in World Fiction since 1989**. London: Bloombury, 2015.

³ Todas as referências ao texto de *Eumênides* remetem ao universalmente aceito número de versos na impressão do original grego, com tradução em inglês ao lado, em AESCHYLUS. **Oresteia**: Agamemnon; Libation-beares; Eumenides. Translation Alan H. Sommerstein. Cambridge: Mass.; London: Harvard University Press, 2008. v. 2. As traduções são de minha própria autoria.

⁴ Para uma discussão mais profunda sobre éticas primordiais de vingança como narrado na *Teogonia* de Hesíodo, ver HALL, Edith. **Introducing the Ancient Greeks**. New York: Norton, 2014. p. 67-71.

⁵ O nome é derivado da rocha (*pagos*) do deus da guerra Ares sobre a qual aconteciam as reuniões. Ver mais informações em WALLACE, Robert W. **The Areopagus Council to 307 B.C.**. Baltimore (MD): Johns Hopkins University Press, 1989. No contexto político da *Oresteia*, ver mais informações em HALL, Edith. **Greek Tragedy: Suffering under the Sun**. Oxford: OUP, 2010. capítulo 5.

⁶ Ver ROLLER, Duane W. Who Murderer Ephialtes?. **Historia** 38. 1989, p. 257-66.

⁷ A tensão psicológica e o sofrimento em Argos depois que Agamêmnon matou sua filha e partiu para Troia, e a esperança de que um dia a tensão seria resolvida, é memoravelmente descrita pelo coro que testemunhou o assassinato de Ifigênia (*Agamemnon*, v. 179-81): 'Em nosso sono, a dor que não pode esquecer cai gota por gota sobre o coração até que, em nosso desespero, contra nossa vontade, vem a sabedoria através da impressionante graça do deus.' Essas linhas foram citadas por Bob Kennedy no dia 4 de abril de 1968, na noite do assassinato de Martin Luther King, para os chocados afro-americanos de Indianópolis quando as rebeliões raciais eclodiam por 110 cidades americanas. Ver mais informações em HALL, Edith. Aeschylus, Race, Class and War. In HALL, E.; MACINTOSH, F.; WRIGLEY, A. (Eds.). **Dionysus since 69: Greek Tragedy at the Dawn of the Third Millennium**. Oxford: OUP, 2004. p. 169-97.

⁸ Os gregos percebiam uma profunda afinidade entre estar assistindo ao teatro e julgar no tribunal: ver HALL, Edith. **The Theatrical Cast of Athens**. Oxford: OUP, 2006. capítulo 12.

⁹ KENNEDY, Rebecca Futo. Justice, Geography and Empire in Aeschylus' *Eumenides*. **Classical Antiquity**. n. 25, 2006, p. 35-72.

¹⁰ Vide, por exemplo, MACLEOD, C.W. Politics and the *Oresteia*. **Journal of Hellenic Studies**. n. 102, 1982, p. 124-144.

¹¹ Ver Harris, W.V. Lysias III and Athenian Beliefs about Revenge. **Classical Quarterly**. n. 47, 1997, p. 363-366.

¹² O termo aqui, apesar de requerer uma emenda textual muito sutil, é quase universalmente aceito como a leitura correta.

¹³ Vide, por exemplo, Heródoto, 7.155 e Platão, *Leis*, 5.737e.

¹⁴ A autora se refere a uma imagem que faz menção a duas maneiras de se conduzir um jumento: incitando-o, com violência, pelo uso de varas ou estimulando seu movimento com a visão de uma cenoura à sua frente. (Nota dos tradutores.)

¹⁵ Ver acima de tudo o artigo pioneiro: ZEITLIN, Froma. The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the Oresteia. *Arethusa*, n. 11, 1978, p. 149-81. [Reimpresso em: ZEITLIN, Froma. **Playing the Other**. Gender and Society in Classical Greek Literature. Princeton: Princeton University Press, 1995. p. 87-119.

¹⁶ Ver mais informações em: MACINTOSH, Fiona; MICHELAKIS, Pantelis; HALL, Edith; TAPLIN, Oliver (Eds.). **Agamemnon in Performance**. Oxford: OUP, 2006.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AESCHYLUS. **Oresteia**: Agamemnon; Libation-bearers; Eumenides. Translation Alan H. Sommerstein. Cambridge: Mass.; London: Harvard University Press, 2008. v. 2. [With the Greek original text].

HALL, Edith. Narcissus and the Furies: Myth and Docufiction in Jonathan Littell's *The Kindly Ones*. In: MCCONNELL, J.; HALL, E. (Eds.). **Ancient Greek Myth in World Fiction since 1989**. London: Bloomsbury, 2015.

_____. **Introducing the Ancient Greeks**. New York: Norton, 2014.

_____. **Greek Tragedy: Suffering under the Sun**. Oxford: OUP, 2010.

_____. **Aeschylus, Race, Class and War**. In: HALL, E.; MACINTOSH, F.; WRIGLEY, A. (Eds.). **Dionysus since 69**: Greek Tragedy at the Dawn of the Third Millennium. Oxford: OUP, 2004. p. 169-97.

_____. **The Theatrical Cast of Athens**. Oxford: OUP, 2006. capítulo 12.

HALL, Edith; MACINTOSH, Fiona; MICHELAKIS, Pantelis (Eds.). **Agamemnon in Performance**. Oxford: OUP, 2006.

HARRIS, W.V. Lysias III and Athenian Beliefs about Revenge. In: **Classical Quarterly**. v. 47, 1997, p. 363-366.

KENNEDY, Rebecca Futo. Justice, Geography and Empire in Aeschylus' Eumenides. In: **Classical Antiquity**. v. 25, 2006, p. 35-72.

MACLEOD, C.W. Politics and the Oresteia. In: **Journal of Hellenic Studies**. v. 102, 1982, p. 124-144.

ROLLER, Duane W. Who Murderer Ephialtes?. In **Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte**. v. 38, n. 3, 1989, p. 257-266.

WALLACE, Robert W. **The Areopagus Council to 307 B.C.**. Baltimore (MD): Johns Hopkins University Press, 1989.

ZEITLIN, Froma. The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the Oresteia. In: *Arethusa*. v. 11, 1978, p. 149-81. [Reprinted in ZEITLIN, Froma. **Playing the Other**. Gender and Society in Classical Greek Literature. Princeton: Princeton University Press, 1995. p. 87-119.